

Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным.

(Окончание).

IV.

Ветхозаветныя понятія праведности и святости стоятъ въ тѣсной связи съ идеей союза, заключеннаго между Богомъ и Израилемъ. Изъ всѣхъ народовъ міра одинъ только Израиль въ качествѣ носителя чрезвычайныхъ полномочій удостоился особеннаго руководительства Божія. Норма нравственной жизни, открытая ему въ этомъ союзѣ—уже не отраженіе индивидуальной природы человѣка со всѣми ея внутренними особенностями, не схема его собственнаго моральнаго опыта, но исходящій изъ существа Самого Бога идеаль, выраженный въ доступной для человѣческаго сознанія формѣ. Цѣль союза заключается въ возможномъ приближеніи человѣка къ Божеству, какъ къ единственному источнику истинной жизни. „Будьте святыми, потому что святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Лев. 19, 2; 11, 44; 20, 7; 21, 8)—вотъ къ чему призванъ былъ израильскій народъ.

Что же это значить быть святымъ въ ветхозаветномъ смыслѣ? Еврейское слово שָׁרָף производится или (черезъ сближеніе глагола שָׁרַף съ שָׁרַף) отъ корня שָׂר , основное значеніе котораго *enituit*, просіялъ, блестялъ, или отъ корня *kad* (קָדַד , קָדַר , קָדַר), рѣзать, отдѣлять¹⁾. Какъ при томъ, такъ и при другомъ производствѣ, שָׁרָף указываетъ на противоположность состоянія субъекта тому, что было прежде, или

¹⁾ Cremer, 42; Oehler. Theologie des Alten Testaments, 3 Aufl., 164—165.

тому, что есть въ наличности. Отсюда коренное значеніе этого слова—выдѣленный, обособленный, необычайный ¹⁾, въ противоположность קֹדֶשׁ (*qodsôv*, profanum), общему, доступному для каждаго.

Въ самомъ широкомъ смыслѣ святость, какъ предикатъ Бога, можетъ обозначать собою отрѣшенность Его отъ всего видимаго, вещественнаго міра, безмѣрное возвышеніе Его надъ всѣми тварными существами и безграничное величіе, въ которомъ концентрируются всѣ Его совершенства. „Такъ говоритъ Высочій и Превознесенный, вѣчно Живущій, Святой имя Его“ (Ис. 57, 15), восклицаетъ пророкъ Исаія, слышавшій то же хвалебное имя Іеговы, воспѣваемое небесными воинствами (16, 3) Болѣе частное и опредѣленное содержаніе пріобрѣтаетъ это понятіе въ чрезвычайныхъ отношеніяхъ Бога къ Израилю. Въ книгѣ Бытія קֹדֶשׁ встрѣчается не болѣе трехъ разъ ²⁾. Съ этимъ именемъ открылся Богъ израильтянамъ только со времени освобожденія ихъ отъ египетскаго рабства и основанія теократіи. „Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостью, досточтимъ хвалами? (Исх. 15, 11). Ты ведешь милостью этотъ народъ... въ жилище святыни (ст. 13); Ты введи его въ святилище, которое создали Твои руки“ (17). Богъ завѣта—Богъ святости по преимуществу; она проявляется во всей жизни Израиля съ ея прошлою исторіею и будущею славою, въ его освобожденіи отъ бѣдствій, въ Божественномъ руководствѣ, избавленіи отъ грѣховъ и спасеніи, такъ что קֹדֶשׁ קֹדֶשׁ (4 Царств. 19, 22; Пс. 71, 22 (евр.); 78, 41; Іер. 50, 29; 51, 5 и др.) со времени заключенія завѣта становится однимъ изъ самыхъ употребительныхъ именъ Іеговы. Но та же святость Божія, которая для вѣрныхъ сыновъ дома Израилева была спасеніемъ, для грѣховныхъ народовъ языческихъ является источникомъ неумолимаго суда и гибели. Тотъ же Іегова, Который съ отцовской ирѣзностью воспитываетъ и ведетъ по пути спасенія Своего избранника Израиля и въ его спасеніи освящаетъ передъ людьми Свое имя (Іез. 28, 25); для язычниковъ является въ ужасающемъ ореолѣ грознаго Судьи, несущаго имъ неминуемую гибель.

¹⁾ Cremer, Ib.

²⁾ Cremer, 47.

Передъ Нимъ должна трепетать вся земля (Ав. 2, 20); подобно вихрю, Онъ проходитъ до конца земли и безошадно караетъ язычниковъ (Иер. 25, 30—38), неся всюду съ Собой кровь и смерть (Иез. 28, 23), и въ этомъ—Его величіе и святость (Иез. 28, 22; ср. Мих. 1, 2; Ис. 5, 16). Если, такимъ образомъ, Божественная святость выражается, съ одной стороны, въ спасеніи Израиля, призваннаго къ совершенству, а съ другой стороны, въ судѣ надъ язычниками, которые въ глазахъ Божіихъ являются носителями грѣха и беззаконія (плоть—Иер. 25, 31), то отсюда понятно, что святымъ Богъ завѣта называется въ смыслѣ отрѣшенности отъ зла и противоположности грѣху. Его безконечное нравственное величіе не исключаетъ собою возможности общенія съ тварными существами вообще, но только исключаетъ возможность близости Божества къ тварному созданію и къ человѣку въ частности въ ихъ грѣховномъ, неочищенномъ состояніи (Ис. 6; 1 Цар. 6, 20; Исх. 19, 22; Числ. 4, 15).

Нравственная природа святости Божіей, какъ принципъ, приближающій къ себѣ добро и отталкивающій зло, требуетъ и отъ Израиля нравственнаго усовершенствованія, приближенія къ добру и отвращенія отъ зла. Но человѣкъ слишкомъ слабъ; поэтому первоначальная инициатива союза между Богомъ и Израилемъ, гарантирующаго послѣднему спасеніе, принадлежитъ сторонѣ сильнѣйшей. Объективный факторъ освященія Израиля заключается въ промыслительномъ и законодательномъ попеченіи о немъ Бога. Святой Израилевъ освободилъ Свой народъ отъ египетскаго рабства (Ис. 43, 3), отдѣлилъ отъ всѣхъ язычниковъ (Лев. 20, 26), избавлялъ его (Ис. 47, 4), помогалъ ему (Ис. 41, 14; Пс. 19, 3), научилъ истинному пути (48, 17). И всѣ эти благодѣянія покоятся на идеальномъ назначеніи Израиля быть живымъ носителемъ Божественной святости, быть свѣточемъ откровенной истины, дабы язычники видѣли величіе Іеговы. Исключительно по Своей свободной любви Господь избралъ Израиля изъ среды всѣхъ прочихъ народовъ земли, сдѣлалъ его Своимъ достояніемъ, Своею собственностью (Втор. 7, 6—8; Ез. 37, 28). Онъ облекъ его правомъ входить въ общеніе съ Собой, отдѣлилъ его отъ грѣховнаго міра (Лев. 20, 26), сдѣлалъ его царемъ и священникомъ въ ряду прочихъ народовъ (Исх. 19, 5—6). Отсюда народъ избран-

ный—народъ святой (Ис. 63, 18; Дан. 8, 24; 7, 21 и др.), что указываетъ на всецѣлую принадлежность его Богу и полную отчужденность, по его идеальному назначенію, отъ грѣховнаго міра. Самъ Богъ живетъ въ средѣ Своего народа и освящаетъ его Своимъ присутствіемъ. Поэтому всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ проявляется присутствіе Бога, всѣ предметы и дѣйствія, на которыхъ лежитъ печать Божественнаго вліянія, всѣ тѣ моменты въ религіозной жизни Израиля, въ которыхъ закрѣпляется союзъ съ освящающимъ Богомъ, зовутся святыми. Скинія и храмъ (Исх. 25, 8; Іез. 42, 20; Пс. 5, 8), святилище и Іерусалимъ (Езек. 48, 20), праздникъ и суббота (Исх. 16, 23; Лев. 25, 12), жертва (Исх. 28, 38) и жрецъ (Числ. 16, 5), левитъ (II Пар. 23, 13) и назорей (Числ. 6, 5) одинаково изъяты изъ обычнаго мірскаго назначенія и употребленія, одинаково святы, символизируютъ собою святость Іеговы и освящаютъ Израиля.

Съ своей стороны, израильскій народъ, для того, чтобы быть достойнымъ избранникомъ Божиимъ, долженъ слушать гласа Божія, быть вѣрнымъ исполнителемъ Его заповѣдей (Втор. 28, 19; Исх. 19, 5—6) и воспитывать въ себѣ довѣріе и упованіе на Бога (Числ. 27, 14; Ис. 10, 20). Такъ какъ святость Божія по самой природѣ своей исключаетъ всякое общеніе съ грѣшниками, то Израиль можетъ приблизиться къ Богу лишь праведною жизнью и ритуальнымъ очищеніемъ (Лев. 16, 6. 33; Числ. 8, 19). Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ онъ не предоставленъ своему произволу и личному усмотрѣнію, но имѣетъ передъ собою законъ, регулирующий всѣ проявленія его нравственной, религіозной и общественной жизни.

