

У Ч Е Н І Е
Св. Апостола Павла

О

ЗАКОНѢ ДѢЛЪ И ЗАКОНѢ ВѢРЫ.



*Василія Мышцына,
Преподавателя Рязанской Духовной Семинарии.*



2-я типографія
А. И. Снетревой въ Сергеевль Посадѣ Московск. губ.
1894.

Типографіи  Н. Л. Снегиревой
въ Москвѣ и Сергеевскомъ Посадѣ.

Печатать позволяется. Апреля 5 дня, 1893

Ректоръ Академіи Архимандритъ Антоній.



Электронный вариант книги
выполнен в Перервинской
духовной семинарии

Москва
2004

ВВЕДЕНІЕ.

Что разумѣеть апостоль Павель подъ выраженіями: νόμος τῶν ἔργων и νόμος πίστεως?

Стоящій при словѣ νόμος родительный падежъ имени существительнаго указываетъ или на субъектъ (чей законъ?), какъ напр.: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Гал. 6, 2)—законъ Христа, ὁ νόμος τοῦ νοῦς (Римл. 7, 23)—законъ ума, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος (Римл. 8, 2)—законъ духа; или на объектъ (законъ о чемъ?) какъ напр. νόμος δικαιοσύνης (Рим. 9, 31)—законъ, требующій или учащій праведности. Находящіеся при νόμος родительные падежи τῶν ἔργων и πίστεως конечно могутъ быть лишь genitivi objecti, но никакъ не subjecti, и самыя выраженія: νόμος τῶν ἔργων и νόμος πίστεως, должны обозначать: первое—законъ требующій или учащій дѣламъ, второе—законъ, требующій вѣры или учащій вѣрѣ. Такой смыслъ обоихъ выраженій съ очевидностію подтверждается и контекстомъ того единственнаго мѣста, гдѣ встрѣчаются они. „Гдѣ же то, чѣмъ бы хвалиться! уничтожено. Какимъ закономъ? Закономъ дѣлъ? Нѣтъ, по закономъ вѣры. Ибо мы признаемъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона“ (Рим. 3, 27—28). Если уничтоженіе похвалы закономъ вѣры, а не закономъ дѣлъ, выражается въ оправданіи вѣрою, а не дѣлами закона, то ясно, что первый законъ требуетъ отъ человѣка не дѣлъ закона, но вѣры, а второй, напротивъ, не вѣры, но дѣлъ закона.

Какимъ же исторически даннымъ законамъ усвоитъ апостолъ выраженія *νόμος τῶν ἔργων* и *νόμος πίστεως*?

I. Что касается перваго выраженія, то изъ сопоставленія приведенныхъ выше стиховъ 3 гл. съ слѣдующими 29—30 ст.: „неужели Богъ есть (Богъ) Іудеевъ только, а не и язычниковъ? конечно и язычниковъ; потому что одинъ Богъ, Который оправдаетъ обрѣзанныхъ по вѣрѣ и необрѣзанныхъ чрезъ вѣру“, — видно, что законъ дѣлъ составляетъ преимущество одного лишь іудейскаго народа, такъ что если-бы средствомъ оправданія былъ этотъ законъ, или дѣла, требуемая имъ, то Богъ оказался-бы Богомъ только Іудеевъ, но не и язычниковъ. Закономъ-же, составляющимъ преимущество іудеевъ, можетъ быть лишь законъ Моисеевъ. Изъ того, что въ слѣдующемъ 31 стихѣ, предупреждая возможный неправильный выводъ изъ ученія о законѣ вѣры и о вѣрѣ, какъ единственныхъ средствахъ оправданія, апостолъ спрашиваетъ: „итакъ мы уничтожаемъ законъ вѣрою?“, — легко видѣть, что законъ дѣлъ отождествляется апостоломъ съ закономъ вообще. Это отождествленіе предполагается у апостола вездѣ, гдѣ говорится о законѣ безъ особыхъ опредѣленій, такъ какъ въ такомъ случаѣ онъ характеризуется всегда, какъ законъ дѣлъ, и потому противопоставляется вѣрѣ. Однако полного отождествленія терминовъ *νόμος τῶν ἔργων* и *νόμος* или *ὁ νόμος* признать нельзя. Въ то время какъ первый имѣетъ вполне опредѣленный смыслъ, обозначая положительный данный чрезъ Моисея законъ, *νόμος* (или *ὁ νόμος*) имѣетъ у апостола довольно разнообразныя значенія, разности которыхъ простираются впрочемъ лишь на объемъ понятія. а) Закономъ апостолъ называетъ всѣ священныя книги Ветхаго Завѣта. Такъ—въ 1 Кор. 14, 21, гдѣ приводится цитата изъ пророка Исаи (28, 11—12), и въ Рим. 3, 10—19, гдѣ словами закона названы извлеченія изъ книгъ: притчей и псалмовъ, и изъ пр. Исаи. Такое расширеніе слова „за-

конъ“ у апостола покоится на современномъ ему употребленіи этого слова. Евреи, признавая за всѣми книгами Св. Писанія божественное происхожденіе и авторитетъ, называли ихъ общимъ именемъ „тора“, т.-е. „законъ“, и тѣмъ отличали ихъ отъ простыхъ произведеній человѣческаго ума, называвшихся обыкновенно „словами писателей“ ¹⁾.

b) Закономъ, далѣе, Апостолъ называетъ пятокнижіе Моисеево во всемъ его объемѣ, а не законодательную лишь часть его. Такъ—въ Гал. 4, 21—22, гдѣ исторія рожденія двухъ сыновей Авраама (Быт. 16, 15; 21, 3) входитъ въ содержаніе закона, и въ 1 Кор. 14, 34, гдѣ приводится цитата изъ Быт. 3, 16. Въ этомъ смыслѣ законъ противопоставляется „пророкамъ“ (Рим. 3, 21). c) Большею же частію Апостолъ говоритъ о законѣ, какъ совокупности заповѣдей или предписаній (*νόμος τῶν ἐντολῶν*), т.-е. о положительномъ законѣ Божиѣмъ, данномъ иудейскому народу чрезъ Моисея. Онъ называетъ его, поэтому, закономъ Моисеевымъ (1 Кор. 9, 9 и Евр. 10, 28: *νόμος Μωϋσέως*; Евр. 9, 19: *νόμος ἐπὶ Μωϋσέως*, по др. чтенію—*νόμος Μωϋσέως*) или просто Моисеемъ (2 Кор. 3, 15: *ἀναγινώσκεται Μωϋσής*, по др. чт. *ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς*). d) Одинъ разъ апостолъ Павелъ употребляетъ слово законъ въ болѣе широкомъ, повидимому, смыслѣ, перенося его на естественное нравственное сознаніе язычниковъ. Сюда относится известное классическое мѣсто въ Рим. 2, 14—15: „Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰδὼν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μετὰ τὸ ἀλλήλων τῶν λο-

¹⁾ Отсюда въ Талмудѣ говорится: „этому мы научаемся изъ закона; а этому—изъ словъ писателей“; „слова закона не имѣютъ нужды въ доказательствѣ; слова же писателей нуждаются въ немъ“. Въ частности подъ именемъ закона здѣсь приводятся извлеченія изъ псалмовъ и пророковъ, какъ и у Ап. Павла. См. I. Lightfooti *Horae hebraicae et talmudicae in Acta Apostolorum et cet.* 1679. pag. 243.

υιῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. Основываясь на этихъ словахъ Апостола, многіе толкователи думаютъ, что онъ обозначаетъ словомъ *νόμος* не только законъ Моисеевъ, но и естественный, написанный въ сердцѣ каждаго чело-вѣка, и потому считаютъ себя въ правѣ придавать такое значеніе слову *νόμος* и въ другихъ мѣстахъ. Но это мнѣніе покоится на невнимательномъ отношеніи къ приведенному тексту. Въ выраженіяхъ: *τὰ τοῦ νόμου* и *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, на которыя собственно ссылаются защитники указаннаго мнѣнія, слово *ὁ νόμος*, какъ имѣющее при себѣ членъ, обозначаетъ извѣстный читателямъ и упомянутый Апостоломъ законъ Моисеевъ. Въ противномъ случаѣ Апостолъ какъ нибудь отличилъ-бы законъ, котораго не имѣли язычники, отъ закона, дѣло котораго написано въ сердцахъ ихъ, и предписанія котораго (*τὰ τοῦ νόμου*) они исполняютъ. Поэтому подъ *τὰ τοῦ νόμου* нужно разумѣть то, что принадлежитъ закону Моисееву, его главнѣйшія предписанія и заповѣди, а подъ *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*—существенное содержаніе Моисеева закона или совокупность дѣлъ (= *τὰ ἔργα*, какъ часто у Аристотеля ¹⁾), ср. 1 Петр. 1, 17 съ Рим. 2, 6. 7) требуемыхъ этимъ закономъ. Итакъ, смыслъ всего приведеннаго текста таковъ: когда язычники, не имѣющіе Моисеева закона, по природѣ, т.-е. по прирожденному влеченію, и по естественной склонности, дѣлаютъ то, что предписываетъ этотъ именно законъ, то не имѣя закона, они сами себѣ законъ; своею автономностью и законностію дѣла они показываютъ, что сущность закона Моисеева написана въ сердцахъ у нихъ, о чемъ свидѣлствуетъ также совѣсть и мысли ихъ, то оправдывающія доброе, то осуждающія злое. Что апостолъ усвоитъ язычникамъ знаніе существеннаго содержанія закона Моисеева, въ этомъ нѣтъ ничего страннаго. Это утверждалось

¹⁾ Cremer, Wörterbuch d. Neutest. Gräcität 4 Ausg. S. 364.

и современною ему раввинскою теологіею. По ней, Адаму сообщено было шесть заповѣдей, запрещавшихъ идолопоклонство, богохульство, убійство, кровосмѣшеніе, воровство и непокорность начальству. Къ нимъ во времена Ноя была прибавлена седьмая заповѣдь, запрещающая ѣсть мясо еще живаго животнаго. Образовавшіяся такимъ образомъ семь такъ называемыхъ Ноевыхъ заповѣдей сообщены были язычникамъ¹⁾. А такъ какъ эти заповѣди составляли большую часть десятословія, то естественно признавали знакомство язычниковъ съ существеннымъ содержаніемъ закона Моисеева. Это самое и утверждаетъ Ап. Павелъ въ Рим. 2, 14—15, хотя указываетъ не внѣшне-историческій, а психологическій источникъ этого знакомства. Итакъ, хотя Апостолъ ясно говоритъ о нравственномъ сознаниіи и чувствѣ язычниковъ, однако подъ словомъ *νόμος* онъ разумѣетъ здѣсь всетаки законъ Моисеевъ. Тѣмъ менѣе основанийъ придавать этому слову значеніе естественнаго нравственнаго закона въ другихъ мѣстахъ изъ посланій ап. Павла. Главнымъ аргументомъ въ пользу такого значенія служить ссылка на связь 19 и 20 ст. 3-й гл. Здѣсь Апостолъ говоритъ: „мы знаемъ, что законъ, если что говоритъ, (то) говоритъ къ состоящимъ подъ закономъ, такъ что заграждаются всякія уста, и весь міръ становится виновенъ предъ Богомъ (—19), потомучто дѣлами закона не оправдается предъ нимъ никакая плоть“ (*πᾶσα σὰρξ*—20). Связь 20 ст. съ 19, гдѣ говорится о виновности всего міра, и выраженіе 20-го ст.—*πᾶσα σὰρξ* вынуждаютъ будто подъ *νόμος* въ 20 ст. разумѣть всякій законъ: и откровенный, и естественный (Flatt, Klee и др.)²⁾. На самомъ же дѣлѣ такой пужды нѣтъ. Не трудно видѣть, что какъ первая половина 19 ст., такъ равно и 20 ст. служатъ основаніемъ для

¹⁾ Взято у Weber'a, System d. altsynagogalen palästin. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. 1880. S. 253—254.

²⁾ Къ Рим. III, 19—20.

второй половины 19 ст. Если же въ первой половинѣ этого стиха говорится, по общему признанію комментаторовъ, о законѣ іудейскомъ, то нѣтъ причинъ предполагать иной законъ и въ ст. 20. Напротивъ, дальнѣйшая мысль Апостола, что еслибы оправданіе дѣлами *закона* было возможно, то Богъ былъ бы національнымъ только іудейскимъ Богомъ, заставляетъ и въ 20 ст. видѣть указаніе на законъ Моисеевъ. Что же касается выраженія *πᾶσα σάρξ*, то оно можетъ сохранять свое буквальное значеніе, обнимающее какъ іудеевъ такъ и язычниковъ. Смыслъ всего 20 ст. можетъ быть такой: дѣлами закона Моисеева не оправдается предъ Богомъ ни іудей, ни язычникъ. Спросятъ, могъ ли Апостолъ говорить объ откровенномъ законѣ въ примѣненіи къ язычникамъ. Въ объясненіе этого мы должны припомнить одну особенность раввинской теологіи. Последняя ясно выражаетъ мысль, что законъ (тора) Божій, данный при Синаѣ, служить единственнымъ, вѣчнымъ и всеобщимъ средствомъ спасенія не только для іудеевъ, но и для язычниковъ. „Въ пустынь дана тора, говорится въ Мидрашѣ, открыто, свободно, въ доступномъ для всѣхъ мѣстѣ. Если бы въ странѣ дана была Израилю тора, то народы міра могли бы сказать, что они не имѣютъ части въ ней; поэтому-то и дана она открыто, свободно, въ доступномъ для всѣхъ мѣстѣ и каждый, кто хочетъ, можетъ придти и взять ее ¹⁾); „когда Святой открылся, чтобы дать тору Израилю, то онъ открылся не на одномъ языкѣ, но на четырехъ языкахъ, именно, на еврейскомъ, *римскомъ*, арабскомъ и арамейскомъ ²⁾), а по другому мнѣнію — на 70 языкахъ, чтобы всѣ народы слышали, и каждый изъ нихъ на своемъ языкѣ ³⁾). Если таковъ былъ взглядъ евреевъ на значеніе торы для язычниковъ, выразившійся въ

¹⁾ Weber, d. System d. altsyn. pal. Theol. s. 19.

²⁾ Ibid. S. 18—20.

³⁾ Ibid. S. 20.

явленіи прозелитства, то неудивительно, что Апостолъ примѣняясь къ нему, говорить о невозможности для язычниковъ, какъ и для іудеевъ, оправдаться дѣлами закона Моисеева. Итакъ, нѣтъ никакихъ основаній понимать *νόμος* апостола Павла въ смыслѣ закона вообще. Между тѣмъ много положительныхъ данныхъ противъ такого пониманія. Сюда относятся: 1) мѣста, гдѣ законъ прямо называется *νόμος Моисέως* (напр. 1 Кор. 9, 9; 8, 10, 28), 2) мѣста, гдѣ ясно указывается на посредство Моисея при законодательствѣ, именно, Рим. 5, 13—14, по которымъ моментъ явленія закона совпадаетъ съ временемъ Моисея,—10, 5: „Моисей пишетъ о праведности закона“;—2 Кор. 3, 7. 13, гдѣ вспоминаются обстоятельства дарованія закона чрезъ Моисея, также и Евр. 12, 21 (ср. 3, 2. 3. 5); 3) мѣста, въ которыхъ говорится объ евреяхъ, какъ народѣ Божіемъ, имѣющемъ преимущества предъ остальными народами; таковы: Рим. 2, 12. 17. 18. 20. 23. 25. 26; 3, 19. 27; 4, 13. 14. 17; 9, 31; Гал. 4, 21; 5, 3; Фил. 3, 5. 9. и въ посл. къ евреямъ 9, 19. 22; 10, 1. 8 и др.; 4) мѣста, гдѣ говорится о явленіи закона въ извѣстный опредѣленный историческій моментъ, какъ напр.: Рим. 5, 13. 20; Гал. 3, 17. 19. 21; 5) мѣста, контекстъ которыхъ вынуждаетъ понимать слово *νόμος* въ смыслѣ закона Моисеева, именно: Рим. 2, 12. 13. 14. 17. 18. 20. 23. 25; 3, 19. 21. 27. 31; 4, 16; 7, 4. 5. 6. 7. 12. 14. 22; 8, 3. 4. 7; 9, 31; 10, 4. 5; 13, 8—10; 1 Кор. 9, 8. 9. 20. 21; 14, 21. 34; Гал. 2, 16. 19. 21; 3, 2. 5. 10. 11. 12. 13. 17. 18. 19. 21. 23. 24; 4, 4. 5. 21; 5, 3. 4. 14. 18. 23; 6, 13; Еф. 2, 15; 3, 6 и др. Что же касается остальныхъ случаевъ употребленія слова *νόμος* безъ приложенія, то надобно замѣтить, что нѣтъ между ними ни одного мѣста, котораго нельзя было бы относить къ закону Моисееву. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напр. Рим. 4, 15; 5, 13, возможно и болѣе

широкое пониманіе νόμος, но это происходит не столько отъ намѣренія апостола, сколько отъ сродства нравственнаго чувства и сознанія язычниковъ съ закономъ Моисеевымъ. Но доказать, хотя бы въ одномъ мѣстѣ, необходимость болѣе широкаго смысла слова νόμος—нельзя. По крайней мѣрѣ мы не могли отыскать такого доказательства ни у одного изъ многихъ комментаторовъ, ни въ самыхъ посланіяхъ Апостола. Это обстоятельство, какъ и то, что слово законъ у современныхъ Ап. Павлу евреевъ служило техническимъ терминомъ для обозначенія Моисеева закона, — этой алфы и омеги, какъ знанія, такъ и жизни Евреевъ, — даетъ намъ право думать, что вышеуказанное расширеніе понятія „законъ“, хотя и не извращаетъ ученія Апостола, однако служить не столько къ раскрытію его, сколько къ дальнѣйшему развитію и расширенію. Основанныя на такомъ расширеніи понятія попытки объяснить различіе между νόμος и ὁ νόμος неудачны. Фолькмаръ ¹⁾ думаетъ, что νόμος обозначаетъ законъ Моисеевъ, а ὁ νόμος — нравственное обязательство, законъ вообще, причемъ указываетъ лишь два исключенія изъ этого правила: Рим. 3, 21 и 7, 1—6. Напротивъ, Гольстенъ ²⁾ утверждаетъ, что νόμος выражаетъ всеобщую норму, а ὁ νόμος—законъ Моисеевъ; исключенія составляютъ лишь тѣ мѣста, гдѣ законъ Моисеевъ рассматривается, какъ внѣшняя объективная норма, и потому обозначается просто νόμος; отс. ἐργα νόμων. Мнѣніе Фолькмара опровергается слѣдующими мѣстами: Гал. 3, 13—ἡ κατάρα τοῦ νόμου, что можетъ значить лишь проклятіе Моисеева закона (Втор. 21, 23);—18 и 19 ст.: τί οὐκ ὁ νόμος, съ приложеніемъ διαταγὰς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου несомнѣнно указывающее на Моисеевъ законъ; 1 Кор. 9, 8—ὁ νόμος, въ 9 ст. называющійся τῷ Μωϋσέως; Рим. 2. 18: ἐκ τοῦ νόμου—іудейскаго, какъ видно изъ 21 ст.

¹⁾ Ср. Grafe, D. Paulin. Lehre vom Gesetz 1884. S. 5—8.

²⁾ Ср. Grafe d. Paulin. Lehre v. Gesetz. 1884. S. 5—8.

Противъ Гольстена говорятъ мѣста: Рим. 5, 13. 20, гдѣ явленіе закона мыслится въ опредѣленное время, именно во времена Моисея; Гал. 6, 13 и Рим. 7, 1; Гал. 3, 23: *ἐπεὶ νόμος ἐφρονοῦμεθα*, тогда какъ въ слѣдующемъ стихѣ о томъ же законѣ (Моисеевомъ) сказано *ὅτι οὐ νόμος...*; Рим. 2, 23, гдѣ *νόμος* смѣняется выраженіемъ *ὁ νόμος* не переставая обозначать законъ Моисеевъ. Основной недостатокъ указанныхъ различій *νόμος* отъ *ὁ νόμος* состоитъ въ привнесеніи значенія, несвойственнаго этимъ выраженіямъ. Апостолъ Павелъ говоритъ всегда объ одномъ законѣ—Моисеевомъ, данномъ Іудеямъ, но имѣющемъ отношеніе и къ язычникамъ. Употребленіе же или опущеніе члена при *νόμος* обусловливается вѣроятно чисто стилистическими правилами Апостола.

Въ виду всего сказаннаго мы будемъ разумѣть подъ словомъ *νόμος* или *ὁ νόμος* такъ же, какъ и подъ выраженіемъ *νόμος τοῦ Μωϋσέως*, законъ Моисеевъ.

II. Что же касается теперь втораго термина—*νόμος πίστεως*,—то, по согласному признанію всѣхъ комментаторовъ, онъ обозначаетъ христіанскій *путь* къ спасенію или повидимому новую форму *откровенія* Божія, которая со стороны человѣка въ качествѣ субъективнаго условія *требуютъ* не дѣла закона, а вѣры. Поскольку этотъ, повидимому, новый порядокъ или путь спасенія открывается намъ объективно въ евангеліи, а субъективно въ вѣрѣ, постольку „законъ вѣры“, не измѣняя своего содержанія, можетъ означать и евангеліе и вѣру въ широкомъ смыслѣ слова ¹⁾.

Сопоставляя законъ Моисеевъ и евангеліе, Апостолъ

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ къ Рим. 3, 27: „вотъ и вѣру Павелъ называлъ закономъ. Въ чемъ состоитъ законъ вѣры? Въ томъ, чтобы спастись по благодати. Богъ оправдалъ насъ,—не имѣя нужды въ нашихъ дѣлахъ, а требуя одной вѣры“. Бл. Теофилактъ: „вотъ и вѣру называетъ закономъ, потому что имя „законъ“ было въ чести у Іудеевъ.“

смотреть на нихъ съ точки зрѣнія оправданія, какъ на два средства или пути спасенія. Законъ оправдываетъ по дѣламъ, евангеліе по вѣрѣ. Оба эти средства оправданія стоятъ другъ къ другу въ противоположномъ отношеніи и потому исключаютъ другъ друга. Если закономъ или дѣлами закона — оправданіе, то Христосъ напрасно умеръ (Гал. 2, 21), то тщетна вѣра, бездѣйственно обѣтованіе (Фил. 4, 14) о Спасителѣ. Если же человекъ оправдывается возвѣщаемою въ евангеліи благодатію Божіею чрезъ вѣру, то онъ оправдывается въ такомъ случаѣ независимо отъ закона (*χωρίς νόμου*—3, 21), безъ дѣлъ закона (*χωρίς έργων νόμου*—28). Въ дѣлѣ оправданія необходимо, поэтому, избрать одно изъ двухъ: или законъ или евангеліе, или дѣла закона или вѣру.

Указанное противоположеніе закона—евангелію, а дѣлъ закона — вѣрѣ, составляетъ центральный и основной, а вмѣстѣ съ тѣмъ самый трудный и самый неудобопонятный пунктъ всего ученія апостола Павла.

Можно ли находить столь рѣзкую противоположность между закономъ и евангеліемъ? Не составляетъ ли то и другое двѣ нераздѣльныя стороны единого божественнаго откровенія? Не необходимы ли дѣла закона и для вѣрующаго? Неужели Божественная мудрость предложила людямъ два взаимно-исключающихъ другъ друга средства спасенія?

Всѣ эти вопросы разрѣшатся сами собой, и самое ученіе Апостола выяснится, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на историческіе поводы къ написанію посланій Апостола Павла.

Какъ видно изъ этихъ посланій и изъ Дѣяній Апостольскихъ (Дѣян. 15, 1. 24; 21. 20; Гал. 1, 5; 3, 2. 5; 4, 9—10; 5, 2. 4; Евр. 6, 12; 10, 23. 35; Рим. 3, 8. 31 и др.) нѣкоторые христіане изъ іудеевъ, признавая мессіанское достоинство Иисуса Христа, въ то же время не переставали считать исполненіе закона Моисеева необходимымъ условіемъ оправданія. Приэтомъ, смотря по мѣсту жительства, они пони-

мали необходимость закона для спасенія въ разныхъ смыслахъ.

Христіане изъ іудеевъ преимущественно палестинскихъ, живущихъ вблизи Іерусалима, центральнаго мѣста іудейскаго богослуженія, все́мъ сердцемъ были привязаны къ нему и чрезвычайно дорожили этою привязанностію. Величественный храмъ, который унаслѣдовалъ славу отъ храма Соломонова. Богомъ установленный институтъ первосвященника, священниковъ и жертвъ, столько вѣковъ очищавшихъ народъ и возвращавшихъ милость Божию раскаявшемуся народу, все это составляло для Палестинскихъ іудеевъ ихъ гордость и славу, ихъ недостигаемое и безпримѣрное преимущество предъ все́ми народами. Понятно, что, и признавъ въ лицѣ Іисуса Христа — Мессію, они не могли сразу порвать связь свою съ дорогимъ для нихъ ветхозавѣтнымъ богослуженіемъ, и вѣря въ искупительное значеніе смерти Господа и очищающее дѣйствіе крещенія (ср. Евр. 6, 1—6), продолжали видѣть источникъ прощенія грѣховъ и въ жертвахъ. „Видишь, братъ, говорили апостолу Павлу апостолъ Іаковъ и іерусалимскіе пресвитеры, сколько тысячъ увѣровавшихъ Іудеевъ, и все́ они ревнители закона. А о тебѣ наслышались они, что ты все́хъ іудеевъ, живущихъ между язычниками, учишь отступленію отъ Моисея, говоря, чтобы они не обрѣзывали дѣтей своихъ, и не поступали по обычаямъ. Итакъ что же? Вѣрно соберется народъ; ибо услышатъ, что ты припелъ. Сдѣлай же, что мы скажемъ тебѣ: есть у насъ четыре человека, имѣющіе на собѣ обѣтъ. Взявъ ихъ, очистишь съ ними, и возьми на себя издержки на жертву за нихъ, чтобы остригли тебѣ голову, и узнаютъ все́, что слышанное ими о тебѣ несправедливо, но что и самъ ты продолжаешь соблюдать законъ“ (Дѣянія Апост. 21, 20—24).

Такимъ образомъ, христіане изъ палестинскихъ іудеевъ, которыхъ главнымъ образомъ имѣлъ въ виду Ап. Павелъ

при писаніи посланія къ Евреямъ, признавали два источника очищенія отъ грѣховъ: смерть Христа и жертвы.

Въ иномъ отношеніи признавали необходимость закона для оправданія христіане изъ іудеевъ внѣ—палестинскихъ, „живущихъ между язычниками“. Живя вдали отъ Іерусалима съ его храмомъ, первосвященникомъ и жертвами, эти христіане не могли быть слишкомъ привязаны къ іудейскому богослуженію. Поэтому не видно, чтобы они протестовали противъ проповѣди апостольской о прекращеніи іудейскихъ жертвъ. По крайней мѣрѣ они не вызывали съ этой стороны обличеній апостольскихъ. Но для нихъ оставалась еще въ силѣ та часть закона Моисеева, которая не связана была съ Іерусалимомъ, и которая указывала средство не очищенія грѣховъ, а приобрѣтенія положительной праведности (ср. Гал. 2, 21). Прощеніе грѣха, думали они, дается отъ Бога чрезъ смерть Христа, но праведность, т. е. самое исполненіе въ законѣ выраженной воли Божіей, можетъ быть лишь дѣломъ самого человѣка, его собственною праведностью (ср. Рим. 10, 3) и похвалою (ср. 1 Кор. 1, 29). Если человѣкъ хочетъ быть праведнымъ, то онъ долженъ исполнять законъ; если же за него кто другой исполняетъ его, то и праведнымъ является этотъ, а не тотъ. Скажутъ, что законъ нельзя исполнить всецѣло; но развѣ Богъ даровалъ бы его людямъ въ качествѣ средства къ оправданію и жизни, если бы онъ дѣйствительно былъ неисполнимъ (ср. Рим. 10, 5; Гал. 3, 12)? И если наша неправда восполняется правдой Божіей или благодатію, то не слѣдуетъ ли грѣшить, нарушая законъ, чтобы получить болѣе благодати? (ср. Рим. 6, 1).

Такого взгляда на законъ держались іудействующие христіане, жившіе среди римскихъ, галатійскихъ и коринескихъ христіанъ, какъ видно изъ адресованныхъ имъ посланій, не затрогивавшихъ вопроса о значеніи закона для полученія прощенія грѣховъ.

Оба указанные взгляда іудействующихъ христіанъ и послужили поводомъ для апостола Павла къ раскрытію ученія объ отношеніи закона и евангелія въ посланіяхъ къ Евреямъ, Римлянамъ, Галатамъ и Коринѣянамъ. Но соотвѣтственно двойному направленію іудействующаго образа мыслей христіанъ изъ іудеевъ палестинскихъ и іудеевъ разсѣянія, перечисленные посланія рѣзко различаются по своему взгляду на законъ и его отношеніе къ евангелію.

Посланія къ Римлянамъ, Галатамъ и къ Коринѣянамъ,—имѣющія въ виду заблужденія христіанъ изъ вѣт-палестинскихъ іудеевъ, видѣвшихъ во Христѣ средство лишь объективнаго оправданія т. е. уничтоженія вины,—естественно ставятъ вопросъ, что же служить источникомъ подлиннаго и субъективнаго оправданія т. е. возстановленія праведности на мѣсто грѣха въ самомъ существѣ человѣка? Іудействующие такой источникъ указывали, какъ мы видѣли, объективно въ законѣ, субъективно въ человѣкѣ, въ его нравственной свободѣ. Но такой взглядъ на средство субъективнаго оправданія стоялъ въ противорѣчій съ вѣрою въ искупительную смерть Христа. Если человѣкъ въ самомъ себѣ имѣетъ полную способность исполнять законъ во всей его широтѣ и глубинѣ, и чрезъ это исполненіе достигать праведности, то, строго говоря, онъ не имѣетъ никакой нужды въ какомъ нибудь стороннемъ средствѣ очищенія и искупленія. Онъ можетъ быть праведнымъ и безъ такого средства. Поэтому, смерть Христа теряетъ характеръ безусловной необходимости для оправданія человѣка. „Если закономъ оправданіе, то Христосъ напрасно (*δωρεάν*) умеръ“ (Гал. 2, 21). Если же признается безусловное значеніе искупительной жертвы Христа, то само собою предполагается вмѣстѣ съ тѣмъ неспособность человѣка исполнить законъ и, слѣдовательно, нужда въ новомъ источникѣ субъективной праведности. Отсюда, нельзя въ одно и тоже время видѣть источникъ субъективнаго оправданія въ нрав-

ственныхъ силахъ человѣка, въ исполненіи закона, въ дѣлахъ закона и въ самомъ законѣ, источникъ же объективнаго оправданія во Христѣ, въ усвоеніи заслугъ Христа чрезъ вѣру и въ самой вѣрѣ. Но необходимо сдѣлать выборъ между закономъ и евангеліемъ, человѣкомъ и Христомъ, дѣлами, или исполненіемъ закона, и вѣрой, какъ органомъ воспріятія благодати. Такъ явилось у ап. Павла противоположеніе закона дѣлу закону вѣры. Законъ и дѣла закона разсматриваются въ этомъ случаѣ, какъ принципы самооправданія; а евангеліе и вѣра — какъ начала оправданія благодатію Божіею. Иной взглядъ на отношеніе закона къ евангелію устанавливается въ посланіи апостола Павла къ Евреямъ.

Такъ какъ оно написано къ палестинскимъ и іерусалимскимъ іудействующимъ христіанамъ, рядомъ съ искупительною смертію Христа въ качествѣ очищающаго средства признававшимъ институтъ жертвъ, то на первый планъ въ немъ выступаетъ вопросъ: что служитъ источникомъ объективнаго оправданія, т. е. уничтоженія вины, Христосъ или жертвы? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Апостолъ могъ бы повидимому стать на ту самую точку зрѣнія, на какой стоялъ онъ въ посланіяхъ къ Римлянамъ, Галатамъ и Коринѣянамъ, и разсматривать институтъ жертвъ, какъ принципъ самооправданія, какимъ онъ былъ для іудействующихъ. Но это не отвѣчало бы дѣламъ Апостола. Онъ могъ бы доказать въ этомъ случаѣ только то, что на жертвы надобно смотрѣть не иначе, какъ на обнаруженія прощающей любви Божіей, независимо отъ заслугъ человѣка, тогда какъ дѣлъ Апостола была—доказать, что съ пришествіемъ Христа жертвы теряютъ свое прежнее значеніе. Поэтому, онъ противопоставляетъ жертвы ветхозавѣтныя единой и вѣчной жертвѣ — Христу не въ томъ смыслѣ, что первыя служатъ средствами самооправданія, а вторая—средствомъ оправданія благодатію Божіею, а въ томъ, что тѣ являются

образомъ, типомъ, пророчествомъ, обѣтованіемъ искупительной смерти Христа и, потому, или совсѣмъ не имѣли очищающаго значенія, или, если имѣли, то не сами по себѣ, а по своему типическому отношенію къ этой смерти. Поэтому, ветхій заветъ, какъ время жертвъ, представляется въ посланіи къ Евреямъ періодомъ прообразовъ и обѣтованій, а Новый Заветъ—періодомъ ихъ осуществленія. Границею между ними служитъ явленіе въ міръ Христа.

Такимъ образомъ мы видимъ, что ученіемъ о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, изложеннымъ въ посланіяхъ къ Римлянамъ, Галатамъ и Коринѳянамъ, устанавливается противоположность принципиальная; ученіемъ же посланія къ Евреямъ о ветхомъ и новомъ заветѣхъ — противоположность хронологическая. Тамъ христіанское противопоставляется нехристіанскому и даже антихристіанскому (принципъ оправданія благодатію—принципу самооправданія), здѣсь христіанское—дохристіанскому (прообразъ или тѣнь — прототипу или самому образу вещей ср. Рим. 10, 1). Эти противоположности не совпадаютъ другъ съ другомъ. Нельзя сказать, что законъ дѣлъ есть принципъ ветхаго завета, а законъ вѣры принципъ новаго завета. Въ ветхомъ заветѣ рядомъ съ принципомъ самооправданія дѣйствовалъ и принципъ оправданія благодатію, рядомъ съ закономъ существовало обѣтованіе, которое по существу своему было предблаговѣстіемъ или проевангеліемъ (ср. Гал. 3, 8: *ἡ γραφή — προεὐγγελίστο τῷ Ἀβραάμ*), рядомъ съ дѣлами закона—благодать (—18: *τῷ Ἀβραάμ δι' ἐπαγγελίας κηρύσσεται ὁ Θεός*) и вѣра (3, 6. 7; Рим. 4, 16—24), рядомъ съ закономъ дѣлъ — законъ вѣры или заветъ о Христѣ (Гал. 3, 17). Такимъ образомъ, законъ вѣры, или евангеліе (проевангеліе), имѣлъ мѣсто еще въ ветхомъ заветѣ, и вся исторія домостроительства спасенія включаетъ въ себя три момента: законъ дѣлъ, законъ вѣры въ ветхомъ заветѣ (проевангеліе) и законъ вѣры въ новомъ заветѣ (евангеліе).

Но принципиальная противоположность закона дѣлъ и закона вѣры, исключаящая ихъ совмѣстное существованіе въ качествѣ самостоятельныхъ принциповъ оправданія, вынуждаетъ признать за однимъ изъ этихъ законовъ служебное, вспомогательное значеніе, значеніе руководителя къ другому закону. А такъ какъ законъ вѣры явился ранѣе закона дѣлъ (Гал. 3, 17), и евангеліе древнѣе закона, то послѣдній и имѣетъ своею цѣлью чрезъ пробужденіе въ человѣкѣ сознанія невозможности самооправданія привести его къ признанію нужды въ оправданіи благодатию Божіею и подчинить, такимъ образомъ, закону вѣры. „Законъ былъ для насъ дѣтководителемъ ко Христу, дабы намъ оправдаться вѣрою“ (Гал. 3, 24). Такимъ образомъ, если имѣть въ виду букву закона и смотрѣть на него съ объективной точки зрѣнія, какъ на средство оправданія, онъ является принципомъ самооправданія и несомѣстимъ съ евангеліемъ. Если, напротивъ, углубиться въ духъ его и разсматривать его съ субъективной точки зрѣнія, со стороны его дѣйствія на человѣка, то онъ является орудіемъ принципа оправданія благодатию Божіею, моментомъ закона вѣры. Если обѣтованіе есть объективное основаніе вѣры, то законъ составляетъ ея субъективное основаніе, субъективный исходный пунктъ. Законъ пораждаетъ въ человѣкѣ жажду благодати, обѣтованіе—обѣщаетъ ее. Въ виду такой тѣсной связи между закономъ дѣлъ и закономъ вѣры въ періодъ обѣтованій, необходимо разсматривать ихъ, какъ двѣ стороны одного и того же принципа. Это даетъ намъ основаніе раздѣлить наше сочиненіе не на три части, соотвѣтственно выше указаннымъ моментамъ домостроительства, а на двѣ: въ первую должны войти законъ дѣлъ и законъ вѣры въ періодъ обѣтованій или проевангеліе; а во вторую—законъ вѣры въ новомъ завѣтѣ или евангеліе.

Намѣтивши главныя части сочиненія, мы переходимъ къ изложенію и раскрытію самаго ученія Святаго Павла.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Законъ дѣлъ и законъ вѣры въ Ветхомъ Завѣтѣ (проевангеліе).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Законъ Моисеевъ.

§ 1.

Μία μὲν (διαθήκη) ἀπὸ ὅρου Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννηθεῖσα (Гал. 4, 24). *Νόμος-χρῆμα* (ср. Рим. 7, 5—6).

„Вы приступили не къ горѣ, осязаемой и пылающей огнемъ, не ко тьмѣ, и мраку, и бурѣ, не къ трубному звуку и гласу глаголовъ, который слышавшіе просили, чтобы къ нимъ болѣе не было продолжаемо слово; ибо они не могли стерпѣть того, что заповѣдуемо было: если и звѣрь прикоснется къ горѣ, будетъ побить камнями (или пораженъ стрѣлою). И столь ужасно было это видѣніе, (что и) Моисей сказалъ: „я въ страхѣ и трепетѣ“ (Евр. 12, 18—21). Едвали можно представить себѣ обстановку, болѣе соотвѣтствующую величайшему событію дарованія закона народу еврейскому, чѣмъ та, которую описалъ св. Апостолъ Павелъ въ этихъ полныхъ художественной красоты и силы словахъ, и которая дѣйствительно имѣла мѣсто въ исторіи богоизбраннаго народа (ср. Исх. 19, 11—20; 20, 18—20). Въ ней, какъ въ зеркалѣ, живо и наглядно отразились существеннѣйшія черты закона Божія, все его величіе, вся высота и недоступность, приводившая въ смущеніе и ветхозавѣтныхъ праведниковъ.

Законъ Божій — не отраженіе индивидуальной природы человѣка со всѣми ея внутренними особенностями, не схема его личной нравственной жизни, какъ течетъ она въ немъ по естественному ходу вещей. Онъ есть отраженіе въ Богѣ живущей истины въ возможно-доступной для человѣческаго сознаніи формѣ (Рим. 2, 20) ¹⁾. Онъ есть выраженіе святой воли Божіей (*τὸ θέλημα*—Рим. 2, 18), программа внутренней и внѣшней дѣятельности человѣка, данная самимъ Богомъ, отвѣтъ врученная инструкція, по которой долженъ устроить человѣкъ свои отношенія къ Богу и людямъ (*ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν* — Еф. 2, 15; ср. Евр. 7, 16; 9, 19). На такой внѣшній и объективный характеръ закона Моисеева указываетъ св. Апостолъ, называя его „буквою“ (2 Кор. 3, 6), и говоря о немъ, какъ „написанномъ на скрижаляхъ каменныхъ“ или „чернилами“ (— 3) ²⁾.

Такой внѣшній, объективный характеръ закона, требующаго отъ человѣка подчиненія отвѣтъ данной нормѣ, устанавливалъ между нимъ и Богомъ повидимому (при непосредственномъ взглядѣ на законъ) юридическія отношенія: Богъ и живущіе подъ закономъ люди составляютъ союзъ (*διαθήκη* Гал. 4, 24), каждая сторона котораго имѣетъ обязательства и пользуется своими правами ³⁾. Исполненіе

¹⁾ *Ἡ μορφοῦσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*. *Μορφοῦσις* значить „отпѣчатѣвшійся образъ“, „снимокъ“; а *γνῶσις* есть также истина (*ἀλήθεια*), только въ конкретной, воспринятой уже человѣкомъ формѣ.

²⁾ На такой характеръ закона указываетъ и самое названіе его. Греческое слово *νόμος* (отъ *νέμω*) значить собственно нѣчто „опредѣленное“, „указъ“, и первоначально имѣло значеніе загорода, дѣлаемой пастухами (*νομαίς*). У раввиновъ законъ назывался *sepes* (плетень) и *sepimentum* (ограда). См. Olshausen, *Commentar in Brief. Paul. 3. Eph. 2. 14*.

³⁾ Слово *διαθήκη* въ классической литературѣ обозначаетъ обыкновенно духовное завѣщаніе. Соответствующее еврейское слово *בְּרִית* по согласному мнѣнію всѣхъ лексикографовъ и за очень немногими исключеніями экзегетовъ книгъ В З., главнымъ образомъ значить „согласіе“, „союзъ“ (ср. словарь Кремера), происходя отъ глагола *ברא* разлагать, дѣлить. Это понятіе союза предполагаетъ такимъ образомъ существованіе двухъ сторонъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои обязательства и права. Поэтому, оно и служитъ техническимъ выраженіемъ для обозначенія отно-

обязательствъ съ той и другой стороны называется правдой (*δικαιοσύνη*).

Правда Бога состоитъ въ слѣдующемъ. Богъ есть законодатель и царь, правитель и судья. Онъ клятвою удостоверяетъ въ томъ, что будетъ награждать исполненіе закона жизнью (*ζωή* ср. Рим. 10, 5; Гал. 3, 12) ¹⁾ и по сираведливости наказывать всякое преступленіе и непослушаніе (Евр. 2, 2). Онъ воздаетъ всѣмъ только по долгу, но не по милости (*ὁ μισθὸς οὗ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ὀφείλημα* Рим. 4, 4). Основанія для воздаянія лежатъ не въ Богѣ, а въ человѣкѣ, въ его субъективномъ настрое-

нскій между Израилемъ и Богомъ, характеризующихся взаимными обязательствами. LXX почти всегда передаютъ это понятіе словомъ *διαθήκη* (отъ *διατίθημι*—располагать, дѣлать), которое такимъ образомъ получило значеніе, чуждое классическому употребленію этого слова, т. е. значеніе не завѣщанія, а договора, По въ Новомъ Завѣтѣ съ этимъ понятіемъ происходитъ сильное измѣненіе. Въмѣсто понятія договора, или союза выступаетъ понятіе завѣщанія, согласное съ классическимъ значеніемъ слова и отражающее на себѣ особенность христіанскаго міросозерцанія (ср. Гал. 3, 15—17; 4, 24—26; Евр. 9, 16. 17 и др.), въ которомъ отношеніе болѣе или менѣе разныхъ сторонъ смѣнилось отношеніемъ сына къ Отцу (*υἱοθεσία*).

1) Жизнь служить наградою за исполненіе закона и по ученію Талмуда. „Тора есть единственный путь къ жизни. Получивъ законъ, израильскій народъ, по ученію Талмуда, былъ очищенъ и отъ своихъ личныхъ грѣховъ и отъ слѣдствій грѣха Адама. Онъ сталъ чистымъ и совершеннымъ, хотя и оставался съ природнымъ влеченіемъ къ злему. Смерть перестала господствовать надъ нимъ. При законодательствѣ Богъ сказалъ ангелу смерти: „весь міръ въ твоей власти, исключая этого народа, который Я избралъ Себѣ.... Они должны быть бессмертны“. Такимъ образомъ израиль вступилъ въ состояніе первобытной невинности и чистоты. Но народъ Божій отпалъ отъ Бога, поклонившись тельцу,—и это паденіе имѣло тѣже самыя слѣдствія, что и грѣхъ Адама. „Я думалъ, говоритъ Святой, что вы не согрѣшите и будете бессмертны, такъ же, какъ и Я живу и пребываю вѣчно. Я сказалъ: да будете всѣ вы элогимъ и сыны Вышняго, какъ ангелы служенія, которые не умираютъ; и вы послѣ такого величія искали смерти. Иисусинъ, какъ Адамъ, умрете вы, какъ Адамъ первый человѣкъ, которому Я далъ заповѣдь, чтобы онъ исполнилъ ее и жилъ вѣчно“. Такъ отошла слава отъ Израиля и вступила въ него смерть. См. у Weber'a цит. соч. стр. 21. 261—265.

ни¹⁾. При этомъ берется во вниманіе не общее отношеніе человѣка къ закону, но и отношеніе къ каждому частному его предписанію (ср. Евр. 2, 2). Жизнь дается лишь тому, кто исполнилъ весь законъ (ср. Рим. 10, 5; Гал. 3, 12). Тотъ же, кто не исполняетъ всего закона, хотя бы выполнилъ большую часть его, подвергается проклятію, *Ἐκκατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου* (Гал. 3, 10. ср. Втор. 27, 26)²⁾. Здѣсь нѣтъ полного прощенія грѣховъ (ср. Евр. 9, 15)³⁾. Правосудіе (*δικαιοκρατία* Рим. 2, 5) и вѣрность угрозамъ и обѣтованіямъ (*πίστις τοῦ Θεοῦ*—3, 3) составляютъ сущность правды Божіей (*δικαιοσύνη Θεοῦ*), какъ открылась она въ законѣ.

Если главное обязательство Божіе состояло въ правильномъ распредѣленіи наградъ и наказаній, то исключительная обязанность другой стороны этого религіозно-граждан-

¹⁾ По ученію раввиновъ, все, что воспринимаетъ человѣкъ отъ Бога, онъ воспринимаетъ „по закону“ т. е. по долгу и по праву. Иное положеніе вещей было бы несправедливо со стороны Бога, потому что законъ служить нормою отношеній не только человѣка къ Богу, но и Бога къ человѣку. См. у Weber'a цит. соч. стр. 13—14.

²⁾ По ученію синагоги, кто оправдался предъ судомъ Божіимъ, тотъ получаетъ награду; напротивъ, осужденный Богомъ наказывается. При томъ награда и наказаніе всегда точно соотвѣтствуютъ заслугамъ и преступленіямъ человѣка. Каждое предписаніе закона имѣетъ опредѣленную, соразмѣрную награду. Исполнившему весь законъ — вся награда. См. у Weber'a цит. соч. стр. 290—294.

³⁾ Богъ есть „Господь Богъ человеколюбивый, многомилостивый и истинный, милосердый, долготерпѣливый, сохраняющій милость, прощающій вину и преступленія и грѣхъ, но не оставляющій безъ наказанія, наказывающій вину отцевъ въ дѣтяхъ и въ дѣтяхъ дѣтей ихъ до третьяго и четвертаго рода“ (Исх. 24, 7). Ср. Быт. 18, 25; Втор. 10, 17; Пс. 11, 6; 18, 20; 33, 5; Іов. 5, 9; 10, 8; Мал. 2, 17; 3, 14—18. „Предъ Богомъ, говорить раввинъ Елеазаръ Гакканаръ въ Талмудѣ, нѣтъ мѣста неправдѣ, забвенію, опущенію и подкупу. Звай, что здѣсь все придетъ къ разсчету“. Въ Іерусалимскомъ Талмудѣ читаемъ: „тотъ, кто говоритъ, что Богъ отпускаетъ человѣку вину его грѣховъ,—тотъ можетъ бытъ наказанъ за этотъ грѣхъ“. См. Die Glaubens-und-Sittenlehren des Grünwald 1854 г. 40 и 19.

скаго союза заключается въ безпрекословномъ повиновеніи выраженной въ законѣ волѣ Божіей, въ вѣрности ей (*πιστις*—ср. Рим. 3, 3. 7), Человѣкъ, какъ подданный Иеговы, долженъ вложить все свое внутреннее состояніе въ рамки предписаній закона (*ἐμμένειν ἐν πάσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῇ βιβλίῳ τοῦ νόμου*—ср. Гал. 3, 10), въ нихъ видѣть сферу личной жизни (*ζῆν ἐν αὐτοῖς* ср. 12). Онъ долженъ жить не такъ, какъ внушало ему его омраченное грѣхомъ сердце; но такъ, какъ угодно волѣ Божіей. Онъ долженъ идти противъ своей грѣховной воли, рабски повинаясь тяготѣющему надъ нимъ закону, какъ единственной нормѣ жизни. Онъ носитъ на себѣ тяжелое иго рабства *ζυγὸν δουλείας* (ср. Гал. 5, 1) ¹⁾. Онъ—подъ закономъ (*ὕπὸ νόμου* ср. Рим. 6, 14; 1 Кор. 9, 20; Гал. 4, 5; 5, 18 23), какъ неограниченнымъ властелиномъ. Онъ рабъ закона, не имѣющій своей воли, невольникъ (*δοῦλος*—ср. Гал. 4, 7, 31). Онъ дитя Синайскаго завѣта, матери-рабыни, рождающей только рабовъ (ср. Гал. 4, 24). Отъ нея воспринялъ онъ и духъ рабства (*πνεῦμα δουλείας* Рим. 8, 15). Онъ — „въ страхѣ и трепетѣ“.

§ 2.

Νόμος δικαιοσύνης.

(Рим. 9, 31).

Въ такомъ отношеніи къ закону и состоитъ все содержаніе правды человѣка, какъ низшаго члена завѣта. „Моисей пишетъ о праведности закона: исполнившій его живъ будетъ имъ“ (Рим. 10, 5; ср. Лев. 18, 5). Поэтому праведными становятся (*δικαιοῦνται* Рим. 2, 13 — *δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ*) лишь исполнители закона (— 16). Напротивъ,

¹⁾ На Синаѣ, говорили часто Раввины, Израиль принялъ на себя иго торы. Ср. Weber, System d. altsynag. paläst. Theologie aus Targ., Midr. u. Talmud. 1880. s. 32.

неисполнитель закона, его нарушитель (Рим. 2, 27), не пребывающій въ законѣ (Гал. 3, 10), лишенъ праведности (Рим. 6, 13), живетъ въ беззаконіи (2 Кор. 6, 24), становится подсуднымъ Богу (Рим. 3, 19) и проклинается (ср. Гал. 3, 10) ¹⁾.

Такъ какъ законъ заключенъ въ буквѣ, а не въ мысляхъ людей, и написанъ на скрижаляхъ каменныхъ, а не на плотныхъ скрижаляхъ сердца (ср. Евр. 8, 10; 2 Кор. 3, 3. 6), то и праведность, какъ исполненію такого закона есть не выраженіе природы человѣка, не естественный плодъ его природныхъ свойствъ, но внесеніе въ его жизнь чуждой нормы, нѣкотороо преобразование и измѣненіе его на основаніи внѣшняго, объективнаго закона. Эта праведность есть, поэтому, „праведность закона“, имѣющая въ немъ свой источникъ (*ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου* Рим. 10, 5), и свое основаніе (*δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ* Фил. 3, 6). Далѣе. Такъ какъ законъ по самой природѣ своей можетъ простирается только на сознательную и свободную дѣятельность человѣка, выражающую его отношенія къ окружающему бытію, но не распространяется на область безсознательнаго и несвободнаго, то и „праведность закона“ есть лишь праведность отношеній. А поскольку эти отношенія устанавливаются закономъ на принципѣ права, на идеѣ справедливаго воздаянія по долгу (*κατὰ τὸ ὀφείλημα*), безъ каковыхъ не мыслимъ никакой законъ въ строгомъ смыслѣ слова, постольку „праведность закона“ неизбѣжно должна носить характеръ правовой, юридическій. Итакъ, праведность

¹⁾ По Талмуду, кто исполнитъ заповѣдь, тотъ „чистъ“ и „праведенъ“ по отношенію къ этой заповѣди. Кто не исполнилъ или преступилъ ее, тотъ виновенъ въ отношеніи къ ней. Сколько исполнилъ онъ заповѣдей, столько имѣетъ онъ „чистоты“ или праведности; насколько онъ нарушилъ ихъ, настолько онъ имѣетъ „виновности“. Кто исполнилъ всѣ заповѣди, тотъ имѣетъ совершенную чистоту или праведность предъ Богомъ, т. е. оправдывается (*justify*); нарушившій же ихъ осуждается (*dampn*е).— См. у Weber'a цит. соч. стр. 267. 269—270.

подзаконнаго чловѣка, какъ вѣрность закону, какъ нормальность только отношеній, какъ сохраненіе чужихъ и своихъ правъ во всей ихъ неприкосновенности, имѣть характеръ легальный и правовой.

Эти черты подзаконной праведности выражаются и въ самомъ словѣ, избранномъ Апостоломъ для обозначенія ея. Слово *δικαιοσύνη* происходитъ несомнѣнно отъ *δίκη*. Корень же *δίκη* въ *δεῖκναι* и лат. *disco*; а корневое значеніе его—судебное разбирательство, тяжба; потомъ самое право, какъ общій принципъ всѣхъ судебныхъ разбирательствъ. Это основное значеніе слова измѣнилось сообразно съ развитіемъ самой идеи права. Такъ какъ первоначальное право имѣло свое основаніе и выраженіе не въ законахъ, а въ нравахъ и обычаяхъ, то и первоначальное значеніе *δίκη*: обычай, обычный способъ, такъ: *δίκη βασιλέων* — обычай царей; потомъ оно значитъ нормальное отношеніе или согласіе между людьми, должное обращеніе ихъ между собою (*ὁ τρόπος καὶ ἡ ομοιότης* по поясненію Платона), справедливость. Отсюда названіе Дики, богини справедливости (Дѣян. Ап. 28, 4) или „карательницы преступленій“. Дальнѣйшее значеніе *δίκη*: судъ, судебное дѣло, рѣшеніе суда, наказаніе и т. п. Производныя слова отъ *δίκη*: *δικαίωμα* законное требованіе. *δικαίωσις* призывъ на судъ; *δικαστήριον* судилище, *δικαστής*—судья. Прилагательное *δίκαιος* означаетъ того, кто поступаетъ согласно съ обычаемъ или закономъ, кто удовлетворяетъ требованіямъ суда, кто даетъ каждому должное, справедливый ¹⁾. Происшедшее отсюда *δικαιοσύνη* означаетъ свойство чловѣка устраивать свои отношенія согласно съ закономъ, справедливость. Соответствующія

¹⁾ Аристотель производитъ это слово отъ *δίκει* или *δικάζειν* — дѣлить на двѣ равныя части и, поэтому, предполагаетъ въ понятіи *δίκαιος* двѣ стороны, говоря, что въ немъ мыслится непременно отношеніе двухъ сторонъ. Stemer, bibl. theol. Wörterbuch d. N. Gräcität s. 260—261.

греческому слову *δικαιοσύνη* еврейскія слова: *רָצוֹן* и *רָצוֹן* означаютъ: первое—вѣрность, истинность; второе—право, правоту, честность.

Однако было-бы несправедливо, исходя изъ легальнаго и юридическаго характера „праведности закона“, заключать о несовершенствѣ и недостаточности ея, о ея внѣшнемъ характерѣ, и навязывать Апостолу мысль, что несовершенство требуемыхъ закономъ дѣлъ и было основаніемъ, почему человѣкъ не могъ оправдаться, живя подъ закономъ ¹⁾. Такое мнѣніе противорѣчитъ ученію ап. Павла. Онъ называетъ законъ *ἄγιος*, а заповѣдь — *ἀγάπη, δικαιοσύνη* и *ἀγαθή* (ср. Рим. 7, 12). „Святымъ, говоритъ бл. Теодоритъ въ толкованіи на это мѣсто, называется, какъ учащаго должному, праведнымъ-же, какъ выносящаго справедливый приговоръ нарушителямъ, и добрымъ, какъ уготовляющаго жизнь сохраняющимъ его“. По другому толкованію законъ называется „святымъ, какъ откровеніе святой воли и существа Божія, праведнымъ, какъ такой, каковъ и быть долженъ, какъ соотвѣтствующій идеѣ правды, добрымъ, какъ непорочный“. Во всякомъ случаѣ въ этихъ эпитетахъ закона мыслится то, что идеальное исполненіе его вполне достаточно, чтобы быть праведнымъ не только предъ людьми, но и предъ Богомъ (ср. Рим. 2, 13). Мнѣніе о несовершенствѣ „праведности закона“ основывается на внѣшнемъ характерѣ самаго содержанія закона, что рѣшительно отвергается апостоломъ. Если онъ называетъ законъ буквою (Рим. 7, 6; 2 Кор. 3, 3. 6. 7), то, что легко видѣть изъ контекста, онъ имѣетъ въ виду въ такомъ случаѣ внѣшній и объективный характеръ закона по отношенію къ природѣ человѣка, но никогда — самое содержаніе закона. Напротивъ, онъ прямо называетъ его духовнымъ (*πνευματικός*) не

¹⁾ Usteri, Entwicklung des Paulin. Lehrbegriffes. 5 Aufl. s. 52.

по происхожденію только, но и по содержанію, такъ какъ онъ противопоставляется плотному человѣку и, потому, признается невыполнимымъ (Рим. 7, 14 и т. д.). Не говоря уже о томъ, что и внѣшняя часть закона была одухотворена живымъ и глубокимъ религіознымъ настроеніемъ, законъ Моисеевъ простираетъ свою власть и на внутреннюю жизнь человѣка, на сокровенные его помыслы и желанія. Въ немъ повелѣвается не только дѣлать, но и не желать (ср. Рим. 7, 7). Правда, таково — лишь содержаніе одной заповѣди изъ всего десятиглаголія. Но въ ней запрещаются всѣ тѣ пожеланія, какія только могутъ быть мотивами дѣйствій, запрещаемыхъ въ 6, 7, 8 и 9 заповѣдяхъ, вслѣдствіе чего эти заповѣди въ связи съ 10-ю запрещаютъ не только внѣшніе поступки, но и внутреннія мотивирующія ихъ пожеланія. Наконецъ въ содержаніе закона входитъ и положительная заповѣдь внутренняго характера, заповѣдь о любви, составляющая центръ всего закона. Въ словѣ любовь заключается весь законъ (Гал. 5, 14), и въ самой любви—все исполненіе закона (Рим. 13, 8. 10). Въ любви закону подчинены всѣ желанія, чувства и помыслы человѣка. Человѣкъ долженъ не только поступать по закону, но и желать по закону, мыслить по закону, чувствовать по закону и вѣрить по закону. Отсюда и „праведность закона“ не исчерпывается внѣшнею законностью, но предполагаетъ гармонію внутреннихъ отношеній человѣка къ Богу и людямъ. „Не тотъ Іудей, кто по наружности (*ἐν τῷ φανερῷ*) таковъ,... но тотъ, кто Іудей внутренно (*ἐν τῷ κρυπτῷ*)—Рим. 2, 28. 29) ¹⁾.

¹⁾ Раввины въ Талмудѣ говорили. *Iudaei in penetralibus cordis sedent*. Филонъ изображаетъ обрѣзаніе, какъ *σύμβολον ἡδονῶν ἐκτομῆς, περιτομῆς καρδίας*. См. Philippi, *Comm. Br. an. Römer* 2, 28—29. Ср. Втор. 10, 16; 30, 6; Езек. 44, 7; Іер. 4, 4.

§ 3.

Nóμος τῶν ἔργων.

(Ср. Рим. 3, 27).

Указанные свойства „праведности закона“ опредѣляютъ и источникъ ея. Если она состоитъ въ примѣненіи закона Божія къ жизни, то ея источникъ, основаніе и средства могутъ быть лишь въ самомъ человѣкѣ, въ его нравственныхъ силахъ и свободной волѣ; а путь къ ней есть путь личной самодѣтельности и волевого напряженія, проявляющагося въ разныхъ формахъ. Какъ и всякая объективная, отвѣтъ данная идея, законъ чрезъ усиліе воли сначала усвоится сознаниемъ и по обыкновеннымъ психологическимъ законамъ удерживается въ памяти всегда съ яснымъ сознаниемъ источника и условій его появленія. Поэтому, первымъ шагомъ человѣка по пути праведности должно быть чтеніе и изученіе самаго закона. А такъ какъ послѣднее было нелегко, то оно само по себѣ имѣло уже значеніе заслуги (ср. Втор. 6, 7—9)¹⁾. Далѣе, примѣненіе усвоеннаго закона,—этого простаго акта сознанія,—къ внутренней и внѣшней жизни, осуществленіе этой абстрактной идеи, должно составлять вторую, самую трудную задачу человѣческой самодѣтельности, обязанной перейти громадную, всегда чувствуемую пропасть между мыслью и дѣломъ, знаніемъ и осуществленіемъ добра. Чтобы быть праведнымъ

¹⁾ Въ Талмудѣ задается вопросъ: „что важнѣе, чтеніе или исполненіе закона“? Раввинъ Тарфонъ отвѣчаетъ: „исполненіе важнѣе“; раввинъ же Акиба наоборотъ: „чтеніе важнѣе“. Тотъ же раввинъ Тарфонъ говоритъ: „если ты много изучалъ законъ, то велика и награда будетъ тебѣ; ибо давшій тебѣ работу достаточно великопріятенъ, чтобы выдать тебѣ за нее плату“. См. Grünwald, цит. сочиненіе стр. 28 и 31. „Всякій, кто упражняется въ законѣ ради закона, достоинъ цѣлаго міра“, говорится въ Талмудѣ. См. Фарраръ, жизнь и труды св. Апостола Павла въ переводѣ Матвѣева, т. 1-й стр. 23.

съ точки зрѣнія закона, человѣкъ долженъ силою своей воли предупреждать возникновеніе въ душѣ незаконныхъ помысловъ и желаній; а при ихъ появленіи тотчасъ подавлять ихъ. Усиліемъ своей воли онъ вызываетъ въ себѣ то или другое душевное состояніе, требуемое закономъ, любовь, вѣру и т. п., порождаетъ въ душѣ новые акты. Но его работа надъ самимъ собою не ограничивается частными только явленіями психической жизни. По масштабу закона онъ измѣняетъ все свое внутреннее настроеніе. Онъ дѣлаетъ закнъ единственнымъ началомъ всей жизни, сродняется съ нимъ. Какъ изъ глины художникъ создаетъ высшіе, идеальные образцы искусства, отбросивъ изъ нея негодные элементы; такъ перерабатываетъ и идеальный праведникъ свое внутреннее содержаніе, отливая его въ форму, требуемую закономъ, созидая изъ него новую, совершеннѣйшую жизнь. Онъ обрѣзываетъ сердце свое, духъ свой (Рим. 2, 20; ср. Втор. 10, 16; 30 6), и на канвѣ очищеннаго отъ всего злаго настроенія вышиваетъ величественный образъ Самого Бога. Отвнѣ дается ему лишь форма, программа; созидаетъ же онъ самъ: силою своей воли онъ преобразуетъ и какъ бы вновь творитъ самого себя. Праведность его есть, поэтому, въ строгомъ смыслѣ его „собственная праведность“ (*ה' ידיו ברכות* Рим. 10, 3; ср.: *עמ' ברכות* Фил. 3, 9), самооправданіе, его личное пріобрѣтеніе, которымъ онъ никому не обязанъ, кромѣ себя самого ¹⁾, и источникъ котораго ни въ чемъ иномъ, какъ только въ его самодѣтельности, въ его дѣлахъ въ широкомъ смыслѣ этого слова ¹⁾. Поэтому, законъ, даю-

¹⁾ „Все отъ Бога, говорится въ Талмудѣ, за исключеніемъ страха Божія (всей совокупности добродѣтелей), который зависитъ только отъ человѣка“. См. Grünwald, цит. соч. стр. 71.

¹⁾ Св. Златоустъ говоритъ (Толкованіе на посл. къ Рим. изд. 1844 г. X, 3; стр. 420): праведность Іудеевъ апостолъ называетъ собственною, или потому, что законъ уже не имѣлъ силы, или потому, что она прі-

цій въ примѣненіи своемъ такую праведность, есть „законъ дѣлъ“ (*νόμος τῶν ἔργων*) т.-е. законъ самодѣятельности,—законъ, требующій—для своего выполненія—напряженія свободной воли. *Νόμος τῶν ἔργων* т.-е. законъ, предписывающій дѣла, требующій дѣлъ (дѣло понимается не какъ фактическое, осуществившееся въ жизни человѣка, а какъ мыслится оно въ самомъ законѣ, въ идеѣ его) нельзя понимать, какъ обрядовый только законъ, какъ одну лишь часть закона Моисеева, касающуюся церковныхъ церемоній и обрядовъ, въ виду слѣдующихъ основаній:

1) Раздѣленіе закона на нравственный и обрядовый у Іудеевъ было не въ обычаѣ ¹⁾, и даже болѣе: оно для нихъ было невозможно. Обрядовый законъ былъ такимъ-же выраженіемъ воли Божіей, какъ и нравственный, потому и нарушеніе его было положительнымъ преступленіемъ, грѣхомъ, какъ и всякій нравственный проступокъ. Разница въ важности тѣхъ и другихъ преступленій обуславливалась отнюдь не различною важностью самыхъ заповѣдей Божіихъ, а силою того противленія волѣ Божіей, какое проявлялось въ нарушеніи ихъ. Отсюда и нарушеніе обрядоваго закона могло быть тяжелѣе даже нравственнаго преступленія. Исторія Озы, сына Аминадава, пораженнаго Богомъ за то, что осмѣлился поддержать падавшій ковчегъ завѣта, Надава и Авіуда, сыновей Аарона, сожженныхъ Богомъ за то, что они явились въ скиніи съ своимъ огнемъ, а не съ тѣмъ, что горѣлъ на жертвенникѣ, и наконецъ Саула, осмѣлившагося принести жертву собственноручно и за это вы-

обрѣтается трудами и по́томъ. А правдою Божіею называется праведность отъ вѣры; потомучто она пріобрѣтается единственно по благодати свыше, и мы оправдываемся не трудами, но по дару Божію. Напротивъ тѣ, которые постоянно противятся Св. Духу и усиливаются оправдаться посредствомъ закона, далеки отъ вѣры. Будучи же далекими отъ вѣры, и не получивъ оправданія даруемаго Богомъ вѣрою, а равно не имѣя возможности оправдаться закономъ, они все потеряли.

¹⁾ Ср. Comment. in Br. ap Rōmer 3, 27 слѣдующихъ комментаторовъ: Tholuck'a, Philippi, Olshausen'a и Meyer'a.

слушавшаго приговоръ пророка: „худо поступилъ ты, что не исполнилъ повелѣнія Господа: теперь не устоятъ царствованію твоему“,—все это подтверждаетъ сказанное. Если пророки и вооружались противъ частныхъ жертвоприношеній, то они отнюдь не осуждали ихъ въ принципѣ, иначе они были бы отступниками и проповѣдниками безвѣрія, но вооружались противъ ихъ механическаго характера, какъ возставали они противъ наружнаго исполненія нравственнаго закона ¹⁾. Итакъ, съ точки зрѣнія іудейства законъ Моисеевъ не могъ быть раздѣляемъ на обрядовый и нравственный. И ап. Павелъ своимъ новымъ дѣленіемъ закона не сталъ-бы приводить своихъ читателей въ недоумѣніе и смущеніе, и по крайней мѣрѣ выразился-бы яснѣе, если-бы имѣлъ въ виду лишь обрядовый законъ. Въ посланіи къ Галатамъ Апостолъ прямо говоритъ, что тотъ, кто обрѣзывается, „долженъ исполнять весь (*ὅλον*) законъ“ (5, 3). А въ 3, 10 онъ повторяетъ слова проклятія изъ Второзаконія на того, кто не исполнитъ всего, что написано въ книгѣ закона (*ἐν πάσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου*). Очевидно, Апостолъ въ понятіи закона мыслить все содержаніе его. Есть-у него, правда, дѣленіе закона на двѣ части: *ἡ νομοθεσία* и *ἡ λατρεία* (Рим. 9, 4), но оно не только не оправдываетъ разбираемаго нами взгляда, но и прямо опровергаетъ его, такъ какъ обрядовый законъ (или бѣльшая часть его) обозначенъ здѣсь терминомъ *ἡ λατρεία*; *νόμος* же обнимаетъ очевидно нравственный законъ.

2) Упомянутое шестой и седьмой заповѣди десятословія (Рим. 2, 22) говоритъ о нравственномъ характерѣ того закона, о которомъ говоритъ ап. Павелъ.

¹⁾ Филаретъ Черняговскій въ толкованіи на посланіе къ Галатамъ (вступленіе второй части посланія) говоритъ: „извѣстно, что по духу ветхозавѣтнаго порядка іудеи не отличали обрядовыхъ постановленій отъ нравственной части закона; напротивъ соблюденіе обрядовъ составляло у нихъ религіозно нравственную обязанность такъ же, какъ и исполненіе собственно нравственнаго закона“.

3) Упрекъ Іудеямъ за нарушеніе закона касается ихъ нравственныхъ проступковъ—Рим. 3, 10—10.

4) Законъ раздражающій грѣхъ и производящій познаніе его (Рим. 3, 20; 7, 7—23) есть главнымъ образомъ нравственный законъ.

5) Параллель его внутреннему закону, написанному въ сердцахъ язычниковъ (Рим. 2, 12—16), примѣнима лишь къ нравственной части его.

6) Если апостоль, ведя рѣчь о законѣ, говоритъ при этомъ о добрѣ, злѣ, грѣхѣ, праведности, жизни и смерти (Рим. 7 гл.), то онъ не могъ не имѣть въ виду прежде всего нравственного закона.

Итакъ во 2, 3 и 7 гл. посланія къ Римлянамъ разумѣется законъ во всемъ его объемѣ и прежде всего нравственная часть его. Слѣдовательно, излагающееся въ этихъ главахъ ученіе о неисполнимости закона, о безсиліи его оправдать человѣка, о явленіи правды независимо отъ него, и объ освобожденіи христіанъ отъ него,—относится къ закону нравственному. Такъ какъ въ другихъ мѣстахъ раскрывается лишь это ученіе, и въ тоже время Апостоль ничѣмъ не отличаетъ понятіе закона отъ того, какое излагаетъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ, то нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній думать, что слово законъ обозначаетъ у Апостола въ нѣкоторыхъ мѣстахъ обрядовый лишь законъ. — А связь второй половины 3 главы, въ частности ст. 20, 21, 27, 28 и 31, доказываетъ, что *νόμος ἔργων* 27 ст. не можетъ имѣть значенія, отличнаго отъ *νόμος* въ предыдущихъ и послѣдующихъ стихахъ.

7) Въ противномъ случаѣ не была-бы доказана св. Павломъ необходимость благодати и вѣры, ибо въ вопросѣ объ оправданіи оставалось-бы еще мѣсто для нравственного закона.

8) Если-бы Апостоль разумѣлъ только обрядовый законъ, то едва-ли онъ могъ-бы говорить о его невыполнимости

такъ, какъ говорить онъ въ седьмой главѣ посланія къ Римлянамъ, едва-ли-бы онъ сталъ этою невыполнимостію закона обосновывать свое ученіе о необходимости обновленія. Ему приличнѣе было-бы въ такомъ случаѣ говорить о недостаточности самого закона для оправданія, какъ дѣлаетъ онъ это въ посланіи къ Евреямъ, чѣмъ о его неосуществимости.

9) Наконецъ, если-бы Апостоль говорилъ объ одномъ обрядовомъ законѣ, то противники его не имѣли-бы никакого повода дѣлать изъ его ученія выводъ о позволительности зла (Рим. 3, 8; 6, 1), и св. Павелъ, отвѣчая на такое нелѣпое обвиненіе, указалъ-бы имъ, что онъ говоритъ о свободѣ отъ обрядоваго только закона, и что нравственный законъ остается по прежнему въ силѣ; а если-бы противники разумѣли подъ зломъ нарушеніе обрядоваго закона, то ап. Павлу не было никакихъ поводовъ отказываться отъ этого обвиненія (*μὴ γένοιτο* Рим. 6, 1) и настаивать на необходимости не грѣшить и дѣлать добро (—12—23).

10) Частое упоминаніе апостола объ обрѣзаніи, на которое ссылаются защитники разобраннаго взгляда, объясняется тѣмъ высокимъ значеніемъ, какое придавали обрѣзанію современные ап. Павлу Іудеи. Оно было для нихъ дверью въ подзаконное состояніе, печатью принадлежности Богу. Для нихъ быть обрѣзаннымъ значило быть подъ закономъ, принадлежать къ народу Божію и имѣть право на обѣтованія ¹⁾.

Nóμος τῶν ἔργων нельзя, далѣе, понимать, какъ законъ внѣшнихъ дѣлъ или поступковъ, прежде всего по той про-

¹⁾ „Только для обрѣзанія не существуетъ различія между небомъ и землею“. „Ангеламъ настолько противны необрѣзанные, что когда Богъ гонимъ съ Авраамомъ прежде обрѣзанія, то употребляетъ арамейскій языкъ, чтобы ангелы не поняли“. См. Фарраръ, жизнь и труды св. ап. Павла 2 т. стр. 96.

стой причинѣ, что такого закона и не было. Содержаніе закона Моисеева касается, какъ мы видѣли, не только внѣшнихъ дѣлъ, но и внутреннихъ психическихъ состояній, на что ясно указываетъ и самъ Ап. Павелъ (Рим. 7, 7; 13, 8—10: Гал. V, 14). Далѣе. Говорить о такомъ законѣ было бы несогласно съ главною цѣлью Апостола, потому что онъ доказалъ бы въ такомъ случаѣ недостаточность и несостоятельность фари́сейства, а не вообще іудейства, невозможность спастись при фари́сейскомъ отношеніи къ закону, а не вообще подѣ закономъ; вслѣдствіе чего его ученіе объ оправданіи благодатію, усвояемою чрезъ вѣру, было бы недоказано, такъ-какъ между фари́сейскимъ пониманіемъ закона и вѣрою была бы еще третья, посредствующая ступень—истинное пониманіе закона, самый законъ Божій, гдѣ могла еще таиться возможность спасенія.

Ссылка на филологическое значеніе слова *τὸ ἔργον* въ подтвержденіе вышесказаннаго пониманія, неосновательна. Значеніе слова *ἔργον* шире, чѣмъ внѣшній поступокъ. Оно буквально значитъ „трудъ“, „работа“, „дѣйствіе“, „исполненіе“. Оно примѣнимо, поэтому, ко всему, что совершается извѣстнымъ напряженіемъ энергіи, что производится усиліемъ воли; будетъ ли то внѣшній актъ или внутренній. Отсюда Полиэній говоритъ о дѣлѣ предсказыванія (*ἔργον τοῦ λόγιου*); Діогенъ Лаэртій—о дѣлѣ философствованія (*τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον*) ¹⁾. Ксенофонтъ и Аристотель употребляютъ это слово въ смыслѣ задачи или назначенія (человѣка) ²⁾ Въ подобномъ же смыслѣ оно употребляется нерѣдко и у Ап. Павла. Онъ говоритъ о дѣлѣ закона (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου*), написанномъ въ сердцахъ язычниковъ, о домостроительствѣ нашего спасенія, какъ о дѣлѣ Господнемъ (*ἔργον τοῦ Κυρίου*)—1 Кор. 15, 58; 16, 10); о дѣлѣ

¹⁾ Tholuck, Comment. in Br. Paul. an Römer. 3, 27.

²⁾ Cremer, Biblisch-theolog. Wörterbuch d. neutestam. Gräcität. s. 384.

служенія (*ἔργον διακονίας* Еф. 4, 12), о своихъ пасомыхъ, какъ дѣлѣ своемъ (*οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστέ ἐν Κυρίῳ*? 1 Кор. 9, 1). Итакъ, вызываемая внутреннимъ характеромъ закона необходимость разумѣть подъ дѣлами, составляющими содержаніе закона (*νόμος τῶν ἔργων*), не только внѣшнія, но и внутреннія дѣйствія, оправдывается и филологическимъ значеніемъ самаго слова *ἔργον*. Оно есть, такимъ образомъ, всякое исполненіе закона, обусловленное извѣстнымъ напряженіемъ нравственныхъ силъ, будетъ ли то внѣшній или же психическій актъ ¹⁾. Какъ то, что имѣетъ свою причину и основаніе исключительно въ самомъ человѣкѣ, въ его волѣ и нравственныхъ силахъ, оно противоположается благодати (Рим. 11, 6), какъ дару, имѣющему свой источникъ и свое основаніе внѣ человѣка. Такимъ образомъ „законъ дѣлъ“ есть законъ, требующій отъ человѣка собственныхъ усилій воли; это—принципъ нравственной самодѣятельности, начало собственнаго творчества, законъ собственной праведности или самооправданія.

§ 4.

‘Ο νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως.

(Гал. 3, 12).

Имѣлъ ли Апостолъ основаніе объединять все исполненіе закона въ одной категоріи „дѣлъ“, когда законъ прямо требовалъ вѣры? Почему Апостолъ, говоря о невозможности оправдаться закономъ Моисеевымъ, настойчиво молчалъ однако о предписываемой имъ вѣрѣ? Какое основаніе имѣлъ онъ думать, что единственнымъ принципомъ оправданія для

¹⁾ Такое значеніе имѣетъ это слово въ еврейской синагогальной литературѣ. Исполненіе частной заповѣди составляетъ здѣсь „дѣло“, а исполненіе всего закона—совокупность „дѣлъ“. См. у Weber а цит. соч. стр. 31—32 157. 271. 293.

его противниковъ—законниковъ были „дѣла закона“, когда у нихъ на ряду съ послѣдними была и вѣра?

Основаніе для этого у Апостола было простое, именно, вѣра закона есть ничто иное, какъ „дѣло закона“. Поскольку вѣра въ Бога предписывалась закономъ, она есть одна изъ заповѣдей закона; но сколько же она фактически живетъ въ сердцѣ подзаконнаго человѣка, она есть одно изъ „дѣлъ закона“.

По идеѣ закона, она возникаетъ въ человѣкѣ не изъ чувства собственнаго безсилія и исканія помощи у Бога, а изъ напряженія воли, исполняющей заповѣдь. Поэтому, основаніемъ и условіемъ вѣры служить состояніе не безсилія, а силы и энергіи. Еврейское слово נִסְמָךְ соотвѣтствующее понятію вѣры, происходитъ отъ глагола סָמַךְ , который въ формѣ калъ значитъ: поддерживать, подпирать, дѣлать что-либо крѣпкимъ, твердымъ; въ формѣ нифаль: быть твердымъ, стойкимъ, прочнымъ, устоять; оказаться вѣрнымъ, праведнымъ; быть вѣрнымъ (есть иное весьма отличное значеніе этой формы, но оно встрѣчается рѣдко, и о немъ рѣчь ниже).

Въ первой формѣ глагола вѣрующій является источникомъ силы и опоры для другихъ, во второй—для самого себя. Въ томъ и другомъ случаѣ ярко выступаетъ мысль объ основаніи и источникѣ вѣры. Она возникаетъ изъ состоянія нравственной силы и есть исполненіе закона, устойчивость въ немъ, результатъ волевого напряженія, добродѣтель. Объектъ вѣры здѣсь уже ступшевывается; на первомъ планѣ здѣсь выступаетъ субъектъ съ своею нравственною силою. Поэтому, при этомъ словѣ объектъ указывается рѣдко; и оно такъ же часто примѣняется къ Богу, какъ и къ человѣку. Здѣсь вѣрующимъ (т. е. вѣрнымъ) является не только человѣкъ, но также часто и Богъ (Вт. 32, 4; 7, 9; Іер. 5, 3; 33, 6; 42, 5; Пл. Іер. 3, 23; ср. Рим. 3, 4. 7).

Такому характеру вѣры, какъ дѣла закона, соотвѣтствуетъ и содержаніе ея. Такъ какъ весь законъ покоился на идеѣ справедливаго воздаянія, то онъ не могъ допустить рядомъ съ собой увѣренность или надежду на прощающую и оставляющую безъ наказанія милость Божию, такъ какъ это разрушило бы его основную идею. Такъ какъ, далѣе, законъ необходимо предполагалъ принципъ безусловной самодѣтельности, то онъ не могъ терпѣть на ряду съ собой мысли о какомъ либо иномъ источникѣ праведности, кромѣ собственныхъ силъ человѣка, ибо она подрывала бы его основаніе. Очевидно, вѣра, какъ дѣло закона, могла состоять лишь въ увѣренности, что нравственное міроуправленіе, основанное на правосудіи Божию, останется ненарушимымъ и неизмѣннымъ; она могла быть лишь вѣрою въ правду Божию, награждающую добро и наказывающую зло, признаніемъ истинности и силы закона, утѣшающаго праведниковъ и угрожающаго грѣшникамъ, однимъ словомъ, вѣрою, что Богъ воздастъ каждому „по долгу“. Такая вѣра предполагаетъ, конечно, какъ непремѣнное условіе и необходимое основаніе, самое исполненіе закона. Вѣѣ этого вѣра теряетъ весь свой смыслъ. Она есть не что иное, какъ слѣдствіе исполненія закона, выраженіе праведности. Она представляетъ собою не столько состояніе довѣрія или упованія на кого либо, сколько состояніе, возбуждающее довѣріе другихъ, не столько надежду на прощеніе, сколько вѣрность закону, исполненіе закона, свойство разумнаго существа сдерживать свое слово и обѣщаніе. Такой характеръ вѣры, какъ дѣла закона, виденъ изъ самаго значенія еврейскаго слова אֱמוּנָה. Оно постоянно означаетъ: постоянство, неизмѣнность, твердость, прочность; надежность, поручительство; вѣрность, не нарушающую своего слова, исполняющую свои обѣщанія; истинное и справедливое настроеніе; обезпеченіе, выдержанность, правдивость, честность. Для примѣра см. Ис. 19, 10; Ис. 39, 6; Іос.

