

С. [Автор не установлен.] Значение слова «плоть» в вероучительной системе св. ап. Павла // Богословский вестник 1912. Т. 2. № 6.  
С. 307–352 (2-я пагин.).

## ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА „ПЛОТЬ“ (ΣΑΡΞ) ВЪ ВЪРЮЧИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМѢ СВ. АП. ПАВЛА.

Слово „плоть“—σάρξ есть одинъ изъ наиболѣе употребительныхъ терминовъ апостола Павла. Трудно найти часть его въроучительной системы, гдѣ бы это слово не имѣло своего мѣста, хотя бы даже въ видѣ образа. Вообще же оно употребляется для выраженія понятій весьма важныхъ и употребляется весьма широко. Будучи по существу своему понятіемъ отрицательнымъ, оно на каждомъ шагу мысли апостола эластично съуживаетъ и расширяетъ свое значеніе сообразно съ развитіемъ положительныхъ предметовъ его въроученія. Поэтому установивъ собственный матеріальный смыслъ слова σάρξ и указавъ ближайшія переносныя значенія его, мы будемъ слѣдить за нимъ по мѣрѣ развитія цѣлой системы ап. Павла.

I. „Плоть“ въ собственноиъ смыслѣ и ближайшихъ переносныхъ. Древнее естествознаніе дѣлило человѣческое тѣло (σῶμα) на три элемента: плоть—σάρξ, кровь—άἷμα и ὀστοῦг кость. Αἷμα представляла въ собственноиъ своемъ смыслѣ жидкую часть тѣла (Ис. 49, 26; Иез. 32, 5; 1 Мак. 7, 17), а въ переносномъ жилище души и саму душу (Лев. 17, 11 и 14); ὀστοῦг, δοτέα—твердую часть организма, оставь его (Пс. 101, 6). А плотью евр. *basar*, греч. σάρξ собственно называлась составная часть тѣла: это—мясо (въ смыслѣ греч. κρέας), мягкая теплая масса. Вотъ почему въ вѣтхомъ заѣтѣ слово σάρξ нерѣдко употребляется въ смыслѣ объекта при глаголѣ φαγεῖν (Лев. 26, 29, Втор. 28, 55 и др. Пс. 77, 27 „плоть“ пар. Зах. 11, 9 и 16 κρέας).—Итакъ первоначальное значение слова σάρξ узко и строго опредѣленно, нисколько

не шире рядомъ съ нимъ стоящихъ *а́и́ма* и *бóто́й*.—Но слову *са́рф* посчастливилось передъ своими соединениями: оно вошло въ высшія сферы понятій, да и въ своей то физической сфере выдвинулось напередъ, оставивъ въ тѣни своихъ соединений. Почему это такъ случилось,—понять не трудно. Изъ трехъ элементовъ тѣла плоть есть господствующій количественно и притомъ же элементъ наиболѣе видный, доступный и поверхностному взгляду человѣка. Поэтому „плоть“ *са́рф* стала употребляться вмѣсто *бóма* ( $=\text{са́рф}+\text{а́и́ма}+\text{бóто́й}$ ). Но эти постѣднія слова, такъ сказать, не сразу отстали отъ *са́рф*. Въ ветхомъ завѣтѣ и у ап. Павла *са́рф* стоить нерѣдко рядомъ съ которымъ нибудь изъ нихъ, усиливаясь или даже перемѣняясь въ первоначальномъ значеніи. *За́рф* и *бóто́й* вмѣстѣ усиленно обозначаютъ понятіе человѣческаго тѣла, описывая его въ двухъ элементахъ (Лов. 2, 5; Пс. 101, 6), а потомъ опять таки усиленно выражаютъ сущность тѣлесной природы при изображеніи родственной близости „кость отъ костей... плоть отъ плоти“ (Быт. 2, 21, 23 ер. Б. 29, 14; 2 Ц. 5, 1 ер. 1 Парал. 11, 1 и 2 Ц. 19, 12 и 13). Но въ томъ же значеніи сущности тѣла и при изображеніи той же родственной близости *са́рф* употребляется одно (Быт. 2, 7, 27; Лев. 18, 6; 25, 49 Неем. 5, 5). Такъ *бóто́й* отстаетъ отъ *са́рф*, и *са́рф*, расширяясь на его счетъ въ своеемъ значеніи, замѣщаетъ его собою.—*А́и́ма*, стоя рядомъ съ *са́рф*, усиливаетъ значеніе послѣднаго въ другую сторону. Такъ какъ по переносному значенію *а́и́ма* есть душа плоти, то вмѣстѣ съ *са́рф* она означаетъ всего человѣка и по душѣ и по тѣлу. „Родь отъ плоти и крови одинъ умираеть, а другой рождается“ (Сир. 19). „И о зломъ будетъ помышлять плоть и кровь“ (17, 30). Но и въ этомъ смыслѣ *са́рф* вытѣсняетъ соединя и какъ увидимъ ниже (II), расширяетъ свое значеніе въ новую сторону. Такимъ образомъ *са́рф* начинаетъ получать свое переносное значеніе двумя путями: расширяясь на счетъ *бóто́й*, оно получаетъ переносный материальный смыслъ; замѣняя *са́рф+а́и́ма* оно расширяется въ смыслѣ антропологическомъ.

Какъ же *са́рф* относится къ синонимическому *бóма*? Съ послѣднимъ терминомъ въ ветхомъ завѣтѣ соединяется представление, какъ о цѣльномъ тѣлѣ, организмѣ человѣка. Здѣсь, какъ и у классиковъ, оно особенно охотно употре-

блется въ смыслѣ трупа, значитъ со всѣми элементами тѣла, но только въ состоянія жизни (Втор. 21, 23; Иис. Нав. 8, 29; 1 Ц. 31, 10, 12; Ис. 37, 36; Дан. 7, 11). Впрочемъ рѣже *σῶμα* обозначаетъ и живое тѣло (Наум. 3, 3; Лев. 6, 10: 14, 9: 15, 3; Дан. 4, 30). Отношеніе понятія *σάρξ* къ *σῶμα* можно установить на основаніи Іов. 41, 14 и Притч. 5, 11 *σάρξ σώματος* и на основаніи Сир. 23, 22 *σῶμα σαρκός*. *Σάρξ* прежде всего есть составная часть *σῶμа* и вмѣстѣ съ нимъ обозначаетъ человѣческій организмъ. Потомъ она есть жизнѣнная сила организма. А вообще въ материальномъ смыслѣ *σάρξ* есть живое, одушевленное тѣло человѣка и никогда не замѣняетъ *σῶμа* въ смыслѣ трупа.

Употребленіе слова *σάρξ* въ материальномъ смыслѣ у ап. Павла основывается на господствующемъ словоупотребленіи ветхаго завѣта, но идетъ далѣе. Апостолъ считаетъ *σάρξ* наряду съ *δυτοῖν* составнымъ элементомъ тѣла (Еф. 5, 30), причемъ раздѣляетъ общее понятіе *σάρξ* (ссылка на Быт. 2, 24). Здѣсь апостоль имѣть въ виду обозначеніе родственной близости и очевидно находится подъ вліяніемъ ветхозавѣтнаго оборота. Далѣе въ томъ же почти смыслѣ (тѣлесная близость супруговъ) онъ употребляеть одно *σάρξ—μία σάρξ* ст. 29, 31 и опять ссылается на приведенное мѣсто изъ кн. Бытія. Но здѣсь строгость в.-завѣтнаго словоупотребленія падаетъ. Такимъ образомъ въ употребленіи слова *σάρξ* пока надо видѣть не расширеніе его смысла сравнительно съ первоначальнымъ смысломъ, а просто фигулярность употребленія. Вѣроятно, на этой же фигулярности, но ужъ болѣе послѣдовательно и однообразно слово *σάρξ* обозначаетъ тѣлесное происхожденіе. Плотскія дѣти *τὰ τέκνα τῆς σαρκός* (Р. 9, 8; Гал. 4, 23); плотскіе родители *οἱ τῆς σ. πάτρες* (Евр. 12, 9). Но единство происхожденія, обозначаемое у апост. понятіемъ единства плотскаго, у него расширяется до единства національного (Р. 1, 1—4; 9, 3; 11, 14; 1 Кор. 10, 18) и даже до единства общечеловѣческаго (Филип. 16 ст.). Но что въ этомъ послѣднемъ смыслѣ слово *σάρξ* имѣть фигулярное значеніе, можно доказать Дѣян. 17, 26, гдѣ единство человѣческаго рода апостолъ обозначаетъ словами: „отъ одной крови (*εἰς ἑρός αἵματος*) опъ произвать весь родъ человѣческій“. Отсюда можно заключать, что сл. *σάρξ* въ материальномъ смыслѣ почти совпадаетъ съ *σῶμа*.

ІІ. „*Плоть*“ въ смыслѣ *всего человѣка*. Языки всѣхъ времень и народовъ допускаютъ такое словоупотребленіе, когда слово только такъ сказать краешкомъ своего собственнаго значенія совпадаетъ съ понятіемъ, которому начинаетъ придаваться. Это такъ называемое словоупотребленіе несобственное. Его примѣры такъ часты, что не обращаютъ обыкновенно нашего вниманія. Но если слово употребляется не въ одномъ, а во многихъ смыслахъ, и если между разными смыслами его нѣтъ видимаго соприкосновенія, то здѣсь надо искать чего-нибудь побольше, чѣмъ простую фигулярность. Тутъ надо найти общую основу, на которой положены разныя (несходныя до противоположности иногда) значенія слова. Переносное употребленіе сл. *бѣф* такъ широко, что заставляетъ отыскать общий принципъ, на которомъ построены всѣ частныя его значенія. А эти значенія такъ важны, что заставляютъ обращаться къ основному принципу еврейскаго міровоззрѣнія.

Гений еврейскаго народа религіозный. Въ его міровоззрѣніи точкой отправленія и общимъ центромъ служить идея Бога, а не человѣка, какъ напр. у грековъ. Все положительное—Богъ; а міръ и человѣкъ положительны лишь настолько, насколько они отражаютъ въ себѣ Его образъ. Все отрицательное—гдѣ нѣть Бога; міръ и человѣкъ настолько отрицательны, насколько они отличаются отъ Бога. *Хафѣс* въ своемъ общемъ значеніи есть то, что противно Богу въ человѣкѣ,—отрицательная сторона человѣческаго существа. Почему нашему слову выпало на долю обозначать отрицательную сторону человѣческаго существа и все это существо съ отрицательной стороны,—легко понять. Тѣло человѣка, по еврейскому понятію, есть отличительная особенность человѣка въ сравненіи съ безтѣлеснымъ Богомъ, полученная имъ при созданіи. А жизнь въ тѣлѣ земномъ, плоти, есть именно жизнь вдали отъ Бога. (Еккл. 12, 7). Вотъ почему на *бѣф* и переносятся по частямъ всѣ признаки, которые отличаютъ человѣка отъ Бога.