Въ этомъ отношеніи святость Израиля осуществляется черезъ его праведность. Еврейское רָצוֹן , по противоположности אֲשָׁר , которое значитъ преступникъ, попирающій права другихъ, заключаетъ въ себѣ мысль о соответствіи дѣйствій и состояній лица опредѣленнымъ требованіямъ. При чемъ требованія эти исходятъ не изъ самого субъекта праведности, не изъ его внутренняго бытія, но предъявляются къ нему извнѣ, со стороны объекта, какъ плодъ извѣстнаго взаимобобщенія между ними. Вѣсы (Лев. 19, 36) или стезя (Пс. 22, 3) могутъ имѣть предикатъ רָצוֹן въ томъ смыслѣ, что они удовлетворяютъ нормѣ, предъявляемой къ нимъ человѣческими

требованіями и надеждами. Но всего болѣе соответствуетъ это слово характеру юридическихъ отношеній и въ этой сферѣ находитъ самое широкое примѣненіе (Исх. 23, 7; Лев. 19, 5; Втор. 1, 16; 16, 18; Ис. 5, 23; 58, 6). Таковой же по существу юридической характеръ носитъ оно и въ приложеніи къ ветхозавѣтному союзу Израиля съ Богомъ. Понятіемъ справедливости выражается взаимная вѣрность обѣихъ сторонъ союза своимъ правамъ и обязательствамъ. Для нравственнаго преуспѣянія Израиля ему данъ Богомъ, какъ выраженіе святой воли Божіей, законъ, по которому онъ долженъ устроить свои отношенія къ Богу и ближнимъ. Какъ царь, судья и законодатель, Ягова является блюстителемъ народнаго благочестія и постоянно проявляетъ Свое правосудіе въ награжденіи исполнителей закона и въ наказаніи его нарушителей (Исх. 20, 5; Втор. 7, 10—14; Пс. 36, 28). При этомъ передъ судомъ правды Божіей имѣетъ значеніе исполненіе всего закона, а не частныхъ только предписаній его; только исполненіе всего закона дѣлаетъ человѣка достойнымъ блаженства и жизни (Втор. 28, 1 и сл.; Рим. 10, 5; Гал. 3, 12), точно такъ же, какъ нарушеніе его влечетъ за собою тяжесть проклятія и смерти (Втор. 27, 26; 28, 15 и сл.; Гал. 3, 10). Обязательство другой стороны союза—Израиля состоитъ въ безпрекословной покорности волѣ Божіей и въ исполненіи всѣхъ заповѣдей закона; его воля должна заключаться въ законѣ Господнемъ (Пс. 1), онъ долженъ поучаться ему день и ночь; какъ подданный Яговы, онъ—рабъ закона (Гал. 4, 7. 31). Но исполняя свое обязательство въ отношеніи къ Богу, онъ этимъ пріобрѣтаетъ неотъемлемое право на Божественную награду, такъ что благосостояніе грѣшника, какъ и страданіе праведника, заставляютъ вѣрующаго апеллировать къ судящей правдѣ Божіей (Іов. 13, 8; 16, 20; 42, 7; Іер. 12, 1).

Но обращаясь къ наличному опыту жизни и къ непосредственному нравственному сознанію, подзаконный человѣкъ могъ видѣть только частное выполненіе предписаннаго закона, полного же никогда и нигдѣ не видѣлъ; поэтому онъ долженъ былъ опытно убѣдиться въ бессиліи своихъ стремленій оправдаться дѣлами закона. „Какъ можетъ быть праведнымъ человѣкъъ передъ Господомъ“ (Іов. 9, 2)? „Кто можетъ быть чистымъ отъ скверны“ (14, 4)? Передъ Богомъ

„не оправдается ни одинъ изъ живущихъ“ (Ис. 142, 2). Только фарисейское самомнѣніе могло успокоиться на дѣлахъ закона, для людей же, проникнутыхъ истиннымъ религіознымъ сознаніемъ, велѣнія закона становились тѣмъ требовательнѣе, чѣмъ они ревностнѣе исполнялись. Единственный выходъ изъ этого затрудненія подзаконный человѣкъ могъ найти только въ надеждѣ на Бога. Законъ вселялъ въ человѣка сознаніе постоянной грѣховности и чувство виновности и вмѣстѣ съ тѣмъ пробуждалъ въ немъ жажду помощи и спасенія, которое бы за него совершилъ Самъ Богъ (Рим. 4, 15; 3, 19; 7, 24; 8, 3). Съ другой стороны, подзаконный человѣкъ имѣлъ несомнѣнныя основанія для этой надежды. Въ его религіозномъ сознаніи живы были Божественныя обѣтованія, дѣлавшія Израиля наслѣдіемъ Божиимъ, народомъ избраннымъ, царемъ и священникомъ въ ряду прочихъ народовъ земли и открывавшія ему путь не только къ личному избавленію, но и къ спасенію чрезъ него всѣхъ народовъ. Самъ Богъ служитъ залогомъ этого обѣтованія и, вѣрный всѣмъ Своимъ рѣшеніямъ, Онъ очиститъ и спасетъ Израиля, загладитъ беззаконія и не помянетъ грѣховъ его ради Себя (Ис. 43, 25). Онъ клялся Собою Самимъ, что правда Его восторжествуетъ и слова Его будутъ незыблемыми (Ис. 45, 23), поэтому Онъ не отринетъ Своихъ людей, не оставитъ Своего достоянія (Ис. 93, 14). Въ этомъ Его вѣрность обѣтованіямъ, Его правда, растворяемая милостью (Ис. 111, 4; 84, 11), спасающею Израиля, несмотря на то, что онъ не выполнилъ условій завѣта ¹⁾. И

¹⁾ Но нельзя сводить все понятіе правды Божіей исключительно къ дѣлу спасенія Израиля и совершенно исключать изъ этого понятія идею правосуднаго мздовоздаянія, какъ это дѣлаетъ Ричлю и другіе современные богословы. По Ричлю, св. Писаніе совсѣмъ не даетъ права представлять отношеніе Бога къ людямъ въ юридической схемѣ, по закону мздовоздаянія и особенно „карательнаго возмездія“. Правда Божія, по его мнѣнію, означаетъ только „соотвѣтствіе дѣятельности Божіей съ внутренней природою Божества и съ тѣмъ, что имѣлъ ожидать руководимый въ своей судьбѣ Богомъ Израиль“ (Rechtf. und Versöhn., 2. Aufl., II, 103—105 и далѣе). Но игнорировать всѣ тѣ многочисленныя мѣста св. Писанія, въ которыхъ приводится ученіе о Богѣ, какъ правосудномъ мздовоздателя, можно только въ видахъ тенденціи, какъ это мы и видимъ у Ричля на самомъ дѣлѣ. Неизмѣнность Божественныхъ предначертаній относительно людей и неуклонное ихъ осуществленіе (Втор. 32,

вотъ, проникнутый сознаниемъ собственного безсилія, отчаявшийся въ своей правдѣ, подзаконный грѣшникъ устами псалмопѣвца взываетъ къ правдѣ Божіей: „суди меня, Боже, по правдѣ Твоей“ (Пс. 34, 24), „правдою Твоею избавь меня, будь мнѣ Богомъ Защитникомъ“ (Пс. 70, 2—3). Недостатокъ его личнаго совершенства восполняется правдой Божественной и чувство ответственности за нарушенныя обязанности уступаетъ мѣсто упованію на милость Божію. Его праведность есть даръ Божественной милости, требующей отъ него восполнять недостатокъ исполненныхъ дѣлъ закона сознаниемъ собственного грѣха (Пс. 31, 2. 11; 39, 11; 50, 16; 64, 4; 68, 6. 28), покорностью Его суду, страхомъ и надеждой на помощь (Пс. 36, 9—12; 102, 17; 112, 1 и сл.; 68, 7; 90, 14—15). Эта увѣренность въ спасительной силѣ Божественной правды такъ глубоко проникала въ сознание истинновѣрующаго израильянина, что онъ, чувствуя свой наличный грѣхъ, въ то же время былъ убѣжденъ въ своей будущей правдѣ, сознавая свою немощь, одушевлялся своей силой. Прямой контрастъ ему представляетъ собою тотъ нечестивецъ, который не въ Богѣ полагаетъ свою силу, а надѣется на множество своего богатства и возмощаетъ въ своей суетѣ (Пс. 51, 8—9). Отсюда ветхозавѣтная праведность покоится не только на дѣлахъ совершеннаго закона, но и на Божественныхъ обѣтованіяхъ; праведенъ, съ точки зрѣнія правильнаго ветхозавѣтнаго міросозерцанія, не тотъ только, кто *пріобрѣтаетъ* право исполненіемъ своихъ обязанностей, но и тотъ, кому *дано* право по милости Божіей, во имя его идеальнаго назначенія.