2, 12; Пс. 30, 10; 54, 7; 57, 2; 45, 5; Исх. 18, 21; Втор. 32, 4; Исх. 16, 5; 1 Цар. 12, 24. Еврейское слово אִשְׁתִּי соответствующее греческому *πιστός*, всегда употребляется въ значеніи исполняющаго свои обѣщанія или чужія приказанія. Невѣріе и безбожіе съ философской точки зрѣнія есть глупость (אִשְׁתִּי глупость — Прит. 12, 23, безбожіе — пс. 38, 6), съ религіозной-же — неправедность и проступокъ (אִשְׁתִּי — пс. 5, 5; 45, 8). Итакъ вѣра закона есть или вообще „праведность закона“, собственная праведность, все дѣло самооправданія, или только частный моментъ праведности, какъ „дѣло закона“. Иной вѣры, въ смыслѣ вѣры въ другой источникъ праведности, законъ не требуетъ. „Законъ не по вѣрѣ (*ἐκ πίστεως*); но кто исполняетъ его, тотъ живъ будетъ имъ“ (Гал. 3, 12; Лев. 18, 5). Его принципомъ служить не вѣра въ сторонній источникъ праведности, а исполненіе закона или „дѣла закона“ (*ἐξ ἔργων νόμου*) ¹⁾.

Таковы существенныя черты даннаго чрезъ Моисея откровенія. Всѣ онѣ не были случайными; но съ логическою необходимостью вытекали изъ самой цѣли откровенія. Такъ какъ человѣкъ вѣрившій еще въ цѣлостность своихъ нравственныхъ силъ, и считавшій себя способнымъ достигъ своими средствами состоянія *δικαιοσύνη*, признавалъ нужду лишь въ простомъ теоретическомъ указаніи религіозно нравственной нормы, то откровеніе, по самой природѣ своей будучи откликомъ на завѣтные желанія людей, имѣло своею ближайшею цѣлю — сообщить человѣку искомую имъ

¹⁾ „Законъ ищетъ не вѣры, но требуетъ дѣлъ“ (Теодоритъ). „Разсматриваемый какъ собраніе правилъ, онъ не говоритъ о вѣрѣ“ (Филаретъ Черн.). „Въ законѣ одно только къ полученію вѣчнаго живота объявляется средство, а именно точное и всегдашнее исполненіе всего въ немъ предписаннаго (Ириней Фальк.).

истину (*σοφία* ср. 1 Кор. 1, 2 2)—для примѣненія ея къ жизни его собственными усиліями. При такой цѣли откровеніе по необходимости должно было явиться въ формѣ закона со всѣми присущими ему принципами права—мздо-воздаянія и безусловной самодѣятельности. Эти принципы закона, согласно съ его цѣлью, давали возможность чело-вѣку испробовать свои нравственные силы и отвѣтить на вопросъ, возможно ли вступленіе чело-вѣка въ состояніе *δικαιοσύνη* своими собственными силами при простомъ сло-весномъ руководствѣ Божіемъ? На этотъ вопросъ дѣйстви-тельно и далъ отвѣтъ психологическій опытъ, бывшій слѣд-ствиемъ настойчивыхъ попытокъ жаждавшихъ праведности людей—исполнить законъ Божій.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Дѣйствіе закона.

§ 5.

Ὁ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω. οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω· ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός¹⁾. Νυνὶ δὲ σὺκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἢ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (Рим. 7, 15—17).

Вступивъ въ область сознанія, и освѣтивъ все необъ-ятное море душевныхъ волненій, законъ предъ взоромъ чело-вѣка сбросилъ покровъ съ одной весьма знаменатель-ной и вмѣстѣ съ тѣмъ непонятной картины внутренней его жизни. Вотъ она. Въ глубинѣ души является сильное хо-

¹⁾ Еще во времена Св. Іоанна Златоуста существовало тройкое пони-маніе *ὁ νόμος* въ седьмой главѣ посланія къ Римлянамъ. Одни, какъ самъ Златоустъ, разумѣли законъ Моисеевъ; другіе—нравственный естествен-ный; я третьи, наконецъ, заповѣдь Божію, данную въ раю Адаму (см. Толкованіе св. Іоанна Златоуста на Рим. 7, 12). И въ новое время имѣ-

твѣніе добра. Это не простое рѣшеніе воли, вытекающее лишь изъ предварительнаго размысленія независимо отъ природной склонности человѣка, не одно намѣреніе, возникшее изъ случайныхъ причинъ по случайнымъ мотивамъ (ибо въ такомъ случаѣ стоялъ бы глаголѣ *βούλομαι*, а не *θέλω*). Это—хотѣніе, основанное на природномъ влеченіи, соединенное съ любовью (поскольку *θέλω* противопоставляется *μισέω*) и въ тоже время сдѣлавшееся сознательнымъ намѣреніемъ, рѣшеніемъ воли, одобрившей его (ст. 16). Наряду съ этимъ хотѣніемъ добра является такое же сильное и сознательное отвращеніе отъ зла, соединенное съ природною ненавистью къ нему (ст. 15. 19). Вслѣдъ за появленіемъ этихъ душевныхъ актовъ слѣдовало бы ждать осуществленія хотѣнія, такъ какъ для этого есть всѣ необходимыя условія: природная склонность, сознательная

ють представителей всѣ эти три пониманія, не исключая и третьяго (см. Usteri, Entwick. Paul. Lehrbegr. s. 39). Но не трудно одѣлать выборъ между ними.

1) Какъ видно изъ ст. 7, содержаніемъ заповѣди (*ἐντολή*), о которой говорится съ 7 по 12 ст., служитъ запрещеніе пожеланія—*οὐκ ἐπιθυμήσεις* (не пожелай), что, какъ извѣстно, не приложимо къ первозаповѣди, данной Адаму, но буквально взято изъ закона Моисеева (Исх. 20, 15—17). Также не приложимо оно и къ естественному закону. Апостолъ, очевидно, намѣренно воспользовался заповѣдью, которая служила специфическою особенностью закона Моисеева.

2) Изъ того, что говорятъ апостолъ о *заповѣди* лишь въ доказательство мысли объ освобожденіи христіанъ отъ *закона* и въ предупрежденіе возможнаго заблужденія объ этомъ *законѣ*, и изъ того, что дѣйствіе *заповѣди* онъ объясняетъ изъ отношенія *закона* къ человѣку, очевидно, что апостолъ смотритъ на заповѣдь лишь какъ на часть закона, что опять не приложимо къ первозаповѣди. А мысль о свободѣ закона, которая служитъ главной темой седьмой главы, непримѣнима къ закону естественному. „Цѣль Павлова состояла единственно въ томъ, говоритъ Златоустъ (въ толк. на посл. Рим. 7, 12), чтобы отмѣнить законъ Моисеевъ, до тѣхъ же законовъ ему не было и дѣла. И причина тому очевидна. Іудеи противились благодати, потому что боялись и трепетали закона Моисеева..... Если сказано сіе объ естественномъ законѣ, будетъ слѣдовать, что мы не имѣемъ онаго; а если то справедливо, мы неразумнѣе безсловесныхъ животныхъ..... И ежели сіе говорится о законѣ естественномъ, то какъ связать съ тѣмъ слѣдующія слова? Азѣ же живыхъ кромѣ закона иногда,

любовь и свободное рѣшеніе воли, а также отвращеніе къ противоположному. Однако на самомъ дѣлѣ совершается обратное. Воля человѣка, не смотря на влеченіе къ добру и рѣшеніе осуществить его, дѣлаетъ то, къ чему чувствовала ненависть, т. е. злое, и не дѣлаетъ того, чего хотѣла, т. е. добраго. Итакъ, вотъ непонятное явленіе: свободное, сознательное „я“ не то дѣлаетъ, чего хочетъ, а то, что ненавидитъ (ст. 15). Между желаніемъ добра и дѣланіемъ добра стоитъ, такимъ образомъ, какое то непреодолимое средостѣніе. Желаніе добра, при всей своей силѣ и при всемъ одобреніи со стороны разума, какъ бы замираетъ, не будучи въ состояніи перейти въ дѣло. „Хотѣніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу“ (ст. 18). При этомъ въ дѣйствіе переходитъ то, что служило предметомъ ненависти. И это странное явленіе имѣетъ характеръ болѣе или менѣе постоянной нормы. „Я нахожу законъ, что, когда хочу дѣлать доброе, прилежитъ мнѣ злое“ (ст. 21).

Что же за причина этого явленія?

Если бы оно состояло только въ раздвоеніи желаній, то

говорить Павлъ. Ни Адамъ, ни другой кто никогда кажется не жилъ безъ закона естественнаго“.

3) Служеніе подъ закономъ Апостолъ называетъ служеніемъ по ветхой буквѣ (*ἐν παλαιότητι γράμματος*—ст. 6), что всего естественнѣе относить къ писанному закону Моисееву, какъ это видно изъ 2 Кор. 3, 6.

4) Этотъ законъ, ослабленный плотію противопоставляется Сыну Божію, посланному для осужденія грѣха (Рим. 8, 3), что лучше относить къ закону Моисееву.

5) Несомнѣнно, что апостолъ говоритъ въ седьмой главѣ о томъ же законѣ, о какомъ онъ велъ рѣчь ранѣе въ шестой главѣ, и вся седьмая глава служитъ обоснованіемъ его положенія: вы не подъ закономъ, но подъ благодатію (6, 14). Шестая же глава привязана къ двумъ послѣднимъ стихамъ пятой главы объ отношеніи закона и благодати. А какой законъ разумѣетъ апостолъ въ этой главѣ, это видно изъ сопоставленія 13 и 14 ст., по которымъ явленіе закона относится ко времени Авраама. Ни въ шестой, ни въ седьмой главѣ апостолъ не дѣлаетъ никакихъ намековъ на то, что онъ говоритъ уже о новомъ законѣ, а не о томъ, о которомъ шла рѣчь въ пятой главѣ.

его можно было бы объяснить свойствомъ свободной воли, которая можетъ порождать въ человѣкѣ противоположныя желанія, независимо даже отъ природнаго влеченія, что показали примѣры Адама, въ которомъ при безгрѣшной природѣ возникло злое пожеланіе. Но при такомъ раздвоеніи не исключалась бы возможность свободного выбора между различными желаніями, подавленіе однихъ и осуществленіе другихъ ¹⁾. Апостолъ же ясно говоритъ о разладѣ между желаніемъ и дѣйствіемъ и о невозможности перехода хотѣнія добра въ дѣланіе добра. Объяснять это изъ свободной воли нельзя, ибо она, поскольку свободна, руководится своими желаніями и намѣреніями. Если же она дѣйствуетъ противъ нихъ, она дѣйствуетъ уже не сама собой, а подъ давленіемъ чего то неотразимаго. „Если дѣлаю то, чего не хочу; уже не я дѣлаю то“ (*εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω εὐώ, τοῦτο ποιῶ, ὃ ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό* — 20). Эта неотразимая сила можетъ быть лишь въ самой внутренней природѣ человѣка, какъ въ другомъ, стоящемъ рядомъ съ свободою волею факторъ человѣческой дѣятельности, въ своихъ дѣйствіяхъ почти не подчиняющемся свободному „я“ и давящемъ на его волю. „Если дѣлаю то, чего не хочу; уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ“ (*ἡ ἐν ἐμοὶ οἰκοῦσα ἁμαρτία*—20), — лежащее во мнѣ, т. е. въ природѣ моей, начало грѣха. Итакъ причина хотѣнія добра (*θέλω* указываетъ на природную, несвободную склонность) и дѣланія зла лежитъ не въ свободной волѣ человѣка, а въ его природѣ. Самая природа его какъ бы распадается на двѣ части; причемъ изъ одной происходитъ хотѣніе добра, а въ другой скрывается источникъ и причина дѣланія зла. Первая есть *νοῦς* или *πνεῦμα*, а вторая—*σάρξ*.

1) Такъ въ Талмудѣ часто говорится о страстяхъ; но въ тоже время за человѣкомъ признается способность подавлять въ себѣ всѣ грѣховныя движенія души. „Никто не грѣшитъ, если въ немъ нѣтъ духа глупости“, сказано здѣсь. См. Grünwald. цит. соч. s. 70.

§ 6.

Σ α ρ ξ.

Понятіе плоти (σάρξ) занимаетъ у Ап. Павла весьма важное мѣсто въ его ученіи объ естественномъ состояніи человѣка и объ оправданіи. Поэтому мы должны представить болѣе или менѣе подробный и точный анализъ этого понятія, тѣмъ болѣе, что существуютъ такіа выясненія его, которыя, будучи проведены послѣдовательно, ниспровергаютъ основные принципы не только ученія Ап. Павла, но даже христіанской догматики и этики.

Ученіе св. Павла о плоти покоится на почвѣ ветхозавѣтной. Его σάρξ совершенно соответствуетъ еврейскому понятію נֶפֶשׁ. Первоначальное значеніе נֶפֶשׁ — мясо, какъ матеріаль или субстанція тѣла (Быт. 41, 2; Ис. 22, 13; Іов. 31, 3); самое тѣло (Числ. 8, 7; пс. 15, 9; Прем. 14, 30),—но тѣло непремѣнно живое, одушевленное, или по крайней мѣрѣ неразложившееся. Вмѣстѣ съ выходомъ души изъ тѣла и окончательною порчею крови, тѣло перестаетъ быть плотью. Плоть непремѣнно предполагаетъ кровь,—жилище души, и самую душу, которая „естъ кровь“ (Лев. 17, 14). Отсюда хотя плоть обозначаетъ собственно тѣло, но въ своемъ понятіи она необходимо предполагаетъ и понятіе души нераздѣльной съ плотію. Она есть тѣло, въ которомъ душа или духъ жизни (Быт. 6, 17, 7, 15). Отсюда она можетъ обозначать и самую душу и замѣнять это слово, съ тѣмъ только различіемъ, что въ словѣ плоть „выдвигается впередъ тѣлесная сторона человѣка, въ словѣ же „душа“ психическая. Поэтому, плоти приписываются тѣ же состоянія, что и душѣ: она жаждетъ, ѣстъ, испытываетъ половыя влеченія, ощущаетъ, чувствуетъ, умираетъ и т. п. Въ такомъ же смыслѣ употребляется слово

σάρξ въ классической литературѣ. Но если у грековъ развитіе понятія *σάρξ* этимъ и заканчивается, у евреевъ оно идетъ далѣе. Понятіе плоти обнимаетъ у нихъ нравственную область и перѣдко служитъ для обозначенія вообще человѣка, чего нѣтъ у грековъ. Эта особенность еврейскаго словоупотребленія объясняется, какъ намъ думается, изъ характера библейскаго міросозерцанія. Греки дѣлили всю область бытія главнымъ образомъ на двѣ части: къ первой относили они людей и боговъ, ко второй—природу. Вслѣдствіе этого они разсматривали человѣка преимущественно въ отношеніи къ міру и естественно находили его отличительную особенность въ разумности. Напротивъ, тѣлесная сторона человѣка, по скольку она обща и сродна была съ природою, не представляла для нихъ ничего характернаго и специфическаго. Поэтому, слово *σάρξ* не могло служить имъ для обозначенія человѣка и его внутреннихъ нравственныхъ свойствъ; скорѣе оно должно было противопоставляться *ψυχή* и *νοῦς*, какъ область матеріальная и чувственная—области психической и интеллектуальной, какъ это мы дѣйствительно встрѣчаемъ у Эпикура и Плутарха ¹⁾. Напротивъ, іудей различалъ во всей области бытія главнымъ образомъ Творца и тварь, Бога и созданный Имъ міръ, и разсматривалъ человѣка какъ твореніе, въ его отношеніи къ Богу. При такой точкѣ зрѣнія на самого себя, ему бросалась въ глаза иная сторона его существа, чѣмъ греку,—не разумная, а матеріальная. какъ заключающая въ себѣ главную отличительную его черту. Отсюда и слово плоть было вполне удобно для синекдохического обозначенія вообще человѣка, какъ части матеріальнаго міра. Вотъ почему весьма часто встрѣчается въ библіи выраженіе „всякая плоть“ (Быт. 6, 13. 17, 7, 15; 6, 12; Іоиль 3, 1 и мн. др.) въ примѣненіи ко всѣмъ

¹⁾ См. у Стергея цит. соч. подъ сл. *σάρξ*.

тварямъ и въ частности къ людямъ. Въ этомъ случаѣ человекъ, какъ чувственное существо, противопоставляется Богу, какъ Духу, и слово плоть обозначаетъ эту именно противоположность человека Самому Богу (пс. 55, 5; Іер. 17, 5), Его слову (Ис. 40, 6—8; Втор. 5, 26) и Его Духу (Ис. 31, 3; Іовъ 34, 14—15). Въ силу такого употребленія въ понятіи „плоть“ на мѣсто прежняго ея содержанія выдвинулся новый моментъ, именно представленіе о противоположности Богу. Это внесеніе новой черты въ понятіе плоть расширило его содержаніе. Оно стало обнимать всѣ виды противоположности между Богомъ и человекомъ, не только матеріальную, но интеллектуальную и нравственную. Въ него вошло какъ то, что отличаетъ человека, какъ брэннаго, слабаго, безсильнаго, бѣднаго умомъ и знаніемъ (Числ. 16, 22; 27, 16; Ис. 31, 3 ср. пс. 55; 77, 39), такъ и то, что характеризуетъ его съ нравственной стороны по сравненію его съ Богомъ, т. е. грѣховность и нечистота (Втор. 5, 26; ср. Исх. 33, 20; Исх. 26; ср. Исх. 33, 20; Ис. 6, 5). „Не имать Духъ мой, говоритъ Богъ, пребывать въ человекѣхъ во вѣкъ, зане суть плоть“ (Быт. 6, 3). Такимъ образомъ, *σάρξ* обозначаетъ ту сторону человѣческаго существа, которая противоположна всему божественному—или въ метафизическомъ смыслѣ,—какъ физическое, слабое, немощное, или въ нравственномъ, какъ нечистое и грѣховное. Въ этомъ послѣднемъ религіозно-нравственномъ смыслѣ большею частію употребляетъ слово плоть и ап. Павелъ.

Оно имѣетъ у него и первоначальное значеніе мяса (Еф. 5, 30) и тѣла (ср. Кол. 2, 5 и 2 Кор. 7, 5 съ 1 Кор. 5, 3 и 2 Кор. 2, 13), но сравнительно рѣдко. Обычное значеніе *σάρξ* у него гораздо шире. Оно обнимаетъ не только матеріальную сторону человѣческаго существа (*τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς* Кол. 1, 22; 2, 11—тѣло плоти т. е. тѣлесная сторона плоти), но и область ума (*νοῦς τῆς σαρκὸς*

Кор. 2, 18—умъ плоти т. е. интеллектуальная сторона плоти) и воли (*θελήματα τῆς σαρκὸς*—желанія т. е. воля плоти Еф. 2, 3). Очевидно, плоть не есть опредѣленная часть человѣческой природы; она обозначаетъ вообще человѣческое существо со стороны ея извѣстнаго нравственнаго направленія, извѣстной этической опредѣленности. Ея характерной и существенной чертой служить противоположность божественному. Все, что имѣетъ свое основаніе въ плоти, то противоположно всему, что исходитъ отъ Бога и къ Богу направляется. „Плотскія помышленія (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς*) вражда противъ Бога“ (Рим. 8, 7). „Израиль по плоти“ (*κατὰ σάρκα*—1 Кор. 10, 18) противопологается Израилю Божію (Гал. 6, 16). „Жить во плоти“ (*ζῆν ἐν σαρκί* Рим. 8, 9) и жить во Христѣ или быть въ Духѣ (*ἐν πνεύματι*—Рим. 8, 9) суть противоположные и взаимоисключающіе образы жизни и способы существованія. „Мудрость плотская“ (*σοφία σαρκινή* 2 Кор. 1, 12. 17), какъ и мудрость человѣческая (*σοφία ἀνθρώπων*—1 Кор. 2, 5 или *ἀνθρωπίνη*—13) противоположна мудрости Божіей (*σοφία Θεοῦ*—7). Также противоположны похвала по плоти (2 Кор. 11, 18) и похвала Господомъ (1 Кор. 1, 31), знаніе плотское, какъ знаніе человѣческое, и знаніе божественное (ср. 2 Кор. 5, 16 съ 1 Кор. 2, 12—15). Итакъ *σὰρξ* означаетъ человѣческое существо, разсматриваемое въ отношеніи его къ Богу, или способъ и форму человѣческаго существованія, поскольку они противоположны жизни божественной. Такъ какъ существеннымъ моментомъ этой противоположности человѣческаго божественному служить грѣховность человѣка, въ понятіи *σὰρξ* долженъ мыслиться и грѣхъ. Поэтому плоть есть *σὰρξ ἀμαρτίας* (Рим. 8, 3), т. е. плоть, опредѣляющаяся грѣхомъ и вносящая въ жизнь грѣхъ. Въ плоти не живетъ доброе (Рим. 7, 18), но живетъ грѣхъ (—20). „Плоть служитъ закону грѣха“ (—25) или просто грѣху. Но плоть и грѣхъ не одно и то же.

Понятіе плоти шире, чѣмъ понятіе грѣха. Плоть есть способъ человѣческаго существованія въ его отличіи и противоположности къ божественному. Грѣхъ же есть живое начало противленія Богу.

Очевидно въ плоти есть область независимая отъ грѣха, что дѣлаетъ вполне возможнымъ существованіе плоти и безъ грѣха. Такова дѣйствительно и была плоть Іисуса Христа (Рим. 8, 3 ср. 1, 3). Но въ отношеніи къ естественному эмпирическому человѣку плоть стоитъ въ неразрывной связи съ грѣхомъ. Однако и въ этомъ случаѣ нельзя отождествлять то и другое. Какъ видно изъ вышеприведенныхъ текстовъ, плоть естественнаго человѣка есть ничто иное, какъ непосредственное дѣйствіе и проявленіе грѣха (Рим. 8, 3), область, въ которой живетъ онъ и дѣйствуетъ (7, 18. 20), орудіе и средство его господства надъ человѣкомъ (—25). Грѣхъ есть, такимъ образомъ, принципъ, живое, дѣйствующее начало; плоть же жилище грѣха, его сфера и орудіе. Какъ такая, она составляетъ посредствующее звено между грѣхомъ, какъ живымъ началомъ, и частными нарушеніями нравственной нормы. Если по отношенію къ грѣху она есть его непосредственное выраженіе, то по отношенію къ отдѣльнымъ грѣховнымъ дѣйствіямъ или порокамъ она есть принципъ и основаніе. Поэтому, жизнь несогласную съ нравственнымъ закономъ апостолъ называетъ „хожденіемъ по плоти“ (*τὸ περὶ κατὰ σάρκα* ср. Рим. 8; 1; 8, 4; 2 Кор. 10, 2) или „во плоти“ (*ἐν σαρκί* 2 Кор. 10, 3); а „прелюбодѣяніе, блудъ, нечистоту, непотребство, идолослуженіе, волшебство, вражду, ссоры, зависть, гнѣвъ, распри, соблазны, ереси, ненависть, убійство, пьянство, безчинство и тому подобное“—называетъ „дѣлами плоти“ (*τὰ ἔργα τῆς σαρκός*—Гал. 5, 19—21). Въ своихъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ плоть пользуется различными силами человѣка: умомъ и волею, а также и физическими, или вообще тѣломъ. Въ такомъ случаѣ

умъ, воля и тѣло являются орудіями или органами плоти, почему и называются *οὗς τῆς σαρκός*, *θελήματα τῆς σαρκός* и *τὸ σῶμα τῆς σαρκός*. Такъ какъ быть орудіемъ плоти значить находиться въ услуженіи у самого грѣха, то тѣло, по скольку оно есть органъ плоти, иначе—тѣло плоти, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и „тѣло грѣха“ (*σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, Рим. 6, 6) или тѣло грѣховъ плоти“ (*τὸ σῶμα τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός* Кол. 2, 11) т. е. тѣло какъ органъ грѣховъ плоти; а члены тѣла (*τὰ μέλη*) суть орудія неправды для грѣха (*ὄπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ*—Рим. 6, 13) или рабы нечистотѣ и беззаконію (*δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ*—19) и, какъ такіе, подзаконны, такъ сказать, грѣху (7, 23).

Итакъ, плоть, по ученію Павла, не есть плоть въ физическомъ смыслѣ, какъ субстанція тѣла. Не есть она и самый грѣхъ или принципъ его. Она обозначаетъ способъ человѣческаго существованія въ его отличіи и противоположности къ божественному, хотя и мыслимый безъ грѣха, но эмпирически стоящій въ неразрывной связи съ нимъ, какъ его сфера и дѣйствіе, и вслѣдствіе этого являющійся общимъ направлениемъ и свойствомъ естественной жизни человѣка, поскольку она противна божественному закону. Она есть, такъ сказать, нравственный обликъ естественнаго человѣка, общій обликъ его нравственнаго характера, поскольку онъ носитъ на себѣ черты противубожественныя и выражаетъ собою вражду противъ Бога. Какъ такая, плоть противоположна другимъ сторонамъ религіознонравственной жизни, носящимъ на себѣ черты богоподобія, каковы суть „умъ“, „духъ“ и „внутренній человѣкъ“ ¹⁾.

¹⁾ Нѣкоторые систематики посланій ап. Павла придаютъ слову *σὰρξ* во всѣхъ мѣстахъ посланій первоначальное значеніе тѣла или же чувственности, и такимъ образомъ навязываютъ Апостолу ученіе о тѣлѣ, какъ источникѣ грѣха, и о чувственности, какъ грѣховномъ принципѣ. Usteri говоритъ: *ἡ σὰρξ* есть возбужденіе чувственности (*Reiz der Sinnlichkeit*)...

§ 7.

Νοῦς, πνεῦμα, ὁ ὅσος ἀνθρώπος.

Νοῦς, по учению Ап. Павла, вообще есть сознание или самосознание, сознательно рефлектирующая мыслительная способность, органъ мысли и знанія. Можно молиться духомъ и не молиться умомъ; можно пѣть духомъ и не пѣть умомъ, какъ напр. въ дарѣ языковъ (ср. 1 Кор. 14, 14—19). Это значитъ молиться и пѣть безъсознанія, безъ рефлексіи. Какъ формальная способность духа, *νοῦς* можетъ воспринимать въ себѣ противоположное содержаніе и служить различнымъ нравственнымъ началамъ. Какъ скоро умъ подчиняется плоти, онъ становится *νοῦς ἀνόητος, ἀδόκιμος* (Гал. 3, 1; Рим. 1, 28), нуждающимся въ обновленіи силою божественнаго Духа (Рим. 12, 2), чрезъ которое онъ ста-

Споръ между познаниемъ добра и естественной силой, которая лежитъ въ возбужденіяхъ чувственности, находить мѣсто въ человѣкѣ который стоять подѣ закономъ" (*Entwicklung d. Paulinischen Lehrbegriffes*. Изд 5-е. S. 43. 44). Подобно и Вауг: „плоть есть не только тѣло съ своими тѣлесными влеченіями, но и господствующій надъ всѣмъ человѣкомъ по душѣ и по тѣлу чувственный принципъ, изъ котораго проистекаетъ грѣхъ, какъ онъ обнаруживается различнымъ образомъ въ жизни человѣка, не состоя только въ удовлетвореніи тѣлесныхъ похотей и страстей" (*Paulus, der Apostel Jesu Christi*. 1845. s. 528). Въ томъ и другомъ случаѣ плоть понимается очевидно въ смыслѣ чувственности. Подробно аргументированное выясненіе этого понятія въ смыслѣ тѣла мы находимъ у Pfeiderer'a (*der Paulinismus*. 1873. s. 50—62). Мы изложимъ кратко его мысли. Плоть съ своей матеріальной стороны тождественна съ тѣломъ. Это доказывается выраженіями Павла, въ которыхъ *σάρξ* и *σῶμα* смѣшиваются другъ съ другомъ; таковы напримѣръ: *σάρξ τῆς ἀμαρτίας* и *σῶμα τῆς ἀμαρτίας*, и Рим. 8, 13: „ибо, если живете по плоти (*κατὰ σάρκα*), то умрете; а если духомъ умерщвяете дѣла плотскія (*τὰς πράξεις τοῦ σώματος*), то живы будете" (Замѣтимъ здѣсь, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ вмѣсто *τοῦ σώματος* стоитъ *τῆς σαρκός* см. изд. Тишшендорфа). Но это, продолжаетъ Pfeiderer, не значитъ, чтобы они и по формѣ, и по содержанію были эквивалентны. Противъ этого говоритъ сопоставленіе 1 Кор. 6, 13—20 и 15, 35—50. Въ первомъ мѣстѣ говорится, что тѣло принадлежитъ Христу, есть Его членъ и храмъ Духа Св. Во второмъ—выражается мысль, что плоть

новится *νοῦς Χριστοῦ*, христіанскимъ просвѣщеннымъ разумомъ (1 Кор. 2, 16). Но *νοῦς* у апостола не есть только формальная способность духа, безразличная ко всякому содержанию. Онъ скорѣе соотвѣтствуетъ нашему „разуму“, какъ высшей способности истины и добра. Онъ есть не только органъ мысли и сознанія, но и органъ специально-нравственного сознанія и нравственной потребности. Въ немъ живетъ законъ Божій (*ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ*—Рим. 7, 22) и не какъ предметъ сознанія только, но и какъ имманентное влеченіе къ добру (*θέλειν τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν* 19. 21), какъ его собственный врожденный законъ (*ὁ νόμος τοῦ νοός μου* 23). Поэтому, *νοῦς* соуслаждается закону Божию (—22) и служить ему (*τῷ μὲν νοῷ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ*—25). Этотъ лежащій въ природѣ ума богоподобный элементъ проявляется теоретически въ богосознаніи, свойственномъ язычникамъ (Рим. 2, 14 и д.); практически въ законѣ совѣсти (2, 14 и д.), который, какъ написанный въ сердцѣ, есть не простое теоретическое знаніе добра и зла, но нравственная волевая сила, влекущая къ добру человѣка.

и кровь царствія Божія не наследуютъ, почему тѣло тѣльное, состоящее изъ плоти и крови, должно умереть, а вмѣсто него—воскреснуть тѣло духовное и небесное. Такимъ образомъ, есть тѣла, состоящія изъ плоти, изъ земнаго тѣльнаго матеріала, и есть тѣла изъ духовнаго, небеснаго и нетѣльнаго матеріала. Отсюда, говорятъ Pfeleiderer, ясно, что *σάρξ* есть матерія земнаго тѣла; тѣло же есть органическая форма, въ которой этотъ матеріалъ существуетъ, какъ конкретный земной индивидуумъ. Поскольку тѣло имѣетъ своимъ матеріаломъ плоть, оно—тѣло грѣха и смерти, по скольку же оно—органъ „я“, который не плотію, но духомъ водится, оно есть храмъ Духа Св. Въ указанныхъ мѣстахъ плоть представляется слабымъ, бездушнымъ, нечистымъ элементомъ человѣческаго существа. Но теперь легко было нечистоту плоти, послѣдствіе которой она не можетъ наследовать царствія Божія, возвысить до собственной грѣховности, такъ какъ то и другое понятіе одинаково выражаетъ неутодное и протавное святому существу Божию. Павелъ тѣмъ скорѣе изъ понятія физической нечистоты долженъ былъ развить понятіе нравственной грѣховности, что и мессіанское *πνεῦμα* онъ развилъ изъ принципа трансцендентно-физической жизни въ принципъ нравственно доброй жизни. Если къ *πνεῦμα* принадлежитъ не только сила и вѣчность небесной субстанціи, но и нравственно добрая свобода, то и къ противоположности его—*σάρξ*—не только

Въ параллель съ умомъ апостолъ ставитъ духъ (*πνεῦμα*). Несправедливо мнѣніе, будто въ ученіи Павла объ есте-

земная преходящая субстанція, но и нравственно—злая о свобода. Такимъ образомъ, изъ бездушнѣи матеріи плоть является агентомъ, противнымъ духу. Ея активность заключается въ *ἐπιθυμίᾳ κατὰ πνεύματος* (Гал. 5, 17), изъ чего проистекають злыя пожеланія и дѣла. Такъ изъ противоположности физическихъ субстанцій явился дуализмъ нравственныхъ принциповъ.

Взглядъ Usteri, Baur'a и Pfleiderer'a предполагаетъ такимъ образомъ двѣ основныя идеи: 1) все тѣлесное или чувственное грѣховно, и 2) все грѣховное—тѣлесно или чувственно. Та и другая мысль опровергается посланіями Ап. Павла. Первая а) тѣмъ, что тѣло и плоть усваивается 1. Христу (Рим. 8, 3; 1, 3; 7, 4; 1 Кор. 11, 27 и др.) вмѣстѣ съ безгрѣшностью (2 Кор. 5, 21; Евр. 7, 26: 4, 15), и что тѣло христіанъ представляется принадлежащимъ Господу (1 Кор. 6, 13. 15), храмомъ Духа Божія (—19), богоугодною жертвою (Рим. 12, 1), орудіемъ правды (—6, 13. 19). Если тѣло христіанъ во время земной ихъ жизни состоитъ изъ плоти, и если эта именно тѣлесная плоть—грѣховна и есть источникъ только грѣха, то какъ оно можетъ быть членомъ тѣла Христова, храмомъ Духа Св., орудіемъ правды и пріятною жертвою Богу? Правда, Pfleiderer говоритъ, что тѣло, поскольку имѣетъ матеріаломъ плоть, есть тѣло грѣха; а какъ органъ духа, оно есть храмъ Божій. Но можно ли дѣлать такое различіе по отношенію къ земному тѣлу христіанъ? Развѣ перестаетъ оно состоять изъ плоти тогда, когда дѣлается храмомъ Духа Св.? Какъ можетъ оно служить правдѣ, если не участвуетъ въ этомъ служеніи субстанція его, составляющая источникъ грѣха? Можетъ ли дѣйствовать тѣло безъ плоти, форма безъ матеріала, индивидуумъ безъ природы?

в) Если бы тѣло, заключающее въ себѣ плоть, само по себѣ было грѣховно, то тѣлесная дѣятельность и наслажденія были бы безнравственны, и нравственное ученіе Павла должно было бы имѣть строго-аскетическій характеръ, какой свойственъ философскимъ системамъ Сенеки, Филона, Плутарха и др., видѣвшихъ въ чувственности источникъ зла. Но апостолъ не только не запрещаетъ тѣлесныхъ удовольствій, а напротивъ осуждаетъ, какъ нехристіанское, то аскетическое изнуреніе тѣла, которое убиваетъ его (Кол. 2, 23, 1 Тим. 4, 1—5). Умѣренныя, нормируемыя христіанскимъ сознаниемъ наслажденія онъ считаетъ правыми и добрыми (Рим. 14, 6; 1 Тим. 4, 4—5).

2) Также не вѣрна и другая мысль, будто все грѣховное чувственно, и самый грѣхъ есть свойство лишь физической субстанціи. а) Къ грѣховнымъ дѣламъ плоти Апостолъ причисляетъ такіе грѣхи, которые никакой психологическій анализъ не можетъ произвести изъ тѣла или чувственности. Таковы: идолослуженіе, волшебство, ереси, разногласія, распри и т. п. (Гал. 5. 19—21), споры богословскаго характера (1 Кор. 3, 3 ср. 11—12). в) Ученіе Павла о злыхъ духахъ (Еф. 2, 2; 1 Тим. 4, 1) также опровергаетъ мысль—будто источникъ всякаго грѣха есть тѣло.

Итакъ пониманіе *σάρξ* въ смыслѣ тѣла или чувственности не оправдывается посланіями Павла и даже противорѣчитъ его основнымъ вѣча-

ственномъ состояніи человѣка *πνεῦμα* не имѣть никакого мѣста и усвоится имъ лишь возрожденному человѣку ¹⁾, какъ духъ Божій, какъ духъ, сообщенный Богомъ. Мѣсто Рим. 8, 16: „сей самый Духъ свидѣтельствуется духу нашему, что мы—дѣти Божіи“, ясно отличаетъ духъ Божественный отъ духа человѣческаго. 1 Кор. 2, 11: „ибо кто изъ человѣковъ знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго (*τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*), живущаго въ немъ? Такъ и Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія“, очевидно говорить о духѣ человѣческомъ вообще, а не о возрожденномъ, такъ какъ выражаетъ всеобщую психологическую истину. 2 Кор. 7, 1: „итакъ возлюбленные, имѣя такіа обѣтованія, очистимъ себя отъ всякой скверны плоти и духа“ (*πνεύματος*), несомнѣнно имѣть въ виду духъ естественнаго человѣка, который причастенъ грѣху и не-

ламъ нравоученія. Теперь насъ невольно долженъ интересовать вопросъ, какимъ образомъ могло возникнуть такое странное пониманіе, и гдѣ его начало? Мы полагаемъ, что его надобно искать въ классическомъ словопользованіи. Здѣсь слово *σὰρξ* кромѣ своего обычнаго значенія—субстанція тѣла и самаго тѣла (у Эсхила въ противоположность *νοῦς*), значить еще: тѣлесность, поскольку она есть средство и субъектъ чувственныхъ наслажденій, чувственность. Въ такомъ смыслѣ употребляютъ *σὰρξ* Эпикуръ и Плутархъ. Отсюда, у перваго встрѣчается выраженіе *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* (похоть плоти), а у втораго: *τὸ γὰρ μὴ δεδουλωσθαι σαρκὶ καὶ τοῖς πάθεσι ταύτης δάκρυον, ὅφ' ὃν κατασπάμενος ὁ νοῦς τῆς θνητῆς ἀναπλήρῃται φλυαρίας, εὐδαιμόν τι καὶ μακάριον* (не быть порабощену плоти и не жить по страстямъ ея, которыми объемлемый умъ исполняется смертною суетой,—нѣчто счастливое и блаженное). Но такъ какъ эти греческіе мыслители учили о чувственности, какъ зломъ началѣ, то и слово *σὰρξ* стало включать у нихъ понятіе нравственнаго зла, не теряя своего узкаго значенія чувственности. Когда происшедшій изъ противоположности субстанцій тѣла (*σῶμα* и *σὰρξ*) и души или ума (*ψυχή*, *νοῦς*) нравственный дуализмъ греческихъ философовъ перешелъ въ новѣйшую философію Шлейермахера, Шеллинга и др., то было перенесено сюда и понятіе о тѣлѣ или чувственности, какъ принципѣ нравственнаго зла. Вотъ это то классическое понятіе плоти, санкціонированное новыми философами, и было усвоено указанными систематиками посланій Павла, стоявшими подъ сильнымъ вліяніемъ дуалистической философіи.

¹⁾ См. Weiss, Lehrbuch d. biblischen Theologie d. Neuen Testaments. 1868. s. 272—273.

чистотѣ. Изъ 1 Тесс. 5, 23 видно, что онъ нуждается въ освященіи. Мѣста, какъ 1 Кор. 5, 4; 6, 20; 7, 34; 2 Кор. 7, 1, гдѣ духъ, какъ психическая сторона человѣческаго существа, противопоставляется тѣлу (*сѡма*), также говорятъ о духѣ человѣческомъ вообще.

Почти во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ изъ посланій ап. Павла, *пневма* обозначаетъ психическую сторону человѣка въ отличіе отъ *сѡма* и имѣетъ такимъ образомъ психологическій смыслъ. Въ этомъ смыслѣ духъ не имѣетъ опредѣленнаго нравственнаго характера. Какъ *воус* въ смыслѣ формальной способности вмѣщаетъ въ себя разнородное содержаніе и подчиняется противоположнымъ нравственнымъ принципамъ, такъ и *пневма* въ психологическомъ смыслѣ можетъ обнимать какъ нравственно-доброе, такъ и грѣховное (Рим. 8, 10; 2 Кор. 7, 1), и какъ такой, онъ, подобно уму, нуждается въ освященіи (1 Тесс. 5, 23), чрезъ которое, становится духомъ Христовымъ (*пневма Христова* — Рим. 8, 9) или духомъ Божиимъ (*пневма Θεου* тамъ же) т. е. духомъ, обновленнымъ чрезъ общеніе съ Духомъ Святымъ. Но какъ *воус* кромѣ психологическаго значенія имѣетъ у Павла и техническое, какъ центръ религіозно-нравственной жизни, такъ и *пневма* кромѣ широкаго психологическаго смысла имѣетъ узкій, нравственный смыслъ. Какъ умомъ служить человѣкъ закону Божию (Рим. 7, 25), такъ духомъ служить онъ Богу (— 1 9). Какъ умъ со-услаждается закону и хочетъ добра (7, 21 — 22), такъ духъ живетъ для праведности (8, 10; въ этомъ стихѣ рѣчь о духѣ человѣческомъ, такъ какъ онъ противопоставляется *сѡма*). Наконецъ, какъ умъ есть источникъ богосознанія (Рим. 1, 20), такъ духъ есть органъ свидѣтельства Духа Божія (Рим. 8, 16). Итакъ духъ есть та сторона человѣческаго существа, въ которой устанавливается живая, нравственная связь между человѣкомъ и Богомъ, въ которой человѣкъ служитъ Богу, а Богъ сообщаетъ человѣку.

Очевидно, учение Ап. Павла о духѣ покоится на ветхозавѣтномъ понятіи духа, стоящемъ въ связи съ откровеннымъ ученіемъ о происхожденіи и сущности человѣка. Изъ повѣствованія бытописателя о твореніи міра видно, что человѣкъ получилъ свою жизнь вслѣдствіе особеннаго непосредственнаго божественнаго сообщенія (ср. 1, 26—27). Отсюда въ человѣкѣ кромѣ *ψυχή ζωα*, свойственной и животному (Быт. 1, 24; 2, 7; 9, 10), есть нѣчто особенное (— 2, 20), именно духъ, въ которомъ живетъ образъ и подобіе Божіе (ср. Быт. 1, 26—27; Еф. 4, 24; Дѣян. 17, 28).

Такимъ образомъ духъ есть божественное начало въ человѣкѣ, принципъ религіозно-нравственной жизни. Онъ называется духомъ Божіимъ (Іов. 27, 3; Быт. 6, 3), какъ даръ Божій и подобіе Божіе. На него непосредственно дѣйствуетъ Богъ, внушая человѣку откровеніе; въ немъ заключается весь кругъ высшихъ религіозно-нравственныхъ идей и состояній (пс. 33, 19; 50, 19; 30, 6; 77, 8; Ис. 26, 9; 38, 15—17; 61, 3; 66, 2; Прит. 16, 2; Іез. 13, 3 и др.). Это ветхозавѣтное воззрѣніе на духъ усвоено ап. Павломъ и выражено въ Рим. 1, 9; 8, 10. 16; 1 Кор. 2, 11 ¹⁾.

¹⁾ Pfleiderer (der Paulinismus, S. 66—68) на основаніи тѣхъ мѣстъ изъ посланій Павла, въ которыхъ духъ представляется причастнымъ грѣху, полагаетъ, что *пνεῦμα* естественнаго человѣка есть „индифферентный, нейтральный субстратъ личной жизни, въ основѣ котораго лежитъ вліяніе обоихъ принциповъ“ нравственныхъ—добраго и грѣховнаго. Высшая же богоподобная сторона въ человѣкѣ есть *νοῦς*, который относится къ духу христіанскому, какъ способность воспріятія къ спасенію, или къ дѣйствительному принципу спасенія. Но самъ же Pfleiderer сознаетъ непослѣдовательность и противорѣчивость такого взгляда на духъ и умъ. „Какъ можно, говоритъ онъ, признать богоподобную способность духа, какъ *νοῦς*, если субстратъ ея, субъектъ личной жизни, есть только индифферентный *пνεῦμα*? Для нашего мышленія логическая послѣдовательность требуетъ одного изъ двухъ: или съ вниманіемъ къ индифферентному, чуждому нравственной сущности Бога, *пνεῦμα* (духу) естественнаго человѣка должно отрицать въ послѣднемъ и всякій высшій, богоподобный элементъ, такъ чтобы и *νοῦς* былъ простою индифферентною формою сознанія; или

Изъ представленнаго ученія ап. Павла объ умѣ и духѣ видно, что тотъ и другой очень сходны по своему содержанию и характеру. Оба они одинаково обозначаютъ богоподобную сторону человѣческаго существа, главный органъ религиозно-нравственной жизни. Однако духъ и умъ различаются; духъ есть первоначальный источникъ и послѣднее основаніе высшей, религиозно-нравственной жизни; умъ же есть область теоретическаго, и нравственно-практическаго познанія, способность сознанія заложенныхъ въ духѣ религиозныхъ и нравственныхъ принциповъ. Въ первомъ богоподобный элементъ имѣетъ свою причину и основу, во второмъ онъ приходитъ лишь къ сознанію въ формѣ религіи (ср. Рим. 1, 20), совѣсти (ср. Рим. 7, 52 съ 2 Тим. 1, 3; Тит. 1, 15) и сознательнаго хотѣнія добра (Рим. 7, 18. 19. 21. 23. 25.). Отсюда духъ есть *τὸ πνεῦμα τοῦ τοῦ* (Еф. 4, 23), т. е. духъ дѣйствующій и проявляющій въ умѣ.

Третьимъ терминомъ, обозначающимъ у Павла богоподобную сторону человѣка, служитъ *ὁ ὅσος ἀνθρώπος* т. е. внутренній человѣкъ. Что *ὁ ὅσος ἀνθρώπος* присущъ и естественному человѣку, это очевидно изъ Рим. 7, 22, а также изъ 2 Кор. 4, 16 и Еф. 3, 16; гдѣ понятіе обновленія и укрѣпленія внутренняго человѣка въ возрожденіи

съ вниманіемъ къ богоподобному элементу, который находится по Павлу въ *τοῦς*, и проявляющаяся въ *τοῦς* субстанція личности т. е., человѣческій *πνεῦμα* долженъ быть по существу сроденъ съ *πνεῦμα* божественнымъ и заключать въ себѣ потенцію христіанскаго духа⁴. Правда, происходящая отсюда непослѣдовательность ученія объ умѣ, какъ богоподобномъ элементѣ въ человѣкѣ и о духѣ, какъ индифферентномъ субъектѣ, не говоритъ еще въ глазахъ Pfeiderer'a за то, что такого ученія нѣтъ у ап. Павла. Но къ признанію этой не послѣдовательности въ ученіи Павла нѣтъ, какъ мы видѣли, никакихъ серьезныхъ основаній. Усвоеніе духу противонравственныхъ явленій настолько же говоритъ объ индифферентизмѣ духа, какъ о такомъ же свойствѣ ума слѣдующія выраженія апостола: *τοῦς τῆς σαρκὸς, ἀδύνατος τοῦς*. Съ другой стороны Рим. 1, 9; 8, 10. 19 такъ же убѣдительно и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ указываютъ на религиозно-нравственный характеръ духа, какъ и Рим. 7, 19. 20. 21. 22. 23. 25 на такой же характеръ ума.

несомнѣнно предполагаетъ предшествующее существованіе его. Характеристическія черты внутренняго человѣка въ общемъ тѣже, что и духа и ума, именно сродство и живая нравственная связь съ Богомъ, въ силу которой внутренній человѣкъ соуслаживается (*συνήδομαι*) закону Божию (Рим. 7, 22). Въ силу этого сходства внутренняго человѣка съ умомъ и духомъ въ параллельныхъ мѣстахъ они часто замѣняютъ другъ друга; ср. *ἡ ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς* (Рим. 12, 2) съ *ὁ ἕσωθεν ἀνακαινώται* (2 Кор. 4, 16) и *κρτασθήραι εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον* (Еф. 3, 16) съ *ἐκρτασθῆτο πνεύματι* (Лук. 1, 80; 2, 40). Различіе между этими терминами состоитъ въ томъ, что, если *πνεῦμα* обозначаетъ принципъ, а *νοῦς* — органъ религіозно-нравственной жизни, то *ὁ ἕσω ἄνθρωπος* означаетъ самую личность, поскольку она живетъ, сознаетъ и чувствуетъ по духу (*κατὰ πνεύματι*) умомъ *τῷ νοῦ*). ¹⁾

§ 8.

Διὰ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

(Рим. 3, 20).

Признаніе нравственной раздвоенности въ человѣческой природѣ, какъ и самая характеристика обѣихъ сторонъ

¹⁾ Сродную Павловой психологическую терминологию находимъ мы у Платона и Филона. Первый говоритъ объ истинномъ и внутреннемъ человѣкѣ (*ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος, ὁ ἕσω ἄνθρωπος*) и о мыслящемъ въ душѣ (*τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς*). Вслѣдъ за нимъ Филонъ учитъ объ умѣ (*νοῦς*), какъ лучшей сторонѣ человѣка, о лучшемъ челоѣкѣ въ худшемъ (*κρείττον ἐν χείρονι*), о безсмертномъ—въ смертномъ (*ἀθάνατος ἐν θνητῷ*). Но между Павловымъ ученіемъ и ученіемъ Платона и Филона тоже различіе, что между нравственною волею и интеллектомъ. Внутренній челоѣкъ и умъ у Павла—нравственная сторона челоѣка, у Платона и Филона—интеллектъ, въ которомъ полагается основа религіозно-нравственной жизни.

Ср. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch d. N. Gr. s. 134.

Tholuck къ Рим. 7, 22.

Garless къ Еф. 3, 16.

ея, были простымъ логическимъ выводомъ изъ анализа того страннаго явленія, что свободное я не то дѣлаетъ, чего хочетъ, а то, что ненавидитъ. Если воля хочетъ одного, а дѣлаетъ другое, то причина и источникъ обоихъ явленій можетъ лежать ни въ чемъ другомъ, какъ только въ самой грѣхомъ испорченной природѣ человѣка. Но такъ какъ объекты хотѣнія и дѣйствія противоположны другъ другу, то и природа, какъ источникъ того и другаго, не есть уже единое, цѣлостное, гармоническое начало; производя изъ себя совершенно противоположные акты и противорѣчивыя желанія, изъ которыхъ одни служатъ добру, другіе—злу, она въ самой себѣ должна заключать двѣ нравственныя стороны, или области, добрую и злую, божественную и противобожественную. Первая есть духъ, или внутренній человѣкъ, вторая—плоть. Принципъ первой—законъ Божій, или воля Божія; принципъ второй—грѣхъ, какъ живое начало противленія Богу. Духъ хочетъ добра, соуслаждается закону Божию. Онъ живетъ, такимъ образомъ, въ нѣкоторой связи съ Богомъ, участвуетъ въ Его идеяхъ и хотѣніяхъ. Онъ хочетъ быть членомъ царства Божія, созерцаетъ сіяніе славы Божіей. Напротивъ, плотъ выходитъ изъ предѣловъ царства небеснаго, изъ подчиненія Богу. Гордая своею мудростью, она враждуетъ противъ Бога (Рим. 8, 7), не покаряется закону Его (тамъ же). Она живетъ въ особой области и по особымъ законамъ. Область эта есть область зла и чувственныхъ наслажденій; законъ этотъ есть законъ, противоположный закону ума и ведущій ко злу; онъ есть начало эгоизма, самообоготворенія, вѣры въ себя и жизни для себя (ср. 2 Кор. 5, 15).

Какъ скоро на основаніи анализа того явленія, что воля не то дѣлаетъ, чего хочетъ, а то, что ненавидитъ, подзаконный человѣкъ приходитъ къ выводу о нравственной раздвоенности человѣческой природы, для него становятся

понятными прежде непонятны (Рим. 7, 15) самое это явление и сопровождающія его обстоятельства.

Духъ и плоть, будучи въ принципѣ противоположны другъ другу, должны производить изъ себя столь же противоположныя явленія. Это два корня, дающихъ изъ себя каждый свои особые отростки, два родника, источающихъ воду различнаго качества. При первомъ своемъ явленіи, въ формѣ элементарныхъ идей, чувствъ и желаній, явленія того и другаго порядка отдѣлены другъ отъ друга и живутъ независимо. Поэтому въ естественномъ человѣкѣ возможно хотѣніе идеальнаго добра, не только добраго дѣла, но вообще добра (Рим. 7, 18. 19. 21) въ его истинной чистотѣ, — желаніе исполнять законъ Божій (— 16. 22) во всей его божественной неприкосновенности. Это хотѣніе совершенно чисто, чуждо эгоистическихъ мотивовъ и вытекаетъ изъ внутренняго соуслажденія духа закону Божию (— 22). Въ немъ нѣтъ зараженной струи плотскаго теченія. Но дѣло измѣняется, какъ скоро оба теченія входятъ въ ту область, гдѣ начинается власть сознательной свободы, свободнаго и самоопредѣляющагося Я, изрекающаго приговоръ относительно объектовъ сознанія, производящаго выборъ между ними и преобразующаго непосредственныя желанія и идеи въ сознательныя и преднамѣренныя и, наконецъ, — во внѣшній поступокъ. Это я одно въ человѣкѣ. Поэтому тоже самое я (— 25) является рѣшителемъ судьбы и желаній плоти и хотѣній духа. Входя въ общую область этого я, тѣ и другія поневолѣ, въ силу своей противоположности, вступаютъ въ борьбу. „Плоть и духъ взаимно противятся. Плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти“ (Гал. 5, 17). Свободное я сознаетъ нравственное преимущество желаній духа. Поэтому одобряетъ ихъ (Рим. 7, 16) и также хочетъ идеальнаго добра, полного исполненія закона Божія. Но оно въ своемъ выборѣ и въ своей дѣятельности ограничивается однако тѣмъ, что

дано въ природѣ, въ прирожденномъ или наслѣдственномъ первородномъ грѣхѣ. Будучи въ состояніи усилить и подавить тѣ или другія частныя желанія, оно безсильно однако совершенно парализовать вліяніе первороднаго грѣха. Власть его настолько сильна, что плѣняетъ себѣ человѣческое я (— 23), давитъ на его свободу и вліяетъ на его дѣятельность. Поэтому хотѣніе идеально добраго и остается хотѣніемъ неосуществимымъ. Самая же дѣятельность человѣка является зараженною теченіемъ плоти и грѣха, и человѣкъ, желая быть духомъ, остается плотянымъ (— 14), плотію (— 18). Грѣхъ царствуетъ (ср. *ἐβασίλευσεν ἡ ἀμαρτία*—5, 21) надъ нимъ, подчиняетъ волю его своей власти. Человѣкъ рабъ грѣха (*δοῦλος τῆς ἀμαρτίας*—6, 17. 20), состоитъ подъ игомъ его (ср. *ὅφ' ἀμαρτίαν εἶναι*—3, 9). Онъ проданъ грѣху (*πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν*—7, 14) съ тѣмъ, чтобы исполнять не свою, а его волю, служить и повиноваться ему (6, 16. 19). Такимъ образомъ причина грѣховности человѣка была не въ свободной его волѣ и не въ незнаніи имъ истинной религіозно-нравственной нормы, а въ самомъ существѣ его, въ неизлѣчимой силою воли болѣзненности и поврежденности самой природы его. Не потому только человѣкъ грѣшилъ, что хотѣлъ этого или не зналъ, что добро и что зло, но потому, что не могъ не грѣшить.

Такимъ путемъ подъ вліяніемъ закона постепенно приходилъ человѣкъ къ познанію грѣха (Рим. 3, 20) ¹⁾, не какъ случайной ненормальности въ своей дѣятельности, но какъ живущаго въ немъ и прирожденнаго грѣха ²⁾.

¹⁾ Выраженіе *ἐπίγνωσις* (*ἀμαρτίας*) въ отличіе отъ *γνώσις* указываетъ на глубокое, точное и основательное знаніе.

²⁾ *Ἐπίγνωσις ἀμαρτίας* было не чуждо и міру языческому. У Фукидита (Ист. 1: III, гл. 45) Діодотъ говоритъ: *ἀπλῶς δὲ ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐθραδείας, ὅστις οἴεται, τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὁρισμένης προθύμως τι πράξει, ἀποτροπὴν τινα ἔχειν, ἢ νόμων ἰσχύι, ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ*. Діодоръ Сиц. (Bibliotheca I. I. с. 71) говоритъ; египтяне никогда не позволяютъ своимъ царямъ судить неограниченно, но только по законамъ, такъ какъ они ду-

§ 9.

Ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

(1 Кор. 15, 56).

Это познание не было результатом простого теоретического мышления, плодом одной рефлексии. Нѣтъ, оно есть убѣжденіе, приобретенное путемъ сложной психологической работы, путемъ долгаго внутренняго процесса, результатомъ котораго явилось не одно только сознаніе грѣховности, но и раздраженіе грѣховной язвы, зараженіе ею остававшихся дотошѣ въ цѣлости частей психического организма, распространеніе грѣха и умноженіе преступ-

мали *πολλάκις ἔτιους εἰδότες δι μέλλουσιν ἁμαρτάνειν, μηδὲν ἤτιον πράττειν τὰ φαῦλα, κατισχυμένους ἐκ ἔρωτος ἢ μίσους ἢ τινος ἄλλου πάθους*. У Ксенофонта персѣ Арасиѣ говорить (Кироп. 1. VI. гл. 1. § 31): *ὄνο γὰρ σα φῶς ἔχω ψυχᾶς—οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα, ἅμα ἀγαθὴ ἐστὶ καὶ κακὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν ἔργων ἐρεῖ καὶ ταῦτα ἅμα βούλεται τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, ἀλλὰ δηλόνоти δύο ἐστων ψυχᾶ, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τὰ αἰσχυρὰ ἐπιχειρεῖται*. Еврипидъ (Medea 1077): *μανθάνω μὲν, οἷα δρᾶν μέλλω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσον τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*. Онъ же (у Климента Александрийскаго Strom. 1. II. с. 15): *λέλυθεν οὐδὲν τῶνδε μ', ὧν σὺ νοουθετεῖς γνώμην δ' ἔχοντα μ' ἡ φύσις βιάζεται*. Эпиктетъ (Enchirid. 1. II, с. 26): *ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ*. Симплицій въ своихъ примѣчаніяхъ къ Эпиктету: *τινες γοῦν καὶ δυσχεραίνοντες τὰ ἑαυτῶν ὀρεξεις, καὶ βουλόμενοι μὴ κινεῖσθαι αὐτάς, ὠθοῦνται ὁμῶς ἐπὶ τῶν ἐξέων ἐπὶ τὰ οἰκετα ὀρεπτά*. Плавтъ (Trinummus. act. IV. 2. 31): *scibam ut esse me deceret, facere non quidam miser*. Сенека (Ep. III): *quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Овидій (5 Metam. VII, 19): aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor*. См. Tholuck—къ Рим. 7, 15.

Однако не трудно замѣтить различіе между этими изреченіями древнихъ мыслителей о нравственномъ разладѣ въ существѣ человѣка и между тѣмъ „познаніемъ грѣха“, къ которому приводитъ законъ, и которое раскрылъ ап. Павелъ. Первые, признавая этическую раздвоенность въ природѣ человѣка, не считаютъ ее собственно грѣховностью или грѣхомъ, вызывающимъ гнѣвъ и осужденіе божества. Они не знаютъ грѣха, живущаго въ природѣ человѣка. Далѣе, хотя древніе мыслители и констати-

лений. Случилось это такимъ образомъ. До появленія вѣшняго закона, у человѣка нѣтъ опредѣленной нравственной нормы, такъ какъ внутренній законъ самъ по себѣ не даетъ ея. Какъ скоро нѣтъ нравственной нормы, нѣтъ и выбора между добромъ и зломъ, а слѣдовательно нѣтъ и дѣйствительной нравственной свободы. Она пока въ потенціи. Человѣкъ въ этомъ состояніи носить въ самомъ себѣ грѣхъ и по закону естественной необходимости проявляетъ его, т. е. грѣшитъ. Но такъ какъ онъ не созна-

рукоть фактъ существованія въ человѣкѣ противоположныхъ желаній и стремленій и фактъ разединенія между желаніемъ и дѣломъ, однако они не думаютъ возводить ихъ въ законъ, въ нѣчто неизбежное и необходимое, а придаютъ имъ случайный, мѣстный и условный характеръ. У нихъ нѣтъ мысли о полной невозможности возстановить согласіе между дѣломъ и желаніемъ. Итакъ, они не знаютъ грѣха, какъ живаго начала или свойства человѣческой природы, и грѣха, какъ безусловно необходимаго и неизбежнаго проявленія этого свойства. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „хотя и до закона жившіе знали, что грѣшать, однако узнали то обстоятельство, когда объявленъ законъ“ (Толк. на посл. къ Рим. VII, 8; стр. 273). Причина такого различія въ познаніи грѣха подъ закономъ и внѣ закона—лежитъ въ томъ особенномъ характерѣ этого закона, который отличаетъ его отъ естественныхъ нравственныхъ законовъ, и который выражается въ заповѣди: *οὐκ ἐπιθυμήσεις* (не пожелай). *Ἐπιθυμῶ* — соб. имѣть духъ (*θυμός*) направленнымъ на (*ἐπί*) что л., желать, стремиться, увлекаться. Въ противоположность снн. *αἰτέω*, глаголъ этотъ обозначаетъ желаніе, какъ аффектъ или чувство, какъ непосредственное обнаруженіе влеченія, тогда какъ *αἰτέω* указываетъ на актъ воли (Steiner, Wörterbuch. Б. 408 и 87).

Поэтому заповѣдью „не пожелай“ запрещаются не только свободные акты, или рѣшенія воли, но и непосредственные аффекты, чувства и влеченія, не столько вытекающія изъ свободной воли, сколько предшествующія ея рѣшеніямъ (*ἐπιθυμία*). Такая заповѣдь была неизвѣстна міру языческому, въ частности его мудрецамъ. Здѣсь законъ государственный судилъ вѣшнія преступленія, моральный—философскій лишь рѣшенія свободной воли, ея согласіе или несогласіе съ нравственной нормой. Но ни тотъ, ни другой никогда не осуждалъ тѣхъ психическихъ актовъ, которые не зависятъ отъ свободы и рождаются безъ ея, такъ сказать, вѣдома. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „Они (т.-е. языческіе законодатели) возстаютъ только противъ пороковъ, происходящихъ отъ нерадѣнія, а не берутся отѣвчъ тѣхъ, которые сообщаются въ наслѣдство отъ природы; потому что сіе невозможно“ (Рим. VII, 13; стр. 278). Обязывая подзаконнаго человѣка силою своей воли предупреждать въ себѣ появленіе такихъ

еть настоящей нравственной стороны своих грѣховъ, то они не свободны. „Гдѣ нѣтъ закона, тамъ нѣтъ преступленій“ (Рим. IV, 15). Хотя фактически противозаконные поступки есть, однако они не преступленія, не личное сознательное нарушеніе закона. Поэтому грѣхъ, какъ свойство природы, проявляющееся независимо отъ свободы человѣка, не есть его личный грѣхъ, свойство и направ-

аكتовъ, заповѣдь „не пожелай“ давала ему возможность убѣдиться въ неизбѣжномъ противорѣчii между хотѣніемъ (исполнить заповѣдь) и дѣломъ, въ полной его неспособности бороться съ непосредственными обнаруженіями грѣховнаго начала. Мудрецы древняго міра, не знавшіе этой заповѣди и ставившіе задачею нравственности лишь то, что находилось въ зависимости отъ воли, не могли говорить, поэтому, о безусловно-неизбѣжномъ разладѣ между хотѣніемъ и дѣломъ. Далѣе. Произнося свое осужденіе на то, что лежитъ въ срединѣ между природою и свободою, какъ на грѣховное, заповѣдь „не пожелай“ расширяла и углубляла взглядъ іудея на грѣхъ, вносила въ его понятіе то, что стояло за предѣлами свободной воли, и что было привязано непосредственно къ самой природѣ человѣка. Отсюда грѣхъ для подзаконнаго человѣка долженъ представляться не только, какъ актъ воли, но и какъ влеченіе, природная склонность, не какъ фактъ сознанія и свободы только, но и какъ свойство природы. Древніе моралисты, не осуждая непосредственныхъ обнаруженій свойства грѣховнаго въ *ἐπιθυμία*, тѣмъ болѣе не могли считать грѣхомъ самое это свойство. Къ ученію этихъ моралистовъ приближается и древнесинаготальное ученіе. Оно не считаетъ отвѣтственнымъ злое пожеланіе, какъ чувство (въ отличіе отъ желанія какъ рѣшенія воли), по той причинѣ, что оно исходитъ не изъ свободы, а изъ натурального первоначальнаго свойства человѣка, изъ влеченія ко злу, вложеннаго въ природу человѣка самимъ Богомъ. Отсюда грѣхъ, по талмуду, есть ничто иное, какъ отдѣльныя дѣйствія и поступки, а не свойство природы. Поэтому же за человѣкомъ признается безусловная нравственная свобода и способность не грѣшить.

„Однимъ изъ краеугольныхъ камней ученія Моисея и всѣхъ его послѣдователей есть воззрѣніе, что человѣкъ обладаетъ неограниченною свободою воли. Противъ этого принципа какъ въ массѣ, такъ и въ ученой части народа нашего, нѣтъ рѣшительно никакихъ противниковъ“. Такъ говоритъ ученый раввинъ (Море-Невухимъ ч. III, гл. 17). См. Міровоззрѣніе талмудистовъ, Сост. Финъ и Каценелеббогенъ. Приложенія къ 1-му тому, стр. 15.

Изъ всего сказаннаго понятно, почему апостолъ связываетъ познаніе грѣха чрезъ законъ съ заповѣдію „не пожелай“ и съ познаніемъ пожеланія. „Я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Ибо я не понималъ бы и пожеланія, если-бы законъ не говорилъ; не пожелай“ Рим. 7, 7).

леніе его индивидуальной свободы. Онъ не его, и поэтому не можетъ быть вмѣняемъ ему лично. „До закона грѣхъ былъ въ мірѣ: но грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона“ (Рим. V, 13). Въ похожемъ до нѣкоторой степени на описанное состояніи находился человѣкъ до закона Моисея. Ему не были извѣстны тѣ общеобязательныя нравственныя требованія, которыя впервые выражены въ законѣ Моисеевомъ. Такова заповѣдь „не пожелай“. Вслѣдствіе этого, хотя фактическое нарушеніе этой заповѣди и имѣло мѣсто въ человѣкѣ, однако оно не было сознательнымъ и нравственно-свободнымъ и потому лично не вмѣнялось. Человѣкъ не признавалъ грѣховности пожеланія, „не понималъ“ его, по выраженію Апостола, и потому пожеланія, какъ личнаго преступленія, не было. А такъ какъ, человѣкъ могъ познать грѣхъ, какъ свойство своей природы, не иначе, какъ чрезъ сознаніе грѣховности своихъ первоначальныхъ пожеланій, то до закона онъ не зналъ грѣха въ его настоящемъ смыслѣ ¹⁾.

¹⁾ При такомъ пониманіи приведенныхъ текстовъ: „гдѣ нѣтъ закона, тамъ нѣтъ преступленій“ и „до закона грѣхъ былъ въ мірѣ, но грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона“, — устраняется ихъ видимое противорѣчіе съ ученіемъ объ отвѣтственности язычниковъ за личныя преступленія (Рим. 2, 12—16; 1, 32; 2, 9) и съ историческими фактами вмѣненія грѣховъ до явленія закона Моисея. Это противорѣчіе стараются примирить тѣмъ, что подъ закономъ въ Рим. 7. разумѣютъ всякій: и откровенный и естественный законъ, а подъ приходомъ заповѣди или закона вступленіе его въ сознаніе. При такомъ пониманіи, дѣйствительно, до закона нѣтъ личныхъ преступленій и личнаго вмѣненія. Однако, при всей своей естественности, это объясненіе не можетъ быть принято. Слова: „гдѣ нѣтъ закона, нѣтъ и преступленія“ сказаны въ примѣненіи къ закону, явившемуся послѣ обѣтованія, даннаго Аврааму, какъ видно изъ контекста и изъ сравненія:

Гал. 3, 17—18: Я говорю то, что за-
вѣта о Христѣ — законъ, явившійся
спустя четыреста тридцать лѣтъ, не
отмѣняетъ такъ, чтобы обѣтованіе
теряло силу. Ибо если по закону на-
слѣдство, то уже не по обѣтованію
но Аврааму Богъ даровалъ оное по
обѣтованію.

съ Рим. 4, 14—15: Если утверждаю
щіеся на законѣ суть наслѣдники:
то тщетна вѣра, бездѣйственно обѣ-
тованіе. Ибо законъ производитъ
гнѣвъ; потому что гдѣ нѣтъ закона,
(тамъ) нѣтъ и преступленій.

Съ явленіемъ же внѣшняго закона, человѣкъ познаетъ нравственную норму, научается различать добро и зло, и получаетъ возможность дѣлать выборъ между тѣмъ и другимъ. Вмѣстѣ съ этимъ бывшая прежде въ потенціи нравственная свобода оживаетъ. Человѣкъ *de jure* получаетъ возможность устривать свою личную сознательную жизнь по собственнымъ идеямъ, образовать свою особую личную область, отдѣльную отъ области бессознательной и несвободной своей же природы. Все это имѣло мѣсто въ человѣкѣ по дарованіи закона, въ сферѣ новыхъ его требований. Человѣкъ *de jure* получилъ возможность свободно избирать тамъ, гдѣ прежде по невѣдѣнію онъ руководился естественными влеченіями, и избѣгать несознаваемого прежде зла, именно грѣховныхъ пожеланій. Но какъ мы видѣли, эта логическая возможность свободного выбора въ сферѣ

При этомъ однимъ изъ предписаній закона является обрѣзаніе (Рим. 4, 10—12). Другія слова апостола: „Ибо (и) до закона грѣхъ былъ въ мірѣ: но грѣхъ не вѣняется, когда нѣтъ закона; однакоже смерть царствовала отъ Адама до Моисея“ (Рим. 5, 13), безъ всякаго сомнѣнія имѣютъ отношеніе собственно къ закону Моисееву. При этомъ, выраженіе „ибо (и) до закона грѣхъ былъ въ мірѣ“, необходимо предполагаетъ, что было время; когда закона не было въ мірѣ. Эта мысль, очевидно, неприложима къ сознанію нравственного закона, ибо такого времени, когда въ мірѣ не сознавался нравственный законъ не было и не могло быть. Ясно, что подъ несуществующимъ нѣкогда и со временемъ явившимся закономъ нужно разумѣть лишь нѣкоторые положительные предписанія закона, которые въ извѣстный періодъ исторіи не были извѣстны людямъ. Такими предписаніями могли быть только заповѣди закона Моисеева. Что послѣдній отличался по своему содержанію отъ нравственного естественнаго закона, и что съ явленіемъ закона Моисеева наступила новая фаза во вѣнненіи грѣха, на это указываетъ самъ апостолъ, называя его средоточіемъ, отдѣляющимъ іудеевъ отъ язычниковъ (Еф. 2, 14), и говоря о различныхъ критеріяхъ суда надъ тѣми и другими: „Тѣ, которые, не имѣя закона, согрѣшили, внѣ закона и погибнуть; а тѣ, которые подъ закономъ согрѣшили, по закону осудятся“ (Рим. 2, 12). Какія именно имѣетъ въ виду апостолъ предписанія откровеннаго закона, отличающія его отъ естественнаго, ясно выражается въ 7 и 8 ст., гдѣ законъ отождествляется съ заповѣдью „не пожелай“. Около этой заповѣди и движется мысль апостола о явленіи закона, о личныхъ преступленіяхъ и о вѣнненіи грѣха.

пожеланій была не осуществима на дѣлѣ. Человѣческое я не могло оградить свою личную область отъ вліянія плоти. Грѣхъ проникъ и въ нее. Отсюда явились и умножились преступленія (Рим. 5, 20), т. е. сознательныя нарушенія закона. Пожеланіе, бывшее дотолѣ безсознательнымъ грѣхомъ, стало сознательнымъ преступленіемъ. Отсюда явилось два слѣдствія. Во первыхъ, человѣческое свободное я, сдѣлавшись сознательнымъ участникомъ внутренняго, а не наружнаго только грѣха, потеряло свое юридическое право на жизнь за личную непричастность грѣху: смерть сдѣлалась теперь его личнымъ наказаніемъ, заслуженнымъ возмездіемъ. „Когда пришла заповѣдь, говоритъ апостолъ, то грѣхъ ожилъ, а я умеръ; и такимъ образомъ заповѣдь, данная для жизни, послужила мнѣ къ смерти“ (Рим. VII, 9—10). Вступивши въ область сознательной свободной жизни и чрезъ это произведши смерть въ личности человека, „грѣхъ чрезъ заповѣдь становится крайне грѣховенъ“ (—13). Такимъ образомъ законъ есть“ сила грѣха (1 Кор. 15, 56). Другое же слѣдствіе—познаніе грѣха. Сознавши грѣховность пожеланій, человѣкъ позналъ грѣхъ, какъ свойство природы ¹⁾).

¹⁾ Такъ, по нашему мнѣнію, надо понимать всѣ вышеприведенныя выраженія апостола. Обыкновенно имъ придаютъ тотъ смыслъ, что чрезъ законъ человѣкъ познаетъ свой грѣхъ. Но это объясненіе, очевидно, натянутое. При такомъ объясненіи не выдерживается точный смыслъ выраженія апостола: „законъ есть сила грѣха“; „грѣхъ чрезъ заповѣдь становится крайне грѣховенъ“. Едва-ли апостолъ состояніе нравственнаго безразличія и невѣденія грѣха называлъ бы жизнью и, наоборотъ, состояніе сознанія грѣха—смертью и усиленіемъ грѣховности въ человѣкѣ. Ближе къ истинѣ другое пониманіе, по которому законъ является поводомъ къ новымъ грѣхамъ, имѣющимъ свой источникъ въ положительномъ стремленіи плотской воли противустоять закону, налагающему ограниченіе на ея свободу, въ возбужденномъ законѣ желаніи отвѣдать запрещеннаго плода. Основаніе для такого пониманія находятъ въ словахъ апостола: „грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, произвелъ во мнѣ всякое пожеланіе“ (Рим. VII, 8). Въ этомъ пониманіи заключается доля правды, и въ основаніи его лежитъ глубоко вѣрная мысль. Уже Овидійъ говоритъ: *Nititur*

Путемъ такого перехода грѣха пожеланія изъ царства безсознательной природы человѣка въ область свободы и сознанія приходитъ къ сознанію наслѣдственная грѣховность человѣка. Это было единственнымъ путемъ къ сознанію грѣха, живущаго въ самой человѣческой природѣ. Свобода и сознаніе здѣсь не отдѣлимы; точно также не отдѣлимы личный грѣхъ и сознательный грѣхъ. Пока грѣхъ пожеланія не свободенъ, онъ не можетъ быть сознательнымъ, а слѣдовательно и сознаваемымъ. Чтобы стать объектомъ сознанія, точнѣе — самосознанія, этотъ грѣхъ долженъ быть сознательнымъ дѣйствіемъ, а слѣдовательно, личнымъ грѣхомъ. Грѣхъ посредствомъ добраго причиняетъ мнѣ смерть для того „чтобы явиться грѣхомъ“ (*ἵνα φανῇ ἁμαρτία*) (Рим. VII, 13). Такимъ образомъ, познаніе покупалось цѣною еще большаго развитія грѣха, переходомъ его изъ области безсознательной въ область сознательной свободы.

in vetitum semper, cupimusque negata. Подобно и Гораций: *Audax omnia perpeti gens humana fuit in vetitum nefas* (Philipp. Рим. 7, 8). Но вопросъ въ томъ: ее-ли хотѣлъ выразить апостолъ? Намъ кажется, что и здѣсь выражается вышеуказанная мысль о проникновеніи грѣха въ область свободы и нравственного самосознанія, о переходѣ безсознательнаго грѣха въ грѣхъ личный и свободный. Греческій текстъ даннаго мѣста таковъ: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατηγορεῖσθαι ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν* (— 8). Какъ видно, *διὰ τῆς ἐντολῆς* (черезъ заповѣдь) стоитъ здѣсь не рядомъ съ словами: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα*, составляющими сокращенное придаточное предложеніе, а послѣ слова, служащаго подлежащимъ другаго, главнаго предложенія, каковое обстоятельство даетъ болѣе основаній относить это выраженіе не къ придаточному, а къ главному предложенію. Въ пользу этого же говорить и то, что глаголь *λαμβάνω*, съ которымъ связываютъ выраженіе *διὰ τῆς ἐντολῆς*, соединяется обыкновенно съ предлогами *ἐν*, *ἀπὸ*, *πρὸς*, *πρός*, но никогда съ предлогомъ *διὰ* и родительнымъ падежемъ. Если этотъ предлогъ ставится послѣ *λαμβάνω*, то, обыкновенно, съ винительнымъ падежемъ. При этомъ надо замѣтить, что *ἀφορμὴν λαμβάνειν* у классиковъ часто употребляется независимо. См. Tholuck къ Рим. 7, 8.

Въ виду всего этого, точный переводъ этого мѣста долженъ быть таковъ: „взявъ поводъ (получивъ раздраженіе), грѣхъ произвелъ во мнѣ черезъ заповѣдь всякое пожеланіе“. Такому переводу благоприятствуетъ

§ 10.

Talaimporia tou anthropolou.

(Рим. 7, 24).

Итакъ къ чему же привела человѣка попытка исполнить законъ и чрезъ то достигъ состоянія *δικαιοσύνη*? Къ результатамъ главнымъ образомъ отрицательнымъ. Человѣкъ, плѣненный плотію, не исполнилъ закона. Дѣла, какія онъ творилъ, были лишь внѣшнимъ исполненіемъ закона и

13-й стихъ той же главы: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονεν θάνατος; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἐν αὐτῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι καταργηζομένη θάνατον* (итакъ неужели добро стало мнѣ смертію? Никакъ, но грѣхъ, чтобы явиться грѣхомъ, посредствомъ добраго причиняя мнѣ смерть). Здѣсь встрѣчается глаголъ 8 ст. *καταργάζομαι* и при отсутствіи словъ: *λαβοῦσα ἀφορμὴν*, — выраженіе *διὰ ἀγαθοῦ*, подъ которымъ здѣсь разумѣется законъ или заповѣдь, какъ видно изъ 12 ст.: при чемъ здѣсь, какъ и въ 8-й ст., *διὰ ἀγαθοῦ* предшествуетъ глаголу *καταργάζομαι*, чѣмъ устраняется то возраженіе (Philippi), что еслибы *διὰ τῆς ἐντολῆς* въ 8-й ст. относилось къ глаголу, то оно не предшествовало бы ему, а слѣдовало бы за нимъ. Такимъ образомъ здѣсь тоже сочетаніе словъ, а слѣдовательно, та же самая зависимость ихъ другъ отъ друга, что и въ разобраннымъ нами 8-мъ стихѣ. Поэтому „чрезъ законъ“ должно относиться не къ словамъ: „взявъ поводъ“, а къ глаголу главнаго предположенія „произвелъ“ (пожеланіе). Отсюда смыслъ 8 ст. будетъ не тотъ, что грѣхъ получаетъ раздраженіе отъ закона и такимъ образомъ производитъ изъ себя пожеланіе, а тотъ, что раздраженная чѣмъ-либо грѣховность, благодаря закону, производитъ пожеланіе, котораго прежде я не признавалъ (— 7), слѣдовательно, пожеланіе, не какъ, вообще, грѣховное желаніе, которое, конечно, являлось и до закона, но какъ преступленіе, сознательное нарушеніе заповѣди. Удобство этого пониманія видно изъ слѣдующаго.

Апостолъ говоритъ: „я не понималъ бы пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай“ (— 7); далѣе: грѣхъ чрезъ заповѣдь произвелъ всякое пожеланіе; и при этомъ слѣдствіе этого указываетъ въ томъ, что я умираетъ, а грѣхъ, прежде мертвый, оживаетъ. Если бы апостолъ имѣлъ въ виду лишь тѣ нѣкоторыя и, конечно, оравнительно—немногія пожеланія, которыя возникаютъ по поводу простаго внѣшняго запрещенія, то онъ не могъ бы говорить, во-первыхъ, о незнаніи пожеланія до закона, во вторыхъ, о „всякомъ пожеланіи“, возникающемъ подъ вліяніемъ закона и, въ третьихъ, объ оживленіи мертваго грѣха, ибо пожеланія были, конечно, и до закона и, слѣдовательно, грѣхъ, какъ скоро жизнь его полагается въ пожеланіяхъ, долженъ считаться живымъ и до заповѣди. То и

оправдывали его только предъ людьми, но не предъ Богомъ (ср. Рим. IV, 2). Теперь, какъ и до закона, можно было сказать: „нѣтъ праведнаго ни одного“ (Рим. III 10). „Весь міръ“ по прежнему оставался „виновнымъ предъ Богомъ“ (—19). Но этого мало. Путемъ введенія наслѣд-

другое затрудненіе устраняется при указанномъ нами пониманіи, по которому всякое возникающее въ душѣ пожеланіе вмѣстѣ съ закономъ, т.-е., сознаниемъ незаконности его, превращается въ пожеланіе, какъ нарушеніе положительной заповѣди: не желай, т.-е., въ преступленіе, вслѣдствіе чего оживаетъ личный грѣхъ. бывшій прежде лишь въ возможности и умираетъ личность человѣка, прежде свободная отъ сознательнаго грѣха.

Раскрывая дѣйствіе закона на основаніи Рим. 7. 7—25, мы исходили изъ предположенія, что это мѣсто рисуетъ состояніе подзаконнаго человѣка. Однако, весьма многіе комментаторы не раздѣляютъ такого мнѣнія и высказываютъ взглядъ, по которому указанное мѣсто изображаетъ возрожденнаго человѣка.

Вопросъ о томъ, описывается ли въ данномъ мѣстѣ состояніе человѣка подзаконнаго или возрожденнаго, былъ возбуждаемъ еще въ древнее время. Св. отцы и учителя Церкви: Оригенъ, Тертулліанъ, св. Златоустъ и бл. Теодоритъ единогласно объясняли Рим. 7. 7—25 въ примѣненіи къ естественному, еще не обновленному человѣку.