Мы видѣли, что расширение понятія *бѣф* въ антропологическомъ смыслѣ началось съ того, что оно выѣснило собою стоящее рядомъ *айма*. И любопытно то, что ужъ „плоти и крови“ приписываются отрицательныя свойства: зло (Сир. 17, 30), прехождаемость (14, 19). Ап. Павель эти термины

употреблять совершенно по ветхозавѣтному. Въ собственномъ смыслѣ они обозначаютъ два элемента тѣла и усиленно обозначаютъ понятіе тѣла (*σῶμα*) въ настоящемъ его состояніи (1 Кор. 15, 50), въ его неподдѣльномъ дѣйствительномъ видѣ (Евр. 2, 14). А потомъ въ смыслѣ переносномъ эти два слова усиленно выражаютъ понятіе естественнаго человѣка, слабаго предъ Богомъ и предъ духами злобы (Гал. 1, 16; Еф. 6, 12). И въ послѣднемъ смыслѣ (какъ и въ первомъ) *σάρξ* начинаетъ употребляться одно.

Въ сравненіи съ Богомъ, этимъ бессмертнымъ Духомъ, человѣкъ называется „плотью“, а все человѣчество и все живущее называется „всякою плотью“ *τὰς σάρξ*. Одно *σάρξ* въ смыслѣ всего человѣка Сир. 28, 5 характеризуетъ его конечность съ тѣлѣнностью и смертностью ср. 6 ст., Іуд. 10, 13. *Τὰς σάρξ* у ап. Павла означаетъ прежде всего все тѣлесное на землѣ (1 Кор. 15, 39), потомъ человѣчество въ цѣломъ (Р. 30, 20 ср. Гал. 2, 16) и наконецъ человѣчество по своей ограниченности, конечности, и безсилію предъ Богомъ 1 Кор. 1, 29... „чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ“ *ὅτις μὴ καυχήσεται τὰς σάρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*). Точно также по ветхозавѣтному образцу у ап. употребляется одно *σάρξ*, въ смыслѣ всего человѣка, когда на первый планъ понятія выдвигается признакъ конечности: такъ 1 Кор. 3, 4 *κατὰ σάρκα λιριπατεῖν* парал. ст. 1 и 3 *σαρκίκος*; Р. 6, 19 *ἀνθρωπίνον* парал. *διά τῆς ἀσθενείας τῆς σαρκός*; 1 Кор. 1, 26 *σοφοὶ κατὰ σάρκα*, 2 Кор. I, 12 *σοφία σαρκική* паралл. 1 Кор. 2, 13 *ἀνθρωπίνη σοφία*, 5 ст. *σοφία ἀνθρώπων*; 2 Кор. 11, 18 *καύχεσθαι κατὰ τὴν σάρκα* парал. 1 Кор. 3, 21 *καύχεσθαι ἐν ἀνθρώποις*. И все это плотское и человѣческое противополагается Божественному: *σοφία ἀνθρώπων* и *ἀνθρωπίνη* противополагается *σοφία Θεοῦ*. 1 Кор. 2 гл. ст. 5, 13 ср. 7; похвала по плоти противополагается похвалѣ Господомъ (2 Кор. 11, 18 ср. 1 Кор. 1 31).

Такимъ образомъ *σάρξ* есть принципъ конечности въ человѣкѣ и всего того, что имѣеть въ этой конечности основу, въ существѣ своемъ это отрицательное понятіе—все противоположное Богу въ человѣкѣ и въ мірѣ. Такое значеніе термина *σάρξ* служить переходомъ къ дальнѣйшему расширѣнію смысла въ области нравственныхъ понятій.

III. Значеніе терминовъ, которыми противополагается

„плють“: „умъ“—*νοῦς*, „духъ“—*πνεῦμα*, “внутренний человѣкъ”—*ὁ ἄσω ἀνθρώπος*.—Переходимъ теперь къ центральной части разсужденія—установленію нравственного смысла *σάρξ*, каковой смыслъ собственно и даетъ этому понятію видное мѣсто въ системѣ вѣроученія апостола. Но такъ какъ *σάρξ* въ этическомъ смыслѣ противополагается другимъ терминамъ, то намъ кажется необходимымъ установить значеніе сихъ послѣднихъ. Мы ограничимся здѣсь только нѣсколькими замѣчаніями, необходимыми для нашей цѣли.—Термины, которыми апостолъ обозначаетъ различныя стороны человѣческаго существа и которыми обыкновенно онъ противополагаетъ *σάρξ*, слѣдующіе: *νοῦς*, *πνεῦμα*, *ὁ ἄσω ἀνθρώπος*. Если мы приступимъ къ толкованію этихъ терминовъ съ традиціоннымъ психологическимъ взглядомъ на три способности человѣческой души:—умъ, сердце и волю, какъ на факторы теоретической, эстетической и практической дѣятельности человѣка,—то на первыхъ же порахъ мы замѣтимъ, что апостолъ вовсе не держится нашего взгляда; потому что психическая отправленія, указанныя нами, вовсе не приписываются душевнымъ силамъ съ такимъ точнымъ разграничениемъ,—да и не всѣ онъ имѣются апостоломъ въ виду. А между тѣмъ несомнѣнно этими терминами (по крайней мѣрѣ двумя первыми) апостолъ обозначаетъ способности человѣческой души или изображаетъ ихъ аренами психической дѣятельности. При выясненіи антропологии ап. Павла надо имѣть въ виду его теологію. У ап. Павла не курсъ психологіи, а вѣроучительная система, и при установлѣніи значенія антропологическихъ терминовъ его надо постоянно помнить, что онъ рассматриваетъ человѣка непремѣнно въ отношеніи къ Богу, Который есть центръ всего существующаго и единственная цѣль человѣческой жизни. Изъ этого выходять у апостола два слѣдствія: во-первыхъ, онъ рассматриваетъ человѣка преимущественно съ двухъ сторонъ—нравственной и религіозно-мистической и этимъ сторонамъ подчиняетъ другія, и во-вторыхъ, между антропологическими терминами онъ дѣлить преимущественно указанная отправленія. Значить, у ап. Павла собственно религіозно-нравственная антропология. Но этого мало. Такъ какъ въ богословской системѣ его человѣческая природа рассматривается въ двухъ состояніяхъ—

до возрождения и послѣ него, то въ его антропологіи не надо опускать такъ сказать стороны исторической. Все это можно подробнѣе видѣть изъ смысла каждого частнаго термина.

*Νοῦς* (умъ) у ап. представляется рефлектирующей способностью (1 Кор. 14, 14 ср. 12, 10 и 14, 19). Рассматриваемый со стороны своего содержанія, онъ представляетъ изъ себя прежде всего теоретическую способность. „О, бездна богатства, и мудрости, и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его! Ибо кто позналъ умъ Господень?“ (Р. 11, 84 ср. 1 Кор. 2, 16). Умъ Господень—бездна богатства мудрости (*σοφία*) и вѣдѣнія (*γνῶσις*). Умъ человѣческій, значитъ, есть способность познанія и мудрости, частнѣе аналитическая способность (Р. 14, 5. *χρήμα* ср. 1 Кор. 1, 10). Но съ болѣею настойчивостью апостоль употребляеть слово *τοῦς* въ смыслѣ способности практической. Роль ума въ этой обширной области психическихъ явленій опредѣляется словами: „иной отличаетъ день отъ дня, а другой судить о всякомъ днѣ равно. Всякий поступай по удостовѣренію ума своего“ (Р. 14, 5). Значитъ, *τοῦς* въ практическомъ значеніи своемъ вовсе не представляетъ безусловнаго категорического императива, а сложившееся, во сплтанное нравственное сознаніе, завѣдующее выборомъ между различными мотивами и приведенiemъ въ дѣйствіе генодѣтущаго изъ нихъ. Закономъ ума о *τόμος τοῦ τάος* (Р. 7, 23) называется у апостола положительная добрая сторона нравственного сознанія человѣка, но опять-таки вызываемая вицѣнимъ мотивомъ, закономъ въ завѣтномъ (25 ст.). Вообще умомъ человѣкъ стремится служить Богу; но несмотря на это умъ можетъ извращаться, дѣлаться суевіемъ, что ведетъ человѣческую личность къ непотребствамъ, къ извращенію нравственной дѣятельности (Р. 1, 28; Еф. 4, 17). Тогда „уму“ приписываются слѣдующіе предикаты: развращенность (*καταφθείρω* 2 Тим. 3, 8), поврежденность (*βιαφθείρω* 1 Тим. 3, 28), оскверненность (*μιάρω* Тит. 1, 15. *τοῦς* парал. *συγείδησις*<sup>1)</sup>). По причинѣ всего этого *τοῦς* нуждается въ обновленіи (*ἀπακατώσις* Р. 12, 2). Если же посмотретьъ на значеніе термина со стороны исторического прин-

<sup>1)</sup> Ср. 2 Кор. 3, 14 сл. *τὰ μὴ ματα* приписывается ожесточеніе *παφός*.

ципа вѣроучительной системы апостола, то не трудно замѣтить, что онъ чаше всего въ своемъ нравственномъ значеніи у апостола приписывается человѣку невозрожденному—язычникамъ (Еф. 4, 18) и іудеямъ (Р. 7, 23 и 25).<sup>1)</sup>—Понятію *σάρξ* умъ *νοῦς* противополагается не всегда, иногда „плоть“ является качествомъ „ума“ (*νοῦς τῆς σάρκός* 1 Кор. 2; 18).

*Πνεῦμα*. Если *σάρξ* есть та часть человѣческой природы, которая сближаетъ человѣка съ животными, то духъ, о которомъ скажемъ сейчасъ, представляеть въ человѣкѣ ту его сторону, которая приближаетъ его къ Богу. Первое есть отрицательное понятіе, второе положительное, и потому они безусловно противополагаются другъ другу. Изъ сопоставленія Еф. 4, 28 съ 24 ясно видно, что подъ *πνεῦμα* апостоль разумѣть сущность духовной природы, религіозно-нравственную его сторону, въ которой заложенъ образъ и подобіе Божіе. *Πνεῦμα ὁ Θεός* (Іоан. 4, 24) говорить Спаситель, *ὁ Κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν* (2 Кор. 3, 17), говорить ап. Павель; сравнимъ его выражение „умъ Господень“ (Р. 11, 34 ср. 1 Кор. 2, 16). Умъ представляется только силой Божественной природы, а духъ сущностью этой природы. Теперь понятно, почему именно въ *πνεῦμа* человѣка, а не въ *νοῦς* или *χαρδία* отражается образъ и подобіе Высочайшаго Духа—Бога. Отсюда черезъ *πνεῦμа* человѣкъ входить въ мистическое общеніе съ Богомъ, со Христомъ и Ипостаснымъ Духомъ. (Р. 8, 16; 1 Кор. 6, 17; 7, 7). А такъ какъ Богъ есть единственный источникъ истиннаго вѣданія и истиннаго добра, то духъ человѣка есть высшая познавательная (1 Кор. 2, 6—16; 2 Кор.