Какъ избранный носитель Божественной правды, Израиль образуетъ прямую противоположность остальнымъ народамъ, жизнь которыхъ полна беззаконій и грѣховъ; поэтому спасеніе израильскаго народа должно сопровождаться судомъ надъ язычниками (Пс. 68, 7. 28). Правое дѣло Израіля въ отношеніи къ его притѣснителямъ, народамъ языческимъ,

4; Пс. 24, 8; 30, 2; 34, 24; 39, 11 и др.) составляетъ только одну изъ сторонъ общаго понятія правды Божіей, не исключаящую идеи мadowоздаянія. Ветхозавѣтный грѣшникъ, самъ не устоявшій въ завѣтѣ, ожидаетъ исполненія обѣтованій Божіихъ, надѣясь на милость Божію и на очищеніе своихъ грѣховъ оправдательнымъ подвигомъ Мессіи, Который грѣхи людей на Себѣ понесетъ (Ис. 53, 11).

заключается уже въ его чрезвычайномъ призваніи, и притѣснители, возставая на народъ избранный, въ сущности возстаютъ на Самого Бога, за что должны подвергнуться наказанію (Ис. 49, 24; 51, 21—23). Но въ концѣ концовъ правда Израиля восторжествуетъ, и всѣ народы преклонятся предъ нею. Хотя въ Израилѣ на ряду съ праведными, взыскающими Господа и надѣющимися на Него, существуютъ цѣлыя сонмы нечестивыхъ (Пс. 1, 1; 25, 5; 63, 3), которые не устоятъ на судѣ Божіемъ (1, 5), все-таки праведники войдутъ въ царство Мессіи (117, 15—20) и святой остатокъ Израиля спасется (Ис. 4, 2; 6, 13; 10, 22—23; 1, 9=Рим. 9, 27—30). Тогда и язычники познаютъ правду Божію и изъ враговъ Израиля превратятся въ его друзей, такъ какъ въ царство Мессіи вступятъ всѣ народы и наслѣдятъ вмѣстѣ съ Израилемъ блага обѣтованій (Пс. 81, 8; 85, 9; 21, 28—29 и др.). Нищіе и убогіе и прочіе страдальцы земли (21, 27; 68, 33) будутъ ближайшими участниками трапезы такого же невиннаго страдальца — Мессіи, нищаго и убогаго (21, 25; 39, 18), Который понесетъ на Себѣ грѣхи людей и оправдаетъ ихъ предъ Богомъ (Ис. 53, 11), и вѣрующіе въ Него не постыдятся (Ис. 28, 16), но будутъ живы (Ав. 2, 4).

Такимъ образомъ, въ ветхозавѣтномъ ученіи о праведности мы видимъ какъ бы нѣкоторую двойственность. Съ одной стороны, подъ праведностью разумѣется здѣсь соотвѣтствіе человѣческихъ дѣйствій съ закономъ; съ другой стороны, содержаніе этого понятія расширяется до такихъ размѣровъ, что строго юридическое отношеніе Бога къ человѣку растворяется Его милостью, а со стороны Израиля недостатокъ дѣлъ закона восполняется вѣрой. Если первое пониманіе праведности, болѣе узкое, имѣвшее лишь случайное, педагогическое значеніе, послужило исходнымъ пунктомъ для законническихъ воззрѣній раввинизма, то послѣднее стоитъ на рубежѣ Новаго Завѣта и представляетъ собою зерно, изъ котораго развилось новозавѣтное ученіе о праведности.

V.

Христіанство не только открыло человѣку высочайшій идеаль праведности и святости, но впервые и оправдало и

освятило его ¹⁾. Языческій міръ не въ состояніи былъ под-
няться и въ своемъ непосредственномъ сознаніи и въ сво-
ихъ философскихъ системахъ надъ чисто юридическимъ
пониманіемъ правды, которое было простымъ результатомъ
жизненнаго опыта, даже когда онъ прозрѣвалъ осуществле-
ніе ея гдѣ-то въ высшихъ селеніяхъ міровой державы. Онъ
не могъ даже достаточно одухотворить своихъ представле-
ній о святости, понимая подъ послѣдней только принадлеж-
ность божеству, независимо отъ нравственнаго расположенія
божества—принимающаго и человѣка — дающаго. Іудеи съ
неразумной ревностью стремились къ собственной правдѣ,
которую они хотѣли видѣть въ осуществленіи закона (Р. 10,
1—5). Но благодаря закону они въ состояніи были пости-
гнуть только всю слабость своего одиночества, такъ какъ на
сторонѣ своего идеала они чувствовали только одну реаль-
ную силу—желаніе осуществить его. Филонъ хотѣлъ раціо-
нализировать законъ откровенный и видѣлъ праведность
въ согласованіи жизни съ высшимъ Разумомъ, какъ неиз-
мѣннымъ принципомъ мірозданія, путемъ личныхъ усилій,
науки, аскетизма и закона. Это, кажется, послѣднее слово
философской мысли на пути ея стремленій къ практиче-
скому идеалу, послѣднее средство къ достиженію жизненной
правды, до какаго только могъ дойти до-христіанскій міръ,
пмѣвший за собою многовѣковъый опытъ прошлаго и передъ
собою лишь свои личныя силы. И только въ свѣтломъ, но
туманно сознаваемомъ, образѣ будущаго, мысль о которомъ
передавалась въ Израилѣ черезъ цѣлый рядъ поколѣній въ
обѣтованіяхъ и пророчествахъ, истинное ветхозавѣтное со-
знаніе примышляло мощнаго союзника для силъ человѣче-
скихъ — Божественную помощь. Эта помощь открылась въ
Новомъ завѣтѣ. Здѣсь одинъ Богъ является источникомъ
праведности и святости и насадителемъ ихъ въ вѣрующемъ
сердцѣ, которому остается лишь воспринимать и закрѣплять
полученное. Непроходимая бездна, отдѣлявшая прежде тварь
отъ ея Творца, въ христіанствѣ уступаетъ мѣсто тѣсной

¹⁾ *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und d. Petrus, Rostock, 1868; *Pfleiderer*, Der Paulinismus, Leipzig, 1873; *Schmidt*, Die Lehre des Apo-
stels Paulus, Gütersloh, 1898; *Cremer*, Bibl.-theol. Wörterbuch; *Мишцынъ*,
Ученіе св. Апостола Павла, 1894; *Gretillat*, Beck et sa doctrine de la justi-
fication въ *Revue de theologie et de philosophie* 1894, p.p. 1—29; 144—181.

близости человѣка къ Божественному началу, которое очищаетъ человѣческую природу, сообщаетъ человѣку силу избавиться отъ своей грѣховности и возродиться въ новаго человѣка.

Понятіе праведности обязано своимъ всестороннимъ раскрытіемъ ап. Павлу, который всю славу своего христіанскаго благовѣстничества полагаетъ въ „служеніи правды“ (2 Кор. 3, 9; 2, 15). Если въ книгахъ другихъ новозавѣтныхъ писателей ученіе о праведности затрагивается лишь мимоходомъ, въ связи съ раскрытіемъ другихъ истинъ откровенія, и освѣщается лишь съ извѣстныхъ сторонъ, то подъ перомъ апостола языковъ оно достигаетъ всесторонняго освѣщенія и точной формулировки. Источникъ человѣческой праведности, по ученію апостола, заключается не тамъ, гдѣ искалъ его найти искатель собственной правды, не въ законнической его ревности, не въ моральной энергіи его души, но въ Самомъ Богѣ. Въ общемъ христіанскомъ ученіи о правдѣ Божіей въ ея отношеніи къ человѣческому міру открываются двѣ частныя ея стороны, въ которыхъ выражается, во-1-хъ, идея правосудія (Рим. 3, 25—26) и, во-2-хъ, идея оправдывающей дѣятельности (Ів.; Рим. 3, 21). Въ первомъ случаѣ *δικαιοσύνη* характеризуетъ собою отношеніе Бога къ людямъ въ юридической схемѣ, по идеѣ мздовоздаянія. Судящая правда Божія, открывшаяся міру уже „въ нынѣшнее время“ (Рим. 3, 26) и имѣющая вполне осуществиться въ установленный день (Дѣян. 17, 31), увѣчиваетъ всѣхъ возлюбившихъ явленіе Господне достойнымъ вѣнцомъ (2 Тим. 4, 8) и наказываетъ нечестивыхъ заслуженными страданіями (2 Сол. 1, 6). Судь этотъ справедливъ (Апок. 16, 7; 19, 2), нелицепріятенъ (Рим. 2, 11) и вѣренъ истинѣ (Рим. 2, 2). Отсюда передъ судомъ правды Божіей можетъ устоять только тотъ, кто удовлетворяетъ ея требованіямъ; неправда же и нечестіе, грѣхъ и противленіе Божественной волѣ влекутъ за собою правосудный гнѣвъ Божій (Рим. 3, 5—6; 1, 18); осуждающій и карающій нечестивца (Рим. 12, 19). Какъ проявленіе безгрѣшной природы, исключающей всякую возможность общенія со зломъ, гнѣвъ Божій долженъ былъ бы обрушиться на все человѣчество, такъ какъ всѣ люди заражены наслѣдственнымъ грѣхомъ и потому по самой природѣ являются чадами гнѣва (Еф. 2, 3). Но Божественная