Этого взгляда держался въ раннее время и Августинъ (Ргор. 41 in ep. ad. Rom. Confess. 1, VII, с. 21; 1. VIII, с. 5; Ad. Simpl. 1. 1). Но онъ измѣнилъ его во время своего спора съ Пелагіемъ. Такіе стихи, какъ 17 и 22, въ которыхъ приписывается человѣку высокая степень добра, казались ему неприложимыми къ естественному состоянію (contra duas ep. Pel. 1, 1. с. 12; Retract. 1, 1. с. 23; 1. II, с. 1). Къ этому новому мнѣнію Августана примкнули Ансельмъ, Тома Аквинатъ и др.; къ мнѣнію греческихъ отцовъ и учителей Церкви—Эразмъ, Фавстъ, Социнъ, Рафель, Лимбархъ, Турретинъ и др. Протестанты въ пониманіи спорнаго мѣста раздѣлились также на два класса. Одинъ изъ нихъ, къ которымъ принадлежатъ: Лютеръ, Меланхтонъ, Кальвинъ, Шпенеръ, Буддей и др., полагаетъ, что 7 и 8 гл. посл. Рим. одинаково описываютъ состояніе возрожденнаго христіанина, причемъ 7 гл. изображаетъ одну сторону его внутренней жизни, благодаря которой онъ не принадлежитъ еще Христу, а 8 гл.—другую сторону, характеризующуюся увѣренностью христіанина въ объективное избавленіе. Другой классъ, къ которому принадлежатъ: Буцеръ, Шомеръ, Франке, Арнольдъ, Бенгель и др., раздѣляютъ 7 и 8 главы, какъ описывающія два различныхъ періода: седьмая—состояніе подзаконнаго, восьмая—состояніе облагодатствованнаго человѣка. Толкователи перваго класса не всегда все отдѣленіе съ 8 ст. по 25 ст. въ 7 гл. относятъ къ возрожденному человѣку. Часто съ 8 ст. до 14 относится ими къ естественному состоянію челсвѣка. Но такое раздѣленіе не послѣдовательно, такъ какъ 8 - 14 излагаютъ лишь тѣ слѣдствія, какія долженъ быть про-

ственного несвободнаго грѣха въ сферу нравственной свободы законъ усилилъ грѣхъ, умножилъ преступленія, чрезъ что сдѣлалъ людей болѣе отвѣтственными, чѣмъ прежде,

известіи фактъ внутренней жизни. описанный въ 14 — 23 ст. Изъ толковниковъ ближайшаго къ намъ времени къ возрожденному это мѣсто относятъ: Хемницъ, Квенштедтъ, Герхардъ, Филиппи, Гофманъ; къ невозрожденнымъ относятъ: Мюллеръ, Неандеръ, Ганъ, Бауръ, Толюккъ, Рейшмаръ, Генгстенбергъ, Эвальфъ, Мангольдъ, Эрнестъ, Липсіусъ, Месснеръ и др. (см. Толюккъ и Мейеръ къ Рим. 7, 7). Вообще, можно сказать, патристическій, міастическій и рационалистическій экзегезъ относитъ седьмую главу къ невозрожденнымъ; августиновскій и реформатскій—къ возрожденнымъ (см. Philippi къ Рим. 8, 14).

Основанія послѣдняго толкованія подробно изложены у Philippi (къ Рим. 7, 14). Они таковы:

1) Если невозрожденнымъ приписывается соуслаженіе закону Божію, то какъ могъ сказать апостолъ, что этому соуслаженію никогда не соответствуетъ подобное, но всегда противоположное дѣло? Есть люди сильной воли, герой самоотреченія, спокойные и твердые характеры, которые на дѣлѣ показываютъ, что они способны устраивать свою жизнь согласно съ закономъ. Уже язычество указываетъ истинныя чудеса аскетизма. Почему же не можетъ быть дѣла, соотвѣтствующаго соуслаженію?

2) Если апостолъ „приписываетъ естественной волѣ ненависть ко злу, сочувствіе и служеніе закону Божію, то онъ противорѣчилъ бы прочимъ своимъ изображеніямъ глубокой поврежденности человѣческой природы.

3) Говоря о томъ, что законъ производить всякое пожеланіе, апостолъ долженъ былъ сказать прежде всего о добромъ пожеланіи.

4) Если въ Фил. 2, 13 онъ не только *ἐνέργειαν*, но и *θέλησιν* добраго приписываетъ благодатной силѣ Божіей, то не могъ онъ приписывать того же и естественному человѣку.—Итакъ, невозрожденному такъ же мало можно приписывать дѣланіе зла, какъ и хотѣніе добра.

5) Если *νοῦς* или *ὁ ἕσθ' ἀνθρώπου* направлены только на доброе, то *σάρξ* должны пониматься въ смыслѣ чувственности, какъ это у Dähne и Usteri.

6) Ptaeaeus, выступающій съ 14 ст., указываетъ на настоящее состояніе апостола и христіанъ.

7) *Talamporin* было бы необъяснимо, еслибы оно относилось къ состоянію невозрожденному.

Всѣ эти основанія не серьезны и во многомъ построены на безсодержательной діалектикѣ. Въ нихъ нѣтъ опредѣленныхъ началъ и точекъ зрѣнія. Что утверждается въ одномъ, то отрицается въ другомъ. Такъ въ первомъ возраженіи Philippi историческими примѣрами доказываетъ возможность добра у естественнаго человѣка и отрицаетъ необходимость дѣланія имъ зла, тогда какъ далѣе онъ не только отрицаетъ дѣланіе, но и хотѣніе добраго. Въ частности:

1) Мы спросили бы у Philippi, если невозможность дѣлать добро и по-

и вмѣсто ожидаемаго оправданія и жизни принесъ съ собою гнѣвъ Божій (Рим. IV, 15), проклятіе Божіе (Гал. III, 10) и смерть (Рим. VII, 10; 2 Кор. III, 6). Но были и положительные результаты дѣйствія закона. Человѣкъ позналъ свой грѣхъ въ его настоящемъ смыслѣ. Онъ уви-

стоянное дѣланіе зла непонятны въ естественномъ человѣкѣ, то дѣлаются ли они понятнѣе въ возрожденномъ?

2) Указаніе на противорѣчіе Рим. 7, 14—25 съ ученіемъ апостола о поврежденности естественнаго человѣка.—Philippi, всегда щедрый на цитаты, не постарался подтвердить ни одною ссылкой на посланія апостола, ограничившись лишь общою фразою. Причина этого та, что другихъ нѣтъ, которыя сильнѣе говорили бы о поврежденности человѣка,—у апостола нѣтъ.

3) Причина, почему апостолъ въ 8 ст. говоритъ о пожеланіи зломъ, а въ 14 ст. о хотѣніи добромъ и дѣланіи злого, объясняется тѣмъ, что пожеланіе въ 8 ст. разсматривается, какъ нарушеніе заповѣди „не пожелай“, и слѣдовательно, какъ дѣланіе злого.

4) Словами: „Богъ производитъ въ насъ и хотѣніе и дѣйствіе. по (своему) благоволенію“, апостолъ не хочетъ сказать, что Богъ есть единственная причина добрыхъ желаній и дѣйствій христіанъ, такъ какъ непосредственно предъ тѣмъ онъ говоритъ: „со страхомъ и трепетомъ совершайте свое спасеніе“ (Фил. 2, 12). А что дѣйствительно въ естественномъ человѣкѣ есть хотѣніе добра, это предполагается уже ученіемъ апостола о „дѣлѣ закона, написанномъ въ сердцахъ“ язычниковъ, и свидѣтельствуемомъ совѣстью ихъ (Рим. 2, 15).

5) Признаніе въ естественномъ человѣкѣ существованія *νοῦς* или *δύναμις ἀνθρώπου* вовсе не обязываетъ къ плутархо-эпикурейскому толкованію понятія *σάρξ*. Ср., напримѣръ, Weiss'a, Schmid'a, Simar'a и большую часть комментаторовъ.

6—7) Обѣ части 7—14 и 14—25 связаны неразрывно. Мысль 7—14 ст., что законъ при своей святости производитъ, однако, пожеланіе и грѣхъ, необходимо предполагаетъ мысль 14—25 ст., что человѣкъ при всемъ желаніи исполнить законъ дѣлаетъ злое благодаря живущему въ немъ (человѣкѣ) грѣху. Съ другой стороны, неспособность дѣлать то, чего хочетъ я, и чего требуетъ законъ, должна имѣть своимъ слѣдствіемъ оживленіе грѣха съ явленіемъ закона. Въ силу такой тѣсной связи всего отдѣленія 7—25, необходимо видѣть въ немъ изображеніе одного состоянія человѣка. Разница обѣихъ частей отдѣленія та, что въ первой — апостолъ указываетъ на историческій фактъ усиленія грѣха съ приходомъ закона; а во второй — онъ рисуетъ картину внутренней борьбы, скрывающуюся за тѣмъ фактомъ и объясняющую его. Отсюда говоря о прошедшемъ фактѣ, онъ употребляетъ прошедшее время, а рисуя картину человѣческой жизни, онъ для большей живости, ясности и наглядности употребляетъ настоящее время. Отсюда же и вопль апостола, вызванный слишкомъ живымъ представленіемъ нервнаго и глубоко-впечатлительнаго Павла.

дѣлъ, что грѣхъ есть ничто иное, какъ раздвоенность и нравственный антагонизмъ въ самомъ психическомъ организмѣ, гдѣ безсильна свобода, куда не простирается власть человеческого самоопредѣляющагося я. Человѣкъ теперь созналъ, что прежде чѣмъ поставить себя въ нормальныя отношенія

Если мы теперь ближе всмотримся въ содержаніе 7 главы, то увидимъ, что ее ни въ какомъ случаѣ нельзя относить къ возрожденному человѣку.

1) Сравнивая состояніе человѣка, описанное въ седьмой главѣ, съ состояніемъ возрожденнаго по шестой главѣ, мы находимъ между тѣмъ и другимъ полную противоположность. Какъ тамъ, такъ и здѣсь встрѣчаются понятія жизни и смерти, но съ различными субъектами: по 7 гл. ожилъ грѣхъ, умерло я; по 6 гл. и паралл. стихамъ, напротивъ, умираетъ плоть, жилище грѣха, или ветхій человѣкъ, а совозстаетъ и оживаетъ личность человѣка (Ср. Рим. 6, 2, 4; Гал. 5, 24; Кол. 3, 1 др.).

2) Въ 7—12 ст. говорится, что законъ произвелъ пожеланіе; а въ 5 ст. апостолъ говоритъ о дѣйствіи страстей грѣховныхъ чрезъ законъ. Очевидно, первое объясняетъ второе: второе же, несомнѣнно, имѣетъ отношеніе къ жизни подъ закономъ. Таково же, слѣдовательно, и первое.

3) Если бы здѣсь изображался возрожденный, то „жизнь безъ закона“, т. е. внѣ закона—было бы, по апостолу,—жизнью подъ закономъ; а жизнь подъ дѣйствіемъ закона—жизнью подъ благодатію, свободною отъ закона.

4) Выраженіе *sarxinos* (— 14) ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отнесимо къ возрожденному.

Обыкновенно говорятъ, что *sarxinos* слабѣе, чѣмъ *sarkinos*, выражаетъ мысль о плотскомъ характерѣ человѣка. На самомъ же дѣлѣ наоборотъ. *Sarkinos* соб. свойственный (Кремеръ), носящій признакъ (Гриммъ), касающійся (Валь)—плоти, т. е. вполне соотвѣтствуетъ нашему „плотской“. *sarxinos* же значить изъ плоти состоящій (Кремеръ, Гриммъ и Валь) и соотвѣтствуетъ нашему „плотной“. Слѣдовательно, въ 14 ст. плотность мыслится въ возможно сильнѣйшей степени. А всѣ выраженія: *en sarxi einai* (Рим. 7, 5; 8, 8), *sarkinos einai* (1 Кор. 3, 3) и *sarkinos einai* (Рим. 7, 14; 1 Кор. 3, 1), примѣняются только къ естественному человѣку. О возрожденномъ же, напротивъ, говорится: *en pneumati einai, pneumatikos einai* (Рим. 8, 9; Гал. 6, 1; 1 Кор. 3, 1 и др.): другое сродное *sarxinos* выраженіе *pepamenos apo ten amartian* (— 14), указывающее на рабское, подчиненное отношеніе къ грѣху (— *doulos tes amartias* Рим. 6, 17) приложимо лишь къ естественному человѣку, ибо о возрожденныхъ апостолъ говоритъ: *hypoasthete timis* (1 Кор. 6, 20; 7, 23) ср. *elutrothete—timis aīmati Christou* (1 Петр. 1, 18, 19); *eleutherothentes apo tes amartias* (Рим. 6, 18, 22); *apeθανομεν τη αμαρτία* (Рим. 6, 2).

5) Въ 16—21 ст. апостолъ говоритъ о неспособности человѣка дѣлать то, чего хочетъ, т. е. добро, и не дѣлать того, что ненавидитъ, т. е. зла. Если бы эти мысли апостола относились къ возрожденному, то онѣ стояли бы въ противорѣчій съ словами апостола. „мы умерли для грѣха, какъ же намъ жить въ немъ?“ Рим. 6, 2): „да не царствуетъ грѣхъ въ смертѣ“

къ Богу и людямъ, ему необходимо преобразовать свою природу, вывести изъ нея грѣховную язву, ибо „живущіе во плоти Богу угодить не могутъ“ (Рим. VIII, 8). Такъ какъ его свободная воля, на которую была вся его надежда, не простираетъ своей власти далѣе сознательныхъ явленій и совершенно бессильна въ сферѣ безсознательныхъ состояній человѣка, а тѣмъ болѣе въ первоначально данной основѣ ихъ,—то самооправданіе стало для человѣка безусловно невозможно. Человѣкъ долженъ былъ убѣдиться, что „дѣлами закона (т. е. собственнымъ исполненіемъ закона) не оправдается никакая плоть“ (Рим. III, 20). Но если воля человѣка бессильна освободиться отъ состоянія грѣха, то и выраженное въ законѣ теоретическое руководство Божіе недостаточно. Законъ могъ бы привести человѣка въ состояніе *δικαιοσύνη* лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ животворилъ (ср, Гал. III, 21), еслибы онъ

номъ нашемъ тѣлѣ, чтобы вамъ повиноваться ему въ похотяхъ его. И не предавайте членовъ вашихъ грѣху въ орудія неправды“ (— 12. 13): „какъ предавали вы члены ваши въ рабы нечистотѣ и беззаконію на дѣла беззаконныя (*εις την ανομίαν*), такъ нынѣ представьте члены ваши въ рабы праведности на дѣла святаго“ (*εις ἀγιασμόν*—19); „все могу въ укрѣпляющемъ меня Іисусѣ Христѣ“ (Фил. 4, 13) и мн. др.

6) Въ 23 ст. апостолъ говоритъ объ *ἐξέρος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, борющемся съ *νόμος τοῦ νόου* и плѣняющемъ человѣка закономъ грѣха (*ἐν τῇ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας*): а въ 8, 2 онъ говоритъ объ освобожденіи отъ этого закона: *ἤλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*.

7) Выраженіе 24 ст. *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου* предполагаетъ связь между слѣдующими посредствующими понятіями: *σάρξ* и *ἁμαρτία* (ст. 14. 17. 18. 25), *ἁμαρτία* и *θάνατος* (5, 12—21; 6, 23), отсюда *σάρξ* и *θάνατος* (8, 13), *σάρξ* и *σῶμα*; отсюда: *σῶμα τῆς σαρκός* (Кол. 2, 11), *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (Рим. 6, 6) и, наконецъ, *σῶμα τοῦ θανάτου*. Такимъ образомъ *σῶμα τοῦ θανάτου* есть тѣло, подчиненное плоти, грѣху и смерти, какъ оброку грѣха (Рим. 6, 23). Отсюда „избавить отъ тѣла смерти“ значитъ, освободить его отъ грѣха и смерти. Но слова апостола: „Если Христосъ въ васъ, то тѣло мертво для грѣха.—Если Духъ Того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ Іисуса, живетъ въ васъ, то Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, живущимъ въ васъ“ (Рим. 8. 10. 11), показываютъ, что апостолъ считалъ тѣло христіанъ мертвымъ для грѣха и признавалъ въ немъ источникъ безсмертія. Слѣдовательно, вопль апостола относится къ пережитому уже состоянію.

изливалъ жизнь въ нравственную природу человѣка и уничтожалъ въ ней силу плоти и скрывающійся въ ней источникъ смерти. Но такъ какъ законъ не давалъ такой жизни, то „ослабленный плотію, онъ безсиленъ былъ“ (Рим. VIII, 3) оправдать человѣка. А вмѣстѣ съ тѣмъ оказывался недостаточнымъ (ср. Евр. VIII, 7) и устанавливаемый имъ завѣтъ человѣка съ Богомъ,—завѣтъ, основанный на идеѣ строгаго воздаянія и самодѣятельности.

Но такъ какъ стремленіе человѣка къ *δικαιοσύνη*, побудившее его на ступени язычества искать религіозно-нравственной нормы, а въ іудействѣ сдѣлать попытку примѣнить ее къ жизни,—это стремленіе не только, не исчезло вмѣстѣ съ признаніемъ невозможности достигъ состоянія правды собственными силами, но еще болѣе усилилось вслѣдствіе уясненія истиннаго нравственнаго идеала съ одной стороны и грѣха во всей его глубинѣ съ другой; то оно должно было побудить человѣка искать другаго завѣта. (ср. Евр. VIII, 7) такого, который былъ бы „утвержденъ на лучшихъ обѣтованіяхъ“ (—6). Каковъ долженъ быть этотъ новый завѣтъ, на этотъ вопросъ подзаконный человѣкъ долженъ былъ находить отвѣтъ въ своемъ наличномъ состояніи и приобрѣтенной подъ закономъ опытности. Последняя заставила человѣка измѣнить прежде всего понятіе о *δικαιοσύνη*. *Δικαιοσύνη* по прежнему конечно оставалась состояніемъ, противоположнымъ грѣховному. Но грѣховность понималась теперь иначе, чѣмъ прежде. Если въ языческомъ мірѣ она понималась, какъ ненормальность главнымъ образомъ внѣшней жизни человѣка, а у искателей праведности закона Моисеева—какъ ненормальность и внутреннихъ отношеній; то теперь она есть уже раздвоенность природы, ненормальность въ самомъ нравственномъ организмѣ. Поэтому и *δικαιοσύνη* есть теперь не состояніе справедливости, какъ у язычниковъ, не состояніе праведности, какъ у искателей собственной праведности, но со-

стояніе, исключющее всякую поврежденность и грѣховность въ самой природѣ человѣка, состояніе, свободное отъ тѣла смерти (ср. Рим. VII, 24), т. е. отъ нисшей грѣховной стороны человѣческаго существа. *δικαιοσύνη* должно мыслиться въ новомъ завѣтѣ, какъ такое свойство человѣка, въ силу котораго законъ Божій является не чуждымъ и внѣшнимъ для него, отличнымъ отъ природныхъ его свойствъ и влеченій, а вложеннымъ въ его душу (*διάνοια*) и написаннымъ на самомъ сердцѣ его (ср. Евр. VIII, 10). Такое свойство есть святость. Въ ней-то и долженъ заключаться идеалъ истинной праведности ¹⁾.

Вмѣстѣ съ измѣненіемъ понятія *δικαιοσύνη*, долженъ измѣниться и взглядъ на сущность того акта, чрезъ который человѣкъ переходитъ въ состояніе *δικαιοσύνη*, — на сущность оправданія. Такъ какъ у язычниковъ и искателей собственной правды *δικαιοσύνη* понималась въ юридическомъ смыслѣ, то и *δικαίωσις*, актъ возстановляющій *δικαιοσύνη*, долженъ пониматься въ смыслѣ юридическомъ и декларативномъ. У язычниковъ (Грековъ) это слово означало призывъ на судъ, оправданіе на судѣ, т. е. объявленіе справедливымъ, и

¹⁾ Еврейскія слова *שָׁמַיִם* и *שָׁמַיִם* чистый (въ физическомъ и нравственномъ омыслѣ), святой, въ духовномъ смыслѣ усвояются Богу, ангеламъ (Дан. VIII, 13), священникамъ (Лев. XVI, 6—8), всему народу іудейскому (Второз. XIV, 2. 21, XXVI, 19) и тому остатку Израиля, который спасется въ послѣдніе дни (Ис. IV, 3). Точно также и халдейское *ܫܡܝܐ*, святой, прилагается къ Богу, ангеламъ и къ будущему остатку Израиля (Дан. VII, 18. 21. 22. 25). Но никогда эти слова не прилагаются къ обыкновеннымъ исполнителямъ закона и къ частнымъ лицамъ. Понятно, что пророки, священники и народъ называются святыми не по своимъ личнымъ качествамъ и природѣ, а по служенію и званію своему: священники и пророки, какъ прообразы великаго Пророка и Первосвященника (ис. 109, 4; Евр. VII, 21); весь іудейскій народъ, какъ по предначертаннымъ Іеговою планамъ долженствующій стать „сѣмемъ святымъ“ (Ис. VI, 13). Святость, какъ неотъемлемое свойство не служенія, а природы, усвояется въ пророческихъ рѣчахъ лишь будущимъ потомкамъ іудеевъ. „Тогда, говоритъ Исаія, оставшіеся на Сіонѣ и уцѣлѣвшіе въ Іерусалимѣ будутъ именоваться святыми, когда Господь омыеетъ скверну дочерей Сіона и очиститъ кровь Іерусалима изъ среды его духомъ суда и духомъ огня“ (IV, 3—4).

употреблялось въ приложеніи къ судебной практикѣ. Въ этомъ же смыслѣ понималось оно и у подзаконнаго чело-
вѣка. Исключеніе представляютъ лишь пророческія мѣста, гдѣ это слово употребляется въ смыслѣ имѣющаго наступить оправданія или спасенія, какъ напр. у Исаи: „близко оправданіе мое“ (LI, 5; и еще у него же XLV, 8; XXXII, 17; LIX, 17; У Іереміа XXXII, 15). Точно также глаголь *δικαιοσύνη* въ ветхомъ завѣтѣ употребляется или въ юридическомъ смыслѣ, или въ нравственномъ, только съ отрицаніемъ (ибо, съ точки зрѣнія закона, оправдаться во грѣхѣхъ предъ тѣмъ, кто не оправдываетъ беззаконника (Исх. XXIII, 7), конечно нельзя), и только одинъ разъ употребляется въ нравственномъ положительномъ смыслѣ, именно въ словахъ Исаи: Господомъ будетъ оправдано и прославлено все племя израилено (XLV, 25), каковая рѣчь есть очевидно пророчество о грядущемъ спасеніи. Это послѣднее употребленіе принадлежитъ уже новому завѣту. Такъ какъ *δικαιοσύνη* понимается здѣсь, какъ свойство природы, то это слово, употребляемое въ положительномъ смыслѣ, ничего иного не можетъ обозначать, какъ только переходъ изъ состоянія грѣха въ состояніе реальной правды, дѣйствительное освященіе, преобразование природы чело-
вѣка. Юридическій и декларативный смыслъ слова *δικαιοσύνη* долженъ смѣниться поэтому фактическимъ (значеніе „объявляться праведнымъ“ — значеніемъ „дѣлаться праведнымъ“) вмѣстѣ съ потерей *δικαιοσύνη* юридического и легальнаго характера ¹⁾.

Какъ скоро въ желаемомъ новомъ завѣтѣ установлено понятіе о *δικαιοσύνη*, какъ о святости, и о *δικαίωσις*, какъ преобразованіи, освященіи природы, чело-
вѣку разъ навсегда приходилось разстаться съ надеждою на самооправданіе. Ему

¹⁾ Теперь мы видимъ, насколько правы тѣ многіе протестантскіе комментаторы, которые, исходя изъ греческаго классическаго употребленія слова *δικαίωσις*, придаютъ ему лишь юридическій смыслъ. Подробнѣе далѣе.

оставалось искать источника *δικαιοσύνη* внѣ себя, въ другой сторонѣ ветхаго заветѣ, именно въ Богѣ, Который далъ и первое средство къ оправданію,—законъ. Только сила Божія могла помочь немощному человѣку достичь *δικαιοσύνη* чрезъ очищеніе и освященіе его природы. Поэтому въ новомъ заветѣ оправданіе должно исходить не изъ самаго человѣка, а изъ Бога. Праведность человѣка должна быть такимъ образомъ правдою Божіею *ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη* (Рим. 3, 9) ¹⁾. Но такъ какъ причина неправды человѣка и вина въ ненормальныхъ отношеніяхъ его къ Богу въ самомъ человѣкѣ, то по закону справедливаго воздаянія человѣкъ долженъ самъ отвѣчать за свою неправду предъ судомъ божественнаго правосудія и изыскивать средства для своего оправданія. Если же такое оправданіе исходитъ отъ Бога, то оно можетъ быть лишь дѣломъ благодати и милосердія Божія, назаслуженнымъ даромъ или благодатію. Поэтому новый заветъ, дающій правду Божію, долженъ быть заветомъ благодати, заветомъ, воздающимъ не „по долгу“ и не по заслугамъ человѣка, а по милости Божіей. Этотъ заветъ долженъ быть заветомъ любви. Богъ долженъ явиться въ немъ „милостивымъ къ неправдамъ людей“, „невспоминающимъ болѣе грѣховъ и беззаконій ихъ“ (Іер. XXXI, 34; Евр. VIII, 12). Онъ долженъ относиться къ людямъ не какъ строгій судья и каратель беззаконій, правосудный издвоздатель; а какъ любящій и прощающій отецъ, „снимающій грѣхи людей“ (Ис. LIX, 20, 21; XXVIII, 9; Рим. XI, 27). Союзъ человѣка съ Богомъ долженъ покоиться на принципѣ не воздаянія, а любви, и быть гармоніею не отношеній, а природы. Люди должны стать въ этомъ союзѣ не рабами Іеговы, а возлюбленнымъ народомъ Божиимъ (ср.

¹⁾ Св. Златоустъ пишетъ: апостолъ говоритъ о правдѣ Божіей (Рим. 1, 17): ибо не трудами и потомъ достигаешь ее, а получаешь даромъ свыше, приносѣ съ своей стороны только вѣру.

Ос. II, 23; Рим. IX, 25) и „называться сынами Бога Живаго“ (Ос. I, 10; Рим. IX, 26).

ГЛАВА ТРЕТья.

**Законъ вѣры въ періодъ обѣтованій и его отно-
шеніе къ закону дѣль.**

§ 11.

At ἐπαγγελίαι

Такой завѣтъ дѣйствительно и данъ былъ Богомъ. Въ исторіи этого завѣта отмѣчаются два различные періода: періодъ обѣтованія и періодъ исполненія обѣтованія. Періодъ обѣтованій о новомъ завѣтѣ, какъ это ни странно, начался ранѣе появленія закона дѣль. Онъ восходитъ даже ко времени жизни первыхъ людей. Еще Авель зналъ обѣтованіе, хотя и не видѣлъ исполненія его (Евр. XI, 4. 13). За нимъ обѣтованіе извѣстно было Еноху и Ною (—5, 7). Но если исканіе правды Божіей является въ человѣкѣ подъ дѣйствіемъ закона Моисеева, то какое происхожденіе и какое значеніе имѣли обѣтованія до закона? Они, какъ и позднѣйшія, отвѣчали одному и тому же стремленію къ правдѣ Божіей, возникающему только подъ влияніемъ не откровеннаго, а естественнаго нравственнаго закона.

Смотря на жизнь съ точки зрѣнія этого закона почитатели Единого Бога приходили къ убѣжденію, что земная жизнь ихъ съ ея преходящими нуждами и суетными радостями, жизнь среди нечестія и грѣха, среди общихъ бѣдствій и страданій, не составляетъ сама по себѣ конечной цѣли, послѣдняго идеала. Духъ ихъ жаждалъ большаго добра, высшаго блаженства, жаждалъ царства Божія, гдѣ правда и счастіе нераздѣльны. Только здѣсь находилъ

онъ свой идеаль, сродное и дорогое себѣ, свою, такъ сказать, родину, свое отечество. Въ отвѣтъ на эту потребность духа и было дано обѣтованіе праотцамъ.

Въ чемъ состояло оно, апостолъ не выясняетъ. Но ясно, что въ немъ былъ данъ законъ устройства самимъ Богомъ города (—10. 16), вѣчнаго, небеснаго Іерусалима, и возвращенія патриарховъ въ истинное ихъ отечество, на небо (—14. 16), т. е. вступленіе въ царство Божіе. Это обѣтованіе Божіе особенно ясно было раскрыто Аврааму, отцу еврейскаго народа, а въ немъ и всему Израилю. Богъ съ клятвою (Евр. VI, 13) обѣщаль ему произвести отъ него множество народовъ (Рим. IV, 17) и вмѣстѣ съ тѣмъ единое вѣчное сѣмя, которое есть Христосъ (Гал. III, 16). „Благословятся (т. е. получаютъ благословеніе Божіе, спасеніе ¹⁾) въ тебѣ всѣ племена земныя“, сказалъ Богъ Аврааму (Быт. 12, 3; ср. Гал. 3, 8). Отъ Авраама произойдетъ великій и сильный народъ, съ которымъ Богъ заключить вѣчный завѣтъ, и который будетъ царственнымъ народомъ (Быт. 15 и 17 гл.). Это обѣтованіе Божіе за мрачной картиной дѣйствительной жизни народовъ открывало предъ взорами Авраама картину утѣшительнаго будущаго, царство правды и благоденствія его избраннаго и возвеличеннаго Богомъ потомства. А тамъ еще далѣе, въ самой глубинѣ перспективы Божественнаго домостроительства это обѣтованіе хотя и слабыми лучами освѣщало и Того, на Комъ покоится это новое царство правды Божіей, и безъ Кого нѣтъ на землѣ мѣста надеждамъ на лучшее. Вотъ почему Апостолъ въ обѣтованіи, данномъ Аврааму, видитъ обѣтованіе о Христѣ. Вотъ почему по словамъ Апостола въ этомъ обѣтованіи Богъ явился, какъ животворящій мертвыхъ, называющій несуществующее, какъ

¹⁾ *Ἐνευλογηθήσονται* Апостоломъ противоплагается: *ὑπὸ κητέραν εἰσιν* (Гал. 3. 10) и, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ понятіе спасенія, религіозно-нравственнаго благоденствія.

существующее (Рим. IV, 17) и оправдывающій нечестиваго (—5). Исполненіе этого обѣтованія должно было имѣть своимъ слѣдствіемъ освобожденіе человѣка отъ смерти и грѣха; и сущность самого обѣтованія состоитъ въ оправданіи грѣшнаго человѣчества не силою самого человѣка, не закономъ, а благодатію Божіею (*χάρις*) чрезъ Христа. „Ибо если по закону наслѣдство, то уже не по обѣтованію; но Аврааму Богъ даровалъ (*εχαρίσται*) по обѣтованію“. (Гал. 3, 18). Отсюда и завѣтъ, основанный на этомъ обѣтованіи, есть завѣтъ о Христѣ. (Гал. III, 17). Такимъ образомъ, обѣтованіе есть новозавѣтный свѣточъ въ ветхозавѣтномъ домостроительствѣ. Онъ есть предблаговѣстіе, или проевангеліе. „Писаніе.... предвозвѣстило (*προευγγελίσατο*) Аврааму: въ тебѣ благословятся всѣ народы“ (Гал. 3, 7) ¹⁾. Можно сказать, поэтому: евангеліе древнѣе закона.

§ 12.

Πίστις.

Такъ какъ законъ Моисеевъ явился 430 лѣтъ спустя послѣ обѣтованія, даннаго даже Аврааму (Гал. III, 17), а одинъ изъ главныхъ пунктовъ закона, обрѣзаніе, считавшееся у іудеевъ непремѣннымъ условіемъ участія въ завѣтѣ Бога съ Авраамомъ, явился послѣ этого обѣтованія и былъ поэтому не болѣе, какъ знакомъ заключеннаго завѣта (Рим. IV, 10. 11); то ясно, что участіе въ обѣтованномъ завѣтѣ и приобрѣтеніе обѣтованной правды было независимо отъ закона и обрѣзанія, а слѣдовательно, и вообще отъ дѣлъ закона (ср. Рим. IV, 13). Какое же

¹⁾ Филаретъ Черн. къ Гал. 3, 8: „обѣтованіе Аврааму есть благовѣстіе, евангеліе, но пророческое“.

было положительное условіе того и другаго, на это отвѣчаетъ писаніе. Оно говоритъ: „повѣрилъ Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность“ (Быт. XV, 6; Рим. IV, 3). Что же такое вѣра? Самъ апостолъ опредѣляетъ ее такъ: *ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένην ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένην* (Евр VI, 1). Въ этомъ опредѣленіи имѣютъ особенную важность слова: *ὑπόστασις* и *ἔλεγχος*. Первое значить снабженіе существованіемъ, осуществленіе, олицетвореніе. ¹⁾ Такъ какъ вѣра есть внутреннее состояніе души, а не дѣятельность ея внѣ себя самой, то это понятіе можетъ имѣть здѣсь смыслъ не объективный, а только субъективный. Другое слово *ἔλεγχος* (отъ *ἐλέγχω* — уличать, изслѣдовать) означаетъ уличеніе, улику, доказательство, признаніе за фактъ. Смыслъ опредѣленія поэтому таковъ: вѣра есть снабженіе въ умѣ существованіемъ или субъективное осуществленіе того, на что уцѣляютъ, и признаніе фактическаго существованія вещей невидимыхъ, являющееся какъ бы нѣкоторымъ аргументомъ, уликою бытія ихъ, и внушаемое постулятами совѣсти ²⁾. Отсюда въ состояніи вѣры ясно различаются двѣ стороны—объективная и субъективная. Первая, будучи предметомъ, на который направляется вѣра, принадлежитъ или къ области несуществующаго, но имѣющаго получить бытіе, или къ области недоступнаго для нашего чувственнаго опыта. Вторая сторона вѣры—субъективная состоитъ въ отношеніи человѣка къ этому будущему и невидимому. Человѣкъ въ состояніи вѣры субъективно реализируетъ, то что фак-

¹⁾ Первое значеніе—подставка или подстановленіе; сущность, субстанція (въ против. къ явленію) или субстанцірованіе.

²⁾ Въ эпоху Ап. Павла, слово *ἔλεγχος* служило техническимъ терминомъ для обозначенія совѣсти (у стоиковъ и др.). Поэтому этимъ словомъ Апостолъ хотѣлъ указать источникъ вѣры въ совѣсти, въ ея идеальныхъ требованіяхъ, въ врожденномъ влеченіи человѣка къ правдѣ. „Близко къ тебѣ слово, въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоёмъ, то есть слово вѣры, которое проповѣдуемъ“ (Рим. 10, 8). Подробности ниже.

тически еще не существуетъ, но что ожидается въ будущемъ, и считаетъ за фактъ то, что недоступно для его чувствъ; несуществующее и неоощаемое становится въ душѣ его существующимъ и оощаемымъ; въ ней, какъ нѣкая тѣнь или отраженіе дѣйствительнаго бытія, проходитъ то, что имѣетъ быть, и то, что есть, но не оощается. Человѣкъ „издали видитъ“ (Евр. XI, 13) то и другое, какъ дѣйствительно существующее и доступное чувствамъ. Онъ, такъ сказать, овеществляетъ сверхчувственное и творить въ своей душѣ то, что объективно имѣетъ получить бытіе въ будущемъ, или предвосхищаетъ это твореніе своимъ внутреннимъ актомъ.

Такова сущность вѣры вообще (*πίστις* въ опредѣленіи Апостола стоитъ безъ члена), безъ отношенія къ какому либо частному, опредѣленному предмету ея, Чтобы понять специфическія черты той вѣры, которая служила условіемъ для участія въ завѣтѣ любви и благодати, — условіемъ оправданія, надо на мѣсто общаго безсодержательнаго понятія „уповаемыхъ“ поставить опредѣленный предметъ упованія, обѣтованный Богомъ.

Такъ какъ предметъ упованія состоялъ въ рожденіи вѣчнаго сѣмени, въ устроеніи для людей небснаго Іерусалима и въ возвращеніи людей въ ихъ истинное отечество, — однимъ словомъ въ праведности отъ Бога; то и вѣра, имѣющая такое упованіе, есть отношеніе человѣка къ обѣтованной правдѣ Божіей, какъ бы уже къ открывающейся и даруемой, предчувствіе обѣтованнаго сѣмени, предвкушеніе плодовъ его служенія и, если можно такъ сказать, предосуществленіе въ самомъ себѣ правды Божіей. Такъ какъ въ центрѣ обѣтованій Божіихъ стоитъ личность Мессіи, то эта вѣра въ отличіе отъ вѣры, какъ дѣла закона, можетъ быть названа вѣрою въ Мессію или мессіанскою. Эта вѣра предполагаетъ въ человѣкѣ непременно съ одной стороны сознаніе собственной неправды, наличнаго грѣха и невозможности выдти изъ него своими силами, съ другой—

непоколебимую, простирающуюся до непосредственного созерцанія увѣренность въ оправданіи человѣка милостію Божіею, и предвосхищеніе на мѣсто собственной неправды правды Божіей. „Праведность отъ вѣры такъ говоритъ: не говори въ сердцѣ твоёмъ: кто взойдетъ на небо? то есть, Христа свести. Или кто сойдетъ въ бездну? то есть, Христа изъ мертвыхъ возвести“ (Рим. X, 6—7). Эти двѣ черты вѣры, чувство собственной слабости и твердое упованіе на содѣйствіе Божіе, видны и въ томъ частномъ примѣрѣ вѣры Авраама, о которомъ говоритъ писаніе: „повѣрилъ Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность“. Здѣсь по еврейской библіи стоитъ глаголѣ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ имѣющій значеніе — считать за твердое, довѣрять, полагаться, надѣяться ¹⁾. Онъ выражаетъ, такимъ образомъ, такое состояніе, когда человѣкъ не находитъ въ самомъ себѣ достаточной опоры, ищетъ ея внѣ себя и стороннюю помощь надѣется восполнить пробѣлъ въ своихъ собственныхъ силахъ. Отсюда существенными чертами состоянія вѣры служатъ, во первыхъ, сознаніе своего безсилія, что ясно выражается въ словахъ псалмопѣвца: „я вѣровалъ и потому говорилъ: я сильно сокрушенъ“ (CXV, 1), и во вторыхъ, упованіе на восполненіе этого пробѣла помощью Божіею: „они не вѣровали въ Бога, говоритъ псалмопѣвецъ, и не уповали на спасеніе“ (LXXVII, 22). Эти изъ филологическаго разбора еврейскаго глагола извлеченныя черты вѣры мы находимъ и въ вѣрѣ Авраама. Онъ призналъ свою неспособность къ естественному продолженію рода и, при отсутствіи естественныхъ основаній къ надеждѣ („сверхъ

¹⁾ Это одно изъ немногихъ мѣстъ въ ветхомъ заветѣ, гдѣ глаголѣ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ употребленный въ видѣ гифиль имѣетъ такое значеніе. Подобное употребленіе его можно указать еще во Второз. IX, 23; пс. XXIX, 13; LXXVII, 22; Іов. XV, 22; XXXIX, 12; Ис. VII, 9; XXVIII, 16. Обыкновенное же значеніе этого глагола въ видѣ калъ и инфаль, мы выясняли выше, когда говорили о вѣрѣ, какъ дѣлѣ закона.

надежды“ Рим. IV, 18), положился на сверхъестественное содѣйствіе, обѣщанное ему Богомъ (ср. 18), не колеблясь въ обѣтованіи Божиѣмъ невѣріемъ, пребывая твердъ въ вѣрѣ (ср. 20), какъ будто онъ былъ уже отцомъ многихъ народовъ. Онъ издали видѣлъ исполненіе обѣтованій и радовался (ср. Евр. XI, 13). Такая то вѣра и вмѣнилась Аврааму въ праведность; по этой то вѣрѣ и возымѣло силу обѣтованіе Божіе. Итакъ, обѣтованіе завѣта о Христѣ или закона благодати дано было не „по долгу“, а „по милости“, не закономъ дѣлъ, котораго тогда еще не было, а праведностію вѣры (Рим. IV, 13) или вѣрою. Поэтому и самый законъ благодати есть законъ вѣры ¹⁾.

Но вотъ 430 лѣтъ спустя послѣ обѣтованія, даннаго Аврааму, является законъ дѣлъ (ср. Гал. III, 17). Этотъ законъ, при непосредственномъ его пониманіи, въ противоположность закону вѣры, требуетъ дѣлъ, а не вѣры, и вмѣняетъ по долгу, а не по милости (Рим. IV, 4), по дѣламъ, а не по вѣрѣ (Гал. III, 12). Какъ видно, принципы закона дѣлъ и закона вѣры противоположны. Въ чемъ же эта противоположность?

¹⁾ Талмудъ понимаетъ вѣру, или какъ вѣру въ бытіе личнаго Бога или какъ вѣрность закону, и упованіе, какъ надежду на вѣшнюю помощь Божію и на награду за собственную праведность.

Всѣ заповѣди Моисея (613) были время отъ времени объединяемы Давидомъ, Исаіею, Михеемъ. Пришелъ Аввакумъ и свелъ ихъ къ одной заповѣди, сказавъ (1, 4); а праведный вѣрою своей живъ будетъ. См. Міров. Талм. 1 т. стр. 46—47.

„Такъ какъ предоставлено свободному выбору человека служить Богу или нѣтъ, такъ что намѣреніе и рѣшимость его дѣйствовать въ этомъ отношеніи исключительно въ его власти: то упованіе на Бога въ дѣлѣ исполненія религіозныхъ обязанностей есть заблужденіе и глупость“. Міров. талм. 1 т. стр. 71.

Вѣра Авраама, которая вмѣнилась ему въ праведность, понимается въ талмудѣ какъ вообще вѣра въ Бога. См. ib. стр. 46.

§ 13.

‘Ο μὴ ἐργαζόμενος πιστεύων δέ ¹⁾.

(Ср. Рим. 4, 5).

На первый взгляд может показаться, что отношеніе между дѣлами закона и состояніемъ вѣры тоже, что и между дѣломъ въ собственномъ смыслѣ и простымъ знаніемъ или чувствомъ, однимъ словомъ, между проявленіями различныхъ силъ души. На самомъ же дѣлѣ это не такъ. Какъ мы уже знаемъ, совокупность дѣлъ закона представляетъ собою сложное психическое состояніе, въ которомъ участвуютъ всѣ силы души, въ которомъ есть элементы мысли, чувства и хотѣнія ²⁾. Здѣсь есть и вѣра, какъ исполненіе первой заповѣди десятословія, и чувство-исполненіе заповѣди о любви, и желанія, въ соотвѣтствіе заповѣди „не желай“; и все это сложное внутреннее состояніе по естественнымъ психологическимъ законамъ проявляется во внѣшнихъ дѣйствіяхъ.

Точно также и анализъ вѣры показалъ намъ, что и она есть сложное душевное состояніе. Въ ней есть элементъ мысли и созерцанія, или видѣнія (ср. Евр. XI, 13), эле-

¹⁾ ‘Εργαζόμενος—совершающій дѣла; тотъ, у котораго дѣла (закона) составляютъ жизненный принципъ, сферу его жизни. Напротивъ, πιστεύων означаетъ того, жизненнымъ началомъ котораго служить вѣра, но не дѣла (закона).

²⁾ ‘Εργάζομαι—быть дѣятельнымъ, работать, трудиться. По Ксенофонту дѣлающіе добро и трудящіеся одно и тоже (τοὺς μὲν ἀγαθὸν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαι ἔφη — Мет. 1, 2, 51) Словомъ этимъ обозначается не только внѣшний актъ, но и внутренній; отсюда объектъ или результатъ его составляетъ не только внѣшнее дѣло, но и внутреннее состояніе, напр. μετανοία—покаяніе (2 Кор. 7, 10); δικαιοσύνη—правда (Евр. 11, 33). У Исократѣ онъ имѣетъ объектомъ: εὐρητή, σωφροσύνη, ἐπιστήμη и др. См. словарь Кремера сл. ‘Εργάζομαι.

ментъ упованія и надежды (ср. Евр. X, 35. 38. 39) и наконецъ стремленіе къ правдѣ Божіей (ср. — XI, 16). Глубочайшею основою самой вѣры, ея субъективнымъ источникомъ служить стремленіе къ *δικαιοσύνη*. Оно побуждало человѣка изыскивать всѣ средства къ оправданію; оно породило въ немъ и горячее желаніе правды Божіей. Это желаніе правды Божіей, какъ скоро дано было обѣтованіе о ней, преобразовалось въ предвосхищеніе правды Божіей, въ предосуществленіе ея въ душѣ человѣка. Самая вѣра есть тоже стремленіе къ *δικαιοσύνη*, только напередшее свое идеальное удовлетвореніе въ Богѣ и направленное на осуществленіе своего нравственного идеала, чрезъ дѣйствительное усвоеніе правды Божіей. Внѣ идеи *δικαιοσύνη* вѣра лишается своего кореннаго основанія и почвы. Только тамъ, гдѣ ступевывается эта идея, служащая, по ученію Апостола, движущей причиною всей субъективной стороны дѣла оправданія, гдѣ на мѣсто ея выступаетъ, Богъ знаетъ, откуда пришедшій и навязываемый Апостолу принципъ эпикуреизма, идея блаженства съ характеромъ низкопробнаго эвдемонизма, только тамъ могутъ утверждать, что вѣра есть лишь простое чувство упованія съ характеромъ пассивности и сентиментальности, и тѣмъ открывать дверь нравственному квіэтизму. Если Апостолъ полагаетъ основаніе вѣры въ сердцѣ человѣка (ср. Рим. X, 10), то, это нисколько не говоритъ о ея пассивности, такъ какъ сердце у апостола, какъ и вообще въ библейской терминологіи, не есть только эмоціальная способность, но и основа нравственныхъ стремленій, вмѣстѣлище внутренняго нравственного закона (ср. Рим. II, 15; Евр. X, 16).

Будучи выраженіемъ этихъ нравственныхъ стремленій и вмѣстѣ съ тѣмъ субъективнымъ обрѣтеніемъ правды Божіей, вѣра является свободной, сознательной работой человѣка надъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, имѣющею цѣлью на мѣсто человѣческой неправды поставить правду Божию.

Она есть подвигъ (1-е Тим. VI, 12). Она есть жертва и служеніе Богу (ср. Фил. II, 17). А такъ какъ внутренняя свободная дѣятельность необходимо должна отражаться и во внѣ, то вѣра имѣетъ при себѣ внѣшнія дѣла (ср. 1-е Θεсс. I, 3; 2-ое Θεсс. I, 11), служація внѣшними частными актами предвосхищенія правды Божіей. Эта активная сторона вѣры, вытекающая необходимо изъ ея субъективнаго основанія и сущности, свидѣлствуется и исторіей. Ветхозавѣтные праведники, издали видя исполненіе обѣтованій и радуясь (Евр. XI, 13), не сложа руки, такъ сказать, ждали явленія правды Божіей, а настойчиво искали своего истиннаго отечества и устремлялись къ лучшему и небесному (Евр. XI, 14—16). „Вѣрою Авель принесъ Богу жертву лучшую, нежели Каинъ... Вѣрою Ной..., благоговѣя приготовилъ ковчегъ для спасенія дома своего.... Вѣрою Авраамъ повиновался призванію идти въ страну, которую имѣлъ получить въ наслѣдіе; и пошелъ, не зная, куда идетъ.... Вѣрою Авраамъ, будучи искушаемъ, принесъ въ жертву Исаака... Вѣрою Моисей, пришедши въ возрастъ, отказался называться сыномъ дочери Фараоновой; и лучше захотѣлъ страдать съ народомъ Божіимъ, нежели имѣть временное, грѣховное наслажденіе; и попошеніе Христово почелъ болѣшимъ для себя богатствомъ, нежели египетскія сокровища.... Вѣрою другіе испытали поруганія и побои, а также узы и темницу; были побиваемы камнями, порециливаемы, подвергаемы пыткамъ; умирали отъ меча; скитались въ милотяхъ и козыхъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія. Тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущеліямъ земли“ (Евр. XI, 4—38).

Такимъ образомъ и дѣла закона, и вѣра одинаково обнимаютъ собою все внутреннее настроеніе человѣка и обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Но при одинаковости составныхъ элементовъ съ формальной стороны, эти два

настроения рѣзко различаются между собою по отношенію къ нимъ самого человѣка. То внутреннее настроеніе, которое возбуждаетъ въ себѣ подзаконный человѣкъ силою своей воли, и которое составляетъ совокупность внутреннихъ дѣлъ закона, является для него источникомъ оправданія, содержаніемъ самой праведности. А такъ какъ оно есть результатъ его собственныхъ усилій, слѣдствіе личныхъ напряженій воли, то источникъ праведности онъ полагаетъ въ самомъ себѣ, въ своей волѣ, и самую праведность считаетъ своею собственною, отъ него происшедшею и ему принадлежащею. Дѣла по его сознанію имѣютъ такую заслугу, которая сама собой, независимо отъ милости или благодати Божіей, доставляетъ ему спасеніе и блаженство. Отсюда характерной особенностью такого человѣка является вѣра въ свою личную безусловную самодѣятельность, вѣра въ себя, какъ единственнаго виновника праведности, безграничное самоутвержденіе и самоуваженіе (Рим. III, 27; 1 Кор. I, 29; 2 Кор. XI, 18). Такой человѣкъ живетъ изъ себя, въ себѣ и для себя (ср. 2 Кор. V, 15). Самая вѣра есть для него дѣло закона, поскольку она возникаетъ въ немъ его собственными усиліями. Поэтому и все настроеніе его, не смотря на присутствіе въ немъ вѣры, можетъ быть названо совокупностью дѣлъ закона.

Напротивъ, то настроеніе, которое характеризуетъ состояніе мессіанской вѣры, представляется для человѣка не осуществленіемъ идеи *δικαιοσύνη*, не самою праведностью, а лишь подготовительною ступенью къ ней, средствомъ или условіемъ того оправданія, источникъ и причина котораго внѣ его. Въ своемъ настроеніи онъ видитъ лишь почву, на которой имѣютъ быть посѣяны сѣмена правды и жизни отънѣ. На волю свою онъ смотритъ не какъ на источникъ праведности, не какъ на родникъ, изъ котораго бьетъ жизнь и правда, а какъ на органъ, черезъ который передается ему праведность отънѣ; она есть не источникъ, а посред-

ствующее начало оправданія. Отсюда праведность, которую онъ надѣется приобрѣсть, не его собственная праведность, а праведность Божія—*δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*. Стоить только обратить вниманіе на характеръ тѣхъ дѣлъ, которыя истекали изъ вѣры ветхозавѣтныхъ праведниковъ, чтобы убѣдиться въ этомъ. Построеніе ковчега, принесеніе въ жертву сына, принятіе поруганій, побоевъ и смерти всякаго рода не предписывалось закономъ Моисеевымъ. Всѣ эти дѣла служили очевидно не выполненіемъ закона дѣлъ, а выраженіемъ упованія человѣка на помощь Божию и на грядущее спасеніе. Они показываютъ, что праведники, взирая на внутренній міръ человѣчества и на свой собственный, не находили ни въ томъ, ни въ другомъ источника спасенія, не надѣялись на плоть человѣческую, а потому обращали взоръ свой вдаль человѣческой исторіи, гдѣ сквозь общій мракъ сіялъ уже лучъ Божественной правды. Сознавая въ то же время отдѣляющій ихъ отъ правды Божіей мракъ въ своей жизни и въ жизни человѣчества, они, чтобы вѣрнѣе придти къ своей цѣли, стараются по возможности разсвѣять его, приготовить путь для Господа, сдѣлать прямыми стези Его, удалить все препятствующее исполненію обѣтованій, и противодѣйствовать ему, насколько зависитъ оно отъ самаго человѣка. Таковъ весь смыслъ дѣлъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, искавшихъ праведности Божіей. Вся ихъ дѣятельность служить выраженіемъ предвосхищенія правды Божіей, проявленіемъ вѣры. Вѣра обнимаетъ здѣсь всѣ дѣла и служитъ ихъ принципомъ и основаніемъ. Поэтому и настроеніе вѣрующаго, при всей его самостоятельности, есть состояніе вѣры. И если дѣламъ придается значеніе заслуги, то въ томъ смыслѣ, что они привлекаютъ къ человѣку благодать Божию и чрезъ нее только спасаютъ его. Итакъ, хотя въ вѣрѣ участвуютъ тѣже силы души, что и въ дѣлахъ закона, однако онѣ имѣютъ здѣсь значеніе не источника и причины, а условія оправданія, жи-

ваго и дѣятельнаго орудія для воспріятія правды Божіей ¹⁾).

Такимъ образомъ дѣла закона и мессіанская вѣра съ своими дѣлами въ принципѣ противоположны другъ другу, а слѣдовательно и несовмѣстимы. При дѣлахъ закона не можетъ быть вѣры, такъ какъ нѣтъ мѣста сознанію нужды въ Божіей помощи тамъ, гдѣ признается возможнымъ и должнымъ оправданіе „по долгу“; и наоборотъ, при вѣрѣ не можетъ быть дѣлъ закона, ибо вѣра, какъ сознаніе неспособности къ самооправданію, исключаетъ всякое дѣло закона, какъ выраженіе увѣренности въ возможность самооправданія и самоизбавленія. „Если по благодати, то не по дѣламъ; иначе благодать не была бы уже благодатію. А если по дѣламъ, то это уже не благодать; иначе дѣло не есть уже дѣло“ (Рим. XI, 6). Что сказано о благодати, то должно сказать и о вѣрѣ въ благодать ²⁾).

Если принципы вѣры и дѣлъ закона такъ противоположны, то съ явленіемъ закона, требующаго дѣлъ, не отмѣнялось-ли обѣтованіе завѣта о Христѣ и самая вѣра? Повидимому, „если по закону наслѣдство, то уже не по обѣтованію“ (Гал. III, 18). Не потеряло-ли поэтому свою силу послѣднее?—Нѣтъ. Если даже человѣкомъ утвержденнаго завѣщанія никто отмѣнить не можетъ (ср.—15), то тѣмъ болѣе—обѣтованія, даннаго Самимъ Богомъ. Не могъ его отмѣнить, по своей вѣрности (ср. Рим. III, 4), и Самъ Богъ, подтвердившій клятвою непреложность его (Евр. VI,

¹⁾ Св. І. Златоустъ говоритъ: хвалящійся дѣлами будетъ выставять свои собственные труды; а кто имѣняетъ себя въ честь, что вѣруетъ въ Бога, тотъ представляетъ гораздо лучшій предлогъ къ похвалѣ, потому что славить и величить Самого Бога. Первая похвала принадлежитъ самому подвижнику, а послѣдняя прославляетъ Бога и всецѣло Ему принадлежитъ“ (къ Рим. 4, 1—2).

²⁾ Св. І. Златоустъ говоритъ: дабы не сказали, что можно имѣть вѣру и соблюдать законъ, доказываетъ, что сіе несовмѣстимо. Кто держится закона въ томъ мнѣніи, что оный можетъ спасти, тотъ безчеститъ силу вѣры“ (къ Рим. 4. 14).

17). Такимъ образомъ обѣтованіе должно было существовать рядомъ съ закономъ дѣль, не смотря на несовмѣстимость принциповъ того и другаго. Оно дѣйствительно и существовало. Давидъ, бывшій подѣ закономъ, называетъ блаженнымъ человѣка, которому Богъ вмѣняетъ праведность независимо отъ дѣлъ: „блаженны, чьи беззаконія прощены, и чьи грѣхи покрыты; блаженъ человѣкъ, которому Господь не вмѣнитъ грѣха“ (пс. XXXI, 1. 2; Рим. IV, 6—8). Іеремія говоритъ: „вотъ завѣтъ, который завѣщаю дому Израилеву послѣ тѣхъ дней: вложу законы Мои въ душу ихъ и напишу ихъ на сердцахъ ихъ;... Я буду милостивъ къ неправдамъ ихъ и грѣховъ ихъ и беззаконій не вспомяну болѣе“ (XXXI, 32. 34; Евр. VIII, 10. 12). Аввакумъ пишетъ: „праведный вѣрою живъ будетъ“ (II, 4; Рим. I, 17). Многіе и другіе пороки отъ лица Божія подтверждали силу обѣтованій Божіихъ“ (ср. Рим. I, 2).

§ 14.

‘Ο νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν.

(Гал. 3, 24).

Но если обѣтованіе непреложно (ср. Рим. IV, 16) и не отиѣнялось закономъ, то не противорѣчилъ-ли ему законъ дѣль? (ср. Гал. III, 21). Онъ противорѣчилъ бы обѣтованію въ томъ случаѣ, если бы имѣлъ одну съ нимъ цѣль, именно оправданіе человѣка. Но законъ не могъ имѣть такой цѣли, во первыхъ потому, что наслѣдство въ праведности дано было уже ранѣе не обѣтованію (ср. Гал. III, 18), и во вторыхъ потому, что законъ, какъ показалъ психологическій опытъ и исторія, не давалъ и не могъ дать оправданія. Если бы законъ могъ животворить, то праведность дѣйствительно была бы отъ закона (ср. — 21), и въ

такомъ случаѣ онъ противорѣчилъ бы обѣтованію закона о Христѣ (*ibid.*). Новъ томъ и дѣло, что законъ не только не животворилъ человѣка, но убивалъ его (ср. 2 Кор. III, 6); онъ заключилъ всѣхъ людей подъ грѣхомъ (ср. Гал. III, 22) и вызвалъ на нихъ гнѣвъ Божій (Рим. IV, 15), такъ что, если бы обѣтованіе утверждалось только на немъ, то оно было бы бездѣйственно (—14). Если же не оправданіе было цѣлью закона, то зачѣмъ же данъ онъ?—*Τὸν παράβατον χάρις προσετάθη* (Гал. III, 19), отвѣчаетъ апостолъ. Эти слова нельзя переводить: „онъ данъ послѣ по причинѣ преступленій“, такъ какъ, во первыхъ, слово *παράβασις* означаетъ у апостола нарушеніе положительнаго закона, какого, т. е. нарушенія, по его же собственнымъ словамъ не было до закона (Рим. IV, 15), и во вторыхъ, *χάρις* имѣетъ значеніе: въ угоду чему, для чего, въ пользу чего. Такъ всегда у апостола Павла: Еф. 3. 1. 14. 1 Тим. 5, 14; Тит. 1, 5. 11. За такой переводъ *χάρις* говорить и связь съ мыслию о неспособности закона помочь человѣку въ достиженіи праведности (Гал. 3, 10, 11. 21. 22), такъ какъ если-бы законъ уничтожалъ преступленія, т. е. всякія нарушенія закона, то онъ оправдывалъ бы человѣка. Поэтому правильный переводъ этого мѣста долженъ быть таковъ: онъ данъ для преступленій. Слѣдующее мѣсто изъ посланія къ Римлянамъ поясняетъ эти слова апостола: *νόμος δὲ παρεῖληθεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ παράπτωμα* (Рим. V, 20). Точный переводъ этого текста долженъ быть таковъ: законъ же привзошелъ, чтобы переполнилось (умножилось) согрѣшеніе. Дальнѣйшая цѣль этого закона—познаніе грѣха, какъ необходимое слѣдствіе перехода наслѣдственнаго грѣха въ личный и свободный. „Закономъ познаніе грѣха“ (Рим. III, 20). Грѣхъ причиняетъ мнѣ посредствомъ добраго смерть, чтобы явиться грѣхомъ (ср. Рим. VII, 13) ¹⁾. Но

¹⁾ Какъ это случилось, мы уже знаемъ.

и эта цѣль закона не окончательная. Последняя задача его, для которой всѣ остальные служили лишь необходимыми условіями и посредствующими цѣлями, состояла въ томъ, чтобы „обѣтованіе вѣрующимъ дано было по вѣрѣ“ (Гал. III, 22), т. е. чтобы дать торжество и силу вѣрѣ, чтобы сдѣлать ее принципомъ оправданія, чтобы привести человека въ состояніе вѣры. Еще яснѣе выражаетъ эту мысль апостоль въ слѣдующихъ, полныхъ образности и глубины смысла, словахъ: *πρὸ τοῦ ὅτι ἔλθῃν τὴν πίστιν ἐπὶ νόμον ἐβρουρούμεθα συνεκκλησιούμενοι εἰς μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* (Гал. III, 23). Русский переводчикъ такъ передаетъ эти слова апостола: „а до пришествія вѣры мы заключены были подъ стражею закона до того (времени), какъ надлежало открыться вѣрѣ.“ Но предлогъ *εἰς* (*τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*) не можетъ указывать здѣсь на время, до котораго простирается извѣстное дѣйствіе, ибо въ такомъ случаѣ онъ соединяется съ словами, обозначающими время, какъ напр. Дѣяній IV, 3; Іоан. XIII, 1; 2 Тим. I, 12 (см. Grammatic. des Neutest. Sprachidioms, Winer. 7 Aufl. 30); едвали означаетъ и цѣль, какъ думаетъ Винеръ (ibid.), ибо въ такомъ случаѣ онъ соединяется съ неопредѣленнымъ наклоненіемъ глагола, какъ напр. Гал. III, 17. Здѣсь же, хотя и есть оно, но связано не съ *εἰς*, какъ, можетъ быть, полагалъ Винеръ, а съ *μέλλουσαν*; иначе при немъ стоялъ бы членъ *τὸ*, какъ 1 Кор. XI, 22; Гал. III, 17; 20 есс. 1, 5. Вѣроятнѣе всего, поэтому, онъ имѣетъ здѣсь свое обычное значеніе предлога „въ“; причемъ зависить отъ предшествующаго ему слова *συνεκκλησιούμενοι* и связано съ словомъ *πίστιν*, какъ и въ Рим. XI, 32: *συνέκλεισεν εἰς ἀπειθείαν* (заключилъ въ непослушаніе, слав. затворилъ въ противленіе). Въ такомъ случаѣ переводъ этого мѣста долженъ быть таковъ: „до пришествія вѣры мы оберегались подъ стражею закона, заключен-

ныс ¹⁾ въ вѣру, намѣревающуюся открыться.“ Славянскій переводъ болѣе удерживаетъ образность рѣчи апостола: „прежде же пришествія вѣры, подѣ закономъ стрегоми бѣхомъ затворени въ хотящую вѣру открытися.“ Образъ очевидно взятъ изъ обычая запираеть плѣнниковъ въ домъ и ставить при дверяхъ его стражу. Откуда мысль апостола такова. Подзаконный человѣкъ былъ плѣнникомъ, вѣра—тѣмъ зданіемъ, куда онъ былъ заключаемъ, а законъ—стражемъ, оберегающимъ выходъ изъ зданія вѣры. Вѣра по прежнему, какъ и до закона, была тѣмъ пунктомъ, гдѣ человѣкъ находилъ спасеніе и оправданіе. Законъ же былъ не болѣе, какъ границею и стражей, нѣ позволяющею выдти изъ области вѣры. Всякій, кто не имѣлъ надлежащей вѣры, какъ бы удалялся отъ центра къ границамъ, ища свободы и самодѣтельности. Но настигавшее его здѣсь проклятiе закона заставляло его снова отодвинуться отъ границъ къ центру. Мало того, самъ законъ укрѣплялъ въ человѣкѣ вѣру въ себя самого затѣмъ, что-бы окончательно разрушить ее и на мѣсто ея создать вѣру въ Бога. Онъ требовалъ отъ человѣка дѣлъ, какъ единственно необходимаго для спасенія, чтобы показать ему всю невозможность ихъ. Онъ вызывалъ человѣка на самооправданіе, чтобы заставить его торжественно отречься отъ всякой надежды на него и сознать нужду въ правдѣ Божіей ²⁾. Подобно Тому, Кто боролся съ Іаковомъ, онъ позволилъ

¹⁾ Или по нѣкоторымъ кодексамъ „заключаемые“ (*συγκλειόμενοι*—указываетъ на продолжающееся состояніе); см. изд. Тишшендорфа.

²⁾ „Поедику іудеевъ то особенно погубило, что о себѣ высоко думали, что не зная правды Божіей и стараясь выставить свою правду, не покорились они правдѣ Божіей: то законъ и пророки преднарительно укрощали ихъ высокоуміе, низлагали надменность, дабы пришедши въ сознаніе грѣховъ своихъ, отложили все высокоуміе, и увидѣвши себя въ крайней опасности, притекли они съ полнымъ усердіемъ къ дающему имъ прощеніе грѣховъ и приняли благодать чрезъ вѣру“. Св. Іоаннъ Златоустъ къ Римлян. 3, 19.

человѣку выпрямиться, собрать силы, напрячь мускулы, запастись самоувѣренностью и дойти, такимъ образомъ, до высшей степени обнаруженія своихъ силъ, чтобы въ моментъ ихъ крайняго напряженія показать ему все его безсиліе, оставить на немъ ясныя слѣды его пораженія, чтобы человѣкъ не могъ уже болѣе ссылаться на случай и, безвозвратно покинувъ вѣру въ свои силы, обратился, подобно Іакову, за благословеніемъ къ Самому Богу. Законъ заключилъ всѣхъ въ непослушаніе, чтобы покорить людей праведности Божіей (ср. Рим. X, 3) и помиловать ихъ (ср. Рим. XI, 32) ¹⁾. Законъ имѣлъ, такимъ образомъ, двѣ стороны: лицевую и оборотную. Въ первой человѣкъ читалъ слова ободренія и призыва къ самодѣтельности, во второй онъ читалъ уже призывъ къ правдѣ Божіей и вѣрѣ. Вторая была сокрыта отъ непосредственнаго взора подзаконнаго человѣка ²⁾. Онъ уразумѣвалъ ее лишь тогда, когда путемъ извѣстнаго психологическаго опыта приходилъ къ сознанію невозможности самооправданія; покрывало, лежащее на законѣ Моисеевомъ, снималось только тогда, когда человѣкъ обращался къ Господу (2 Кор. III, 14. 16). Но эта обратная сторона закона не была только выводомъ, какой дѣлалъ подзаконный человѣкъ изъ анализа своего нравственнаго состоянія. Она просвѣчивала уже и въ самомъ законѣ, именно въ обрядовой части его. Внимательно всматриваясь въ эту часть закона, человѣкъ долженъ былъ замѣтить, что по своему принципу она, повидимому, противорѣчила нравственному отдѣлу закона и вообще закону. Послѣдній требуетъ самодѣтельности и покоится на идеѣ воздаянія. Въ обрядовой же части видно

¹⁾ Таково согласіе Ветхаго Завѣта съ Новымъ, что обвиненія и обличенія имѣли, безъ сомнѣнія, цѣлью отверсть въ слушателяхъ свѣтлую дверь вѣры. Св. Златоустъ къ Рим. 3, 19.

²⁾ Моисей намѣренно полагалъ на законъ покрывало, чтобы не видѣли конца преходящаго (2 Кор. 3, 13).

отступленіе отъ того и другаго. Въ ней пробѣлы въ нравственной жизни человѣка восполняются милостію Божіею и не влекутъ за собой заслуженнаго наказанія ¹⁾. Это нарушеніе основнаго юридическаго характера закона было бы непонятно, если бы этотъ законъ имѣлъ цѣль въ самомъ себѣ, и если бы позади его не стоялъ другой законъ, прощающій и дарующій, — законъ вѣры. Нужно было быть близорукимъ, что-бы непонять, что „невозможно, чтобы кровь тельцовъ и козловъ уничтожала грѣхи“ (Евр. X, 4), что источникъ очищенія ихъ заключается въ будущей искупительной жертвѣ. Обрядовой законъ являлся, поэтому, звеномъ, связующимъ оба эти закона и указывающимъ путь ко второму закону тому, кто стоитъ подъ первымъ. Если нравственный законъ возбуждалъ въ человѣкѣ сознаніе нужды въ сторонней помощи, то обрядовой законъ говорилъ ему, гдѣ надо искать такую помощь, и какова она. Онъ былъ уже тѣнью грядущихъ благъ (Евр. X, 1). Онъ былъ прообразомъ Мессіи, эмблемою искупленія рода человѣческаго, конкретнымъ отраженіемъ той идеи, которая отъ вѣка присуща была Богу, аллегорической картиной всего дѣла спасенія. Это предъизображеніе правды Божіей о Христѣ должно было пролить живительный бальзамъ въ измученную долгой борьбой душу человѣка, подкрѣпить зарождавшуюся въ ней надежду на оправданіе Божіе и запечатлѣть на ней образъ Самого Мессіи. „Конецъ закона Христосъ къ праведности всякаго вѣрующаго“ (Рим. X, 4).

Итакъ, законъ дѣлъ явился съ цѣлію не отмѣнить завѣтъ благодати и вѣры, но привлечь къ нему человѣка, заставить послѣдняго принять участіе въ немъ. Онъ былъ не нарушителемъ обѣтованія, а пѣстуномъ во Христѣ (Гал.

¹⁾ „По законамъ справедливости, говоритъ ученый раввинъ, покаяніе не должно было бы имѣть мѣста, но оно допущено по милосердію Бога“. Иккаримъ 4, 25. Смот. Міровоззрѣніе талмудистовъ. Т. I, стр. 219.

III, 24), служителемъ вѣры и предтечею Самого Мессіа, проповѣдующимъ покаяніе и приближеніе царства небеснаго ¹⁾).

Вмѣстѣ съ такимъ взглядомъ на законъ Моисеевъ и основанный на законѣ завѣтъ Божій съ людьми приобретаетъ новыя черты. Его принципы строгаго воздаянія и безусловной самодѣятельности смягчаются. Сквозь нихъ, какъ сквозь густое облако, нависшее надъ грѣшнымъ человѣчествомъ, свѣтился лучъ милосердія и долготерпѣнія, тамъ и сямъ блистали искры любви, если не прощающей, то покрывающей грѣхи людей (ср. Рим. III, 25). Не съ бурей только, громомъ и молніею являлся Богъ въ ветхомъ завѣтѣ; но открывался и при тихомъ вѣяніи вѣтра. Однажды пророкъ Ілія жаловался Богу на нечестіе и беззаконіе Израиля. На эту жалобу является ему ангелъ Господень и говоритъ: „стань на горѣ предъ лицемъ Господнимъ. И вотъ Господь пройдетъ; и большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы предъ Господомъ; но не въ вѣтрѣ Господь. Послѣ вѣтра землетрясеніе; но не въ землетрясеніи Господь. Послѣ землетрясенія огонь; но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня вѣяніе тихаго вѣтра, и тамъ Господь“ (3 Цар. XIX, 10—12).

Тотъ же завѣтъ любви, который согрѣвалъ собою отношенія правосуднаго Бога къ грѣшному человѣчеству, вносилъ новую черту и въ отношеніе человѣка къ закону, поскольку опредѣлялъ онъ обязанности его къ людямъ. Если законъ ставилъ человѣка въ юридическія отношенія къ Богу и принципомъ своимъ имѣлъ „какою мѣрою мѣрите, такою и вамъ отмѣрятъ“, то ту же легальность долженъ былъ вносить онъ и въ отношенія самихъ людей, тотъ же юридическій принципъ полагать въ общественную и нравственную жизнь людей. Если Богъ любилъ и награждалъ лишь праведниковъ, ненавидѣлъ и наказывалъ грѣшниковъ; то и человѣкъ обя-

¹⁾ „Законъ, говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, берегъ стадо не себѣ, а другому“ (къ Рим. 5, 20).

занъ былъ любить лишь ближнихъ; врагамъ же онъ могъ отвѣчать ненавистью; а злодѣямъ—личною местию (Лев. 19, 17—18). Теперь, какъ скоро почувствовалась новая струя въ отношеніяхъ Бога къ человѣку и засвѣтился лучъ любви, подзаконный человѣкъ, по естественнымъ психологическимъ законамъ, долженъ былъ одухотворить свои отношенія къ людямъ тою же любовію, окрасить свои отношенія къ людямъ въ цвѣтъ отношеній Бога къ человѣку. Вѣра естественно влекла за собой и любовь. Къ насажденію этой любви и направлялся законъ. Какъ призывалъ онъ къ самооправданію, чтобы разувѣрить человѣка въ возможности его, такъ устанавливалъ онъ юридическія отношенія между людьми, чтобы показать человѣку ихъ недостаточность и несовершенство и пробудить въ немъ желаніе иныхъ отношеній,—отношеній не легальности, а любви ¹⁾. Если законъ былъ служителемъ вѣры, пѣстуномъ ко Христу, то также былъ и руководителемъ къ любви. Если съ одной стороны исполненіе закона заключалось объективно во Христѣ, а субъективно—въ вѣрѣ во Христа, то съ другой стороны—въ любви къ Богу и людямъ. „Любовь есть исполненіе закона“ (Рим. XIII, 10) ¹⁾.

¹⁾ Это новое начало предчувствовалось уже въ древне синагогальной литературѣ, гдѣ устанавливается различіе между „дѣлами закона“ и „добрыми дѣлами“ (любви), т. е. дѣлами предписанными и не предписанными. См. у Weber'a цит. соч. стр. 273—277.

¹⁾ Что понятіе „праведности закона“ не заключаетъ еще въ себѣ понятія любви, и что любовь есть не столько положительное содержаніе закона, сколько его цѣль, это видно изъ самаго понятія *dikaioς* и изъ отношенія его къ понятію *ἀγαθός*. *Dikaioς* дѣлаетъ то, что долженъ дѣлать, оставаясь въ своихъ границахъ, каждому воздастъ должное, сохраняетъ свои и чужія права. Аристотель говоритъ; *ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν καὶ ὡς ὁ νόμος* (см. словарь Кремера стр. 162). *Ἀγαθός*, напротивъ, жертвуетъ своимъ въ пользу другаго. Первымъ руководить право, вторымъ—любовь. Въ евангеліи разсказывается такой случай. Пѣкто спросилъ Христа: „Учитель *благій* (*διδάσκαλε ἀγαθί*), что сдѣлать мнѣ *доброю* (*τί ἀγαθόν*), чтобы имѣть жизнь вѣчную“? Христосъ отвѣтилъ: „если хочешь войти въ жизнь, соблюди заповѣди“. Юноша снова спрашиваетъ Его: какія? Христосъ говоритъ: „не убивай, не прелюбодѣйствуй, не крадь, не лжесвидѣтельствуй, почитай отца и мать и люби ближняго

Однако ветхозавѣтнымъ праведникамъ не суждено было видѣть „кончины закона“. Всѣ они умерли, не получивъ общаго (Евр. XI, 13—39). Вѣчное сѣмя, предметъ упованія вѣрующихъ, еще не явилось. Дѣйствительнаго, фактическаго оправданія не было дано вѣрующимъ. По природѣ своей они по прежнему оставались плотію (Рим. IV, 1) и чадами гнѣва Божія (ср. Еф. II, 3. Рим. V, 9). Вѣра оправдывала ихъ только юридически; они были лишь наследниками праведности, такъ сказать, претендентами на нее, но не были въ собственномъ смыслѣ оправданными праведниками; они получили лишь свидѣтельство о своей праведности. „Вѣрою Авель получилъ свидѣтельство, что онъ праведенъ“ (Евр. XI, 4). „Вѣрою Енохъ получилъ свидѣтельство, что угодилъ Богу“ (—5). „Вѣрою Ной осудилъ весь міръ и сдѣлался наследникомъ праведности по вѣрѣ“ (—7). „Вѣра вмѣнилась и Аврааму въ праведность“ (Рим. IV, 3).

Оставаясь по природѣ своей плотію, ветхозавѣтный праведникъ не могъ достигнуть совершенства (Евр. XI, 40). Его вѣра, не имѣя предъ собой дѣйствительнаго, историческаго образа своего объекта, не могла раскрыться во всей своей широтѣ и глубинѣ. Подобно юному наследнику, по своей молодости и неопытности подчиненному разнымъ опекунамъ и домоправителямъ и, несмотря на свои права, не

твоего, какъ самого себя“.—Все это сохранилъ я отъ юности моеѣ, сказалъ на это юноша, чего еще не достаетъ мнѣ? Тогда Христосъ отвѣтилъ: „еще одного не достаетъ тебѣ, если хочешь быть совершеннымъ: пойди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ“ (Мат. 19, 16—21; Мд. 10, 17—21; Лук. 18, 18—22). Господь ясно выражаетъ мысль, что для того, чтобы быть добрымъ (*ἀγαθός*), недостаточно исполнить законъ, но нужно нѣчто новое и высшее: самоотверженіе. Идеаль законъ—*δικαιοσύνη*. Исполнившій законъ—*δικαίος*, но не *ἀγαθός*. Такое различіе понятій *δικαίος* и *ἀγαθός* еще яснѣе выражается въ словахъ ап. Павла: „едва ли кто умереть за праведника (*ὥστε δικαίου*); развѣ за благодѣтеля (*ὥστε τοῦ ἀγαθοῦ*) можетъ быть, кто и рѣшится умереть“ (Рим. 5, 7). Отсюда видно, что *δικαίος* означаетъ соблюдающаго свои и чужія права, *ἀγαθός*—жертвующаго своими правами ко благу другихъ.

отличающемуся по своему положенію отъ раба, онъ нуждался въ подчиненіи закону Моисееву (ср. Гал. IV, 1—3). Пока онъ несъ иго закона, въ немъ сильно было чувство собственного безсилія, жажда *δικαιοσύνη* и упованіе на оправданіе Божіе. Наоборотъ, какъ скоро нравственный идеаль, начертываемый закономъ, исчезалъ изъ его сознанія, или лишался своей глубины и возвышенности, и сводился къ совокупности внѣшнихъ дѣлъ, человѣкъ не могъ уже безпристрастно и вѣрно понять и оцѣнить свое внутреннее содержаніе, измѣрить свои нравственные силы, познать всю глубину грѣха, усумниться и разувѣриться въ возможности самооправданія и, наконецъ, почувствовать нужду въ оправданіи Божіемъ. Пѣстунъ ко Христу былъ необходимъ, чтобы привести своихъ питомцевъ къ живому историческому Христу; стражъ былъ нуженъ, такъ какъ вѣрующіе стояли лишь въ преддверіи вѣры, ожидая полного ея открытія. Но вотъ храмъ вѣры открылся, и взорамъ вѣрующихъ предстало чудное зрѣлище, подобнаго которому не видѣлъ глазъ, не слышало ухо, которое и на сердце человѣку не приходило (1 Кор. 2, 9).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ЗАКОНЪ ВѢРЫ ВЪ НОВОМЪ ЗАВѢТѢ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Явление Правды Божіей.

§ 15.

*Nun̄t̄ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ
πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπο τοῦ
νόμου καὶ τῶν Προφητῶν (Рим. 3,21).
'Н ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη (ср. Фил. 3,9).*

Когда исполнилось время (Гал. 4, 4), назначенное Богомъ (—2) для воспитанія усыновленнаго народа іудейскаго (—1, 2, 3), для приведенія его къ покаянію богатствомъ благодати, кротости и долготерпѣнія Божія (ср. Рим. 2, 4), когда родилось поколѣніе людей, о которыхъ Богъ предусмотрѣлъ нѣчто лучшее, чѣмъ о предкахъ ихъ (Евр. 11, 40), тогда среди людей явилось то, что служило завѣтною мечтою подзаконнаго человѣка, что составляло весь смыслъ его жизни, т. е. *δικαιοσύνη* (состояніе или свойство человѣка, вполне согласное съ волей Божіей). Явилась она первоначально не тамъ, гдѣ сжидалъ найти ее искатель собственной правды. не изъ него самого, не изъ направленія его нравственныхъ силъ, а отвнѣ, независимо отъ того, въ чемъ состояла прямая и непосредственная цѣль закона (*χωρὶς νόμου*), т. е. независимо отъ дѣлъ закона, помимо заслугъ (*δωρεάν* —24), единственно по милости Божіей (*τῇ αὐτοῦ χάριτι*). Она есть правда отъ Бога (*ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη*), правда, даруемая человѣку Бо-

гомъ (*δικαιοσύνη Θεοῦ* Рим. 1, 17; 3, 21. 22; 10; 3; 2 Кор. 5, 21). ¹⁾

Ея корни скрываются не въ слабыхъ силахъ немощной плоти, а въ Самомъ Богѣ, въ Его мудрости (Кор. 1, 24. 30; 2, 7; Кол. 2, 3; Рим. 11, 33; Еф. 3, 10), силѣ (1 Кор. 1, 24. 18; Рим. 1, 16), правдѣ (Рим. 3, 25—26) и любви (Рим. 5, 8; Еф. 2, 4. Ср. 2 Тим. 1, 9; Еф. 1, 3. 5. 6) ²⁾. Ея начало сокрыто во внутренней жизни Божества и составляетъ тайну воли Его (Еф. 1, 9). Какъ прежде, говоря о самооправданіи, апостолъ начертилъ вѣриѣйшую картину внутренней жизни человѣка, такъ теперь онъ приподнимаетъ завѣсу, скрывающую начало и основаніе этой тайны, и указываетъ тѣ движенія воли Божіей, изъ которыхъ проистекла правда Божія. Такихъ движеній воли Божіей, опредѣляющихъ отношенія ея къ человѣку—грѣшнику, два: *ὀργή* и *ἀγάπη*—гнѣвъ и любовь.

¹⁾ *Δικαιοσύνη Θεοῦ* въ указанныхъ мѣстахъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ означать свойства Божія, но, какъ видно изъ Рим. 1, 17 и 2 Кор. 5, 21, гдѣ она служитъ предикатомъ вѣрующихъ, означаетъ свойство человѣка. При этомъ *Θεοῦ* надо считать родительнымъ виновника или причины, соотвѣтственно выраженіямъ Ап. Павла; *Οὅς ἐστι δικαίος* (ср. Рим. 3, 30; 4, 5), и *ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη*, за что говорить помпо грамматической конструкціи в контекстѣ, поскольку *δικαιοσύνη Θεοῦ* противопоставляется *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* (Рим. 10. 3), *ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη* (Фил. 3, 9), *δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου* (Рим. 10, 5). Св. Іоаннъ Златоустъ въ толкованіи на Рим. 1. 17 говорить: Апостолъ упомянулъ о правдѣ, и о правдѣ не твоей, а Божіей, давая притомъ разумѣть обиліе и доступность оной, ибо не трудами и потомъ заслуживаешь ее, а получаешь даромъ свыше, принося съ своей стороны одну только вѣру“. Извѣстный переводъ Лютера: „праведность, предъ Богомъ имѣющая значеніе“, не имѣетъ никакого грамматическаго основанія, такъ какъ въ такомъ случаѣ апостолъ сказалъ бы: *δικαιοσύνη ἡ ἐνώπιον Θεοῦ* или *ἡ παρὰ Θεῷ*, и кромѣ того переводъ этотъ плохо мѣрится съ контекстомъ. Поэтому большая часть лучшихъ протестантскихъ комментаторовъ считаетъ этотъ переводъ Лютера неточнымъ (Godot, Meyer, Olshausen, Reiche, de-Wette, Winer, Hofmann и другіе). Грамматика Вилнера переводитъ: „праведность Божія, т. е. праведность, которую даруетъ (человѣку) Богъ“ (7 Aufl. s. 175),

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ говорить; „здѣсь дѣйствуетъ не человѣкъ слабыми силами, но Богъ, для Котораго все возможно“ (къ Рим. 3, 24—25).