<sup>1)</sup> Видѣть съ *νοῦς* невозрожденному человѣку приписывается еще *χαρδία*—сердце. Въ общедѣлѣ такъ сказать смыслъ она есть органъ любви, печали, скорби (Р. 9, 2; 2 Кор. 2, 4; 3, 3 и 2; 7, 15). Въ смыслѣ практическомъ это высшая способность параллельная *πνεῦμа* Р. 2, 29; въ ней написанъ естественный нравственный законъ (15 ст.). Но этого мало—*χαρδία* есть органъ восприятія благодати св. Духа (2 Кор. 1, 22; Гал. 4, 6). И всетаки сердце можетъ стать несмыслищимъ, производить похоти, быть въ ослѣблѣніи (Р. 1, 21 и 24; 2 Кор. 3, 15). Поэтому оно нуждается въ озареніи (2 Кор. 4, 6). Отъ *νοῦς* оно отличается тѣмъ, что такъ сказать болѣе внутренно, чѣмъ умъ, а потомъ историческимъ моментомъ своего значенія. Ветхій законъ есть законъ ума, но на сердцѣ онъ написанъ только, въ новомъ завѣтѣ (2 Кор. 3, 3). Слову *σάρξ* *χαρδία* вѣ противополагается.

3, 12—18; 1 Кор. 12, 8) и практическая способность (Р, 8, 9). Сообразно съ этимъ эпитетъ *πνευμатικός* имѣеть три значенія—озаренный Св. Духомъ (1 Кор. 14, 37), проникающій въ тайны боговѣданія (1 Кор. 2, 15) и наконецъ просвѣтленный нравственно (Гал. 6, 1). Теперь понятно отличие *τοῦς* отъ *πνεῦμα* „Когда я молюсь на (незнакомомъ) языкѣ, то хотя духъ мой и молится, но умъ мой безъ плода“ (1 Кор. 14, 14). Человѣческій духъ, высшій представитель человѣческой индивидуальности, органъ его самосознанія (1 Кор. 2, 11) можетъ выходить за предѣлы собственной индивидуальности и сознанія и сливаться съ Божественнымъ Духомъ, а умъ способность рефлектирующая не можетъ принимать участія въ его единеніи съ Богомъ (1 Кор. 14, 14).<sup>1)</sup> Въ силу этой особенности *πνεῦμа* получаетъ еще метафизическое значеніе (все Божественное въ человѣка) и съ этой стороны отличается отъ „ума“, понятія исключительно антропологического. Взаимная связь ихъ устанавливается изреченіемъ Еф. 4, 23 тѣ *πνεῦμа τοῦ νοοῦ*,—которое можно перевести „духъ по уму, духъ, проявляющейся въ умѣ“. Смысла мѣста такой: *πνεῦμа* есть Божественная, богоподобная сторона природы, непосредственно соединяющаяся съ Богомъ, проявляется и въ практической и въ теоретической жизни человѣка. Съ другой стороны *τοῦς* имѣеть двоякое значеніе теоретического и практическаго начала человѣческой природы съ оттенкомъ въ инослѣднемъ смыслѣ. Апостоль и говорить здѣсь о духѣ съ этихъ двухъ сторонъ его. Онъ есть такимъ образомъ высшая сила, действующая чрезъ умъ. Когда естественной человѣческой индивидуальности надо пріобщиться Божественной жизни, проводникомъ въ отношеніи къ первой является *τοῦς* (1 Кор. 14, 15 и сл.). Такъ можно понимать значеніе понятія *πνεῦμа* по его содержанию.

Если же обратить вниманіе на богословски-историческую сторону понятія, то можно замѣтить, что *πνεῦμа* у апост. приписывается только возрожденному человѣку. Здѣсь апо-

<sup>1)</sup> Ср. Еф. 4, 4. Этому, повидимому, противорѣчить 1 Кор. 2, 26 мы имѣемъ умъ Христовъ, 1, 10 соединиться въ одномъ умѣ. Но въ первомъ случаѣ обозначается единство въ мысляхъ, основанное на единстве духа со Христомъ (Рим. 8, 9), а во второмъ описательный оборотъ вродѣ Дѣян. 4, 32.

столъ отчасти стонть на ветхозавѣтной пророческой точкѣ зрењія.<sup>1)</sup> Но подъ *πνεῦμα* онъ разумѣеть нѣчто трансцендентное человѣческой природѣ и только чрезъ дѣйствіе Духа Божественного становящееся имманентнымъ ей и въ то же время нигдѣ апостолъ не приписываетъ *πνεῦμа* невозрожденному человѣку. Мы уже говорили, что въ духѣ, по апостолу, заключается образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ и потому онъ представляется собою органъ мистического общенія человѣка съ Богомъ. Далѣе апостолъ признаетъ фактъ паденія человѣка (Р. 5, 12 сл. 1 Кор. 15, 21 сл.) и извращенія его природы. А такъ какъ слѣдствіями паденія было удаленіе человѣка отъ Бога (Р. 5, 10), потеря непосредственнаго общенія съ нимъ, а сущность извращенія природы есть по темненіе образа и подобія Божія, то отъ паденія человѣка долженъ потерпѣть именно его духъ. Духъ человѣка, дѣйствительно, точно замеръ. Лишенный единственнаго источника своего содержанія, Бога, онъ потерялъ власть надъ человѣческой природой, и природа эта пришла въ разстройство. Его мѣсто до нѣкоторой степени заступили *νοῦς* и *καρδία*,—органы религіозно-нравственной жизни естественнаго человѣка. Естественный человѣкъ служитъ Богу умомъ своимъ (Р. 7, 25).—Сущность возрожденія человѣка, по апостолу, есть „обновленіе духа“ *καινότης πνεύματος* (Р. 7, 6) обновленіе духа ума (*ἀνακαινοθῆαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς* пар. *Ἐγδύσασθαι τὸν καινὸν ἀνθρώπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ δοιότητι τῆς ἀληθείας* Еф. 4, 23—24). И что особенно важно для насъ, пребываніе Духа Божія въ человѣческомъ существѣ апостолъ считаетъ необходимымъ условіемъ для того, чтобы духъ человѣка сталъ руководящимъ принципомъ его нравственной дѣятельности: „вы не по плоти (*ἐν σαρκὶ*) но по духу (*ἐν πνεύματι*), если только (*εἰπερ*) Духъ Божій живеть въ васъ“ (Р. 8, 9). Возрожденный человѣкъ служить Богу духомъ (Р. 1, 19).<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Holsten, Zum Euangelium Paulus und Petrus 392 S.

<sup>2)</sup> Позволяемъ себѣ остановиться на тѣхъ изреченіяхъ, которые будто бы доказываютъ, что ап. приписываетъ *πνεῦμа* и невоизрожденному человѣку: 1 Кор. 2, 11. Кто изъ человѣковъ знаєтъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго живущаго въ немъ (*τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, *τὸ ἐν αὐτῷ*)? Такъ и Божіяго никто не знаетъ кромѣ Духа Божія". Здѣсь ап. выражаетъ общезнѣзвѣстную психологическую истину; потому, заявляютъ,

‘О ёбо ἀσθολος, Этотъ терминъ во всѣхъ мѣстахъ имѣть значение нравственно доброй стороны человѣческой природы. По „внутреннему человѣку“ естественный человѣкъ находитъ удовольствіе въ законѣ Божиѣмъ (Р. 7, 22). Въ человѣкѣ возрожденномъ внутренний человѣкъ обновляется 2 Кор. 4, 16) и становится опорой дѣятельности (Еф. 3, 16). Этотъ терминъ надо считать описательнымъ выраженіемъ духовной организаціи человѣка, разсматриваемой апостоломъ со стороны религіозно-нравственной. Внутренний человѣкъ, соуслаждающійся закону Божию и становящійся опорой жизни и дѣятельности въ человѣкѣ возрожденномъ, есть самое существо человѣческой природы, такъ сказать

онъ говорить вообще о человѣческомъ духѣ, а не о духѣ возрожденномъ! (В. Н. Мышицынъ. Ученіе св. ап. Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры. Сергиевъ Посадъ 1894, 34). Но для общихъ психологическихъ истинъ у апостола нѣтъ особенныхъ терминовъ (см. II), и потому онъ употребляетъ свой терминъ антропологический. Здѣсь *πνευμα* тогъ *ἀνθρώπου* противополагается *πνευμα* *Θεои* и не противополагается только, но и сравнивается. И извѣстно, что именно *πν.* человѣкъ, а не что нибудь другое можетъ идти въ сравненіе съ Духомъ Божиимъ. Итакъ это мѣсто не можетъ идти въ доказательство указанного мнѣнія.

2 Кор. 7, 1 „Очистимъ себя отъ всякой скверны плоти и духа“ *μολυбδος* *σαρξ* *καὶ πνεύματος*. Мѣсто это, повидимому, присыпываетъ грѣховность духа и ставитъ *πν.* наряду съ *σαρξ*. Надо думать, что здѣсь стоять gen obj. „скверна по духу и по плоти или скверна, касающаяся духа и плоти“, такъ что духъ здѣсь вовсе не считается источникомъ грѣха. Въ связи съ 6 гл. 14—17 эта скверна будетъ означать скверну, идущую со стороны идолослуженія. А слово *μολυбδος* (отъ *μολύνω* пачкать, марать, грязнить) какъ нельзя болѣе способствуетъ такому пониманію. Въ в. з. этотъ глаголъ употребляется иенамѣнно съ указаніемъ посторонняго источника. Лев. 15, 18 оскверненіе отъ прикосновенія къ неестественному человѣку или вещи; Сир. 13, 1 оскверненіе отъ гордаго; 22, 13 отъ безумнаго; Зах. 2, 2 оскверненіе женъ непріятелями и пр. Въ частности идолослуженіе наз. „дѣломъ оскверненія“ Іер. 4, 4, 4 ср. 2 Мак. 1, 37. У ап. Павла *μολύγεσθαι* употребляется именно относительно оскверненія совѣсти идоложертвенными. Итакъ *μολυбδος* скверна, идущая отънѣ. А такую скверну можно допускать и по отношенію къ возрожденному духу. Далѣе. Сравнивая 1 Кор. 7, 1 съ Р. 14, 14, надо заключать, что ап. здѣсь приспособляется къ пониманію своихъ читателей. Самъ онъ, вѣроятно, и не раздѣлялъ этого представлениія и подъ словомъ *μολυбδος* оскверненіе разумѣетъ субъективное оскверненіе. Вотъ почему и сл. *σαρξ* апостолъ употребляетъ здѣсь въ смыслѣ в. з., плоть, нуждающаяся въ очищении ср. Евр. 9, 13. Мы разобрали только самая важная мѣста подобнаго значенія. Другія не такъ сильны, а третіи найдутъ себѣ объясненіе въ другой связи.

глубоко скрытое внутри человѣка. Съ другой стороны, нравственно злая, извращенная человѣческая природа наз. „внѣшній человѣкъ“ (2 Кор. 4, 16 δὲ ἐξω ἄνθρωπος), обреченный на истлѣніе по возрожденіи. Это сопоставленіе внѣшняго и внутренняго человѣка многозначительно въ томъ отношеніи, что нравственно добромъ апостолъ отводить центральное мѣсто въ человѣкѣ, огражденное со всѣхъ сторонъ и потому мало подвергающееся уязвленіямъ со внѣ, напротивъ нравственно злое существо человѣка помѣщается во внѣ, въ видѣ чего-то болѣе или менѣе случайного, такъ сказать прилипшаго со стороны. Значитъ по существу своей природы человѣкъ не грѣховное и отличное отъ Бога существо (*σάρξ*), а именно *ἐξω ἄνθρωπος*. Доброе ему не привито совнѣ, не дано въ видѣ придатка, а развито, выращено изнутри.