любовь, открывшаяся въ христіанствѣ, не нарушая правды, уничтожаетъ грѣхъ человѣка и устраняетъ гнѣвъ Божій благодаря крестному подвигу Христа Спасителя, дѣлающему человѣка праведнымъ передъ нелицепріятнымъ судомъ правды Божіей. Въ этомъ заключается оправдывающая дѣятельность Божія, обозначаемая у ап. Павла техническимъ терминомъ ¹⁾ *δικαιοσύνη Θεοῦ* (Рим. 1, 17: 3, 22; 10, 3: 2 Кор. 5, 21 и др.), который никакъ не можетъ выражать собою свойство Божественнаго правосудія, имѣющаго оправдать человѣка на послѣднемъ судѣ, какъ думаетъ Häring ²⁾, но выражаетъ оправданное состояніе человѣка, которымъ послѣдній обязанъ Богу. Въ пользу такого пониманія *δικαιοσύνη Θεοῦ* говорятъ помимо параллельныхъ выраженій, ясно указывающихъ, что субъектомъ правды въ этомъ смыслѣ является человѣкъ (*δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ*—Фил. 3, 9; *ἵνα ἡμεῖς γερῶμεθα δικ. Θεοῦ*—2 Кор. 5, 21), еще и отношеніе противоположности, существующее между *δικαιοσύνη Θεοῦ* и *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* (Рим. 3, 10), *ἐμὴ δικαιοσύνη* (Фил. 3, 9), *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* (Р. 10, 5). Если же апостоль, прибѣгая къ брахилогіи, называетъ праведность человѣка Божіею, то это происходитъ, съ одной стороны, потому, что виновникомъ этой праведности служитъ Богъ, Который даруетъ ее изнемогшему въ безсильныхъ поискахъ человѣку и открываетъ въ вѣрующемъ сердце, съ другой, потому, что только одна эта праведность имѣетъ значеніе передъ Богомъ (ср. Рим. 3, 20: *ἐνώπιον αὐτοῦ*: 4, 2: *πρὸς Θεόν*).

Итакъ, праведность христіанина скрывается не въ немощныхъ силахъ человѣческой природы, но въ Самомъ Богѣ, Который вдохновляетъ собственною правдою Свое слабое созданіе, чтобы приобщить его къ Своей вѣчной жизни. Здѣсь находитъ свое полное осуществленіе ветхозавѣтное обѣтованіе Божіе: „ваша праведность будетъ отъ Меня“ (*ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν ἐκ ἐμοῦ*—Ис. 54, 17), и подготовительная миссія закона, свидѣтельствовавшаго о новой правдѣ (Рим. 3, 21) чрезъ пробужденіе въ человѣкѣ сознанія полнаго безсилія, приводитъ его къ Христу, оправдывающему всякаго вѣрующаго (Рим.

¹⁾ *Cremer*, 3 об.

²⁾ *Δικαιοσύνη bei Paulus*, Tübingen, 1896, у *Schmidt*-а. Die Lehre des Ap. Paulus, 23.

10, 4). Поэтому новозавѣтная праведность стоитъ въ отношеніи совершенной противоположности къ той праведности, которая была предметомъ стремленій подзаконнаго іудея. То была праведность, пріобрѣтаемая личнымъ трудомъ чело-вѣка, какъ непосредственный плодъ его нравственныхъ усилій—*idia dikaiosunē* (Рим. 10, 3); здѣсь же она дается чело-вѣку, какъ откровеніе, какъ благодать, какъ даръ, неза-висимо отъ его заслугъ (*doxa dikaiosunēs*—Рим. 5, 17). Тамъ праведность обусловлена была закономъ (*ἐξ ἔργων νόμου*—Гал. 2, 16), исполненіе котораго сулило ревнителю награду небснаго Судьи; здѣсь же она независимо отъ закона (*χωρίς νόμου*) даруется единственно благодатью Божіею и воспри-нимается вѣрой чело-вѣческой (*ἐκ πίστεως*—Гал. 2, 16). Тамъ она была исключительной привилегіею іудея, какъ един-ственного обладателя откровеннаго закона; здѣсь она яв-ляется достояніемъ всякаго—іудея и эллина, раба и свобод-наго, мужчны и женщины (Гал. 3, 28),—чье только сердце открыто для воспріятія и усвоенія небснаго дара (Рим. 3, 22). Въ Ветхомъ Завѣтѣ суровый гнетъ мелочныхъ пред-писаній закона не приносилъ желаннаго результата, потому что ни одинъ чело-вѣкъ не сдѣлался черезъ законъ правед-нымъ (Гал. 3, 11), такъ что все назначеніе его состояло въ воспитаніи чело-вѣка для праведности, исходящей отъ Бога. Въ Новомъ Завѣтѣ праведность осуществляется въ душѣ каждаго вѣрующаго и является могучей стихіею, захваты-вающей все его существо.

Фактически праведность христіанина обезпечивается зем-нымъ подвигомъ Христа Спасителя. Такъ какъ чело-вѣкъ, вслѣдствіе испорченности своей природы, не могъ дости-гнуть собственными силами полной гармоніи съ требова-ніями Божественной правды, то сама любовь Божія предло-жила средство для спасенія въ смерти Сына Божія. Въ Его лицѣ связываются нерасторжимой связью оправдывающее Божество и оправдываемая природа чело-вѣческая. Будучи образомъ Божіимъ, не считавшій хищеніемъ быть равнымъ Богу, Иисусъ Христосъ уничижилъ Себя, принявъ образъ раба, былъ въ подобіи чело-вѣческому, смирилъ Себя до смерти крестной (Фил. 2, 6—8). И эта смерть невиннаго Пра-ведника, совершенно чуждаго грѣху (2 Кор. 5, 21; Евр. 7, 26; 4, 15), удовлетворила безконечной правдѣ Божіей, изба-

вила людей отъ тяготѣвшаго надъ ними проклятiя закона, примирила человѣка съ Богомъ (2 Кор. 5, 18) и очистила его отъ всѣхъ беззаконiй (Тит. 2, 14). Подобно тому, какъ черезъ грѣхъ Адама всѣ люди лишились первобытной богоподобной чистоты, сдѣлались грѣшниками и подверглись осужденiю и смерти, такъ черезъ Христа всѣ они получили оправданiе жизни и сдѣлались безгрѣшными (Рим. 5, 16—21), при чемъ даръ благодати Христовой превосходитъ по своей интенсивности силу грѣха Адамова. Въ лицѣ Христа Спасителя и въ Его искупительномъ подвигѣ осуществляется полное адекватное совпаденiе требованiй праведной воли Божией съ дѣломъ и природою человѣческой; въ Немъ человѣкъ сближается съ Божествомъ, обожествляется въ самомъ своемъ человѣческомъ естествѣ, становится Богочеловѣкомъ и, по связи съ родомъ человѣческимъ, дѣлается источникомъ аналогичнаго преобразования и всѣхъ людей. Это преобразование осуществляется при помощи таинственнаго воссоединенiя человѣческой личности съ Христомъ, ея привитiя къ Нему (Рим. 11, 17) и срастенiя съ Нимъ (Рим. 6, 5).

Независимость праведника отъ законническихъ подвиговъ не исключаетъ собою активности со стороны человѣка въ дѣлѣ его оправданiя; напротивъ, такая активность необходимо предполагается, поскольку человѣкъ является свободно-разумнымъ существомъ, доступнымъ влиянiю Божества и сознательно принимающимъ участiе въ подвигѣ Богочеловѣка. Субъективнымъ моментомъ религiозной жизни, которымъ обуславливается состоянiе праведности, является вѣра (Гал. 2, 16), которая производитъ величайшiя дѣйствiя въ области воли и всей человѣческой жизни. Апостоль Павелъ въ посл. къ Римлянамъ и Галатамъ подробно раскрываетъ зиждительную силу вѣры и непригодность въ дѣлѣ оправданiя дѣлѣ закона, настаивая на безусловной необходимости первой и ненужности вторыхъ. Но онъ далекъ отъ желанiя сузить вѣру до одного только пассивнаго интеллектуальнаго воспрiятiя тайны искупленiя Христова безъ соотвѣствующихъ усилiй нравственной энергiи вѣрующей души. Дѣла, противъ которыхъ такъ настойчиво ратуетъ апостоль, это—псевдо-дѣла (ὡς ἔργα—Рим. 9, 32)¹⁾, лишеныя того внут-

¹⁾ Schmidt, Die Lehre d. Ap. Paulus, 25—26.