Гнѣвъ Божій имѣеть свое основаніе въ праведности Божіей, рассматриваемой какъ правосудіе ¹⁾

Δικαιοσύνη въ этомъ смыслѣ есть судящая дѣятельность Божія (ср. Дѣян. 17, 31). Судъ ея совершается безъ всякаго лицепріятія (*προσωποληψία* Рим. 2, 11; Гал. 2, 6; ср. Еф. 6, 9; Кол. 3, 25), по истинѣ (*κατὰ ἀληθείαν*) Рим. 2, 2), т. е. по сущности ²⁾. Отсюда онъ признаетъ праведнымъ лишь то, что по существу своему согласно съ правдою Божіею, и неправеднымъ то, что противно ей. Все, что этотъ праведный судъ Божій находитъ въ комъ либо неправеднымъ, то вызываетъ гнѣвъ Божій (Рим. 3, 5—6). Отсюда гнѣвъ Божій тоже, что откровеніе правосудія (*Ἡμέρα δυνῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ* Рим. 2, 4), почему всегда соединяется съ осужденіемъ (Рим. 3, 5—6) и проявляется въ отмщеніи *ἐκδίκησις* (Рим. 12, 19).

Такимъ образомъ гнѣвъ Божій имѣеть предметомъ своимъ то, что есть неправеднаго въ человѣкѣ, во внутреннемъ существѣ его (*δόξεια καὶ ἀδικία* Рим. 1, 18). Онъ есть живое чувство, возникающее при встрѣчѣ правды Божіей съ грѣхомъ, противодѣйствіе грѣху. Онъ есть отрицаніе любви и благоволенія ко всему нравственно-ненормальному, и не только простое отрицаніе, но и положительное чувство отвращенія и неудовольствія. Какъ противодѣйствіе грѣху, гнѣвъ Божій распространяется на всѣ виды его. Такъ какъ грѣхъ есть, съ одной стороны, свойство поврежденной природы человѣка, а съ другой —

¹⁾ Надо замѣтить, что *δικαιοσύνη* въ приложеніи къ Богу означаетъ: то правосудіе, то оправдывающую дѣятельность. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ она противопоставляется гнѣву Божію (Ис. 68, 25 ср. съ 28, 29 ст.; Дан. 9, 16).

²⁾ *Ἀληθεία* означаетъ дѣйствительную сущность того, что познается о Богѣ и вещахъ. Она означаетъ согласіе познанія (Рим. 1, 18), или изрѣченія (Рим. 9, 1; 2 Кор. 12, 6), или сужденія (Рим. 2, 2) съ дѣйствительною сущностію.

личное сознательное дѣйствіе, то и гнѣвъ Божій вызывается то поврежденностью природы, вследствие чего люди являются чадами гнѣва Божія по природѣ (*τέχνη φύσει ὀργής* Еф. 2, 3), то нарушеніемъ нравственнаго закона (ср. Рим. 2, 12. 14—16; 4, 15). Далѣе, какъ противодѣйствіе всякому грѣху, гнѣвъ Божій открывается тогда и тамъ, когда и гдѣ существуетъ грѣхъ. Онъ имѣетъ мѣсто не только до явленія правды Божіей, но и послѣ; ¹⁾ откроется и на будущемъ судѣ (Рим. 2, 5; 3, 5—7; Тесс. 1, 10). Онъ простирается не только на невѣрующихъ и неоправданныхъ, но и на возрожденныхъ христіанъ, какъ скоро въ нихъ имѣетъ мѣсто грѣхъ. Если же наша неправда (т. е. невѣрность волѣ Божіей ср. Рим. 3, 3) открываетъ правду Божию (т. е. вѣрность обѣтованію о спасеніи), то что скажемъ? Не будетъ-ли Богъ несправедливъ, когда изъясняетъ гнѣвъ (говорю по человѣческому разсужденію)? Никакъ. Ибо (иначе) какъ Богу судить міръ?“ (Рим. 3, 5—6). Такимъ образомъ всякій грѣхъ, при какихъ-бы условіяхъ ни былъ совершенъ онъ, навлекаетъ на согрѣшившаго гнѣвъ Божій вмѣстѣ съ осужденіемъ и наказаніемъ. Въ силу этой связи гнѣва Божія съ грѣхомъ, устраненіе перваго мыслимо лишь при условіяхъ полного уничтоженія грѣха, какъ причины гнѣва, и понесенія опредѣленнаго правосудіемъ наказанія (*ἐκδίκησις*). Для прощенія грѣха не достаточно одного истребленія фактическаго грѣха, ибо на человѣкѣ тяготѣло бы осужденіе за совершенный уже грѣхъ. Еще менѣе достаточно одного понесенія наказанія, такъ какъ продолжающій существовать грѣхъ съ безусловною необходимостью вызывалъ бы снова гнѣвъ Божій, какъ постоянную реакцію противъ всего нравственно-ненормальнаго.

¹⁾ Рим. 1, 18 *ἀποκαλύπτεται* указываетъ на продолжающееся откровеніе гнѣва.

Рядомъ съ гнѣвомъ живетъ въ Богѣ и любовь къ грѣшному человѣку. ¹⁾ Въ то время, какъ гнѣвъ Божій ниспосылалъ на землю небесныя кары и угрозы, „въ грозномъ лицѣ правосудія Божія,“ свѣтился „кроткій взоръ любви“. Оскорбляемая и отвергаемая любовь Божія не переставала обнимать собою грѣшное человѣчество, жалѣть его, сострадать ему и ограничивать проявленіе гнѣва Божія. „Я Богъ, а не человѣкъ: подвиглось во Мнѣ сердце Мое; вскипѣла жалость. Не далъ дѣйствовать ярости гнѣва моего“ (Ос. 11, 8—9). Любовь, по ученію св. Павла, ставитъ цѣлью своей жизни и дѣятельности не себя, а предметъ любви. Не ища своего (1 Кор. 13, 5) т. е. того, что возвышаетъ самочувствіе и увеличиваетъ собственное счастье, любовь по самой природѣ своей не можетъ вмѣнять во зло (*οὐ λογίζεται τὸ κακόν*—1 Кор. 13, 5) всѣ наносимыя ей обиды, оскорбленія и бѣдствія. Она все покрываетъ, все прощаетъ. И любовь Божія, какъ совершеннѣйшій образецъ истинной любви, не вмѣняетъ преступленій людей (2 Кор. 5, 19), все прощаетъ, все покрываетъ.

1) *Ἀγαπάω*, какъ извѣстно, имѣетъ синонимами *φιλέω* и *ἐράω*. Послѣдній глаголъ употребляется большею частію въ примѣненіи къ чувственной и страстной любви, поэтому въ Священномъ Писаніи встрѣчается весьма рѣдко: въ Ветхомъ Завѣтѣ съ нравственнымъ значеніемъ лишь два раза (Прит. 4, 6; Прем. 8, 2), а въ Новомъ Завѣтѣ ни разу. Отличіе *ἀγαπάω* отъ другаго синонимичнаго глагола—*φιλέω*—состоитъ: 1) въ большей интенсивности и глубинѣ чувства, обозначаемого первымъ глаголомъ, потомъ 2) въ томъ, что *ἀγαπάω* выражаетъ свободно-сознательную любовь, какъ принципъ нравственной дѣятельности, въ то время какъ *φιλέω* указываетъ лишь на естественную склонность, вслѣдствіе чего прилагается къ понятію о любви къ родственникамъ и вообще къ имѣющимъ естественное право на любовь, но никогда не обозначаетъ любви къ врагамъ, и наконецъ, 3) въ томъ, что въ понятіе *ἀγαπάω* входитъ идея самопожертвованія, тогда какъ въ *φιλέω* входитъ понятіе воздаянія по праву и заслугамъ. Отсюда *ἀγάπη* выражаетъ свободную сознательную любовь, соединенную всегда съ самопожертвованіемъ и самоотреченіемъ. Слово это въ классической литературѣ совсѣмъ неизвѣстно. Не знаетъ его ни Филонъ, ни Иосифъ Флавій. Если язычество знало всю силу ненависти (*μῖσος*), то оно не знало всей силы и всего величія любви. Ср. Gremer, bibl.-theolog. Wörterbuch der neutest. gräcität. 4 Aufl. s. 10—14.

Какъ оказывается, любовь Божія и гнѣвъ Божій, имѣють одинъ и тотъ же предметъ—грѣшниковъ и даже грѣхъ. Любовь не вмѣняетъ во зло никакого грѣха, все терпитъ и все прощаетъ, а гнѣвъ все осуждаетъ и все наказываетъ. Не есть-ли это—очевиднѣйшее противорѣчіе? Однако, если мы всмотримся ближе въ самый характеръ свойственныхъ Богу любви и гнѣва, съ какимъ являются они у Апостола, то окажется, что противорѣчія между ними нѣтъ. Любовь, по словамъ апостола, не ищетъ своего, а чужаго, не ищетъ того, что увеличиваетъ ея славу и счастье, что улучшаетъ ея личную жизнь. Поэтому она и не вмѣняетъ во зло то, что вредитъ ея личности и наноситъ ей личное зло, но и только. На нравственное зло она не можетъ простирать своего прощенія и невмѣненія, такъ какъ она была бы въ такомъ случаѣ нравственнымъ индифферентизмомъ, этическимъ безразличіемъ и, слѣдовательно, отрицаніемъ всякаго нравственнаго характера любви, тогда какъ по ученію апостола, она есть сущность истинной морали (Кол. 3, 14; Рим. 13, 8—10). Правда, въ отношеніи къ Богу зло нравственное и зло личное совпадаютъ, поскольку Его воля есть норма нравственности. Однако психологически эти два вида зла различаются въ Богѣ, какъ двѣ стороны одного и того же зла или грѣха, подобно тому, какъ различаются они въ человѣкѣ, когда онъ видитъ неисполненными свои желанія, направленныя къ интересамъ самого нарушителя ихъ. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія любви каждый грѣхъ должно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ нравственной, поскольку онъ есть нарушение абсолютной нормы истины и добра, и съ личной поскольку онъ есть оскорбленіе величія Божія, субъективное (въ человѣкѣ) омраченіе славы Творца. Первую сторону грѣха составляетъ то, отъ чего терпитъ нравственное содержаніе субъекта, сама нравственная личность; вторую—то, отъ чего терпитъ, такъ сказать, Личность

Божія, Его слава и величіе. Первое противно любви Божіей къ истинѣ и правдѣ, второе—любви Божіей къ Себѣ Самому. Прощающая любовь простирается собственно на личную сторону грѣха, на грѣхъ, какъ оскорбленіе Личности Божіей ¹⁾. Напротивъ, гнѣвъ Божій, какъ видно изъ представленнаго ученія апостола, вызывается тѣмъ, что Богъ находитъ несправедливаго во внутреннемъ существѣ и жизни человѣка, и вызывается не столько оскорбленіемъ Божественной Личности, сколько нравственною аномаліею. Этотъ нравственный, а не личный характеръ гнѣва Божія выражается и въ выборѣ апостоломъ слова для обозначенія его.

ὀργή, какъ извѣстно, имѣетъ своимъ синонимомъ *μῆρις*. Это слово въ примѣненіи къ Богу не употребляется не только апостоломъ Павломъ, но и во всемъ Новомъ Завѣтѣ; а въ переводѣ LXX встрѣчается лишь одинъ разъ (Ис. 13, 9). У Грековъ-же это слово служило техническимъ терминомъ для обозначенія гнѣва боговъ, и не только у поэтовъ, но и у Геродота, Платона и другихъ прозаиковъ ²⁾. Причина этого явленія понятна. *Μῆρις* означаетъ постоянный непримиримый гнѣвъ, какъ враждебное настроеніе и злобу, съ характеромъ зависти и ненависти. Діогенъ Лаэртій говоритъ: *μῆρις δὲ ἐστὶν ὀργὴ πελαγαίωμένη καὶ ἐπίκοτος*,

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „Апостолъ даетъ разумѣть, что Богъ не мстил за Себя язычникамъ, когда оставилъ ихъ, такъ какъ Самъ Онъ ничего не потерпѣлъ. Если язычники и оскорбляли Его, то Онъ не оскорблялся; слава Его не умаилась, напротивъ, всегда пребываетъ Онъ благословеннымъ. Если и любознательный человѣкъ часто не оскорбляется обидами, то кольми паче Богъ, существо безсмертное и неизмѣняемое, слава непреходящая и непремѣняемая. И люди тѣмъ самымъ уподобляются Богу, когда другіе желаютъ вредить имъ, а они ничего не чувствуютъ и не оскорбляются; когда ихъ бьютъ и осмѣиваютъ, а они радуются, какъ небитые и неосмѣянные“ (къ Рим I, 25).

²⁾ Cremer bibl.-theolog. Wörterbuch. der Neutest. Gräcität. 4 Aufl. s. 637.

ἐπιτηρητικῇ δέ ¹⁾ (застарѣвшій и злобный, умѣющій подстергать). Гнѣвъ съ характеромъ личной злобы, себялюбивый, пользующійся удобнымъ случаемъ нанести вредъ своему предмету и притомъ незамѣтно, гнѣвъ съ характеромъ сатанинскимъ, какъ нельзя больше шель къ богамъ, которымъ страннымъ считали приписывать любовь къ людямъ, гнѣвъ которыхъ вызывался не нравственной стороною преступленій, а оскорбленіемъ божескаго самолюбія, въ которыхъ добродѣтели людей вызывали иногда преступное чувство зависти. Такимъ характеромъ гнѣва боговъ обуславливаются и средства примиренія его. Такъ какъ онъ возникаетъ не столько изъ нравственнаго, сколько изъ эгоистическаго, себялюбиваго чувства, то и утишается онъ не внутреннимъ преобразованіемъ самого человѣка, не восстановленіемъ гармоніи между жизнію и нормою, а тѣмъ, что успокаивало раздраженное самолюбіе боговъ, простою платою за оскорбленіе, дарами и приношеніями виновнаго. Этими послѣдними, безъ перемѣны внутренняго настроенія, язычникъ успокаивалъ гнѣвъ божества, умилоствлялъ (*ἱλάσασθαι*) его и снова прибрѣталъ его расположеніе. Такимъ образомъ, примиреніе боговъ съ людьми состояло въ перемѣнѣ настроенія не столько людей, сколько самихъ боговъ. Напротивъ, гнѣвъ Божій можетъ быть устраненъ лишь уничтоженіемъ самаго зла, и примиреніе между Богомъ и человѣкомъ существенно состоитъ въ нравственномъ преобразованіи человѣка. „Жертвы и приношенія Ты не хочѣлъ... Всесоженія и жертвы за грѣхъ неугодны Тебѣ“ Евр. 10, 5—6 ср. Пс. 39, 7—8).

¹⁾ Arist. Eth. Eud. 4, 3: γελοῖον γὰρ εἴ τις ἐγκαλοῖται τῷ θεῷ ὅτι οὐκ ὁμοίως ᾧ ἀντιφιλεῖσθαι ὡς φιλεῖται, ἢ τὸ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ. Φιλεῖσθαι γὰρ, οὐ λβεῖν τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον. Magn. Mor. 2, 11: ἔστι, ὡς ἔχονται φιλία καὶ πρὸς θεόν καὶ τὰ ἄψυχα, οὐκ ὁρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθα ἵαμεν εἶναι οὐ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἢ δε πρὸς τὸν θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται οὐδὲ ὅλως τὸ φιλεῖν ἄτοπον γὰρ εἰ εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν ἴα. См. цит. словарь Кремера стр. 14.

При указанномъ отношеніи любви Божіей и гнѣва Божія ко грѣху нѣтъ уже мѣста противорѣчію. Прощеніе любви имѣетъ своимъ предметомъ одно, осужденіе гнѣва—другое. Однако, въ силу того, что личная и нравственная стороны грѣха фактически нераздѣльны, и что уничтоженіе ихъ самимъ человѣкомъ, какъ показалъ законъ, невозможно, то должно было повидимому случиться одно изъ двухъ: или неисполненіе желаній любви или нарушеніе требованій гнѣва. Но ни того, ни другаго не случилось и не могло случиться. Въ природѣ любви лежалъ источникъ примиренія этихъ, повидимому, непримиримыхъ требованій,—именно, въ самопожертвованіи, сущность котораго „не противься злему; но кто ударить тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и лѣвую“ (Мате. 5, 38—39). Не ищущая своего, а ищущая чужаго, любовь Божія готова была не только простить нанесенное ей оскорбленіе, но и перенести новое униженіе для того, чтобы, уничтоживъ грѣхъ въ человѣкѣ и устранивъ, такимъ образомъ, гнѣвъ, быть единственнымъ началомъ отношенія къ человѣку, такъ „чтобы Богъ былъ все во всемъ“ (1 Кор. 15, 28). Вотъ эта готовность любви Божіей жертвовать собою для тѣснѣйшаго соединенія съ своимъ объектомъ и послужила основаніемъ того, что „Богъ опредѣлилъ насъ не на гнѣвъ, но къ полученію спасенія“ (σωτηρίας 1 Θεсс. 5, 9) ¹⁾.

При такомъ опредѣленіи Богъ являлся съ одной стороны оправдывающимъ (δικαιῶν ср. Рим. 3, 20), поскольку Онъ уничтожалъ грѣхъ и устранялъ гнѣвъ, съ другой стороны праведнымъ (δικαῖος ср. Рим. 3, 26), поскольку Онъ выполнялъ въ своемъ опредѣленіи условія устраненія гнѣва. Какъ выраженіе имманентнаго свойства Божія—любви, это опредѣленіе—предвѣчно (πρόθεσις τῶν αἰώνων ср. Еф. 3, 11).

¹⁾ Σωτηρία происходитъ отъ σῶς—здоровый, цѣлый, неповрежденный, и означаетъ состояніе нравственной неповрежденности и нормальности.

Оно было тайной, скрывавшеюся въ Богѣ отъ вѣчности (ср. Еф. 3, 9: 1, 4). Но эта тайна не была совершенно неизвѣстною людямъ до ея полного откровенія. Она служила нервомъ всего Вѣтнаго Завѣта, его основаніемъ и цѣлью; она сказывалась въ тѣхъ проблескахъ любви, долготерпѣнія и кротости Божіей (ср. Рим. 2, 4), которые освѣщали собою весь ветхозавѣтный періодъ. Впервые эта тайна была открыта въ обѣтованіи (ср. Рим. 1, 1—2; Гал. 3, 16). Свидѣтельствовалъ о ней и законъ то чрезъ пробужденіе въ человѣкѣ чувства покаянія и исканія помощи Божіей, то чрезъ типологическія и пророческія предуказанія (ср. Рим. 3, 21; 10, 4; Гал. 3, 25; Евр. 1, 1; 10, 1). Но открывалась она въ обѣтованіи и законѣ не столько сознанію, сколько сердцу; она не столько признавалась, сколько предчувствовалась. Поэтому апостолъ могъ сказать, что ветхозавѣтнымъ поколѣніямъ она не была возвѣщена (ср. Еф. 3, 5: *οὐκ ἐγνωρίσθη*). Со всею своею полнотою тайна оправданія человѣка чрезъ уничиженіе Бога открылась тогда, когда нашла свое осуществленіе во Іисусѣ Христѣ (ср. Еф. 3, 11), Который „будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя Самаго, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣку, и по виду ставъ какъ человѣкъ; смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной“ (Фил. 2, 6—8).

§ 16.

Ἐνθὺς δικαιώματα (ср. Рим. 5, 18).

Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ.

(1 Кор. 1. 18).

Ученіе апостола Павла о совершенномъ І. Христѣ дѣлѣ спасенія, какъ и все ученіе о законѣ дѣлѣ и законѣ

вѣры, отражаетъ на себѣ личную жизнь апостола, что особенно сказывается во взглядѣ его на исходный пунктъ вѣры. Какъ извѣстно, началомъ вѣры самого апостола послужило не личное знаніе І. Христа за время Его земной жизни, но явленіе уже Воскресшаго Господа. Отсюда вѣра, по ученію святаго Павла, имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ фактъ воскресенія Господа, изъ котораго непосредственно вытекаетъ все основное содержаніе вѣры. „Если.... сердцемъ твоимъ будешь вѣровать, что Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ, то спасешься“ (Рим. 10, 9). Кто вѣритъ въ воскресеніе Спасителя, тотъ съ логическою необходимостью долженъ вѣрить и во все содержаніе евангельской проповѣди, какъ въ очевидный выводъ изъ признаннаго факта. Причина этого слѣдующая. Фактъ воскресенія Господа неотразимо свидѣтельствуетъ собою о двухъ другихъ фактахъ, какъ необходимыхъ своихъ условіяхъ, именно о Божественномъ достоинствѣ и праведности І. Христа. Апостолъ говоритъ: *περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ... τοῦ ἀρισθέντος Υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀρισθύντης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Рим. 1, 2. 4). Въ воскресеніи изъ мертвыхъ І. Христосъ „открылся“, какъ Сынъ Божій. Исторія не знала до сихъ поръ о полной побѣдѣ надъ смертію, совершенной безъ особаго посредства. Полное, а не временное только возвращеніе къ жизни, вышедшее, такъ сказать, изъ самаго существа Умершаго, указывало, что Воскресшій не тварь, а Самъ Богъ, Сынъ Божій ¹⁾.

¹⁾ Мы не будемъ излагать здѣсь ученія Ап. Павла о Лицѣ І. Христа, такъ какъ оно не входитъ въ нашъ планъ и притомъ нуждается въ специальномъ догматико-экзегетическомъ изслѣдованіи. Мы кратко укажемъ значеніе тѣхъ терминовъ, которые составляютъ специфическую особенность христологіи Св. Павла, таковы суть; *ἀπαύρασμα* (τῆς δόξης), *χαράκτηρ* (τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ-Θεοῦ — Евр. 1, 3), *μορφὴ* (Θεοῦ — Фил. 2, 6) и *εἰκὼν* (τοῦ Θεοῦ—2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15).

Ἀπαύρασμα отъ *ἀπαυράζω*, что значитъ: 1) изливать свѣтъ, испускать лучи или 2) отражать. Отсюда *ἀπαύρασμα* означаетъ или сіяніе, или отблескъ, рефлексъ. Въ примѣненіи къ Сыну Божію въ Евр. 1, 3 святые

Другимъ фактомъ, засвидѣтельствованнымъ въ воскресеніи І. Христа, была Его безгрѣшность и праведность. Воскресеніе могло быть и было лишь слѣдствіемъ полнаго повиновенія волѣ Божіей. Сказавъ о послушаніи Господа, протершемся до смерти крестной, апостолъ присоединяетъ: „посему (διό) и Богъ превознесъ Его“ (Фил. 2, 9). Эта полная гармонія жизни Спасителя и воли Божіей заключаетъ въ себѣ какъ отрицательный и положительный моменты: Его безгрѣшность и положительную праведность.

І. Христосъ былъ чуждъ всякаго грѣха, и какъ свойства природы, и какъ личнаго нарушенія воли Божіей. Онъ былъ *ἁγιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* (Евр. 7, 26), т. е. чистый, чуждый зла и грѣха и святой. Ме-

отцы: Григорій Нисскій, Θεодоритъ и Златоустъ понимали это слово въ первомъ значеніи. Такое значеніе придаетъ и нашъ переводъ. Въ новое время было не мало споровъ о томъ, какое значеніе нужно примѣнить къ Евр. 1, 3. Но рѣшительнаго вывода они не имѣли. Однако данныя—за отеческое пониманіе. Единственную параллель въ употребленіи этого слова до времени Павла можно указать лишь у Филона. Этотъ послѣдній употребляетъ его въ указанныхъ двухъ смыслахъ. Однако первый смыслъ встрѣчается у него не менѣе трехъ разъ, второй же лишь одинъ разъ. См. Stember, Wörterbuch. s. 164—165.

Χαρακτήρ (отъ *χάρασσω*—парашать) значить: 1) то, что отпечатлѣвается, отчеканивается—почать, или чаще 2) пассивный смыслъ: знакъ, чертъ, отпечатокъ, оттискъ, отобразъ. Въ примѣненіи къ Сыну Божію оно имѣетъ значеніе отобраза.

Εἰκὼν (отъ *εἰκω, εἰκω*—быть подобнымъ, равнымъ (Іак. 1, 6. 23) — то, что равно предмету, представляетъ его собою, образъ, отобразъ. Мат. 22, 20; Мр. 12, 16; Лук. 16, 24; Апок. 13, 14. 15; 14, 9. 11; 15, 2; Рим. 1, 23. *Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*—образъ Бога, равный Ему, представительство Божіе.

Μορφή—видъ, свойственный сущности, въ которомъ она даетъ постичь себя. Синонимы его: *εἶδος*—видъ, какъ явленіе, дѣйствующее на внѣшнія чувства; *ἰδέα*—видъ, какъ особый родъ или свойство предмета. Въ отличіе отъ нихъ *μορφή* значить видъ, въ которомъ нѣчто выступаетъ, форма, подъ которою что-либо является. Отсюда *μορφή Θεοῦ*—божественный видъ Христа, какъ выраженіе Его дѣйствительнаго божественнаго достоинства.

Всѣ указанныя понятія выражаютъ двѣ идеи: во-первыхъ то отношеніе божественной природы Господа къ Ипостаси Отца, по которому она является реальнымъ образомъ Отца, и во вторыхъ, вытекающее отсюда особенное отношеніе І. Христа къ людямъ, по которому Онъ открываетъ имъ въ Самомъ Себѣ Божественную Сущность.

жду Нимъ, какъ безгрѣшнымъ, и людьми, какъ грѣшными, существовала внутренняя преграда (*χωροισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν*). Онъ имѣлъ не нашу грѣховную плоть, какъ учили Эвѣониты, но лишь „подобіе плоти грѣха“ (*ὁμοίωμα σαρκὸς ἀμαρτίας* Рим. 8, 3). „Не сказалъ въ подобіи плоти, но въ подобіи плоти грѣха, ибо плоть человѣческую принялъ, грѣха-же человѣческаго не принялъ“ (Θεοδωρίτѣ). Свободный отъ врожденнаго грѣха, Онъ не зналъ и личнымъ опытомъ, что такое грѣхъ. „Во всемъ Онъ искушенъ, кромѣ грѣха“ (*χωρὶς ἀμαρτίας* Евр. 4, 15). Посему апостолъ называетъ Его *τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν* (2 Кор. 5, 21) ¹⁾.

Осуществленіе воли Божіей составляло вторую сторону праведности І. Христа. Онъ подчинился закону (Гал. 4, 4). Абстрактно выраженная въ законѣ воля Божія нашла въ Немъ реальное воплощеніе, живое, осязаемое осуществленіе. Что прежде заключалось въ словахъ, то теперь явилось въ формѣ историческаго факта. Однако нельзя сказать, что жизнь І. Христа лишь совпадаетъ съ закономъ Моисеевымъ. Въ ней, очевидно, было дано болѣе, чѣмъ въ законѣ, въ его непосредственномъ и прямомъ пониманіи. Законъ, какъ извѣстно, имѣлъ своимъ началомъ право и давалъ схему такихъ отношеній, которыя устанавливались на принципѣ справедливаго воздаянія по долгу, сохраненія собственныхъ своихъ и чужихъ правъ въ ихъ полной неприкосновенности. Воплощеніе же Сына Божія, принятіе образа раба было ничѣмъ инымъ, какъ отреченіемъ отъ своихъ правъ, точнѣе—отъ исключительно Божественныхъ

1) *Γινώσκω* имѣетъ значеніе знать путемъ опыта, ощущать, сознавать, чувствовать; отрицательная же частица *μὴ* въ связи съ причастіемъ часто имѣетъ значеніе объективнаго отрицанія (Лук. 11, 24; 12, 4; Рим. 2, 14; Гал. 6, 9; 1 Кор. 10, 33; Фил. 3, 1—5; 2 Кор. 4, 18); здѣсь же это необходимо, потому что отрицаніе мыслится въ сознаніи Божіемъ, о чемъ говоритъ контекстъ этого мѣста. Слѣдовательно, смыслъ указаннаго выраженія такой. Христосъ не только не сотворилъ ничего грѣховнаго, „но и не извѣдалъ, что есть грѣхъ, и не испыталъ прираженій грѣха“ (Θεοφάνѣ).

правъ, самопожертвованіемъ. Его смиреніе (Фил. 2, 8) и послушаніе (Рим. 5, 19), простершееся даже до смерти, было жертвою въ пользу людей. Все это, конечно, выше предписанія закона и проникнуто началомъ не права, а любви,—той любви, характеристическою чертою которой служить самопожертвованіе. І. Христосъ, поэтому, есть не только исполненіе „законной правды“, но осуществленіе любви въ ея идеальной глубинѣ и широтѣ, той любви, которую умъ человѣческій напрасно старался бы уразумѣть (ср. Еф. 3, 19), которой искалъ законъ, какъ своей послѣдней вершины, какъ своей завѣтной цѣли. Поэтому І. Христосъ, осуществившій эту любовь, есть идеальное завершеніе закона, его конечный пунктъ. *Τέλος νόμου Χριστός* (Рим. 10, 4). Съ этой стороны І. Христосъ есть не только воплощеніе того односторонняго выраженія воли Божіей, какое находимъ мы въ „законѣ дѣлъ“, но воплощеніе воли въ ея вѣчной, имманентной формѣ, воли—не какъ святости только, но какъ святой любви. Законъ—луна, издающая свѣтъ, но не дающая тепла; Христосъ—солнце, соединяющее съ свѣтомъ тепло, съ святостію—любовь. Это идеальное осуществленіе воли Божіей, въ которой выразилась вся полнота Божества (Кол. 2, 9), и составляетъ содержаніе правды Христовой—*δικαιοσύνη* (Рим. 5, 18).

Но божественность и праведность І. Христа у Ап. Павла не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Онѣ приобретаютъ значеніе лишь въ связи съ смертію Христа. Апостоль говоритъ о божественномъ достоинствѣ Спасителя только затѣмъ, чтобы выяснитъ особый смыслъ и необычайное значеніе смерти. Такъ поступаетъ онъ во всемъ посланіи къ Евреямъ, а также и въ другихъ: Гал. 4, 4; Рим. 8, 3; Кол. 1, 13. 19. 20; Фил. 2, 6—8; Тит. 2, 13. 14. О безгрѣшности Его онъ всегда говоритъ въ связи съ смертію (2 Кор. 5, 21; Евр. 7, 26; 4, 15; Рим. 8, 3). А что касается положительной праведности, то она была лишь

приготовленіемъ къ смерти, которая есть ея главный моментъ, ея полное завершеніе (Фил. 2, 8; ср. Рим. 5, 18 и 19; Еф. 3, 19). Итакъ, святой Павелъ мыслить Божественность и праведность Христа вмѣстѣ и на ряду съ смертію. Мысль о смерти вызываетъ въ немъ мысль о Божественности и праведности І. Христа, и наоборотъ, представление о Божественности и праведности связывается съ представлениемъ о смерти. Почему же такъ? Потому, что въ сочетаніи этихъ фактовъ и состоитъ, по ученію святаго Павла, зерно всего дѣла спасенія и центръ всей христіанской вѣры.

Уже евреямъ была извѣстна истина: *τὰ γὰρ ὀφώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος* (Рим. 6, 23). т. е. награда отъ грѣха смерть ¹⁾.

Если же смерть есть награда отъ грѣха грѣшнику, то какъ примирить во І. Христѣ фактъ смерти и безгрѣшности? Трудность примиренія еще болѣе увеличивается, какъ скоро рядомъ съ смертію становится фактъ Божественнаго достоинства Господа. Если допустить, что смерть простаго праведника и могла быть случайной, то смерть Богочеловѣка была, очевидно, преднамѣренна и служила цѣлью Его явленія. Совпаденіе этихъ фактовъ возможно лишь въ томъ

¹⁾ Славянскій переводъ этого выраженія:

„Оброцы бо грѣха смерть“, точнѣе, чѣмъ русскій: „ибо возмездіе за грѣхъ смерть“. *Ὁφώνιον* означаетъ собственно съѣстные припасы, потомъ жалованіе, выдаваемое воинамъ (Евсевій: „что даетъ царь воинамъ на содержаніе“). *τῆς ἀμαρτίας*—не *genit. objecti*. (т. е. награда, за грѣхъ назначаемая), а *genit. subjecti*: грѣхомъ назначенная награда. Здѣсь грѣхъ олицетворяется какъ царь и повелитель человѣка (ср. ст. 12, 14, 22), который награждаетъ своихъ подчиненныхъ смертію за то, что они представляютъ въ услуженіе ему свои члены (ср. ст. 13). Ср. толкованіе Евсевія и лучшихъ новѣйшихъ экзегетовъ Godet, Meyer и др. Тоже выражаетъ апостолъ и въ другомъ мѣстѣ: *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία* (1 Кор. 15, 56). Смерть образно представляется здѣсь, какъ животное съ жаломъ (*κέντρον*) убивающимъ, при чемъ жало служитъ грѣху. Это напоминаетъ нашъ образъ смерти съ косою, у которой есть своего рода „жало“.

случаѣ, если смерть Христа имѣла свою причину не въ Немъ, а въ другихъ, не въ Его грѣхахъ, а въ грѣхахъ людей, если она была замѣною смерти имѣвшихъ понести наказаніе за свои грѣхи, или вообще имѣла цѣлью благо людей, т. т. избавленіе отъ грѣха и гнѣва Божія. „За что Христосъ распятъ? спросишь ты. Не за свой грѣхъ: сіе видно изъ Его воскресенія..... За что распятъ? За вину другихъ“ (*δι' ἑτέρους*—Св. І. Златоустъ къ Рим. IV, 25). Таковою она дѣйствительно и была ¹⁾.

Изъ сказаннаго ясно, что признаніе, такъ сказать, замѣняющаго или мѣсто-заступающаго характера смерти, есть логическое слѣдствіе вѣры въ воскресеніе, Божественность и праведность Господа. Слѣдовательно, смерть Его, какъ замѣна смерти людей, въ сознаніи вѣрующаго, непременно

¹⁾ Связь между смертію Христа и грѣхами людей выражается у апостола предлогами: *ὑπέρ*, *περί* и *διὰ*. Предлогъ *ὑπέρ* въ связи съ родительнымъ *τῶν ἁμαρτιῶν* (1 Кор. 15, 3; Гал. 1, 4; Евр. 10) указываетъ на мотивъ и основаніе смерти, какъ на грѣхи людей. Также и *περί* въ соединеніи съ словомъ *τῆς ἁμαρτίας* или *τῶν ἁμαρτιῶν* (Рим. 8, 3; Евр. 10, 18, 26; 13, 11) выражаетъ мотивъ смерти или цѣль, почему въ нѣкоторыхъ кодексахъ замѣняется предлогомъ *ὑπέρ*, именно въ 1 Кор. 1, 13; Гал. 1, 4; Евр. 5, 3. Подобно и *διὰ* съ винительнымъ (*διὰ τὰ παραπτώματα*) означаетъ или *causa efficiens* или *causa finalis*, т. е. или причину или цѣль. Однако не надо забывать при этомъ, что смерть Христа не могла быть вынужденнымъ актомъ, и что грѣхи людей не могли вызывать ее. какъ свое необходимое слѣдствіе. Она была актомъ добровольнаго самопожертвованія и свободной любви (Рим. 5, 8; Гал. 2, 20; 2 Кор. 5, 14, ср. Еф. 5, 2, 25). Какъ смерть за грѣхи людей, она была замѣною ихъ смерти. *Ἐὶ εἰς ὑπέρ πάντων ἀπέθανεν, ἃρα οἱ πάντες ἀπέθανον* (2 Кор. 5, 14). *ὑπέρ* съ род., соотвѣтственно нашему „за“, имѣетъ двойное значеніе: 1) ради, въ пользу (Рим. 10, 1; 2 Кор. 9, 1—4; Фил. 1, 4) и 2) за, вмѣсто (Филим. 13; 2 Кор. 5, 20). Въ приведенномъ текстѣ этотъ предлогъ скорѣе имѣетъ послѣднее значеніе. Смерть одного за всѣхъ можетъ быть смертію всѣхъ лишь въ томъ случаѣ, когда одинъ умираетъ не просто для блага или пользы всѣхъ, но вмѣсто всѣхъ—тѣхъ, которые должны умереть и потому мыслятъ въ идеѣ уже умершими. Такъ должно понимать и параллельное мѣсто Рим. 5, 6, 8). Но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, говорящихъ о мотивахъ смерти Христа, предлогъ *ὑπέρ* имѣетъ и другое значеніе: ради, какъ видно изъ того, что *ὑπέρ οὗ* (Рим. 14, 15) въ параллельномъ мѣстѣ (1 Кор. 8, 11) замѣнено чрезъ *δι' οὗ*. Итакъ смерть Христа вызывалась грѣхами людей и служила замѣною смерти послѣднихъ или жертвою ко благу ихъ.

предполагаетъ, какъ свое логическое *præius*, воскресеніе, Божественность и безгрѣшность. Въ этихъ условіяхъ смерть Господа теряетъ свой необычайный характеръ.

Отсюда понятно, почему ап. Павелъ говоритъ преимущественно о смерти Господа, какъ источникѣ спасенія, и почему евангельскую проповѣдь онъ называетъ „словомъ о крестѣ“ (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*) и проповѣдью о Христѣ распятомъ (*ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον*. 1 Кор. 1, 23 ср. 1 Кор. 2, 2; Гал. 3, 1). Въ объединеніи всей спасительной дѣятельности Христа въ одномъ фактѣ Его смерти есть несомнѣнная, своеобразная особенность ученія ап. Павла.

Какимъ же образомъ смерть Христа осуществляла опредѣленіе Божіе о спасеніи людей? Какъ во Христѣ распятомъ явилась правда Божія?

Отвѣтъ на эти вопросы заключается главнымъ образомъ въ тѣхъ понятіяхъ, какія прилагаетъ св. Павелъ къ распятому Христу въ объясненіе значенія Его смерти. Эти понятія суть: *ἱλαστήριον*, *ἁγιασμός*, *ἀπολύτρωσις*, *δικαιοσύνη* и *καταλλαγή*. Анализъ этихъ понятій долженъ раскрыть предъ нами существенныя черты дѣла искупленія по ученію св. Павла.

§ 17.

ἱλαστήριον.

(Рим. 3, 25).

Этому слову придаютъ различныя значенія ¹⁾. Но общій

¹⁾ Одни комментаторы и систематики посланій апостола Павла считаютъ это слово за средній родъ неупотребляемаго прилагательнаго *ἱλαστήριος* (отъ *ἱλαστής* — образовавшееся по аналогіи *σωτήριος*, *χαριστήριος*) и пере-

смыслъ ихъ въ примѣненіи къ І. Христу одинъ и тотъ же, именно: Онъ есть средство или источникъ очищенія. Черезъ Него достигается τὸ ἁλῶσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ (Евр. 2, 17). Вопросъ только въ томъ, какъ надо понимать самое очищеніе или то, что обозначается словомъ τὸ ἁλῶσθαι.

Водить: очищающее, имѣющее силу очищать: средство очищенія или просто очищеніе (Rosenmüller, Ruckert, Usteri, Heinrici и Vulgata: propitiationem). Другіе придаютъ слову существенно тотъ же смыслъ, только съ характеромъ конкретнымъ, перевода: жертва очищенія или умилоствленія (Pfeiderer, Schmid, Klee, Platt, Reiche, De-Wette, Ewald). Третьи, наконецъ, считаютъ ἁλῶσθαι за существительное, не рѣдко употребляющееся у LXX—и соответствующее еврейскому כַּפֹּרֶתъ, каппоретъ, названію золотой доски, служившей крышкою ковчега завета. Какъ извѣстно, каппоретъ былъ центральнымъ мѣстомъ благодатнаго и спасительнаго присутствія Божія (Исх. 25, 22; Лев. 16, 2), тронѣмъ Бога, живущаго среди своего народа. Какъ праведный, Богъ могъ возсѣдать среди него по столько, по сколько народъ былъ чистъ и освободенъ отъ грѣховъ, по сколько очищалось черезъ жертвенную кровь производимое грѣхами оскверненіе трона Божія. Поэтому одинъ разъ въ году первосвященникъ, входя въ Свѣтое Святыхъ, семь разъ кровію жертвенною кропилъ эту доску въ знакъ очищенія Богомъ грѣховъ народа (Лев. 16, 14—15). Отсюда глаголъ, отъ котораго происходитъ слово каппоретъ, כַּפֹּרֶתъ имѣетъ и чувственный смыслъ—„покрывать“ и метафорическій—„очищать: примирять“. Въ соответствии этому метафорическому смыслу LXX переводятъ это слово черезъ ἁλῶσθαι, т. е. очищающее или примиряющее (отъ ἁλῶσθαι—умиловать, примирять, очищать). Въ смыслѣ каппоретъ понимали это слово отцы и учителя Церкви: Оригенъ (коммент. на посл. къ Рим. III, 25—26. См. Patrologiae cursus completus t. XIV, 946 и д.), Θεοδωρὶς, Θεοφιλάκης (толкованіе на посл. къ Рим. III, 25 въ русскомъ переводѣ) и Экумений, при чемъ давали такое толкованіе: какъ доска ковчега завета съ пролитіемъ на нее кровію была средствомъ очищенія грѣховъ народа, такъ и Христосъ очищаетъ грѣхи всѣхъ людей, только не чужою, а Своею кровію. Такъ понимаютъ и многіе новѣйшіе комментаторы (Olshausen, Tholuck, Philippi и др.). Св. Златоустъ говоритъ (къ Рим. III, 25): „Исуса Христа (апостоль) называетъ очищеніемъ, вразумляя, что если такую силу имѣлъ образъ, то гораздо большее дѣйствіе окажетъ самая истина“. Очевидно онъ понимаетъ ἁλῶσθαι или какъ жертву очищенія, или какъ каппоретъ; но какъ именно, сказать трудно.

Противъ перваго мнѣнія можно сказать слѣдующее: прилагательнаго ἁλῶσθαι не встрѣчается совсѣмъ въ классической литературѣ; въ церковной же литературѣ лишь въ очень позней и рѣдко. Ср. Cremer, bibl.-theolog. Wörterbuch d. neutest. Gräcität. 426. У LXX можетъ быть только два раза, да и здѣсь удобно можетъ быть понимаемо какъ существительное (Исх. 25, 17; 37, 6). Весьма рѣдко встрѣчается оно въ классической

Многіе комментаторы и систематики посланій св. Павла, основываясь на классическомъ употребленіи этого слова, думаютъ, что оно и въ данномъ мѣстѣ выражаетъ умило-
 стивленіе Божества, устраненіе гнѣва Его, переѣну въ
 Его внутреннемъ настроеніи и отношеніи къ человѣку.
 Вслѣдствіе этого и самое очищеніе грѣховъ понимается
 ими, какъ переѣна только въ отношеніи Бога къ людямъ,
 простое прощеніе грѣховъ при ихъ существованіи, и имѣ-
 етъ, такимъ образомъ, значеніе акта объективнаго и юри-
 дическаго, т. е. совершающагося не въ человѣкѣ, а въ
 Богѣ, въ Его сознаніи. Однако, это мнѣніе совершенно
 опровергается на тѣхъ же филологическихъ основаніяхъ.
 Правда, это слово у Гомера всегда, а у позднѣйшихъ клас-
 сическихъ писателей болышею частію, имѣетъ характеръ
 религіозный и значить: дѣлать (боговъ) благосклонными,
 располагать въ свою пользу, оказывать милость, умило-
 стивлять ¹⁾. Но замѣчательно, въ то время какъ у грековъ
 объектомъ *ἰλασθεσθαι* почти всегда является божество, въ
 священномъ Писаніи, напротивъ, Богъ никогда не бываетъ
 объектомъ этого дѣйствія, т. е. Его Имя никогда не ста-
 вится въ формѣ винительнаго или дательнаго падежа —
 лица ²⁾; слѣдовательно, оно никогда не значить умило-
 стивить Бога, какъ это всегда у классиковъ. Здѣсь, т. е. въ
 священномъ Писаніи, слово *ἰλασθεσθαι* (или чаще *ἐξιλασθεσθαι*
 связывается лишь съ 1) *περὶ ἁμαρτίας περὶ τίνος* (Лев. 5, 18),

литературѣ и въ формѣ существительнаго. Ср. Срешер. s. 427. Напротивъ
 у LXX оно употребляется, какъ существительное (капюретъ), довольно
 часто, напр.: Исх. 25, 18. 19. 20. 21. 22; 31, 7; 37, 7. 8. 9; 35, 12; Лев.
 16, 2, 13. 14. 15; Числ. 7, 89. Нѣсколько разъ въ этомъ смыслѣ употреб-
 ляется оно у Филона. Ср. Срешер. *ibid.* Въ посланіи къ Евреямъ 9, 5 оно
 можетъ имѣть только это значеніе (болѣе примѣровъ употребленія этого
 слова въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ). Въ виду сказаннаго мы склоняемся къ
 послѣднему пониманію слова *ἰλαστήριον*, предложенному св. отцами, знав-
 щими греческій языкъ, конечно, лучше новѣйшихъ экзегетовъ.

¹⁾ *Ibid.* s. 423.

²⁾ Исключеніе представляетъ Зах. 7, 2. Оно объяснено ниже.

περὶ τινος ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (Лев. 16, 43); 2) *περὶ τινος* (Числ. 17, 11; Сир. 45, 22); 6) *τινὰ* (лица или вещи, въ пользу котораго совершается *ἐξλάσκεισθαι* Быт. 32, 20; Лев. 16, 20; Езек. 43, 22); 4) *τὰς ἁμαρτίας* (Сир. 5, 3. 30; 20, 28; 28, 5; — *ἀσεβείας* пс. 64, 4; Сир. 5, 6; 34, 23). Не рѣдко Богъ является субъектомъ *λάσκεισθαι*, такъ: 2 Пар. 30, 19; 4 Цар. 5, 18; пс. 24, 11; 64, 4; 77 38; Сир. 5, 6; 16, 8; Ез. 16, 63. Въ страдательномъ залогѣ *λάσκεισθαι* съ субъектомъ Богъ имѣеть тоже значеніе очищать (Исх. 32, 13; 4 Цар. 5, 18; 24, 4; пс. 78 9; пл. Іер. 3, 42; Дан. 9, 19; Лук. 18, 13). Существительное *ἱλασμός* — примиреніе, очищеніе, въ классической литературѣ, имѣющее обыкновенно при себѣ род. объекта *θῶν*, въ библіи никогда не имѣеть его. Напротивъ здѣсь Богъ является источникомъ и подателемъ очищенія и милости. „У Господа Бога Нашего милосердіе и прощеніе“ (*ἱλασμός*—Дан. 9, 9). „Если ты, Господи, будешь замѣчать беззаконія, Господи, кто устоитъ? Но у Тебя прощеніе (*παρὰ σοὶ ἱλασμός ἐστιν* — пс. 129, 3 — 4). Такимъ образомъ въ классической литературѣ человѣкъ умиляетъ Бога; въ библейской наоборотъ—Богъ оказываетъ милость человѣку, дѣлаетъ его добрымъ, чистымъ. ¹⁾ Такое различіе вполнѣ объясняется характеромъ гнѣва Божія и гнѣва боговъ, о чемъ говорили мы выше. По классическому міросозерцанію божеству усвоается по природѣ отвращающееся отъ людей настроеніе съ характеромъ личной злобы и себялюбиваго раздраженія (*μῆτις*). Отсюда жертвы и молитвы язычниковъ имѣють цѣлью измѣнить, преобразовать его настроеніе, совершаются ли онѣ по совершеніи грѣха или при какомъ нибудь предпріятіи. Иначе въ откровенной религіи. Здѣсь Богъ самъ по себѣ не отвращается отъ людей, Его гнѣвъ имѣеть характеръ чисто нравствен-

1) Соответствующій *ἐξλάσκεισθαι* евр. глаголъ *נָסָה* значить очищать.

ный. Поэтому Его личное настроеніе само по себѣ не нуждается въ преобразованіи. Ради своей правды Онъ требуетъ только свободы отъ грѣховъ или очищенія ихъ, причемъ Самъ предлагаетъ средство ихъ уничтоженія. Отсюда жертвы умилоствленія предуказательно имѣли цѣлю—не сдѣлать Бога благосклоннымъ къ грѣшнику и грѣху, а очистить людей. Не Бога приближали онѣ къ грѣшнику, а грѣшника къ Богу; не въ Богѣ измѣняли онѣ настроеніе, а прежде всего въ грѣшникѣ. Въ нихъ оказывалась справедливость или милость не Богу, а человѣку. Онѣ были даромъ не человѣка Богу, а Бога человѣку ¹⁾. Поэтому *ἱλασμοῦσι* значить въ священномъ писаніи не „умилостивлять“, а „очищать“, такъ какъ умилоствлять грѣхи и грѣшника нельзя, и умилоствляющимъ не можетъ быть Богъ. Отсюда *ἱλαστήριον* означаетъ не объективно юридическій актъ, въ Богѣ лишь совершающійся, а фактическое очищеніе человѣка отъ грѣха, преобразованіе его внутренняго существа и, какъ слѣдствіе этого, отложеніе гнѣва Божія.

Примѣненное къ Христу, это понятіе должно имѣть тотъ смыслъ, что І. Христосъ въ смерти своей является для насъ источникомъ внутренняго преобразованія, правственнаго очищенія. Въ чемъ состоитъ сущность этого акта св. Апостолъ ближе выясняетъ въ другихъ понятіяхъ: *ἀπολύτρωσις* и *ἐξουσιός*, въ первомъ отрицательно, во второмъ положительно.

Ἀπολύτρωσις значить искупленіе, освобожденіе посредствомъ выкупа, именно отъ грѣха и его слѣдствій—гнѣва Божія и смерти. Воля естественнаго человѣка подчинена

¹⁾ Въ Зах. 7, 2 желавшіе жертвами умилоствить Господа смотрѣли на жертву, какъ на даръ Богу, которая сама по себѣ должна была умилоствить и примирить Бога, при ихъ полномъ забвеніи закона (ст. 5—14), а не какъ на даръ божественной благодати, возбуждавшей въ людяхъ чрезъ жертву вѣру въ Икупителя и такимъ образомъ приготавливавшей ихъ къ подлему оправданію.

грѣху и сама по себѣ не можетъ устранить его вліяніе. Смерть І. Христа служа жертвою и удовлетвореніемъ правды Божіей за грѣхъ, имѣла цѣлью освободить людей отъ этой власти грѣха, выкупить его изъ рабства грѣху, а чрезъ то освободить людей отъ тяготѣющей надъ ними вины проклятiя. ¹⁾

Положительная же сторона внутренняго преобразованiя, источникомъ котораго служить смерть Іисуса Христа, обозначается у апостола понятіемъ *ἀγιασμός*.

§ 18.

Ἀγιασμός.

(1 Кор. 1, 30).

Слово *ἀγιασμός* означаетъ актъ, чрезъ который предметъ или лицо становится *ἅγιος*. Въ чемъ же состоитъ этотъ актъ освященiя, и въ какомъ смыслѣ усвоится онъ І. Христу?

Слово *ἅγιος*, какъ и всѣ его синонимы *ἱερός*, *δύσιος*, *σεμνός*, *ἄγρός*, выражающіе понятіе святости, содержитъ въ себѣ, по классическому употребленію, идею принадлежности божеству, тѣсной связи съ нимъ по происхожденію или по цѣли. Отсюда эти эпитеты прилагаются или къ самому божеству, или къ тому, что исходитъ отъ него, что принадлежитъ и по-

¹⁾ Глаголь *λυτρόω* значить собственно вносить должный выкупъ. Но въ дѣйствительномъ залогѣ субъектомъ служить не тотъ, кто вноситъ выкупъ, а кто принимаетъ его, и потому значить: за выкупъ давать свободу, освобождать изъ подъ своей власти; въ среднемъ залогѣ чрезъ выкупъ освобождать отъ чего-либо; а въ страдательномъ—быть освобожденнымъ. Такъ какъ плѣнникомъ челоѣка является не гнѣвъ Божій, а самый грѣхъ, то понятно, почему апостолъ никогда не употребляетъ это слово въ дѣйствительномъ залогѣ Цѣль смерти Христа—*ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρῃσιν ἑαυτοῖς λαὸν περιούσιον* (Тит. 2, 14).

свящается ему, что находится подъ его особымъ покровительствомъ, однимъ словомъ все, на чемъ лежитъ печать божественности. Въ общемъ тѣ-же значенія имѣютъ всѣ эти прилагательныя и въ Священномъ Писаніи. Исходя изъ этого значенія слова, нѣкоторые экзегеты и систематики посланій Ап. Павла подъ *ἀγιασμοί* разумѣютъ такой актъ, въ которомъ Богъ, послѣ того какъ умилоствленъ Его гнѣвъ и измѣнено Его настроеніе въ пользу человѣка смертію І. Христа, принимаетъ людей въ Свое общеніе и дѣлаетъ ихъ какъ бы Своею собственностію. Какъ гнѣвъ Божій устраняется помимо внутренней перемѣны въ человѣкѣ, такъ и возвращеніе благоволенія Божія къ нему и принятіе его въ царство святыхъ происходитъ независимо отъ преобразования его существа. Такимъ образомъ, святость есть ничто иное, какъ „принятіе грѣшника въ общеніе спасающаго Бога, а не нравственное качество человѣка“. Впрочемъ и это послѣднее, говорятъ, не исключается понятіемъ святости, но является только потомъ, какъ слѣдствіе принятія. ¹⁾ Слѣдовательно существенный и основной моментъ святости—не субъективный, въ человѣкѣ имѣющій мѣсто, а объективный и юридическій, т. е. въ Богѣ совершающійся.

Это пониманіе акта освященія носитъ на себѣ, по нашему мнѣнію, весьма замѣтные слѣды классическо-языческаго міросозерцанія и обязано своимъ происхожденіемъ смѣшенію откровенныхъ и классическихъ воззрѣній или по крайней мѣрѣ, недостаточно ясному и послѣдовательному различію ихъ. То понятіе святости, какое дается въ откровенной религіи, грекамъ язычникамъ было неизвѣстно. Въ гомеровскій періодъ это свойство совсѣмъ не приписывается богамъ. Только въ послѣ—гомеровскій періодъ, когда богамъ стали придавать нравственные совершенства, среди свой-

¹⁾ Cremer, bibl.-theolog. Wörterbuch. d. neutest Gräcität s. 48 и 51.

ствѣ божіихъ выступила и святость въ смыслѣ ненависти къ злему и наказанія его. Но въ этой святости былъ моментъ, который дѣлалъ вполне возможнымъ и естественнымъ переходъ ея въ прямую свою противоположность — грѣховность. „Божество въ каждомъ счастьи, въ каждомъ величіи, какое выпадаетъ на долю человѣка сверхъ обыкновеннаго, даже и помимо заносчивости того, видитъ ущербъ своему преимуществу и оберегаетъ послѣднее съ завистливою ревностью“ (Nägelsbach). Еще шагъ и въ жизнь божества вносится сатанинскій элементъ — обольщеніе человѣка зломъ ¹⁾. Если святости, въ нравственномъ смыслѣ этого слова, не доставало самимъ богамъ, то она была не свойственна или, по крайней мѣрѣ, излишня и для всего того, что принадлежало или было посвящено имъ, и что носило, поэтому, имя святаго. Не нравственное свойство лицъ обуславливало принадлежность божеству, а эта послѣдняя сама по себѣ, даже при положительныхъ безнравственныхъ свойствахъ, давала право лицу называться святымъ и вызывать къ себѣ чувство благоговѣнія. Отсюда область святаго для грековъ была своего рода имуществомъ боговъ, не стѣснявшихся налагать печать собственности на всевозможные предметы и лица. Святые вещи были пошлюхой отъ людей жителямъ Олимпа, которую они ревниво оберегали даже другъ отъ друга. Святые люди: герои, посвященные, достоуважаемые, общественные дѣятели были ихъ адептами и кліентами ²⁾.

¹⁾ Cremer, s. 23.

²⁾ Отсутствие нравственнаго момента въ понятіи святости у грековъ выразилось и въ первоначальныхъ значеніяхъ словъ: *σεμνός*, *ἱερός* и *ἄγιος*, имѣющихъ религіозное значеніе. *Σεμνός* (отъ корня *σεβ*) содержитъ предоставленіе страха и почтенія. *Ἱερός* имѣетъ основное значеніе: крѣпкій, сильный, великій. То и другое слово не имѣетъ никакого положительнаго нравственнаго содержанія. Слово *ἄγιος*, никогда не прилагающееся ни къ богамъ, ни къ людямъ, выражаетъ нравственную сторону понятія *τὸ ἱερόν*, поскольку она требуетъ отъ человѣка благоговѣйнаго страха и соотвѣтствующаго ему поведенія. „*Ἄγιος* значитъ: достойный почтенія и уваженія

Понятіе святости съ истинно-нравственнымъ характеромъ выступаетъ лишь въ Священномъ Писаніи. Еврейскія слова: קדוש , קדושה , קדושים , — по смыслу своему часто противопологающіяся понятію общаго, включаютъ въ себя два момента: обособленность отъ міра и близкое отношеніе къ Богу. Съ этой формальной стороны библейское понятіе святости сходно съ классическимъ. Но здѣсь оно получаетъ нравственное содержаніе, какого не доставало ему у грековъ. По ученію Св. Писанія, святость есть свойство, которое отличаетъ Бога отъ грѣховнаго міра и, слѣдовательно, есть противоположность грѣховности. По самой природѣ своей она исключаетъ всякое общеніе Бога съ грѣшникомъ (Ис. 6; Іос. 24, 19; 1 Цар. 6, 20; Исх. 19, 22; Числ. 4, 15. 20) и требуетъ, какъ необходимаго условія такого общенія, святости (Лев. 19, 2; 20, 8 и д.) или очищенія тамъ, гдѣ есть грѣхъ (Лев. 16, 6. 33; Числ. 8, 19)

Итакъ, если для общенія съ Богомъ и принадлежности Ему необходимы праведность, святость и очищеніе грѣха, то и самое понятіе святости непременно предполагаетъ нравственное качество всего святаго, какъ первый и основной моментъ, въ зависимости отъ котораго стоитъ второй—особое отношеніе къ божеству. Говорить, что святость мыслима и безъ нравственнаго качества, значитъ исключать нравственный характеръ и въ святости Божіей, низводя ее на степень святости боговъ. Если Богъ входитъ въ общеніе съ грѣшниками и, при наличности грѣха, признаетъ ихъ за святыхъ, то Онъ отрекается тѣмъ самымъ отъ имманентнаго Ему свойства святости.

Указанное различіе понятія святости въ библейскомъ и классическомъ употребленіи должно отразиться и на пони-

Такимъ образомъ субъектъ *ἁγιος* самъ по себѣ не имѣетъ никакого нравственнаго качества, а требуетъ онаго отъ другихъ, благодаря своему особому отношенію къ божеству.

маніи акта освященія и на значеніи глагола *ἁγιάζειν*. Если святость есть простая принадлежность божеству безъ всякаго нравственнаго содержанія, то „дѣлать святымъ“ должно значить: дѣлать собственностію божества, приносить, жертвовать, посвящать въ пользу боговъ. Субъектомъ этого глагола долженъ служить человѣкъ, объектомъ—жертва и подобные предметы; имя-же божества должно стоять при немъ въ дат. пад. лица (*θεῷ* или *θεοῖς*). Въ такомъ именно значеніи и съ такою конструкцію употребляется глаголъ *ἁγιάζειν* почти всегда въ классической литературѣ. Какъ скоро-же святость является противоположностью всему грѣховному, то *ἁγιάζειν* должно означать: дѣлать святымъ, или очищать то, что грѣховно, или относиться, какъ къ святому, къ тому, что свято, и только такимъ путемъ посвящать Богу. При немъ имя человѣка должно стоять, главнымъ образомъ, въ вин. пад.; имя Бога должно быть въ имен. пад. субъекта, а понятіе жертвы должно мыслиться, какъ средство или способъ, а не предметъ освященія. Такую конструкцію и слѣдовательно такое значеніе имѣетъ глаголъ *ἁγιάζειν* у ап. Павла ¹⁾. Единственно возможный смыслъ его: дѣлать святымъ (черезъ жертву — *ἐν τῷ αἵματι*—Евр. 10, 29. *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*—13, 12; *διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰ. Χριστοῦ*—10 10).

Итакъ освященіе не есть простое принятіе грѣшника въ общеніе Бога, но есть уничтоженіе въ немъ всего грѣховнаго, освященіе его внутренняго существа; и Иисусъ Христосъ, какъ *ἀνασμός ἡμῶν*, есть то, черезъ что или въ чемъ совершается это освященіе.

¹⁾ Въ Ветхомъ Заветѣ эта конструкція не соблюдается потому, что, какъ мы видѣли (см. стр. 132), это понятіе освященія имѣетъ смыслъ не столько фактическій и реальный, сколько типологическій и предугазующій то благодатное освященіе, которое имѣетъ мѣсто въ Новомъ Заветѣ.

§ 19.

δικαιοσύνη.

(1 Кор. 1, 30).

Занимая самое выдающееся мѣсто въ ученіи апостола Павла, это понятіе всегда привлекало къ себѣ особое вниманіе комментаторовъ и систематиковъ и вызывало у нихъ весьма подробный филологическій анализъ ¹⁾. Результатъ этого анализа почти всегда одинъ: *δικαιοῦν* означаетъ объявлять, считать праведнымъ; *δικαιος* и *δικαιοσύνη* выражаютъ отсюда свойство или особенность такого отношенія человѣка къ Богу, при которомъ Богъ объявляетъ человѣка праведнымъ при наличной грѣховности его и, какъ къ такому, относится къ нему. Мы считаемъ долгомъ своимъ изложить этотъ анализъ и указать его недостатки и произволь.

Корнемъ всѣхъ словъ—*δικαιος*, *δικαιοσύνη* и *δικαιοῦν* служитъ *δίκη*, которое значитъ: способъ или обычай, какъ норма поведенія и отношенія, право, правовой порядокъ. Происшедшее отсюда *δικαιος* есть то, что согласно съ правомъ, что есть таково, какимъ быть должно, чтобы удовлетворить извѣстной нормѣ; другими словами — согласный съ закономъ. Поэтому, по Сократу, *δικαιος* = *νόμιμος*. Но при этомъ имѣются въ виду не одни государственные и писанные законы, но и неписанные — *νόμοι ἀγραφοι* (по словамъ Платона). Поэтому *δικαιος* имѣетъ не только внѣшній, но и внутренній характеръ. Эсхиль говоритъ: „праведенъ тотъ, кто желаетъ не казаться, а быть добрымъ“. ²⁾

¹⁾ См. напр. Godet. (Рим. 1, 17); Olshausen (Рим. 3, 19. 20); Wieseler (Гал. 2, 16); Schmid, bibl. Theol. d. N. Test. s. 588—561.

Weiss, Lehrbuch. d. Bibl. Theol. d. N. T. s. 274.

Cremer, bibl.—theol. Wörterbuch. s. 275—286.

²⁾ Cremer, bibl.—theol. Wörterbuch. s. 261.

У Гомера *δίκαιότατος* есть тотъ, кто выполняетъ свои обязанности къ богамъ и людямъ. ¹⁾ Такъ какъ всякій законъ есть выраженіе права, то это нравственное понятіе Грековъ носить характеръ правовой. *Δίκαιος* предоставляет каждому его право и сохраняетъ при этомъ свое собственное (*τὸ ἐμὸν δίκαιον, τὰ ἐμὰ δίκαια* — Еврипидъ, Оукидидъ, Демосеенъ, Плутархъ) ²⁾. Признавая, что согласіе съ правомъ и закономъ есть существенная черта понятія *δίκαιος*, экзегеты и систематики дѣлаютъ странный логическій скачекъ, именно, они придаютъ этому свойству исключительно судебный декларативный смыслъ, по которому *δίκαιος* значить собственно праведный съ точки зрѣнія суда или сужденія. „*Δικαιοσύνη* есть существенно судебное (*forensischer*) понятіе и остается таковымъ тамъ, гдѣ оно близко соприкасается съ христіанскою любовью къ ближнему“ ³⁾. Это смѣшеніе понятій легальности и декларативности незаконно, и вотъ почему. Признаніе и объявленіе праведнымъ, хотя и можетъ входить въ понятіе праведности, но какъ несущественный, второстепенный и даже случайный моментъ. Понятіе *δικαιοσύνη* предполагаетъ слѣдующія идея: согласіе лица съ нравственною нормой и сознаніе этого согласія въ комъ-либо. Но очевидно послѣдняя идея не необходима и не существенна. Согласіе съ нормой можетъ и не сознаваться, но предметъ не перестаетъ оттого быть *δίκαιος*. Правда, когда мы называемъ кого-нибудь *δίκαιος*, въ такомъ случаѣ въ понятіе *δικαιοσύνη* входитъ и вторая идея; но она обусловливается первой и является простымъ ея рефлексомъ: признаніе *δίκαιος*, какъ свое необходимое условіе, предполагаетъ реальное свойство. Такимъ образомъ декларативный моментъ можетъ мыслиться въ понятіи *δικαιοσύνη*, но не иначе, какъ въ зависимости и подъ условіемъ реаль-

¹⁾ Ibid. s. 262—263.

²⁾ Ibid. s. 262.

³⁾ Ibid. s. 262.

наго свойства лица. Правда, въ устахъ людей, между прочимъ судей, или вслѣдствіе безсознательной ошибки, или преднамѣренной лжи, это слово часто не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. „Подлинно-ли правду говорите вы, судіи, и справедливо судите, сыны человѣческіе?“ (Ис. 57, 2). Но эти злоупотребленія словомъ не должны измѣнять настоящаго его смысла. Если бы, въ виду этого злоупотребленія, мы стали подъ словомъ *δίκαιος*; разумѣть не того, кто справедливъ въ дѣйствительности, а того, кто объявляется за справедливаго, то въ силу подобнаго же злоупотребленія мы должны-бы мыслить: умный—не тотъ, кто дѣйствительно уменъ, а тотъ, кто считается умнымъ; дерево есть не то, что дѣйствительно есть дерево, но то, что считается деревомъ. Если мы внимательнѣе посмотримъ на вышеуказанныя злоупотребленія словомъ *δίκαιος*, то увидимъ что и въ немъ сохраняется его настоящій смыслъ. Объявляющій кого-либо правымъ, если только не притворяется, считаетъ его дѣйствительно таковымъ. Другимъ основаніемъ къ признанію декларативнаго характера понятія *δικαιοσύνη* служитъ условность и измѣнчивость лежащей въ его основаніи нормы. Но эта условность можетъ говорить только о томъ или другомъ содержаніи и достоинствѣ свойства, но вовсе не говоритъ противъ реальности его, какъ согласія съ этою именно нормой. Итакъ декларативнаго и судебного характера въ понятіи *δικαιοσύνη* мы пока не видимъ.

Такъ какъ у іудеевъ нравственной нормой служили не государственные законы, или традиціи, а божественный законъ, какъ выраженіе воли Божіей, то и слово *δίκαιος* въ Св. Писаніи должно приобрѣсти характеръ болѣе религіозный, чѣмъ у Грековъ. *Δίκαιος* здѣсь тотъ, кто есть таковъ, какимъ быть должно по закону Божію, вѣрный закону, исполняющій волю Божію (Прит. 12, 25; Исх. 18, 21; Ис. 61, 8; 57, 1; Прит. 20, 8; 30, 12). Если норма *δικαιοσύνη* есть воля Божія, то и оцѣнка этого свойства мо-

жетъ быть производима не иначе, какъ только съ точки зрѣнія закона Божія и Самого Бога. Поэтому *δίκαιος* въ Ветхомъ Завѣтѣ есть тотъ, кто таковъ предъ судомъ Божиимъ. Однако это опять не значитъ, что праведный по ветхозавѣтному понятію есть не тотъ, кто дѣйствительно выполняетъ волю Божию, но тотъ, кто оказывается выполняющимъ её предъ судомъ Божиимъ ¹⁾. И здѣсь понятіе *δίκαιος* предполагаетъ два момента: вѣрность закону, какъ дѣйствительное свойство личности, и признаніе ея Богомъ. Первый моментъ основной, необходимый; второй зависитъ отъ перваго, какъ его простой рефлексъ. Если даже допустить, что признанію Божию праведности въ человѣкѣ не соотвѣтствуетъ дѣйствительность, то и въ такомъ случаѣ, по идеѣ *δικαιοσύνη*, надо предполагать, что Богъ мыслить праведность, какъ реальное свойство человѣка. Но такъ какъ то и другое не можетъ быть примѣнимо къ Богу, то понятіе *δικαιοσύνη παρὰ τῷ Θεῷ* непременно предполагаетъ дѣйствительное свойство человѣка. Во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ слово *δίκαιος* значило бы признаннаго Богомъ праведнымъ, въ дѣйствительности же неправеднаго. Ссылаются на тѣ мѣста, въ которыхъ высказывается надежда, что Богъ по Своей правдѣ помиуетъ и оправдаетъ тѣхъ, которые не могутъ оправдаться предъ судомъ Его, и слѣдовательно, неправедны (Ис. 142, 1. 2; 129, 3. 4; 32, 5; 35, 11. 12; 102, 17; 111, 1; 51, 8. 9; 68, 7; 90, 14. 15; Ис. 40, 1; 54, 7 — 14 и др.). Здѣсь, правда, признается съ одной стороны наличная грѣховность человѣка и съ другой стороны оправданіе его Богомъ. Но вездѣ первая представляется настоящимъ фактомъ, а второе будущимъ и служить предметомъ молитвъ, надежды и вѣры. Если же человѣкъ грѣшенъ въ данный моментъ, а оправданъ будетъ въ будущемъ, то

¹⁾ Ibid. s. 264.

должно предполагать, какъ посредствующій актъ, преобразование его внутренняго существа подъ дѣйствиємъ правды Божіей. Нѣтъ такихъ мѣстъ, которыя говорили бы въ пользу декларативности понятія *δικαιοσύνη*, и въ Новомъ Завѣтѣ. Такимъ мѣстомъ нельзя считать, конечно, то, на которое указываетъ Креморъ, именно Лук. 18, 9: *τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶ δίκαιοι* (увѣренныхъ въ себѣ, что они праведны). Это выраженіе также мало говоритъ о декларативности *δικαιοσύνη*, какъ мало говоритъ о декларативномъ смыслѣ слова *σοφός*, если язычники, „называя себя мудрыми (*σοφοί*), обезумѣли“ (Рим. 1, 22). Единственно затруднительное мѣсто можно находить лишь въ посланіи къ Евреямъ 11, 4, именно въ выраженіи *ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος*. Какъ могъ засвидѣтельствовать Богъ праведность Авеля, когда ветхозавѣтные праведники достигли совершенства лишь съ пришествіемъ Христа (ст. 40)? Но затрудненіе остается и въ томъ случаѣ, если *δίκαιος* понимать въ смыслѣ объявленнаго праведнымъ, т. е. прощеннаго, такъ какъ по ясному указанію апостола (Евр. 9, 15) прощеніе это дано лишь чрезъ Христа, а до Его времени прощенія не было (Евр. 10, 1. 2. 3. 4. 11). Необходимо поэтому признать, что *δίκαιος* имѣетъ здѣсь значеніе относительное и указываетъ на сравнительную богоугодность Авеля (ср. 11, 5). Такой относительный смыслъ слова *δικαιοσύνη* въ библии встрѣчается нерѣдко.

Итакъ, *δικαιοσύνη* и *δίκαιος* означаютъ дѣйствительное свойство человѣка, и слова апостола: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός, δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (Рим. 5, 19; ср. *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* Рим. 1, 17; Гал. 3, 11; Евр. 10, 38) выражаютъ ту мысль, что черезъ праведность одного І. Христа многіе сдѣлаются дѣйствительно праведными, праведными по самому существу своему.

Глаголь *δικαιοῦν* означаетъ дѣятельность, плодомъ которой является *δίκαιος* или *τὸ δίκαιον*. Большинство протес-

стантскихъ комментаторовъ придаютъ этому глаголу чисто логическое значеніе: „считать“—или—„объявлять справедливымъ.“ Но оно далеко не исключительно и во всякомъ случаѣ не основное. Изъ него нельзя вывести значенія „осуждать“ и „наказывать“, какое оно имѣло очень часто у Грековъ. Вѣрнѣе и естественнѣе, согласно съ производствомъ глагола, считать основнымъ значеніемъ его: „дѣлать справедливое“, „поступать по нормѣ“, каковое значеніе оно почти всегда имѣетъ въ связи съ личнымъ объектомъ ¹⁾. При этомъ оно часто значитъ: дѣлать справедливое на мѣсто прежней несправедливости, возстановлять справедливость. Поэтому Аристотель опредѣляетъ *δίκαιο* какъ *ἐλαρόφρονα*. Такъ какъ справедливое отношеніе къ лицамъ выражается и въ наказаніи, то этотъ глаголъ имѣетъ значеніе: наказывать и даже предавать смерти ²⁾. Такъ какъ, далѣе, справедливое отношеніе къ лицу можетъ выражаться въ одобреніи и осужденіи его, то и *δίκαιο* можетъ значить: считать справедливымъ, одобрять, а также и осуждать. Но во всѣхъ этихъ значеніяхъ, какъ необходимый и характерный моментъ понятія, мыслится справедливое отношеніе къ объекту, оправдываемому или осуждаемому. Отсюда оно всегда значитъ: оправдывать справедливое и осуждать неправое. Иная связь между дѣйствіемъ и свойствомъ объекта противна самой идеѣ *δίκαιο*. Кто считаетъ праведнымъ—*δίκαιον*—то, что есть на самомъ дѣлѣ несправедливо *ἄδικο*, тотъ поступаетъ не по праву (*ἄδικον*), и слѣдовательно самое признаніе несправедливаго (*ἄδικος*) справедливымъ (*δίκαιος*), какъ и употребленіе слова справедливый (*δίκαιος*)—несправедливо (*ἄδικον*).

Такимъ образомъ *δίκαιο* имѣетъ слѣдующее значеніе: или дѣлать справедливое, или возстановлять правое, или, наконецъ, обнаруживать и признавать уже существующую,

¹⁾ На что указываютъ и Кремеръ с. 278.

²⁾ Ibid. 277.

независимо отъ акта *δίκαιον*, справедливость. Въ первыхъ двухъ случаяхъ τὸ δίκαιον является въ силу акта *δίκαιον*, въ послѣднемъ же оно существуетъ помимо его и въ немъ находитъ только свое признаніе или констатированіе. Тамъ *δίκαιον* есть причина τὸ δίκαιον, здѣсь — слѣдствіе и отраженіе послѣдняго. Въ первомъ случаѣ *δίκαιον* производитъ *δίκαιον*, а во второмъ только замѣчаетъ, констатируетъ *δίκαιον*.

Въ общемъ этотъ глаголъ то же значеніе имѣетъ и въ переводѣ LXX. Но есть и разница. У Грековъ этотъ глаголъ рѣдко соединяется съ личнымъ объектомъ и часто имѣетъ значеніе „осуждать;“ въ переводѣ же LXX напротивъ, первое часто, второе — никогда. Далѣе, у Грековъ рѣдко, а у LXX весьма часто, этотъ глаголъ примѣняется къ судебной практикѣ. Насколько можно судить по словопотребленію, греки не только затруднялись создавать правыхъ людей, но и констатировать уже существующую *δικαιοσύνη*. Поэтому объектомъ *δίκαιον* были или состоянія и дѣйствія лицъ, или вещи и явленія ихъ. Иудеи, напротивъ, часто констатировали уже наличную правоту. Отсюда *δίκαιον* часто связывается въ Св. Писаніи съ объектомъ личнымъ. Но эта правота была характера внѣшне-юридическаго и признаніе ея имѣло мѣсто главнымъ образомъ въ судѣ. Но какъ скоро Иудеи переходили съ юридической точки зрѣнія на нравственную и религіозную, то уже отказывались констатировать свою праведность и весьма ясно говорили о невозможности достигъ праведности и оказаться праведными предъ Богомъ. Поэтому *δίκαιον* въ религіозно-нравственномъ смыслѣ съ объектомъ *δίκαιος* употребляется обыкновенно съ отрицаніемъ. Лишь рѣдко допускали они возможность дѣлать праведными сердце или душу. *Ἐδικαίωσεν τὴν καρδίαν μου* (очищалъ сердце мое Пс. 72, 13). *Ἐδικαίωσεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἡ ἀποστοφὴ Ἰερμὴλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθίτου Ἰουδα* (Иерем. 3, 11). Еще рѣже гово-

рили они о возможности оправданія. „Ничто да не препятствуетъ тебѣ исполнить обѣтъ твой благовременно, и не откладывая оправданія твоего до смерти“ (*μη μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθήναι* Сир. 18, 22). Это едва-ли не единственное мѣсто, гдѣ человѣкъ представляется способнымъ сдѣлаться праведнымъ своими силами. Однако это не препятствовало имъ надѣяться на то, что придетъ время, когда они станутъ *δίκαιοι*, и *δικαιοῦν* будетъ не они сами, а Богъ.

Δικαιοῦν въ Новомъ Заветѣ употребляется исключительно въ религіозно-правственномъ смыслѣ, а не въ судебномъ, какъ это часто въ Ветхомъ Заветѣ. При этомъ объектомъ его болѣею частію служитъ не τὸ δίκαιον, а *δίκαιος*. Слѣдовательно здѣсь рѣчь не о судебно-практическомъ оправданіи, а о томъ религіозно-правственномъ *δικαιοῦσθαι*, отъ котораго отказывались благочестивые ветхозавѣтные писатели, и источникъ котораго они видѣли въ Богѣ; и самое оправданіе выражается не столько въ воздаяніи τὸ δίκαιον человѣку, сколько въ дѣятельности, въ силу которой люди становятся *δίκαιοι*. *Δικαιοῦν* здѣсь означаетъ актъ, который или производитъ *δίκαιος* на мѣсто *ἄδικος* или констатируетъ уже существующую *δικαιοσύνη* человѣка. Нѣкоторые мѣста, какъ напр. Апок. 22, 11 (*δίκαιος δικαιοθήτω*) ¹⁾, необходимо предполагаютъ первый смыслъ. Въ другихъ мѣстахъ, какъ напр. Лук. 10, 29; Мат. 12, 37, оно значитъ обнаруживать наличную правду. Тоже двойное значеніе имѣетъ этотъ глаголъ и у ап. Павла. Кромѣ 1 Тим. 3, 16 и Тит. 3, 7 онъ встрѣчается только въ посланіяхъ къ Рим., 1 Кор. и Гал. За исключеніемъ Рим. 3, 4 и 1 Тим. 3, 16, гдѣ онъ употребляется въ примѣненіи къ Богу и Христу, онъ служитъ для выраженія содержанія божественнаго дѣла спасенія. Такъ какъ *δικαιοσύνη* съ точки

¹⁾ Такъ читается въ нѣкоторыхъ кодексахъ вмѣсто *δικαιοσύνη ποιησάτω* См. изд. Тишпендорфа.

зрѣнія Павла есть состояніе совершеннѣйшей праведности, полной гармоніи съ волею Божіей, и такъ какъ съ другой стороны въ посланіи къ Римлянамъ онъ весьма ясно доказалъ грѣховность и подсудность Богу всѣхъ людей, то *δικαιοῦν* должно значить у него не только констатировать существующую праведность, ибо таковой, по его словамъ, еще нѣтъ, но и создавать ее, безъ чего она не можетъ быть и засвидѣтельствована Богомъ. Поэтому, тамъ, гдѣ субъектъ *δικαιοῦσθαι* мыслится еще не *δίκαιος* а *ἄδικος*, *ἀσεβής*, *ἑμαρτωλός*, тамъ этотъ глаголъ имѣетъ значеніе дѣлаться праведнымъ. Напротивъ, гдѣ эта праведность мыслится уже наличною съ извѣстнаго момента, тамъ *δικαιοῦν* можетъ означать и просто констатированіе ся, почему и противопоставляется *ἐγκαλεῖν* (Рим. 8, 3), *κατακρίνειν* (34). Но во всякомъ случаѣ объектъ *δικαιοῦν*, по совершеніи акта *δικαίωσις*, есть уже не *ἄδικος* и *ἑμαρτωλός*, а *δίκαιος*.