Какое отнѣшеніе имѣеть δὲ ἐξω ἄνθρωπος къ πν. и ροῦς? Изъ сопоставленія паралл. Р. 7, 22 и 23 съ 2, 29 можно думать, что δὲ ἐξω ἄνθρωπος, какъ понятіе болѣе общее можетъ замѣнить ихъ съ непремѣннымъ условіемъ, чтобы ροῦς имѣть направленіе положительно нравственное.

IV. „Плоть“ въ нравственномъ смыслѣ. Разъясняя значеніе антропологическихъ терминовъ апостола, мы описали по частямъ все, что находится добра го въ человѣческой природѣ по его представленію. Обращаясь къ дальнѣйшему выясненію понятія *σάρξ*, мы переходимъ къ изображенію нравственно-злой природы человѣка. Спрашивается, какимъ образомъ *σάρξ*, понятіе материальное и потому означающее вещь чисто безразличную съ нравственной стороны,—могло получить этическій смыслъ, значение грѣховнаго, нравственно злого? На это отвѣчаютъ, что нравственное зло, приписываемое *σάρξ*, есть чувственность, зло, имѣющее плоть своимъ источникомъ. Связь понятій ясна, но дѣло въ томъ, что понятіе *σάρξ* гораздо шире, чѣмъ зло чувственное. Этическій смыслъ *σάρξ* такъ широкъ, что заставляетъ въ физическомъ понятіи *σάρξ* искать болѣе обширнаго признака, чрезъ который оно получило этотъ смыслъ. Такой признакъ отрицательный—плоть въ человѣкѣ есть то, что противно Богу. Область отрицанія безгранична и вотъ все, что несходно въ человѣкѣ съ Богомъ по существу, называется *σάρξ*. Но этимъ же словомъ обозначается все, что болѣе или менѣе случайно не совпадаетъ съ планомъ Божественной дѣятельности.

Дѣло въ томъ, что нравственныя требованія Божественнаго закона по отношенію къ человѣку измѣняются въ разные моменты домостроительства человѣческаго спасенія: должно измѣняться и положительное содержаніе человѣческой дѣятельности, а терминъ *σάρξ* остается неизмѣннымъ для выраженія отрицательной стороны человѣческой дѣятельности. Въ этомъ лежитъ основаніе широты понятія *σάρξ* въ этическомъ смыслѣ. Съ другой стороны, дѣлая плоть противникомъ Бога и Его плановъ, апостоль долженъ былъ имѣть въ материальномъ значеніи термина и положительный признакъ, способствующій этому переходу значеній. Этотъ признакъ—жизненность, активность плоти. Нравственное злое начало въ человѣкѣ, активно противодѣйствующее началу Божественному, по сходству признака активности и было перенесено въ содержаніе термина *σάρξ*. Все это подробнѣе будетъ указано въ дальнѣйшемъ изложеніи.

По представлениіи ап. Павла, человѣкъ какъ нравственное существо не созданъ для самостоятельной автономной жизни и дѣятельности. Онъ созданъ рабомъ (Р. 6, 16), его слабое нравственное существо во всѣхъ отношеніяхъ связано съ Богомъ, по образу и подобію Котораго онъ сотворенъ. Въ Богѣ для человѣка и цѣль жизни и нравственный идеаль и наконецъ источникъ средствъ для достижениія этой цѣли и приближенія къ этому идеалу. Но случилось такъ, что человѣкъ поставилъ цѣлью жизни себя самого и сталъ врагомъ Бога. Понятно, онъ извратилъ этимъ отчужденіемъ свою природу—сталъ *σάρξ*. Такимъ образомъ одинъ изъ главныхъ фактовъ системы апостола—паденіе человѣка и извращеніе его природы.—Но Господь желалъ возвратить человѣка себѣ, съ тѣмъ, чтобы возвратить его природѣ прежнія свойства, Господь желалъ оправданіе. Какъ же теперь будетъ жить человѣкъ, какъ онъ будетъ относиться къ планамъ Божественнаго домостроительства? Онъ будетъ жить автономною нравственностью, если не будетъ знать плановъ Божественнаго домостроительства и если не будетъ понимать ихъ. Онъ будетъ поступать такъ, какъ велитъ ему его нравственная природа. А такъ какъ въ нравственной человѣческой природѣ разладъ, борьба и раздвоеніе, то человѣкъ можетъ производить и худыя и доб-

рыя дѣла. Но у ап. принципомъ и тѣхъ и другихъ служить плоть *σάρξ*. Общее значеніе этого термина здѣсь будетъ таково: естественный человѣкъ съ нравственной стороны, человѣкъ живущій исключительно по требованіямъ своей природы, живущій помимо Бога. Но въ это „помимо“ входитъ, какъ существенная сторона, понятіе „вопреки“;—человѣкъ живущій противно Богу. У апостола эти вещи объединяются въ одномъ терминѣ *σάρξ*, потому что онъ одинаково противоположны главному факту его системы—оправданію человѣка Богомъ. Здѣсь *σάρξ* имѣеть метафизическое значеніе. Съ другой стороны человѣкъ можетъ знать и усвоять себѣ оправданіе тѣмъ или другимъ путемъ. И понятно, какъ только часть человѣческой природы совпадаетъ въ своей дѣятельности съ планами Божественного домостроительства и переходитъ на сторону оправданія, такъ область отрицательного въ человѣческой природѣ является меныше, такъ уже становится и смыслъ термина *σάρξ*. Онъ пріобрѣтаетъ смыслъ антропологически-метафизической.—Паденіе человѣка своимъ слѣдствіемъ имѣло то, что человѣкъ сдѣлался смертенъ. Но умираетъ не весь человѣкъ, а только та его часть, которая противоположна бессмертному Богу—тѣло *σῶμα* или точнѣе тѣло земное одушевленное—*σάρξ*. Такимъ образомъ къ этическому понятію плоти пріорочивается и моментъ наказанія человѣка за такую его жизнь и за его паденіе. Но въ этомъ значеніи *σάρξ* есть понятіе чисто антропологическое, параллельное *σῶμα*.

Итакъ все вообще наше изложеніе будетъ содержать въ себѣ разсужденіе о значеніи термина *σάρξ* въ отношеніи къ падшему человѣку, къ оправданію въ разныхъ его моментахъ и къ смерти.

V. „Плоть“ и язычество. Нравственное состояніе падшаго человѣка, предоставленаго исключительно самому себѣ въ жизни и дѣятельности, самымъ яснымъ образомъ открывается въ язычествѣ. Въ сердцѣ (*καρδίᾳ*) язычника написанъ законъ нравственной жизни: у него есть сознаніе различія между добромъ и зломъ, свобода выбора между различными мотивами, наконецъ есть чувство нравственной вмѣняемости (*συγείδησις*—совѣсть Р. 2, 14—15). Поэтому у язычниковъ могутъ быть и добрыя дѣла „дѣло законное“, дѣла, соответствующія объективной нравственной нормѣ. Но это соотвѣт-

ствіе естественаго добра и объективной нравственной нормы непрочно, обусловлено субъективнымъ нравственнымъ состояніемъ язычника, а это состояніе очень неустойчиво. У язычника нѣтъ истиннаго представлениа о Богѣ, Который есть высочайшее добро и единственный идеалъ для нравственной жизни человѣка. Если бы язычникъ правильно зналъ Его хотя бы только теоретически, то ужъ и это было бы важно и полезно для воспитанія его нравственного сознанія. Ему хотя и тускло чрезъ разсудокъ открылась бы такая высота Божественной жизни, что собственное ничтожество и нравственный мракъ стали бы яснѣ. Видимая природа и свидѣтельствовала язычнику о вѣчной силѣ и Божествѣ, такъ что онъ могъ заключать отсюда (*γιγρόσκω* —значить между прочимъ заключать) о Богѣ. Но лѣляя такой выводъ теоретически, язычники не захотѣли сдѣлать Бога предметомъ своего поклоненія (Р. I, 21), даже не заботились сохранить о Немъ и теоретического познанія (*επιγνώσις* ст. 28) и замѣнили истинное представлениe о Богѣ (*τὴν ἀληθείαν τοῦ Θεοῦ* 25 ст. gen. obj.) ложью, обоготовили тварь, вмѣсто Творца. А это равнялось совершенному безбожію (Еф. 2, 12). Это извращеніе религіознаго сознанія и влекло за собою извращеніе сознанія нравственнаго<sup>1</sup>). Сердце язычниковъ, органъ нравственнаго сознанія, не вступивъ въ связь съ религіозной идеей разсудка (*δούρετος καρδία* ст. 21), омрачалось, потому что потеряло свѣтъ изъ очей своихъ. Отсюда послѣдовало дальнѣйшее извращеніе нравственной природы человѣка въ язычествѣ, послѣдователь рядъ возмутительныхъ съ нравственной стороны явлений. Въ органѣ нравственнаго сознанія язычника *καρδία* и въ органѣ нравственной и теоретической дѣятельности — *τοῦς* произошли слѣдующія перемѣны. Сердце стало затвердѣлымъ, какъ бы каменнымъ (*πάρωσις* отъ *πάρος* мраморъ *παρόσ* превращаютъ въ камень Еф. 4, 18), въ немъ нашли себѣ мѣсто грѣховныя похоти (*επιθυμία* Р. 1, 24). Умъ сталъ слабже, ниже (*ἀδόκιμος* незнатный, суетный 28 ст.), началъ тщетно, нецѣлесообразно и ошибочно проявлять свою дѣятельность (*μα-*

<sup>1)</sup> Впрочемъ Еф. 4, 17—19 устанавливаетъ обратное отношеніе между явленіями. Причина помраченія разума, отчужденія отъ жизни Бога, заключается въ невѣжествѣ и ожесточеніи сердца.