ренняго содержанія, которое одно только может придавать имъ силу оправдывающаго средства. Гдѣ нѣтъ вѣры въ Христа, какъ виновника нашей праведности, гдѣ дѣла совершаются безъ мысли о милости и благодати Божіей, съ горделивымъ сознаніемъ собственныхъ заслугъ, тамъ водворяется вѣра въ себя, какъ виновника собственной праведности; сопровождающаяся „хвалою плоти предъ Богомъ“ (1 Кор. 1, 29). И человѣкъ живетъ призрачнымъ самооправданіемъ, которое было удѣломъ и до-христіанскаго міра. Но дѣла, какъ соотвѣтствующаго вѣрѣ нравственнаго образа жизни, апостоль Павелъ не только не отрицалъ, но постоянно настаивалъ на ихъ необходимости (2 Кор. 5, 10; 9, 8; Гал. 5, 6; 6, 8 сл.; Еф. 1, 15; 2, 10; Фил. 4, 8; Кол. 1, 10; 1 Тим. 3, 10). Если ап. Іаковъ (2, 14), повидному, въ противоположность ап. Павлу умаляетъ значеніе вѣры въ дѣла спасенія, то онъ при этомъ разумѣетъ подъ вѣрой простое принятіе откровенныхъ истинъ безъ нравственной преданности имъ (2, 19), безъ которой вѣра сама по себѣ мертва (ст. 17). Отсюда дѣла легальныя чисто-внѣшнія (*ἔργα νόμου*), отвергаемая Павломъ, являются моральнымъ эквивалентомъ мертвой вѣры (*πίστις νεκρά*), отвергаемой Іаковомъ; дѣла же, оправдывающія человѣка по Іакову (2, 24) эквивалентны оправдывающей вѣрѣ Павла (3, 28). Слѣдовательно, вѣра имѣетъ значеніе не одного только теоретическаго признанія тайны искупленія, но живого и дѣятельнаго орудія для воспріятія правды Христовой; она живетъ въ сердцѣ человѣка (Рим. 10, 10), какъ источникъ нравственныхъ стремленій и вмѣстѣлицъ нравственнаго закона (Рим. 11, 15; Евр. 10, 16), и служить опредѣляющимъ началомъ всего поведенія христіанина.

Будучи необходимымъ *ἄργανον ἀπτικόν* ¹⁾ Божественной благодати, вѣра выражается въ сознаніи собственного безсилія и грѣховности, въ живомъ и трепетномъ прощкновеніи въ тайну искупленія и въ воспріятіи всею жизнью правды Божіей. Она была необходимымъ условіемъ спасенія и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. Разумѣется, вѣра до-христіанскихъ праведниковъ отличается отъ той, которою оправдываются христіане, потому что первые самой жизнью были поставлены въ предчувствующее настроеніе, заставлявшее ихъ

¹⁾ *Schmidt*, Die Lehre des Ap. Paulus. 28.

довѣряться силѣ Божіей, ведущей міръ къ несомнѣнно доброму концу. Ап. Павелъ въ качествѣ аргумента въ пользу необходимости вѣры приводитъ примѣръ Авраама, который повѣрилъ Богу, и вѣра вмѣнилась ему въ праведность (Гал. 3, 6). Логическая сила этого примѣра была особенно убѣдительною для приверженцевъ закона, которые съ гордостью любили ссылаться на то, что они чрезъ обрѣзаніе сдѣлались достойными потомками великаго іудейскаго праотца. Но время закона миновало безвозвратно, и вѣра Авраама сдѣлалась образцомъ и для христіанъ, которые освѣдомлены уже насчетъ фактически совершившагося искупленія и имѣютъ передъ собою живою образъ Христа. Для нихъ уже не нужно ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе (Гал. 5, 6), они спасаются чрезъ вѣру (Еф. 2, 8), живутъ вѣрою (Р. 1, 17; Аввак. 2, 4), благодаря которой дары оправданія становятся ощутимыми въ ихъ сердцѣхъ и жизни. Частные моменты, въ которыхъ раскрывается активная дѣятельность вѣрующей души, въ высшей степени разнообразны. Праведникъ растворяетъ свою вѣру любовью (1 Кор. 13, 2), соединяетъ ее съ сознаніемъ своихъ грѣховъ (1 Іоан. 1, 9) и поканіемъ (Лук. 15, 7; Мѡ. 9, 13), съ ожиданіемъ спасенія (Лук. 2, 25), чаяніемъ царства Божія (Лук. 23, 35), милостивымъ отношеніемъ къ ближнимъ (Мѡ. 1, 19). Стихія живою и дѣятельною вѣры захватываетъ все существо его, которое становится достойнымъ храмомъ благодати Божіей.

Если, такимъ образомъ, праведность есть даръ благодати, открываемой подвигомъ Іисуса Христа и воспринимаемой вѣрою, то въ какомъ же отношеніи къ этому дару стоитъ воспринимающая природа человѣка? Большинство протестантскихъ эзегетовъ, исходя изъ основначаль протестантизма, видятъ въ оправданіи Богомъ человѣка совершенно объективный или декларативный актъ, совсѣмъ не затрагивающій природы оправдываемаго. Отсюда и праведность, съ ихъ точки зрѣнія, это—свойство такого отношенія человѣка къ Богу, при которомъ Богъ объявляетъ человѣка праведнымъ при наличной грѣховности его и сообразно съ этимъ устрояетъ Свои отношенія къ нему ¹⁾. Какъ судья, Господь

¹⁾ *Cramer*, *Bibl.-theol. Wörterb.*, 295—298; 309—312; *Holsten*, *Zum Evangelium d. Paulus*, 407—420; *особ.* 416—417; *Pfleiderer*, *Der Paulinismus*, 173—186.

дѣляющъ былъ бы обвинить человека, но онъ, милостивый даръ. Онъ вмѣняетъ ему на самомъ дѣлѣ не существующую праведность, для того, чтобы онъ, освободившись отъ гнетущей его мысли о грѣхѣ, изъ чувства признательности къ Богу стремился къ нравственному улучшенію и самовоспитанію. Особенно подробно раскрывается эта мысль въ современномъ ричлианскомъ богословіи. По мнѣнію Ричля, прощеніе грѣховъ, или оправданіе насъ Богомъ, засвидѣтельствовавшее Христомъ, означаетъ лишь то, что Богъ, какъ неизмѣнная любовь, принимаетъ и грѣшниковъ въ общеніе съ собою (синтетическій актъ). Грѣхъ, какъ былъ въ родѣ человѣческомъ, такъ и остается, но онъ уже прощенъ Богомъ, вслѣдствіе чего человѣкъ, полный упованія на Бога, совлекается враждебной Богу жизни и живетъ по новому началу ¹⁾. Со стороны экзегетической главное основаніе для такого пониманія оправданія заключается въ юридическомъ значеніи слова *dixit* и всѣхъ производныхъ отъ него. Такъ какъ этимъ словомъ характеризуется согласіе съ правомъ и закономъ, то оно, по мнѣнію протестантскихъ богослововъ, соединяетъ съ собою исключительно судебный (*forensischer*) или декларативный смыслъ и значить не дѣлать праведными, но признавать кого-либо такимъ (Кремеръ).

Не отрицая того, что коренное значеніе *dixit* выражаетъ собою мысль о признаніи или объявленіи кого-либо удовлетворяющимъ извѣстной нормѣ, мы легко можемъ видѣть, что экзегеты допускаютъ логическій скачекъ, заключаая отсюда о вмѣненіи человеку Богомъ праведности, въ дѣйствительности не существующей. Въ понятіи *dixit* мыслится констатированіе дѣйствительной, реальной праведности, такъ какъ признаніе правды тамъ, гдѣ ея нѣтъ, было бы уже уклоненіемъ отъ истиннаго принципа *dicere*. Ни въ классической литературѣ, ни въ ветхозавѣтномъ Откровеніи нигдѣ *dixit* не служитъ предикатомъ человека, объявленнаго за справедливаго, въ дѣйствительности же не обладающаго этимъ свойствомъ. Поэтому и въ Новомъ Завѣтѣ декларативный моментъ можетъ мыслиться въ понятіи *dixit* не иначе, какъ только въ зависмости и подъ усло-

¹⁾ Die christliche Lehre von der Rechtfert. und Versöhnung 2 Aufl., 3 Band, §§ 55, 56, стр. 501—506 и др.