Многіе комментаторы и систематики, вопреки самому понятію *δικαιοῦν*, которое всегда содержитъ въ себѣ идею справедливаго отношенія къ объекту, находятъ возможнымъ, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ посланій Апостола Павла, разрывать остоетвенную связь между *δικαιοσύνην*, какъ дѣйствительнымъ свойствомъ человѣка, и *δικαίωσις*, какъ объявленіемъ праведности, допуская возможность ихъ несовпаденія. Мѣста эти слѣдующія:

1) *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην* (Рим. 4, 5) ср. *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (Рим. 4, 3). *λογίζεσθαι* значить считать, причислять (2 Кор. 5, 19; Рим. 4, 8; 4, 4; 2 Тим. 4, 16): *λογίζεσθαι τι εἰς τι* имѣетъ значеніе вмѣнять что-нибудь во что-нибудь, ставить что-л. въ счетъ чего-л. *λογίζεσθαι* предполагаетъ такимъ образомъ различіе между тѣмъ, что (*τί*) вмѣняется, и тѣмъ, во что (*εἰς τι*) вмѣняется. При этомъ первое представляется дѣйствительно существующимъ; второе-же недостающимъ. Такимъ образомъ смыслъ приведеннаго текста такой: вѣра ставится въ счетъ

недостающей праведности, имѣеть цѣну ея, хотя и не есть сама праведность. Отсюда праведность, говорятъ, есть ни что иное, по ученію св. Павла, какъ простое вмѣненіе или зачисленіе праведности человѣку, но не фактическая праведность. Представленное толкованіе правильно, но выводъ изъ него произволенъ. Что по указаннымъ мѣстамъ сущность оправданія состоитъ во вмѣненіи вѣры въ праведность, а не въ дѣйствительной праведности—это вѣрно. Но изъ всей четвертой главы посланія къ Римлянамъ видно, что здѣсь идетъ рѣчь о томъ оправданіи, которое имѣло мѣсто въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. Въ немъ не было и не могло быть оправданія въ смыслѣ вступленія въ состояніе *dikaiosynē*. Тамъ было возможно лишь потенциальное оправданіе. Если вѣра есть условіе оправданія, сѣмя и зародышъ, изъ которыхъ, подъ дѣйствіемъ благодати Божіей въ силу заслугъ Іисуса Христа, должна быть создана новая тварь, и если явленіе правды Божіей мыслится неотложнымъ, непремѣннымъ фактомъ, то и вѣра ветхозавѣтныхъ людей заключала въ себѣ зерно будущаго возрожденія или оправданія. А по скольку она обнимала собою все, что только требуется для оправданія отъ человѣка, она могла быть поставлена въ счетъ еще не существующей праведности, недостатокъ которой зависѣлъ не столько отъ самого человѣка, сколько отъ Бога, назначившаго определенное время для явленія Своей правды. Будемъ ли мы понимать оправданіе какъ только одно невмѣненіе или прощеніе грѣха, все же мы должны мыслить его въ примѣненіи къ Вѣтхому Завѣту, какъ потенциальное, а не фактическое оправданіе, ибо прощеніе грѣховъ дано лишь послѣ смерти Спасителя (ср. Евр. 9, 15). Но, говорятъ, это вмѣненіе вѣры въ праведность утверждается апостоломъ въ отношеніи не только къ ветхозавѣтнымъ, но и новозавѣтнымъ вѣрующимъ, на что указываетъ мѣсто Рим. 4, 22—24: „потому и вмѣнилось ему (т. е. Ав-

рааму) въ праведность. А впрочемъ не въ отношеніи къ кому одному написано, что вѣнѣлось ему, но и въ отношеніи къ намъ (*ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς*); вѣнѣтся и намъ (*οὐ μέλλει λογιζέσθαι*), вѣрующимъ въ того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ Иисуса Христа, Господа нашего“. Въ этомъ текстѣ обращаетъ на себя вниманіе будущее время (*μέλλει λογιζέσθαι*). По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей (Meuser, Philippi) это будущее указываетъ съ одной стороны на продолжающееся оправданіе и, съ другой стороны, на согласіе его съ опредѣленіемъ Божиимъ. Однако первое требуетъ скорѣе настоящаго времени, второе же объясненіе, дающее слову *μέλλει* значеніе „должно“, не оправдывается употребленіемъ этого слова у Павла, который и въ своихъ посланіяхъ, и въ рѣчахъ, помѣщенныхъ въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, всегда пользуется имъ для выраженія непосредственно предстоящаго будущаго дѣйствія. Какой же смыслъ имѣетъ эта форма глагола? Мы поймемъ его, если обратимся къ контексту. Въ 22 ст. апостолъ говоритъ о вѣнѣніи вѣры Авраама въ праведность; а въ 23 ст. говоритъ не о томъ, по отношенію къ кому вѣнѣтся вѣра въ праведность, а о томъ, въ отношеніи къ кому написано объ этомъ вѣнѣніи не только Аврааму, но и намъ. Такимъ образомъ мысль о вѣнѣніи христіанамъ принадлежитъ собственно не самому апостолу, а писателю книги Бытія, который созерцалъ уже въ Авраамѣ общіе ему Богомъ потомство и представлялъ вѣру его прототипомъ нашей вѣры. Итакъ апостолъ смотритъ здѣсь на вѣру христіанъ изъ глубины вѣковъ, изъ того момента времени, когда было написано о вѣрѣ Авраама. Для этого момента вѣнѣніе новозавѣтнымъ вѣрующимъ было дѣломъ будущаго. Вотъ почему глаголъ *λογιζέσθαι* и имѣетъ здѣсь форму будущаго времени. Конструкція этого мѣста та же самая, что и въ рѣчи Апостола Павла, записанной въ Дѣян. ап. 26 гл. Въ ней, онъ между прочимъ говоритъ: „Но, полу-

чивъ помощь отъ Бога, я до сего времени стою, свидѣтельствуя малому и великому, ничего не говоря, кромѣ того, о чемъ пророки и Моисей говорили, что это будетъ (*μελλόντων γενέσθαι*), т. е., что Христосъ имѣлъ (*μέλλει*) пострадать и, возставъ первый изъ мертвыхъ, возвѣститъ свѣтъ народу (іудейскому) и язычникамъ“ (22. 23). Въ этихъ словахъ апостола смерть Христа и возвѣщеніе свѣта представляются имѣющими совершиться. Причина этого та, что здѣсь говорится съ точки зрѣнія Моисея и пророковъ, какъ въ нашемъ мѣстѣ съ точки зрѣнія писателя книги Бытія; и какъ здѣсь слово *μέλλει* надо переводить „имѣлъ“ (пострадать и д.), такъ и въ Рим 3, 24 правильнѣе переводить: „имѣло вмѣниться и намъ“. Отсюда видно, что оправданіе христіанъ разсматривается здѣсь съ ветхозавѣтной точки зрѣнія, для которой оно едва-ли могло бы быть чѣмъ-либо болѣе простаго вмѣненія вѣры въ праведность ¹⁾).

2) Указываютъ далѣе на Рим. 4, 6—8, гдѣ, на основаніи словъ Давида о прощеніи грѣховъ (7. 8 ср. 31 пс. 1. 2.), апостолъ говоритъ, что „и Давидъ называетъ блаженнымъ человѣка, которому Богъ вмѣняетъ праведность, независимо отъ дѣлъ“ (ст. 6). Но здѣсь апостолъ, вѣрный исторической точкѣ зрѣнія, изображаетъ, какъ представлялъ себѣ оправданіе Давидъ. Нѣтъ, конечно, никакого основанія эти не полныя, неясныя предчувствія ветхозавѣтнаго праведника считать за полное выраженіе ученія апостола о сущности христіанскаго оправданія. Это было бы своего рода анахронизмомъ.

3) Слова апостола: *τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* (Рим. 4, 5) прямо указываютъ, говорятъ, на несоотвѣтствіе дѣйствительнаго свойства человѣка (*ἀσεβής*) съ тѣмъ, что дается

¹⁾ „Для чего и *писано*, говорить онъ (апостолъ), если не для того, чтобы научить насъ, что и мы также оправдываемся“. Св. Іоаннъ Златоустъ къ Рим IV, 23 24.

въ *δικαιοῦν*, вслѣдствіе чего *δικαιοῦν* есть не реальное, а лишь мыслимое свойство То, что свойство, какое сообщается человѣку въ оправданіи, противоположно нечестію, это совершенно вѣрно. Однако это говорить только о томъ, что *δικαιοῦν* надо понимать здѣсь не въ смыслѣ признавать наличную праведность, такъ какъ она здѣсь рѣшительно отрицается, а въ смыслѣ дѣлать праведнымъ (нечестиваго).

4) Если апостолъ противопоставляетъ *δικαιοσύνην*, κατὰ χάριν—κατ' ὀφείλην; а *μηεργαζόμενος*—ὁ πιστέων (ср. Рим. 4, 4. 5), то, говорить, въ основаніи акта оправданія лежитъ не реальное свойство человѣка, а извѣстное отношеніе Бога къ нему; и оправданіе отсюда является не субъективнымъ, а исключительно объективнымъ актомъ. Но здѣсь апостолъ противопоставляетъ, какъ легко видѣть, не самыя свойства праведности, приобрѣтенной чрезъ дѣла и чрезъ вѣру, чрезъ заслуги и чрезъ благодать, а только способы или источники ея.

5) Выраженіе: *δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου* (Рим. 3, 20; Гал. 2, 16; 3, 11), указываетъ будто на *actus forensis*. Но ничто не препятствуетъ понимать его въ смыслѣ: становиться праведнымъ изъ (ἐξ) или путемъ исполненія закона. Напротивъ, эти слова подтверждаютъ мысль о праведности, какъ нравственномъ свойствѣ человѣка, такъ какъ, если бы такая праведность была возможна (т. е. „праведность отъ дѣлъ“), то она заключала бы въ себѣ не только декларативный, но и реальный моментъ,

6) Не говорить о юридическомъ характерѣ оправданія и выраженіе: *δικαιοσύνην ἐκ* или *διὰ πίστεως* (ср. Рим. 3, 22; 5, 1 и др.). Напротивъ, неудобно сказать: объявиться праведнымъ посредствомъ вѣры; гораздо умѣстнѣе и естественнѣе: стать праведнымъ чрезъ вѣру. Вѣра скорѣе можетъ быть средствомъ вступленія въ состояніе *δικαιοσύνης*, чѣмъ средствомъ объявленія или признанія праведнымъ.

7) Наконецъ, не основательна и ссылка на выраженіе:

δικαιοσύνη ἐν ὀνόματι αὐτοῦ (Рим. 3, 20), въ которомъ будто очевидно выражается мысль объ объявленіи праведнымъ. Если бы дѣйствительно былъ таковъ смыслъ выраженія, то болѣе умістно было бы *ἐν' αὐτοῦ*. Предлогъ же *ἐν ὀνόματι* указываетъ на то, что актъ *δικαιοσύνη* происходитъ не въ сознаніи Божию, не въ Богѣ, а внѣ Его, на Его, такъ сказать, очахъ, слѣдовательно, въ субъектѣ *δικαιοσύνη*. Было бы странно сказать: вѣрующіе объявляются предъ Богомъ праведными; и во всякомъ случаѣ гораздо удобнѣе сказать: становятся праведными предъ Богомъ.

Касательно послѣднихъ трехъ возраженій надо замѣтить еще слѣдующее. Въ посланіи къ Римлянамъ апостолъ указываетъ, что какъ язычники, такъ и іудеи, одинаково грѣшны, и отсюда выводитъ невозможность оправдаться дѣлами закона и необходимость оправданія чрезъ вѣру. Логичность и доказательность этихъ мыслей можно признать лишь въ томъ случаѣ, если подъ *δικαιοσύνη* разумѣть фактическое, а не „идеальное“ оправданіе. Если *δικαιοσύνη* значитъ объявлять праведнымъ при наличной несправедности, то изъ того, что всѣ люди грѣшны, не слѣдуетъ еще, что они не оправдываются, такъ какъ грѣховность и оправданіе были бы въ такомъ случаѣ вполне совмѣстимы. У читателей посланія къ Рим. были бы серьезныя основанія къ такому возраженію, такъ какъ въ іудействѣ на ряду съ признаніемъ грѣховности людей существовала вѣра въ возможность оправданія посредствомъ жертвъ. По крайней мѣрѣ, если бы ап. Павелъ говорилъ о юридическомъ оправданіи, т. е. прощенія грѣховъ, то онъ не имѣлъ бы права игнорировать очистительныя жертвы, которыя составляли въ іудействѣ отрицательную сторону оправданія; онъ долженъ былъ бы показать ихъ недостаточность, какъ это дѣлаетъ онъ въ посланіи къ Евреямъ. Полнѣйшее же молчаніе апостола о жертвахъ доказываетъ, что онъ главнымъ

образомъ имѣлъ въ виду не прощеніе грѣховъ, а дѣйствительное, положительное оправданіе.

И такъ нѣтъ никакихъ основаній исключать изъ понятія *δικαιοῦν*, лежащую въ основѣ его идею справедливаго отношенія къ объекту, въ силу которой этотъ глаголъ значить: или считать праведнымъ дѣйствительно праведнаго, или, въ случаѣ, если объектъ мыслится какъ *ἄδικος*, фактически возстановлять праведность, исправлять, такъ чтобы въ результатѣ явилось *ἐκπύρωσις τῆς ἀδικίας*. Это основное значеніе глагола остается неизмѣннымъ и у ап. Павла. Тамъ, гдѣ объектомъ *δικαιοῦν* служитъ *δίκαιος*, оно значить считать праведнымъ; тамъ же, гдѣ объектъ его *ἄδικος*, оно не иное что значить, какъ дѣлать изъ грѣшнаго праведнымъ. Допускать, что апостолъ говоритъ объ оправданіи человѣка при его наличной грѣховности, значить извращать коренной смыслъ глагола и обозначать словомъ *δικαιοῦν* такое дѣйствіе, которое правильнѣе назвать— *ἀδικεῖν*.

Сообразно съ этимъ значеніемъ глагола *δικαιοῦν* надо понимать и всѣ происшедшія отъ него слова: *δικαίωσις*, *δικαίωμα* и *δικαιοσύνη*. *Δικαίωσις* должно обозначать актъ, въ силу котораго люди становятся *δίκαιοι*, т. е. дѣлаются внутренне праведными. Результатомъ акта *δικαίωσις* служитъ *δικαίωμα*. *Δικαίωμα*, какъ слѣдствіе *δικαιοῦν*, должно означать у апостола: или возстановленную праведность, исправленіе, улучшеніе (какъ въ опредѣленіи Аристотеля: *δικαίωμα τὸ ἐκπύρωσις τοῦ ἀδίκηματος*—Eth. Nicom. 5, 10)¹⁾ или вообще правое дѣло, исполненіе закона, праведность=*δικαιοσύνη*, (какъ противоположность *ἀδίκημα* по Аристотелю Rhet. 1, 3. 13)²⁾. Въ первомъ смыслѣ оно встрѣчается Рим. 5, 16—въ примѣненіи къ людямъ, а во второмъ—Рим. 5, 18 въ примѣненіи къ І. Христу. Иногда оно имѣетъ зна-

¹⁾ Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch. d. Neutest gräcität s. 286.

²⁾ Ibid. s. 286—287.

чение: постановление (Рим. 5, 1, 13; 2, 26; 8, 4; Евр. 9, 1, 10). Въ объясненіе этого смысла Θεодоритъ говорить: νόμον καλεῖ — δικαιώματα ὧς εἰ δικαιούν κατορθοῦντα δυνάμετον¹⁾. Наконецъ, δικαιούνη, въ примѣненіи къ христіанамъ, у ап. Павла означаетъ свойство человѣка, ставшаго такимъ, какимъ быть должно по божественной нормѣ, а не „вмѣненную и идеальную праведность“. Приводимыя противъ этого значенія основанія²⁾ не настолько серьезны, чтобы можно было изъ-за нихъ измѣнять коренной смыслъ слова.

Считать страннымъ выраженіе „праведность Божія“ для обозначенія правственнаго свойства человѣка можно съ такимъ же лишь правомъ, съ какимъ и выраженія: имѣть „умъ Христовъ“ (τοῦν Χριστοῦ—1 Кор. 2, 16), „духъ Христовъ“ (πνεῦμα Χριστοῦ—Рим. 8, 9) или обычные выраженія: „имѣть умъ отца, смѣлость дѣда, доброту матери“. Далѣе, выраженіе „покориться праведности“ (ὑποτάσσειν τῇ δικαιούνῃ—ср. Рим. 10, 3),—указывающее будто не на свойство, которое воспринимается, а не подчиняется, но на отношеніе, имѣетъ параллельныя выраженія: представлять себя и свои члены въ рабы грѣху, нечистотѣ и беззаконію (ср. Рим. 6, 16. 19), гдѣ грѣхъ есть, конечно, не отношеніе, а свойство человѣка. Слова апостола: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιούνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ—не даютъ права представлять праведность Божію въ такомъ же отношеніи къ человѣку, въ какомъ стоитъ грѣхъ—ко Христу³⁾, такъ какъ первый глаголь—ἐποίησεν указываетъ на положеніе и судьбу Христа (съ незнавшимъ грѣха (Богъ) поступилъ, какъ съ грѣшникомъ), а второй—γινώμεθα—выражаетъ известную форму существованія, объективное, реальное свойство.

¹⁾ Ibid. s. 287.

²⁾ Pfeiderer, der Paulinismus s. 175

³⁾ Preuss, die Rechtfertigung d. Sünders vor Gott 1868. s. 23—25.

Итакъ Христосъ, какъ *δικαιοσύνη ἡμῖν*, есть источникъ нашего внутренняго оправданія, основаніе нашего нравственнаго преобразованія, путь къ дѣйствительной и совершеннѣйшей праведности. Совершая въ существѣ нашемъ нравственную перемѣну, въ силу которой мы становимся въ гармоническое отношеніе къ волѣ Божіей, Онъ тѣмъ самымъ приближаетъ насъ къ Святѣйшему Богу, вводитъ насъ въ Его святое Царство. Онъ нашъ *προσαγωγεὺς* (такъ назывался при восточныхъ дворахъ приводившій къ царю враговъ или чужеземцевъ)¹⁾. Чрезъ Него мы приводимся къ Богу (*δι' οὗ τὴν προσαγωγήν ἐσχήκαμεν*. Рим. 5, 2 ср. Еф. 2, 18; 3, 12) и изъ чужихъ и пришельцевъ (ср. Еф. 2, 19), изъ враговъ и отчужденныхъ (Кол. 1, 21) становимся согражданами святыхъ, своими Богу (Еф. 2, 19) и такимъ образомъ примиряемся (*καταλλάσσεσθαι*) съ Богомъ. Поэтому во Христѣ имѣетъ свое основаніе *καταλλαγή*, т. е. примиреніе (Рим. 5, 10), которое есть ничто иное, какъ слѣдствіе оправданія (*δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* — Рим. 5, 1).

§ 20.

‘Ο λόγος τῆς καταλλαγῆς,

Ср. 2 Кор. 5, 19).

Многіе комментаторы понимаютъ слово *καταλλαγή* въ смыслѣ примиренія, существенно состоящаго въ перемѣнѣ отношенія Бога къ человѣку, въ силу которой изъ гнѣвающаго и враждебно-относящагося къ человѣку Богъ становится примиреннымъ, невмѣняющимъ и прощающимъ; и этимъ

¹⁾ Ср. Tholuck, Coment. in Br P. an. d. Römer 5, 2.

пониманіемъ подтверждають излюбленную теорію объективно-юридическаго оправданія. Основаніемъ для такого пониманія служить имъ классическое употребленіе глагола *καταλλάσσω*, по которому субъектомъ примиренія, т. е. примиряющимъ, является человѣкъ, а объектомъ, т. е. примиряемымъ,—Богъ. Тоже, говорятъ, и по ученію Павла съ тѣмъ только различіемъ, что здѣсь Богъ не есть только объектъ, примиряемый, но и субъектъ примиряющій; короче: Богъ, по нему, примиряетъ Себя Самого съ человѣкомъ черезъ поремѣну только Своихъ отношеній къ нему.

Совершенно вѣрно, что въ классической литературѣ субъектомъ *καταλλάσσειν* является человѣкъ, а объектомъ — богъ. Скажемъ болѣе. Иначе и быть не могло, такъ какъ иное отношеніе между богомъ и человѣкомъ противорѣчило бы кореннымъ принципамъ классическаго міросозерцанія. Если нужда примиренія вызывается не правственимъ состояніемъ человѣка, а оскорбленіемъ личности боговъ, точнѣе ихъ гнѣвомъ, то и примиряющимся должно быть божество, а примиряющимъ человѣкъ. У апостола *καταλλάσσειν* употребляется, конечно, въ томъ-же значеніи, какъ и у Грековъ. Но конструкція глагола здѣсь совершенно противоположна классической, какъ и конструкція *ἰλάσκειν*. Если у Грековъ объектомъ *καταλλάσσειν* является богъ, а субъектомъ человѣкъ, то у апостола напротивъ, субъектомъ Богъ, а объектомъ человѣкъ. Не человѣкъ по нему примиряетъ Бога съ собою, а Богъ человѣка. Слѣдовательно, примиряется не Богъ, а человѣкъ; Богъ же есть Тотъ, Кто примиряетъ человѣка и тотъ, съ Кѣмъ (*τινί*) примиряется человѣкъ. Вотъ всѣ мѣста, говорящіе о примиреніи человѣка съ Богомъ: *κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ; καταλλαγέντες σωθησόμεθα* (Рим. 5, 10). *Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2 Кор. 5, 18). *Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ* (5, 19). *Καταλλάγεται τῷ Θεῷ* (5, 20).

Выводъ отсюда тотъ, что Ап. Павелъ не только не отрицаетъ перемѣны отношенія человѣка къ Богу, но главнымъ образомъ раскрываетъ эту сторону ученія о примиреніи человѣка. *Καταλλάγη* у Ап. Павла есть не столько преобразованіе настроенія въ Богѣ, сколько—преобразованіе состоянія человѣка, измѣненіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ со стороны самого человѣка. Такъ говоритъ объ этомъ св. Златоустъ: „не сказалъ: примирите съ собою Бога; поелику не Богъ враждуетъ противъ насъ, но мы противъ Него. Богъ никогда не враждуетъ“ (къ 2 Кор. 5, 20). Подобно и Теофилактъ: „ибо вы враждуете противъ Него, а не Онъ противъ васъ, ибо Богъ есть и Отецъ“ (къ 2 Кор. 5, 20).

Замѣтивъ указанную разницу между классическимъ и апостольскимъ употребленіемъ глагола *καταλλάσσειν*, нѣкоторые изъ защитниковъ теоріи объективно-юридическаго оправданія стараются теперь доказать, что глаголъ этотъ не всегда означаетъ перемѣну въ томъ, съ кѣмъ примиряются. Цѣль при этомъ преслѣдуется та, чтобы перемѣняющимъ свое настроеніе явился только Богъ. Обратимся поэтому къ филологическому разбору указанного глагола.

Καταλλάσσειν (*ἄλλος*—другой, *ἀλλάσσω*—измѣнять ср. Рим. 1, 23; приставка *κατά* усиливаетъ значеніе *ἀλλάσσω*) значить: перемѣнять, вымѣнивать (о банкирахъ, вымѣнивающихъ равное на равное). Съ личнымъ объектомъ имѣетъ значеніе: выравнивать, приравнивать, приводить въ согласіе, въ дружбу; примирять (враждующаго), воссоединять¹⁾. Коренной смыслъ слова, слѣдовательно, таковъ: черезъ перемѣну настроенія въ томъ, кто враждуетъ, чрезъ своего рода выравниваніе его сообразно съ другимъ, приводить его въ согласіе, въ мирное отношеніе съ кѣмъ-либо; черезъ подавленіе вражды, возстановить дружбу одного съ другимъ.

¹⁾ См. словари Кремера, Вали, Грима.

Хотя это слово говорить о перемѣнѣ взаимныхъ отношеній обѣихъ сторонъ (Stoichev), однако оно является выраженіемъ перемѣны настроенія въ томъ, кого примиряють, а не одинаково и въ томъ, съ кѣмъ примиряють. Последній можетъ оставаться безъ перемѣны, однако, вслѣдствіе преобразованія настроенія въ первомъ, измѣняются ихъ взаимныя отношенія. Это значеніе глагола остается тѣмъ-же при всякой конструкціи. Если хотять указать на прекращеніе взаимной вражды, то имена обоихъ противниковъ ставятся въ винительномъ падежѣ прямого дополненія (см. у Stoichev'а стр. 122 примѣръ изъ Геродота) или присоединяется выраженіе *πρὸς ἀλλήλους* (тамъ же примѣры изъ Фукидида и Аристотеля), или имя одного противника ставится въ вин. пад., а имя другаго въ дат. пад. или въ вин. съ предлогомъ, когда, сообразно съ ходомъ мысли и цѣлью, хотять указать на перемѣну въ настроеніи того, имя котораго стоитъ въ вин. пад. (см. тамъ же примѣры изъ Фукидида). Такимъ образомъ *καταλλάσσειν* всегда означаетъ перемѣну настроенія въ томъ, кто примиряется ¹⁾.

¹⁾ Кремеръ приводитъ три примѣра, въ которыхъ глаголъ имѣетъ будто обратное значеніе. Два примѣра взяты изъ Платона; одинъ изъ нихъ говоритъ о примиреніи съ врагомъ, а не врага; но здѣсь рѣчь о врагахъ политическихъ и такимъ образомъ, примиряющійся является тоже врагомъ. А почему только одинъ изъ враговъ названъ примирившимся, это объясняется тѣмъ, что онъ первый протянулъ руку примиренія своему врагу, первый измѣнилъ свое настроеніе, что и прекратило взаимное враждебное отношеніе. Подобная же связь и въ другомъ примѣрѣ. Третій примѣръ приводится Кремеромъ изъ Іосифа Фл. Историкъ, — рассказывая случай, описанный въ 19 гл. кн. Судей, какъ страстно любимая мужемъ жена, разсорившись съ мужемъ, ушла къ своимъ родителямъ, и какъ мужъ, не перенося разлуки съ женою, пришелъ къ тестю и примирился съ нею, — говорить: *χαλεπῶς δὲ φέρων ὁ ἀνὴρ ἐπὶ τῷ ἔρωτι ἤκε πρὸς τοὺς πενθεροὺς καὶ διαλωσάμενος τὰς μέμψεις καταλλάττεται πρὸς αὐτήν*. Здѣсь, говоритъ Кремеръ, перемѣняетъ враждебное настроеніе, не субъектъ, а объектъ *καταλλάσσεσθαι*. Но если обратить вниманіе на то, что поводомъ къ открытой ссорѣ подавъ самъ мужъ своими постоянными жалобами (*σκέψεις συνεχείς*) на то, что жена не такъ сильно любитъ его, какъ онъ её, и что она, мучимая ими (*πρὸς αὐτὰς βαρυνομένη*), ушла отъ него, и что, нако-

Такое же значеніи имѣеть этотъ глаголѣ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Шмидъ говоритъ ¹⁾; *καταλλάσσειν* означаетъ такое измѣненіе въ отношеніи субъекта къ другому, благодаря которому субъектъ или перестаетъ быть предметомъ вражды другаго или перестаетъ быть враждебнымъ къ другому. Второе значеніе онъ обосновываетъ на одномъ примѣрѣ изъ Ветхаго Завѣта 1 Цар. 29, 4, точно также какъ Кремеръ на Мат. 5, 24. Въ приводимыхъ тѣмъ и другимъ мѣстахъ дѣйствительно возможно скорѣе второе, чѣмъ первое значеніе. Но въ нихъ стоитъ глаголѣ не *καταλλάσσειν*, а *διαλλάσσειν*, который своей приставкой (*διά*) указываетъ уже на взаимность перемѣны, какъ въ субъектѣ, такъ и въ объектѣ.

Наконецъ въ пользу своего мнѣнія, что примиреніе распространяется „не на то, что люди имѣють противъ Бога, но что Богъ имѣеть противъ людей“, Кремеръ ссылается на 2 Кор. 5, 19. Здѣсь выраженіе *Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ* — указываетъ, говоритъ онъ, на фактъ смерти І. Христа (ср. ст. 21), въ моментъ которой не могло еще быть преобразованія міра. Далѣе, выраженіе *μὴ λογίζομενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν* указываетъ, по его словамъ, на то, что *ἀντίδικος* (противникомъ) мыслится Богъ, а не человѣкъ. Относительно перваго должно сказать, что судя по контексту, выраженіе *ἦν καταλλάσσειν* не можетъ указывать на совершившійся фактъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ пришлось бы за таковой признавать и дальнѣйшее—*μὴ λογίζομενος ἄ. τ. π.*, ибо эти причастія совершенно параллельны по своей связи съ *ἦν*. А счесть за

нецъ, миръ между мужемъ и женою былъ возстановленъ благодаря тому, что мужъ, придя къ ней, прекратилъ свои упреки (*διαλυσάμενος τὰς μέμψεις* (*Antiquitatum Iudaicarum* изд. Weidmanni Lib 5, cap 2. VI) — то несколько не будетъ страннымъ понимать здѣсь *καταλλάσσειν* въ обычномъ его значеніи, т. е. черезъ пережѣву личнаго настроенія сдѣлать съ кѣмъ-либо въ дружелюбныя отношенія.

¹⁾ Biblische Theologie d. Neuen Testaments s. 553.

совершившійся фактъ невмѣненіе грѣховъ людямъ, не зависимо отъ вѣры, не рѣшится, конечно, и Кремеръ. Дѣло въ томъ, что *ἡν καταλλάσσειν* вовсе не указываетъ на совершившійся фактъ (ибо въ такомъ случаѣ стоялъ бы аористъ), а выражаетъ лишь начавшуюся со времени смерти І. Христа, примиряющую дѣятельность Божію и еще не окончившуюся. *Ἦν καταλλάσσειν* = не *κατήλλαξεν*, но *κατήλλασεν*, и значитъ: (Богъ) „былъ, который примирялъ“ или „началъ примирять“ ¹⁾. Относительно втораго аргумента Кремера надо замѣтить, что не тотъ, велѣнія кого нарушаютъ, а тѣмъ болѣе не тотъ, кто не вмѣняетъ эти нарушения, есть врагъ, а тотъ, кто оскорбляетъ и нарушаетъ велѣнія. Богъ нигдѣ не называется врагомъ чело-вѣка; а напротивъ, чело-вѣкъ есть врагъ Бога. *Ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ* (Рим. 5, 10). *Ἑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* (Кол. 1, 21).

Если врагъ—не Богъ, а чело-вѣкъ, то и преобразование настроенія должно совершиться прежде всего, не въ Богѣ, а въ чело-вѣкѣ. На субъективный характеръ *καταλλαγή* указываетъ императивъ *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*. Если бы *καταλλαγή* было чисто объективнымъ актомъ, совершающимся только въ Богѣ, то это увѣщаніе апостола не имѣло бы смысла.

Другое болѣе рациональное возраженіе противъ субъективнаго характера *καταλλαγή* представляетъ Рюккертъ. Онъ говоритъ: „что здѣсь (Рим. 5, 8) мы должны разумѣть не искупленіе вины, а перемѣну враждебныхъ отношеній на дружественныя; за это говоритъ противоположность этого слова (*καταλλάσσειν*) выраженію *ἐχθροὶ ὄντες*, какъ и само слово, означающее примиреніе.... Если мы спросимъ теперь, кто же собственно есть примирившійся, то кажется нѣтъ другаго отвѣта, какъ: чело-вѣчество съ

¹⁾ Usteri, Entwick. d. Paulin. Lehrbegriffes s. 123.

Богомъ, ибо это означает *καταλλάσσειν τι*; къ этому приводитъ и единственно-возможное значеніе *ἐχθροὶ ὄντες*. Но на самомъ дѣлѣ, какъ и самъ апостолъ Павелъ думалъ, взглядъ устанавливается иной. Примирившимся могъ быть только Богъ, гнѣвъ Котораго былъ уничтоженъ смертію Сына. Со стороны человѣка ничего не было сдѣлано, никакой перемѣны въ его внутреннемъ состояніи, ни одного шага приближенія къ Богу. Что могло произойти отъ него, то было-бы позднѣйшимъ слѣдствіемъ божественнаго благодѣянія. Отсюда можно заключить, что апостолъ Павелъ не употребилъ здѣсь надлежащей ясности, и что чрезъ *ἐχθροὶ ὄντες* выразилъ нѣчто такое, что при точномъ пониманіи нельзя допустить съ его точки зрѣнія¹⁾. Что въ спасеніи человѣка главнымъ образомъ дѣйствуетъ Богъ, это не говоритъ еще о томъ, что преобразование совершается только въ Богѣ; это указываетъ лишь на источникъ этого преобразования, на виновника его—Бога. Эту мысль совершенно ясно выражаетъ и апостолъ. Онъ прямо говоритъ о Богѣ, какъ примиряющемъ (ср. 2 Кор. 5, 18. 19; Рим. 5, 11).

Итакъ, филологической разборъ слова *καταλλάσσειν* и анализъ мѣстъ изъ посланій апостола Павла, гдѣ встрѣчается оно, приводятъ насъ къ заключенію, что примиряющійся у него есть человѣкъ, и что примиреніе предполагаетъ перемѣну настроенія не только въ Богѣ, но прежде всего въ человѣкѣ. Это заключеніе подтверждается и значеніемъ другого глагола *ἀποκαταλλάσσειν*. Послѣдній значитъ: опять ставить въ прежнія отношенія, снова возстановлять нарушенный миръ²⁾. Онъ встрѣчается у апостола Павла (Еф. 2, 16 и Кол. 1, 20) въ рѣчи о примиреніи человѣка съ Богомъ. Въ этомъ словѣ предполагается мысль о существовавшихъ

¹⁾ Ibid. s. 106.

²⁾ См. словари Кримеръ, Грима, Валя.

пѣкогда мирныхъ отношенійхъ между человѣкомъ и Богомъ, по нарушеннымъ благодаря первому. Возстановленіе прежняго мира возможно поэтому лишь при уничтоженіи причины его прекращенія, именно—грѣха въ человѣкѣ; и преобразование настроенія должно совершиться въ виновникѣ разрыва прежняго союза.

Итакъ, примиреніе, совершающееся смертію Христа (Рим. 5, 10), состоитъ въ пережѣвѣ отношеній не только Бога къ человѣку, но и человѣка къ Богу. Оно есть вступленіе его въ состояніе полной гармоніи съ требованіями божественной святости и правды.

Сдѣлаемъ теперь общія заключенія о значеніи смерти І. Христа, составляющей сосредоточіе всего совершеннаго имъ дѣла спасенія.

Въ представленномъ очеркѣ мы видѣли, что многіе экзегеты и систематики апостола Павла такимъ образомъ понимаютъ спасительное дѣйствіе смерти Господа. Она, говорятъ они, прекращаетъ гнѣвъ Божій удовлетвореніемъ за вину людей предъ Богомъ, снимаетъ съ нихъ осужденіе и тѣмъ самымъ примиряетъ Бога съ человѣкомъ, который, по уничтоженіи отвѣтственности за грѣхъ, т. е. объективно-юридической стороны грѣха, мыслится Богомъ не какъ грѣшный, но какъ праведный, хотя по существу своему не перестаетъ по прежнему быть грѣшнымъ. Такимъ образомъ смерти І. Христа придаютъ только юридическое значеніе—значеніе акта, который, не преобразовывая сущности и настроенія человѣка, измѣняетъ только отношенія Бога къ людямъ, изъ гнѣвающагося, враждующаго и осуждающаго дѣлая Его прощающимъ, любящимъ и объявляющимъ грѣшника-человѣка праведнымъ.

Мы видѣли, въ чемъ главная ошибка этого взгляда, и гдѣ беретъ онъ свое начало.

Ошибка указаннаго взгляда состоитъ въ перенесеніи въ ученіе апостола Павла классическаго значенія словъ *λάσχεσθαι*, *ἀγασμός*, *δισκοῦσθαι*, *καταλλαγή*, безъ вниманія къ конструкціи ихъ. Но мы видѣли, что эти классическія конструкціи и значенія словъ самымъ тѣснымъ образомъ связаны съ основными принципами эллинизма. Если гнѣвъ боговъ, чуждыхъ любви и святости, вызывается врожденною, ничѣмъ ни вызванною враждебностью къ людямъ и не столько нравственной аномаліей, сколько панесеніемъ ущерба ихъ чести и славѣ, то понятно, что умилоостивляющимъ долженъ явиться человѣкъ, умилоостивляемымъ—Богъ, примиряющимъ человѣкъ, примиряемымъ Богъ, приносящимъ и дарующимъ (*ἀντίζων*) человѣкъ, принимающимъ—Богъ. Если, далѣе, гнѣвъ боговъ имѣетъ свое основаніе въ эгоизмѣ ихъ, а не въ нравственныхъ свойствахъ людей, то все дѣло примиренія должно состоять въ перемѣнѣ настроенія не людей, а исключительно самихъ боговъ. Такимъ образомъ перенесеніе классическихъ конструкціи и значенія словъ на почву библейскую и въ частности въ ученіе ап. Павла есть, въ сущности, внесеніе въ него элементовъ классическо-языческаго міросозерцанія. Это вліяніе основныхъ принциповъ эллинизма и составляетъ главный источникъ выше-указаннаго заблужденія.

Какъ скоро неправильное выясненіе указанныхъ понятій ап. Павла есть слѣдствіе вліянія классическаго міросозерцанія, то оно по необходимости должно стоять въ противорѣчій не только съ текстомъ посланій Апостола, но и съ основными принципами его ученія. Предполагая, что единственнымъ началомъ спасенія послужилъ гнѣвъ Божій, требовавшій удовлетворенія, и что съ принесеніемъ послѣдняго онъ былъ вытѣсненъ любовью, которая, исключая всякій гнѣвъ и всякое осужденіе, обнимаетъ вѣрующихъ при ихъ грѣховности, это выясненіе противорѣчитъ ученію апостола о гнѣвѣ Божіемъ, какъ необходимой реакціи противъ грѣха, направленной даже на оправданныхъ уже христіанъ, и ученію о

любви Божіей, распространившейся на естественнаго человека еще до искупленія. Оно противорѣчитъ нравственному характеру гнѣва Божія и прощающей оскорбленія любви Божіей и во всякомъ случаѣ вызываетъ недоумѣнія, въ родѣ слѣдующихъ. Если оскорбленіе, Богу нанесенное, а не нравственная сторона грѣха, вызывало цѣлительную жертву, то какимъ образомъ оно могло быть заглажено и удовлетворено тѣмъ, что было еще большимъ оскорбленіемъ личности Божіей, т. е. смертью Сына Божія? Не нуждается-ли это новое оскорбленіе и въ новомъ удовлетвореніи? Если не любовь, а одинъ гнѣвъ Божій на человечество вызвалъ умиловительную жертву, то какъ Богъ могъ предать самое дорогое для себя и совершенно невинное Лице вмѣсто того, чтобы принять жертву отъ оскорбителя и виновника? Если-же любовь Божія была основаніемъ спасенія, то зачѣмъ нужно было приносить жертву, если бы она имѣла значеніе не для человека, а только для Бога? Не значило-ли бы это, что Богъ зачѣмъ приноситъ Самъ жертву, чтобы утишить свой гнѣвъ, измѣнить свое настроеніе, и что Онъ, такъ сказать, борется съ Самимъ Собой, съ Своимъ чувствомъ, съ Своимъ настроеніемъ? Зачѣмъ нужна была иначе жертва за грѣхъ, если Богъ, не оскорбляя своей святости, могъ примириться и стать въ общеніе съ человекомъ при его наличной грѣховности, если грѣхъ не исключаетъ самъ собою общенія человека съ Богомъ, слѣдовательно и блаженства? Если - бы для примиренія было достаточно одной жертвы безъ уничтоженія грѣха въ самомъ человекѣ, то не сводилось ли бы понятіе святости къ простой принадлежности божеству, лишенной нравственнаго характера, и самое примиреніе Бога съ человекомъ не было ли бы въ сущности примиреніемъ Бога со зломъ? Эти и подобные вопросы должна вызывать теорія объективно—юридическаго оправданія.

Но всѣ эти вопросы устраняются сами собой, основные

принципы апостола Павла находят точное примѣненіе, а всѣ значенія и конструкціи разобранныхъ словъ — полное и удивительно гармоническое объясненіе, какъ скоро мы согласимся съ другимъ пониманіемъ ученія апостола Павла, по которому оправданіе есть актъ не только объективный и юридическій, но и субъективный, внутренній. Мы видѣли, что глаголы *ἰλασθεσθαι*, *ἀγιάζειν*, *καταλλάσσειν* имѣютъ въ Павловомъ употребленіи субъектомъ Бога, объектомъ — человѣка. Слѣдовательно, выражающія ими дѣйствія производитъ Богъ въ самомъ человѣкѣ: Онъ его очищаетъ, освящаетъ и примиряетъ съ собой. Если, поэтому, они выясняютъ значеніе смерти Господа, то это значеніе должно состоять не только въ въ прощеніи вины, но и въ очищеніи, освященіи и примиреніи человѣка, въ обновленіи его существа и въ преобразованіи его пастроенія. Такое значеніе смерти І. Христа стоитъ въ полнѣйшей гармоніи съ основными началами ученія апостола Павла. Грѣхъ, какъ явленіе внутренней жизни человѣка, и какъ свойство его природы, своимъ нравственнымъ характеромъ съ безусловною необходимостію вызывалъ гнѣвъ и осужденіе Бога, Который по своей святости не могъ примириться съ нимъ. Примиреніе человѣка съ Богомъ могло состояться не иначе, какъ по уничтоженіи грѣха и искупленіи вины. Если теперь средство для этого предложила сама любовь Божія въ смерти Сына Божія, то главнымъ побужденіемъ ея было прежде всего, уничтоженіе грѣха, забота о святости и праведности человѣка, охраненіе идеальнаго добра и истины. „Христосъ возлюбилъ церковь и предалъ Себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ банею водою, посредствомъ слова: чтобы представить ее себѣ славною церковью, не имѣющею пятна, или порока, или чего-либо подобнаго, но дабы она была свята и непорочна“ (Еф. 5, 25—27). Отсюда и слѣдствіемъ очистительной жертвы должно быть не одно лишь умилоствленіе и примиреніе Самого Бога, но и очищеніе

и освященіе человѣка. Иначе Богъ примирялся бы съ грѣхомъ и со зломъ.

Итакъ, смерть І. Христа не составляетъ всей сущности и всего содержанія оправданія. Она лишь первый моментъ его, его средство, источникъ и основаніе. Ею только начинается оправданіе людей, а не завершается. Вторымъ моментомъ оправданія служить внутреннее освященіе и субъективное оправданіе человѣка. Безъ него смерть Христа не имѣетъ для отдѣльнаго человѣка никакого положительнаго значенія. Оно служитъ необходимымъ предположеніемъ дѣйствительности оправданія, спасительности искупительной жертвы. Смерть І. Христа—начало оправданія, конецъ его—смерть человѣка грѣху. Воскресеніе І. Христа—первая половина освященія; вторая, неотдѣлимая половина его—нравственное оживленіе человѣка. Только соединеніе двухъ актовъ: смерти І. Христа и освященія человѣка, составляетъ сущность оправданія

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Способъ и условія усвоенія Правды Божіей.

Но какъ возможно внутреннее освященіе и оправданіе человѣка? Какимъ образомъ смерть І. Христа производитъ преобразование въ самомъ существѣ человѣка? На этотъ вопросъ Апостолъ отвѣчаетъ параллелью между Христомъ и Адамомъ, между вступленіемъ въ человѣчество — правды и жизни съ одной стороны, грѣха и смерти съ другой стороны.

§ 21.

(Рим. 5. 12—19).

Ὡς ὅτι ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους

ὁ θάνατος διήλθε, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (—12). Въ этихъ многихъ словахъ Апостолъ весьма точно воспроизводитъ библейское учение о происхожденіи грѣха и смерти въ человечествѣ. Въ началѣ исторіи человѣка не было ни грѣха, ни смерти. Въ мірѣ грѣхъ вошелъ какъ нѣчто новое, еще не существовавшее (εἰσαήλθε), и вошелъ не въ постепенномъ, продолжавшемся процессѣ, а въ моментальномъ, одновременномъ, исторически законченномъ актѣ (аористъ). Вошелъ въ міръ онъ чрезъ одного человѣка Адама (ср. 5, 14; 1 Кор. 15, 22), или точнѣе черезъ сознательное пагубное имъ заповѣди Божіей (παράβουσις Ἀδὰμ Рим. 5, 14; παράπτωμα ст. 15, 16. 17. 18), чрезъ свободное непослушаніе волѣ Божіей (παρακοή ст. 19). А чрезъ грѣхъ (διὰ τῆς ἁμαρτίας) вступила въ міръ и смерть, какъ начало разрушенія. Вступленіе грѣха и смерти въ Адама, какъ представителя міра, имѣло своимъ слѣдствіемъ переходъ смерти на всѣхъ людей ¹⁾.

Почему грѣхъ и смерть, вошедшіе чрезъ одного, были причиною смерти всѣхъ, Апостолъ раскрываетъ въ дальнѣйшихъ словахъ: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Мѣсто это однако спорное. Все затрудненіе заключается здѣсь въ томъ, счи-

¹⁾ Выраженіе καὶ οὕτως не можетъ быть переводимо „такъ и“ (какъ въ русскомъ переводѣ) и признаваемо союзомъ, соответствующимъ *etiam*, ибо въ такомъ случаѣ стояло бы οὕτω καὶ (что совершенно справедливо замѣтилъ Нскрасовъ см. Прав. Соб. 1888 г.. 3, стр 184). Это выраженіе должно быть переводимо: „и такимъ образомъ“, или лучше „вотъ такимъ образомъ“, „этимъ-то путемъ“, „вслѣдствіе этого-то“. Отсюда смыслъ дальнѣйшихъ словъ будетъ такой: вслѣдствіе именно этого вступленія въ міръ грѣха чрезъ одного человѣка, а вслѣдъ за грѣхомъ и смерти, „смерть перешла во всѣхъ людей“. Очевидно λόσμος надо понимать здѣсь какъ міръ вообще или міръ человѣческій, по-скольку онъ существовалъ въ моментъ перваго вступленія грѣха и смерти въ самого Адама, какъ представителя всего человечества, носителя общечеловѣческой природы, сѣмени и зародышѣ всего человѣческаго рода. Εἰς πάντας ἀνθρώπους указываетъ уже на переходъ смерти изъ представителя человечества въ развивающійся изъ него и индивидуализирующійся міръ, въ отдѣльные индивидуумы и личности.

татъ-ли ω за мужскій или за средний родъ относительнаго мѣстоименія. Если первое (какъ думаютъ Оригенъ, Августинъ, Теофилактъ, а изъ новыхъ: Корнелій а-Ля-Пидъ, Класе и др.), то подъ нимъ разумѣется *ἄνθρωπος*; и при этомъ вся фраза должна быть переводима такъ: „въ которомъ всѣ согрѣшили“. Если второе (Bengel, Olshausen, Rhieipri, Meyer и др.), то выраженіе *ἐφ' ᾧ* принимаетъ видъ объяснительнаго или причиннаго союза и фраза переводится такъ: „потому что (на томъ основаніи, что) всѣ согрѣшили“. Въ виду догматической важности этого мѣста еще въ древніе вѣка было не мало споровъ относительно этихъ пониманій. Въ настоящее время католическіе экзегеты большею частію склонны къ первому, а протестантскіе—ко второму пониманію. Послѣдніе указываютъ на слѣдующія неудобства перваго пониманія. Во 1) *ἐφ' ᾧ* слишкомъ удаленъ отъ своего опредѣляемаго (*ἄνθρωπος*), чтобы относиться къ нему; ближе къ этому мѣстоимѣнію стоятъ *κόσμος* и *ἡνθρωπότης*, къ которымъ оно не можетъ быть относимо. Во 2) въ посланіяхъ ап. Павла выраженіе *ἐφ' ᾧ* въ другихъ мѣстахъ значить или „такъ какъ“ (2 Кор. 5, 4; Фил. 3. 12, и можетъ быть и Фил. 4, 10), или же, о которомъ“ (какое значеніе возможно въ Фил. 4, 10). Въ 3) *ἐφ' ᾧ* не можетъ быть переводимо ни „въ которомъ“, ибо стояло бы *ἐν ᾧ*, ни „черезъ котораго“, ибо стояло бы *δι' οὗ*, ни „съ которымъ“, ибо стояло бы *σὺν ᾧ*. Но это различіе въ пониманіи *ἐφ' ᾧ* не имѣетъ особеннаго значенія. Догматическій смыслъ остается тотъ-же, будемъ-ли мы понимать такъ или иначе. Если согласимся съ первымъ пониманіемъ, то смыслъ второй половины 12-го стиха будетъ такой: „вслѣдствіе этого смерть перешла во всѣхъ людей черезъ того, въ комъ всѣ согрѣшили.“ Этими словами переходъ смерти на всѣхъ основывается на участіи всѣхъ въ грѣхѣ одного. Также мысль предполагается и въ такомъ случаѣ, если переводить: „такъ какъ всѣ согрѣшили“. Уже

выше Апостолъ сказалъ, что причина смерти всѣхъ лежитъ въ грѣхѣ одного; еще яснѣе онъ говорить о преступленіи одного, какъ причинѣ смерти всѣхъ, въ 15 стр. *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*; и 17 ст. *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἐνός*. Если слова *πάντες ἡμάρτον* понимать въ смыслѣ личныхъ, сознательныхъ грѣховъ, то Апостолъ допускалъ бы очевидное противорѣчіе въ одной и той же главѣ, утверждая причину смерти всѣхъ то въ грѣхѣ Адама только, то въ грѣхахъ его потомковъ. Это противорѣчіе устранимо лишь въ томъ случаѣ, если апостолъ въ указанныхъ причинахъ смерти видитъ не разные факторы, а одинъ и тотъ же, если грѣхъ Адама есть, по нему, вмѣстѣ и грѣхъ всѣхъ, если всѣ согрѣшили въ Адамѣ и съ Адамомъ. Еще очевиднѣе было-бы противорѣчіе *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτον* съ слѣдующими 13 и 14 ст., которыми Апостолъ обосновываетъ эти слова. „Грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона“, т. е. до закона нѣтъ личныхъ преступленій (ср. Рим. 4, 15). „Однако же смерть царствовала отъ Адама до Моисея и надъ несогрѣшившими подобно преступленію Адама“. Слѣдовательно смерть могла быть въ этомъ случаѣ наказаніемъ не за личные грѣхи, а за грѣхъ Адама, въ которомъ невольно и безсознательно участвовали всѣ люди. Поэтому, какъ бы ни переводили выраженіе *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτον*, смыслъ его остается одинъ: въ Адамѣ согрѣшили всѣ люди и согрѣшили въ одинъ опредѣленный историческій моментъ (аористъ *ἡμάρτον*), именно въ моментъ преступленія Адама.

Какъ же понимать это участіе всѣхъ людей въ грѣхѣ своего прародителя, вызвавшее на нихъ переходъ смерти? Его, конечно, нельзя представлять въ формѣ сознательнаго и свободнаго участія, такъ какъ въ такомъ случаѣ пришлось бы предположить невѣроятное, именно, что въ Адамѣ были заключены всѣ отдѣльные индивидуумы и совершенно опредѣлившіяся личности. Участіе это могло быть, поэтому,

только безсознательнымъ и несвободнымъ. Какъ всякое свободное дѣйствіе, преступленіе Адама, рассматриваемое съ психологической стороны, есть проявленіе двухъ различныхъ факторовъ: сознанія и свободы—съ одной стороны, и первоначально данныхъ въ природѣ, лежащихъ въ основѣ этого сознанія и этой свободы, разума и воли—съ другой. Оно было результатомъ дѣйствія самосознающей личности и составляющей ее послѣднее основаніе природы. Начало и исходный пунктъ преступленія лежали въ свободѣ; но послѣдняя, въ силу единства того, что называется индивидуальностью, и того, что составляетъ ее основу—природу, непосредственно и неизбежно вызывала къ участию и эту.

Но что такое, по ученію Ап. Павла, природа Адама по отношенію къ потокамъ сего? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны принять во вниманіе, что Апостолъ представляетъ человѣчество, какъ неразрывный и единый организмъ, между членами котораго существуетъ живая связь и реальная зависимость. Онъ раздѣляетъ все человѣчество на двѣ части: язычество и іудейство. О язычникахъ онъ говоритъ, какъ объ одномъ и томъ же родѣ, не различая ни націй, ни временъ: и все, что совершалось въ продолженіи цѣлой исторіи язычества съ самыхъ древнихъ вѣковъ до явленія Спасителя, онъ изображаетъ какъ исторію одного поколѣнія, не перемѣняя субъекта и не указывая времени, какъ будто тѣ же самые язычники, познавъ Бога, измѣнили впервые славу Его въ образъ, подобный и человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся (Рим. 1, 23), что и предались тому неестественному разврату (26—27), который былъ характеристическою чертою временъ самого святаго Павла. Онъ объединяетъ всѣхъ язычниковъ подъ именемъ Еллина и говоритъ о нихъ, какъ объ одномъ челоѣкѣ (Рим. 1, 26, 2, 10). Какъ на единое тѣло смотритъ Апостолъ и на іудейскую націю, называя ее просто іудеямъ (Рим. 1, 10. 2, 16). Онъ рисуетъ

давно прошедшія судьбы Евреевъ и пророчествуетъ объ ихъ далекомъ будущемъ (Рим. 11), но говорить при этомъ такъ какъ будто Евреи и состояли и будутъ состоять изъ однихъ и тѣхъ-же лицъ. То, что было сказано о древнихъ, онъ относитъ къ современнымъ себѣ (8 — 10 ст.), и имъ же въ утѣшеніе предсказываетъ то, что имѣетъ быть по обращеніи всѣхъ язычниковъ въ христіанство (25—26 ст.). Но и язычество съ іудействомъ для Ап. Павла не представляютъ собою двѣ независимыя части человѣчества. Напротивъ, у нихъ одинъ корень, сокрытый въ глубинѣ вѣковъ. „Отъ одной крови Онъ (Богъ) произвелъ весь родъ человѣческій“ (Дѣян. Ап. 17. 26). Такой взглядъ Апостола на человѣчество необходимо предполагаетъ мысль, что каждый членъ его по внутренней своей природѣ не есть обособленная и независимая отъ другихъ личность, являющаяся на исторической сценѣ въ моментъ рожденія и совершенно сходящая съ нея при своей смерти; напротивъ, онъ имѣетъ предшествующее бытіе въ своихъ предкахъ и продолжающееся въ своихъ потомкахъ. Эта мысль Апостола несомнѣнно предполагается и въ приведенныхъ имъ (Рим. 4, 17) словахъ Бога, сказанныхъ Аврааму: „Я поставилъ тебя (*τέθεικά σε*) отцомъ многихъ народовъ“. Глаголь *τέθεικα*, какъ Евр. 1, 2; 1 Макк. 10, 65; 14, 34 и часто у классиковъ, значить: „сдѣлалъ“ (Philippi, Tholuck, Meyer). Такимъ образомъ Авраамъ представляется здѣсь уже отцомъ многихъ народовъ, а эти—уже существующими въ немъ. Это предсуществованіе потомковъ въ своихъ предкахъ пелзья, конечно, понимать въ смыслѣ личнаго и индивидуальнаго. Это есть предсуществованіе природы, лежащей въ основѣ личности, того первоначально даннаго и общаго всѣмъ людямъ сѣмени, изъ котораго развивается съ теченіемъ времени индивидуальная жизнь. Апостолъ различаетъ природу и личность, отсюда родъ и индивидуумъ. Предсуществованіе въ предкахъ и возможно, ко-

печно, лишь въ первомъ смыслѣ. Съ этой точки зрѣнія всѣхъ людей можно и нужно представлять существовавшими уже въ Адамѣ, въ формѣ общечеловѣческой природы. Каждый поточокъ Адама, очевидно, есть ничто иное, какъ индивидуализировавшаяся, опредѣлившаяся уже въ сознательную и свободную личность природа самого Адама, — та природа, которая была однимъ изъ факторовъ его преступленія. Отсюда всякій чловѣкъ самою своею природою участвовалъ въ преступленіи Адама. Свобода Адама, сдѣлавшая участницею преступленія его природу, тѣмъ самымъ вызвала къ участию въ грѣхѣ всѣхъ людей, со стороны ихъ еще не индивидуализированной природы; и такимъ образомъ „всѣ согрѣшили“ Это участіе всѣхъ людей въ преступленіи Адама имѣло своимъ прямымъ слѣдствіемъ переходъ на нихъ грѣха и смерти. Какъ всякое психическое явленіе, преступленіе Адама должно было оставить свой слѣдъ на его природѣ, внести въ нее соотвѣтствующую новую черту, которая и должна была, на ряду съ другими природными свойствами, опредѣлять его личную жизнь. Вступившій въ природу перваго чловѣка грѣхъ навлекъ на нее гнѣвъ Божій и осужденіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ поселилъ въ ней начало смерти. Индивидуализировавшись въ потомкахъ Адама, природа его осталась, конечно, съ тѣми началами грѣха и смерти и съ тѣмъ же осужденіемъ Божиимъ. Отсюда, „чрезъ не послушаніе одного чловѣка, сдѣлались многіе грѣшными“ (Рим. 5, 19). Отсюда, „преступленіемъ одного смерть царствовала“ надъ всѣми людьми (17 ст.). Отсюда, наконецъ, „преступленіемъ одного всѣмъ чловѣкамъ осужденіе“ (ст. 18). Но сначала, пока нравственная форма не приходитъ еще къ сознанію, грѣхъ индивидуума есть только свойство его природы; на ней собственно и тяготѣетъ осужденіе Божіе. Но нѣтъ до этого времени личныхъ преступленій и нѣтъ вмѣненія личности, хотя и есть вмѣненіе природы. „До закона грѣхъ былъ въ мірѣ, но грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона“

(13 ст.). Но какъ скоро человѣкъ сознаетъ нравственную норму и получаетъ возможность свободно, такъ или иначе, отнестись къ грѣху природы, то послѣдній, порабоцая волю человѣка дѣлаетъ его своимъ орудіемъ. Въ такомъ случаѣ грѣхъ, такъ сказать, индивидуализируется и изъ родового становится личнымъ. Онъ живетъ теперь не только въ природѣ, но и въ области сознанія и свободы, и проявляется въ личныхъ преступленіяхъ. Но эти преступленія не похожи на преступленіе Адама (ст. 14). Если у Адама личная сторона грѣха предшествовала натуральной, то у потомковъ его, напротивъ, эта послѣдняя вызываетъ его личные грѣхи.

Анализируя содержаніе 12—14 стиховъ, мы не встрѣтили, такимъ образомъ, союза, который соотвѣтствовалъ бы, стоящему въ началѣ 12 стиха, союзу *ὡς* и указывалъ на другой членъ сравненія. Нѣтъ его и далѣе. Такимъ образомъ второй членъ сравненія оказывается опущеннымъ, и періодъ весь, начиная съ *ὡς*, есть ничто иное, какъ анантаподотонъ, какъ и 1 Тим. 1, 13; 2 Кор. 8, 7. Эта особенность рѣчи объясняется изъ того, что внесенныя для обоснованія словъ *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* стихи 13 и 14, уже не давали Апостолу возможности построить вторую половину сравненія, соотвѣтственно 12 стиху; и въ то же время быстрое теченіе мысли не позволяло ему возвращаться къ ранѣе высказанному и повторять вновь первый членъ сравненія; потому онъ не продолжаетъ аналогіи, а главное содержаніе недостающаго члена высказываетъ въ послѣднихъ словахъ 14 стиха: *(Ἀδάμ) ὃ ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ μέλλοντος*, выясняя ихъ въ дальнѣйшихъ ст. 15—19. Въ приведенныхъ словахъ обращать на себя вниманіе выраженіе *τὸ σῶμα τοῦ μέλλοντος*. Кого надо разумѣть подъ послѣднимъ словомъ, ясно указываетъ слѣдующая за тѣмъ параллель между Адамомъ и Христомъ и кромѣ того 1 Кор. 15, 45, гдѣ послѣднимъ Адамомъ (*ὁ ἐσχάτος Ἀδάμ*) называется Господь съ

небесъ (47), Иисусъ Христосъ (22 ст.) Что касается другаго слова, — *τύπος*, то первоначальное его значеніе — ударъ (отъ *τύπτω*), дальнѣйшее — то, что служить результатомъ удара, отпечатлѣніе, отгискъ, слѣдъ, знакъ (*τύπος τῶν ἡλῶν* Іоан. 20, 25 — рана или язва отъ гвоздей). Субъектомъ, имъ котораго ставится въ род. пад., служить при этомъ словѣ то предметъ чувственный, то идея; объектъ же почти всегда нѣчто ощущаемое. Въ этомъ случаѣ типъ мыслится какъ форма проявленія извѣстной идеи, конкретное выраженіе ея, чувственное отраженіе какого-либо духовнаго образа. Отсюда это слово прилагается къ письменнымъ знакамъ (Дѣян. Ап. 23, 25), къ изображеніямъ и статуямъ (7, 43) и имѣетъ значеніе образца или примѣра, какъ нагляднаго выраженія какой-либо идеи. Какъ видно, понятіе типа предполагаетъ не случайное и внѣшнее сходство между типомъ и прототипомъ, а внутреннее сродство, (хотя и не всегда поддающееся анализу), и нѣкоторую зависимость существованія. Въ смыслѣ конкретного выраженія идеи или идеала, употребляется всегда это слово и у апостола Павла или съ род. пад. зависимаго существительнаго, которое именно означаетъ идею типа, или безъ такового, когда идея подразумѣвается. Къ послѣднему случаю принадлежатъ Фил. 3, 17: *ἔχετε τύπον ἡμῶς* (воплощеніе идеи истиннаго христіанина) ср 1 Θεсс. 1, 7; 2 Θεсс. 3, 9; Евр. 8, 5: *κατὰ τὸν τύπον* (наглядное изображеніе идеи скиніи). Къ первому случаю относятся 1 Тим. 4, 12: *τύπος γινῶν τῶν πιστῶν* (образецъ истинно вѣрныхъ); Тит. 2, 7: *τύπος καλῶν ἔργων* (образецъ добрыхъ дѣлъ); 1 Кор. 10, 6: *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* (это были образы насъ). Въ послѣднемъ примѣрѣ апостольскій смотритъ на факты ветхозавѣтной исторіи, какъ на типы фактовъ исторіи новозавѣтной. Сообразно съ значеніемъ слова *τύπος*, здѣсь утверждается съ одной стороны нѣкоторое сродство между тѣми и другими фактами, и съ другой — то, что

факты новозавѣтной исторіи обусловливаютъ собою и вызываютъ факты ветхозавѣтной исторіи при посредствѣ или промысла Божія, или силы вѣрующаго духа. Въ этомъ случаѣ прошедшее разсматривается какъ подготовительный моментъ развитія, въ зачаткѣ содержащій въ себѣ то, что должно явиться лишь съ полнымъ раскрытіемъ историческаго сѣмени. Идея этого послѣдняго момента развитія, — его цѣль, движетъ всѣмъ процессомъ съ самаго начала его, и такъ или иначе отпечатлѣвается въ немъ, вслѣдствіе чего настоящее является чревато будущимъ. Въ отношеніи такого-то типа стоитъ и первый Адамъ ко второму Адаму. Не Христосъ былъ типомъ Адама, огражденіемъ его идеальной природы, и не Первый былъ вызванъ къ явленію вторымъ: но наоборотъ. первый Адамъ былъ конкретнымъ образомъ идеи втораго Адама, Христа Господа съ небесъ: первый Адамъ имѣлъ причину свою во второмъ Адамѣ, духѣ животворящемъ (ср. 1 Кор. 15, 45). Христосъ — прототипъ, оригиналъ: Адамъ — отраженіе и отобразъ Его, стоящій въ нѣкоторой внутренней, таинственной связи съ Христомъ.

Такое отношеніе Христа къ Адаму опредѣляетъ и отношеніе Его ко всему человѣчеству. Такъ какъ Адамъ былъ типомъ нпымъ, какъ индивидуализированною общечеловѣческой природою, то все человѣчество, поскольку оно сохранило въ себѣ идеальную природу Адама, есть также типъ Христа, какъ и типъ Адама. Въ людяхъ воплотился образъ Адама, отпечатлѣлась идея его природы: а слѣдовательно съ своей идеальной стороны они суть выразители образа Христа, члены подчиненные Ему, какъ и Адаму, только не непосредственно. Они суть родъ Божій (Дѣян. Ап. 17, 28). Какъ Адамъ въ своей природѣ заключалъ въ себѣ людей въ зачаткѣ; такъ и Христосъ есть глава идеальнаго человѣчества и заключаетъ въ себѣ идеальную

природу Адама и всего его потомства ¹⁾. Такимъ образомъ Христосъ не есть только потонокъ Адама, одинъ изъ членовъ человѣчества; но Онъ — прототипъ и глава всего идеальнаго человѣчества, его носитель и представитель. Онъ есть истинный, идеальный первочеловѣкъ.

Стоя ко всему идеальному человѣчеству, не исключая и Адама, въ подобномъ же отношеніи, въ какомъ стоитъ Адамъ къ людямъ, человѣкъ Христосъ могъ имѣть такое же всеобщее вліяніе и такое же великое значеніе для человѣчества, какое имѣлъ и Адамъ. Если грѣхъ и смерть Адама въ силу связи его съ его потомками перешли и на этихъ, то правда и жизнь безгрѣшнаго и воскресшаго Христа, въ силу подобной же связи, могли быть усвоены всѣми людьми. Но этого мало. „Даръ благодати не какъ преступленіе“ (Рим. 5, 15), то, что даруется Христомъ, болѣе дѣйствительно, чѣмъ то, что сообщается Адамомъ. „Ибо если преступленіемъ одного подверглись смерти многіе, то тѣмъ болѣе благодать Божія и даръ по благодати одного человѣка, Иисуса Христа, преизбыточествуетъ для многихъ“ (15 ст.) ²⁾. Внутренняя сила и энергія дара благо-

¹⁾ Цѣль спасенія, по словамъ апостола, „все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ“ (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τοῦ Χριστοῦ*). Глаголъ *ἀνακεφαλαιώσασθαι* означаетъ не просто соединить подъ главою, а опять, снова соединить, воссоединить подъ главою (Cremer, bibl.-Theolog Wörterbuch d. N. Gr. s. 482—483) и предполагаетъ, поэтому, первое ранѣйшее соединеніе всего подъ главою Христа. Это соединеніе и есть именно указанная внутренняя связь между идеальной природой человѣка и Христомъ.

²⁾ Нѣкоторые экзегеты (Beck и Dietzsch) относятъ выраженіе „тѣмъ болѣе“ (*πολλοὺ μᾶλλον*) къ слову „многіе“ (*πολλοί*) и думаютъ, что апостолъ раздѣляетъ все человѣчество на двѣ части, изъ которыхъ одна пребываетъ въ Адамѣ, а другая во Христѣ; причемъ вторая „гораздо болѣе“, чѣмъ первая. Но это не вѣрно. Какъ видно изъ ст. 18 и уже изъ 14 „многіе“ въ обоихъ случаяхъ одинаково означаетъ „всѣхъ“ и взято здѣсь за тѣмъ, чтобы отгнать противоположность „одному человѣку“ (*ὁ εἰς ἄνθρωπος*). *Πολλοὺ μᾶλλον* относится, очевидно, къ слову „преизбыточествуютъ“ (*ὑπερίσσευσεν*), и различіе дѣйствій двухъ факторовъ полагается, такимъ образомъ, въ степеняхъ или мѣрѣ обилія, энергіи и дѣйственности

дати такова, що не тільки можетъ покрыть собою силу дѣйствія преступленія, но и дасть излишекъ (*περισσὸν* 17 ст.), увеличивающій кругъ дѣятельности благодати. Въ благодати Христа таится источникъ избавленія не только отъ того, что непосредственно произвело преступленіе, но и отъ того, что привнесено новымъ факторомъ — свободой, не только отъ грѣха природы, бывшаго прямымъ слѣдствіемъ преступленія, но и отъ грѣха самосознающей личности, отъ свободныхъ и сознательныхъ преступленій. „И этотъ даръ не какъ даръ за погрѣшившаго въ одномъ преступленіи, потому что судъ къ осужденію за одно преступленіе, а даръ благодати къ оправданію отъ многихъ преступленій“ (ст. 16) ¹⁾. Это возстановленіе поврежден-

обоихъ факторовъ. Многие изъ комментаторовъ думаютъ (Godet, Philippi, Tholuck, Meyer, Hengstenberg), что *πολλὸν μᾶλλον* имѣетъ здѣсь исключительно логическое значеніе: „еще несомнѣннѣе“, „тѣмъ скорѣе“, „вѣроятнѣе“, и всегда ссылаются при этомъ на Златоуста, который говорилъ: „сіе гораздо сообразнѣе съ разумомъ, нежели первое. Но повидимому не совсемъ справедливо, чтобы одинъ былъ наказываемъ за другаго; но чтобы одинъ былъ спасенъ чрезъ другаго, это гораздо приличнѣе и сообразнѣе, съ разумомъ. Если-же первое подтвердилось опытомъ, то тѣмъ паче должно быть возможно послѣднее. Итакъ въ предыдущихъ словахъ апостолъ доказалъ, что спасеніе черезъ одного и справедливо и сообразно съ разумомъ“. Что цѣль апостола была доказать и выяснитъ возможность оправданія чрезъ Христа путемъ сравненія Его съ Адамомъ, о чемъ и говорить именно Златоустъ, это выше сомнѣнія. Но упускаютъ изъ виду то, что большая вѣроятность факта оправданія сравнительно съ фактомъ нравственнаго поврежденія, должна покониться, конечно, на реальномъ преимуществѣ, на большой степени интенсивности источника оправданія; въ противномъ случаѣ большая сообразность съ разумомъ была-бы фиктивной. Златоустъ дѣйствительно и указываетъ на это преимущество „Нѣтъ сравненія“, говоритъ онъ, между грѣхомъ и благодатію, между смертію и жизнью, между діаволомъ и Богомъ; а напротивъ безконечное разстояніе между тѣмъ и другимъ. Когда же свойство дѣла, могущество совершившаго оное и самое приличіе, — такъ какъ для Бога приличнѣе спасать, нежели наказывать. — все показываетъ что превосходство побѣды на сторонѣ Христовой, скажи мнѣ, какой предлогъ имѣешь ты къ невѣрно? Возраженіе Мейера: „Если наказаніе за грѣхъ — смерть — абсолютно, то можетъ ли быть болѣе абсолютно оправданіе?“ разрѣшается самимъ апостоломъ въ слѣдующемъ стихѣ.

¹⁾ Καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος τὸ δῶρον. τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς

наго и разрушительнаго не только преступленіемъ Адама, но и свободою его потомковъ, необходимо должно совершиться въ силу того, что даръ благодати дѣйствительнѣе преступленія, и того еще, что жизнь только и возможна при такомъ

εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα. Въ началѣ стиха апостолъ указываетъ только одинъ членъ различія: *δόξημα*, другой же опускаетъ. Какой-же именно? *τὸ δόξημα* означаетъ опредѣленный, извѣстный (τὸ) даръ. А такъ какъ предъ тѣмъ говорилось о дарѣ благодати, и такъ какъ *δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος* не связано съ *δόξημα* общимъ членомъ *τὸ*, то *δόξημα* очевидно есть *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι*. По этому переводить: „и этотъ даръ (благодати) не какъ чрезъ одного согрѣшившаго“ (или въ одномъ погрѣшившаго). Очевидно, вторымъ членомъ сравненія служить тоже *δόξημα*. Поэтому совершенно справедливъ переводъ, предложенный Некрасовымъ (Прelv. Соб. 1888. 3. стр. 184) и приведенный нами выше. Первый даръ есть то, что дается отъ нѣ, именно отъ Бога, второй даръ то, что вызвало преступленіе Адама въ Богѣ, и что присуждено было за него человѣку Богомъ. Въ дальнѣйшихъ словахъ первый даръ апостолъ называетъ оправданіемъ (*δικαίωμα*), а второй осужденіемъ (*κατάκριμα*). *Δικαίωμα* означаетъ 1) законное требованіе, постановленіе, 2) правое дѣло, праведность, исполненіе закона, 3) исправленіе, улучшение, возстановленіе правды (*ἐπανόρθωσις ἀδικήματος*). Очевидно перваго значенія это слово не можетъ имѣть здѣсь. А такъ какъ здѣсь предполагается существованіе (*παραπτώματα*) преступленій, то лучше придавать значеніе этому слову: возстановленіе правды. При такомъ пониманіи слова *δικαίωμα* между нимъ и словомъ *κατάκριμα* не можетъ быть полного соответствія. Первое означаетъ объективное отношеніе Божіе ко грѣху, фактъ сознанія Божія; второй—субъективное состояніе человѣка. Это несоответствіе рѣшительно необходимо съ той точки зрѣнія, съ какой смотритъ апостолъ. Онъ говоритъ здѣсь о томъ, что исходитъ отъ Бога при всеобщемъ оправданіи ихъ. Въ первомъ случаѣ отъ Бога можетъ исходить лишь одно осужденіе; реальная же основа его т. е. внутреннее грѣховное состояніе человечества, не зависѣла отъ Бога. Напротивъ, при оправданіи дѣятельность Божія не можетъ сводиться къ простой оцѣнкѣ наличнаго состоянія людей, къ одному призванію праведности, такъ какъ еще не было Прежде чѣмъ признать людей праведными, надо было сдѣлать ихъ таковыми. Следовательно оправдывающая дѣятельность Божія должна быть шире осуждающей. „Сперва, сказалъ онъ, что если грѣхъ одного умертвилъ всѣхъ, тѣмъ нѣче можетъ спасти благодать одного. Потомъ обнаружилъ такую мысль, что благодатию истребленъ не одинъ первородный грѣхъ, но и всѣ прочіе грѣхи; даже не только истреблены, но и дарована намъ праведность; и Христосъ не только исправилъ все то, что повреждено Адамомъ, но все сіе возстановилъ въ бѣлѣйшей мѣрѣ и въ высшей степени. Поелику апостолъ сказалъ такъ много, то и сдѣлалось нужнымъ привести на то сильнѣйшій доводъ“. (Златоустъ).

условія. „Ибо если преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного; то тѣмъ болѣе пріемлющіе обиліе благодати и даръ праведности будутъ царствовать въ жизни посредствомъ единого Іисуса Христа“ (17 ст.) ¹⁾. Если же такъ, то, очевидно, правда Христа имѣетъ силы настолько, чтобы совершить равное тому, что было произведено преступленіемъ, т.-е. уничтожить его, истребить всѣ его слѣдствія, создать на мѣсто осужденія оправданіе. „Посему, какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни“ (18 ст.) ²⁾. „Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка сдѣлались многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе“ (19 ст.) ³⁾.

¹⁾ Въ этомъ стихѣ апостолъ доказываетъ (*γίγν*) предшествующую мысль объ оправданіи отъ всѣхъ преступленій, ссылаясь не на основаніе, а на слѣдствіе его — жизнь, подобно тому, какъ доказывалъ онъ въ стихахъ 12—14 существованіе наследственнаго грѣха фактомъ смерти.

²⁾ Союзы *ἀρα οὖν* начинающие этотъ стихъ, показываютъ, что онъ слѣдуетъ выводомъ изъ всего предыдущаго: союзы же *ὥς—οὕτως; καί* выражаютъ не различіе, котораго слѣдовало бы ожидать на основаніи предшествовавшаго доказательства, а сходство между дѣйствіемъ преступления и правды. Эти повидимому несовмѣстимые союзы и противорѣчивое отношеніе къ предшествующему, объясняются характеромъ самаго доказательства. Это есть доказательство а fortiori, заключающее въ послѣдствіяхъ болѣе, чѣмъ въ самомъ выводѣ.

³⁾ *Ὡςπερ ἡμερ διὰ τῆς παρανομίας τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἀμαρτωλοὶ καταστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς, δίκαιοι καταστήσονται οἱ πολλοί.* Отношеніе этого стиха къ предшествующему опредѣляется тѣмъ, понимаютъ-ли *ἀκαίτοις* (ст. 18) въ смыслѣ фактическаго оправданія или въ смыслѣ объявленія праведнымъ. Въ первомъ случаѣ 19 ст. выясняетъ вторую половину 18-го ст., указывая въ чемъ именно заключается оправданіе. Во второмъ-же случаѣ онъ указываетъ на тѣ фактическія основанія, которыя вызвали осужденіе и объявленіе праведнымъ. Но во всякомъ случаѣ 19 ст. не есть простое повтореніе 18-го ст. Встрѣчающійся здѣсь глаголѣ *καθίστημι* имѣетъ значеніе: ставить, вставлять, ставить въ состояніе или на должность. Такъ Мат. 24, 45, 47; 25, 21, 23; Лук. 12, 42, 44; Дѣян. Ап. 6, 3; Евр. 2, 7; съ двойнымъ вин.: дѣлать кого кѣмъ, ставить въ положеніе кого; такъ Лук. 12, 14; Дѣян. 7, 10, 27, 35; Тит. 1, 5; Евр. 7, 28; 5, 1; 8, 3. Это же значеніе имѣетъ

Если на основаніи этой параллели между Адамомъ и Христомъ восполнить опущенную половину сравненія, начатаго въ 12 ст., то оно приметъ такой видъ. „Какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть; и такимъ образомъ смерть перешла во всѣхъ человѣковъ чрезъ того, въ комъ (или на томъ основаніи, что) всѣ согрѣшили; такъ однимъ человѣкомъ правда вошла въ міръ и правдою жизнь; и такимъ образомъ жизнь перейдетъ во всѣхъ человѣковъ чрезъ того, въ комъ (или на томъ основаніи, что) всѣ оправдаются“.

Изъ этой аналогіи, раскрытой съ 12 ст. до 19 ст., между вступленіемъ въ міръ грѣха и правды, можно уяснить теперь и сообщеніе правды Христа человѣку. Мы видѣли, что вступленіе въ человѣчество грѣха случилось въ силу реальнаго участія въ преступленіи Адама его потомковъ, участія, вызваннаго единствомъ природы ихъ. Таковъ же долженъ быть путь и сообщенія правды Христа людямъ. Оно должно такъ же покоиться на реальномъ участіи людей въ дѣлѣ Христа. А чтобы возможно было это участіе, человѣкъ долженъ не мысленно и не въ идеѣ только, а фактически и реально жить и существовать во Христѣ, подобно тому

онъ и Римъ 5, 19. Безъ всякаго основанія нѣкоторые комментаторы, (напр. Philippi), ссылаясь на цитаты изъ евангелія, придаютъ глаголу значеніе: „представлять“ „считать“, развивая его изъ значенія: ставить въ положеніе, причислять къ категоріи. Такое значеніе *καθίστημι* классической литературѣ совершенно неизвѣстно. Въ немъ положеніе мыслится всегда не какъ представленіе, а какъ реальное состояніе (см. Стенгер цит. словарь с. 405—406). Такъ же и въ Библии; въ ней вѣтъ ни одного мѣста, гдѣ шла бы рѣчь не о реальномъ положеніи или состояніи, но о представленіи или признаніи. Причину, почему апостолъ взялъ въ данномъ мѣстѣ именно это слово, Толюккъ объясняетъ такъ: „чрезъ тождество человѣческой природы, благодаря внутренней дисгармоніи перваго человѣка, въ которомъ заключался весь человѣческій родъ, грѣхъ и то, что связано съ нимъ, перешли на всѣхъ. Чрезъ святость втораго начальника человѣческаго рода, благодаря единенію съ Нимъ вѣрующихъ, *δικαιοσύνη* переходитъ, вступаетъ въ нихъ“. Вотъ эта то идея перехода грѣха и святости изъ разныхъ главъ на все человѣчество и выражается въ словѣ *καθίστημι*, указывающемъ большею частію на перемѣщеніе.

какъ онъ жилъ въ Адамѣ въ моментъ его преступленія, быть въ столь тѣсной связи съ Господомъ, чтобы все, совершившееся въ Немъ реально, а не въ воображеніи только, совершилось и въ человѣкѣ, какъ его собственное дѣйствіе и состояніе.

Однако участіе людей въ правдѣ Христа не можетъ быть одинаково съ участіемъ ихъ въ грѣхѣ Адама. Последнее было актомъ естественнымъ и необходимымъ. Всѣ люди безсознательно и несвободно должны были участвовать въ преступленіи своего прародителя уже въ силу того, что существовали въ немъ въ формѣ индивидуализированной природы. Напротивъ, въ отношеніи ко Христу, они являются, какъ опредѣлившіяся уже личности, существующія внѣ Его и независимо отъ Него. Слѣдовательно и участіе людей въ правдѣ Христа не можетъ быть актомъ естественнымъ и необходимымъ, безсознательнымъ и несвободнымъ. Какъ свое необходимое условіе оно предполагаетъ еще таинственное воссоединеніе человѣческой личности со Христомъ, ея привитіе къ Нему (ср. Рим. 11, 17) и сращеніе съ Нимъ (ср. *σύνθετος*—6, 5). Не имѣя основанія въ самой личности человѣка и Христа, этотъ актъ воссоединенія нуждается въ двухъ условіяхъ: во первыхъ, въ въ особой сверхъестественной силѣ, которая, проникая въ самую природу человѣка, привлекала-бы ее ко Христу и вводила бы ее въ тѣснѣйшее общеніе съ Нимъ, и, во вторыхъ, въ свободномъ произволеніи и сердечной готовности человѣка къ такому общенію. Первое условіе есть благодать, *χάρις*; второе - вѣра, *πίστις*.

§ 22.

Χάρις.

Значеніе этого слова двоякое: 1) объективное—о свойствѣ предмета: пріятность, красота, и 2) субъективное—о

настроеніи: влеченіе, расположеніе или а) какъ первоначальное или б) какъ отвѣтное (благодарность). У Ап. Павла оно большею частію значить: расположеніе, любовь, и сравнительно рѣдко: благодареніе (Рим. 6; 17, 7; 25. 1 Кор. 15; 51. 2 Кор. 2; 14 и др.).

Въ первомъ смыслѣ *χαρις* выражаетъ благоволеніе или любовь Божію, почему стоитъ иногда рядомъ съ словами: *ἔλεος* и *ἐλεῖν* (1 Тим. 1, 2; 2 Тим. 1, 2; Тит. 1, 4).

По представленію Апостола, полнота и изобиліе любви Божіей (ср. *περισσεύει* Рим. 5, 15; 2 Кор. 9, 8; *ὑπερπερισσεύει* Рим. 5, 20) вызываетъ изліяніе ея на людей (ср. Рим. 5, 5) въ формѣ живой и дѣятельной силы (ср. 2 Кор. 12, 9). Эта изливающаяся сила любви Божіей и есть собственно благодать, *χαρις*. Отсюда о ней говорится, что она даруется Богомъ (ср. Рим. 15, 15; 12, 6 и др.), воспринимается человѣкомъ (Рим. 1, 5; 5, 17; 2 Кор. 6, 1), проникаетъ во все его существо (*ἡ εἰς ἐμέ* 2 Кор. 15, 10. *ἡ σὺν ἐμοί* Кор. 15; 10: *εἰς ὑμᾶς* 2 Кор. 10, 14) и становится какъ бы сферою, въ которой живетъ человѣкъ (*ἐν ᾗ ἐστίκαμεν* Рим. 5, 2: *ἐν χάριτι περισσεύετε*—2 Кор. 8, 8) ¹⁾.

Что же такое благодать, сообщаемая людямъ, по существу своему? Какъ представлять себѣ это изліяніе любви

¹⁾ Какъ изліяніе или даръ любви Божіей благодать имѣла мѣсто и въ Ветхомъ Заветѣ. Дарованіе обѣтованій о Мессіи, вѣра праведниковъ въ грядущаго Спасителя, ихъ подвиги вѣры, о которыхъ говоритъ апостолъ въ 11 главѣ посланія къ евреямъ, и, наконецъ, видимыя чудесныя проявленія любви Божіей—все это съ несомнѣнностью говоритъ о дѣйстви любви Божіей и въ ветхозавѣтномъ мірѣ. Ап. Павелъ, говоря, что „Аврааму Богъ даровалъ (*ἐχαρίσται*) (наслѣдство) по обѣтованію“ (Гал. 3, 18), въ самомъ употребленіи глагола *ἐχαρίσται* предполагаетъ эту мысль. Но благодать ветхозавѣтная, хотя и воздѣйствовала на самый духъ и волю человѣка, тѣмъ не менѣе была лишь слабымъ отраженіемъ благодати новозавѣтной. Первая лишь просвѣщала, поддерживала естественнаго человѣка, приготавливая такимъ образомъ почву для благодати новозавѣтной; эта же совершенно обновляетъ существо человѣка, возрождаетъ его нравственныя силы.—Вотъ почему слово *χαρις* обозначаетъ преимущественно благодать новозавѣтную.