*ταύτης* Еф. 4, 17). Все это состояніе ап. называетъ безчувствіемъ (*ἀπάλγέω* Еф. 4, 19), преступленіемъ нравственной природы. Сообразно съ такимъ состояніемъ природы человѣка въ язычествѣ и его жизнь тамъ поразительна по своей безнравственности. Апостоль особенно отгѣняетъ чувственные грѣхи язычниковъ (*ἀσελγεῖα* Еф. 4, 19) распутство и постыдныя страсти *πάθη ἀτιμίας* Р. 1, 26), но въ подробномъ перечислениі нечотребствъ (*τὰ μὴ κατήκοντα*) язычниковъ 29—31) можно найти грѣхи не только противъ своего тѣла, но и противъ духа, грѣхи противъ Бога и ближняго. Такова картина нравственной жизни язычниковъ.—Въ одномъ мѣстѣ (Еф. 2, 3) указываяувѣровавшимъ изъ язычниковъ (Еф. 3, 1) на жизнь оставленныхъ ими собратьевъ, этихъ сыновъ противленія и чадъ гнѣва Божія по природѣ, апостоль говоритъ: „между которыми и мы все жили никогда по нашимъ плотскимъ похотямъ, исполняя желанія плоти и по-мысловъ *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός καὶ τῶν διανοιῶν* и были по природѣ чадами гнѣва, какъ про-чіе“. Эти слова обозначаютъ общій принципъ нравственной жизни естественнаго человѣка. Эта принципъ есть *σάρξ*. Теперь разсмотримъ значение этого термина въ отношеніи къ естественной природѣ человѣка въ язычествѣ и главному моральному принципу апостола. Прежде всего о. означаетъ здѣсь нравственно-человѣческую природу, живущую въ отчужденіи отъ Бога (Еф. 4, 18). Жизнь человѣка живущаго въ такомъ положеніи характеризуется двоякимъ проявленіемъ своей природы: отчужденная отъ Бога природа можетъ производить и добро. Это такъ называемое добро естественное. Оно само по себѣ объективно цѣнно предъ Богомъ и вмѣняется язычникамъ (Р. 2, 10—12). Однако апостоль не указываетъ для него другого принципа, потому что оно творится помимо Бога такъ же, какъ и зло, потому что оно не оправдываетъ человѣка предъ Богомъ и не достигаетъ возстановленія нарушенного союза Его съ человѣкомъ. А это потому, что единственный путь къ оправданію лежитъ въ Богѣ, и естественный человѣкъ не можетъ его и поставить свою дѣятельность съ нимъ въ связь не могъ.—Но здѣсь же ясно и частнѣйшее значеніе термина. *Σάρξ* естественного человѣка есть вся его нравствен-

ная природа. Это смертный нравственный организмъ, отчужденный отъ жизни Божией, преданный своему собственному разложению и производящій всевозможныя непотребства. Замѣчательно, что у апостола иѣть изображенія борьбы между доброй и злой стороной человѣческой природы въ язычествѣ. Здѣсь нравственно-добрая часть природы безъ сопротивленія подчинялась нравственно-злой, потому что не имѣла виѣшией и единственно правильной нормы. Вотъ почему мы замѣчаемъ, что нравственно добрымъ сторонамъ человѣческаго существа апостоль приписываетъ проявленія свойственныя плоти (*επιθυμίας*), а также и грѣху (см. VI), а съ другой стороны ей, плоти, приписываетъ отправления, формально принадлежащія добрымъ сторонамъ человѣческаго существа (*θέλημα* ср. Р. 7, 15—20). Такимъ образомъ плоть окружала похотями всю жизнь язычника и ему приходится только обращаться въ ихъ кругу. Она, такъ сказать царила въ языческомъ мірѣ и вызывала гнѣвъ съ неба на свои проявленія (Р. I, 19).

VI. „Плоть“ и законъ. Нравственное состояніе естественно-человѣческой природы и частнѣйшее обнаруженіе плоти, какъ начала противленія Богу въ этой природѣ, яснѣе открывается въ іудействѣ. Причина этого та, что іудейскій народъ былъ поставленъ совершенно въ другія отношенія къ Богу, чѣмъ язычники. Прежде всего іудеямъ было ввѣренено слово Божіе (Р. 3, 2), а это являлось необходимымъ условіемъ сохраненія въ нихъ истиннаго богоувѣданія и богоочитанія. Такимъ образомъ ужъ съ этой стороны нравственное состояніе еврейскаго народа находится въ лучшихъ условіяхъ, чѣмъ у язычниковъ. Но главное отличіе нравственного состоянія еврейскаго народа отъ другихъ заключается въ томъ, что ему былъ указанъ путь оправданія и дарованъ законъ и обѣтованія.

Законъ—можно сказать, есть центральный фактъ въ области нравственной жизни ветхозавѣтнаго человѣка, и апостоль особенно настойчиво и подробно выясняетъ его. Общи положенія ученія о законѣ таковы: 1) Законъ Монсеевъ былъ объективной нравственной нормой, которой долженъ былъ достигнуть человѣкъ, стремящійся къ оправданію. Но оправданіе состоить въ субъективной праведности и въ объективномъ признаніи ея Богомъ. Субъективная правед-

ность по закону—исполнение его до последней юты, а объективное оправдание за такую праведность, за исполнение закона обещало жизнь (Гал. 3, 12). Такова была идеальная цель закона. Но достигнуть ея было нелегко.

2) Средства исполнения закона заключались только въ естественныхъ силахъ человѣка: самъ законъ не животворилъ. Объективный, написанный на скрижалихъ каменныхъ, онъ самимъ человѣкомъ долженъ быть переноситься на скрижали сердца. И силь у человѣка для этого не было. Высшая нравственная сторона его существа тотчасъ примикула къ святому закону, но нравственно злая его половина стала въ рѣшительное противодѣйствие всѣмъ имѣющимъ закона и своей доброй природы, взяла верхъ надъ положительными стремлѣніями его ума и внутренняго человѣка и послужила къ тому, что идеальная цѣль закона не достиглась, оправдание замѣнилось проклятиемъ.

3) Такимъ образомъ реальная, фактическая цѣль, которая основывалась на результатѣ дѣйствія закона на человѣческую природу и конечно имѣлась въ виду Божественнымъ предвѣтіемъ, есть развитіе нравственного самосознанія человѣка,—сознанія внутренняго противорѣчія и выходящаго отсюда стремленія человѣка искать другихъ путей къ оправданію кромѣ закона и собственной праведности, именно пути вѣры въ обѣтованного Искупителя. Конецъ закона Христосъ.

Почему же законъ не достигъ своей идеальной цѣли и приводилъ человѣка къ осужденію? На это апост. Павель отвѣчаетъ „законъ духовенъ, а я плотянъ проданъ грѣху (*ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστιν, ἐγὼ δέ σαρκικός* (вар. *σαρκικός*) *πεπραμένος υπὸ τὴν ἀμαρτίαν* Р. 7, 14).<sup>1)</sup> Виновникомъ этого оказалась опять *σάρξ*. Человѣкъ былъ въ сильной степени

<sup>1)</sup> Какое различие между терминами *σαρκίς* и *σαρκικός*? *Σαρκίς* безъ вариан. 2 Кор. 3, 3 плотяная скрижали сердца съ вар. 1 Кор. 3, 1; Р. 7, 14 и Евр. 7, 16. *Σαρκικός* безъ вар. 1 Кор. 9, 11; Р. 15, 27 и 2 Кор. 10. 3 и 4, *Σακινός*—плотяный, состоящій изъ плоти; это gen. *materiae* выраженный прилагательнымъ. *Σαρκίς* свое значение получаетъ отъ паралл. кат. *σάρκη*. Кат. *σάρκη* отглаг. и *ὑπὸ τῆς στρατείας* ꙗмѣр оѣ *σαρκίς*. Значеніе этого термина „сообразный съ плотью“, носящій качества дѣятельности по плоти. Словомъ, *σαρκικός*—genitivus *qualitalis* выраженный прилагательнымъ.

пропитанъ этимъ началомъ противления Богу. Но на ряду съ ней является новый фактъ нравственной жизни невозрожденного естественного человѣка—грѣхъ *ἀμαρτία*. Грѣхъ познается, открывается чрезъ законъ. Что же такое этотъ новый фактъ нравственной жизни человѣка, какое отношеніе онъ имѣть къ *σαρξ* и какъ происходить его обнаруженіе?—Слово *ἀμαρτία* требуетъ выясненія своего значенія у ап. Павла. Въ русскомъ переводѣ на мѣстѣ *ἀμαρτία* стоять „грѣхъ“. Но наше слово „грѣхъ“ всего чаще употребляется въ смыслѣ единственного грѣховнаго акта. У ап. Павла въ этомъ значеніи *ἀμαρτία* особенно въ единственномъ числѣ ставится весьма рѣдко, только два раза (Р. 4, 7 и 8 и 2 Кор. 11, 7), причемъ одинъ разъ это прямое повтореніе ветхозавѣтиаго словоупотребленія (Римл. 4, 7 и 8).<sup>1)</sup> Обыкновенное значеніе слова—грѣховность вообще. Но въ этомъ понятіи два момента: прирожденная грѣховность (первозданный грѣхъ) и произведеніе этой грѣховности, послѣдствія ея—сумма грѣховныхъ актовъ, грѣховное направлѣніе воли. Въ значеніи врожденного грѣха *ἀμαρτία* у апостола параллельно *οὐκ ἀγαθόν* (Р. 7, 18 *οὐκεῖ εὐ εἰοὶ ἀγαθόν* ср. 20 *η̄ οἰκοῦσα εἰ εἰοὶ ἀμαρτία*). Грѣхъ такимъ образомъ есть зло въ человѣческой природѣ. Надо замѣтить, что *ἀμαρτία* у апостола олицетворяется. Это царь (6, 12), подъ властію которого все естественное человѣчество (Гал. 3, 21), предписывающій ему свои законы (Р. 7, 23 и 25). Царствуетъ грѣхъ въ человѣческой природѣ тиатрически: какъ рабовладѣлецъ, онъ покупаетъ человѣка (14) и дѣлаетъ его своимъ рабомъ (25). Этимъ литературно-фигуральнымъ изображеніемъ апостолъ даетъ понять, что *ἀμαρτία* его системы съ одной стороны есть иѣчто абстрактное, отвлеченное отъ конкретныхъ проявленій своихъ въ индивидуальной человѣческой природѣ. Грѣхъ данъ раньше индивидуальной природы потомка Адамова, въ общечеловѣческой природѣ праотца, совершившаго преступленіе, нарушившаго союзъ съ Богомъ и подчинившаго тѣмъ свое потомство другому, чуждому законодателю. Вотъ почему господство грѣха, по образному представлѣнію апостола вытѣсняетъ господство

<sup>1)</sup> Во множественномъ числѣ въ этомъ значеніи оно употребляется Р. 7, 5; 11, 25; 1 Кор. 15, 3, 17; Гал. 1, 4; Еф. 2, 1 Кол. 1, 14 и др. Обычно же грѣховный актъ у апостола Павла называется *παράβασις*, *παράπτωσις*.