вѣемъ реальнаго свойства лица. Неоспоримой гарантіей этого служитъ истинность Божія, которой противно было бы объявлять грѣшника праведникомъ даже въ педагогическихъ видахъ и считать его вѣру несбыточными иллюзіями и призраками ¹⁾. Кромѣ того, въ классическомъ міросозерцаніи къ понятію оправданія, какъ одного только констатированія праведности, примышлялось иногда оправданіе въ смыслѣ оправдывающей дѣятельности, восстанавливающей соотвѣтствіе съ извѣстной нормой тамъ, гдѣ его не существовало раньше, исправляющей и улучшающей состояніе субъекта. Это видно изъ того, что Аристотель прямо опредѣляетъ въ одномъ мѣстѣ *δικαίωμα*, какъ *ἐπανόρθωσις τοῦ ἀδικήματος* (Eth. Nicom. 5, 10). Слѣдовательно, признаніе акта новозавѣтнаго оправданія процессомъ эфективнымъ и субъективнымъ несколько не противорѣчитъ природѣ слова *δικαιοσύνη*. *δικαίωσις*, какъ актъ, въ которомъ люди становятся *δίκαιοι*, т. е., внутренно праведными, влечетъ за собою *δικαίωμα* или *δικαιοσύνη*, т. е., реальное очищеніе природы человѣческой отъ грѣха, благодаря чему она удовлетворяетъ нормѣ, заключающейся въ волѣ Божіей. Сообразно съ этимъ и всѣ тѣ мѣста въ посланіяхъ апостола Павла, въ которыхъ говорится объ оправданіи нечестиваго (*δικαίων τ. ἀσεβῆ*—Рим. 4, 5), о вмѣненіи праведности (*λογίζεσθαι δικ—ηρ*—Рим. 4, 2; *πίστιν εἰς δίκ—ηρ*—4, 5) всѣмъ людямъ (*εἰς πάντας*—3, 22) по благодати (*κατὰ χάριν*—4, 4, 5), чрезъ вѣру (*ἐκ* или *διὰ πίστεως*—3, 12, 5, 1), заключаютъ въ себѣ мысль о фактическомъ оправданіи и очищеніи отъ грѣховъ, а не только объ идеальномъ ²⁾. Зерно новой жизни, посѣянное въ сердцѣ каждаго человѣка некупительнымъ подвигомъ Спасителя, находится, такъ сказать, въ состояніи потенціальной энергіи; подъ условіемъ вѣры, подъ условіемъ трепетнаго и живого проникновенія въ тайну искупленія, это зерно разрастается въ великое дерево, своими плодами питающее душу праведника и обогащающее его сокровищемъ, котораго ни червь не точитъ, ни ржа не бѣтъ, ни тать не похищаетъ. Въ результатѣ по-

¹⁾ Beck, Leitfaden der christl. Glaubenslehre, Stuttg., 1862, I, 186; Sabatier, Saint Paul, 2 ed., p. 274—276 (Привед. у Gretillat, Beck et sa doctrine de la justific., Revue de theol. et de philos., 1884, p.p. 149—150, 174—176).

²⁾ В. Н. Милицынкъ, Ученіе св. Ап. Павла, 119—127.

лучается, что праведность всѣхъ людей—не призракъ, не объективный фактъ, совершающійся въ неприступномъ умѣ Божіемъ, а дѣйствительное обновленіе челоуѣка, преобразование его внутренняго существа: юридическое же оправданіе и отложеніе гнѣва Божія является лишь слѣдствіемъ его преобразованнаго состоянія. Въ этомъ смыслѣ Богъ, по ап. Павлу, открывается міру не только, какъ *δικαιος*, но и какъ *δικαιωτορ*, не только какъ правосудный, но и какъ дѣлающій челоуѣка праведнымъ (Рим. 3, 26).

Оправданіе вѣрующаго христіанина сопровождается его освященіемъ. Въ языческомъ мірѣ съ понятіемъ святости соединялось представленіе о принадлежности вещей и людей богамъ, при чемъ отношеніе между стороною принимающей и дающей было лишено нравственнаго характера. Въ Ветхомъ Завѣтѣ близость Израиля къ Богу была поставлена въ связь съ нравственнымъ состояніемъ приближаемаго: Израиль, провозглашенный святымъ, какъ народъ, выдѣленный изъ среды прочихъ народовъ во имя его идеальнаго назначенія, долженъ былъ самой жизнью оправдать свою святость и чрезъ исполненіе закона приблизиться къ Богу. Сообразно съ этимъ и святость матеріальныхъ предметовъ и опредѣленныхъ временъ обуславливалась не внѣшними ихъ свойствами, а ихъ идеальной цѣлью и назначеніемъ въ религіозно-нравственной жизни Израиля. Горѣвшій кустъ пачѣмъ не отличался отъ прочихъ растений пустыни, ковчегъ завѣта былъ сдѣланъ изъ обыкновеннаго дерева, суббота, разсматриваемая астрономически, была подобна остальнымъ днямъ недѣли, но и кустъ, и ковчегъ, и суббота были взяты изъ окружающаго міра и объявлены святыми въ виду ихъ служебнаго значенія для религіозно-нравственныхъ цѣлей избраннаго народа. Но Израиль оказался безсильнымъ, при наличности тѣхъ средствъ, какія давала ему ветхозавѣтная теократія, достигнуть нравственнаго совершенства и этимъ возвыситься надъ прочими народами земли: что идеальное осталось неосуществленнымъ, потому что самый источникъ религіозно-нравственной жизни — челоуѣчeskій духъ въ до-христіанскомъ челоуѣчествѣ не былъ освященъ, не могъ подняться надъ сферой стихійнаго, коснаго бытія. Въ виду этого и святость чувственныхъ предметовъ теряла свой смыслъ, переставая быть органомъ святости духовной.

Но въ то время, какъ лучшіе люди ветхозавѣтнаго періода жаждали обновленія природы, приверженцы закона, игнорируя запросы внутренняго существа, хотѣли внѣшнимъ исполненіемъ предписаній закона оградить свое превознесеніе надъ міромъ и близость къ Богу, точно такъ же, какъ Филонъ хотѣлъ видѣть осуществленіе святости въ возвышеніи человѣка до созерданія высшаго Разума, правящаго міромъ. Христіанство, обновившее человѣческую природу, открыло для человѣка путь къ полному осуществленію идеала святости: къ совершенному преоблѣденію грѣха и къ вступленію съ Богомъ въ самую тѣсную связь, тѣснѣйшую всехъ связей, какія накопились въ нашемъ опытѣ. Святость, въ смыслѣ безграничнаго нравственнаго совершенства и абсолютной непричастности грѣху, является въ ученіи Новаго Завѣта изначальнымъ свойствомъ Бога (Іоан. 17, 11: Ап. 6, 10; 1 Іоан. 2, 20) и въ частности Духа Божія (Тит. 3, 3: 2 Тес. 2, 3; 1 Петр. 1, 2), Который выступаетъ здѣсь въ качествѣ specialнаго органа откровенія (Мѡ. 1, 18: Марк. 12, 36: Лук. 1, 15) и видительной Силы, сообщающейя искупленному человечеству и возводящей его къ Богу (Мѡ. 3, 11: 28, 19: Марк. 1, 8). Сообразно съ этимъ святость усвоается и тѣмъ лицамъ, которыя избираются Богомъ въ качествѣ орудія для совершенія спасенія человѣка и приближенія его къ Богу; сюда принадлежатъ Самъ Божественный Основатель христіанства (Марк. 1, 24: Лук. 4, 36: Дѣян. 3, 14), апостолы (Еф. 3, 5), пророки (Лук. 1, 70: Дѣян. 3, 21), Божіи люди. Даже вещамъ усвоается иногда предикать святости въ виду ихъ служебнаго значенія въ дѣлѣ Божественнаго откровенія (Лук. 1, 72: Рим. 1, 2: 7, 12: Дѣян. 21, 28). Но въ собственномъ смыслѣ понятіе святости служитъ специфическимъ свойствомъ искупленныхъ и возрожденныхъ христіанъ, которые не только приближаются къ Богу, не только принадлежатъ Ему, но тѣснѣйшимъ образомъ соединяются съ Нимъ и какъ бы вводятся въ соприсущую Ему среду. Подъ именемъ *ἀγιόζειν* (Евр. 10, 29) въ св. Писаніи Новаго Завѣта разумѣется такой актъ въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія, въ которомъ Богъ принимаетъ оправданнаго чрезъ Христа человѣка въ Свое общеніе и дѣлаетъ причастникомъ Своей жизни. Еще отъ начала Господь опредѣлилъ людей къ спасенію въ святыхъ Духа (2 Сол. 2, 13).

и призванные (1 Кор. 1, 2), избранные, возлюбленные (Кол. 3, 12), проникая върою въ тайну искупленія, они съ дерзновеніемъ входятъ въ сыновнее общеніе съ своимъ небеснымъ Отцемъ, Который хранитъ ихъ Своею любовью, дѣлаетъ „святымъ народомъ“ (1 Петр. 2, 5), сожителями горняго міра (Еф. 2, 19). При этомъ принятіе христіанина въ общеніе спасающаго Бога не есть только декларативный актъ, за которымъ нравственное очищеніе слѣдуетъ потомъ, какъ послѣдствіе принятія, но уже въ самомъ принятіи въ царство святыхъ происходитъ преобразование его нравственнаго существа. Въ противномъ случаѣ общеніе вѣрующаго съ Богомъ было бы такъ же не возможно, какъ не возможно общеніе свѣта съ тьмою.