Божіей? Есть-ли это простое возбужденіе въ человѣкѣ аффекта любви силою Божіею, сообщеніе такой силы, которая, вступая въ природу человѣка, порываетъ связь съ своимъ источникомъ? Оносится-ли она къ Богу такъ же, какъ всѣ силы, сообщенныя Имъ тварямъ при ихъ созданіи? Нѣтъ. *Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχρηται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν* (Рим. 5, 5). Въ этихъ словахъ Апостола Духъ Святыи является органомъ или посредникомъ изліянія на люди любви Божіей, почему эта любовь есть *ἡ ἀγάπη τοῦ Πνεύματος* (Рим. 15, 30). Но это посредство нельзя понимать въ смыслѣ внѣшняго обнаруженія Духа Божія, безъ всякой внутренней связи съ тѣмъ, на кого направляется Его дѣйствіе. Напротивъ, Духъ Святыи входитъ въ тѣснѣйшее единеніе съ человѣкомъ; въ немъ живетъ и существуетъ. Онъ даруется людямъ (ср. Рим. 5, 5), изливается (ср. Тит. 3, 6) въ самое существо ихъ (ср. 1 Θεсс. 4, 8), точнѣе, — въ ихъ сердца (ср. 2 Кор. 1, 22; Рим. 5, 5), т. е. мѣсто и органъ религіозно-нравственной дѣятельности естественнаго человѣческаго духа, какъ принципа божественной жизни.

Вслѣдствіе этого человѣкъ становится мѣстомъ обитанія Духа Божія (ср. *πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* Рим. 8, 9. 1 Кор. 3, 16), а тѣла христіанъ—храмомъ Духа Святаго (1 Кор. 3, 16; 6, 19). Между человѣкомъ и Духомъ Божиимъ устанавливается, такимъ образомъ, внутреннее таинственное общеніе (*ἡ κοινωνία πνεύματος ἁγίου μετὰ πάντων ὑμῶν* 2 Кор. 13, 13), не мыслимое, а реальное, не по дѣйствию только, но и по существу. Это общеніе для Духа Святаго есть новый *modus existendi* въ людяхъ, а для человѣка—участіе въ Божественной сущности, приобщеніе Духа святаго (ср. *μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου* Евр. 6, 4).

Нѣкоторые теологи среднихъ вѣковъ (напр. Тома Аквинатъ), —когда богословская мысль потеряла свои жизненный

характеръ и въ своемъ схоластическомъ анализѣ догматовъ вѣры лишь отдалялась отъ нихъ, — къ слову *habitat* (-οἰκεῖ) прибавляли въ объясненіе *per charitatem* или *per fidem charitate formata*, и понимали *ἐνοίκησις* какъ *ἐνοίκησις κατ' ἐνεργείαν*, а не *κατ' οὐσίαν*. Но все древніе Отцы Церкви ясно учили объ *ἐνοίκησις κατ' οὐσίαν*, въ какомъ Духъ Святый сообщается *οὐσιωδῶς*, т. е. субстанціально ¹⁾.

Живущій въ людяхъ Духъ Святый и составляетъ основаніе благодати (отсюда *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* Евр. 10, 29), а общеніе и причастіе чловѣка Духу Святому есть сущность благодати ²⁾. Можно даже сказать, что благодать есть самъ Духъ Святый, по скольку Онъ обитаетъ и дѣйствуетъ въ чловѣкѣ. Вотъ почему *Πνεῦμα Ἅγιος* по своей конструкции въ посланіяхъ Ап. Павла весьма сходно съ *χάρις*, что легко видѣть изъ слѣдующихъ сопоставленій:

¹⁾ Кириллъ Ал. въ толкованіи на Ев. Іоанна (14, 23): *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τις Θεοῦ διὰ τοῦ κατὰ φύσιν μέτοχος δι' ἑτέρον, εἰ μὴ διὰ τοῦ πνεύματος*. Въ другомъ сочиненіи (*Dial. VII de Trinit. t. V. p. 642*): *Ἐπεμφε δὲ ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ τὸν παρίκλητον, δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ μεθ' ἡμῶν ἐστι, καὶ ἡμῖν ἀντὶτίθεται, οὐκ ὁφειστον ἡμῖν ἐχέειν, ἀλλὰ τὸ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ τῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἰδίῳ πνεύματι*. Въ третьемъ его сочиненіи (*Thesaur. Assert. XXXIV p. 339*). *Εἰ τοίνυν ἐνοικισθέντος ἡμῖν διὰ μετοχῆς τοῦ πνεύματος Θεός ἐστιν ὁ ἐνοικῶν, καὶ ἡμεῖς μὲν αὐτῷ γινόμεθα, αὐτὸς δὲ πάλιν ἐν ἡμῖν διὰ τὸ πνεῦμα φορεῖν πῶς οὐκ ἔσται τὸ πνεῦμα Θεός, ὅλην ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν ιδιότητα τοῦ πατρὸς καὶ Θεοῦ, οὗ καὶ πνεῦμα ἐστι, δι' οὗ οὐκ ἐν ἡμῖν χρίσει χορηγούμενον*. Августинъ (*in Serm CLXXXV de Temp.*): *Affuit ergo Spiritus in hoc die fidelibus suis, non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis; atque in vasa non jam odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluit unquenti*. Св. Аθανасіи (*Epist. ad Serap. de Spib. S. Tom I p. 198*): *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνομεν ἂν τις λίγων τὸ πνεῦμα τῆς χριστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ἀνθρώποις γίνεται, καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι δι' αὐτοῦ θεοποιῶνται εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφιβάλλον, ὅτι ἡ τοῦτο φύσις Θεοῦ ἐστιν*. (См. *Comm. Z. Br. an d. Römer. Reithmahr 1845 s. 400—401*).

²⁾ Неправильно, поэтому, мнѣніе Pfeiderer'a (*der Paulinismus, s. 207*), что благодать Божія есть или только объективное отношеніе Бога къ чловѣку (перый моментъ), или субъективное состояніе чловѣка, именно состояніе мира и радости (второй моментъ).

Ср. Рим. 15, 15: <i>διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἐπὶ τοῦ Θεοῦ.</i>	съ Рим. 5, 5: <i>διὰ πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.</i>
Съ Рим. 1, 5: <i>ἐλάβομεν χάριν.</i>	съ Гал. 3, 2: <i>τὸ πνεῦμα ἐλάβετε.</i>
„ 1 Кор. 10, 30: <i>ἐγὼ χάριτι μετέχω.</i>	„ Евр. 6, 4: <i>μετόχους—πνεύματος ἁγίου.</i>
„ Евр. 12, 28: <i>ἐχωμεν χάριν.</i>	„ Рим. 8, 23: <i>τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες</i>
„ Рим. 5, 2: <i>ἐν ᾗ (χάριτι) δοτήκαμεν</i>	„ Фил. 1, 27: <i>στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι</i>

По этой же причинѣ *χάρις* никогда не связывается съ *gen. subject. πνεύματος ἁγίου*, но всегда или съ *τοῦ Θεοῦ* (Рим. 5, 15; 1 Кор. 1, 4; 3, 10; 15, 10; 2 Кор. 1, 12; 6, 1; 8, 1 и др.), или съ *τοῦ Κυρίου* (Рим. 16, 20, 24; 1 Кор. 16, 23; 2 Кор. 8, 9; 13, 13; Гал. 6, 18 и др.). При этомъ, такъ какъ свой первоначальный источникъ благодать имѣетъ въ Богѣ, Христосъ же есть ближайшій и непосредственный ея носитель, то Апостолъ весьма часто употребляетъ выражение *χάρις ἀπὸ Θεοῦ*, но никогда *χάρις ἀπὸ Κυρίου*. Можно сказать, что Богъ есть источникъ любви вообще, Христосъ же носитель благодати, какъ осуществившейся и открывшейся любви Божіей. *Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* (2 Кор. 13, 13). Любви Божіей и благодати Христа въ Духѣ Святомъ соотвѣтствуетъ общеніе Его съ людьми (*ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν* 2 Кор. 13, 13), которое есть изліяніе первой и сущность второй.

Какъ изліяніе любви Бога и Христа, по самой своей природѣ стремящейся къ соединенію съ своимъ объектомъ, Духъ Святой, объемля собою существо человѣка, влечетъ его ко Христу и возсоединяетъ его въ Самомъ Себѣ съ Господомъ, а чрезъ Господа съ Богомъ. Онъ образуетъ, такимъ образомъ, главнѣйшій, живой узелъ, связываю-

щій человѣка съ Сыномъ и чрезъ Сына съ Отцомъ *δι αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα* (Еф. 2, 18.) ¹⁾.

Вводя людей въ общеніе со Христомъ, Духъ Святый оправдываетъ ихъ (ср. 1 Кор. 6, 11; Тит. 3, 7), но не Самъ Собою, а чрезъ сообщеніе имъ правды Христовой. *Εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνης* (Рим. 8, 9—10). Равнымъ образомъ и благодать дѣлаетъ людей праведными чрезъ усвоеніе имъ праведности Христа (ср. Рим. 5, 15, 17, 21).

Какъ средство оправданія человѣка правдою Божіею, *χάρις* противопоставляется дѣламъ закона, какъ актамъ самооправданія, и самому закону. какъ принципу собственной праведности (*ἡ ἰδία δικαιοσύνη*). То что даруется благодатию (*χάριτι*), то уже не отъ дѣлъ (*οὐκ ἐκ ἔργων*) и на оборотъ (ср. Рим. 11, 6); быть подъ благодатию (*ἐπὶ χάρις*) значить быть не подъ закономъ (*οὐκ ἐπὶ νόμον* Рим. 6, 14, 15), а оправдываться въ законѣ (*ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι*) на началахъ самооправданія значить отпасть отъ благодати (*τῆς χάριτος ἐξελέσθαι* Гал. 5, 4).

Однако отсюда не слѣдуетъ, что изліяніе благодати или Духа Божія на людей совершается внѣ всякихъ условій, съ полною необходимостію вытекаая изъ самой природы любви Божіей. Апостоль различаетъ въ понятіи *χάρις* двѣ стороны: во первыхъ, любовь, по скольку живетъ она въ Богѣ (собственно *χάρις*) и во вторыхъ, ея обнаруженіе или изліяніе во внѣ (*ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* Рим. 5, 15). Если первая сторона не зависитъ отъ человѣка, то вторая требуетъ съ его стороны субъективнаго условія, именно, свободнаго и со-

¹⁾ Мнѣніе Pfeiderer'a, будто единеніе со Христомъ вызываетъ общеніе съ Духомъ, а не наоборотъ (d. Paulinismus z. 203), прямо противорѣчитъ словамъ апостола: *εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* (Рим. 8, 9).

знательнаго стремленія къ воспріятію ея и чрезъ нее къ возсоединенію со Христомъ ¹⁾. Это стремленіе къ участію въ благодати и къ общенію со Христомъ есть ничто иное, какъ вѣра.

§ 23.

Πίστις.

Чтобы ярче отгѣнить специфическія черты ученія Ап. Павла о вѣрѣ, мы позволимъ себѣ сдѣлать сначала нѣсколько замѣчаній относительно того, каково было понятіе вѣры у грековъ и у іудеевъ.

Слово *πίστις* въ классической литературѣ имѣетъ два господствующихъ значенія: вѣрность и убѣжденіе. Въ первомъ смыслѣ вѣра есть ничто иное, какъ свойство сообразовать свои поступки или съ своими обѣщаніями, или съ внѣшними предписаніями. Отсюда и обычное выраженіе у грековъ *τηρεῖν τὴν πίστιν καὶ τὸν ὄρκον* (хранить вѣрность и клятву) ²⁾. Такой характеръ имѣла и ветхозавѣтная вѣра, понимаемая какъ дѣло закона. Другое значеніе *πίστις* — убѣжденіе (*πεῖθεσθαι*), основанное не на

¹⁾ Вотъ почему въ выясненной выше параллели между Адамомъ и Христомъ Апостолъ сравниваетъ *παράπτωμα* не съ *χάρις*, а съ *χάρισμα*. *Παράπτωμα* Адама заключаетъ въ себѣ не только идею совершеннаго самимъ Адамомъ преступленія, но и идею общечеловѣческаго, реальнаго участія въ немъ, вслѣдствіе котораго каждый изъ потомковъ есть виновникъ и наслѣдникъ первороднаго грѣха. Не то *χάρις*. Она есть своего рода фактъ въ жизни Божества, внѣшній по отношенію къ человѣку, поскольку онъ, т. е. человѣкъ, представляетъ особую отъ Божества природу и самостоятельную личность; и сообщеніе ея людямъ не есть необходимый атрибутъ ея самой. Отсюда, — дѣйствіе *χάρις* можно сравнивать съ дѣйствіемъ *παράπτωμα* при томъ условномъ предположеніи, что *χάρις* уже фактически сообщается человѣку. Вотъ почему и выбираетъ апостолъ слово *χάρισμα*, которое предполагаетъ двѣ идеи: благодать и сообщеніе благодати и есть, такимъ образомъ, дарованная, сообщенная благодать.

²⁾ См. Сремог, стр. 602.

опытъ, а на довѣріи къ кому-либо. Отсюда. — *πιστεύω* противопоставляется *εἰδώς*, *πίστις*—*ἐπιστήμη* (напр. у Платона). Въ этомъ смыслѣ употребляется слово *πίστις* и въ области религіозной. Оно означаетъ здѣсь признаніе, не основанное на опытѣ, принятое на вѣру; а глаголѣ *πιστέω* обыкновенно означаетъ состояніе, противоположное атензму ¹⁾. Иногда, хотя рѣдко, *πίστις* имѣетъ значеніе довѣрія къ богамъ. Но это довѣріе есть просто признаніе того, что возвышало божество. Въ немъ нѣтъ элемента упованія и надежды на незаслуженный даръ или милость божества, врученія себя благодати Божіей. Грекъ не ждалъ и не вѣрилъ, что божество снизойдетъ къ его помощи, умиласердится надъ нимъ, улучшить, возвыситъ и осчастливитъ его. Онъ и не могъ ждать и вѣрить въ это при враждебномъ, злобномъ отношеніи божества къ нему, требовавшаго отъ него жергвы для своего умилоствленія только затѣмъ, чтобы не стереть его съ лица земли. Вѣра грека была по преимуществу интеллектуальнымъ актомъ и чужда момента личной, беззавѣтной преданности Божеству, упованія на такую любовь, которая оправдывала-бы печестиваго.

У евреевъ времянъ Апостола вѣра является не только интеллектуальнымъ, но и нравственнымъ актомъ, и представляетъ собою соединеніе обоихъ греческихъ понятій вѣры, какъ признанія и какъ вѣрности. Такъ Филонъ ставитъ вѣру въ центрѣ всей религіозно-нравственной жизни и говоритъ о ней какъ о *ἡ τιμιώτατη ἀρετὴν πίστις*, разумѣя подъ нею религіозно-нравственное состояніе, полное благоговѣйнаго страха и послушанія къ Богу. Однако предметъ его вѣры служатъ не мессіанскія обѣтованія о спасеніи, а *τὸ ὄν*, Богъ, какъ чистое и истинное бытіе, вслѣдствіе чего она требуетъ поведенія, соответствующаго уста-

¹⁾ Вообще же въ религіозномъ смыслѣ онъ рѣдко употребляется, а замѣняется гл. *νομίζω*, что указываетъ на признаніе, какъ на главнѣйшій моментъ классическаго понятія вѣры (*ibid* 682 3).

навливаемой имъ противоположности между чистымъ бытіемъ и матеріей, между духомъ и чувственностью ¹⁾.

У раввиновъ существовало ученіе объ *тзукъ гдзі* — заслугѣ вѣры, которая разсматривается, какъ поступокъ, какъ исполненіе торы, заслуживающее соотвѣтственной награды ²⁾. Слѣдовательно и здѣсь не могло быть момента упованія, увѣренности въ томъ, что Богъ не по заслугамъ и дѣламъ, а по своей милости оправдастъ человѣка. Здѣсь не было вѣры мессіанской, той вѣры, предметомъ которой служили обѣтованія о правдѣ Божіей.

Совсѣмъ иное понятіе вѣры дается у Ап. Павла. Если бы мы приступили къ чтенію его посланій съ обычнымъ классическимъ и талмудическимъ пониманіемъ термина вѣры, то мы не поняли бы ихъ.

Правда, и по ученію Ап. Павла вѣра заключаетъ въ себѣ моментъ признанія и убѣжденія. *Πιστεύειν* у него значить, пржде всего, считать за истинное, быть убѣжденнымъ. „Ибо, во первыхъ, слышу, что, когда вы собираетесь въ церковь, между вами бывають раздѣленія, чему отчасти и вѣрю“ (*καὶ μέρος τι πιστεύω*—1 Кор. 11, 18). „Если же мы умерли со Христомъ, то вѣруемъ (*πιστεύομεν*), что и жить будемъ съ Нимъ“ (Рим. 6, 8). При этомъ такъ же, какъ и у Грековъ, это признаніе покоится на основаніяхъ, не имѣющихъ логической принудительности, чѣмъ и отличается вѣра отъ знанія. „Ибо мы ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ“ (*διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐκ διὰ εἶδους*—2 Кор. 5, 7). Объ Авраамѣ апостоль говоритъ: „онъ сверхъ надежды (ожиданія) повѣрилъ съ надеждою“ (*παρ' ἐλπίδι ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* Рим. 4, 18). Основаніемъ къ убѣжденію служить въ вѣрѣ нравственное уваженіе къ авторитету, сердечное довѣріе къ истинности и правдивости другаго. Поэтому и

¹⁾ Ibid. стр. 886.

²⁾ Ibid. стр. 687.

вѣра въ Бога должна быть актомъ личнаго довѣрія, полной увѣренности въ непреложность, истинность и вѣрность всего, что исходитъ отъ Него. Отсюда, — вѣрить Богу (*πιστεύειν τῷ Θεῷ*) у Ап. Павла значитъ: „воздать славу Богу“ (*δοῦναι δόξαν Θεῷ* — Рим. 4, 20). Такимъ образомъ вѣра по учению Ап. Павла есть собственно и первоначально полное сердечнаго довѣрія принятіе проповѣдуемой истины, твердое убѣжденіе въ ея непреложности. Она противопоставляется невѣрію (ср. Кор. 14, 21; 7. 14; 2 Кор. 6, 14 — 15; Еф. 1, 13. 19) и значитъ принятіе евангельскихъ истинъ (Рим. 10, 16; 14, 17; 10, 8—9; 1 Тим. 4, 14; 1 Кор. 5, 17; Рим. 13, 11; 1 Кор. 3, 5; 15, 2. 11; Гал. 2, 16). Въ этомъ значеніи *πίστις* у Ап. Павла не отличается съ своей формальной стороны отъ классическаго и іудейскаго понятія. Интеллектуальный актъ основывающійся на довѣрії къ правдивости авторитета, одинаково присущъ какъ апостольскому понятію, такъ и классическому съ талмудическимъ.

Но вѣра въ такомъ смыслѣ не исчерпываетъ всего понятія Павловой вѣры. Въ ней является новый моментъ, обусловленный самымъ содержаніемъ ея, который и составляетъ специфическую особенность посланій апостола, живой нервъ всего его ученія объ оправданіи.

Предметомъ вѣры у Ап. Павла служитъ прежде всего Богъ (*πιστεύειν τῷ Θεῷ* Рим. 4, 3; Гал. 3, 6; Тит. 3, 8; — *Θεοῦ* Рим. 4, 17; *ἐπὶ Θεόν* Евр. 6, 1; Рим. 4, 6; *πρὸς τὸν Θεόν* 1 Тим. 1, 8), но Богъ, какъ оправдывающій нечестиваго (*ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ* ср. Рим. 4, 5), животворящій мертвыхъ (*ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς* — Рим. 5, 17), воскресившій Христа (*ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν* — 24). Слѣдовательно, объектъ вѣры не бытіе Божіе, въ каковомъ смыслѣ вѣра понимается у апостола Павла лишь одинъ разъ (Евр. 11, 6), а оправдывающая и спасающая дѣятельность Божія. Другимъ предметомъ вѣры служитъ Иисусъ Христосъ (*πίστις*

Ἰησοῦ Χριστοῦ—Рим. 3, 22; Гал. 3, 22; ср. 2, 16; *τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*—Гал. 2, 20; *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*—Гал. 3, 26; 1 Тим. 3, 13; 2 Тим. 3, 15, *εἰς Χριστόν* Кол. 2, 6 ср. Гал. 2, 16; Фил. 1, 29, Рим. 10, 14), какъ наша праведность, освященіе и искупленіе (1 Кор. 1, 30), поскольку въ немъ осуществилась оправдывающая и спасающая дѣятельность Божія. Далѣе, предметомъ вѣры служить: 1) благодать (*πίστις εἰς τὴν χάριν* Рим. 5, 2), какъ изліяніе спасающей любви на вѣрующихъ, 2) само евангеліе (*πίστις τοῦ εὐαγγελίου*—Фил. 1, 27), какъ вѣсть о спасеніи, и накопецъ 3) фактъ смерти и воскресенія Господа, какъ центральные пункты всего дѣла спасенія (Рим. 10, 9; 1 Кор. 15, 17) Такимъ образомъ, что бы ни служило предметомъ вѣры, главное ея содержаніе—спасеніе чрезъ Господа Иисуса Христа, умершаго и воскресшаго, другими словами, оправданіе правдою Божіею, даромъ, помимо заслугъ. Такое содержаніе вѣры вноситъ новый характеръ въ самую вѣру, какъ психическое состояніе. Принятіе вѣсти объ оправданіи благодатию, а не дѣлами закона, какъ скоро она принимается съ полнымъ довѣріемъ и непоколебимымъ убѣжденіемъ въ истинности возвѣщаемаго, необходимо должно вызвать въ состояніи вѣры два момента: во первыхъ, полное убѣжденіе въ невозможности самооправданія, сердечное признаніе собственной грѣховности и нравственнаго безсилія и, во вторыхъ, столь же глубокое убѣжденіе въ необходимости и дѣйствительности оправданія не собственными силами, а милостію Божіею. Какъ скоро человѣкъ убѣждается въ невозможности самооправданія, онъ перестаетъ вѣрить въ себя, въ свои силы (Рим. 24). А убѣдившись вмѣстѣ съ тѣмъ въ необходимости и дѣйствительности оправданія чрезъ Христа, чрезъ усвоеніе правды Божіей, онъ стремится усвоить правду Христа, влить содержаніе ея въ себя на мѣсто своей неправды, предаетъ себя Христу и Его благодати, горитъ желаніемъ

сдѣлать своимъ все Христово. Такимъ образомъ, вѣра въ оправданіе черезъ Христа, или вообще вѣра по ученію Павла, непременно предполагаетъ съ одной стороны самоотреченіе, а съ другой стороны преданность Христу, стремленіе соединиться съ Нимъ и усвоить Его правду. „Да и все почитаю тщетою ради превосходства познанія Христа Іисуса, Господа моего. Для него я отъ всего отказался (ἐξήμιωθην соб. потерялъ) и все почитаю за соръ, чтобы приобрѣсть Христа (κερδαίνεσθαι указываетъ на постепенное приобрѣтеніе) и найти себя въ Немъ не съ своею праведностію, которая отъ закона, но съ тою, которая чрезъ вѣру во Христа, съ праведностію отъ Бога по вѣрѣ“ (Фил. 3, 8, 6). Въ этихъ словахъ Апостола выражается сущность вѣры, которая смѣнила его прежнее фарисейское невѣріе, заставлявшее его гнать послѣдователей Христа. Какъ видно отсюда, — она состоитъ въ самоотверженіи ради правды Божіей и стремленіи воспринять въ себя Христа, а себя перенести во Христа.

Какъ видимъ изъ этого анализа вѣры, она включаетъ въ себя такіе моменты, какіе характеризуютъ и состояніе любви вообще. Вѣра, какъ и любовь, имѣетъ своими существенными чертами, самопожертвованіе и самопреданность. Это даетъ основаніе думать, что оправдывающая вѣра по своей сущности сродна съ любовью и имѣетъ существенно тоже содержаніе, что и любовь ¹⁾. Но есть и положительныя основанія утверждать, что Павлово поня-

¹⁾ Мы говоримъ: оправдывающая вѣра, потому, что Апостоль понимому допускаетъ возможность вѣры, несопровождающейся любовью: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὅτε δὲ μὴ μετὰ ἀγάπην, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ἐμὶ (1 Кор. 13, 2). Это—та вѣра, которую ап. Іаковъ называетъ мертвою (πίστις νεκρὰ κατ' ἰαντήν— 2, 17 ср.—20) и которую, по нему, бѣсы имѣютъ (τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν—19). Но такой вѣрѣ Ап. Павелъ, какъ видно изъ вышеприведеннаго мѣста (1 Кор. 13, 2) подобно ап. Іакову (2, 19. 24. 26) не придаетъ никакого значенія (οὐδὲν ἐμὶ), а тѣмъ болѣе оправдывающаго.

тіе о вѣрѣ включаетъ въ себя понятіе любви. Въ этомъ отношеніи, какъ намъ кажется, достойно особеннаго вниманія то обстоятельство, что Апостолъ въ своихъ посланіяхъ нигдѣ не говоритъ о любви (*ἀγάπη*) къ Богу и къ Христу въ формѣ существительнаго. Перѣдко встрѣчающееся выраженіе *ἀγάπη Θεοῦ* (Рим. 5, 5; 8, 39, 2 Кор. 13, 13, 2 Тесс. 3, 5) и *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* (Рим. 8, 35, 2 Кор. 5, 14, Еф. 3, 19) надо понимать въ смыслѣ любви Божіей и Христовой, а не любви къ Богу и къ Христу. Въ 2 Кор. 13, 13: *ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, и въ Еф. 3, 19: *γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*, какъ ясно изъ контекста, тоῦ Θεοῦ тоῦ Χριστοῦ, надо считать за род. субъекта. Такъ же надо понимать тоῦ Θεοῦ и въ Рим. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος*. Ходъ мыслей Апостола таковъ. Что надежда не постыжается, — это имѣетъ свое основаніе (*ὅτι*) въ томъ, что въ сердца наши излилась любовь Божія Духомъ Святымъ (—5). Ибо (*γὰρ*), если Христосъ умеръ за насъ, и если Богъ въ этой смерти доказалъ любовь свою къ намъ (*συνίστησιν δὲ τὴν αὐτοῦ ἀγάπην ὁ Θεὸς εἰς ἡμᾶς*), когда мы были еще грѣшниками (съ 6-го по 8 ст.), то тѣмъ болѣе теперь, когда мы оправданы кровію Христа (—9) и примирились смертію Его (—10), спасемся мы отъ гнѣва. Это указаніе Апостола на проявленіе любви Божіей въ смерти Христа и замѣна приведеннаго въ ст. 5-мъ основанія для упованія (изліяніе любви Божіей) въ ст. 9 и 10-мъ другимъ основаніемъ, — именно, оправданіемъ кровію Христа и примиреніемъ смертію Его, — показываютъ, что здѣсь рѣчь не о любви къ Богу, а о любви Божіей, проявившейся въ смерти Сына и въ оправданіи человѣка. Такъ понимаютъ Оригенъ, Златоустъ, Амвросій и большая часть новѣйшихъ экзегетовъ. Рим. 8, 35: *τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ*? — какъ и Рим. 5, 5, говоритъ объ осно-

ваніяхъ упованія христіанъ. Выше, съ половины 8-й главы, Апостоль указываетъ слѣдующія основанія: подкрѣпленіе и ходатайство Святаго Духа (26. 27 ст.), предопредѣленіе и призваніе Божіе, направляющее все ко благу христіанина (28—30 ст.). Если же Богъ за насъ, то кто противъ насъ (—31)? Если Богъ предалъ Сына Своего за насъ, то не сдѣлаетъ-ли Онъ насъ сонаслѣдниками Его? (—ст. 32). Кто будетъ обвинять и осуждать избранниковъ Божіихъ, когда Самъ Богъ оправдываетъ ихъ, а Христосъ ходатайствуетъ за нихъ? (ст. 33. 34). „Кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей?“ Въ послѣднихъ словахъ, очевидно, объединяются всѣ тѣ блага и дары Божіи, которые составляютъ основаніе христіанской надежды. Слѣдовательно, здѣсь идетъ рѣчь о любви Божіей, а не о любви къ Богу. Эта изливающаяся въ сердца вѣрующихъ любовь Божія, какъ живая и дѣятельная сила, не только не ослабляется и не уничтожается въ христіанахъ всевозможными вѣшними бѣдствіями (—35, 36), но укрѣпляется въ терпѣніи и препобѣждаетъ ихъ чрезъ „Возлюбившаго“ насъ (*διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς* 37 ст.). Эта сила Божія такова, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не могутъ уничтожить ея въ христіанахъ (—38, 39). Итакъ, содержаніе второй половины 8-й главы, какъ нельзя болѣе, соответствуетъ пониманію *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* въ смыслѣ любви Христовой. Но выше сомнѣнія ставитъ такое пониманіе *ἀγάπη Χριστοῦ* параллельное выраженіе 39 ст. *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἣ ἐν Χριστῷ*, которое, очевидно, означаетъ любовь Божію, осуществившуюся во Христѣ (ср. Рим. 5, 6 — 8). Смыслъ словъ апостола: *ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας. τοῦτο, ὅτι εἰ εἰς ὑμῖν πάντων ἀπέθανεν* (2 Кор. 5, 14), въ которыхъ онъ оправдываетъ свое поведеніе въ отношеніи къ Коринѣянамъ, слѣдующій. Какъ скоро мы разсуждаемъ, что въ смерти Христа за всѣхъ умерли всѣ,

чтобы жить не для себя, а для Умершаго, любовь Христова объемлетъ насъ; мы умираемъ для себя и никого не знаемъ уже по плоти. Вотъ почему, если мы выходимъ изъ себя, то для Бога, если же скромны, то для васъ" — 13 ст., но во всякомъ случаѣ не для себя. Такимъ образомъ, началомъ отношенія Апостола къ Коринтеянамъ служитъ любовь Христа къ Богу и людямъ, проявившаяся въ смерти Его. Наконецъ, въ 2 Θεσσ. 3, 5: *ὁ δὲ κύριος κατενόηαι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*, параллель выраженій *τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ* и *τὴν ὁλοκλήρην τοῦ Χριστοῦ* даетъ возможность считать *τοῦ Θεοῦ* за родительный субъекта, какъ и *Χριστοῦ* ¹⁾).

Итакъ, апостоль Павелъ нигдѣ не говоритъ о любви къ Богу (*ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*) и къ Христу (*ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*), даже и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ учить о средствахъ оправданія. Въ послѣднемъ случаѣ онъ говоритъ лишь объ одной вѣрѣ. Но въ то же время у него весьма ясно выражается мысль о необходимости любви къ Богу и Христу и о ничтожествѣ вѣры, несопровождающей такую любовь. *Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. μαρὰ τ' αὐτά* (1 Кор. 16, 22). „Кто не любитъ Господа Иисуса Христа, анаѡема, маранъ-аѡа ²⁾“. И въ другихъ мѣстахъ апостоль

1) Вообще у Ап. Павла род. лица при *ἀγάπην* всегда есть род. субъекта. Какъ скоро же лицо служитъ объектомъ *ἀγάπην*, оно соединяется съ предложемъ *εἰς* (Кол. 1, 4. 1 Θεσσ. 3, 12). Ср. Meyer къ 2 Кор. 5, 14. Въ лучшіе новѣйшіе комментаторы во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ изъ посланій апостола Павла, за исключеніемъ лишь 2 Θεσσ. 3, 5, *ἀγάπην τοῦ Θεοῦ* и *ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ* понимаютъ въ смыслѣ любви Божіей и Христовой, а не любви къ Богу и Христу См. Meyer (къ 2 Кор. 5, 14), Philippi (къ Рим. 5, 5; 8, 35. 39). Reithmayr (къ Рим. 5, 5), Tholück (къ Рим. 5, 5; 8, 39), Ernesti (die Ethik d. Ap. Paulus s. 78. 84), Cremer (bibl.—theol. Vorterbuch d. Neut. Gräc. s. 15—16), Winer (Grammatik. d. Neut. Sprachid. s. 175).

2) *Μαρὰ τ' αὐτά* значить: „нашъ Господь пришелъ“, чѣмъ указывается не на пришествіе во плоти, а на окончательное пришествіе и судъ, при которомъ должно осуществиться проклятiе. Слово *μαρὰ τ' αὐτά* — арамейское.

часто говорить о любви къ Богу и Христу въ глагольной формѣ. Такъ Рим. 8, 28: *τοῖς ἀγαπᾶσι τὸν Θεόν*; 1 Кор. 8, 3: *εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν*; Еф. 6, 24: *μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν Κύριον*.

Изъ сопоставленія этихъ двухъ особенностей можно сдѣлать слѣдующіе выводы. Любовь къ Богу и Христу не имѣетъ у Апостола Павла самостоятельнаго, независимаго значенія, а служить лишь къ выясненію состоянія вѣры. Будучи безусловно необходима для оправданія и въ тоже время всегда опускаемая апостоломъ Павломъ, когда рѣчь идетъ объ условіяхъ оправданія, она очевидно должна мыслиться апостоломъ въ понятіи оправдывающей вѣры, какъ ея необходимый моментъ.

Эта особенность міросозерцанія Апостола Павла весьма рельефно выступаетъ при сопоставленія его съ Іоанномъ Богословомъ. У послѣдняго наблюдается аналогичное явленіе. Какъ Ап. Павелъ нигдѣ не говоритъ объ *ἀγάπη* съ объектомъ Богъ или Христосъ, такъ Евангелистъ Іоаннъ за исключеніемъ одного только случая (1 Іоан 5, 4) совсѣмъ не употребляетъ слова *πίστις*. Но подобно тому, какъ Ап. Павелъ нерѣдко употребляетъ глаголъ *ἀγαπᾶω* съ объектомъ *Θεός* и *Χριστός*, такъ и ап. Іоаннъ весьма часто употребляетъ глаголъ *πιστεύω*, однако рѣдко безъ объекта, изъ чего видно, что это слово не имѣло у него того техническаго значенія, какъ у Ап. Павла. Наконецъ, какъ часто у Ап. Павла встрѣчается слово *πίστις*, такъ часто у Іоанна Богослова употребляется слово *ἀγάπη*. При этомъ *ἀγάπη* имѣетъ у него такое же центральное и основное значеніе, какое *πίστις* у Ап. Павла. Очевидно, Павлова *πίστις* соотвѣтствуетъ Іоанновой *ἀγάπη*, и отношеніе любви къ вѣрѣ у ап. Павла соотвѣтствуетъ отношенію вѣры къ любви у Ап. Іоанна. Если по Павлу любовь есть необходимый моментъ вѣры, то по Іоанну, напротивъ, — вѣра есть существенный моментъ любви. Отсюда

Павлова *πίστις* и Иоаннова *ἀγάπη* должны имѣть приближенно одинаковое содержаніе и одинаковое значеніе. Разница ихъ, вызвавшая различіе въ терминологіи, та, что ап. Павелъ стоитъ на догматической точкѣ зрѣнія, а евангелистъ Іоаннъ на мистически-этической. Первая точка зрѣнія заставляла въ субъективномъ условіи оправданія выдвинуть на первый планъ вѣру и обозначить его этимъ именно терминомъ, вторая—напротивъ—любовь и тоже самое назвать *ἀγάπη*.

Разсматривая состоянія вѣры и любви съ нравственно-психической точки зрѣнія, Ап. Павелъ, подобно Іоанну, признаетъ въ любви исходный пунктъ, основаніе и жизненный нервъ вѣры, ея зерно и сѣмя. *Ἡ ἀγάπη — πάντα πιστεύει* (1 Кор. 13, 7). Онъ считаетъ ее дѣятельной силой и энергіей вѣры. *Πίστις δὲ ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Гал. 5, 6). Знаніе Бога есть по нему или моментъ, или слѣдствіе любви къ Богу. *Εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεὸν οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* (1 Кор. 8, 3). Ср. *πᾶς ὁ ἀγαπῶν — γινώσκει τὸν Θεόν* (—1 Іоан. 4, 7). Изъ всего этого видно, что съ нравственно-психологической точки зрѣнія (во всѣхъ указанныхъ случаяхъ Апостолъ сходитъ съ догматической точки зрѣнія на практическую, что легко видѣть изъ контекста) Ап. Павелъ мыслитъ любовь источникомъ, основой и сердцемъ вѣры, а самую вѣру—типомъ или проявленіемъ любви, получающимъ отъ нея свою жизнь. Въ этомъ случаѣ любовь является болѣе первоначальнымъ и основнымъ, чѣмъ вѣра,—такъ что, если изъ сложнаго состоянія вѣры, выдѣлить ея частные моменты: вѣру, любовь и надежду,—то любовь окажется большею изъ нихъ (*μεῖζον δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*—1 Кор. 13, 13).

Однако Апостолъ намѣренно оставляетъ любовь въ тѣни и выдвигаетъ на видъ вѣру. Причину этого понять не трудно. Любовь, какъ психологическій феноменъ состоитъ въ томъ, что субъектъ отрывается отъ личныхъ желаній и

склонностей въ пользу объекта, и стремится усвоить себѣ его содержаніе и свойства. При этомъ отрицательный моментъ ея, самоотреченіе, есть собственно самопожертвованіе для счастья любимаго. Въ этомъ случаѣ субъектъ можетъ признавать значеніе своихъ силъ, важность своихъ желаній, законность своихъ склонностей. Поэтому онъ собственно не отрекается отъ нихъ, не ставитъ ихъ въ ничто, а отдаетъ ихъ любимому, дѣлаетъ ихъ орудіемъ его счастья. Любовь является, такимъ образомъ, источникомъ благодѣяній для объекта. Она терпитъ обиды и оскорбленія, прощаетъ и не виѣняетъ во зло, милосердствуетъ и все покрываетъ (ср. 1 Кор. 13, 4 — 7). Но характеризовать такими чертами то состояніе, которое служить условіемъ оправданія, Ап. Павлу было неудобно. Это противорѣчило-бы его основному ученію объ оправданіи благодатию помимо заслугъ, о Богѣ, какъ дарующемъ, и о человѣкѣ, какъ воспринимающемъ дары Божіи, о безсиліи и грѣховности естественнаго человѣка. Сообразно съ основною точкою зрѣнія Апостола самоотреченіе, составляющее необходимый моментъ любви, должно носить у него особый характеръ. Въ немъ человѣкъ не только приносить свои личныя силы въ жертву, но и отбрасываетъ, умерщвляетъ свое грѣховное я. Такимъ образомъ, самоотреченіе имѣетъ характеръ самоумаленія, самоосужденія и раскаянія, чего можетъ не быть въ любви. Такія черты самоотверженія побудили Ап. Павла замѣнить начало любви началомъ вѣры, какъ болѣе соотвѣтствующимъ существу дѣла. Въ любви имѣетъ мѣсто главнымъ образомъ жертвованіе своимъ въ пользу другаго, въ вѣрѣ — напротивъ — усвоеніе себѣ чужаго на мѣсто своего. Любовь переливаетъ свое содержаніе въ объектъ, вѣра замѣняетъ свое содержаніе чужимъ. Въ любви человѣкъ преимущественно сообщаетъ, даруетъ, — а въ вѣрѣ усваиваетъ и пріобрѣтаетъ. Любовь — источникъ благодѣяній, а вѣра органъ

для воспріятія ихъ. При такомъ различіи между вѣрою и любовію неудобно было-бы говорить о любви къ Богу, ибо въ такомъ случаѣ человѣкъ мыслился бы дарующимъ, а Богъ воспринимающимъ. Отношеніе людей къ Богу приличаѣ всего было обозначить терминомъ вѣра, по скольку они усвояютъ правду Божию на мѣсто собственной неправды. Любовь же, какъ сила дарующая, свойственна скорѣе или Богу въ отношеніи къ человѣку или человѣку по отношенію къ ближнему. Вотъ почему Апостоль обозначаетъ почти всегда христіанское отношеніе людей другъ къ другу словомъ *ἀγάπη*, безъ указанія даже объекта, такъ что *ἀγάπη* есть у него такое же техническое слово для выраженія отношенія человѣка къ людямъ, какъ *πίστις* для выраженія отношенія его къ Богу. Для евангелиста Іоанна, не затрогивавшаго вопроса объ источникѣ оправданія подобно Ап. Павлу, такое тонкое различіе между вѣрой и любовью было излишне. Поэтому, словомъ *ἀγάπη* онъ одинаково обозначаетъ какъ отношеніе Бога къ человѣку, такъ и отношеніе человѣка къ Богу и людямъ.

Изъ этого сопоставленія ученія Ап. Павла и Іоанна видно, что вѣра по представленію перваго есть ничто иное, какъ особенная форма или видъ любви. Она есть любовь раскаявшагося грѣшника къ оправдывающему Богу, любовь болѣе воспринимающая, чѣмъ дарующая, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, сознающая свое безсиліе и ничтожество.

Такой характеръ Павловой вѣры ставитъ ее въ прямую противоположность къ дѣламъ закона. Последнія, какъ мы знаемъ (см. выше), суть плоды дѣятельности собственныхъ силъ человѣка, результаты его волевого напряженія, акты безусловной самодѣятельности. Они имѣютъ свое основаніе и причину исключительно въ самомъ человѣкѣ, въ его нравственныхъ силахъ и свободной волѣ. Не таковъ генезисъ христіанской вѣры. Ея корни не въ человѣкѣ, не въ его нравственномъ усилии, а въ благодатномъ воздѣйствіи

Духа Святаго. Никто изъ людей не знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго; такъ и Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія (1 Кор. 2, 11). Что приготовилъ Богъ любящимъ Его, то открылъ людямъ Самъ Богъ Духомъ Своимъ (ср.— 9, 10). Какъ не можетъ человѣкъ безъ посредства Духа Божія знать тайны вѣры, такъ не въ состояніи онъ помимо благодатнаго озаренія свыше и усвоить слово откровения. Человѣкъ, не имѣющій Духа Божія, т. е. душевный или плотской человѣкъ, не принимаетъ того, что отъ Духа, почитая то безуміемъ, и не разумѣваетъ онаго, не будучи въ состояніи разсуждать духовно (ср. 1 Кор. 2, 14). Лишь чрезъ воздѣйствіе Духа Святаго можетъ псповѣдывать человѣкъ Господа (1 Кор. 12, 3). Это воздѣйствіе Духа совершается при посредствѣ наставленія въ вѣрѣ (Гал. 3, 2. 5); поэтому проповѣдь евангельская состоитъ въ явленіи духа и силы (1 Кор. 2, 4) и есть сила Божія ко спасенію всякаго вѣрующаго (Рим. 1, 16). Озаряя сознаніе человѣка, Духъ Святыи открываетъ ему все величіе и всю силу любви Отца и Сына, явленной въ смерти Христа, и Своимъ таинственнымъ паптіемъ непосредственно и опытно убѣждаетъ его въ ея дѣйствительности. Постигаемая такимъ путемъ и непосредственно ощущаемая любовь Божія по извѣстному психологическому закону ¹⁾ вызываетъ въ человѣкѣ чувство взаимной любви, глубокой благодарности и горячей преданности къ Спасителю. — „Благодарю Бога моего Іисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ“, взываетъ онъ, какъ скоро обрѣтаетъ спасеніе послѣ мучительнаго томленія во грѣхѣ.

Это чувство отвѣтной любви и благодарной преданности

¹⁾ Ничто такъ сильно не привлекаетъ къ себѣ неиспорченное сердце, какъ любовь. Любимый чувствуетъ въ любящемъ присутствіе своей личности, видитъ въ немъ самого себя, и потому естественно влечется къ нему. Ничто такъ не побѣждаетъ зло, какъ любовь; нѣтъ у ненависти врага сильнѣе любви.

и составляет главное основаніе вѣры (ср. „любовь всему вѣрить“—1 Кор. 13, 7). Первый же источникъ и послѣднее ея основаніе есть, слѣдовательно, благодатное дѣйствіе Духа Святаго, посвящающее человѣка въ тайну божественной любви. Отсюда, вѣра христіанская не есть, подобно дѣламъ закона и вѣрѣ, какъ одному изъ дѣлъ закона, актъ собственнаго напряженія силъ, но есть даръ Божій (*Θεοῦ τὸ δῶρον* — Еф. 2, 8; ср. Фил. 1, 29; 2 Кор. 4, 13; 1 Кор. 12, 13).

Другимъ свойствомъ дѣлъ закона служить ихъ исключительное значеніе для праведности. Будучи исполненіемъ „закона правды“, они въ общей своей совокупности составляютъ самое содержаніе *δικαιοσύνη*, которая является поэтому „собственной праведностью“ человѣка. Совѣтъ въ иномъ отношеніи стоитъ къ правдѣ христіанская вѣра. Уже потому одному, что по своему происхожденію она есть даръ Божій, а еще болѣе въ силу своей природы, вѣра, какъ отреченіе отъ принципа самооправданія, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть содержаніемъ собственной праведности. *Τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν* стоитъ, поэтому, въ прямой противоположности къ *πιστεῖν* (Рим. 10, 3).

Цѣль вѣры, въ противоположность дѣламъ закона, состоитъ въ усвоеніи правды, имѣющей свой источникъ въ Богѣ и свое осуществленіе во Христѣ. Поэтому *πιστεῖν* значитъ *ἐπιστῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ* (Рим. 10, 3). Но вѣра не есть ни самое усвоеніе правды Божіей, ни дѣйствующая причина его. Нельзя представлять значеніе ея такъ, чтобы она сама собою возстановляла правду и святость въ человѣкѣ. Это опять приводило бы къ понятію *ἰδίᾳ δικαιοσύνῃ* или *δικαιοσύνῃ ἢ ἐξ ἑρῶν* и утверждало бы принципъ самооправданія. Напротивъ, будучи только субъективнымъ стремленіемъ къ участию въ правдѣ Христа чрезъ сверхъестественное соединеніе съ Нимъ, вѣра пред-

полагаетъ какъ необходимую и первоначальную причину оправданія—благодатное дѣйствіе Духа Святаго, приводящаго человѣка къ общенію со Христомъ, и составляетъ лишь посредствующее условіе оправданія (*διὰ πίστεως, ἐν τῇ πίστει*), органъ для воспріятія благодати (*πίστει*), проводникъ дѣйствія Духа Святаго (*ἐκ πίστεως*) ¹⁾. Такое различіе между дѣлами закона и вѣрой дѣлаетъ ихъ несовмѣстимыми и взаимноисключающими средствами оправданія. Вѣрить (*πιστεύειν*) значитъ не дѣлать (*ἐργάζεσθαι*) въ іудейскомъ смыслѣ, дѣлать значитъ не вѣрить (Гал. 3, 12; Рим. 4, 5). Гдѣ имѣетъ мѣсто вѣра, тамъ нѣтъ и быть не можетъ дѣлъ закона (Рим. 9, 32; Гал. 3, 2. 5; 2, 16 ср. Еф. 2, 8—9). И самый законъ, поскольку требуетъ онъ дѣлъ и служитъ принципомъ самооправданія, противоположенъ вѣрѣ (Рим. 4, 13 — 14; Гал. 3, 23. 25; 5, 4—5); а праведность отъ закона или отъ дѣлъ закона несовмѣстима съ праведностью отъ вѣры (Рим. 10, 5. 6; Гал. 3, 11). Итакъ вѣра есть отреченіе отъ всякихъ дѣлъ закона и отъ всѣхъ путей самооправданія. Она есть преданность благодати и стремленіе къ единенію со Христомъ и усвоенію правды Его.

¹⁾ Представленіе, будто общеніе со Христомъ и усвоеніе правды Его принадлежитъ самому существу вѣры (Lechler, *das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*. 1857. s. 115; Messner, *die Lehre der Apostel*. 1856. s. 265) не согласно съ ученіемъ апостола Павла, потому что въ такомъ случаѣ оправданіе и освященіе человѣка совершалось бы чисто психологическимъ путемъ, независимо отъ благодатнаго дѣйствія Духа Святаго, на основаніи лишь собственныхъ нравственныхъ силъ человѣка, и было бы ничѣмъ инымъ, какъ самооправданіемъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Усвоение Правды Божией.

(Рим. 6 гл. и парам. мѣста).

§ 24.

Благодать и вѣра суть два необходимыя условія дѣйствительнаго участія каждой личности въ Правдѣ Христовой. Въ благодати Духъ Святый влечетъ вѣрующаго къ общенію съ Иисусомъ Христомъ; въ вѣрѣ самъ человѣкъ стремится къ единенію съ Нимъ. Взаимодѣйствіе этихъ двухъ факторовъ—объективнаго и субъективнаго приводитъ человѣка къ дѣйствительному, реальному единенію съ Иисусомъ Христомъ и слѣдовательно къ фактическому участию въ правдѣ Его. Совершается то и другое въ таинствѣ крещенія. Въ силу благодатнаго дѣйствія Духа Святаго (1 Кор. 12, 13; Тит. 3, 5), а не по одной только вѣрѣ ¹⁾, крещающійся вступаетъ во внутреннее общеніе со Христомъ ²⁾, болѣе тѣсное, чѣмъ простое правственное

¹⁾ На что указываетъ страдательный залогъ глаголовъ, раскрывающихъ дѣйствіе крещенія—*ἐβαπτίσθημεν* (Рим. 6, 4), *συνεσταυρώθημεν κατὰ ὕδατος* (—8), *ἐλευθερώθημεν* (ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας), *ἐδουλώθημεν* (τῷ δικαιοσύνῃ — 18). Форма страдательнаго залога показываетъ, что апостолъ говорить здѣсь не о томъ, что совершили вѣрующіе въ крещеніи, но о томъ, что случилось съ ними въ силу сверхъестественнаго дѣйствія.

²⁾ Въ этомъ смыслѣ Апостолъ говоритъ: *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἱησοῦν*. Чтобы повѣсть это выраженіе, надо уяснить себѣ значеніе предлога *εἰς*. Часто ему придаютъ значеніе: „по отношенію къ“, „съ отношеніемъ къ“. Но это значеніе весьма отдаленно и не точно передаетъ основной смыслъ предлога. *Εἰς* сип. *αὐς* всегда указываетъ на область, куда направляется дѣйствіе или состоянію, на цѣль, къ которой стремится оно, будетъ-ли эта пунктъ въ пространствѣ или во внутренней жизни духа все равно. Такимъ образомъ крещающійся не только приводится въ нѣкоторое отношеніе къ І. Христу, но вступаютъ нѣ тѣснѣйшую связь съ Нимъ, жизненно объединяется съ Нимъ. Въ этомъ единеніи Христосъ

общеніе, общеніе любви. Оно не есть простой актъ сознанія, но дѣйствительное реальное общеніе со Христомъ, жизненное „срасленіе“ съ Нимъ ¹⁾. Крещающійся, какъ дикая маслина къ хорошей маслинѣ, прививается ко Христу (Рим. 11, 24), дѣлается участникомъ Его жизни и свойствъ, въ Немъ живетъ (Рим. 6, 11; 6, 23; 2 Тим. 1, 1; 3, 12; 1 Кор. 1, 30). Онъ есть членъ тѣла Христова (1 Кор. 12, 13); въ немъ живетъ и существуетъ Самъ Христосъ (2 Кор. 13, 5).

Въ силу этого реального единенія со Христомъ, подобнаго единенію съ Адамомъ, крещающійся участвуетъ въ правдѣ Христа подобно тому, какъ онъ участвовалъ нѣкогда своею природою въ преступленіи Адама.

Соединяясь со Христомъ, вѣрующій дѣлается участникомъ Его смерти и воскресенія. Въ немъ совершаются тѣже процессы, что и во Христѣ, только не въ физической, а въ нравственной сторонѣ его существа. Подобно Христу онъ умираетъ (2 Тим. 2, 11; Рим. 6, 4 и др.) и воскресаетъ (Кол. 3, 1—3; ср. Еф. 2, 1—6), но умираетъ не тѣломъ, а своимъ грѣховнымъ я, умираетъ по отношенію къ грѣху, и воскресаетъ для праведности ¹⁾.

является какъ бы одѣяніемъ, облакающимъ вѣрующаго. *Ὁσος εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε* (Гал. 3, 12).

¹⁾ Поэтому апостолъ называетъ крещающихся *σύνφυτοι τῇ κοινῇ καὶ τῇ θανάτῳ αὐτοῦ* (— Рим. 6, 5). *Σύνφυτοι*; происходитъ не отъ *συνφύτειν*, но, что естественнѣе, отъ *σπρῆναι*: „вмѣстѣ расти“ Лук. 8, 7 (ср. Валь, Шлейсснеръ. Крестеръ), и имѣетъ два главныхъ значенія: 1) вмѣстѣ произросшій, прирожденный (3 Макк. 3, 22—по русск. пер. 16 ст.), 2) сросшійся, приросшій. Въ послѣднемъ смыслѣ оно употребляется у Платона и въ Ветхомъ Завѣтѣ два раза: Зах. 11, 2 („сросшійся“, или „заросшій“ лѣсъ) и Ам. 9, 13 (холмы „сросшійся“). Первое значеніе „прирожденный“ очевидно не приложимо къ Рим. 6, 5. Цѣльзъ придать и встрѣчающееся иногда отдаленное значеніе „подобный“, такъ какъ странно было бы сказать: „подобный подобію“. Остается принять значеніе „сросшійся“. Такъ Кремеръ, Валь, Шлейсснеръ; Philippi и Olshausen къ Рим. 6, 5. Въ нашемъ чинѣ крещенія слово *σύνφυτος* переведено словомъ „срасленный“.

¹⁾ Крещеніе есть крестъ. Чѣмъ для Христа былъ крестъ и гробъ, тѣмъ для насъ стало крещеніе, хотя и въ другомъ отношеніи (Златоустъ къ Рим. 6, 3).

Этотъ актъ соумиранія и совоскресенія со Христомъ, поскольку отражается онъ въ сознаниі крещающагося, состоитъ въ отреченіи вѣрующаго отъ всего грѣховнаго и преданіи себя той правдѣ, какую созерцаетъ онъ въ образѣ Пострадаващаго. Озаренный благодатію, крещающійся видитъ своими духовными очами Христа ради него страдающаго, умирающаго и погребаемого, и исполняется чувствомъ горячей любви и жпвой благодарности къ безвинному страдальцу. Глубокое несоотвѣтствіе между Его высочайшею, идеальною праведностью и мученіями, закончившимися позорною смертію, вызываетъ въ вѣрующемъ благоговѣйное умиленіе предъ Распятою Правдою и отвращеніе ко всему грѣховному, мірскому, эгоистичному. Онъ чувствуетъ горячее желаніе быть вмѣстѣ со Христомъ, понести вмѣстѣ съ Нимъ все мученія и смерть, отвергнувъ міръ и грѣховныя страсти. Онъ распинаетъ грѣховную плоть свою, умерщвляетъ любовь къ себѣ и міру, отвергаетъ все, чѣмъ жило его самолюбивое я, и воспламеняется любовью ко всему доброму, святому, божественному. Та внутренняя боль, какая испытывается грѣховнымъ я при умерщвленіи его, и есть отраженіе въ крещающемся страданій Спасителя. а то оживленіе духа и радость, какія испытываетъ крещающійся, есть самое участіе его въ воскресеніи Христа, поскольку оно отражается въ сознаниі вѣрующаго ¹⁾.

¹⁾ Ср. изображеніе спасительнаго дѣйствія страданій Христа арх. Антоніемъ въ „размышленіяхъ о спасительной силѣ Христовыхъ страстей“ (Церковный Вѣстникъ. 1890 г. № 13, стр. 221—223): „Кто не умилился, кто не возносился горѣ, слушая евангельскія повѣствованія или церковныя пѣсногвѣнія о вольныхъ страданіяхъ Нашего Господа? Ихъ возрождающая сила заявляютъ себя во глазахъ каждаго, и конечно ежегодно страстная седмица просвѣтляетъ общественную и народную совѣсть, поддерживаетъ вѣру и полавляетъ грѣхъ. Но несомѣнно и то, что эта сила вліяетъ на нашу волю чрезъ чувство, и рѣдко какой христіанинъ, даже богословски образованный, можетъ себѣ дать сознательный отчетъ въ посредствѣ между Христовою страстію и смертію своихъ страстей. ...“

Этотъ таинственный актъ участія въ смерти и воскресеніи Христа преобразуетъ внутреннюю жизнь крещающагося. Преобразование это изображается у Ап. Павла прежде всего какъ смерть грѣху ¹⁾. Само по себѣ выраженіе „умереть грѣху“ не ясно. Смыслъ его можно лишь приблизительно возстановить на основаніи аналогичныхъ выраженій Апостола: „безъ закона грѣхъ мертвъ.... Но когда пришла заповѣдь, то грѣхъ ожилъ, а я умеръ“ (Рим. 7, 8—10). Эти слова, какъ мы знаемъ, указываютъ на тотъ моментъ въ нравственной жизни человѣка, когда грѣхъ, лежащій въ природѣ его, выступаетъ изъ границъ ея и переливается, такъ сказать, въ область со-

Обращеніе во Христу для ветхалаго человѣка есть смерть и затѣмъ жизнь, смерть и воскресеніе. Вотъ почему соединеніе со Христомъ въ крещеніи есть таинство смерти міру и жизни для Христа (Рим. VI, 2—12). Но что такое смерть? Уничтоженіе жизни. Что такое смерть грѣху? Уничтоженіе грѣховной жизни. Какъ отражается это уничтоженіе въ сознаніи умирающаго? Страданіями; вотъ то слово, которое приблизить къ пониманію голгоеской жертвы. Первое страданіе въ дѣлѣ усвоенія благодатной жизни—это покаяніе, съ котораго должно начать жизнь въ царствіи Божіемъ, какъ училъ предтеча, Господь и апостолы (Матѣ. 11, 3; Мрк. 1, 15; Дѣян. 11. 38; XVII, 30); второе страданіе это борьба со страстями ветхалаго человѣка, всего умерщвленіе продолжается всю жизнь (Рим. VII, 14 — 25); третье страданіе — отъ міра, отъ враговъ и друзей, равно ненавидящихъ путь Господень (Іоан. XV, 18; XVI, 5), который для іудеевъ соблазнъ, а для Еллиновъ безуміе“.

1) *Ὁπίως ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ* (Рим. 6, 2). Первое предложеніе съ глаголомъ въ формѣ аориста указываетъ на совершившійся нѣкогда и законченный фактъ; второе предложеніе съ будущимъ глагола и съ союзами *πῶς ἔτι* указываетъ на будущее предполагаемое состояніе, какъ на такое, которое стоитъ въ противорѣчій съ указаннымъ ранѣ фактомъ, а потому невозможно. Эта связь предложеній опредѣляетъ смыслъ выраженія *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*. Его очевидно нельзя переводить: „умерли чрезъ грѣхъ“, во причинѣ грѣха (какъ переводать Michaelis, Cramer, Storr, Flatt, Nitzsch), такъ какъ умереть чрезъ грѣхъ и жить или пребывать въ немъ (*ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ* ст. 1) не составляетъ еще противорѣчія, и потому смерть по причинѣ грѣха не можетъ еще исключать жизни и пребыванія въ немъ. Смыслъ ст. 2 сохраняется лишь въ томъ случаѣ, если *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* противопоставляется *ζήσομεν ἐν αὐτῇ* или, что тоже, *ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, и значить, поэтому, умереть грѣху, стать мертвыми въ отношеніи къ грѣху.

знанія и свободы, въ предѣлы личной сознательной жизни, сокрушая своимъ теченіемъ всѣ встрѣчающіяся на пути препятствія, какъ то: природное влеченіе къ добру и сознательное рѣшеніе осуществить его. Если въ этомъ состоитъ оживленіе грѣха, то смерть грѣху должна представляться такимъ измѣненіемъ въ волѣ человѣка, въ силу котораго она становится способной противустоять вліянію грѣха и ставить проявленіе грѣха въ зависимость отъ свободы человѣка, отъ его сознательнаго и свободнаго рѣшенія. Поэтому смерть грѣху, какъ и мертвость грѣха, не есть еще его полное уничтоженіе и отсутствіе, но лишь ослабленіе грѣха, потеря имъ господства надъ человѣческимъ я, вслѣдствіе которой вмѣсто прежней живой и дѣятельной силы онъ встрѣчаетъ въ человѣкѣ лишь неподвижный, мертвый трупъ. Яснѣе и полнѣе смыслъ выраженія „умереть грѣху“ ¹⁾ раскрываетъ самъ апостолъ въ слѣдующихъ словахъ: *‘Ο παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ ὄμμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* ²⁾). Такъ какъ слово *σταυροῦν* служить у апо-

1) Что же значить, стать мертвымъ для грѣха? Ни въ чемъ болѣе не скупаться грѣха (Златоустъ Рим. 6, 2).

2) Что такое *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος*, апостолъ опредѣленно не выясняетъ. Но въ Еф. 4, 22 онъ указываетъ характерную черту „ветхого человѣка“, именно истлѣваніе или разрушеніе въ обольстительныхъ похотяхъ (*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, τὸν φθειρομένον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*). Такъ какъ *ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης* есть проявленіе сѣрѣ, то очевидно *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* и сѣрѣ сродны между собой. Поэтому въ параллельномъ Рим. 6, 6 ст. мѣстѣ апостолъ говоритъ уже о расцѣпѣ не ветхого человѣка, а плоти съ ея страстями и похотями. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἑσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* (Гал. 5, 24). Однако отождествлять оба понятія *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* и сѣрѣ—нельзя. Сѣрѣ, какъ мы знаемъ обозначаетъ господствующее нравственное направленіе и настроеніе естественнаго человѣка, какъ его природы, такъ и личной жизни, поскольку та и другая противна божественной нормѣ *‘Ο παλαιὸς ἄνθρωπος* есть сама личность человѣка, поскольку она живетъ и дѣйствуетъ по плоти,—другими словами: истлѣваетъ въ обманчивыхъ пожеланіяхъ плоти. Плоть есть принципъ ветхого человѣка, рукотворное начало его жизни. Ветхій человѣкъ есть человѣческое я, живущее по плоти, или вся

стола конкретнымъ и усиленнымъ способомъ выраженія умерщвленія или прекращенія жизни (1 Кор. 2, 8; Гал. 3, 1; Евр. 6, 6; 1 Кор. 1, 13; 2, 2; 6, 14; 2 Кор. 13, 4), хотя самое слово, строго говоря, еще не выражаетъ этого,—то распятіе ветхаго человѣка или плоти (Гал. 5, 24) должно представляться уничтоженіемъ господствующаго противобожественнаго направленія естественнаго человѣка. Выѣсто плоти, господствующимъ принципомъ и настроеніемъ въ крещающемся становится противоположная плоти сторона человѣческаго существа, духъ (*πνεῦμα*).

„Вы же не во плоти (*ἐν σαρκί*), а въ духѣ (*ἐν πνεύματι*), если только Духъ Божій живетъ въ васъ“ (Рим. 8, 9). Это не значитъ однако, что въ крестившемся и воспріявшемъ Духа Святаго не остается ничего плотскаго. Какъ называлъ апостоль плотнымъ (*σαρκινος*—Рим. 7, 14) естественнаго человѣка и говорилъ о его существованіи во плоти (*ἔμεν ἐν τῇ σαρκί* — 5), хотя въ тоже время утверждалъ присутствіе въ немъ ума, духа и внутренняго человѣка, такъ теперь онъ могъ сказать о жизни христіанина „не во плоти, а въ духѣ“, не исключая абсолютно присутствія въ немъ плоти. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ апостоль говоритъ лишь о главномъ, господствующемъ принципѣ нравственной жизни человѣка. Если въ естественномъ человѣкѣ таковымъ была плоть, плѣнявшая и подчинявшая себѣ человѣческое „я“, то въ крещающемся это господство плоти кончается, на мѣсто него выступаетъ господство духа; личное „я“ изъ области плоти переходитъ въ область духа и становится не плотнымъ уже, а духовнымъ (Гал. 6, 1: *ὁμεις οἱ πνευματικοί*; 1 Кор. 3, 1: *οἱ μὲν ὡς πνευματικοί*). Вмѣстѣ съ про-

совокупность сознательной и свободной жизни, поскольку противна она нравственной нормѣ. „Это жизнь во грѣхахъ, одряхлѣвшая, растлившаяся, истощенная“ (Экуменій). Отсюда и распятіе плоти не тоже самое, что распятіе ветхаго человѣка.

кращеніемъ господства плоти теряють свою власть надъ человѣческимъ „я“ похоти и страсти плоти. Если прежде, не смотря на сопротивленіе человѣка, похоть плоти овладѣвала его волею, то теперь силою духа онъ можетъ подавить ее. Прежде похоть была господиномъ человѣка, теперь человѣкъ—господинъ плоти. Какъ скоро плоть и пожеланія ея перестаютъ быть опредѣляющимъ началомъ дѣятельности человѣка, въ послѣднемъ умираетъ то самое „я“, которое жило по плоти и истлѣвало въ ея похотяхъ, распинается „ветхій человѣкъ“ съ своими дѣлами и со всѣмъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ. „Не говорите лжи, совлекшись (ἀπεκδυσάμενοι) ¹⁾ ветхаго человѣка съ дѣлами его“ (Кол. 3, 9). Во Христѣ мы научились ἀποθέσθαι ¹⁾ κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (Еф. 4, 22) т. е. отложить ветхаго человѣка по прежнему образу жизни ²⁾.

Цѣль распятія ветхаго человѣка состоитъ въ томъ—*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ³⁾, т. е. чтобы тѣло, какъ

¹⁾ Аористъ ἀπεκδυσάμενοι и ἀποθέσθαι указываетъ на совершившійся однажды, именно въ ѱрещеніи, историческій фактъ.

²⁾ „*Ἀναστροφή*—все, въ чемъ прежде вращались и внутренно и вѣнне... Какъ проказа чешуею снадаетъ съ исцѣленнаго прокаженнаго, и попятія, и вкусы, и позывы, и планы—все резнее отпало, какъ бы того не было. Озирались назадъ и смотрѣли на это какъ на сброшенную одежду—чужую будто“ (Ееофанъ къ Еф. 4, 22).

³⁾ Выраженіе τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας понимаютъ тройко: 1) какъ реальность или сущность грѣха=corpus peccati или massa peccati (Амвросій, Ееофилактъ, Корн. а ля Пидъ, Рейтмаръ Бауръ („субстанція грѣха“) и др.); 2) какъ продолженіе образа распятія грѣха, который въ такомъ случаѣ представляется облеченнымъ въ тѣло (Ееофоритъ и изъ нов.: Ольсгаузенъ, Фляттъ, Рейхе, Филиппи); 3) какъ тѣло человѣческое, поскольку оно служить грѣху и посредствуетъ проявленія его (Кремеръ, Мейеръ, Толюккъ, Рюккертъ и др.). Последнее пониманіе находимъ и у Златоуста. „Желаю, говорить онъ отъ лица апостола, чтобы тѣло было мертво, но не въ томъ смыслѣ, чтобы оно разрушилось и погибло естественною смертію, а въ томъ, чтобы не грѣшило“. Трудно сказать, что собственно разумѣлъ апостолъ подъ „тѣломъ грѣха“. Однако есть основанія отдать предпочтеніе послѣднему пониманію. Апостолъ Павелъ не употребляетъ слова

органъ и орудіе грѣха, сдѣлалось не дѣятельнымъ или мертвымъ. Существенно таже мысль выражается въ словахъ апостола: „въ немъ (т. е. во Христѣ, въ соединеніи съ Нимъ) вы и обрѣзаны обрѣзаніемъ нерукотвореннымъ, совлеченіемъ грѣховнаго тѣла плоти (*ἐν τῇ ἀπεκδόσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκὸς* ¹⁾), т. е. тѣла, подчиненнаго грѣхомъ плоти) обрѣзаніемъ Христовымъ (Кол. 2, 11).

Дальнѣйшая цѣль распятія ветхаго человѣка и ближайшая цѣль уничтоженія тѣла грѣха въ томъ, „чтобы намъ не быть рабами грѣху“ (*μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*).

τὸ σῶμα въ смыслѣ сущности, исключая разнѣ Кол. 2, 17, гдѣ оно противопоставляется *σχία*, какъ часто у классиковъ. Нигдѣ онъ не представляетъ грѣха и подл. образамъ тѣла, а всегда олицетворяетъ его въ живомъ существѣ. Напротивъ пониманіе выраженія *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* въ смыслѣ тѣла, какъ орудія грѣха, вполне соответствуетъ духу многихъ выраженій апостола. Такъ въ 12 ст., содержащемъ выводъ (*οὖν*) изъ ученія о дѣйствіи крещенія, апостолъ говоритъ: „да не царствуетъ грѣхъ въ смертномъ нашемъ тѣлѣ, чтобы вамъ повиноваться сму въ похотяхъ его. И не предавайте членовъ вашихъ грѣху въ орудія неправды“ Въ этихъ словахъ грѣхъ представляется царствующимъ надъ тѣломъ, что давало апостолу право назвать тѣло—*σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, подобно тому, какъ называлъ онъ его *σῶμα τοῦ θανάτου* (Рим. 7, 24) и *σῶμα τῆς σαρκὸς* (Кол. 1, 22; 2, 11) только потому, что оно подвержено смерти и подчинено плоти. Далѣе, такіа выраженія, какъ „если духомъ умервщляете дѣла плотскія (*πραΐεις τοῦ σώματος*), то живы будете“ (Рим. 8, 13) и: „если Христосъ въ васъ, то тѣло (*σῶμα*) мертво (*νεκρόν*) для грѣха *διὰ ἁμαρτιαν*—10),—показываютъ, что *σῶμα* можетъ быть тѣсно связано съ понятіемъ *ἁμαρτία* и даже замѣнять его, не будучи въ тоже время тропическимъ выраженіемъ, соединеннымъ съ *γενίτ. τῆς ἁμαρτίας*. А какъ мыслить апостолъ связь между грѣхомъ и тѣломъ, которое онъ въ другомъ мѣстѣ называетъ святымъ (1 Кор. 7, 34) мы это знаемъ (см. выше). Но возражаютъ, что неудобно прилагать къ тѣлу, какъ орудію грѣха, предикатъ *καταρῦσις*, указывающій на уничтоженіе. Однако только—что приведенное мѣсто изъ Рим. 8, 10 ясно говоритъ за возможность такового предиката, такъ какъ умереть, какъ сказано въ немъ о тѣлѣ, и уничтожиться—одно и тоже. Къ тому же глаголъ *καταρῦσις* (= *ἀρῶν ποιῆν*) первоначальнымъ значеніемъ имѣеть: дѣлать недѣятельнымъ, ставить въ состояніе покоя (какъ напр. Лук. 13, 7 и у классиковъ.—См. Стегем. цит. словарь). Въ связи съ *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* онъ можетъ значить: лишить дѣйствія, парализовать тѣло грѣха, т. е. тѣло, поскольку оно служитъ грѣху.

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ кодексахъ и изданіяхъ слова *τῶν ἁμαρτιῶν* опущены.

Прекращеніе рабства грѣху есть прямое слѣдствіе смерти ему. *Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας* ¹⁾. Умершій грѣху освободился отъ грѣха (ср. *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας*—18), т. е. „сбросилъ съ себя тиранство грѣха“ (Еп. Теофанъ), перестаетъ быть послушнымъ рабомъ и живымъ орудіемъ его. Вмѣстѣ съ прекращеніемъ господства грѣха надъ человѣкомъ теряетъ въ немъ силу та естественная необходимость, съ которой природное влеченіе ко злу, вопреки желанію самаго человѣка, вносило въ его личную и сознательную жизнь грѣхъ, а съ нимъ и смерть. „Законъ духа жизни во Христѣ Іисусѣ освободилъ меня отъ закона грѣха и смерти“ (*ἡλευθερώσεν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*—Рим. 8, 2) ²⁾.

Мы указали и объяснили всѣ главныя мѣста изъ посланій Ап. Павла, раскрывающія сущность и смыслъ участія крещающагося въ смерти Христа, содержаніе того внутренняго акта, который апостолъ называетъ смертію для грѣха. Изъ нихъ ясно, что этотъ таинственный актъ состоитъ главнымъ образомъ въ уничтоженіи грѣха, какъ господствующаго надъ личностію человѣческаго принципа, въ такомъ пораженіи живущаго въ человѣкѣ грѣховнаго влеченія, въ силу котораго оно не только перестаетъ при-

¹⁾ Нѣкоторые экзегеты (Meuser, Hofmann и др.) въ словѣ *ὁ ἀποθανὼν* видятъ указаніе на физическую смерть, которая освобождаетъ, по мнѣнію однихъ, отъ грѣха живущаго въ тѣлѣ, по мнѣнію другихъ, отъ наказанія за грѣхъ. Но первое пониманіе освобожденія отъ грѣха покоится на небиблейскомъ ученіи о грѣхѣ, второе—неосновательно навязываетъ апостолу мысль о свободѣ отъ наказанія, тогда какъ онъ говоритъ о свободѣ отъ грѣха; а то и другое вмѣстѣ неправильно предполагаетъ мысль о физической смерти, тогда какъ въ предшествующихъ 2, 4, 5 и 6 ст., а также и въ послѣдующихъ 8, 11 и 13 ст. въ приложеніи къ христіанамъ апостолъ говоритъ лишь о нравственной смерти; въ ней только и могъ онъ указывать основанія (*γὰρ*) и мотивъ неслуженія грѣху (ст. 6, 12, 13, 19).

²⁾ Разумѣетъ законъ, противоюущій закону ума. Сію то тяжелую брань прекратила благодать Духа, умерщвляющая грѣхъ, дѣлающая борьбу легкою для насъ и сперва вѣнчающая, а потомъ подъ сильнымъ прикрытіемъ изводящая на подвигъ“ (Златоустъ).

нуждать свободную волю человека къ нарушенію закона Божія, но и становится само въ подчиненное, рабское отношеніе къ ней, опредѣляется въ своей жизни и своихъ проявленіяхъ ея сознательными и свободными рѣшеніями, вслѣдствіе чего господствующее грѣховное направленіе человека т. е. плоть, и самъ человекъ, какъ рабъ грѣха и плоти, т. е. ветхій человекъ, отходятъ въ область прошедшаго (*τὰ ἀρχαῖα παρῴληθεν* — 2 Кор. 5, 17). Вся прежняя область психической жизни, подчиненная грѣху и составлявшая содержаніе плоти, подчиняется теперь высшему принципу духа и становится областью богоподобной религиозно-нравственной жизни. Всѣ силы человека: тѣло (*σῶμα*), умъ (*νοῦς τῆς σαρκός, θελήματα τῆς σαρκός*) — теперь переходятъ въ служеніе Богу.

Здѣсь изъ отрицательной стороны таинственного акта мы переходимъ уже къ положительной. Последняя однако раскрыта въ 6 гл. посл. къ Рим. не съ тою полнотою, съ какою—первая. Апостолъ говоритъ здѣсь болѣе о томъ, какое измѣненіе должна вносить смерть грѣху въ жизнь и дѣятельность крестившагося, чѣмъ о томъ, какое положительное преобразованіе совершилось въ существѣ вѣрующаго въ таинствѣ крещенія ¹⁾. Недостатокъ въ раскрытіи положительной стороны дѣйствія крещенія восполняется мѣстами изъ другихъ посланій апостола.

Какъ смерть грѣху есть реальное участіе крещающагося въ смерти Иисуса Христа, такъ положительное внутреннее

¹⁾ Причина этого кроется въ цѣли, съ которою апостолъ говоритъ здѣсь о крещеніи, и которая состоитъ въ томъ, чтобы опровергнуть возможный неправильный выводъ изъ его ученія объ отношеніи между грѣхомъ и благодатію (ср. Рим. 5, 20 21), именно: „что же скажемъ? Оставаться ли намъ въ грѣхѣ, чтобы умножилась благодать?“ (6, 1). Чтобы показать все несоотвѣтствіе такого вывода съ своимъ ученіемъ о благодати, апостолъ раскрываетъ дѣйствіе ея въ крещеніи преимущественно съ той стороны, которая имѣетъ отношеніе къ грѣху, и отсюда дѣлаетъ заключенія объ отношеніи къ нему и жизни христіанина.

преобразование въ немъ есть участіе въ воскресеніи Господа. „Богъ богатый милостію, по своей великой любви, которою возлюбилъ насъ, и насъ, мертвыхъ по преступленіямъ, оживотворилъ со Христомъ“ (Еф. 2, 4—5). Эта праведность и святость по отношенію къ смерти грѣху, составляетъ обратную, положительную сторону ея, вслѣдствіе чего между ними существуетъ неразрывная связь и безусловно необходимое существованіе. Если мы соединены съ Нимъ (т. е. со Христомъ) подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія (Рим. 6, 5) ¹⁾.

§ 25.

Ефес. 4, 24 и парал. мѣста.

Это „подобіе воскресенія“ состоитъ въ *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεόν, κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ δαιότητι τῆς ἀληθείας* (Еф. 4, 24) ²⁾. Встрѣчающееся здѣсь выраженіе *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* въ противоположность *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* (—20) должно означать человѣческую личность, поскольку она живетъ не по принципу грѣха, вращаясь въ кругу плоти, а по началамъ божественнымъ, лежащимъ въ природѣ духа и ума ³⁾. Какъ скоро власть

¹⁾ Въ греческомъ текстѣ второе „подобіемъ“ (*τῇ ὁμοίωσιν*) опущено: поэтому нѣкоторые толкователи (Златоустъ, Тертуліанъ.) видятъ здѣсь указаніе на будущее воскресеніе христіанъ. Однако опущеніе другаго слова „соединены“ (*συνήντητοι*) даетъ право, а род. над. *τῆς ἀναστάσεως* вынуждаетъ—предполагать при немъ для краткости опущенное *τῇ ὁμοίωσιν*, и понимать его въ смыслѣ нравственнаго оживленія, хотя нельзя отрицать и вышеуказаннаго древняго толкованія по тѣсной связи нравственнаго преобразованія человѣческаго существа съ будущимъ воскресеніемъ его. Крещающійся, освобождающійся отъ грѣха, какъ источника смерти, получаетъ сѣмя безсмертія уже въ самомъ таинствѣ.

²⁾ Аор. *ἐνδύσασθαι* и *κτισθέντα* выражаетъ единичный истор. фактъ въ жизни вѣрующаго—въ крещеніи.

³⁾ Оно ородно поэтому съ выраженіемъ *ὁ ἕως ἄνθρωπος*. Какъ то, такъ

грѣха надъ личностью прекращается, противубожественное господствующее направлѣніе, заражающее собой всѣ силы человѣка и подавляющее въ немъ божественную сторону его существа и жизни, уничтожается, — духъ и умъ, богоподобные элементы въ человѣкѣ освобождаются отъ тираніи грѣха и вліянія плоти, а вмѣстѣ съ тѣмъ отъ внесенной грѣхомъ и плотію нравственной нечистоты: умъ перестаетъ быть *νοῦς τῆς σαρκός* и направляется на предметы не плотскіе, а духовные (*οἱ κατὰ πνεῦμα (φρονεῖσιν) τὰ τοῦ πνεύματος* — 5), духъ очищается отъ скверны (ср. 2 Кор. 7, 1) и живетъ для праведности (*τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην* — Рим. 8, 10). Въ этомъ состоитъ сущность ихъ обновленія и новыхъ свойствъ, *ἀνακαινώσις* ¹⁾ (*τοῦ νοῦς* — Рим. 12, 2) и *καирότης* (*πνεύματος* — Рим. 7, 6) Такъ какъ приставка *ἀνα* указываетъ на раннѣйшее состояніе или дѣятельность, то *ἀνακαινώσις* есть такой актъ обновленія, который приводитъ объектъ въ то самое состояніе, какое переживалъ онъ, когда былъ новъ, свѣжъ, въ первомъ пері-

и другое одинаково обозначаютъ богоподобную сторону существа и жизни человѣка. Ср. *ὁ ἕσθθεν* (*ἀνθρώπος ἀνακαινοῦται ἡμέρα* (2 Кор. 4, 16) съ *τὸν ἀνακαινούμενον* (Кол. 3, 10). Но если по своимъ свойствамъ *ὁ καирὸς ἄνθρωπος* сходенъ съ *ὁ ἕσθθ ἀνθρώπος*, то по своей силѣ и пріотѣ дѣйствія онъ соотвѣтствуетъ *ὁ παλιὸς ἄνθρωπος*, и въ этомъ его психологическое отлѣченіе отъ *ὁ ἕσθθ ἀνθρώπος*. „Новый человѣкъ“ есть тотъ же „внутренній человѣкъ“, но проявляющійся не въ сферѣ хотѣній, сочувствій и одобреній только, какъ тотъ, и не подавленный ветхимъ или вѣншимъ человѣкомъ, но ставшій главною нравственною силою, господствующимъ дѣятелемъ внутренней и вѣншей силы человѣка, подчинившимъ себѣ область грѣха и свободно осуществляющимъ свои хотѣнія.

¹⁾ Слово *ἀνακαινώσις* происходитъ отъ глагола *ἀνακαινώω*. Этотъ глаголъ употребляется только апостоломъ Павломъ и только въ страд. зал.; ни въ классической, ни въ церковной литературѣ онъ совсѣмъ не встрѣчается. Можно полагать, что онъ былъ образованъ самимъ Павломъ для выраженія новаго понятія вмѣсто *ἀνακαινίζω*, который никогда не употреблялся съ личнымъ объектомъ въ нравственномъ смыслѣ. Новое, чуждое христіанскому міру представлѣніе о нравственномъ обновленіи человѣка побудило апостола образовать и новое слово для обозначенія его (ср. Стенгер. слово *ἀνακαινώω*).

одѣ существованія ¹⁾). Отсюда обновленіе ума и новое свойство духа указываютъ на возстановленную природу ихъ.