Божественного закона надъ человѣческой природой. Но съ другой стороны грѣхъ, *ἀμαρτία*, есть достояніе каждой частной человѣческой природы господствующей надъ извѣстной частью его духовно-физического организма. Здѣсь проявляется своими очевидными слѣдствіями въ области нравственной и физической жизни, дѣлается фактъ сознанія человѣка. — Второй моментъ понятія *ἀμαρτία*, направленіе грѣховной природы человѣка, существенно связанъ съ первымъ, какъ проявление съ сущностью. Но у ап. есть другое опредѣленіе грѣха съ этой стороны. „Все, что не по вѣрѣ, грѣхъ“. *Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐξ πίστεως ἀμαρτία ἔστιν* (Р. 14, 23). Въ этомъ замѣчательномъ мѣстѣ указывается повидимому виѣшний признакъ грѣха, а на самомъ дѣлѣ признакъ, существенный во второмъ моментѣ понятія, и совершенно согласный съ общимъ принципомъ моральной философіи ап. Павла. Ближайшій смыслъ изреченія тотъ, что всякий поступокъ, въ основѣ которого не лежитъ увѣренность въ нравственной состоятельности, грѣхъ. Но, намъ кажется, не будетъ навязываніемъ мысли апостолу, если мы слову *πίστις* придадимъ широкое значеніе оправдывающей вѣры, а слову *ἀμαρτία*—значеніе направленія грѣховной жизни, тѣмъ болѣе, что у апостола это изреченіе поставлено въ смыслѣ общаго положенія, изъ котораго онъ выводить примѣненіе по отношенію къ интересующему его случаю (вопросу о пищѣ). Вѣра есть единственно нормальный принципъ отношеній человѣка къ Богу, и все, что имѣть источникъ въ ней (*ἐξ πίστεως*), признается Богомъ добрымъ. Только на почвѣ этихъ нормальныхъ отношеній человѣка къ Богу человѣкъ и способенъ къ нравственно доброй дѣятельности, потому что вѣра перерождаетъ его природу. А это происходитъ потому, что истинное добро, оправдывающее человѣка, состоить въ организическомъ сродствѣ расположений человѣческой природы съ природой Божественного закона, къ каковому сродству ведеть вѣра. Одинъ путь оправданія и одинъ путь добра—вѣра: все идущее по другимъ путямъ грѣхъ. Поэтому виѣшнее согласіе человѣческихъ поступковъ съ закономъ нравственнымъ, такъ наз. добро естественное, съ точки зреянія принципа оправданія есть грѣхъ. Значитъ, понятіе грѣха, какъ направленія человѣческой дѣятельности, широко: это все естественно человѣческое, дѣлаемое человѣкомъ самостоя-

тельно, автономно. Если мы переведем мысли текста на знакомый нам терминъ, то получимъ съдѣающее: „все, что по плоти (*κατὰ σάρκα* вм. *οὐχ ἐπ πίστεως*) грѣхъ“. Такова связь понятія „грѣха“ какъ принципа человѣческой дѣятельности и „плоти“ въ томъ же ея значеніи. Здѣсь эти понятія совпадаютъ. Значитъ, должна быть внутренняя связь между понятіемъ плоти и грѣха въ смыслѣ врожденнаго свойства природы человѣка, природы типически человѣческой и природы индивидуальной. Эту связь между *ἀμαρτίа* и *σάρξ* обнаружилъ законъ.

Безъ закона человѣкъ жилъ, не сознавая своего внутренняго противорѣчія, покоряясь безъ борьбы требованіямъ илоти или считая эту борьбу чѣмъ-то случайнымъ и необходимымъ въ своей природѣ. Человѣкъ не зналъ грѣха. Этимъ словомъ онъ называлъ только нарушеніе человѣческаго права или несогласіе своихъ поступковъ съ своей собственной нравственной нормой. Такъ было въ язычествѣ. Но и среди избраннаго народа дѣло было почти такъ-же. „До закона грѣхъ былъ въ мірѣ, но грѣхъ не вмѣняется, когда иѣть закона“ (Р. 5, 13 ст.). Грѣхъ былъ въ мірѣ, какъ объективное явленіе, какъ законъ нравственной человѣческой природы, владѣющій несознавшими его господства человѣческими личностями. Онъ былъ мертвъ (7, 18) въ своей отвлеченной общечеловѣческой сфере, не сознавался (8, 7) и не вмѣнялся субъективно (5, 13). Законъ и послужилъ къ тому, что человѣкъ созналъ грѣхъ (Р. 3, 20) и вмѣнилъ его себѣ, какъ часть своей личной природы. Происходило это такимъ образомъ. Законъ былъ святыи и духовенъ (7, 12 13) т. е. и самъ по себѣ представлялъ объективную норму нравственного совершенства и, такъ сказать, былъ разсчитанъ на Божественную природу человѣка. И вотъ при воздействиѣ закона на человѣка, его „внутренний человѣкъ“ услаждается закону Божественному, умъ уже слѣдуетъ, служить ему (*θουλεύω*), развиваетъ свое нравственное сознаніе (ст. 22 и 25). Но въ другой части природы онъ не только не находилъ такого отклика, но находилъ борьбу, противление. Эта часть природы была, понятію, *σάρξ*. Законъ былъ ослабленъ плотію (Р. 8, 3). Но въ развитомъ сравнительно самосознаніи человѣка поднимался вопросъ. Почему же одна часть его конкретнаго „я“ (25 ст. плоть въ этомъ смыслѣ

ср. 18 ст. „во мнѣ, то есть во плоти“) отдалась отъ другой стороны природы, почему она не примкнула къ святому закону, когда на его сторонѣ сильное желаніе (*θέλω*) лучшей части природы человѣка? Человѣкъ и созналъ при своемъ собственномъ раздвоеніи, что за его конкретной плотью, собственностю его индивидуальной природы, лежитъ иѣчто болѣе сильное, подчиняющее себѣ человѣческую природу и детерминирующее свободу человѣка. Это и есть *ἀμαρτία*, грѣхъ, живущій въ плоти (сопост. 18 и 20 ст.). Такимъ образомъ плоть была повѣреннымъ агентомъ всемирнаго владыки—грѣха въ частной человѣческой природѣ. А если такъ, то между грѣхомъ въ частной человѣческой природѣ и стороной человѣка, зараженной грѣхомъ, плотю, надо искать связи. Надо узнать, какимъ путемъ *ἀμαρτία*, какъ иѣчто отвлеченнное и общечеловѣческое, спускается до индивидуального самосознанія человѣка, надо открыть, въ какомъ психическомъ процессѣ грѣхъ сознается человѣкомъ. Это открылъ законъ предъ человѣческимъ сознаниемъ заповѣдью „не пожелай“ (*οὐκεπιθυμεῖς* Р. 7, 7). *Ἐπιθυμέω* значить стремлюсь, желаю, но стремлюсь инстинктивно, желаю неопределенно, по невольному влечению. Человѣкъ не понималъ этого пожеланія прежде: онъ слѣдовалъ за нимъ, какъ за господствующимъ требованіемъ природы, не сознавая его ненормальности и грѣховности. А между тѣмъ *ἐπιθυμία* было внутреннее, безсознательное и не вмѣняемое субъективно обнаружение поврежденной человѣческой природы. Законъ говорилъ теперь „не пожелай“. Но эта заповѣдь производила какъ разъ обратное дѣйствіе на человѣческую природу, пожеланіе возбуждалось именно потому, что законъ осуждалъ его. Такъ человѣкъ и увидѣлъ, что за областью его свободы, выше его личныхъ желаній и сознательныхъ стремленій лежитъ начало противоположное имъ желаніямъ и стремленіямъ, само живое и сильное, хотя и безсознательное пожеланіе. Вотъ въ этомъ то психическомъ актѣ человѣкъ и узналъ грѣхъ, какъ конкретный источникъ пожеланій, какъ силу, во всѣхъ отношеніяхъ противную своимъ добрымъ началамъ и зову Божественного закона. Онъ понялъ, что именно грѣхъ, а не кто нибудь другой производить въ немъ всякое пожеланіе—*ἐπιθυμία* (Р. 7, 8). Итакъ известное теперь при законѣ естественному

человѣку пожеланіе есть „похоть“ грѣха ср. Р. 6, 12. Но въ то же время человѣкъ сознавалъ, что пожеланіе есть достояніе его собственной индивидуальной природы. И оно дѣйствительно у апостола приписывается плоти—*σάρξ*: Гал. 5, 24 и *σάρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* ср. Еф. 2, 3. Надо замѣтить, что выше (19—21 ст.) апостоль указывалъ дѣла плоти (*τὰ ἔργα τῆς σαρκός*), дѣла, которыя явились на концѣ грѣховнаго психического процесса. Значить, наоборотъ, похоти,— *ἐπιθυμίαι*, о распятіи которыхъ говорить здѣсь апостоль вмѣстѣ съ плотью, суть именно самыя внутреннія пожеланія, стоять въ началѣ грѣховнаго процесса<sup>1)</sup>). Но грѣхъ и плоть находятся въ согласіи и въ другихъ проявленіяхъ грѣха: господинъ и рабъ дружно дѣлаютъ одно общее дѣло. Страсть *πάθημα*, есть известное явленіе нравственію злой человѣческой природы, характеризующее тотъ моментъ грѣховнаго процесса, когда наклонности грѣховныя, пожеланія достигли полнаго обладанія надъ психофизическимъ организмомъ человѣка. И вотъ это то явленіе *πάθημа* апостоль приписываетъ какъ *σάρξ* Гал. 5, 24, такъ и *παθήμα* Р. 7, 5. Что же такое *σάρξ*, освѣщенная лучами святаго и праведнаго закона Божія? Очевидно, подъ плотью апостоль разумѣеть здѣсь ту часть человѣческой природы, которая окончательно и безповоротно заражена грѣхомъ, гдѣ живетъ одна настѣненная порча природы. А такъ какъ въ дѣйствительности это не соотвѣтствуетъ ни одной способности человѣческой души, то *σάρξ* въ пониманіи апостола и при свѣтѣ закона есть человѣческая природа, поскольку она испорчена. Такимъ образомъ *σάρξ* имѣеть здѣсь метафизическое значеніе прежде всего. Но мы сейчасъ увидимъ, что влияніе ея апостоль простираеть на человѣческія способности, ставить въ связь съ чисто антропологическими терминами. Поэтому *σάρξ* есть здѣсь метафизическo-антропологическое понятіе.

Является вопросъ, возможно ли при законѣ Божіемъ такое влияніе *σάρξ* на человѣческую природу, какъ это было напр. въ язычествѣ? Понятно, при свѣтѣ закона не могло быть места тому явленію, чтобы человѣческая природа из-

<sup>1)</sup> Такой активный характеръ *ἐπιθυμίαι* апост. выражаетъ глаголомъ *ἔχω*, обозначающимъ ихъ дѣйствіе (2 Тим. 3, 6).

вращалась такъ безпрепятственно и въ такой степени, какъ это было въ язычествѣ, потому что законъ былъ прекраснымъ зеркаломъ, отражавшимъ всѣ безобразія и беззаконія человѣка и притомъ возбуждавшій лучшую часть его природы къ добрымъ порывамъ. Но, конечно, разстройства природы невозможно было избѣжать и при законѣ. Она была разстроена ранѣе закона, а потому благимъ порывамъ подзаконнаго человѣка вовсе не суждано было найти осуществленіе. По всему этому у апостола и говорится о помраченіи ума и сердца у іудеевъ (2 Кор. 3, 14, 15), а отправленія, формально принадлежащія этимъ способностямъ, апостоль приписывается плоти (*φρούρια* Р. 8, 6 *θέλημα* Еф. 2, 3). Значить, въ этомъ помраченіи (только помраченіи, но не извращеніи какъ у язычниковъ!) надо видѣть вліяніе плоти—*σάρξ*. Вотъ почему возрожденному человѣку безразлично и изъ іудеевъ и изъ эллиновъ апостоль приписывается обновленіе ума (Р. 12, 2; Еф. 4, 23), озареніе сердца (2 Кор. 4, 6), словомъ, всего внутренняго человѣка (2 Кор. 4, 16).