Освященіе внутренняго существа человѣка имѣетъ свой корень въ той же личности и подвигѣ Божественнаго Основателя христіанства, откуда вѣрующіе почерпаютъ и свою праведность. Иисусъ Христосъ, какъ *ἀγιασμός ἡμῶν*, обновилъ человѣческую природу, очистилъ ее Своею кровью (*ἐν τῷ αἵματι*—Евр. 10, 29; *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*—13, 12) и сдѣлалъ причастною Божественной жизни. И вѣрующіе, вступая въ таинственную связь съ Христомъ, сообразуя свою жизнь съ Его подвигомъ, являются продолжателями Его дѣла и послѣдниками Его обѣтованій. „Сообразно съ Призвавшимъ васъ Святымъ и сами будьте святыми во всей жизни вашей“, говоритъ христіанамъ ап. Петръ (1 Петр. 1, 15). Это сообразованіе жизни съ Христомъ захватываетъ все существо человѣка и производитъ радикальную перемену въ обновленной жизни его, заставляя его умереть для грѣха, для міра и воскреснуть для святости, для Бога. Когда власть грѣха надъ личностью прекращается, когда человѣкъ совлекается своего ветхаго состоянія съ его страстями и похотьми, тогда опредѣляющимъ началомъ его жизни перестаетъ быть *σάρξ*, какъ принципъ чувственнаго, стихійнаго существованія, но становится *πνεῦμα*—духъ, проникнутый которымъ обновленный человѣкъ живетъ уже сообразно съ богоподобной стороною своего существа, озареннаго благодатью св. Духа. Если у естественнаго человѣка *πνεῦμα* быть принципомъ нравственной жизни только въ общемъ, абстрактномъ смыслѣ, въ области же опыта, если и быть иногда опредѣляющимъ началомъ, то лишь въ формѣ ума (*νοῦς*).—

въ человѣкѣ искупленномъ *πνεῦμα* есть всеобъемлющая дѣйственная стихія, охватывающая всю его природу и жизнь (Рим. 8, 1—14; Гал. 5, 25), потому что всякое движеніе внутренней жизни искупленного человѣка, какъ и всякая проявляющаяся во-внѣ дѣятельность его, совершается при содѣйствіи Духа Святого, *Πνεύματος ἁγίου*. Вотъ почему вѣрующаго, живущаго подѣ дѣйствіемъ благодати, апостоль называетъ *πνευματικός* (1 Кор. 2, 15; 3, 1; Гал. 6, 1). Это значитъ, что въ опытѣ принципомъ нравственной жизни святого является собственно Духъ Божій, вступающій въ сверхъестественную связь съ духомъ человѣческимъ. И такъ какъ „духъ живетъ ради правды“ (Рим. 8, 10), то результатомъ единенія Духа Божественнаго съ человѣческимъ является то, что для истинно-вѣрующаго становятся не только вполне возможными, но и легко достижимыми тѣ „святія“ и „добрыя“ дѣла, которыя апостоль называетъ плодомъ духа (*ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος*—Гал. 5, 22, 23; Рим. 6, 22; Флп. 1, 11) и которыя въ естественномъ человѣкѣ представляются только, какъ желаемыя, въ дѣйствительности же смѣняющіяся дѣлами плоти, грѣха и беззаконій (Рим. 6, 18—22).

Итакъ, святость такъ же, какъ и праведность, есть свойство возрожденнаго въ христіанствѣ человѣка. Но разсматривать эти два свойства облагодатствованной жизни, какъ два совершенно различные моменты ея, можно только въ теоріи, въ дѣйствительности же они обязательно другъ друга сопровождаютъ и такъ тѣсно, органически сливаются, что существованіе одного безъ другого совершенно не возможно. Вотъ почему у апостола Павла *δικαιοσύνη* и *ἁγιασμός* или *ἁγιότης* очень часто ставятся рядомъ (1 Кор. 1, 30; 6, 11; Рим. 6, 19). И состояніе праведности, и состояніе святости одинаково указываютъ на возрожденную природу искупленнаго человѣка, на потребленіе грѣха и на облагодатствованную жизнь по принципу духа. Все различіе между ними заключается лишь въ томъ, что *δικαιοσύνη* характеризуетъ собою внутреннюю непорочность возрожденнаго въ его отношеніи къ моральному міропорядку, осуществляющемуся въ Богѣ и открывающемуся въ человѣческой совѣсти, *ἁγιασμός* же обозначаетъ то же свойство, насколько оно приближаетъ человѣка къ Богу, вводитъ въ соприсущую сферу Духа Божія и дѣлаетъ его причастникомъ жизни Божества. Отсюда

въ процессѣ совершенія спасенія и развитія облагодетельствованной жизни праведность и святость реализуются совершенно одновременно. Чѣмъ больше человекъ, почерпая благодатныя силы изъ совершившагося факта искупленія, обладаетъ противоборствующую его духу силу грѣха и собразуетъ свою жизнь съ образомъ Христа, тѣмъ онъ становится праведнѣе—въ смыслѣ приближенія къ требованію Божественной воли и святѣе—въ смыслѣ внутренняго возрастанія и развитія богоподобной стороны его существа, ветушающаго въ таинственную связь съ Духомъ Святымъ. Если и можно говорить здѣсь объ отношеніи *ἀγιασμός* къ *δικαιοσύνη*, какъ цѣли къ основанію, и видѣть въ святости продолженіе праведности, то развѣ только въ смыслѣ логической послѣдовательности, существующей между этими понятіями, но никакъ не въ смыслѣ фактическаго стѣдованія процесса овященія за оправданіемъ, какъ на этомъ настаиваютъ протестантскіе экзегеты ⁴⁾. Правда, ап. Павелъ, перечисляя моменты обновленной жизни, иногда ставитъ *ἀγιασμός* вѣдѣ за *δικαιοσύνη* (1 Кор. 1, 30) и указываетъ на *δικαιοσύνη*, какъ на основаніе для *ἀγιασμός* (Рим. 6, 9), но у того же апостола эти понятія стоятъ и въ противоположномъ порядкѣ (1 Кор. 6, 11) и процессъ спасенія представляется иногда въ обратномъ видѣ (2 Тим. 3, 5—7). Очевидно, ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ апостоль совѣтъ не имѣетъ въ виду устанавливать *ordo salutis*, и уже его разнообразныя изображенія процесса спасенія говорятъ за то, что самъ онъ не проводилъ рѣзкой черты между состояніями праведности и святости. Иногда въ св. Писаніи каждый изъ актовъ оправданія и овященія, взятый въ отдѣльности, обозначаетъ собою совмѣстное дѣйствіе обоихъ: *δικαιοῦν*, какъ и *ἀγιάζειν*, обнимаютъ собою весь процессъ нашего спасенія въ искупительномъ подвигѣ Христа, а не частныя только его стороны (Р. 3, 24, 26; 4, 5; 5, 15; Иоан. 17, 19).

Раздѣленіе состояній праведности и святости стоитъ въ связи съ воззрѣніями протестантскихъ богослововъ на оправданіе, какъ на законченный, имѣвшій мѣсто однажды, актъ суда Божія, а на овященіе, какъ на развивающіеся про-

⁴⁾ *Pfleiderer*, *Der Paulinismus*, 180; *Holsten*, *Zum Evang. d. Paulus*, 380 и сл.; *Gretillat*, *Beck et sa doctrine de la justifiç.*, *Rev. de theol. et de phil.*, 135.