Освободившись отъ господства грѣха и вліянія плоти и приобрѣтши первоначальныя свойства богоподобія, духъ и умъ становятся не желаемыми только, а дѣйствительными, фактическими принципами нравственной жизни человѣка, началами не только хотѣнія и одобренія, но и дѣятельности. Личное „я“ съ своею волею опредѣляется теперь началомъ духа, вступаетъ въ его область (*ὁμοῖς δὲ οὖν ἐστὶ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι*—9). Оно подчиняетъ себѣ тѣло, бывшее прежде орудіемъ грѣха (*τὸ ὄργανον τῆς ἁμαρτίας*) и ставшее жертвою Богу (Рим. 12, 1), орудіемъ правды (6, 13. 19), принадлежащимъ Господу. Вслѣдствіе этого „внутренній человѣкъ“, живущій по принципу духа, укрѣпляется и усиливается (Еф. 3, 16: *κραταωθήραι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον*) и такимъ образомъ обновляется (*ὁ ἕσωθεν ἀνακαινοῦται*—2 Кор. 4, 16). Онъ заступаетъ мѣсто ветхаго человѣка, усваиваетъ его силу и энергію и становится „новымъ человѣкомъ“.

Итакъ „новый человѣкъ“ есть вообще личность человѣческая, не отчасти и не въ мысли или хотѣніяхъ, но всѣцѣло и *de facto* живущая и дѣйствующая по принципу духа, этого органа божественной жизни. Отсюда „облечься въ новаго человѣка“, въ противоположность „совлечься ветхаго“, значитъ стать такимъ человѣкомъ, опредѣляющимъ началомъ котораго служить богоподобная сторона его существа, а господствующимъ нравственнымъ настроеніемъ—живое и дѣйтельное согласіе съ божественною нормою. Облеченіе „въ новаго человѣка“ предполагаетъ поэтому двѣ идеи: измѣненіе самой природы человѣка и сообщеніе ей первоначальныхъ свойствъ богоподобія. Обѣ эти идеи ясно выражаются самымъ апостоломъ. Человѣкъ вступаетъ, по нему,

¹⁾ Ibid.

въ новую жизнь, въ новую форму бытія, которую онъ называетъ *καὶνότης ζωῆς* (Рим. 6, 4). *Ζωή*, въ отличіе отъ *βίος*, есть самое существованіе или бытіе *βίος*, основаніе и условіе *βίος*. *Ζωή*—жизнь, которою мы живемъ; *βίος*—жизнь, которую мы ведемъ, поведеніе, образъ жизни. Отсюда для противоположенія смерти и небытію берется *ζωή*, а для обозначенія жизнеописанія (біографіи) берется *βίος*¹⁾ Такимъ образомъ *καὶνότης ζωῆς* должно обозначать не новостъ проводимой жизни, а новое свойство самаго бытія, новой принципъ самого существованія. Сильнѣе выражаетъ апостолъ эту мысль терминомъ *παλιγγενεσία* въ словахъ: *ἐσώσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀπαλλαγῆς πνεύματος Ἁγίου* (Тит. 3, 5). *Παλιγγενεσία* значить вторичное рожденіе²⁾. Оно указываетъ на такое преобразование въ природѣ крещающагося, въ силу котораго измѣняются врожденныя ему внутреннія свойства и сообщаются ему новыя, именно такія, которыя по естественному порядку вещей приобрѣтаются лишь путемъ рожденія, отъ природы, а не при посредствѣ нравственнаго самообразования и перевоспитанія человѣка.

Та же мысль выражается и въ вышеприведенныхъ словахъ апостола, характеризующихъ новаго человѣка: *τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα, ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Глаголь *κτίσω* въ ветхомъ завѣтѣ обозначаетъ творческую дѣятельность Божію (Втор. 4, 32; Пс. 88, 13, 48; 103, 30; 148, 5 и др. Прем. 1, 14; 2, 23; 13, 3; Сир. 10, 22; 15, 14; 17, 1; 23, 20; 33, 11 и др.) Въ новомъ

¹⁾ Cremer. сл. *ζωή*

²⁾ Слово это встрѣчается у позднѣйшихъ классиковъ. У Плутарха оно синонимично съ *ἀναβίωσις* (воскресеніе); у кивагорейцевъ оно служило техническимъ терминомъ ученія о душепереселеніи; у Филона обозначало жизнь по смерти. Собственное значеніе этого слова эсхатологическое. (Ibid. сл. *παλιγγενεσία*). Въ новомъ завѣтѣ въ эсхатологическомъ смыслѣ встрѣчается Мф. 19, 28. Другой случай употребленія этого слова въ новомъ завѣтѣ (въ ветхомъ оно совсѣмъ не встрѣчается) находимъ въ приведенномъ мѣстѣ изъ посланія апостола Павла къ Титу.

завѣтъ онъ выражаетъ творческую (Мар. 13. 19; Еф. 3, 9; Апок. 4, 11; 10. 6 и др.) или обновляющую и возсозидающую дѣятельность Божию (Еф. 4, 24; 2, 15; Кол. 3, 10). Въ послѣднемъ случаѣ онъ указываетъ на измѣненіе въ самомъ существѣ человѣка, на созданіе въ немъ новыхъ свойствъ, которое послѣ первоначальнаго творенія, т. е. приведенія изъ небытія къ бытію, является вторымъ фазисомъ въ жизни человѣка. Поэтому, кто во Христѣ, тотъ есть *καὶνὴ κτίσις* (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). *Κτίσις* какъ въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ новомъ означаетъ тварь, или въ совокупности все созданное Богомъ или отдѣльныя созданія ¹⁾. Отсюда *καὶνὴ κτίσις* также указываетъ на творческую дѣятельность Божию въ крещающемся и на сообщеніе новыхъ свойствъ его природѣ ²⁾.

Что есть по своему существу это твореніе, какія новыя свойства сообщаются въ немъ человѣку, апостолъ выясняетъ въ словахъ: *τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀσπεκτικῇ τῆς ἀληθείας*. Слова *κατὰ Θεὸν κτισθείς* имѣютъ несомнѣнное отношеніе къ Быт. 1, 27: *καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν*, и выражаютъ мысль, что какъ въ началѣ Богъ творилъ человѣка по образу Своему, такъ по тому же самому образу и возсозидаетъ Онъ его въ таинствѣ крещенія. Что *κατὰ Θεὸν* значитъ именно по образу Божию и стоитъ вмѣсто *κατ' εἰκόνα Θεοῦ*, это видно изъ параллельнаго мѣста. Кол. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐκλήρωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. Апостолъ Павелъ образомъ Бога невидимаго (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*) называетъ І. Христа (Кол. 1, 15; ср. 2 Кор. 4, 4). Отсюда, ближайшимъ прототипомъ, по ко-

¹⁾ Cremer. сл. *κτίσις*.

²⁾ Свв. Іоаннъ Златоустъ и Василій Великій различаютъ три вида твари: 1) *πρώτη κτίσις ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή*, 2) *ἢ ἐκ τοῦ ὄντος ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολή δεύτερα, καινὴ κτίσις*, 3) *τρίτη κτίσις* связано съ *ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν*. Ibid.

торому воссозданъ человѣкъ служить Самъ Господь. Такъ какъ отличительною чертою Его по отношенію къ человѣку была безгрѣшность, праведность и святость (Евр. 7, 26; 4. 15; 2 Кор. 5, 21), то и воссозданіе человѣка по образу Христа должно состоять главнымъ образомъ въ освященіи и оправданіи его. Эти черты возрожденія и выражаются въ дальнѣйшихъ словахъ: *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Предлогъ *ἐν* указываетъ на свойства, въ которыхъ состоитъ образъ Божій, или на то, что полагается въ основу воссозданія. Основнымъ содержаніемъ образа Божія въ новомъ человѣкѣ является такимъ образомъ *δικαιοσύνη* и *ὁσιότης*. Эти понятія сродны настолько, что одно изъ нихъ непременно предполагаетъ другое. Разница ихъ слѣдующая. *Ὁσιότης* указываетъ на внутреннюю непорочность и нравственную чистоту; *δικαιοσύνη* обозначаетъ эти же свойства въ ихъ отношеніи къ внѣшней нормѣ. Первое выражаетъ свойство, рассматриваемое само по себѣ, по своей природѣ; второе — тоже свойство, поскольку характеризуетъ оно отношеніе лица къ нравственному закону. То обозначаетъ внутреннюю святость,—это согласіе съ волею Божіею. И такъ разность понятій *ὁσιότης* и *δικαιοσύνη* чисто формальная. Святость и праведность есть одно и то же свойство новаго человѣка, рассматриваемое то въ самомъ себѣ, въ связи съ идеею самого человѣка, то въ отношеніи къ внѣшней нормѣ, существующей въ Богѣ. Приложение *τῆς ἀληθείας*, въ силу сродства указанныхъ понятій и въ виду связи ихъ союзомъ *καί*, имѣетъ отношеніе не только къ *ὁσιότης*, но и къ *δικαιοσύνῃ*. Genit. qualitatis—слова *ἀληθείας* выражаетъ характеръ праведности и святости, именно истинность ихъ. Нужно думать, что оно стоитъ въ параллели съ словомъ 22 ст., (*κατὰ τὰς ἐπιθυμίας*) *τῆς ἀπάτης*. Послѣднее указываетъ на обманчивое свойство пожеланій (*ἀπάτη*—хитрость, обманъ, обольщеніе), по которому они въ дѣйствительности даютъ не то, что обѣщаютъ, и сами

суть не то, за что выдаютъ себя. Въ противоположность этимъ ложнымъ, призрачнымъ, обманчивымъ пожеланіямъ, характеризующимъ ветхаго человѣка, святость и праведность новаго человѣка запечатлѣны характеромъ истинности, реальности и дѣйствительности. Итакъ новый человѣкъ, созданный по образу Бога и Христа, имѣетъ своими свойствами праведность и святость, другими словами: оправдывается и освящается ¹⁾ т. е. становится праведнымъ (Рим. 5, 19) и святымъ (Рим. 8, 27; 12, 13; 15, 25, 26. 31. 1 Кор. 6, 1. 2; 14, 33; 2 Кор. 1, 1; 8, 4; 9, 1; Еф. 1, 1. 4. 15. 18; 3, 18; Фил. 1, 1; 4, 21; Кол. 1. 2, 4. 12. 26 и др.).

Теперь предстоитъ рѣшить вопросъ, какъ понимать оправданіе и освященіе человѣка въ крещеніи, дѣлается-ли крещающійся, по ученію Апостола, совершенно чистымъ, святымъ, чуждымъ чего бы то ни было грѣховнаго, т. е. такимъ какимъ вышелъ Адамъ изъ рукъ Творца. Уже одно апріорное соображеніе побуждаетъ дать отрицательный отвѣтъ на поставленный вопросъ. Если-бы природа крещеннаго была тождественна съ природою первозданнаго Адама, тогда каждый частный грѣхъ его былъ бы по своему характеру и слѣдствіямъ тождественъ съ преступленіемъ Адама; именно онъ былъ бы паденіемъ, долженствовавшимъ снова внести сѣмя грѣха въ природу человѣка, вслѣдствіе чего являлась бы необходимость вторичнаго возрожденія чрезъ повторенное крещеніе. Однако ничего подобнаго у Апостола нѣтъ, а слѣдовательно нѣтъ и ученія о совершенной святости крещеннаго. Но у Ап. Павла есть и

¹⁾ 1 Кор. 6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδοξαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῇ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Глаголы ἡγιασθήτε и ἐδοξαιώθητε имѣютъ форму аор. стр. зал., что указываетъ на единичный и уже совершившійся фактъ, въ которомъ лицо было болѣе или менѣе пассивно; а слово ἀπελούσασθε (омылись) указываетъ, когда совершился этотъ фактъ.

прямые указанія на существованіе въ возрожденномъ чловѣкѣ элементовъ плоти и грѣха.

1) Въ Евр. 12, 4 онъ говоритъ: „вы еще не до крови сражались, подвизаясь противъ грѣха“. Этими словами Апостолъ указываетъ на необходимость для христіанъ вести трудную борьбу съ грѣхомъ, который мыслится здѣсь живущимъ въ самомъ чловѣкѣ. 2) Изъ словъ Гал. 5, 17, обращенныхъ къ христіанамъ: „ибо плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти; они другъ другу противятся, чтобы (ἵνα, въ русск. переводѣ неправильно такъ, что) вамъ не то дѣлать, что хотѣли-бы“, — видно, что та борьба между духомъ и плотію, которая была въ естественномъ чловѣкѣ, продолжается и въ возрожденномъ, съ тѣмъ только различіемъ, что возрожденный можетъ не исполнять пожеланій плоти (—16), чего не воленъ былъ дѣлать естественный чловѣкъ¹⁾. 3) Далѣе, Апостолъ говоритъ галатійскимъ христіанамъ: „поступайте по духу и вы не будете исполнять вождѣлѣній плоти (ἐπιθρύναν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε) — Гал. 5, 16. Отрицая возможность исполненія похоти плоти христіанами, руководимыми духомъ, апостолъ eo ipso предполагаетъ существованіе въ христіанахъ похотей плоти, а слѣдовательно и самой плоти²⁾. 4) Кол. 3, 5: „итакъ умертвите земныя члены ваши: блудъ, нечистоту, страсть,

1) Слова: ἵνα μὴ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε выражаютъ цѣль взаимной борьбы духа и плоти. Смыслъ такой: они борются другъ съ другомъ, чтобы то, что вы желаете (будетъ-ли то желаніе духа или плоти—все равно), не исполняли (именно,—плоть борется съ духомъ, чтобы не исполнялись желанія духа, а духъ борется съ плотію, чтобы не исполнялись желанія плоти). Поэтому, если вы даеѣе персѣеѣе духу, то противоположныя желанія плоти вслѣдствіе этого естественно не исполняются. Такъ толкуютъ Амвросій и Экуменій. Здѣсь нѣтъ такимъ образомъ рѣчи о рабскомъ подчиненіи плоти, а говорится лишь о непримиримой противоположности двухъ жизненныхъ силъ, чтобы доказать предшествующую мысль о томъ, что если христіане поступаютъ по духу, то въ силу противоположности они не будутъ исполнять похотей плоти. Ср. Гал. 5, 16

2) „До времени премудрость Божія ему (ветхому чловѣку) попустила стоять противъ духа, въ насъ же, но въ качествѣ чуждаго намъ, не бла-

злую похоть и любостязаніе, которое есть идолослуженіе“. Если умерщвленіе плотскихъ членовъ есть цѣль дѣятельности христіанина, то они мыслятся еще живущими въ природѣ его ¹⁾. 5) Тимошеею (2 посл. 2, 22) апостолъ пишетъ: „юношескихъ похотей (*ἐπιθυμίας*) убѣгай“ (*φεύγε*). Пожеланія плоти здѣсь представляются естественно возможными даже и для Тимоеея.

Но если возрожденный человѣкъ не чуждъ еще грѣха и плоти, то какимъ образомъ апостолъ могъ приписывать ему праведность и святость, говорить о его оправданіи и освященіи? Мы видѣли ранѣе, что всѣ выраженія апостола о смерти грѣху, о распятіи плоти и ветхаго человѣка, объ уничтоженіи тѣла грѣха и др., содержатъ мысль не о совершенномъ, абсолютномъ уничтоженіи грѣха и плоти, а о такомъ ослабленіи ихъ, вслѣдствіе котораго они перестаютъ быть опредѣляющими началами нравственной жизни человѣка, и господствующимъ дѣтелемъ ея становится не внѣшній, или ветхій, а укрѣпленный внутренній, или новый человѣкъ. Вотъ этому-то новому человѣку и приписываетъ Апостолъ, какъ видно изъ Еф. 4, 24, свойства святости и праведности т. е. совершенной внутренней чистоты и согласія съ требованіемъ божественной правды. Однако новый человѣкъ обнимаетъ собою не всего человѣка, а лишь одну сторону его, хотя и господствующую. Рядомъ съ нимъ въ природѣ христіанина остается еще начало грѣха и плоти,

говориимаго, гонимаго и отвергаемаго. Сознаніемъ и свободою переходитъ человѣкъ на сторону духа и такъ производить всѣ дѣла свои; а самолюбіе со страстями, хотѣ въ немъ же, но будто совнѣ приражается къ нему, влечетъ и соблазняетъ... Жизнь есть непрестанная борьба“... (Еп. Теофанъ).

¹⁾ „И послѣ того, какъ духъ благодатию Божіею оживаетъ... душа и тѣло полны бываютъ неправостями... Отъ этого душа и тѣло не перестаютъ и послѣ того влечь на грѣхъ или предлагать грѣшное, напоминая прежнее въ страстяхъ самоугодіе. Этимъ частымъ и всегдашнимъ отверженіемъ, которое всякій разъ есть пораженіе страсти, страсть наконецъ замретъ“ (Еп. Теофанъ).

хотя оно настолько ослаблено и парализовано, что свободная воля может жить и действовать совершенно независимо от него, исключительно по принципу духа ¹⁾).

Однако этотъ остатокъ грѣха въ христіанинѣ не составляетъ что-либо неизбежное и неустранимое. Напротивъ,—отнятіе у него власти надъ личностію человѣка есть начало его полнаго уничтоженія. Последнее должно совершаться по тѣмъ психологическимъ законамъ, которые обуславливаютъ подавленіе и совершенное уничтоженіе страстей и

¹⁾ Наши православныя Догматическія Богословія въ ученіи о дѣйствіяхъ таинства крещенія при непосредственномъ ихъ чтеніи могутъ показаться несогласными. Пр. Макарій въ своемъ Догмат. Бог. (3-е изд. т. II стр. 332) говоритъ: „крещеніе уничтожаетъ все грѣхи: въ младенцахъ первородный и произвольный, и возвращаетъ человѣку ту праведность, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности“. Пр. Филаретъ въ своемъ Догмат. Бог. (изд. 1882 ч. 2-я стр. 132) пишетъ: откровенное ученіе о таинственной силѣ христіанскаго крещенія состоитъ въ слѣдующемъ:—6) дѣйствіемъ крещенія силы духа обновляются и, слѣдовательно, ослабляется и дѣйствіе наслѣдственной порчи. Откровеніе нигдѣ не говоритъ, что крещеніемъ совершенно уничтожается наслѣдственная порча. напротивъ и возрожденный говоритъ: „аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ (1 Іоан. 1, 8)“. Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи несогласіе указанныхъ догматикъ сводится къ различію въ терминологіи. Пр. Макарій въ ученіи о первородномъ грѣхѣ различаетъ двѣ стороны его: самый грѣхъ, подъ которымъ разумѣется грѣховное состояніе человѣческой природы, и послѣдствія грѣха, къ которымъ между прочимъ причисляетъ извращеніе воли и удобопреклонность ея ко грѣху. Это различіе необходимо, по нему, для пониманія дѣйствія крещенія, которое уничтожаетъ самый грѣхъ, но не уничтожаетъ послѣдствій его. Онъ говоритъ: „церковь учитъ, что крещеніе изглаждаетъ, уничтожаетъ въ насъ первородный грѣхъ: это значитъ, что оно очищаетъ собственно грѣховность нашей природы, наслѣдственную отъ прародителей; что чрезъ крещеніе мы выходимъ изъ состоянія грѣховнаго, перестаемъ быть естественными чадами гнѣва Божія, т. е. виновными предъ Богомъ, дѣлаемся совершенно чистыми и невинными предъ Нимъ благодатію Духа...; но не значитъ, чтобы крещеніе уничтожало въ насъ самыя слѣдствія первороднаго грѣха: удобопреклонность ко злу...“ (192 — 193). Пр. Филаретъ не дѣлаетъ такого различія въ ученіи о первородномъ грѣхѣ. Первороднымъ грѣхомъ называется, по нему, „монрежденіе, разстройство природы, всеобщая порча, нравственная нечистота, грѣховность, склонность ко грѣху, превращеніе направленіе природы человѣческой, расположенность ко грѣху“ (ч. 1, стр. 214—217). Отсюда онъ могъ говорить не объ уничтоженіи, а только объ ослабленіи грѣха.

склонностей. Отвращеніе вниманія отъ объекта страсти и отъ всего, что связывается съ нею, и направленіе его на противоположные предметы, подавленіе въ себѣ всякихъ страстныхъ желаній и возбужденіе чувствъ противоположнаго характера, исключительное сосредоточеніе всей дѣятельности въ области склонностей и потребностей, по возможности отличныхъ отъ искореняемой страсти,—вотъ вѣрные средства дѣйствительнаго уничтоженія ея. Когда грѣховное начало господствовало надъ личностію человѣка, этотъ законъ, конечно, былъ неприменимъ. Теперь же, когда человѣкъ умеръ грѣху, жизнью въ духѣ и хожденіемъ по нему онъ въ силу этого закона получаетъ возможность совершенно изъять изъ своего существа грѣховное начало. Этотъ процессъ постепеннаго уничтоженія грѣха, а вмѣстѣ съ тѣмъ возстановленія первобытной чистоты и святости, Апостолъ называетъ освященіемъ, оправданіемъ и обновленіемъ. Освященіе, оправданіе и обновленіе, какъ продолжающіеся процессы, ясно отличаются у него отъ освященія, оправданія и обновленія, какъ однажды совершившихся и неповторяющихся актовъ. Въ словахъ 1 Тесс. 5, 23: „Самъ же Богъ мира да освятитъ васъ (*ἁγιάσαι ὑμᾶς*) во всей полнотѣ“ (*ὁλοτελείς*—всесовершенныхъ т. е. во всѣхъ частяхъ), апостолъ выражаетъ желаніе, чтобы Богъ освятилъ существо христіанъ во всѣхъ его частяхъ, хотя они были уже освящены ранѣе въ таинствѣ крещенія ¹⁾. Въ 2 Кор. 7, 1, апостолъ говоритъ: „итакъ, возлюбленные, имѣя такіа обѣтованія, очистимъ себя отъ всякой скверны плоти и духа, совершая (*ἐπιτελοῦντες*) святыню (*τὴν ἁγιασύνην*—святость) въ страхѣ Божіемъ“. Въ выраженіи Кол. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐμπλήρωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*), обновленіе представляется настоящимъ,

¹⁾ „Когда станеть въ христіанинѣ все чисто и совершенно, тогда онъ становится святымъ; когда же идетъ къ сей степени,—освящается“. Теофанъ (1 Тесс. 5, 23).

продолжающимся (наст. вр.) фактомъ. Также и праведность отъ вѣры не есть еще совершившійся и вполне законченный фактъ, но служить предметомъ ожиданія и надежды (Гал. 5, 5). Но чаще всего Апостолъ говоритъ о продолжающемся обновленіи (2 Кор. 4, 16; Еф. 4, 23; Рим. 12, 2). Оно состоитъ по нему въ продолженіи двоякаго процесса—соумиранія и совозстанія со Христомъ. Первый состоитъ, по словамъ апостола, въ непрестанномъ преданіи себя на смерть ради Христа (2 Кор. 4, 11), въ постепенномъ тлѣніи внѣшняго человѣка (—14), въ умерщвленіи зомныхъ членовъ т. е. страстей (Кол. 3, 5) и дѣлъ плотскихъ т. е. проявленій плоти или грѣха (Рим. 8, 13) ¹⁾; второй моментъ обновленія состоитъ въ преобразованіи существа человѣка по принципу обновленнаго ума ²⁾ или духа ума ³⁾, въ продолжающемся обновленіи т. е. укрѣпленіи и расширеніи внутренняго человѣка ⁴⁾.

Въ этомъ состоитъ сущность и цѣль новой жизни христіанина, выражающей какъ въ настроеніяхъ (Еф. 5, 2. ср. Кол. 3, 5. 7; Еф. 4, 17), такъ и во внутреннихъ (Рим. 8, 6) и внѣшнихъ дѣйствіяхъ (Еф. 2, 10).

¹⁾ „Хотя грѣхъ и истинно въ насъ умираетъ чрезъ крещеніе, однако надобно, чтобы и мы сами содѣйствовали къ умерщвленію его“. (Златоустъ къ Рим. 6, 3). Апостолъ Павелъ „разумѣетъ здѣсь два умерщвленія и двѣ смерти. Одно совершается Христомъ въ крещеніи, а другое обязаны совершить мы сами своею рачительностью послѣ крещенія“ (Златоустъ къ Рим. 6, 5).

²⁾ Рим. 12, 2: *μεταμορφωσθε τῇ ἀνακαταστάσει τοῦ νοῦς*. Здѣсь обновленіе ума представляется привичномъ или началомъ дальнѣйшаго преобразованія вѣрующаго. *Μεταμορφωσθε* обозначаетъ существенное измѣненіе образа—ср. Фил. 3, 21.

³⁾ Еф. 4, 23: *ἀναγεοσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Глаголь *ἀναγεοσθαι* имѣетъ форму настоящаго, тогда какъ предшествующій глаголь объ отложеніи ветхаго человѣка (*ἐποθέσθαι*) и послѣдующій объ облеченіи въ новаго человѣка (*ἐνδύσασθαι*) стоятъ въ аористѣ. Слѣдовательно, если послѣдніе обозначаютъ совершившійся фактъ, то первый — продолжающійся.

⁴⁾ 2 Кор. 4, 16: *ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνθρώπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακατασκευάζεται ἡμέρα καὶ ἡμέρα*. Здѣсь разрушеніе внѣшняго человѣка и обновленіе внутренняго представляются совершающимися постепенно.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Новая жизнь.

Ἐν καρτίῳ τοῦ ζῶντος περιπατεῖν (ср. Рим. 6, 4).

§ 26.

Вѣра, какъ стремленіе воплотить въ себѣ все содержаніе правды Христовой, и христіанская *свобода*, какъ способность къ этому, выполнѣ опредѣляютъ собой всю нравственную жизнь возрожденнаго человѣка.

Такъ какъ праведность Христа есть идеальное осуществленіе воли Божіей, одностороннимъ выраженіемъ которой былъ законъ, то и *вѣра* по самой природѣ своей должна быть стремленіемъ къ совершеннѣйшему исполненію Божественной воли. Отсюда, всякое нарушеніе ея, каждое малѣйшее уклоненіе отъ нравственной нормы, противно вѣрѣ, исключаетъ ее. Грѣхъ несовмѣстимъ съ вѣрой и по существу своему есть ничто иное, какъ отреченіе отъ вѣры, отступничество. Кто грѣшитъ, тотъ уклоняется отъ правды Христовой, а слѣдовательно не вѣритъ. „Если же кто о своихъ, и особенно о домашнихъ не печется, тотъ *отрекся отъ вѣры* (*τὴν πίστιν ἥρνηται*) и *хуже невѣрнаго*“ (*ἔστιν ἀπίστον χείρων*—1 Тим. 5, 8). „Молодыхъ же вдовицъ не принимай, ибо онѣ, впадая въ роскошь *въ противность Христу*, желаютъ вступать въ бракъ. Онѣ подлежатъ осужденію, потому что *отвергли прежнюю вѣру*“ (*τὴν προτέραν πίστιν ἠθέτησαν* — 12). Но такъ какъ вѣра, будучи отреченіемъ отъ всего своего и преданіемъ себя благодати Божіей, распространяется на всѣ силы души и обнимаетъ собою всю внутреннюю и внѣшнюю жизнь человѣка, каждое частное явленіе ея, то вся жизнь христіанина должна служить выраженіемъ ея, и все, что не проистекаетъ изъ вѣры, — противно ей, исключаетъ ее и, слѣдовательно,

грѣховно. *Πάν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν* (Рим. 14, 23). Вся область нравственныхъ явленій раздробляется такимъ образомъ на двѣ категоріи: грѣховныхъ и проистекающихъ изъ вѣры; и вѣра является слѣдовательно единственнымъ и всеобщимъ принципомъ всей нравственной жизни. Пока человѣкъ былъ рабомъ грѣха, вѣра не могла осуществить присущее ей желаніе воплотить въ себѣ правду Христову, и потому фактически она существовала рядомъ съ грѣхомъ, не смотря на принципиальную несовмѣстимость ея съ нимъ. Но какъ скоро вѣрующій умираетъ грѣху и становится *свободнымъ*, т. е. способнымъ жить по духу, должно осуществиться и лежащее въ основѣ вѣры желаніе усвоить праведность Христа. Усвоеніе правды Христовой является теперь уже нѣкоторою психологическою необходимостью. Какъ неестественно и въ этомъ смыслѣ психологически невозможно въ одно и тоже время хотѣть, быть способнымъ и быть вправѣ сдѣлать что либо, и всетаки не сдѣлать, такъ неестественно и психологически невозможно для вѣрующаго и возрожденнаго, т. е. стремящагося и способнаго усвоить правду Христову, уклоняться отъ нея. Поэтому, Апостолъ говоритъ не о томъ, что христіанинъ можетъ и долженъ не грѣшить, но о томъ, что онъ не будетъ грѣшить или не можетъ грѣшить. *Ὅτινὺς ἀπεθάνατον τῇ ἁμαρτίᾳ πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ* (Рим. 6, 2). *Ἐπεὶ οὖν ὁ χριστός* (—14). На эту же относительную психологическую необходимость святой жизни Апостолъ указываетъ и въ словахъ: „неужели вы не знаете, что кому вы отдаете себя въ рабы для послушанія, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы грѣха къ смерти или послушанія къ праведности? (—16). „Освободившись же отъ закона вы стали рабами праведности“ (—18, ср. 20, 22). По смыслу этихъ словъ, воля христіанина стоитъ въ тойже нравственной психологической зависимости отъ пріобрѣтенной въ крещеніи праведности, въ какій стояла она

прежде отъ плоти. „Нелѣпо было бы, говорить Златоустъ (къ Рим. 6, 12), руководимымъ въ небесное царствіе имѣть царемъ грѣхъ, и призваннымъ царствовать со Христомъ—желать быть плѣнниками грѣха; точно такъ-же, какъ если бы кто, сложивъ съ головы діадиму, захотѣлъ раболѣпствовать сѣумасшедшей, нищей, одѣтой въ рубище жевщинѣ“. Такимъ образомъ, вѣра и свобода христіанина своимъ естественнымъ слѣдствіемъ имѣютъ новую жизнь, чуждую грѣха и состоящую въ усвоеніи правды Христовой, въ фактическомъ воспроизведеніи въ себѣ всѣхъ моментовъ внутренней и внѣшней жизни Спасителя.

Какъ живой, видимый и осязаемый, стоитъ Христосъ предъ духовнымъ взоромъ вѣрующаго. Каждое обстоятельство изъ Его жизни, каждое Его дѣйствіе какъ бы реально совершается на глазахъ христіанина (ср. Гал. 3, 1). И этотъ образъ Христа учащаго и страждущаго западаетъ въ душу его такъ глубоко, что не оставляетъ ее даже и въ состояніяхъ крайняго ослабленія дѣятельности сознанія и свободы, отпечатлѣваясь во всѣхъ полусознательныхъ и полусвободныхъ движеніяхъ ея. Бодрствуетъ ли христіанинъ или спитъ, онъ всегда вмѣстѣ со Христомъ (1 Тесс. 5, 10). Нудимый любовью ко Христу, онъ въ своей жизни и дѣятельности воспроизводитъ все то, что созерцаетъ въ образѣ Его, чѣмъ жилъ Онъ, что мыслилъ, чувствовалъ, и чего хотѣлъ. Умъ вѣрующаго преобразуется въ умъ Христа (1 Кор. 2, 16), чувствованія Христовы становятся чувствованіями вѣрующаго (Фил. 2, 5). Предметъ желаній христіанина—то, что во Христѣ (Фил. 2, 21), цѣль всѣхъ поступковъ его — Христосъ (Кол. 3, 17). Во Христѣ вся его жизнь (Фил. 1, 21; Кол. 3, 4). Переносъ въ себя такимъ образомъ все содержаніе жизни Христа, вѣрующій представляетъ въ самомъ себѣ образъ Спасителя (Гал. 4, 19), становится Его отраженіемъ. Все, что живетъ въ немъ, то есть не его уже, а Христово.

Онъ можетъ, поэтому, сказать о себѣ: „уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ“ (Гал. 2, 20). — Одною изъ особенностей посланій Апостола Павла служить выраженіе *ἐν xριστῳ* (кромя ап. Павла лишь Апок. 14, 13) и *ἐν Χριστῷ* (кромя апостола Павла только 1 Петр. 5, 14; 3, 16). Первое выраженіе встрѣчается: Рим. 16, 11; 16, 2. 8. 13. 22; 14, 14; 1 Кор. 4, 17; 7, 22. 39; 9, 1. 2; 11, 11; 15, 58; 16, 19; Еф. 4, 1; 5, 8; 2, 21; 6, 21; 4, 17; Фил. 1, 14; 2, 19; 3, 1; 2, 29; 2, 24; 4, 4. 10; Кол. 3, 20; 4, 7; 4, 17; Филим. 16, 20; 1 Тесс. 5, 12; 4, 1; 6, 1. 10; 3, 8; 4, 2. Второе—Рим. 6, 11; 8, 1. 39; 16, 7; 9, 1; 12, 5; 15, 17; 6, 3. 9. 10; 1 Кор. 1, 2. 30; 3, 1; 4, 10. 15. 17; 15, 19. 31; 16, 24; 15, 18; 2 Кор. 2, 17; 5, 17; 12, 2. 19; Гал. 1, 22; 2, 17; 6, 17; Еф. 1, 1; 2, 10; 3, 21; Фил. 1, 1. 13; 2, 1. 19; 3, 3; 4, 7. 21; Кол. 1, 2. 29; 1 Тесс. 2, 14; 4, 16, 1 Тим. 2, 7; Филим. 8, 23 и др. Оба выраженія служатъ специфическою формою для обозначенія христіанскихъ состояній, отношеній и поступковъ, какъ таковыхъ, которыя совершаются въ духовномъ общеніи со Христомъ, въ сферѣ Его божественной жизни. Въ нихъ христіанинъ усвоитъ идеальныя состоянія и совершенства своего Спасителя.

§ 27.

* *Αγάπη.*

(1 Кор. 13, 1 7).

Но живымъ нервомъ всѣхъ совершенствъ Христа, въ которомъ объединялось, и изъ котораго исходило все содержаніе Его идеально-нравственной жизни, служила, какъ видѣли мы выше (см. стр. 97 и д.), превосходящая всякое разумѣніе любовь къ людямъ. Все, что было пережито, прочувствовано и совершено Имъ, то было отраженіемъ и

изліяніемъ этой любви. Естественно поэтому, что вѣрующій, стремясь воплотить въ себѣ самомъ образъ Христа, прежде всего долженъ перенести въ себя этотъ корень нравственной Его жизни.

Сущность христіанской любви къ людямъ Ап. Павелъ излагаетъ въ полной невыразимаго величія и красоты рѣчи, заключающейся въ 1 Кор. 13, 4—7. Едва ли справедливо чисто апріорное предположеніе, что Апостолъ излагаетъ здѣсь свойства любви въ систематическомъ порядкѣ. Онъ не выдумывалъ опредѣленія любви, не разлагалъ холоднымъ анализомъ ея содержанія, а въ болѣе или менѣе случайной ассоціаціи писалъ то, что чувствовалъ, и что вызывали въ немъ обстоятельства, послужившія поводомъ къ написанію самаго посланія. Поэтому въ слѣдующемъ сейчасъ изложеніи свойствъ любви, мы не будемъ придерживаться порядка самого апостола.

Любовь чужда гордости и высокомерія ¹⁾. Она не видитъ своихъ достоинствъ, не признаетъ собственныхъ заслугъ. Напротивъ, самоуменьшеніе и глубокое смиреніе—ея постоянные спутники. Не признавая своихъ совершенствъ въ самой себѣ, она не ставитъ ихъ на видъ и другимъ, не тщеславится и „не превозносится“ собою (*οὐ περπερεύεται*). Она рѣже всего думаетъ и говоритъ о себѣ самой. Ея мысль внѣ ея и сосредоточена на внѣшнемъ объектѣ. Откуда она менѣе всего дѣлаетъ для себя самой. Любовь „не ищетъ своего,“ ²⁾ т. е. того, что имѣетъ значеніе для ея личнаго благосостоянія и счастія. Любовь не любитъ себя самой и не умѣетъ любить. Она умерла для себя.

1) *Ὁ ὑψηλός* букв. не надувается (отъ *φῶσα*—раздувательный мѣхъ, надуваніе). „Не думаетъ много о своихъ добродѣтеляхъ“ (Экуменій), „но смиренномудрствуетъ не смотря на то, что обладаетъ высокими совершенствами“ (Ееофилактъ).

2) *Ὁ ἐχρησὶ τὰ ἑαυτοῦ*. „Любимый составляетъ для нея все, и она вмѣняетъ себѣ въ безчестіе, когда не можетъ избавить его отъ безчестія“ (Златоустъ).

Для нея нѣтъ личнаго я; для нея непонятно собственное счастье, и немислима забота о немъ. Однимъ словомъ, она не знаетъ, не чувствуетъ, не любитъ и даже ненавидитъ себя. Любовь отводитъ свое я отъ того центра жизни, около котораго сосредоточены всѣ цѣли, желанія и чувства, и ставитъ на мѣсто его новый, чуждый ей объектъ. „Вы — въ сердцахъ нашихъ“ (*ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἔστε* — Кор. 7 3), говоритъ любящій любимымъ. Поставивъ, вмѣсто своего я, я чужое, она продолжаетъ жить такъ, какъ бы это было собственное я. Свое же я для нея не существуетъ. „Никто не ищи своего, но каждый другаго“ (1 Кор. 10, 24), — вотъ ея девизъ ¹⁾. Естественно, поэтому, въ ней никогда не является и признаковъ зависти къ своему объекту (*οὐ ζηλοῖ* — не завидуетъ) ²⁾ по той простой причинѣ, что психологически невозможно завидовать самому себѣ т. е. тому я, которое стоитъ въ центрѣ нашей жизни. Поэтому же она чутка ко злу и добру въ своемъ объектѣ. Она не радуется о неправдѣ и сорадуется истинѣ — такъ, какъ бы эта неправда и эта истина имѣли мѣсто не въ ея объектѣ, а въ ней самой. Если ея объектъ дѣлаетъ ей что либо непріятное или вредное, она естественно не вмѣняетъ этого во зло (*οὐ λογίζεται τὸ κακόν*) ³⁾, такъ какъ нельзя считать зломъ самой себѣ то, что причиняетъ вредъ не сознавасмому я и исходить изъ своего же, такъ сказать, усыновленнаго я.

¹⁾ Заповѣдь: „люби ближняго своего, какъ самого себя“, апостолъ понимаетъ не такъ: люби ближняго такъ, какъ ты любишь самого себя, но: люби ближняго такъ, какъ ты любилъ до сихъ поръ себя самого: люби его вмѣсто себя.

²⁾ Любовь „не ищетъ того, чтобы самой быть счастливѣе другихъ, а чтобы всѣ были счастливы возможно полнымъ счастьемъ“ (Феофанъ).

³⁾ „Не беретъ въ счетъ зла, и даже совсѣмъ не думаетъ, чтобы въ дѣйствіяхъ другаго было зло, не видитъ во злѣ зла: для любящаго всѣхъ всѣ кажутся добрыми, и какъ онъ ничего не замышляетъ для другихъ кромѣ добра, такъ и въ дѣйствіяхъ другихъ въ отношеніи къ себѣ не подозреваетъ никогда ничего злаго“ (Феофанъ). „Извиняетъ погрѣшительныя поступки, предполагая, что то сдѣлано не съ худымъ намѣреніемъ“ (Феодоритъ).

Вслѣдствіе этого она никогда не чувствуетъ раздраженія (ὁ παροξύνεται) на свой объектъ. Всѣ обиды, оскорбленія и бѣдствія она переноситъ (πάτα ὑπομένει) и претерпѣваетъ великодушно (μακροθυμεῖ); и не только не воздаетъ зло за зло (1 Θεес. 5, 15), но все покрываетъ (πάτα στέγει), заслоняя собою какъ бы покровомъ и отъ своихъ и отъ чужихъ глазъ всякое зло. Переноситъ отъ своего объекта всевозможныя непріятности и оскорбленія, она не перестаетъ быть доброю и полезною въ отношеніи къ нему (χρησιτεύεται) (ср. Рим. 11, 22; 2 Кор. 6, 6; Гал. 5, 22; Кол. 3, 12). Даже тогда, когда благодѣяніе ея сопряжено съ безчестіемъ для нея, она не гнушается послѣднимъ (οὐκ ἀσχημονεῖ) ¹⁾ для счастья объекта опять потому, что собственное я кажется для нея или несуществующимъ или меньшей важности, чѣмъ объектъ ея. Жертвуя собой любимому, несмотря на его враждебное отношеніе къ ней, она вѣритъ всему (πάτα πιστεύει) ²⁾, что онъ говоритъ и общается, какъ вѣрила бы всему, если бы говорило ея собственное я. Она вѣритъ и въ тѣ признаки, какіе общаются исправленіе объекта, и, вѣря имъ, надѣется на все (πάτα ἐλπίζει) лучшее ³⁾.

Поставляя на мѣсто своего „я“—„я“ чужое и привязывая къ нему всю свою дѣятельность, любовь измѣняетъ весь строй нравственной жизни, создаетъ совершенно новый порядокъ жизни, новое содержаніе ея. Ἡ ἀγάπη διχοδομεῖ (1 Кор.

¹⁾ Ἀσχημονεῖ—вести себя неприлично, безчинствовать. Но св отцы переводить: не гнушаться, не брезговать. „Не отказывается для пользы братьевъ сдѣлать что-либо и унижительное, не почитаетъ и такого дѣйствія для себя неблагоприличнымъ“ (Теодоригъ). „Хотя приходится перенести ей нѣчто срамное для любимого, она не ставитъ того себѣ въ посрамленіе“ (Экуменій).

²⁾ „Любимаго почитаетъ нелживымъ“ (Теодоригъ). „Вѣритъ всему, что ни скажетъ любимый, и не только сама не говоритъ съ хитрымъ лукавствомъ, но не подозрѣваетъ даже, чтобы другой кто говорилъ такъ“ (Ееофилактъ).

³⁾ „Не отчаивается, но уповаетъ, что онъ наконецъ возвратится къ лучшему“ (Ееофилактъ).

8, 1).² *Ἐν ἀγάπῃ* совершается *οἰκονομὴ ἑαυτοῦ* (Еф. 4, 16). Она подчиняет себѣ и преобразуетъ каждое явленіе внутренней жизни. Она во всемъ, и все въ ней. *Πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινώσκω* (1 Кор. 16, 14). Все, что выходитъ изъ предѣловъ ея, что не вытекаетъ изъ ея сущности,—лишено всякой цѣны, ничто. Даже такія повидимому высоконравственныя явленія, какъ раздача имѣнія и отданіе тѣла на сожженіе, если не соединены съ любовью, не имѣютъ никакого значенія (1 Кор. 13, 3). Все, что есть въ человѣкѣ совершеннаго, имѣетъ въ любви свой источникъ и свой конецъ. Любовь есть союзъ совершенства (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Кол. 3, 14).

Итакъ, какое значеніе имѣетъ вѣра въ жизни религіозной, такое—любовь въ жизни нравственной. Какъ вѣра обнимаетъ собою все отношеніе человѣка къ Богу, все его религіозное настроеніе, такъ и любовь концентрируетъ въ себѣ все отношеніе христіанина къ людямъ, всю его нравственность. Какъ все, выходящее изъ границъ вѣры, есть грѣхъ; такъ все, стоящее внѣ любви, ничтожно. Вѣра и любовь охватываютъ, такимъ образомъ, всю религіозно-нравственную жизнь.

Но та и другая не составляютъ двухъ полюсовъ внутренней жизни человѣка, отдѣльныхъ независимыхъ началъ, имѣющихъ каждое свой кругъ, свою область. Напротивъ, вѣра и любовь живутъ одна въ другой. По свойственному всякой любви стремленію—любить не только свой непосредственный объектъ, но и все, любимое этимъ объектомъ, вѣра, какъ типъ любви къ Богу и Спасителю, въ себѣ самой носитъ уже зерно любви къ людямъ, какъ къ объектамъ любви Христовой. Какъ скоро человѣкъ съ вѣрою разсуждаетъ: „если одинъ за всѣхъ умеръ, то всѣ умерли,“ его обнимаетъ въ тотъ самый моментъ любовь Христа (2 Кор. 5, 10). Любовь вѣрующаго есть такимъ образомъ переносеніе въ себя любви Самого Христа, ея естествен-

ное отраженіе въ вѣрѣ (ср. Еф. 5, 2; 2 Кор. 8, 9; Рим. 15, 2). Утвержденіе и укорененіе въ любви есть необходимое слѣдствіе вселенія Христа въ сердце вѣрующаго (ср. Еф. 3, 17—19). Христіанинъ любить людей не непосредственно, а во Христѣ, какъ предметъ Его любви. Нить, связывающая людей, проходить, такъ сказать, чрезъ Самаго Спасителя. Вѣрующій любить людей потому, что находитъ ихъ во Христѣ, въ Его сознаніи и любви. Отсюда отношеніе его къ людямъ есть лишь часть отношенія его ко Христу, любовь лишь моментъ вѣры. Вѣрующій любить Христа; любящій же Христа любитъ въ Немъ ближнихъ. Если вѣра не достигла момента любви къ ближнимъ, то и любовь ко Христу, а слѣдовательно и вѣра, недѣйствительна, воображаема, фактивна; она ничто (ср. 1 Кор. 13, 2). Какъ скоро вѣра стала любовью къ ближнимъ во Христѣ, она уже дѣйствительная вѣра фактическая и реальная. Въ любви она, такъ сказать, содѣлывается, осуществляется, реализуется. Отсюда вѣра есть *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Гал. 5, 6) т. е. вѣра чрезъ любовь содѣлывающаяся. Слѣдовательно, любовь есть сила вѣры, ея душа, жизнь. Любовь существуетъ въ вѣрѣ; а вѣра въ любви имѣетъ свою жизнь и свою энергію. Отсюда христіанская любовь не возможна безъ вѣры; а вѣра не мыслима безъ любви. Вѣра безъ любви — лишь фикція вѣры, — вѣра воображаемая; она — ничто. *Ἐὰν ἔχω πίστιν τῆς πίστεως ὅτι μεθιστάμεν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω. οὐδὲν ἔστι* (1 Кор. 13, 2).

§ 28.

Τὰ ἀγαθὰ ἔργα.

Любовь, по ученію Апостола, представляетъ собою не пассивное состояніе бездѣйствія, не сантиментально-поэтическое настроеніе, не идущее далѣе простаго любующагося созерцанія объекта. Нѣтъ. Это — состояніе высшаго напря-

женія всѣхъ силъ, нашедшихъ для себя новое я,—состояніе, полное жизни, движенія и дѣятельности. Можно сказать, что она состоитъ изъ частныхъ иногда незамѣтныхъ, иногда поразительныхъ фактовъ самопожертвованія, изъ совокупности проникнутыхъ однимъ принципомъ, внутреннихъ и внѣшнихъ движеній духа. Эти движенія духа, составляющія содержаніе и жизнь любви, и проявляющіяся во внѣшней дѣятельности, апостолъ называетъ добрыми дѣлами (*τὰ ἀγαθὰ ἔργα* или *τὰ καλὰ ἔργα*).

Нужно удивляться, какъ могутъ нѣкоторые приписывать Апостолу ученіе о какомъ то абстрактномъ благочестіи, непереходящемъ въ нравственные поступки. Такое предположеніе не только стоитъ въ противорѣчій съ ученіемъ Апостола, призывавшаго христіанъ къ добрымъ дѣламъ (*ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας* Гал. 6, 10; ср. Кол. 1, 10; 2 Θесс. 2, 6; 1 Тим. 5, 10; Евр. 10, 24 и др.), и полагавшаго въ нихъ цѣль возрожденія (мы Его твореніе, созданное во Христѣ Иисусѣ на добрыя дѣла (*ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*), которыя Богъ предначинилъ намъ исполнять — Еф. 2, 10), но обнаруживаетъ непониманіе или незнаніе самыхъ элементарныхъ психологическихъ законовъ, опредѣляющихъ отношеніе внутренняго настроенія къ внѣшнимъ поступкамъ. По этимъ законамъ обнаруженіе любви во внѣшнихъ дѣлахъ такъ же необходимо, какъ при кровеобращеніи бѣненіе пульса. Добрыя дѣла ничто иное, какъ внѣшнія отпечатлѣванія той внутренней напряженной работы, которая происходитъ въ душѣ любящаго, осязаемая проявленія жизни любви. Доброе дѣло есть трудъ любви (*ὁ κόπος τῆς ἀγάπης* — 1 Θесс. 1, 3) и ея всегдашній сопутникъ (Евр. 10, 24). Тамъ, гдѣ умираетъ любовь, прекращаются и ея движенія. Уничтожается или засыхаетъ корень, вмѣстѣ съ этимъ опадаютъ цвѣты и листья. Гдѣ не живетъ любовь, тамъ возможна лишь механическая, искусственная дѣятельность, а не органическая и естественная. Все, что не на почвѣ

любви, чуждо нравственнаго достоинства. Какъ нельзя представить любовь безъ дѣлъ, такъ невозможно мыслить и дѣла безъ любви.

Такая связь добрыхъ дѣлъ съ любовью опредѣляетъ отношеніе ихъ къ вѣрѣ. Какъ и сама любовь, добрыя дѣла направлены на людей, какъ на объекты любви Христовой. Жертвованіе своимъ въ пользу другаго проистекаетъ изъ стремленія жертвовать тому, кого любить Христосъ, для кого жилъ, и за кого умеръ Онъ. Кто дѣлаетъ доброе, тотъ видитъ благодѣтельствуемыхъ имъ во Христѣ и, служа имъ, служить собственно Самому Господу. Онъ дѣлаетъ все непосредственно для Христа, и его дѣло для Господа оказывается дѣломъ для людей. „Все, что вы дѣлаете словомъ или дѣломъ, все (дѣлайте) во имя Господа Иисуса Христа“ (Кол. 3, 17). „Все, что вы ни дѣлаете, дѣлайте отъ души, какъ для Господа, а не для человѣковъ, зная, что въ воздаяніе отъ Господа получите наслѣдіе, ибо вы служите Господу Христу“ (Кол. 3, 23—24). Напротивъ, „согрѣшая — противъ братьевъ и уязвляя немощную совѣсть ихъ, вы согрѣшаете противъ Христа“ (1 Кор. 8, 12). Какъ актъ любви къ людямъ во Христѣ, какъ фактъ самопожертвованія въ пользу объектовъ любви Христовой, доброе дѣло есть частный моментъ усвоенія праведности Христа, какъ она выразилась въ Его отношеніяхъ къ людямъ, и, слѣдовательно, актъ вѣры, ея движеніе и проявленіе. Оно есть дѣло вѣры (*τὸ ἔργον τῆς πίστεως* — 1 Θεсс. 1, 3) т. е. результатъ той силы, которая, живя въ вѣрѣ, дѣйствуетъ чрезъ любовь. Оно — плодъ ея (*ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοοῦντες* — Кол. 1, 10; *καρπὸς* — Рим. 6, 21; 15, 28). Злыя дѣла и недостатокъ добрыхъ дѣлъ, какъ уклоненія отъ Правды Христовой, тождественны съ отреченіемъ отъ вѣры и знанія о Богѣ. „Они говорятъ, что знаютъ Бога, а дѣлами отрекаются (*ἀρνοῦνται*), будучи гнушны, и непорочны, и неспособны ни къ какому доброму дѣлу“

(Тит. 1, 16). „Если же кто о своихъ и особенно о домашнихъ не печется, тотъ отрекся отъ вѣры (*τὴν πίστιν ἤρνηται*) и хуже невѣрнаго (*καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων* — Тим. 5, 8). Ср. 1 Тим, 5, 12; 6, 10. Итакъ вѣра необходимо предполагаетъ дѣла. Вѣра безъ дѣлъ, какъ и безъ любви, фиктивна, какъ вѣра отрекшагося отъ вѣры.

Изъ такой связи добрыхъ дѣлъ съ вѣрою понятно отношеніе ихъ и къ дѣламъ закона. Послѣднія, какъ мы знаемъ, суть акты самооправданія, средства достиженія праведности, независимо отъ всякой сторонней помощи. Напротивъ, добрыя дѣла, по своей сущности, являются актами самоотреченія и преданія себя благодати Божіей, проявленіями стремленія на мѣсто собственной неправды съ помощью благодати усвоить правду Христову, воспользоваться дѣломъ Христа, какъ единственнымъ источникомъ спасенія. Тѣ—акты самоутвержденія и вѣры въ себя; эти, напротивъ, акты самоотреченія и вѣры въ благодать Божію. Это различіе обуславливаетъ различіе добрыхъ дѣлъ и дѣлъ закона по побужденіямъ и нравственнымъ достоинствамъ. Такъ какъ господствующее направленіе воли естественнаго человѣка есть плотское, то исполненіе закона можетъ быть лишь по мотивамъ принужденія и внѣшняго авторитета; добрыя же дѣла проистекающія изъ воли, воодушевленной вѣрою и очищаемой благодатію, совершаются свободно, по мотивамъ любви къ добру и закону (подробнѣе объ этомъ далѣе). Далѣе, поскольку совершенное исполненіе закона собственными силами невозможно, дѣла закона не могутъ быть истинно-добрыми и представляютъ собою болѣе наружное и внѣшнее согласіе съ закономъ. Напротивъ, добрыя дѣла, совершаемыя вѣрою при помощи благодати, являются дѣйствительнымъ осуществленіемъ воли Божіей ¹⁾.

¹⁾ Таковы и дѣла вѣры веждозавѣтной. Они были также плодомъ совокупнаго дѣйствія вѣры и приготавливающей благодати Божіей.

При такой противоположности добрыхъ дѣлъ и дѣлъ закона, невозможно ихъ совмѣстное существованіе. Они отрицаютъ другъ друга. Поэтому, въ вѣрующемъ возможны лишь добрыя-дѣла, но неумѣстны дѣла закона. Последнія были бы отреченіемъ отъ вѣры въ Правду Божию и возвращеніемъ къ вѣрѣ въ собственную праведность ¹⁾.

Вмѣстѣ съ вѣрою они исключали бы благодать и искупленіе (Гал. 5, 4; 2, 21). Отсюда, если человѣкъ оправдывается вѣрою, то совершенно независимо отъ дѣлъ закона и, даже болѣе, при условіи отсутствія какихъ бы то ни было дѣлъ закона. Такъ, по нашему мнѣнію, надо понимать слова Апостола: „мы признаемъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона“ (*χωρίς ἔργων νόμου*—Рим. 3, 28), и параллельное мѣсто: „узнавъ, что человѣкъ оправдывается не дѣлами закона (*ἐξ ἔργων νόμου*), а только вѣрою въ Иисуса Христа (*ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*), и мы увѣровали въ Иисуса Христа, чтобы оправдаться вѣрою во Христа, а не изъ дѣлъ закона (*καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*—Гал. 2, 16).

При такомъ пониманіи вполнѣ находить себѣ объясненіе видимое разногласіе ученія двухъ апостоловъ Павла и Иакова объ условіяхъ оправданія,—разногласіе, которое подавало поводъ обличать апостоловъ въ противорѣчіи по столь важному догматическому вопросу. Мы не стали бы касаться этого мнимаго разногласія, если бы, во первыхъ, оно не производило сильнаго впечатлѣнія при непосредственномъ чтеніи, и еслибы, во вторыхъ, давалось ему одинаковое объясненіе. Но такъ какъ къ сожалѣнію ни того ни другаго еще нѣтъ, то мы считаемъ долгомъ удѣлить ему мѣсто въ своемъ сочиненіи.

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „дабы не сказали, что можно имѣть вѣру и соблюдать законъ, доказываетъ, что сіе не совмѣстимо. Кто держится закона въ томъ мнѣніи, что оный можетъ спасти, тотъ безчеститъ вѣру“ (къ Рим. 4, 14).

Мнимое разногласіе апостоловъ особенно рельефно выступаетъ при сопоставленіи слѣдующихъ мѣстъ изъ

Ап. Іакова

и

Ап. Павла.

2, 24	Видите ли, что человекъ оправдывается дѣлами, а не вѣрою только (<i>καὶ οὐκ ἐξ πίστεως μόνον</i>)?	Рим. 3, 28	Мы признаемъ, что человекъ оправдывается вѣрою, независимо (<i>χωρίς</i>) отъ дѣлъ закона.
- 21	Не дѣлами ли оправдался Авраамъ, отецъ нашъ, возложивъ на жертвенникъ Исаака, сына своего?	4, 2.	Если Авраамъ оправдался дѣлами, то онъ имѣетъ похвалу, но не предъ Богомъ.
- 25	И Раавъ блудница не дѣлами ли оправдалась, принявъ соглядатаевъ и отпустивъ ихъ другимъ путемъ?	Евр. 11, 31	Вѣрою Раавъ блудница съ миромъ принявъ соглядатаевъ (и проводивъ ихъ другимъ путемъ) не погибла съ невѣрными.
— 14	Что пользы, братія мои, если кто говорить, что онъ имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ? Можетъ ли вѣра спасти его?	Рим. 4, 5.	Не дѣлающему, но вѣрующему въ Того, кто оправдываетъ печестиваго, вѣра его вмѣняется въ праведность.

Слѣдующія объясненія предлагаются при чтеніи этихъ мѣстъ:

1) По однимъ, апостолъ Павелъ выражаетъ не ту мысль, что человекъ оправдывается одною вѣрою безъ дѣлъ, ибо въ другихъ мѣстахъ онъ говоритъ о необходимости ихъ, по ту, что человекъ оправдывается не дѣлами только, но

и вѣрою. Такимъ образомъ, въ то время какъ ап. Іаковъ говоритъ о необходимости дѣлъ при вѣрѣ, ап. Павелъ, напротивъ, о необходимости вѣры при дѣлахъ, какъ принципа ихъ. Самыя же понятія оправданія, вѣры и дѣлъ у того и другаго апостола остаются совершенно тождественны. Но такое объясненіе не соотвѣтствуетъ выписаннымъ мѣстамъ изъ посланій Апостоловъ.

Предлогъ *χωρίς* (Рим. 3, 28; 4, 6) значитъ отдѣльно отъ, безъ, кромѣ, исключая, и потому исключаетъ и отрицаетъ какое бы то ни было участіе или значеніе дѣлъ закона въ дѣлѣ оправданія. По Рим. 4, 5, вѣрующій есть недѣлающій, слѣдовательно вѣра представляется исключающею дѣла. Правда, въ Гал. 2, 16: *ἐὰν μὴ διὰ πῶτος, ἐὰν μὴ* указываетъ повидимому только условіе, безъ котораго невозможно оправданіе дѣлами, и заключаетъ на первый взглядъ мысль: не оправдается человѣкъ дѣлами, если не будетъ вѣры. Отсюда по древнеславянскому переводу: „аще не вѣрою“. Но въ такомъ случаѣ этотъ стихъ стоялъ бы въ противорѣчій съ Рим. 3, 28. Въ избѣжаніе этого необходимо *ἐὰν μὴ* придавать значеніе: „но“, „но только“, какое оно не рѣдко имѣетъ въ Новомъ Завѣтѣ (Мѡ. 12, 4; Лук. 4, 26; Гал. 1, 7, 1 Кор. 7, 17; Апок. 9, 4).

Всѣ остальные объясненія разногласія исходятъ изъ предположенія о различномъ пониманіи апостолами терминовъ: оправданіе, вѣра и дѣла.

2) Различіемъ въ пониманіи оправданія у того и другаго апостола объясняютъ разногласіе между ними слѣдующимъ образомъ. Ап. Павелъ говоритъ о первоначальномъ оправданіи, совершающемся въ таинствѣ крещенія; ап. же Іаковъ — объ оправданіи полномъ, завершенномъ, достигаемомъ въ продолженіи всей жизни человѣка. А такъ какъ первоначальное оправданіе дается только по вѣрѣ и не требуетъ дѣлъ, напротивъ, для полного оправданія рядомъ съ вѣрою необходимы и дѣла, то, естественно, Павелъ

отрицаетъ значеніе дѣлъ для оправданія, Іаковъ же признаетъ ихъ безусловную необходимость. Но, во первыхъ, содержаніе посланій къ Рим. и Гал., въ которыхъ главнымъ образомъ излагается ученіе объ оправданіи одною вѣрою, не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что они были писаны Апостоломъ къ лицамъ, уже крестившимся и, слѣдовательно, усвоившимъ такъ называемое первоначальное оправданіе (ср. Рим. 1, 6—8. 15; 5, 1—2. 9—11: 6, 1—23; 7, 4—6; 8, 9—17; 12, 1—6; 13—16 гл.; Гал. 1, 6—11; 3, 1—5. 26—29; 4, 6—7. 9. 14—20; 5, 1. 4. 7. 18). Слѣдовательно, если Апостоль упроекаетъ за возвращеніе къ дѣламъ закона возрожденныхъ и настаиваетъ на исключительномъ значеніи для нихъ вѣры, то очевидно онъ отрицаетъ значеніе дѣлъ и для получившихъ первоначальное оправданіе. Возвращеніе христіанъ къ дѣламъ закона есть, по апостолу, отступничество отъ Христа и отпаденіе отъ благодати (ср. Гал. 5, 4). Во вторыхъ, указанное пониманіе всетаки не устраняетъ разногласія. Если Ап. Павелъ отрицаетъ значеніе дѣлъ для первоначальнаго оправданія, т. е. до возрожденія, то почему-же Ап. Іаковъ признаетъ оправдывающее значеніе за дѣлами Авраама и Раави, предшествовавшими конечно возрожденію ихъ?

3) Признавая одинаковость оправданія у обоихъ апостоловъ, и обращая вниманіе на соединеніе понятій вѣры и дѣлъ (дуализмъ) у апостола Іакова и разъединеніе ихъ (абсолютизмъ вѣры) у апостола Павла, нѣкоторые комментаторы полагаютъ различіе между апостолами въ пониманіи вѣры, которая у апостола Іакова является теоретическою, лишь дѣломъ ума, но не сердца, и потому существующею отдѣльно отъ дѣлъ, у апостола же Павла, наоборотъ, живою и дѣятельною, т. е. такою, въ которую входятъ дѣла, какъ ся непрерывный моментъ. — Что понятіе вѣры у апостоловъ въ данномъ мѣстѣ различно, это

вѣрно. Вообще личные взгляды апостоловъ на вѣру были совершенно сходны. По ученію апостола Іакова дѣла составляютъ жизнь и душу вѣры (2, 26). По ученію апостола Павла, любовь, какъ общее начало дѣлъ, есть то, что даетъ цѣну и значеніе вѣрѣ (1 Кор. 13, 2). По мысли перваго, вѣра безъ дѣлъ—мертва (2, 17. 20. 26), и не приноситъ никакой пользы вѣрующему (—14); по мысли втораго, вѣра безъ любви ничто, а отсутствіе добрыхъ дѣлъ при вѣрѣ есть отреченіе отъ вѣры (Тит. 1, 16; Тим. 5, 8. 12). Далѣе. Тотъ и другой апостолъ, наблюдая печальный фактъ дѣйствительной жизни, одинаково признають возможность и дѣйствительное существованіе вѣры безъ дѣлъ и любви. Но будучи вообще однихъ взглядовъ на отношеніе вѣры къ дѣламъ, апостолы сообразно съ цѣлями своихъ посланій вынуждены понимать вѣру различно. Апостолъ Іаковъ, борясь съ заблужденіями своихъ противниковъ, поневолѣ долженъ былъ употреблять слово *πίστις* такъ, какъ понимали его обличаемые имъ христіане; апостолъ же Павелъ за отсутствіемъ такого повода употребляетъ его въ своемъ собственномъ смыслѣ. Поэтому, Ап. Іаковъ, говоря объ оправданіи, отдѣляетъ въ мысли вѣру отъ дѣлъ, по его выраженію, тѣло отъ души, какъ дѣлали это его противники на практикѣ. Но это разъединеніе вѣры и дѣлъ вызвано исключительно терминологіею противниковъ, а не самаго апостола. Пользуясь же собственнымъ пониманіемъ термина *πίστις*, Ап. Іаковъ, конечно, также охотно сказалъ бы, что человѣкъ оправдывается одною живою вѣрою, такъ какъ живая вѣра по нему непремѣнно соединена съ дѣлами, или просто: одною вѣрою, такъ какъ истинная вѣра не можетъ быть иною, какъ только живою. Такимъ образомъ, соотвѣтственно собственной терминологіи Ап. Іакова, его ученіе объ оправданіи можно выразить словами: человѣкъ оправдывается вѣрою.—Однако одного этого различія въ пониманіи вѣры апостолами недостаточно для об-

ясненія ихъ разногласія. На немъ можно было бы остановиться въ томъ случаѣ, если-бы Ап. Павелъ училъ объ оправданіи вѣрою, ничего не говоря о дѣлахъ. Тогда понятіе вѣры давало бы возможность предполагать *implicite* заключающееся въ немъ понятіе дѣлъ. Но этого нѣтъ. Ап. Павелъ въ ученіи объ оправданіи говоритъ о дѣлахъ такъ же ясно и опредѣленно, какъ и о вѣрѣ; при этомъ или отрицаетъ возможность оправданія при посредствѣ ихъ (Рим. 3, 20; Гал. 2, 16), или противопоставляетъ ихъ вѣрѣ (Гал. 2, 16 и др.), или прямо исключаетъ ихъ (Рим. 3, 28; 4, 5). Ясно, что различіе въ пониманіи обоихъ апостоловъ простирается не только на вѣру, но и на дѣла. Каково же оно въ послѣднемъ случаѣ? Не трудно видѣть, что, предлагая этотъ вопросъ, мы забѣгаемъ впередъ; гораздо ближе къ намъ стоитъ другой вопросъ, именно: то различіе во взглядѣ на дѣла, которое мы находимъ у двухъ апостоловъ, не имѣетъ ли мѣста въ ученіи самого Павла? На самомъ дѣлѣ, этотъ апостолъ то признаетъ безусловную необходимость любви, какъ принципа дѣлъ, и отсутствіе добрыхъ дѣлъ считаетъ отреченіемъ отъ вѣры, то съ полною ясностью отрицаетъ всякое значеніе повидимому тѣхъ же самыхъ дѣлъ. Это видимое противорѣчіе у самого Апостола Павла вынуждаетъ насъ къ предположенію, что онъ говоритъ о разныхъ дѣлахъ.

4) Весьма многіе комментаторы, въ особенности католическіе, примыкая Ап. Павла съ Ап. Іаковомъ и съ самимъ собою, дѣйствительно настаивали на различеніи у Ап. Павла двухъ родовъ дѣлъ, именно: обрядовыхъ и нравственныхъ. Первый Апостолъ считаетъ излишними, вторыя безусловно необходимыми для оправданія. — Но что подъ дѣлами закона нельзя разумѣть дѣла обрядовыя, объ этомъ мы говорили уже выше (ср. стр. 12 и д.).

Намъ остается, поэтому, признать то двойное пониманіе дѣлъ, какое указали мы ранѣе. Мы не станемъ повторять

всѣ доводы и доказательства въ пользу этого различія. Насколько устраняетъ оно затрудненія, возникающія при чтеніи посланій Ап. Павла, объ этомъ предоставляемъ судить читателю. Мы же съ своей стороны приведемъ лишь чисто филологическія основанія въ пользу нашего различія дѣлъ и выяснимъ съ точки зрѣнія его кажущіяся противорѣчія у апостоловъ Павла и Іакова.

Если присмотрѣться внимательнѣе къ терминологіи Ап. Павла для обозначенія дѣлъ, пользы не замѣтитъ въ ней яснаго различія, болѣе или менѣе характернаго и постояннаго. Именно. Во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ отрицается значеніе дѣлъ для оправданія, Апостолъ обозначаетъ дѣла словомъ *ἔργα* или выраженіемъ *ἔργα νόμων*. Первое употребляется шесть разъ: въ посланіяхъ къ Рим. (4, 2. 6; 9, 12; 11, 6), Ефес. (2, 9) и 2 Тим. (1, 9). Второе, т. е. *ἔργα νόμων*, встрѣчается десять разъ: въ посланіяхъ къ Рим. (3, 20. 28; 9, 32) и Гал. (2, 16 (три раза); 3, 2. 5. 10). При этомъ *ἔργα νόμων* употребляется въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ выражается точная формула о невозможности оправдаться дѣлами (*ἐξ ἔργων νόμων οὐ δικαιοσύνηται πᾶσα σὰρξ*—Рим. 3, 20; Гал. 2, 16; ср. Рим. 3, 28; Гал. 2, 16; Рим. 9, 32). Напротивъ, *ἔργα* имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ говорится объ историческомъ примѣненіи этого принципа, исключая двухъ случаевъ (Еф. 2, 9 и 2 Тим. 1, 9), гдѣ оно стоитъ въ качествѣ вставки.

Отсюда, главнымъ, точнымъ терминомъ для обозначенія дѣлъ, необходимость которыхъ для оправданія отрицается, можно считать *ἔργα νόμων*.—Въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ говорится о важности и необходимости дѣлъ, Апостолъ употребляетъ всегда выраженія: *τὰ ἀγαθὰ ἔργα* или *τὸ ἀγαθὸν ἔργον* (Рим. 2, 7; 13, 3; 2 Кор. 9, 8; Еф. 2, 10; Кол. 1, 10; 2 Тим. 2, 10; 5, 10; 2 Тим. 2, 21; 3, 17; Тит. 1, 16; 3, 1; Евр. 13, 21), *τὰ καλὰ ἔργα* или *τὸ καλὸν ἔργον* (1 Тим. 3, 1; 5,

10. 25; 6, 18; Тит. 2, 7; 2, 14; 3, 8. 14; Евр. 10, 24), τὸ ἔργον πίστεως (1 Θεсс. 1, 3; 2 Θεсс. 1, 11); но никогда не пользуется выражениями ἔργα νόμου и ἔργα. Очевидно, апостолъ нигдѣ не смѣшиваетъ два указанныхъ типа дѣлъ и разными эпитетами старается отличить ихъ другъ отъ друга. Первый классъ дѣлъ онъ связываетъ съ закономъ, рассматриваемымъ какъ средство оправданія; второй—привязываетъ къ вѣрѣ и характеризуетъ со стороны нравственнаго ихъ значенія. При этомъ нельзя не обратить вниманія на слѣдующее обстоятельство. Изъ указанныхъ выше цитатъ видно, что о дѣлахъ перваго разряда, за исключеніемъ только двухъ случаевъ (Еф. 2, 9; 2 Тим. 1, 9), говорится лишь въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ; напротивъ, о дѣлахъ втораго разряда, т. е. добрыхъ, въ посланіи къ Римлянамъ упоминается только два раза (2, 7; 13, 3), не смотря на весь объемъ его, а въ посланіи къ Галатамъ ни разу; тогда какъ въ посланіяхъ къ Тимофею восемь разъ, въ посланіи къ Титу—шесть разъ. Это обстоятельство можетъ быть объяснено или тѣмъ, что въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ Апостолъ не имѣлъ поводовъ говорить о добрыхъ дѣлахъ, или тѣмъ, что, хотя такіе поводы и были, однако онъ не говорилъ потому, что опасался смѣшенія добрыхъ дѣлъ съ дѣлами закона и перетолкованія его посланій въ іудейскомъ смыслѣ, что разрушило бы все его ученіе объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ закона. Въ первомъ случаѣ это ученіе не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ о добрыхъ дѣлахъ, а слѣдовательно и дѣла закона съ добрыми дѣлами; во второмъ случаѣ опасеніе Апостола говорить о томъ, какъ важно было для него различеніе тѣхъ и другихъ дѣлъ. Второе предположеніе вѣроятнѣе, такъ какъ въ посланіи къ Римлянамъ было не мало побужденій касаться добрыхъ дѣлъ, особенно въ шестой главѣ, гдѣ апостолъ опровергаетъ обвиненіе, будто онъ учитъ грѣху. Вторая половина этой главы есть соб-

ственно учение о необходимости добрыхъ дѣлъ. Однако Апостоль избѣгаетъ здѣсь выраженій *τὰ καλὰ* (или *τὰ ἀγαθὰ*) *ἔργα*, а замѣняетъ ихъ словомъ *ἀγαθός* (— 19, 22), *καρπός* (— 22), или описательными выраженіями, каковы напримѣръ: представить свои члены въ орудія праведности (— 13), въ рабы праведности для послушанія (— 19). Въ 8 главѣ они замѣняются выраженіями: жить и поступать по духу. Ср. и Гал. 5, 15 и д.—Итакъ то различіе между дѣлами закона и добрыми дѣлами, какое мы указали на основаніи общихъ принциповъ ученія Ап. Павла, оправдывается и филологически.

Съ точки зрѣнія указаннаго различія легко объяснить и мнимое противорѣчіе какъ въ посланіяхъ самого Ап. Павла, такъ и въ сравненіи ихъ съ посланіемъ Ап. Іакова.

Дѣла закона, какъ мы знаемъ, суть акты самооправданія, самоутвержденія, средства собственными силами достигъ *δικαιοσύνη*. Напротивъ, вѣра, по существу своему, есть самоотреченіе и преданіе себя благодати Божіей, стремленіе усвоить правду Божію. Въ силу такой противоположности возможно одно изъ двухъ: или оправданіе дѣлами закона, т. е. исключительно собственными средствами, или оправданіе вѣрою по благодати Божіей. Очевидно, вопросъ объ оправданіи дѣлами закона или вѣрою есть вопросъ объ источникѣ оправданія, о самооправданіи или оправданіи чрезъ Христа, — вопросъ о необходимости искупленія и благодати, о значеніи всего христіанства сравнительно съ іудействомъ, о необходимости самой вѣры. Если дѣлами закона оправдывается человѣкъ, то искупленіе, благодать, вѣра, освященіе, а съ ними и все христіанство—излишни. Если не такъ, то не можетъ быть рѣчи о самооправданіи, а слѣдовательно и о дѣлахъ закона. Что же касается до добрыхъ дѣлъ, то они не имѣютъ самостоятельнаго значенія въ этомъ вопросѣ; они не указываютъ новаго источника оправданія сверхъ того, какой указывается вѣрой.

Какъ акты усвоенія правды Божіей при помощи благодати, какъ проявленія вѣры, они включаются въ понятіе оправданія благодатию чрезъ вѣру, какъ частная черта его. Отсюда Апостолъ и не говоритъ о нихъ въ ученіи объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ закона.—Напротивъ, какъ скоро Апостолъ предполагаетъ вопросъ объ источникѣ оправданія, т. е. о собственномъ праведности или Божіей, рѣшеннымъ въ пользу послѣдней, какъ скоро изъ прежней промежуточной между іудействомъ и христіанствомъ области вступать въ область самаго христіанства, въ кругъ вѣры, и ставить вопросъ, каково должно быть то настроеніе, какое называлъ онъ вѣрою, — то онъ выводитъ на свѣтъ оставшіяся дотолѣ въ тѣни добрыя дѣла и съ обычною своею силою показываетъ ихъ значеніе для спасенія. Видя въ дѣйствительной жизни существованіе простой вѣры ума, безъ всякаго сердечнаго настроенія (особенно у Коринѳянъ), онъ говоритъ о безусловной необходимости такой вѣры, которая сопровождалась бы любовью и обнаруживалась въ дѣлахъ. Здѣсь, такимъ образомъ, съ прежней догматической и теоретической почвы апостолъ сходитъ на нравственно-практическую и жизненную.

Совершенно тоже должно сказать и объ ученіи ап. Іакова о дѣлахъ. Онъ вовсе не затрогиваетъ вопроса объ источникѣ оправданія, о самооправданіи, считая несомнѣнною и непоколебимою истину оправданія чрезъ Христа, и признавая безусловную необходимость вѣры, субъективнаго условія оправданія, въ чемъ не сомнѣвались и противники апостола. Онъ лишь глубже входитъ въ самый храмъ вѣры и подробнѣе излагаетъ, въ чемъ она состоитъ, исчерпываетъ ли ея содержаніе та вѣра, какую имѣли его противники. А такъ какъ изъ цѣльнаго религіозно-нравственнаго настроенія, составляющаго сущность истинной вѣры, противники имѣли при себѣ только то, что приходится на долю ума и знанія, и тѣмъ самымъ отдѣляли душу

отъ тѣла, лишали жизни вѣру, то ап. Іаковъ и настаиваетъ на необходимости нравственной стороны вѣрующаго настроенія, на важности дѣлъ, какъ актовъ и плодовъ вѣры, по которымъ можно видѣть и чувствовать жизнь вѣры, и которыя дѣлаютъ вѣру живучѣе, сильнѣе и совершеннѣе. Совершая дѣла, человѣкъ лишь реализируетъ свою вѣру. Оправдываясь на ряду съ вѣрою и дѣлами, онъ и въ дѣлахъ оправдывается тою же вѣрою, такъ какъ дѣла ничто иное, какъ сама вѣра въ формѣ частныхъ нравственныхъ явленій. Поэтому для Ап. Іакова было совершенно законнымъ и логичнымъ — въ оправданіи Авраама *дѣлами* (2, 21) видѣть исполненіе словъ Писанія „сироваго Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность, и онъ нареченъ другомъ Божиимъ“ (— 23), что на непосредственный взглядъ было бы крайне нелогично и непослѣдовательно со стороны ап. Іакова, — нелогично до того, что подтвержденіе его положенія изъ Писанія скорѣе служило бы лучшимъ опроверженіемъ его.

§ 29.

Τιμὴς ἐθαυρώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὅμιας ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ (Рим. 7, 4).

Какъ видимъ, вся новая жизнь христіанина: и внутренняя, и внѣшняя, и общее настроеніе, и частные поступки, является фактическимъ усвоеніемъ Правды Христовой, всего содержанія личной, свободно - сознательной жизни Господа, воплощеніемъ Его идеальнаго образа. Христосъ для него живая норма дѣятельности, его постоянный принципъ, неизмѣнное начало его жизни. Каждое душевное явленіе, каждое движеніе сердца, каждое рѣшеніе воли, каждый поступокъ его опредѣляется исключительно этимъ только началомъ. Но если такъ, то чѣмъ же служить для

христіанина законъ, — эта внѣшняя нравственная норма ветхозавѣтнаго человѣка, — какое мѣсто имѣеть онъ въ жизни вѣрующаго? Полный и прямой отвѣтъ на этотъ вопросъ Апостолъ даетъ въ Рим. 7, 1—6. „Развѣ вы не знаете, братія, (ибо говорю знающимъ законъ), что законъ имѣеть власть (*κυριεύει*) надъ человѣкомъ, пока онъ живъ (*ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ*)? Замужняя женщина привязана закономъ къ живому мужу; а если умереть мужъ, она освобождается отъ закона замужества. Посему, если при живомъ мужѣ выйдетъ за другаго, называется прелюбодѣйцею; если же умереть мужъ, она свободна отъ закона, и не будетъ прелюбодѣйцею, вышедши за другаго мужа. Такъ и вы, братія мои, умерли для закона (*ὅτι ἐθαπτόμεθα τῷ νόμῳ*) тѣломъ Христовымъ, чтобы принадлежать другому, Воскресшему изъ мертвыхъ, да приносимъ плодъ Богу. Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти грѣховныя, (обнаруживаемыя) закономъ, дѣйствовали въ членахъ нашихъ, чтобы приносить плодъ смерти; но нынѣ, умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ“. Приведенная рѣчь Апостола состоитъ изъ четырехъ частей: основнаго положенія (ст. 1), примѣра (ст. 1—3), приложения его къ христіанамъ (ст. 4) и, наконецъ, болѣе подробнаго выясненія этого приложения (ст. 5—6). Для нашей цѣли совершенно безразлично, какой законъ разумѣеть Апостолъ въ 1 ст., законъ ли нравственный вообще или законъ Моисеевъ и въ частности законъ о замужествѣ. Замѣтимъ только то, что предикатъ *ζῇ* относится не къ закону, а къ человѣку, какъ это во 2, 3 и 4 ст., и какъ того требуетъ грамматическій строй періода; и еще то, что онъ указываетъ не на духовную (Philippi), а физическую смерть, такъ какъ въ противномъ случаѣ странно было бы со стороны Апостола ссылаться на знакомство читателей посланія съ закономъ въ доказа-

тельство того, что законъ теряетъ власть надъ человѣкомъ при его духовной смерти въ крещеніи ¹⁾. Для насъ гораздо важнѣе вопросъ о взаимномъ отношеніи членовъ первыхъ трехъ частей приведенной аргументаціи Апостола: положенія, примѣра и приложения. Въ положеніи указаны лишь два члена: человѣкъ и законъ; въ примѣрѣ—четыре: женщина, законъ, первый и второй мужъ; въ приложеніи три: христіане (*ἑμεῖς*), законъ и Воскресшій изъ мертвыхъ. Какіе же изъ этихъ членовъ являются параллельными и соотвѣтствующими другъ другу? Одни экзегеты (Оригенъ, св. Златоустъ и нѣкоторые новые, напр. Philippi) между примѣромъ и приложеніемъ указываютъ слѣдующіе соотвѣтствующіе другъ другу члены: жена и христіане, первый мужъ и законъ, второй и воскресшій. Мысль отсюда такова: какъ скоро умираетъ законъ, христіане вступаютъ въ союзъ со Христомъ. Но, во первыхъ, при такомъ пониманіи нисколько не обосновывается мысль Апостола о свободѣ христіанъ отъ закона, во вторыхъ не сохраняется точный смыслъ 1, 2, 3, 4 и 5 ст., по которымъ умираетъ не законъ, а человѣкъ, и наконецъ, не устанавливается точнаго параллелизма членовъ, такъ какъ, если закону (въ приложеніи) соотвѣтствуетъ первый мужъ (въ примѣрѣ), то въ приложеніи не будетъ члена, соотвѣтствующаго закону въ примѣрѣ. Лучше, поэтому, вмѣстѣ съ бл. Августиномъ и новыми—Ольсгаузенемъ, Толюккомъ, Мейеромъ и др., отношеніе членовъ представлять такъ: жена—*ἑμεῖς*, законъ—законъ, первый мужъ—*ἑμεῖς*, поскольку мертвы; второй мужъ—Христосъ. Для наглядности представимъ это соотношеніе графически.

¹⁾ Въ Тароумѣ сказано: „послѣ того, какъ человѣкъ умеръ, онъ свободенъ отъ заповѣдей“. (См. Meyer къ Рим. 7, 1).