Почему же апостоль на плоть, на понятіе прежде всего материальное перенесъ жилище грѣха, не допускаетъ грѣхъ въ духовныхъ способностей въ его чистомъ непосредственномъ видѣ, а только въ видѣ *σάρξ*, грѣха, соединенного уже съ человѣческой природой. Это обстоятельство, по нашему мнѣнію, свидѣтельствуетъ, что, несмотря на фактъ грѣховности и извращенности человѣческой природы, апостоль держался высокаго представленія о ней. При нравственномъ дуализмѣ природы, на сторону зла онъ поставляетъ нѣчто виѣшнее и временное (Евр. 7, 16 *σαρκίκός* именно это значитъ), потому что въ самомъ внутреннемъ существѣ природы (*ὅτι τὸ άνθρωπος* см. выше III), не смотря ни на что, сохраняются лучшіе задатки. И надо сказать, что свой образъ апостоль выдѣряиваетъ очень послѣдовательно, когда грѣховную жизнь онъ называетъ жизнью во плоти (*εἶται ἐγώ τῇ σαρκὶ* Р. 7, 5), и когда говорить о совлеченіи (*ἀλέκβυσις*) грѣховнаго тѣла плоти (Кол. 2, 11), какъ бы о снятіи нѣкоторой одежды съ своего внутренняго существа. Но все это имѣть значеніе гораздо большее, чѣмъ простые образы. *Σάρξ* изъ виѣшней стороны нравственнаго организма человѣка переходитъ въ понятіе организма физическаго, становится параллельнымъ *σῶμα*. Изъ метафизически-антрополо-

гического понятия она становится понятием чисто-антропологическимъ. И это позволяет апостолу объяснить другое крупное явление нравственной и физической жизни падшаго человѣка—смерть.

По представлению Павла, „возмездіе за грѣхъ—смерть“ (Р. 6, 23 *φόρμια τῆς ἀμαρτίας θάτατος*—вѣрище награда отъ грѣха смерти), которая вошла въ міръ только чрезъ него (*διὰ τῆς ἀμαρτίας* Р. 5, 12). А человѣкъ, зараженный грѣхомъ, живущій по его началамъ, живеть по плоти и онъ также умираетъ (8, 13). Но вѣдь не можетъ быть такъ, чтобы одна сторона человѣка была заражена грѣхомъ и грѣшила, а другая, невинная въ этомъ, несла наказаніе. Поэтому смертность какъ свойство ап. Павель прежде всего приписываетъ плоти (2 Кор. 4, 11); ту часть, отъ которой человѣкъ пожинаетъ тлѣніе (Гал. 6, 8), онъ лишаетъ возможности наслѣдовать царствіе Божіе (1 Кор. 15, 50), потому что „тлѣніе не наслѣдуется нетлѣнію“. Но вотъ въ 7 гл. Рим., гдѣ апостоль такъ глубокомысленно раскрываетъ свое учение о плоти, грѣхѣ, пожеланіи и законѣ, смерть приписывается не плоти, а тѣлу. „Бѣдныи я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ (24 ст. *τίς με ρύσετε ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*). Такимъ образомъ надо искать связи между *σῶμα* и *ἀμαρτία*. И эту связь можно усмотрѣть уже на основании предыдущаго стиха, говорящаго о грѣховномъ законѣ въ членахъ (*ἐν τοῖς μέλεσιν*). Члены у апостола никогда не приписываются *σῶμα*, а только *σῶμα* (см. выше I). Значитъ, въ 23 ст. надо усматривать учение апостола о господствѣ грѣха надъ человѣческимъ тѣломъ *σῶμα*. Въ другихъ мѣстахъ его посланий это высказывается гораздо выразительнѣе (Р. 6, 12). Итакъ да не царствуетъ грѣхъ (*ἀμαρτία*) въ смертномъ вашемъ тѣлѣ (*ἐν τῷ θυητῷ ὑμῶν σώματι*). 13. И не предавайте членовъ вашихъ грѣху въ орудія неправды (*τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδίκιας τῇ ἀμαρτίᾳ*). Тѣло называется тѣломъ грѣховнымъ (*τὸ σῶμα ἀμαρτίας* Р. 6, 6), тѣломъ грѣховнымъ плоти (*τοῦ σώματος τοῦ ἀμαρτιῶν τῆς σαρκὸς* Кол. 2, 11). Замѣчательно, что апостоль, ни разу не приписавший грѣхъ высшимъ способностямъ человѣка (2 Кор. 7, 1 мы уже комментировали), такъ настойчиво приписываетъ его низшей части природы—тѣлу *σῶμа*. На первый взглядъ можетъ даже показаться, что онъ отожествля-

есть *σῶμα* и *σάρξ* въ ихъ отношении ко грѣху. А между тѣмъ это не такъ. Связь между *σάρξ* и *ἀμαρτίᾳ* мы видѣли. *Σάρξ* есть конкретно-индивидуальный представитель грѣха, явленія отвлеченнаго, общемирового и общечеловѣческаго. „Плоть“—наполовину человѣческая природа, наполовину наложенный на нее грѣхъ,—но природа, всецѣло воспринявшая этотъ грѣхъ въ себя и живо, активно развивающаѧ его начала въ личной жизни человѣка. *Σῶμα* само по себѣ служить только средствомъ для многообразнаго проявленія духовной внутренней природы человѣка во внѣ и сообразно съ этимъ его связь съ *ἀμαρτίᾳ* устанавливается въ томъ, что грѣхъ царствуетъ въ тѣлѣ и дѣлаетъ его члены слѣпыми орудіями своей неправды (Р. 6, 12 и 13; ср. 7, 23). Итакъ *σῶμα* въ отношении ко грѣху есть человѣческая природа, поскольку она пассивно подчиняется грѣху. *Σάρξ* имѣеть отношеніе прежде всего къ первородному грѣху, какъ силѣ потенциальной, а потомъ и ко грѣху, проявляющемуся въ дѣятельности,—отношеніе органа, сотрудника. *Σῶμα* преимущественное отношеніе свое имѣеть ко второму моменту грѣха и только въ качествѣ средства. Такъ надо понимать Кол. 2, 11, гдѣ *σῶμα*, *ἀμαρτίᾳ* и *σάρξ* стоять рядомъ: „въ Немъ (во Христѣ) вы и обрѣзаны обрѣзаніемъ нерукотвореннымъ, сожленіемъ грѣховнаго тѣла плоти“. Но здѣсь зависимость двухъ послѣднихъ терминовъ отъ первого (*τὸ σῶμα τῷ ἀμαρτιῶν τῆς σαρκός*). Припомнимъ еще, что *σῶμα* рядомъ съ *ἀμαρτίᾳ* приписывается смертность (Р. 6, 12) *θανάτον* и постараємся разобраться въ этихъ понятіяхъ. Смерть, какъ слѣдствіе грѣха, дѣйствующаго въ тѣлѣ, умерщвляетъ тѣло. Отношеніе между понятіями будетъ такое: *θάνατος* явленіе, ищущее объясненіе своего происхожденія; *ἀμαρτίᾳ* источникъ его; *σῶμα* объектъ явленія. Но какое же значеніе въ явленіи смерти имѣеть *σάρξ*? Апостоль приписываетъ ему тѣлѣніе, какъ субстанціальное свойство (φθορά 1 Кор. 15, 20) и какъ произведеніе ея дѣятельности (φθορѣ Гал. 6, 8). Плоть и здѣсь въ физическомъ организме играетъ ту же роль разрушающаго элемента въ процессѣ его разрушенія, какъ и въ психическомъ организме естественнаго человѣка. Она потенциальная сила смерти тѣла еще на землѣ, еще живою. Недаромъ апостоль приписываетъ плоти немощи и болѣзни. Она сила смерти, потому что ея собственная сила

есть сила грѣха къ смерти. Грѣхъ, какъ сущность общечеловѣческая и объективная, свою послѣдствія въ каждомъ частномъ индивидуумѣ производить, чрезъ плоть, конкретно-индивидуальную сущность. Такъ смерть тѣла (*σῶμα*) есть слѣдствіе грѣха (*ἀμαρτία*), развивающаяся въ человѣческой природѣ при помощи плоти (*σάρξ*).

Но не имѣеть ли смерть какого нибудьteleologического значенія? У ап. Павла есть изреченіе: Рим. 6, 7 „умершій освободился отъ грѣха“ (*ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*). Это мѣсто стоитъ, какъ общее основаніе для предыдущаго разсужденія о томъ, что крещеніе (духовная смерть грѣху) освобождаетъ отъ грѣха первороднаго, отъ наслѣдственной порчи. Значитъ *ἀμαρτία* разбираемаго стиха надо понимать именно въ этомъ смыслѣ. Что же значитъ оправдаться отъ грѣха? Выше (6 ст.) человѣкъ изображается рабомъ (*δουλεύω*) грѣху и *δεδικαίωται* изображаетъ судебный процессъ и моментъ оправданія человѣка отъ своей вины (*ἀπό....*) грѣха, и освобожденіе его, прежняго раба, на свободу. Вотъ почему и ниже (ст. 12), говоря о царствѣ грѣха въ тѣлѣ, добавляетъ „смертномъ“ (*θυητός*). Если такой смыслъ возможно придавать этому мѣсту апостола, то teleологическое значеніе смерти надо представлять себѣ въ видѣ искупленія человѣческой природы отъ грѣха, конечно, до некоторой степени (ср. 1 Кор. 15, 17, 18). Этотъ всемирный владыка взялъ свою дань съ человѣческой природы, насколько послѣдняя могла ему дать, и господству его насталъ конецъ. Такой же результатъ получится, если мы посмотримъ на смерть съ другой стороны. Грѣхъ какъ общечеловѣческое явленіе проявляется въ человѣческой природѣ при помощи *σάρξ*. Но онъ разрушаетъ сначала природу психическую; а потомъ и физическую (телѣніе) и вотъ какъ только это разрушение закончится смертію, въ человѣческомъ существѣ нѣть *σάρξ* и для грѣха нѣть точекъ соприкосновенія съ природой. Такимъ образомъ всеразрушающее зло, грѣхъ, въ процессѣ смерти находитъ саморазрушеніе и больше не владѣеть какъ сила живая человѣкомъ, какъ своимъ рабомъ.

Но этотъ „послѣдний врагъ-смерть“ (1 Кор. 15, 26) такъ же мало значилъ для человѣческаго сознанія до закона, какъ и грѣхъ. Смерть царствовала и наль несогрѣшившими подобно преступленію (*παράβασις*) Адама (Р. 5, 13—14), когда

грѣхъ былъ только объективнымъ зломъ, непонятнымъ, несознаваемымъ для человѣка и человѣкомъ. Она вмѣнялась тогда объективно за ту грѣховность, которой и не сознавалъ человѣкъ какъ личнаго достоянія. Какъ грѣховность была тогда необходимымъ закономъ нравственно человѣческой природы и только, такъ и смерть было для него только тяжелымъ, но непонятнымъ закономъ природы физической. Она его страшила, но не вызывала на самопознаніе и самообвиненіе. При законѣ человѣкъ узналъ свою грѣховность, узналъ ея личную принадлежность себѣ, заглянулъ въ процессъ духовнаго разрушенія своего, и въ смерти, въ разрушениіи физическомъ, увидѣлъ прямое слѣдствіе всеразрушающаго грѣха. На сознаніе подзаконнаго человѣка пала новая тяжесть. Грѣхъ чрезъ законъ сталъ крайне грѣшнъ, а смерть, такъ сказать, крайне смертельна. Заповѣдь „не пожелай“, данная идеально для того, чтобы человѣкъ оправдался ею предъ Богомъ, перестроилъ свою грѣховную природу и жилъ,—послужила къ смерти (Р. 7, 10; ср. Гал. 3, 12). Все это можно формулировать словами апостола: „жало смерти—грѣхъ, а сила грѣха—законъ (1 Кор. 15, 56).