цессъ нравственнаго совершенствованія, вытекающей изъ сознанія человѣкомъ своего долга въ отношеніи къ Оправдавшему его. Но смотрѣть на оправданіе, какъ на чисто объективный актъ, происшедшій въ Богѣ, а на освященіе, какъ только на субъективный процессъ нравственнаго преуспѣванія, совершающійся въ человѣкѣ, это значитъ совершенно игнорировать одинъ изъ необходимыхъ факторовъ спасенія: въ первомъ случаѣ — человѣческой, а во второмъ — Божественной. Между тѣмъ все дѣло спасенія христіанскаго зиждется на тѣснѣйшемъ общеніи Божественнаго и человѣческаго начала. Спасенія нельзя раздѣлять на періоды, изъ которыхъ одинъ создается дѣятельностью Божіею, а другой — человѣческою, но каждый моментъ въ исторіи спасенія характеризуется совмѣстнымъ дѣйствіемъ Божественной благодати и человѣческихъ силъ. При этомъ оправданіе не есть только единичный актъ, а освященіе — сложный, продолжающійся процессъ. Съ одной стороны, въ св. Писаніи прямо говорится объ оправданіи, какъ фактѣ, не исполнѣ еще законченномъ, но находящемся въ процессѣ живаго развитія: вѣрующіе, совершенствуясь, еще только „ищутъ оправданія“ (*ζητοῦντες δικαιοσύνην* — Гал. 2, 17), еще „ждутъ упованія правды“ (Гал. 5, 5), еще должны прилагать усилія для ея достиженія (1 Тим. 6, 11, Рим. 5, 19; 2, 13; ср. 1 Иоан. 1, 9—2, 1). Съ другой стороны, освященіе разсматривается часто не только какъ продолжающійся процессъ очищенія отъ всякой скверны плоти и духа (2 Кор. 7, 1), но и какъ совершившійся фактъ прошлаго, такъ какъ вѣрующіе прямо называются уже святыми и святыми (*ἡγιασμένοι ἔσμεν* — Евр. 10, 10; 1 Кор. 6, 11; 1, 2). Отсюда слѣдуетъ, что и въ понятіи праведности, и въ понятіи святости различаются два момента: во-1-хъ, на праведность и святость можно смотрѣть, какъ на совершившійся фактъ возрожденія и обновленія природы человѣческой, искупленной и очищенной Иисусомъ Христомъ и дѣлающейя причастною Его благодати въ таинствахъ; во-2-хъ, какъ на задачу христіанской жизни, которая должна быть раскрытіемъ заложенаго въ сердцѣ вѣрующаго зерна обновленія. Пришесенное Христомъ искупленіе только тогда дѣлаетъ человѣка удовлетворяющимъ праведной волѣ Божіей и причастнымъ Божественной жизни, когда онъ воспринимаетъ его дѣйственною и живою вѣрою

и всю жизнь свою идетъ на встрѣчу благодати, освящающей во всей полнотѣ (1 Сол. 5, 23). Тайна оправданія и освященія въ истинно-вѣрующемъ никогда не можетъ превратиться въ простое воспоминаніе или знаніе подвига Христова, усвояемаго эмпирически; если мы ее только запоминаемъ вышнимъ образомъ, мы еще не знаемъ ея. Только тотъ постигаетъ и чувствуетъ въ себѣ откровеніе вѣчной тайны искупленія, только тотъ оцущаетъ свою правду и одушевляется близостью Божества, кто отрекается отъ себя самого, отъ своихъ личныхъ интересовъ, кто умерщвляетъ свои дѣянія плотскія (Р. 8, 13), подавляетъ свои страсти (Колос. 3, 5) и свою личность, какъ жертву, добровольно приносить Богу. Только тотъ воскреснетъ во Христѣ, кто непрестанно умираетъ въ Немъ (2 Кор. 4, 11). Обновленіе внутренняго челоуѣка достигается путемъ истлѣнія вышняго (2 Кор. 4, 16), вѣчная жизнь достигается путемъ смерти. И когда кончается брань духа съ плотью, когда кончается борьба вѣры со страстями, душа праведника озаряется свѣтомъ небесной радости, сквозь которую уже здѣсь, на землѣ, сіяетъ заря безсмертія и вѣчной жизни, такъ какъ для него уже нѣтъ страданія и грѣха, нѣтъ закона и страха, нѣтъ смерти. Онъ живетъ въ непосредственной близости къ освящающему его Богу, Который не подавляетъ его Своимъ величіемъ, но возвышаетъ и окрыляетъ Своей благодатью, зукрѣпляетъ и расширяетъ его внутреннее существо и хранитъ его Своей любовью. А за предѣлами земной жизни онъ видитъ не отвратительный скелетъ уничтоженія, но славу царствія Божія, гдѣ онъ будетъ постоянно существовать въ просвѣтленной красотѣ воскреснаго тѣла и духа (Мф. 13, 43) для чистаго созерцанія Бога, для вѣчнаго покоя (Мф. 25, 46).

Во всѣхъ пунктахъ новозавѣтное понятіе праведности и святости неизмѣримо возвышается надъ классическимъ, равнинскимъ, филоловскимъ и ветхозавѣтнымъ. Оно явилось не въ отвлеченіи теоретическаго вывода изъ фактовъ паличнкой жизни, не изъ національно-религіозныхъ упованій горделиваго обладателя закона, не изъ стремленій философствующаго ума извлечь изъ уразумѣнія высшаго міропорядка нормирующій идеаль жизни,—оно явилось вмѣстѣ съ дѣйствительнымъ оправданіемъ и освященіемъ челоуѣка.

какъ откровеніе, какъ благовѣстіе новой жизни. Его содержаніе показало міру, что люди, полагаясь на собственныя силы, принимаютъ за истину созданныя ими призраки, что спасеніе создается Богомъ по Его безконечной любви и осуществляется искупительнымъ подвигомъ Спасителя, что оно получается людьми единеніемъ живой и дѣйственной вѣры съ Нимъ. Если же вышнее выраженіе мыслей и способъ ихъ аргументаціи у ап. Павла иногда соприкасается съ раввинизмомъ и теософіей Филона, то отсюда ни въ какомъ случаѣ нельзя заключать еще о зависимости отъ нихъ воззрѣній апостола (Hans Vollmer, Haurath ¹), такъ какъ вышнее совпаденіе лишь рельефнѣе отбѣяетъ принципиальное различіе мыслей. Если тотъ же Авраамъ, вѣровавшій Богу и достигшій вмѣненія вѣры въ праведность, который водушевляетъ апостола языковъ, приводится и ревнителями закона и Филономъ, какъ образецъ праведности, то всѣ они смотрятъ на него разными глазами и различно понимаютъ его заслуги. Хотя, по раввинскому воззрѣнію, Авраамъ достигъ праведности и получилъ награду потому, что ему вѣра вмѣнилась въ правду, но вѣра понимается здѣсь въ смыслъ простаго теоретическаго признанія и исповѣданія, приравнивается къ дѣламъ закона и, подобно имъ, оплачивается наградою ²), а потому она совершенно отлична отъ вѣры ап. Павла, понимаемой въ смыслъ жизненнаго усвоенія правды, исходящей отъ Бога. Филонъ очень часто приводитъ цитируемое апостоломъ (Рим. 3, 3: Гал. 3, 6) свидѣтельство кн. Бытія 15, 6 и такъ же видитъ въ вѣрѣ праотца источникъ его оправданія. Но и у Филона вѣра не имѣетъ значенія всеобъемлющаго и исключительнаго средства для достиженія праведности: она есть просто одинъ изъ многочисленныхъ, всего болѣе соответствующихъ индивидуальности Авраама, моментовъ въ процессѣ овладѣнія дарами мудрости. Вся ея цѣнность въ жизни Авраама состоитъ лишь въ томъ, что она открыла среди призрачнаго, феноменальнаго бытія Истинно-Сущее, между тѣмъ дальнѣйшія отношенія Авраама къ верховному Началу устрояются

¹) *Глубоковскій*, Благовѣстіе св. ап. Павла и теософія Филона Александрійскаго. Христ. чт. 1901 г., июль, стр. 25 и 43.

²) *Weber*, Jüdisch. Theol. 304—305.

помимо ея. Она—даже не важнѣйшее средство въ процессѣ самоусовершенствованія, такъ какъ ее съ успѣхомъ могутъ замѣнить аскетизмъ Иакова или врожденное благородство Исаака. Соответственно этому и праведность въ ея ближайшемъ отношеніи къ вѣрѣ Авраама заключается лишь въ томъ, что душа патриарха предвосхищаетъ будущее и почитаетъ его какъ бы за настоящее ¹⁾. Между тѣмъ какъ, по мысли ап. Павла, вѣра великаго праотца израильскаго народа отличалась необычайной жизненностью и фактически была зачтена ему въ праведность, такъ что и христіане бывають дѣтьми Авраама потому, что сливаются съ нимъ вѣрою и въ ней почерпають права на обѣтованное ему наслѣдство. Да и не могла у Филона вѣра имѣть значенія силы, которой достигается праведность, вслѣдствіе отсутствія у него потребности въ искупленіи. Тогда какъ вся новозавѣтная праведность зиждется на искупительной жертвѣ Христа, Логосъ Филона, хотя и священнодѣйствуетъ въ оправдывающейея душѣ, тѣмъ не менѣе не приноситъ жертвы, какъ основы для своего ходатайства, и всего менѣе приноситъ въ жертву себя самого. Здѣсь нѣтъ мѣста для воплощенія Божества въ человѣческомъ тѣлѣ, которое даже для человѣка есть темница, оскверняющая его духъ. Отсюда о полномъ преобразованіи всей природы человѣка, о внутреннемъ тѣснѣйшемъ общеніи существа его съ Божествомъ у Филона нѣтъ и не могло быть рѣчи. Слѣдовательно, филоновское понятіе праведности такъ же далеко отъ христіанскаго, какъ и классическое и раввинское.

T.

¹⁾ *Глубоковский*, Благовѣстіе св. ап. Павла и теософія Филона Ал—го Хр., чт. 1901 г., июль, стр. 43.