Положеніе.	Примѣръ.	Приложеніе.
<i>Человѣкъ.</i> съ своею смертію освобождается отъ <i>закона</i>	{ <i>Женщина</i> съ смертію <i>перваго мужа</i> освобождается отъ <i>закона для друга-</i> <i>го мужа.</i>	{ Вы чрезъ смерть грѣ- ху освобождает- есь отъ <i>закона</i> для Воскресшаго.

Такимъ образомъ, въ примѣрѣ два члена (женщина и первый мужъ), соотвѣтствуютъ одному въ положеніи (человѣкъ) и одному въ приложеніи (*вмѣстѣ*). При такомъ соотношеніи членовъ смыслъ примѣра и приложенія долженъ быть такой. „Замужняя женщина привязана закономъ къ живому мужу; но если умереть мужъ,“ то вмѣстѣ съ нимъ умереть и брачное отношеніе женщины къ нему, умереть и сама женщина, какъ жена; и потому она уже „свободна отъ закона замужества“, такъ какъ она уже не жена. Пока ея мужъ, а съ нимъ и брачное отношеніе ея къ мужу, были живы, она не могла выйти за другаго, какъ скоро же мужъ, а съ нимъ и брачное отношеніе жены къ нему умерли, то законъ, который господствовалъ надъ мужемъ ея и ея брачнымъ отношеніемъ къ нему, а чрезъ то и надъ ней, какъ надъ женой, перестаетъ имѣть надъ нею силу, и она не будетъ прелюбодѣйцею, вышедши за другаго мужа“. Такъ и вы, братія, умерли“, подобно мужу и брачнымъ отношеніямъ его жены къ нему, — и умерли „чрезъ тѣло Христово“, т. е. чрезъ участіе въ смерти Его; и посему, подобно женщинѣ, вы свободны отъ закона и можете вступить въ союзъ съ „другимъ, Воскресшимъ изъ мертвыхъ“. Какъ видно, христіанамъ приписывается здѣсь и то, что сказано о первомъ мужѣ, и то, что сказано о женѣ, т. е. и смерть и жизнь. Эта особенность понятна съ точки зрѣ-

пія ученія Апостола о естѣственномъ состояніи челоуѣка и о дѣйствіяхъ крещенія. Въ челоуѣкѣ онъ различаеъ плотъ и духъ, или виѣшняго и виутренняго челоуѣка. Въ крещеніи умираеъ ветхій челоуѣкъ, или плотъ, но продолжаетъ жить духъ, обновленный и преображенный, его лучшее „я“. Такимъ образомъ одинъ и тотъ же челоуѣкъ въ актѣ крещенія и умираеъ и остаеъся жить, соединяясь со Христомъ тѣмъ же самымъ способомъ, какимъ былъ соединенъ съ умершею половиной. Въ первой связи, — въ связи съ ветхимъ челоуѣкомъ, или плотію, христіанинъ былъ подчиненъ закону, и чрезъ законъ возбуждаемыя страсти грѣховныя приносили плодъ смерти. Теперь же, когда ветхій челоуѣкъ умеръ, и плотъ распята, законъ, данный челоуѣку — вслѣдствіе связи его съ ветхимъ челоуѣкомъ и плотію, потерялъ надъ нимъ свое господство. вмѣсто него опредѣляющимъ началомъ челоуѣка становится духъ его, обновленный Духомъ Святымъ, и посвящающій жизнь свою служенію Богу. Итакъ господство закона, по Апостолу, связано съ жизнью по плоти, съ страстями грѣховными и плодами смерти; напротивъ, освобожденіе отъ господства закона совпадаетъ съ служеніемъ Богу и приношеніемъ плодовъ Ему. Кто грѣшитъ, тотъ подъ закономъ, и кто подъ закономъ, тотъ грѣшитъ. Наоборотъ, кто не грѣшитъ, тотъ не подъ закономъ, и кто не подъ закономъ, тотъ не грѣшитъ. „Грѣхъ не долженъ надъ вами господствовать, ибо вы не подъ закономъ“ (Рим. 6, 14). Вы умерли грѣху, слѣдовательно, освободились отъ закона (ср. 7, 4, 6). На чемъ же покоится столь тѣсная связь между закономъ и грѣхомъ, гдѣ причина ихъ постояннаго совпаденія?

Всякая нравственная норма, находится ли она въ самомъ челоуѣкѣ или виѣ его, можетъ имѣть двойное отношеніе къ его природѣ, поскольку она сказывается въ общемъ настроеніи и постоянномъ направленіи воли. Она или служитъ отраженіемъ нравственной природы челоуѣка, схе-

мой его сильнѣйшихъ нравственныхъ влеченій, или, напротивъ, стоитъ въ противорѣчii съ главнымъ теченіемъ нравственной жизни, въ дисгармоніи съ сильнѣйшими склонностями души. Въ первомъ случаѣ нравственная норма лишь разъясняетъ внутреннюю сущность нравственной природы, раскрываетъ то, что таится въ ней, въ качествѣ зародыша, только освѣщаетъ скрытое въ самомъ человѣкѣ и подсказываетъ, чего хочетъ онъ. Въ ней, т. е. въ нравственной нормѣ, человѣкъ узнаетъ самого себя, свои главнѣйшія симпатіи, влеченія и желанія. Въ ней онъ видитъ не чужую, а свою волю. Противное ей признается противнымъ самой нравственной личности, а нарушеніе ея — оскорбленіемъ личныхъ чувствъ и нарушеніемъ собственныхъ желаній. При осуществленіи ея человѣкъ руководится собственными мотивами и личною инициативой. Не потому исполняетъ онъ ее, что того требуетъ норма, а потому, что онъ самъ того желаетъ и противнаго желать не можетъ. Норма — это онъ самъ, сознанный имъ его природа. — Во второмъ случаѣ норма вноситъ новое содержаніе, чуждое природѣ человѣка, противоположное ея господствующему направленію. Отсюда, она разъясняетъ не собственную волю человѣка, а чужую и внѣшнюю. Человѣкъ чувствуетъ глубокое противорѣчіе между нею и самимъ собой. Пытаясь выполнить ее, онъ дѣлаетъ это не по собственной инициативѣ, не потому, что самъ того хочетъ, — а потому что того требуетъ норма, такъ повелѣваетъ чуждый голосъ. Онъ не столько уважаетъ ея содержаніе, сколько преклоняется предъ ея повелѣвательною формою. Онъ хочетъ не того, чтобы исполнена была заповѣдь, а того, чтобы не была она нарушена. Онъ заботится не о приобрѣтеніи положительныхъ нравственныхъ достоинствъ, а о свободѣ отъ вины и отвѣтственности. Вслѣдствіи этого норма по отношенію къ нему является не только разъясняющею, но повелѣвательною и требующею. Она вступаетъ въ его сознаніе какъ законъ,

опредѣляющій границы, которыхъ не знаетъ и знать не хочетъ сама природа человѣка. Послѣдній чувствуетъ себя рабомъ закона, обязаннымъ отречься отъ своей воли во имя чужой; онъ подъ закономъ т. е. въ рабствѣ у закона. А такъ какъ при всемъ своемъ желаніи онъ не въ состояніи измѣнить господствующаго направленія жизни, противиться сильнѣйшимъ влеченіямъ своей природы, то рабство закону всегда соединяется съ нарушеніемъ его и, слѣдовательно, съ грѣхомъ. Итакъ лежащее въ природѣ человѣка начало грѣха, необходимо вызывающее господство закона, вынуждаетъ человѣка къ нарушенію того же закона. Напротивъ, тотъ, нравственная природа котораго находится въ согласіи съ божественною нормой, не видитъ въ ней повелѣвающаго и требующаго закона, такъ какъ повелѣнія и требованія для него излишни, какъ скоро онъ самъ хочетъ того, что требуется. Человѣкъ является въ такомъ случаѣ рабомъ не закона, а себя самого, т. е. свободнымъ. Согласіе жизни его съ нравственной нормой есть ничто иное, какъ простое выраженіе гармоніи между нимъ и нормой. Для него нѣтъ, поэтому, закона. „Законъ положенъ не для беззаконныхъ и непокорливыхъ, нечестивыхъ и грѣшниковъ, развратныхъ и оскверненныхъ, для оскорбителей отца и матери, для человекоубійцъ“ и тому подобныхъ грѣшниковъ (1 Тим. 1, 9). А кто богатъ плодами духа: любовью, радостью, миромъ, долготерпѣніемъ, благодіемъ, милосердіемъ, вѣрой, кротостью и воздержаніемъ, „на таковыхъ нѣтъ закона“ (Гал. 5, 22—23) Вотъ почему господство закона есть вѣрный признакъ господства грѣха, а свобода отъ закона—признакъ свободы отъ грѣха.

Одно изъ указанныхъ отношеній къ закону свойственно естественному человѣку, а другое—возрожденному. Естественный человѣкъ, подчиняясь неустранимому вліянію грѣха и плоти, и съ безусловною необходимостію, хотя и въ различной мѣрѣ, заражая этими началами свою внутреннюю и

внѣшнюю жизнь, невольно становится въ противорѣчіе съ нравственной нормой. Онъ находитъ въ ней новое содержаніе, чуждое и противоположное его господствующему настроенію, видитъ въ ней отраженіе по своей, а божественной воли, а потому относится къ ней, какъ къ требующему, угрожающему закону, какъ къ господствующей надъ нимъ силѣ. Но ослабленный плотью (Рим. 8, 3) законъ, по природѣ своей будучи духовонъ (7, 14), и потому не выполнимъ, не смотря на свое господство надъ человѣкомъ или лучше вслѣдствіи этого господства, производитъ въ немъ преступленія и такимъ образомъ убиваетъ его (ср.—5). Совсѣмъ иное отношеніе къ закону устанавливается въ человѣкѣ чрезъ возрожденіе въ таинствѣ крещенія. Въ крещаемомъ, какъ мы уже видѣли, умъ и духъ обновляются т. е. очищаются отъ той напосной скверны и нечистоты, причина которыхъ лежала въ господствѣ плоти, и становятся опредѣляющими началами нравственной жизни. Область плоти суживается, область духа расширяется; сила плоти ослабляется, сила духа укрѣпляется, Какъ прежде плоть была главнымъ принципомъ личной жизни, центромъ и основаніемъ дѣятельности, такъ теперь духъ становится руководящею силою, подчиняющею себѣ и область плоти. Если прежде онъ находился какъ бы за предѣлами личной свободы, какъ сторонній, внѣшній по отношенію къ субъективной опредѣляемости, голосъ, какъ на периферіяхъ нравственной жизни дѣйствующая сила, но не доходящая до центра ея; то теперь плоть предоставляетъ свое мѣсто духу въ средоточіи личной жизни, а сама отодвигается къ окраинамъ ея. Какъ скоро личность человека изъ области плоти вступаетъ въ область духа, измѣняется и отношеніе человека къ закону. Бывшій прежде лишь требованіемъ божественной воли, противоположнымъ плотской волѣ человека,— онъ, является теперь выразителемъ собственныхъ стремленій человека, его господствующаго настроенія. Онъ не внѣ

человѣка и не надъ человѣкомъ. Онъ не объективно-абстрактная истина, не виѣшняя программа жизни, но необходимый моментъ внутренней жизни человѣка, свойство его природы, живущее въ немъ начало дѣятельности. „Вложу законы мои, говоритъ Господь о Новомъ Завѣтѣ, въ мысли ихъ, и напишу ихъ на сердцахъ ихъ“ (Евр. 8, 10; ср. Іерем. 13, 31—34). Отсюда, христіанинъ уже не рабъ закона, а рабъ самого себя, божественной стороны своего существа, т. е. духа или ума, такъ какъ въ этихъ послѣднихъ животъ теперь нормирующее начало. Онъ не подъ закономъ, а въ законѣ или съ закономъ; не *ὕπὸ νόμου* (Рим. 6, 14; 6, 15; 1 Кор. 9, 20; Гал. 4, 5; 5 18; 3, 25), а *ἐν νόμῳ* (1 Кор. 9, 11). Какъ скоро изъ абстрактной сферы законъ вступилъ въ сферу дѣйствительной жизни и сдѣлался свойствомъ самого человѣка, нравственною пормою стала сама личность. Она по собственнымъ началамъ и по собственнымъ побужденіямъ управляетъ всею своею дѣятельностью, руководить каждымъ нравственнымъ движеніемъ, опредѣляетъ каждый шагъ своей жизни. Она не знаетъ никакого принужденія, не нуждается ни въ какихъ повелѣніяхъ, не ищетъ никакихъ стѣсняющихъ авторитетовъ. Она дѣлаетъ только то, что хочетъ; и дѣлая то, сама собою осуществляетъ нравственный законъ. „Все мнѣ позволительно“, говоритъ она (1 Кор. 6, 12). Что свободно избираетъ она, и что по собственнымъ побужденіямъ совершаетъ, то и есть для нея нравственно-дозволенное, то и согласно съ нравственною нормою. Вмѣстѣ съ возникновеніемъ въ человѣкѣ собственнаго опредѣляющаго начала, имѣющаго свое основаніе въ обновленномъ духѣ (Рим. 7, 6), виѣшняя норма теряетъ значеніе принудительной силы, подавляющаго авторитета, и перестаетъ быть закономъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. нормою, выраженною въ формѣ категорическаго императива и въ этой именно формѣ, а не въ самомъ содержаніи своемъ, заключающей основанія и по-

бужденія къ ея осуществленію. Если христіанинъ исполняетъ законъ не въ силу его повелѣнія, а изъ любви къ самому содержанію его и исключительно по свободной самоопредѣляемости, то, очевидно, повелѣвающий и принуждающій характеръ закона въ субъективномъ сознаніи христіанина утрачивается, и самый законъ представляется ему ничѣмъ инымъ, какъ абстракціей его личной воли, выраженіемъ его собственныхъ убѣжденій и цѣлей. Закона же въ собственномъ смыслѣ для него не существуетъ (Гал. 5, 23. ср. 1 Тим. 1, 9).

На такое уничтоженіе повелѣвающаго характера закона Апостолъ, хотя и не вполне ясно, указываетъ въ Кол. 2, 14 и Еф. 2, 15. Въ первомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „и вась, которые были мертвы во грѣхахъ и въ необрѣзаніи плоти вашей, оживиль вмѣстѣ съ Нимъ, простивъ намъ всѣ грѣхи, истребивъ ученіемъ бывшее противъ насъ рукописаніе (*ἡ ἀλλοίωσις τὸ κατ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἡμεῖς περιευντίζομεν*), и Онъ взялъ его отъ среды и пригвоздилъ ко кресту“ (Кол. 2, 13—14). Выраженіе *τοῖς δόγμασιν*—одни относятъ къ *ἡ ἀλλοίωσις* и переводятъ: истребивъ ученіями рукописаніе (какъ и въ русскомъ пер.); другіе соединяютъ съ словомъ *χειρόγραφον* и переводятъ: рукописаніе въ повелѣніяхъ, или обвиняющее повелѣніями письмо противъ насъ. Изъ этихъ двухъ пониманій второе вѣроятнѣе. Вопервыхъ слово *δόγμα* едва ли имѣетъ здѣсь значеніе догмата. Такое значеніе явилось довольно поздно. Мы не встрѣчаемъ его даже у раннѣйшихъ отцовъ Церкви. Впервые оно употреблено было философами, принявшими христіанство. Въ Новомъ же заветѣ оно имѣетъ значеніе повелѣнія, эдикта (Лук. 2, 1; Дѣян. 17, 7; Евр. 11, 23; Дѣян. 16, 4).¹⁾ Такого пониманія слова и въ данномъ мѣстѣ требуетъ контекстъ рѣчи. Подъ *χειρόγραφον* надо ра-

¹⁾ Въ той же 2 гл. Посл. Кол. апостолъ употребляетъ глаголъ *δογματίζεσθαι* въ примѣненіи къ внѣшнимъ ветхозавѣтнымъ повелѣніямъ (ст. 20).

зумѣть, очевидно, законъ, поскольку онъ являлся обличителемъ грѣховъ и, слѣдовательно, свидѣтелемъ вины людей. Истребленіе закона въ этомъ смыслѣ есть уничтоженіе собственно обвиняющаго характера его, т. е. прощеніе вины, почему Апостолъ и присоединяетъ эту мысль къ словамъ: *χαρισμένης ὑμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*. Но уничтоженіе вины людей произошло чрезъ крестную смерть Христа, почему и говорится далѣе: „которое—пригвоздить ко кресту“. И во всякомъ случаѣ нельзя сказать, что прощеніе имѣетъ источникъ свой въ ученіи Христа. Каковы бы ни были эти ученія, они не могли имѣть никакого отношенія къ обвиняющему свидѣтельству закона и не могли уничтожить этотъ обвиняющій актъ. Поэтому, надо отдать предпочтеніе тому пониманію, по которому *δόγματα* обозначаетъ повелѣнія закона. Въ связи съ сущ. *χειρόγραφον* выраженіе *τοῖς δόγμασι* указываетъ поэтому на форму, въ которой выражено обвиняющее рукописаніе; съ связи же съ глаголомъ *ἐξαλείφας* указываетъ на то, въ какомъ отношеніи, или въ какомъ смыслѣ было уничтожено рукописаніе. Въ томъ и другомъ случаѣ истребленіе касается повелѣній закона, какъ обличителей преступленій, или вообще повелѣвающей формы закона, поскольку она всегда предполагаетъ его нарушеніе, а слѣдовательно и осужденіе. Только съ поренесеніемъ закона въ существо самого человѣка и съ потерей имъ принудительнаго характера, не стало необходимости грѣшить и быть обвиняемымъ. Подобная мысль выражается и въ Еф. 2, 14—15.

Указанная перемѣна въ отношеніи человѣка къ закону чисто формальная. De facto законъ по прежнему остается нравственною нормою, только не какъ абстрактная и объективная истина, но какъ личное свойство человѣка, какъ субъективное начало его жизни, вслѣдствіе чего желаніе является адекватнымъ долженствованію, и самый законъ лишается принудительнаго и повелѣющаго характера, пред-

полагающаго его несогласіе съ личною волею. Но эта формальная переменна въ отношеніи человѣка къ закону вызываетъ и существенное измѣненіе самаго содержанія его, какъ нравственной нормы. Причина этого слѣдующая.

Такъ какъ согласіе нравственной природы христіанина съ закономъ Божиимъ есть простое и естественное слѣдствіе соединенія вѣрующаго со Христомъ и усвоенія имъ праведности Его, то отношеніе его къ закону должно посредствоваться отношеніемъ его ко Христу. Непосредственная, ближайшая норма поведенія христіанина — Христосъ, учащій и дѣлающій. Христіанинъ исполняетъ законъ Христа (ср. *νόμος τοῦ Χριστοῦ* Гал. 6, 2), научается заповѣдямъ (*παράγγελίαι* — 1 Тим. 4, 2) Его. Онъ рабъ Христа (*δοῦλος Χριστοῦ* — 1 Кор. 7, 22), отрекшійся отъ своей воли. Онъ подзаконенъ Христу (неточный переводъ выраженія: *ἐννομος Χριστοῦ* — 1 Кор. 6, 21). Онъ — письмо Христово, написанное Духомъ Святымъ (на скрижаляхъ сердца) (2 Кор. 3, 3). По нему можно читать, что чувствовалъ и чего хотѣлъ Христосъ. Законъ же служить нормою для христіанина настолько, насколько онъ осуществленъ въ правдѣ Христовой, насколько онъ составляетъ содержаніе или свойство жизни Христа. Вѣрующій видитъ законъ не въ абстрактной сферѣ, какъ ветхозавѣтный человѣкъ, а во Христѣ, не какъ идею или теорію, а какъ фактъ, какъ реально воплотившуюся волю Божию, живой, осязаемый образъ Правды Самого Бога. Онъ взираетъ на него чрезъ посредство Христа, сквозь праведность Христову. То, что не входитъ въ содержаніе послѣдней, то не имѣетъ никакого значенія для христіанина. Такимъ образомъ, отношеніе послѣдняго къ содержанію закона опредѣляется отношеніемъ къ нему правды Христовой. Это отношеніе — тройко. Съ одной стороны, Христосъ стоитъ къ закону въ томъ же отношеніи, въ какомъ стоятъ тѣло и тѣнь (Евр. 10, 1; Кол. 2, 17), первообразъ и прообразъ. Онъ есть осущест-

ствленіе типологическаго и пророческаго элемента закона, именно закона о первосвященникѣхъ и жертвахъ (что раскрываетъ апостолъ въ посланіи къ Евреямъ) и постановленій такого рода, какъ: не прикасайся, не вкушай, не дотрогивайся (Кол. 2, 21), слѣдовательно вообще внѣшнс-обрядоваго закона. Съ другой стороны, Христосъ, подчинившись закону (Гал. 1, 4), исполнилъ его не какъ предсказаніе и прообразъ только, но и какъ требованіе воли Божіей, опредѣляющее нравственную жизнь человѣка, какъ нравственную пору. Это исполненіе собственно нравственной части закона и составило содержаніе Правды Христовой. Но, какъ мы знаемъ, праведность Христа не есть праведность закона. Онъ внесъ въ законъ новое начало, начало любви, на мѣсто прежняго начала права и тѣмъ самымъ расширилъ границы закона, восполнилъ его. Въ-мѣсто прежняго: не дѣлай зла, явилось: всѣмъ жертвуй во благо другихъ. Первое вошло въ другое, но только какъ часть. Не вошло въ правду Христову лишь то, что, основываясь на принципѣ права и справедливости, предоставляло возможность и даже требовало нѣчто такое, что, хотя и справедливо, однако не согласно съ любовью. Таковы заповѣди: „око за око и зубъ за зубъ“. Все это исключается изъ праведности Христа. Наоборотъ все то, что, хотя и проводитъ принципъ права, однако ни въ чемъ не противорѣчитъ любви, но составляетъ отрицательную сторону, такъ какъ указываетъ не на то, какія права имѣетъ человѣкъ къ утвержденію и сохраненію своего счастья, а на то, какихъ правъ не должны нарушать онъ, — все это вошло въ содержаніе правды Христа, хотя и въ качествѣ отрицательнаго момента. Таково десятословіе Собообразно съ симъ должно быть и отношеніе христіанина къ закону.

То, что по отношенію къ Христу было лишь типомъ и пророчествомъ, подготовлявшими людей къ вѣрѣ во Хри-

ста, съ момента своего осуществленія во Христѣ, теряетъ свое жизненное, руководящее значеніе, перестаетъ быть нормою жизни и имѣетъ лишь чисто историческій интересъ, какъ прообразъ и предсказаніе совершившагося уже. Поэтому, „во Христѣ Иисусѣ не имѣетъ силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе“ (Гал. 5, 6), такъ какъ обрѣзаніе есть не что иное, какъ печать и прообразъ праведности чрезъ вѣру. Поэтому, отмиѣняется законъ о священствѣ и жертвахъ (Евр. 7, 12, 18), какъ типахъ служенія Христа. Поэтому, наконецъ, теряютъ свое значеніе праздники, новомѣсячія, субботы (Кол. 2, 16) и постановленія: не прикасайся. не вкушай, не дотрогивайся (— 21). Далѣе, то, что есть въ законѣ не согласнаго и противоположнаго содержанію и характеру правды Христовой, то не имѣетъ и не должно имѣть для христіанина нормативнаго значенія, такъ какъ это было бы отрицаніемъ праведности Христа. Таковы всѣ постановленія, предписывающія воздавать зломъ за зло. Напротивъ, десятословіе. вошедшее въ составъ правды Христовой, имѣетъ для христіанина такое же нравственное значеніе, какъ и та сторона правды Христовой, которая представляетъ осуществленіе этой части закона. При этомъ конечно совершенно безразлично, самый ли законъ или осуществленіе его во Христѣ мыслится христіаниномъ, какъ нравственная норма. Отсюда апостолъ говоритъ: „обрѣзаніе ничто и необрѣзаніе ничто, но (все) въ соблюденіи заповѣдей Божіихъ“ (*τίτληται ἐν τοῖς ὅμοις* — 1 Кор. 7, 19). Нельзя думать, что въ этихъ словахъ Апостолъ выражаетъ іудейскую или іудеохристіанскую точку зрѣнія ¹⁾. Последняя ни подъ какимъ видомъ не допустила бы уничтоженія обрѣзанія и отрицаніе его значенія, какъ это дѣлается Апостоломъ. Подъ *ἐν τοῖς* здѣсь разумѣется законъ Моисеевъ, за исключеніемъ обрядовой части его вмѣстѣ съ обрѣзаніемъ.

1) Grafe, die Paulin. Lehre v. Gesetz. s. 19—20.

емъ,—т. е, нравственная часть его. Что это такъ, видно изъ другихъ мѣстъ въ посланіяхъ Павла. „Любящій другаго, говоритъ онъ, исполнилъ законъ. Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй, не убивай, не крадь, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай (чужаго), и всѣ другія заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла; и такъ любовь есть исполненіе закона“ (Рим. 13, 8—10). Ср. Гал. 5, 14. Но десятословіе должно мыслиться всегда какъ часть всего содержанія правды Христовой, въ неразрывной связи съ прочими сторонами ея, какъ часть закона о любви, и исполняться въ любви, но отнюдь не отдѣльно отъ нея. Строго говоря, исполненіе десяти заповѣдей сводится лишь къ недѣланію зла (ср. Рим. 13, 9 и 10), и какъ сохраненіе чужихъ правъ, оно возможно безъ любви, т. е. безъ жертвованія своими правами въ пользу другихъ. Но оно не должно быть таково. Безъ любви оно не имѣетъ никакой нравственной цѣны, какъ и всякіе, только повидимому, нравственные поступки (ср. 1 Кор. 13, 3).—Такимъ образомъ, законъ не имѣетъ въ жизни христіанина того самостоятельнаго и исключительнаго значенія, какое имѣлъ онъ для ветхозавѣтнаго человѣка. Онъ является теперь не болѣе какъ одною стороною Правды Христовой, поскольку она отражается въ сознаніи вѣрующаго, частнымъ моментомъ того идеала нравственности, какой представилъ намъ въ Лицѣ Своемъ Спаситель. Въ салу такой зависимости отъ правды Христовой, законъ, какъ норма жизни, поневолѣ долженъ былъ претерпѣть измѣненіе въ самомъ содержаніи и объемѣ.

Указанная двоякая пережѣна въ отношеніи человѣка къ закону,—потерявшему свой первоначальный: принудительный и внѣшній, самостоятельный и исключительный характеръ,—и есть то, что называетъ Апостолъ смертию христіанъ для закона или освобожденіемъ отъ закона. Однако

уже изъ сказаннаго видно, что смерть для закона не есть его уничтоженіе или послѣдовательное нарушеніе. Въ тотъ самый моментъ, когда христіанинъ нарушаетъ его, или грѣшитъ, воля выходитъ изъ подчиненія обновленному духу, становясь орудіемъ плоти и живущаго въ ней грѣха. Вслѣдствіе явившагося такимъ образомъ противорѣчія между внутреннимъ настроеніемъ человѣка и закономъ, послѣдній перестаетъ быть личнымъ, субъективнымъ началомъ его жизни, становится абстрактною нормою и пріобрѣтаетъ, поэтому, принудительный, повелѣвающий и требующій характеръ. Человѣкъ снова оказывается *подъ закономъ*, дѣлается его рабомъ, иначе—оживаетъ для него. И чтобы снова умереть для закона, онъ долженъ привести въ согласіе съ нимъ свое внутреннее настроеніе. Такимъ образомъ, смерть для закона непременно предполагаетъ приношеніе плода Богу“ (Рим. 7, 4), „служеніе Ему (—6), или, что тоже, исполненіе закона, составляющее отличительную особенность оправданнаго лишь человѣка. „Такъ какъ безсиліе закона состояло въ томъ, что онъ ослабляемъ былъ плотію; то Богъ, пославъ сына своего въ подобіи плоти грѣха и изъ за грѣха, этою плотію изобличилъ грѣхъ, ¹⁾ чтобы оправданіе закона исполнилось въ насъ (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν*), живущихъ не по плоти, но по духу“ (Рим. 8, 3—4). Слово *τὸ δικαίωμα* означаетъ здѣсь не оправданіе, какъ цѣль закона, а требованіе или постановленіе, какъ въ 1, 32 и 2, 26, потому что этому значенію болѣе соотвѣтствуютъ: глаголъ *πληρωθῆ*, связь съ 3 ст., какъ антитезомъ, выраженіе въ „живущихъ не по плоти, но по духу“, указывающее не на преобразованіе въ существѣ человѣка, а на жизнь, и, наконецъ, развитіе выраженной въ 3—4 ст. мысли—въ стихахъ 5—8, въ которыхъ говорится о нарушеніи закона живущими по плоти

¹⁾ Пользуемся переводомъ Некрасова (Прав. Соб. 1882, III, 186), какъ болѣе точнымъ.

и исполненіи его живущими по духу. Единственное число *тὸ δικαιῶσι* указываетъ на единство нравственныхъ требованій закона, подъ которымъ (единствомъ) они представляются теперь христіанину. Итакъ, исполненіе закона, недоступное для подзаконнаго человѣка (о чемъ Апостолъ подробно говоритъ въ предшествующей 7 гл.), находитъ мѣсто въ христіанахъ, умершихъ грѣху и закону, и живущихъ, потому, не по плоти, а по духу ¹⁾).

Если же смерть для закона имѣетъ своимъ необходимымъ выраженіемъ и слѣдствіемъ исполненіе его, то она, какъ и самое исполненіе закона, должна служить конечною цѣлью закона, его, такъ сказать, послѣднимъ желаніемъ. „Закономъ я умеръ для закона (*ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*), чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу“ (Гал. 2, 19). Выраженіе „закономъ“ (*διὰ νόμου*) нельзя разумѣть въ смыслѣ закона вѣры, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, потому что, во первыхъ, слово *νόμος* безъ приложенія никогда не служитъ у Апостола для обозначенія закона вѣры, и во вторыхъ, едва ли бы употребилъ онъ одно и то же слово рядомъ для выраженія различныхъ и даже противоположныхъ понятій. Такимъ образомъ, смерть вѣрующаго для закона въ актѣ соединенія со Христомъ Распятымъ, имѣющая своею цѣлью жизнь и служеніе Богу, — эта смерть случилась подъ вліяніемъ самого же закона, подъ его содѣйствіемъ; она была цѣлью его ²⁾).

¹⁾ Вѣра возстановила изнемогающій законъ. Какъ же возстановила, спросишь? Но какаѣ были цѣли закона, къ чему клонились все его дѣйствія? Къ тому, что-бы сдѣлать человѣка праведнымъ. Законъ же не могъ достигнуть сего; все бо, сказано, согрѣшилъ. Когда же явилась вѣра, она успѣла въ томъ. Кто только увѣровалъ, тотъ уже оправдался. Итакъ вѣра возстановила жезъ нѣе закона и привела въ исполненіе то, для чего онъ трудился. Св. Златоустъ къ Рим. 3, 31.

²⁾ „Не устрашайся, слыша слова: кромѣ закона; ибо такова цѣль самаго закона“. Св. Златоустъ къ Рим. 3, 21.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Итакъ, законъ вѣры, во всей полнотѣ раскрывшійся съ явленіемъ Спасителя, устанавливаетъ новый заветъ между Богомъ и людьми, отличный отъ завета, покоющагося на законѣ дѣлъ. „Вотъ, наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый заветъ, не такой заветъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ то время, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли Египетской: потому что они не пребыли въ томъ заветѣ Моёмъ, и Я пренебрегъ ихъ, говоритъ Господь. Вотъ, заветъ, который завещаю дому Израилеву послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законы Мои въ мысли ихъ и напишу ихъ на сердцахъ ихъ, и буду ихъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И не будетъ учить каждый ближняго своего, и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что всѣ, отъ малаго до большаго, будутъ знать Меня. Потому что Я буду милостивъ къ неправдамъ ихъ, и грѣховъ ихъ и беззаконій ихъ не воспомяну болѣе (Іер. 31, 31—34). Говоря: новый, показалъ ветхость перваго; а ветшающее и старѣющее близко къ уничтоженію“ (Евр. 8, 8—13). Законъ дѣлъ устанавливалъ между Богомъ и людьми отношенія правовыя и юридическія, отношенія царя и поданныхъ Его, опредѣляющіяся положительнымъ закономъ. Законъ вѣры, напротивъ, заключаетъ между Богомъ и людьми союзъ любви, отношенія Отца и дѣтей Его. Тамъ, какъ праведный Судья и Царь, Богъ воздавалъ каждому по долгу и заслугамъ. Здѣсь, какъ любящій и всепрощающій Отецъ, Онъ возда-

етъ людямъ по милости и благодати, чрезъ смерть Единороднаго Сына Своего, обновляя ихъ нравственную природу, и прощая имъ исповѣданные ими грѣхи. Тамъ, какъ рабъ Іеговы, преобладающія влеченія котораго противоположны волѣ Божіей, человекъ исполнялъ ее изъ чувства страха, подъ вліяніемъ принудительной силы угрожающаго закона, и исключительно собственными силами. Здѣсь, какъ любящій сынъ, человекъ исполняетъ волю Отца безъ всякаго принужденія, по личному хотѣнію, въ силу сродства своей воли съ закономъ Божіимъ, написаннымъ въ сердцѣ его. При этомъ исполненный чувства благодарности къ Отцу, онъ, хотя и дѣлаетъ собственные усилія въ устройствѣ своего спасенія, однако ничего не приписываетъ себѣ, но все Богу, не признаетъ собственныхъ заслугъ, хотя таковыя и есть у него въ смыслѣ личнаго участія въ своей нравственной дѣятельности. Наконецъ, по закону дѣлъ отношенія людей были отношеніями правовыми, состоящими въ сохраненіи чужихъ и своихъ правъ. Напротивъ, по закону вѣры люди становятся братьями, изъ свободной любви жертвующими своими правами въ пользу другихъ.

Но этотъ новый завѣтъ любви, хотя осуществлялся только съ явленіемъ Христа, однако имѣетъ болѣе или менѣе скрытое начало еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и предшествовалъ завѣту, установленному закономъ дѣлъ, какъ предшествовали послѣднему обѣтованіе и законъ вѣры. Еще тогда сквозь отношенія права свѣтилась любовь Божія, милующая грѣшниковъ, и любовь людей, прощающая враговъ. И самый завѣтъ закона дѣлъ имѣлъ цѣлью убѣдить человека въ собственной недостаточности и побудить его искать другаго завѣта, именно завѣта любви, какъ единственнаго исхода для грѣшнаго человечества. „Если бы первый (завѣтъ) былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому“ (Евр. 8, 7).

ПРИЛОЖЕНІЯ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

1. Разборъ психологической теоріи освященія.

Считаемъ излишнимъ рассмотреть тѣ неправильныя пониманія ученія Ап. Павла объ освященіи человѣка, которыя покоятся на теоріи объективно-юридическаго оправданія. Защитники этой теоріи, признавая оправданіе чисто объективнымъ актомъ,—актомъ сознанія Божія, въ тоже время утверждаютъ, что оно служитъ основаніемъ дѣйствительнаго фактическаго оправданія или освященія. Этотъ переходъ объективнаго оправданія въ субъективное начинается смертію грѣху. Последняя понимается различно (обобщеніе этихъ пониманій см. Godet къ Рим. 6, 2).

1) Многіе считаютъ это выраженіе простымъ символомъ или метафорой, которая выражаетъ ничто иное, какъ обязанность христіанина, образецъ добродѣтели, представляемый ему. При этомъ погруженіе въ воду означаетъ то, что вѣрующій долженъ быть мертвымъ грѣху, т. е. не грѣшить, а выходъ изъ воды, что онъ долженъ возстать для новой жизни, т. е. обязанъ подражать добродѣтели Христа.

2) Другіе понимаютъ немного иначе. Они видятъ здѣсь образное выраженіе того обѣта, какой даетъ вѣрующій, именно не грѣшить и служить Христу. Это актъ воли, дающей свободное рѣшеніе, обязывающей очистить и освятить себя.

3). По мнѣнію третьихъ, въ крещеніи вѣрующій созерцаетъ свой грѣхъ покоющимся на Христѣ и въ немъ расцѣпымъ. Поэтому грѣхъ для него уже не существуетъ

болѣе, онъ распятъ и уничтоженъ т. е. прощенъ. Актъ субъективнаго перенесенія вѣрою собственнаго грѣха на Христа, который объективно носитъ его, и есть актъ оправданія и освященія (ср. Philippi къ Рим. 6, 3). Смертный приговоръ, произнесенный Богомъ во Христѣ надъ грѣхомъ всего міра, воспроизводится въ совѣсти каждаго вѣрующаго. Въ то мгновеніе, когда онъ воспринимаетъ примиреніе для себя самого, оно становится приговоромъ и надъ его собственнымъ грѣхомъ. Онъ не могъ бы усвоить себѣ умершаго за его грѣхъ Христа, не чувствуя въ то же время, что онъ и самъ чрезъ эту испытанную за него смерть умеръ грѣху. Смерть грѣху есть такимъ образомъ то состояніе воли, вступившей въ связь со Христомъ, которое производитъ исключительно вѣра въ смерть Христа и въ уничтоженіе имъ грѣха (ср. Godet къ Рим. 6, 2). 4) наконецъ, иногда представляется смерть грѣху актомъ сознанія Божія, которое перестаетъ вмѣнять грѣхи вѣрующему.

Указанныя пониманія различны. Первое считаетъ сущность крещенія актомъ назиданія, второе — актомъ общанія, третье — новымъ фазисомъ въ жизни вѣры, актомъ субъективнаго созерцанія, четвертое — актомъ божественнаго сознанія. Первое и послѣднее сводятъ сущность крещенія къ внѣшнему, объективному, внѣ вѣрующаго совершающемуся акту; второе и третье — къ внутреннему, или волевому и свободному акту, независимому отъ внѣшняго дѣйствія и исходящему изъ собственныхъ силъ человѣка, какъ второе, или къ интеллектуальному сознанію себя безгрѣшнымъ въ юридическомъ смыслѣ, какъ третье. Но во всѣхъ ихъ есть одна общая черта. Наличное содержаніе всего человѣка по совершеніи крещенія не измѣняется, а остается тѣмъ же. Ничто въ немъ не уничтожается, ничто не обновляется и, если есть переменна, то она состоитъ или въ простомъ рѣшеніи дѣлать добро и не грѣшить, или въ созерцаніи своей безотвѣтности или безгрѣшности при сознаніи въ то же время

дѣйствительной грѣсовности. Но какимъ же образомъ этотъ простой актъ воли и сознанія освобождаетъ человѣка отъ рабства грѣху и дѣлаетъ его способнымъ къ новой святой жизни и къ нравственному усовершенствованію? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ защитники объективно-юридическаго оправданія излагаютъ чисто психологическій ходъ внутренняго освященія.

Usteri (Entwick. d. Paulin Begrief. S. 214 — 214) говоритъ: „посредство (между смертью Христа и нравственнымъ спасеніемъ человѣка) мы не иначе можемъ мыслить, какъ въ томъ, что съ одной стороны въ смерти Христа открывается Его любовь къ намъ, которая не только обязываетъ насъ къ взаимной любви, но имѣетъ ее своимъ необходимымъ слѣдствіемъ, поскольку мы познаемъ его; съ другой стороны, въ смерти Христа открывающаяся во всемъ своемъ величій гнусность грѣха и въ насъ самихъ производитъ вмѣстѣ съ вѣрою во Христа глубочайшую ненависть и отвращеніе ко грѣху, а вмѣстѣ съ тѣмъ разрушаетъ въ насъ его силу и даетъ господство въ насъ духу любви и истины. Это есть—кратко выраженный и единственный способъ того, какъ совершается нравственное спасеніе въ душахъ людей“.

Pfleiderer (der Paulinismus s. 109 — 119) выражаетъ мысль, что значеніе смерти Христа для освобожденія отъ господства грѣха, покоится на благодарной преданности сердца Посреднику, Самого Себя предавшему за насъ, на сознаніи полной принадлежности всей жизни Тому, дѣлу любви Котораго мы обязаны высшею божественною жизнью. Гал. 2, 19 и д. и 2 Кор. 5, 14 и д.—суть мѣста, которыя посвящаютъ насъ въ психологическій генезисъ этого ряда мыслей, въ религіозную родину того мистическаго общенія со Христомъ, въ которомъ христіанское благочестіе вмѣстѣ съ блаженствомъ примиренія находило со временъ Ап. Павла и силу освященія, или новой нравственной

жизни, и слѣдовательно освобожденіе отъ грѣховнаго рабства. Изъ 2 Кор. 5, 14 в д. видно, какъ смерть Христа становится нравственною смертію всѣхъ со Христомъ. Этотъ поворотъ весьма просто совершается чрезъ субъективный рефлексъ, который объективный фактъ за насъ понесенной смерти долженъ имѣть въ нашемъ *чувствѣ благодарности*; если мы обязаны своею спасенною жизнію спасшему насъ чрезъ смерть Христу, то эта спасенная жизнь не можетъ принадлежать намъ самимъ для свободного расположенія ею, но должна быть собственностью Того, Кому мы обязаны ею; какъ такая, она болѣе уже не есть ветхая жизнь, которая въ томъ состоитъ, что мы для себя самихъ лишь живемъ; но какъ Христу принадлежащая и посвященная жизнь, она есть уже совершенно новая жизнь, именно жизнь въ тѣсномъ общеніи со Христомъ, и если мы сравнимъ эту новую жизнь въ общеніи со Христомъ съ прежнею эгоистическою и подзаконною, то приходимъ къ выводу. что мы, объемлемые любовью Христа, сами съ своей стороны умираемъ вмѣстѣ со Христомъ: Его смерть становится вмѣстѣ и нашею. Итакъ смерть Христа является смертію всѣхъ вѣрующихъ во Христа. Спасенный чрезъ смерть Христа становится посвященнымъ Ему и новымъ человѣкомъ. Такъ и Гал. 2, 19. Сораснытіе со Христомъ, какъ смерть, покоится на фактѣ сердца, сердечномъ фактѣ „вѣры въ Сына Божія, возлюбившаго и предавшаго Себя за меня“. Въ чувствѣ благодарной взаимной любви вѣрующій становится участникомъ смерти Христа. По Гал. 6, 14; 5, 24—умерщвленіе плоти ветхаго человѣка въ принадлежащемъ Христу принципиально совершилось чрезъ то, что онъ вступилъ въ принадлежность Христу. Такимъ образомъ смерть Христа производитъ уничтоженіе нашего ветхаго человѣка и начало новой нравственной жизни не иначе, какъ чрезъ психологическое посредство нашей благодарной преданности Умершему за насъ. Итакъ, по психологической

теоріи освященія, оправданіе есть единичный и законченный актъ, освященіе, напротивъ, развивающійся процессъ; первое есть прощеніе грѣха, второе—нравственное усовершенствованіе. Въ пользу такого различенія защитники указанной теоріи приводятъ мѣста, гдѣ понятія оправданія и освященія стоятъ рядомъ (1 Кор. 1, 30: *δικαιοσύνη τέ καὶ ἁγιασμός*. 6, 11: *ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε*, и Рим. 6, 19, по которому оправданіе есть будто предположеніе освященія ¹⁾).

Если оправданіе и освященіе составляютъ два различныхъ факта, то въ какомъ же отношеніи стоятъ они другъ къ другу? У комментаторовъ посланій Ап. Павла этотъ вопросъ совпадаетъ съ вопросомъ объ отношеніи VI—VIII главъ посланія къ Римлянамъ къ первымъ пяти. При этомъ предлагаются различныя пониманія ²⁾, изъ которыхъ характерныя суть слѣдующія. По мнѣнію однихъ, отношеніе между оправданіемъ и освященіемъ должно выражаться союзомъ „но“. „Вы, какъ бы такъ говорить Апостоль, конечно оправданы чрезъ вѣру; но позаботьтесь о томъ, чтобы сложить съ себя грѣхъ; стремитесь къ святости. Иначе вы подпадете осужденію ³⁾. Съ этой точки зрѣнія спасеніе существенно состоитъ въ оправданіи; освященіе же является лишь средствомъ и условіемъ сохраненія спасенія. Другіе отношеніе это характеризуютъ союзомъ „итакъ“. „Вы оправданы туне, говоритъ уже Апостоль; итакъ, побуждаемые вѣрою и благодатію, старайтесь отречься отъ зла и дѣлать лишь угодное Богу ⁴⁾. Отсюда, освященіе есть не болѣе какъ слѣдствіе, вытекающее изъ оправданія чисто психологическимъ путемъ, чрезъ посредство сознанія своего долга и обязанностей.

Изложенная здѣсь теорія освященія имѣетъ свои достоин-

¹⁾ Pfleiderer, d. Paulinismus, s. 180.

²⁾ У Godet къ Рим. 6.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

ства. Стараясь проникнуть во внутреннюю жизнь вѣрующего и, насколько возможно, рельефнѣе изобразить нравственное вліяніе вѣры въ умершаго Христа на сознание и волю человѣка, она уясняетъ намъ психологическую сторону того процесса, который совершается въ нравственной жизни христіанина, дѣйствіе того фактора освященія, который заключается въ сознании и свободѣ человѣка. Но это достоинство психологической теоріи покупается дорогою цѣною, — цѣною полнаго забвенія или отрицанія другаго важнѣйшаго фактора освященія, именно благодатнаго воздѣйствія Духа Святаго. По ней, спасающая или оправдывающая дѣятельность Божія завершается, какъ скоро человѣку прощенъ грѣхъ, и внушено сознание объ этомъ прощеніи; съ этого же момента она замѣняется дѣятельностью самого человѣка, состоящею въ постепенномъ преобразованіи и очищеніи его существа. Но какъ несправедливо считать оправданіе однимъ только объективнымъ и лишь чисто юридическимъ актомъ, такъ же несправедливо признавать освященіе только чисто субъективнымъ и лишь психологическимъ процессомъ. Все дѣло спасенія индивидуума должно быть взаимодействіемъ обоихъ факторовъ: божественнаго и человѣческаго. Его нельзя дѣлить на періоды, изъ которыхъ одинъ характеризуется дѣятельностью Бога, другой — дѣятельностью человѣка; но каждый моментъ въ исторіи спасенія индивидуума необходимо запечатлѣвается совмѣстнымъ дѣйствіемъ божественныхъ и человѣческихъ силъ. Какъ Богъ не оправдываетъ человѣка безъ субъективныхъ условій со стороны послѣдняго; такъ и человѣкъ не можетъ быть исключительнымъ факторомъ хотя бы одного, самаго ничтожнаго момента истинной религиозно-нравственной жизни, не исключая и частныхъ желаній и дѣйствій (Фил. 2, 13). Тѣмъ болѣе, не можетъ быть онъ исключительнымъ основаніемъ всего процесса освященія. Мы не станемъ повторять всѣхъ выше раскрытыхъ мѣстъ изъ посланій Ап. Павла, которые

вопреки психологической теоріи освященія при точномъ своемъ пониманіи ясно говорятъ, съ одной стороны, о сверхъестественномъ источникѣ освященія и, съ другой стороны, объ измѣненіи въ самомъ существѣ освящающагося. Мы станемъ здѣсь на точку зрѣнія психологической теоріи и покажемъ ея психологическіе и принципиальные недостатки.

Психологически нельзя понять, какъ при наличной грѣховности оправданный человѣкъ дѣлается способнымъ выдти изъ подъ неизбежнаго вліянія грѣха въ своей сознательной жизни? Извѣстенъ психологическій законъ, что свобода человѣка въ своихъ обнаруженіяхъ опредѣляется силой внутренняго врожденнаго влеченія. Никакія внѣшнія вліянія и воздѣйствія не въ состояніи подавить въ человѣкѣ господствующую природную потребность, какъ скоро противоположная ей склонность отъ природы слабѣе ея и, потому, подчинена ей. Конечно извѣстнымъ напряженіемъ воли человѣкъ можетъ приостановить проявленіе этой потребности. Но такое дѣйствіе свободы возможно лишь при сложномъ психологическомъ процессѣ и слѣдовательно при отдаленныхъ и выходящихъ, такъ сказать, наружу, проявленіяхъ. Но въ области первичныхъ и элементарныхъ чувствъ и желаній свобода бесплнна. Этотъ психологическій законъ и имѣя мѣсто въ жизни естественнаго человѣка. Его безусловность и неустрашимость въ этомъ случаѣ вполне признають и защитники психологической теоріи освященія. Этотъ же самый законъ долженъ опредѣлять и жизнь оправданнаго человѣка, какъ скоро оправданіе не произвело никакого существеннаго измѣненія въ его природѣ. Сильнѣйшая природная склонность ко грѣху по прежнему должна подчинять себѣ волю и съ безусловною необходимостью обнаруживаться въ жизни. Указываютъ на то, что въ оправданномъ человѣкѣ является новый источникъ нравственной силы; это,—вѣра въ умершаго за насъ Христа и сознаніе своего оправданія. Но то и другое есть не болѣе,

какъ интеллектуальные акты, простые факты сознанія, которые могутъ уяснять и доказывать необходимость освобождения отъ грѣха, но не въ состояніи дать этого освобожденія въ силу того глубокаго и логическаго и фактическаго разъединенія, какое существуетъ между знаніемъ и дѣломъ. И у ветхозавѣтнаго человѣка было ясное и отчетливое сознаніе необходимости исполненія воли Божіей, и при всемъ томъ онъ оставался всегда при прежней своей грѣховности. Если сравнить съ психологической точки зрѣнія сознаніе закона и сознаніе своей праведности, то они окажутся совершенно однородными феноменами чисто интеллектуальной жизни человѣка, по однимъ и тѣмъ же психологическимъ законамъ, вліяющими на его дѣятельность. Если же первое сознаніе безсильно было подчинить себѣ волю человѣка, то таково же должно быть и второе. Все, что можетъ развиться изъ сознанія человѣкомъ своего оправданія, должно имѣть лишь интеллектуальный характеръ и имѣть мѣсто лишь въ его сознаніи. Если оправданіе человѣка есть актъ сознанія Божія, а съ субъективной стороны—актъ сознанія человѣка, то и дальнѣйшее развитіе и сохраненіе его, т.-е. освященіе, должно быть тоже актомъ сознанія или процессомъ въ интеллектуальной жизни человѣка; и все ученіе объ оправданіи должно носить не жизненно-реальный, а, такъ сказать, чисто гносеологическій характеръ. Того требуетъ простая логическая послѣдовательность.

Указываютъ далѣе на то, что сознаніе прощеннаго грѣха вызываетъ въ человѣкѣ ненависть къ грѣху и любовь къ добру. Возлагаемъ на отвѣтственность защитниковъ психологическѣй теоріи психологическую основательность этого положенія, по которому человѣкъ болѣе ненавидитъ грѣхъ тогда, когда онъ уничтоженъ, когда Богъ не сознаетъ и не осуждаетъ никакихъ грѣховъ, чѣмъ тогда, когда грѣхъ живо сознается въ своей наличности самимъ человѣкомъ и

строго осуждается Богомъ. Скажемъ лишь, что ненависть (и природная и сознательная) ко злу и любовь къ добру присуща была, какъ мы знаемъ, и естественному человѣку. Однако эти проявленія божественной стороны естественной природы человѣка никогда не могли препобѣдить вліяніе грѣха. Какъ скоро же въ оправданномъ человѣкѣ допускаютъ полную возможность устраниенія этого вліянія, открывается широкій просторъ чисто раціоналистическому и пелagianскому ученію объ оправданіи. Если бы простой актъ сознанія и рѣшенія воли могъ разъ на всегда освободить человѣка отъ грѣха, независимо отъ какого-бы то ни было внутренняго преобразованія человѣческаго существа, то можно ли утверждать, что оправданіе было безусловно невозможно для естественнаго человѣка при случайномъ возникновеніи подобныхъ актовъ? Область возможнаго въ силѣ собственно сознательныхъ явленій такъ велика, что никогда нельзя сказать: вотъ здѣсь предѣлы ихъ силы. Вліяніе различныхъ впечатлѣній такъ различно бываетъ на разныхъ людей, что никогда нельзя поручиться за невозможность такого же вліянія какого-нибудь случайнаго факта на нравственную жизнь естественнаго человѣка, какое производитъ въ христіанинѣ простое сознаніе факта смерти Христа и прощенія грѣха. Лишь тамъ можетъ быть рѣчь объ абсолютной невозможности самооправданія, гдѣ для него необходимо измѣненіе самаго существа человѣка, а не возникновеніе частныхъ психическихъ феноменовъ.

Если бы, наконецъ, все нравственное усовершенствованіе или освященіе человѣка совершилось чисто психологическимъ путемъ, безъ посредства благодатнаго воздѣйствія Духа Святаго, то приобрѣтенная такимъ образомъ праведность человѣка была бы собственно его праведностью, а приобрѣтеніе ея — самооправданіемъ. Подъ *idia dikaiosynē* Апостолъ разумѣетъ, какъ мы знаемъ, положительное, а не отрицательное (состоящее къ прощенію грѣха) оправданіе,

ибо въ противномъ случаѣ не допуская ея онъ долженъ былъ бы коснуться института священства и жертвъ, чего онъ однако не дѣлаетъ ни въ посланіи къ Римлянамъ, ни въ посланіи къ Галатамъ. Поэтому, положительная праведность, приобретаемая христіаниномъ исключительно путемъ самодѣятельности, не перестаетъ быть „собственною праведностью“ и въ томъ случаѣ, когда стоитъ рядомъ съ прощеніемъ грѣха, дарованнымъ туне, безъ заслугъ, какъ она не переставала быть такою и въ связи съ ветхозавѣтнымъ институтомъ жертвъ и священства. Ссылаются на то, что источникомъ „нравственнаго оправданія“ христіанина служитъ сознаніе объективнаго оправданія предъ Богомъ, а не собственные только силы человѣка. Но мы знаемъ, что и „собственная праведность“ ветхозавѣтнаго человѣка покоилась на сознаніи закона, возвѣщеннаго Богомъ, и состояла собственно говоря лишь въ примѣненіи открытыхъ истинъ къ жизни. Поэтому, хотя нравственное усовершенствованіе христіанина и имѣло бы въ своемъ основаніи актъ сознанія, пробужденный благодатію Божіею, тѣмъ не менѣе по существу своему оно оставалось бы самооправданіемъ. Такимъ образомъ психологическая теорія освященія, устраняя сверхъестественную причину освященія, приходитъ въ своемъ послѣднемъ выводѣ къ утвержденію того же самаго пункта, отрицаніе котораго составляетъ его исходную точку и руководящее начало. Это — пелагіанское возвышеніе нравственной природы естественнаго человѣка.

Если мы теперь обратимся къ разсмотрѣнію тѣхъ основаній, какія приводятся въ подтвержденіе этой противорѣчивой теоріи освященія, то они окажутся вовсе не настолько серьезны, чтобы ради нихъ нужно было жертвовать и основными началами ученія Ап. Павла и логикой.

Различіе въ названіяхъ не говоритъ еще о различіи обозначаемыхъ ими актовъ. Смерть грѣху и распятіе ветхаго человѣка, обновленіе и возрожденіе, избавленіе и искупле-

ніе не обозначаютъ собою отличныхъ и самостоятельныхъ актовъ; но каждая пара понятій выражаетъ одинъ актъ, хотя и съ разныхъ сторонъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Мало того. Они могутъ стоять даже рядомъ другъ съ другомъ и всетаки обозначать одинъ и тотъ же актъ, какъ напр. *διὰ λοιτρῶν πалυγγεσίας καὶ ἀνακαίνωσενος* (Тит. 3, 5). Поэтому, изъ того, что Ап. Павелъ употребляетъ два понятія оправданія и освященія, и ставитъ ихъ иногда рядомъ (1 Кор. 1, 30 ср. 1 Кор. 6, 11; Рим. 6, 19), не слѣдуетъ, что они указываютъ на разные акты. Тѣ, которые разъединяютъ ихъ на основаніи совмѣстнаго употребленія словъ *δικαιοσύνη* и *ἁγιασμός*, въ другихъ случаяхъ не только не видятъ въ такомъ употребленіи доказательства разности понятій, но приводятъ его, какъ аргументъ въ пользу отождествленія ихъ. Напр. на основаніи Дѣян. 13, 38 — 39: „Итакъ, да будетъ извѣстно вамъ, мужи братіе, что ради Его (т. е. Христа) возвѣщается вамъ прощеніе грѣховъ; и во всемъ, въ чемъ не могли оправдаться закономъ Моисеевымъ, оправдывается Имъ всякій вѣрующій“, — говорятъ, что прощеніе грѣховъ и оправданіе одно и то же. Какое же основаніе имѣютъ они, въ такомъ случаѣ въ совмѣстномъ употребленіи словъ *δικαιοσύνη* и *ἁγιασμός* видѣть доказательство различія обозначаемыхъ ими актовъ? Можно ли далѣе, исходя изъ расположенія понятій въ 1 Кор. 1, 30: *σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις*, считать *δικαιοσύνη* предположеніемъ или условіемъ освященія (Pfleiderer s. 180), когда (какъ хорошо знаетъ и самъ Pfleiderer) эти понятія, хотя и въ глагольной формѣ, въ 1 Кор. 6, 11 стоятъ въ обратномъ порядкѣ (*ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε*)? Можно ли, наконецъ, считать оправданіе только законченнымъ актомъ, а освященіе только процессомъ, когда Апостолъ съ одной стороны прямо говоритъ объ освященіи, какъ о совершившемся фактѣ (1 Кор. 6, 11: *ἡγιασθητε*; 1 Кор. 1, 2: *ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ*; Евр. 10, 10: *ἡγιασμένοι ἐσμέν*; — 29:

ἐν ᾧ ἡγιασθή), и, съ другой стороны, объ оправданіи, какъ не выполнѣ законченномъ актѣ, а какъ о продолжающемся и развивающемся процессѣ (ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα — Гал. 5, 5; *διώκε δὲ δικαιοσύνην* — 1 Тим. 6, 11; *δοῦλα ἐπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* — Рим. 6, 16)? Какъ на важное мѣсто для выясненія отношенія между оправданіемъ и освященіемъ указываютъ на Рим. 6, 19: *ὥστερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*. Основываясь на этихъ словахъ Апостола, думаютъ, что *ἁγιασμός* относится къ *δικαιοσύνῃ*, какъ цѣль (εἰς) къ принципу. Это вѣрно. Но какъ извѣстно, *ἁγιασμός* имѣетъ двоякое значеніе—активное: освященіе, и пассивное: святость. Последнее значеніе признается преимущественнымъ какъ для церковнаго, такъ и для библейскаго употребленія ¹⁾. При этомъ второе значеніе въ свою очередь понимается различно, то какъ свойство сознательной и свободной дѣятельности его, то какъ свойство его природы ²⁾. Примѣры перваго значенія можно находить въ 1 Θεсс. 4, 3: „Воля Божія есть освященіе (*ἁγιασμός*) ваше, чтобы вы воздерживались отъ блуда“; въ 1 Тим. 2, 15: „впрочемъ жена спасется чрезъ чадородіе, если пребудетъ въ вѣрѣ, и въ любви, и въ святости (*ἁγιασμῶ*) съ цѣломудріемъ“. Здѣсь слово *ἁγιασμός* означаетъ, очевидно, не свойство человѣка, а состояніе. Такое же значеніе имѣетъ мѣсто и въ Рим. 6, 19. Оно противопологается здѣсь слову *ἀνομία*, опредѣляется въ 22 ст., какъ *καρπός*; слѣдовательно не выражаетъ ни акта освященія, ни святости, какъ свойства человѣка, а указываетъ на совокупность сознательныхъ состояній и дѣйствій христіанина. Понимаемая въ этомъ смыслѣ, святость и есть слѣдствіе подчиненія принципу праведности, „представленія членовъ въ рабы правдѣ“. Такое пониманіе отношенія *δικαιοσύνη* и

1) См. Cremer, лит. словарь. Ст., *ἁγιασμός*“.

2) Ibid.

ἀγιασμός въ Рим. 6, 19 вполне подтверждается и содержаниемъ антитеза. Въ послѣднемъ подчиненіе беззаконію (*ἀνομία*) нечистотѣ (*ἀκαθαρσία*) имѣетъ своимъ слѣдствіемъ беззаконіе (*ἀνομία*). Какъ видимъ, слово *ἀνομία* употребляется здѣсь два раза; въ первомъ случаѣ — какъ принципъ или влеченіе ¹⁾; во второмъ — какъ слѣдствіе, проявленіе, конкретное осуществленіе перваго *ἀνομία* (ср. Philippi, Meyer, Tholuck). Какъ внутренняя природная противозаконность (сущность грѣха) проявляется въ частныхъ актахъ нарушенія закона; такъ и праведность новаго человѣка, какъ внутреннее, природѣ присущее согласіе съ божественной нормой, обнаруживается въ святыхъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ (русскій переводъ слова *ἀγιασμός* выраженіемъ „дѣла святыхъ“ со стороны мысли совершенно справедливъ). Такимъ образомъ въ Рим. 6, 19 объ отношеніи освященія къ оправданію пѣтъ даже и рѣчи. А насколько и здѣсь остаются сродными понятія святости и праведности, это видно изъ того, что нѣсколькими стихами выше въ параллельномъ приведенному мѣстѣ (— 16) выраженіе *εἰς ἁγιασμόν* замѣняется выраженіемъ *εἰς δικαιοσύνην*.

Но если понятія оправданія и освященія означаютъ одинъ и тотъ же актъ, то какая нужда была Апостолу брать для обозначенія его два понятія. и почему чаще и прежде всего онъ говоритъ объ оправданіи, чѣмъ объ освященіи? Lüdemann, опредѣляя отношеніе первыхъ четырехъ главъ посланія къ Римлянамъ къ главамъ послѣдующимъ, рѣшаетъ этотъ вопросъ такимъ образомъ ²⁾. Первая четыре главы, по мнѣнію его, даютъ чисто юридическую теорію оправданія, начало которой — исключительно іудейское, и которая не выражаетъ еще истинной мысли Апостола; это есть простая аккомодация, посредствомъ которой онъ старается приобрести себѣ іудео-христіанскихъ читателей. Истинная

¹⁾ Почему и стоитъ рядомъ съ *ἀκαθαρσία*.

²⁾ См. Godet къ Рим. 6.

же теорія, ему свойственная, — эллиническаго происхожденія (?); она отличается отъ первой своимъ истинно-моральнымъ характеромъ (?). Грѣхъ является здѣсь (гл. 5 — 8) не какъ недостатокъ, который можетъ быть заглаженъ свободнымъ прощеніемъ; но какъ объективная сила, которая можетъ быть сокрушена лишь личнымъ единеніемъ вѣрующаго со Христомъ. Итакъ второю теорією Ап. Павелъ исправляетъ первую или беретъ ее назадъ (?). Понятіе оправданія устраняется, и выступаетъ понятіе святости, въ чемъ и заключается сущность того, что дѣлаетъ Богъ для нашего спасенія. Насколько произвольна фантазія этого ученаго, легко убѣдиться на употребленіи терминовъ оправданія и освященія въ цѣломъ посланіи къ Римлянамъ. При отреченіи отъ теоріи оправданія и при устраненіи самаго понятія о немъ, слѣдуетъ конечно ожидать, что термины оправданія съ пятой главы будутъ замѣнены терминомъ освященія; однако на самомъ дѣлѣ оказывается, что слова *δικαιοσύνη* и *δικαιοῦν* или *δικαιοῦσθαι* такъ же часто встрѣчаются въ посланіи къ Римлянамъ и начиная съ пятой главы, какъ и въ первыхъ четырехъ, если только не чаще. *δικαιοῦν* въ первыхъ четырехъ главахъ употреблено Апостоломъ 14 разъ, съ пятой главы — 21 разъ; *δικαιοῦν* или *δικαιοῦσθαι* до пятой главы — 9 разъ, а съ пятой — 6 разъ. Изъ словъ же, означающихъ освященіе или святость человѣка, въ этомъ посланіи встрѣчается лишь *ἁγιασμός*, и то только два раза (6, 19. 22); другихъ же словъ: *ἁγιασθήναι*, *ἁγιάζειν* и *ἁγιάζειν* въ примѣненіи къ человѣку здѣсь совсѣмъ нѣтъ.

Однако въ теоріи Lüdeman'a есть нѣкоторая доля правды. Это — признаніе понятія освященіе специфически христіанскимъ, а понятія оправданія преимущественно іудейскимъ, взятымъ съ цѣлью доказать преимущество христіанства надъ іудействомъ. Это подтверждается слѣдующими соображеніями. Сравнивая употребленіе терминовъ оправданія и освященія въ разныхъ посланіяхъ Павла, мы замѣчаемъ,

что понятіе оправданія чаще всего встрѣчается въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ, а понятіе освященія— въ остальныхъ посланіяхъ. Въ частности слово *δικαιοσύνη* въ посланіи къ Римлянамъ употреблено 36 разъ, въ посланіи къ Галатамъ 4 раза, а во всѣхъ остальныхъ—26 разъ; глаголь *δικαιοῦν* или *δικαιοῦσθαι* въ посланіи къ Римлянамъ—15 разъ, въ посланіи къ Галатамъ 8 разъ, а во всѣхъ остальныхъ—3 раза (1 Кор. 4, 4; 6, 11; Тит. 3, 7); слова же *δικαιοσύνη* и *δικαιοῦν*—лишь въ посланіи къ Римлянамъ. Напротивъ, *ἁγιάζειν*, *ἁγιασθήναι* и *ἁγίους* въ примѣненіи къ человѣку въ посланіи къ Римлянамъ и—Галатамъ совсѣмъ не встрѣчаются. Принимая во вниманіе, что эти посланія писаны Апостоломъ противъ іудействующаго направленія христіанъ изъ іудеевъ можно заключить, что ап. Павелъ, употребляя терминъ оправданіи, примѣнялся къ іудейской точкѣ зрѣнія. Мысль Апостола движется здѣсь между двумя областями. Къ одной принадлежитъ іудейство съ его закономъ и дѣлами; къ другой христіанство съ правдою Божіею, благодатию и вѣрой. Главною задачею Апостола было доказать неизмѣримое преимущество новаго пути къ спасенію надъ тѣмъ, какой давало іудейство. А извѣстно, что для доказательства превосходства одного явленія предъ другимъ всегда стараются найти въ нихъ какую либо общую цѣль и показать, что первое явленіе болѣе удовлетворяетъ этой цѣли, чѣмъ другое. Такъ поступаетъ въ данномъ случаѣ и Ап. Павелъ. Такъ какъ законъ, по понятію современнаго Апостолу іудейства, имѣлъ своею цѣлью сдѣлать человѣка праведнымъ предъ Богомъ, и такъ какъ къ этой же цѣли направлялось и христіанство, то Апостолъ и поставилъ въ основу всей своей полемики понятіе праведности. Последнее понималось въ іудействѣ, какъ нормальность отношеній между человѣкомъ и Богомъ. Въ этомъ и была слабая сторона его. Стремясь возстановить правильныя отношенія человѣка къ Богу, оно не знало

того, что это возстановленіе невозможно безъ внутренняго преобразованія человѣческой природы, что истинная праведность состоитъ въ гармоніи не только отношеній, но и природъ; а истинное оправданіе не въ нормированіи только жизни, но и во внутреннемъ очищеніи и освященіи чело-вѣка. Такое именно оправданіе и даруетъ христіанство. Оно уничтожаетъ въ чело-вѣкѣ грѣховное начало, освящаетъ самую природу его и такимъ образомъ ставитъ его въ согласіе съ требованіями божественной правды. Слѣдовательно, освященіе является сущностью истиннаго, т. е. христіанскаго, оправданія и вмѣстѣ съ тѣмъ путемъ къ нему, подобно тому, какъ дѣла закона были содержаніемъ и вмѣстѣ средствомъ праведности закона. Итакъ понятіе оправданія обще какъ іудейству, такъ и христіанству; понятіе же освященія есть специфическая принадлежность христіанства. Отсюда, Апостолъ не могъ положить въ основу своей полемики понятіе святости, такъ какъ для іудея оно было ново, чуждо и бездоказательно. Исходя изъ понятія объ освященіи, онъ отрѣзалъ бы іудею всякій доступъ къ пониманію своего ученія. Вотъ почему пользуется онъ понятіемъ оправданія по преимуществу въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ, а понятіемъ освященія—въ остальныхъ посланіяхъ. Вотъ почему первое понятіе у него предшествуетъ второму. Съ этой же точки зрѣнія легко объясняется и отношеніе первыхъ пяти главъ посланія къ Римлянамъ къ слѣдующимъ главамъ.

Изъ содержанія шестой главы этого посланія видно, что Апостолъ изображаетъ здѣсь два различныхъ момента въ жизни христіанина. Одинъ является у него уже совершившимся въ опредѣленное время фактомъ (почему глаголы имѣютъ форму аориста); другой—продолжающимся состояніемъ вѣрующаго (отсюда настоящее и будущее время глаголовъ). Первый моментъ—смерть грѣху (2 — 10), второй—жизнь и дѣятельность въ сферѣ святости (11—23).

Оба момента стоятъ въ тѣснѣйшей внутренней связи, въ силу которой первый вызываетъ второй, какъ свое слѣдствие (*οὐτως, οὖν*). Жизнь въ святости есть раскрытіе и проявленіе того внутреннего преобразованія, которому подвергся умершій грѣху. Поэтому, какъ бы ни понималось освященіе, несомнѣнно, что начало его дано въ смерти грѣху; а понимаемое, какъ минувшій уже фактъ, оно есть тоже, что и смерть грѣху. Если мы сравнимъ теперь содержаніе пятой главы, гдѣ говорится объ оправданіи, съ первой половиной шестой главы, раскрывающей ученіе о смерти грѣху или объ освященіи, то убѣдимся въ тождествѣ того и другаго акта. Описывая перемѣну, совершившуюся въ умершемъ грѣху, и побуждающую его къ святой жизни, Апостолъ въ шестой главѣ говоритъ: „когда вы были рабами грѣха (т. е. не мертвы грѣху), тогда были свободны (т. е. лишены) отъ праведности (—20); освободившись же отъ грѣха (*ἐλευθερωθήτετε δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*—страд. зал. аориста указываетъ на совершившійся нѣкогда подъ дѣйствіемъ благодати — фактъ), вы стали рабами праведности (*ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* — 18). Здѣсь смерть грѣху отождествляется съ оправданіемъ. Далѣе, изъ перваго и послѣдняго стиха пятой главы видно, что оправданіе соединяется съ воспріятіемъ благодати, а по Рим. 5, 15—17 и Тит. 3, 7 благодать является источникомъ оправданія. Въ тоже время, по Рим. 6, 14—15, господство грѣха совпадаетъ съ господствомъ закона; а освобожденіе отъ грѣха, т. е. смерть грѣху, съ господствомъ благодати. Отсюда, оправданіе и смерть грѣху суть одновременные акты.—Однако при тождествѣ оправданія и освященія то и другое описываются различными повидимому чертами. Это происходитъ отъ того, что оба понятія, хотя и обозначаютъ одинъ актъ, но съ разныхъ сторонъ, соотвѣтственно своему филологическому смыслу: оправданіе преимущественно со стороны объективной (со стороны отно-

шенія челоѣка къ Богу), освященіе—со стороны субъективной и нравственной. Почему Апостолъ разсматриваетъ обѣ стороны одного и тогоже акта отдѣльно, и въ указанномъ именно порядкѣ, это объясняется общимъ ходомъ мыслей первой половины посланія къ Римлянамъ. Начиная съ 18 ст. 1-й гл. и до 21 ст. 3 гл. Апостолъ изображаетъ нравственное состояніе язычества и іудейства, но не съ внутренней, психологической точки зрѣнія, какъ оно раскрывается во всей своей глубинѣ и основѣ чрезъ самонаблюденіе (какъ это въ 7 гл.), а съ исторической и объективной, со стороны отношенія его къ правдѣ Божіей. Отсюда главнымъ выводомъ изъ этого описанія является всеобщая виновность и подсудность Богу (а не внутренняя невозможность самооправданія), а отсюда необходимость спасенія. Раскрывъ съ 21 ст.—3 гл. до 5 гл. объективное (искупленіе) и субъективное (вѣра) основаніе спасенія, Апостолъ съ 5 гл. выясняетъ самую сущность его. Въ этомъ выясненіи онъ долженъ былъ сначала, по требованію антитеза, стать на ту точку зрѣнія, съ какой разсматривалъ состояніе естественнаго челоѣка. Отсюда въ 5 гл. онъ разсматриваетъ состояніе оправданнаго челоѣка въ его отношеніи къ правдѣ Божіей, поскольку освобождаетъ оно челоѣка отъ гнѣва Божія (— 9) и осужденія (16—18) и служитъ основаніемъ примиренія (1. 10. 11) и надежды на будущее спасеніе (9. 10), въ противоположность грѣху Адама, вызвавшему осужденіе и смерть (15—18). Но такъ какъ ученіе объ оправданіи благодатію чрезъ вѣру давало поводъ противникамъ ап. Павла навязывать ему взглядъ будто все дѣло спасенія челоѣка совершается только благодатію, самъ же челоѣкъ можетъ по прежнему грѣшить и тѣмъ самымъ умножать благодать (6, 1), то Апостолъ вынуждается раскрыть внутреннюю, нравственно-психологическую сторону оправданія и на основаніи ея показать, что оправданный челоѣкъ не мо-

жетъ болѣе грѣшить, но долженъ быть рабомъ праведности. Поэтому до 11 ст. 6 гл. Апостолъ раскрываетъ внутреннее преобразование въ природѣ чловѣка главнымъ образомъ съ психологической стороны, а съ 11 ст. выясняетъ психологически вызываемую этимъ преобразованиемъ необходимость святой жизни. вмѣсто объективной точки зрѣнія, раскрытой въ 5 гл., здѣсь является нравственно-психологическая; и вмѣсто понятія оправданія выступаетъ понятіе освященія.

Такимъ образомъ, психологическая теорія освященія не имѣетъ для себя никакихъ основаній въ посланіяхъ Ап. Павла и, какъ противная основнымъ началамъ его учопія, должна быть отвергнута.



2. УКАЗАТЕЛЬ

ВЫЯСНЕННЫХЪ ПОНЯТІЙ, НАХОДЯЩИХСЯ ВЪ ПОСЛАВІЯХЪ АП. ПАВЛА.

	стр.		стр.
Ἀγάπη	200	Ἔργον	16
Ἀγάπη τοῦ Θεοῦ	89	Τὰ ἀγαθὰ ἔργα	205
Ἀγιασμός	106	Ἔργα τοῦ νόμου	17
Ἀμαρτία	38	Πιστήριον	101
Ἀνακαίνωσις	25	Καταλλαγὴ	127
Ὁ ἔσω ἄνθρωπος	37	Καινὴ κτίσις	25
Ὁ καινὸς ἄνθρωπος	25	Μορφή	96
Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος	25	Νόμος	2
Ἀπαύγασμα	95	Νόμος τῶν ἔργων	10
Ἀπολύτρωσις	105	Νοῦς	31
Διαθήκη	2	Ὁργή Θεοῦ	91
Δίκαιος	111	Παλιγγενεσία	25
Δικαιοσύνη	111	Πίστις 17. 62.	159
Δικαιοσύνη Θεοῦ	85	Πνεῦμα	33
Ἡ ἴδια δικαιοσύνη	11	Σάρξ	25
Δικαιοῦν (δικαιοῦσθαι)	115	Σῶμα τῆς ἁμαρτίας	30
Δικαίωμα	125	Σῶμα τῆς σαρκὸς	25
Δικαίωσις	125	Χαρακτήρ	96
Εἰκὼν	96	Χάρις	153

3. УКАЗАТЕЛЬ

ОБЪЯСНЕННЫХЪ МѢСТЪ ИЗЪ ПОСЛАНИЙ АП. ПАВЛА.

	стр.		стр.
Рим. 1, 4	95	Рим. 3, 20	41
2, 20	2	3, 25—26	101
2, 28—29	9	3, 28	210
3, 5—7	88	4, 3 62.	119
3, 19	50	4, 4	3

		стр.			стр.
Рим.	4, 5	66	1. Кор.	13, 4	201
	4, 15	44		13, 5	
	4, 24	120		13, 6	
	5, 12	138		13, 7	
	5, 13	45		15, 56	42
	5, 14	145		16, 14	204
	5, 15	148	2 Кор.	3, 3	2
	5, 16	149		3, 14, 16	76
	5, 17	151		5, 14	166
	5, 18	151		5, 17	185
	5, 19	151	Гал.	2, 16	211
	5, 20	73		2, 19	235
	6, 2	175		2, 20	200
	6, 3			2, 21	XIII
	6, 4	175		3, 6	64
	6, 5			3, 10	52
	6, 6			3, 12	20
	6, 7			3, 16	60
	6, 14	223		3, 19	73
	6, 16	198		3, 21	72
	6, 19	99		3, 22	74
	6, 23			3, 23	74
	7, 1—6	220		3, 24	72
	7, 7	43		4, 1—3	81
	7, 8	48		4, 4	97
	7, 9	47		4, 22—25	5
	7, 10	47		5, 6	205
	7, 13	8		5, 16—17	185
	7, 13	48		5, 22—23	225
	7, 14	41		5, 24	185
	7, 15—17	21	Еф.	4, 22	185
	7, 18—23	25		4, 24	185
	7, 24	49	Фил.	3, 8—9	164
	7, 25	40	Кол.	2, 11	185
	8, 2	226		2, 13—14	228
	8, 3	55		3, 5,	192
	8, 5—8	39		3, 17, 23—24	207
	8, 9	234	1 Тесс.	5, 23	195
	8, 35	165	1 Тим.	1, 9	225
	10, 3	173		5, 8	197
	10, 4	77		5, 12	197
	10, 5	5	Евр.	8, 10	227
	13, 8—10	79, 90		10, 1	77
	10, 6—7	64		10, 4	77
1 Кор.	7, 19	232		11, 1	62
	13, 2	205		11, 4	115
	13, 3	204		12, 10—21	1

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введение	стр. 1
--------------------	--------

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Законъ дѣлъ и законъ вѣры въ Ветхомъ Заветѣ.

1-я глава. Законъ Моисеевъ.

§ 1. <i>Μία (διαθήκη) μὲν ἀπὸ ὅρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννηῶσα</i> (Гал. 4, 24)	1
§ 2. <i>Νόμος δικαιοσύνης</i> (Рим. 9, 31)	5
§ 3. <i>Νόμος τῶν ἔργων</i> (Рим. 3, 27)	10
§ 4. <i>Ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως</i> (Гал. 3, 12)	17

2-я глава. Дѣйствіе закона.

§ 5. <i>Οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν</i> <i>τοῦτο πράσσω</i> (Рим 7, 19)	21
§ 6. <i>Σάξ</i>	25
§ 7. <i>Νοῦς, πνεῦμα, ὃ ἔσω ἄνθρωπος</i>	31
§ 8. <i>Διὰ νόμον ἐπύκνωσις ἁμαρτίας</i> (Рим. 3, 20)	38
§ 9. <i>Ἡ δὲ ὀνταμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος</i> (1 Кор. 15, 56)	42
§ 10. <i>Ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου</i> (ср. Рим. 7, 24)	49

3-я глава. Законъ вѣры въ періодѣ обѣтованій и отношеніе его къ закону дѣлъ.

§ 11. <i>Αἱ ἐπαγγελίαι</i>	59
§ 12. <i>Πίστις</i>	61
§ 13. <i>Ὁ μὴ ἐργαζόμενος, πιστεύων δὲ</i> (ср. Рим. 4, 5)	66
§ 14. <i>Ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν</i> (Гал. 3, 24)	72
Заключеніе	80

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Законъ вѣры въ Новомъ Заветѣ.

1-я глава. Явленіе Правды Божіей.

§ 15. <i>Ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη</i> (Фил. 3, 9)	85
§ 16. <i>Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ</i> (1 Кор 1, 18)	94
§ 17. <i>Πλαστήριον</i> (Рим. 3, 25)	101

	стр.
§ 18. Ἀγιοισμός ἡμῶν	106
§ 19. Δικαιοσύνη ἡμῶν	111
§ 20. Ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς.	127
Заключение.	134

2-я глава. Способъ и условія усвоенія Правды Божіей.

§ 21. Рим. 5, 12—19	138
§ 22. Χάρις	153
§ 23. Πίστις.	159

3-я глава. Усвоение Правды Божіей.

§ 24. Рим. 6, 2—7 и параллельныя мѣста	175
§ 25. Еф. 4, 24 и параллельныя	185

4-я глава. Новая жизнь.

§ 26. Ἐν καλότητι ζωῆς περιπατεῖν (Рим. 6, 4)	197
§ 27. Ἀγάπη	200
§ 28. Τὰ ἀγαθὰ ἔργα	205
§ 29. Ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ (Рим. 7, 4)	219
Заключение.	236

Приложенія.

1) Разборъ психологической теоріи освященія	242
2) Указатель выясненныхъ понятій изъ посланій ап. Павла	261
3) Указатель объясненныхъ мѣстъ изъ посланій ап. Павла	261



ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка.	Напечатано.	Должно читать.
37	17 сверху:	проявляющій	проявляющийся
72	15 —	пороки	пророки
74	10 —	ἐβρουρούμεθα	ἐφρουρούμεθα
78	11 —	молнію	молнією
93	6 снизу:	δίκαιος	δίκαιος
99	12 сверху:	ὁφώνια	ὁφώνια
104	5 —	ἀσεβείας	ἀσεβείας
124	1 —	ικαιοῦσθαι	δικαιοῦσθαι
134	13 —	сосредоточіе	средоточіе
141	3 —	стр.	ст.
145	13 —	Анализирую	Анализирую
148	17 снизу:	ἐν τοῦ Χριστοῦ	ἐν τῷ Χριστῷ
158	2 —	ἔχει	ἔχει
182	10 —	κατηργηῇ	κατηργηθῇ
—	19 —	подвержено	подвержено
185	8 —	ὁμοιωταί	ὁμοιωματι
—	10 —	σύμφυτοι	σύμφυτοι
189	16 —	ἐποίησεν	ἐποίησεν
196	3 —	διαφθείρεται	διαφθείρεται
205	14 сверху:	фактивна	фигтивна
224	3 снизу:	Вслѣдствіи	Вслѣдствіе
226	10 сверху:	вслѣдствіи	вслѣдствіе
229	17 —	съ связи	въ связи
245	4 снизу:	Paulinistus	Paulinismus
250	1 —	обновленіи	обповленіе
261	8 сверху,	столб. 1	25 38.185
—	10 —	—	25 185
—	11 —	—	25 185
—	9 —	столб. 2	25 189
—	15 —	—	25 188
—	20 —	—	25 30