Резюмируемъ отношеніе человѣческой природы, частнѣе нашего термина *σὰρξ* къ закону. Законъ былъ святы и духовенъ и требовалъ отъ человѣка быть такимъ же святымъ и духовнымъ, чтобы достигнуть оправданія предъ Богомъ. Но, ослабленный „плотью“, онъ не имѣлъ силы надъ человѣкомъ. Таково общее положеніе *σὰρξ* въ процессѣ оправданія дѣлами закона: *σὰρξ* противилась тому пути оправданія, который предлагалъ законъ. Здесь слово *σὰρξ* получаетъ болѣе специальное значеніе. Законъ былъ только объективнымъ изображеніемъ нравственной нормы ищущаго оправданія человѣка, нисколько не улучшалъ его природы и оставлялъ человѣка такимъ же, какимъ онъ былъ въ язычествѣ, „плотью“ *σὰρξ*, существомъ противнымъ Богу. Но такого обширнаго значенія слова *σὰρξ* рядомъ съ *τόμος* мы не встрѣчаемъ, потому что законъ вносилъ раздвоеніе въ человѣческую природу, привлекая лучшую сторону ея къ себѣ, и тѣмъ освобождалъ ее отъ „плотского“ характера. Человѣкъ не весь уже былъ *σὰρξ*, потому что не весь противился Богу; теперь онъ и не называется весь этимъ именемъ. *Σὰρξ* при *τόμος* есть только одна часть нравственнаго существа

человѣка, но дѣленіе идеть еще дальше. Не все зло человѣческой природы было *σάρξ*. Законъ, вызвавшій анализъ внутренняго грѣховнаго процесса, показалъ іудею, что сила его противленія Богу лежить выше его индивидуальности въ общечеловѣческой порчѣ, въ *ἀμαρτίᾳ*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, человѣкъ поставилъ въ связь съ *σάρξ* и *ἀμαρτίᾳ* повидимому посторонній физическій фактъ, смерть *θάνατος*. Отъ *σάρξ* такимъ образомъ отдѣлилась еще часть нравственно отрицательнаго смысла въ пользу *ἀμαρτίᾳ*, но прибавилось на счетъ *θάνατος*.

Смыслъ термина теперь таковъ: „конкретная человѣческая природа, зараженная грѣхомъ, и осужденная на смерть“. Но въ тоже время этотъ смыслъ понятія есть центральный по отношенію къ общему отвлеченному „все что противно Богу въ человѣческой природѣ“, потому что грѣхъ и смерть суть именно явленія, противныя святой и бессмертной Божественной природѣ.

Въ этомъ первомъ смыслѣ и является плоть, какъ сила, ослабившая законъ. Ослабленный плотью, законъ безсиленъ оправдать человѣка. Заповѣдью „не пожелай“ и повелѣніемъ исполнить его весь законъ требовалъ ни болѣе ни менѣе какъ совершеннаго исправленія природы: умерщвленія грѣховности въ конкретномъ проявленіи (*σάρξ*), въ концѣ концовъ сверженія этого объективнаго законодателя человѣческой природы—грѣха (*ἀμαρτίᾳ*). Но послѣднее было немыслимо, потому что грѣхъ возвышался надъ индивидуальной природой, быль проявленіемъ природы общечеловѣческой; это стремленіе свергнуть иго грѣховное отсыпало человѣческую личность къ надеждѣ на искупленіе со стороны такого существа, которое само было общечеловѣкъ. Законъ вель ко Христу. Но вель отрицательнымъ путемъ, показывая, что собственными средствами при евѣтѣ закона возможно только усиленіе конкретной грѣховности. При законѣ сила плоти открывалась еще интенсивнѣе. Законъ быль данъ для преступленія Гал. 3, 19. <sup>1)</sup>

VII. „Плоть и обѣтованія“. Нравственное положеніе человѣка было бы безъисходно, если бы не было другого пути оправданія, кромѣ дѣлъ собственной праведности. Такимъ

<sup>1)</sup> Комментарій см. у В. Мышицына. стр. 73.

путемъ оправданія въ ветхомъ завѣтѣ были обѣтованія, а принципомъ жизни—вѣра. Гораздо ранѣе закона Господь даруетъ ветхозавѣтному человѣку этотъ единственно возможный путь оправданія — обѣтованія, предметомъ которыхъ былъ Иисусъ, и требуетъ отъ человѣка только вѣры въ Него, вмѣняя ее въ праведность (Р. 4, 9). Вѣра есть начало совершенно новыхъ отношеній человѣка къ Богу, чѣмъ какія существуютъ у человѣка подзаконнаго. Но отличается вѣра отъ исполненія закона не по своему психическому источнику, который и для того и для другого служитъ внутренняя практическая способность, *xaρδα* (Р. 10, 10). Коренное отличие ихъ—въ различіи отношеній человѣка къ своему оправданію предъ Богомъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ собственными средствами хотѣлъ устраниТЬ и внутренний разладъ своей природы и внѣшнюю вражду съ Богомъ. Во второмъ онъ отказывался отъ этого, предоставляемъ то и другое Богу. Такимъ образомъ внутреннее настроение вѣрующаго человѣка въ *вѣтхомъ* завѣтѣ состояло въ сознаніи своего безсилія достигнуть оправданія и въ упованіи на милость Божію въ этомъ дѣлѣ; это актъ самоуничиженія и самоотреченія. Понятіе *σαρξ* здѣсь становится рядомъ съ новыми понятіями.

Чрезъ вѣру въ обѣтованія человѣкъ сталъ въ другія отношенія къ Богу, чѣмъ при законѣ; онъ былъ оправданъ, пересталъ быть противнымъ Богу — *σαρξ* въ обширномъ смыслѣ. Вотъ почему апостолъ, постоянно имѣющій въ виду ветхозавѣтныхъ праведниковъ со стороны ихъ оправданія, но не занимаясь анализомъ ихъ реальной природы,— ни разу не приписываетъ имъ *σαρξ* въ этическомъ значеніи. Какъ печать праведности чрезъ вѣру, Авраамъ получилъ знакъ обрѣзанія (Р. 4, 11). И этотъ знакъ апостолъ помѣщаетъ на плоти (*περιτομὴ ἐν σαρκὶ* Р. 2, 11)<sup>1)</sup>. Поятно, смыслъ интересующаго настѣ слова здѣсь материальный, означающій все тѣло вообще или крайнюю плоть. Но этому слову въ звязи съ переноснымъ смысломъ обряда надо придавать значеніе переносное. Крайняя плоть обрѣзанная въ ветхомъ завѣтѣ символизировала „тѣло грѣховное плоти“, которое совлека-

<sup>1)</sup> Внутренній смыслъ этого многознаменательного обряда ап. выясняется, говоря обѣ идеальной иудеѣ (Р. 2 29).

етъ съ себя человѣкъ въ новозавѣтномъ обрѣзаніи въ крещеніи (Кол. 2, 11).

Въ человѣкѣ, оправданномъ и усвоившемъ оправданіе, нѣть мѣста *σάρξ*, чemu-либо несогласному\* съ Божественной волей. Его дѣятельность, принципомъ своимъ имѣющая вѣру, совпадаетъ съ планами Божественного домостроительства (потому что самая вѣра есть предоставление себя волѣ Божией), и усвояется имъ, какъ оправдывающая (Евр. XI). Съ этой точки зрењія путь оправданія закономъ кажется апостолу „плотскимъ“. Въ дѣятельности Авраама, этого прототипа іудейства и, такъ сказать, Адама богоизбраннаго человѣчества, ап. Павелъ сравниваетъ два пути оправданія: „что же, скажемъ, Авраамъ отецъ нашъ, пріобрѣлъ по плоти (*εὐρικέναι κατὰ σάρκα*)? Если Авраамъ оправдался дѣлами, онъ имѣть похвалу (*ἔχει καύχημα*) но не предъ Богомъ. Ибо что говоритъ Писаніе? повѣрилъ Авраамъ Богу и вмѣнилось ему въ праведность“ (Р. 4, 1—3). Апостолъ спрашивается, что пріобрѣль „по плоти“ для своего оправданія Авраамъ, и отвѣчаетъ, что оправданіе его „дѣлами“ не имѣсть цѣны предъ Богомъ. По связи съ 3 гл. ст. 27—28, надо думать, подъ „дѣлами“ нужно разумѣть то же что и подъ „дѣлами закона“. Значитъ, пріобрѣтеніемъ плоти (*κατὰ σάρκα*) апостолъ неожиданно называетъ исполненіе дѣлъ закона. Въ 4 гл. Гал. апостолъ сравниваетъ два завѣта: горы Синайской и Вышній Иерусалимъ (будущее отечество ветхозавѣтныхъ праведниковъ), и первый изображаетъ какъ сына Авраамова „по плоти“, а второй какъ сына по духу, по обѣтованію (Исаилъ и Исаакъ). Что же означаетъ здѣсь слово *σάρξ*. Оно означаетъ здѣсь человѣческую естественную природу преимущественно въ ея доброй сторонѣ, въ той части ея, которая можетъ производить естественное добро. Такая перемѣна смысла слова *σάρξ* совершенно согласна съ общимъ этическимъ принципомъ апостола съ одной стороны, а съ другой стороны—съ новой точкой зрењія на отношенія человѣка къ Богу. Общее значеніе *σάρξ* то, что противно Богу въ человѣческой природѣ и дѣятельности. Новая точка зрењія апостола здѣсь такова, что *σάρξ* пріобрѣтаетъ второй моментъ своего значенія, какъ принципъ дѣятельности, несогласной съ Божественными планами. Дѣла закона не приводили человѣка къ оправданію предъ Богомъ, къ союзу съ Нимъ, хотя въ объектив-

номъ смыслъ и имѣли нравственную цѣнность,—и вѣть принципомъ своимъ они имѣли *σάρξ*, иѣчто противное Богу, дѣлающе обѣтованіе Его бездѣйственнымъ (Р. 4, 14). Теперь понятно значеніе изучаемаго термина. При законѣ, когда отъ человѣка требуются собственныя усилія оправданія и когда вслѣдствіе этого человѣческая нравственная природа высказывается детально, по частямъ,—противной Божественному закону оказывается чистая грѣховность природы и только. Слово *σάρξ* тамъ и имѣть это значеніе. При обѣтованіи отъ человѣка требуется вѣра, актъ самоуничиженія и самоотреченія. И стать противъ этого новаго принципа оправданія вовсе не значитъ грѣшить, а—достигнуть оправданія своими исключительно средствами, свои естественные дѣла считать заслугой (*καύημα*) предъ Богомъ, когда указанъ путь оправданія чрезъ отреченія отъ всего естественно человѣческаго. Такъ „плоть“ здѣсь означаетъ добрую, но естественную природу человѣка, желающую оправдаться помимо пути указанного Богомъ—обѣтованій и принципа жизни „вѣры“. „Законъ не по вѣрѣ, но кто исполнить его...“ (Гал. 3, 12 *οὐχὲ ἐκ πίστεως*)<sup>1)</sup>. Такъ законъ является какъ бы плодомъ сыномъ Авраама. Святой и духовный самъ по себѣ, какъ объективная норма нравственности, законъ есть сынъ „по плоти“ *κατὰ σάρκα*, какъ путь оправданія съ своимъ требованиеемъ естественного добра<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Сопоставиши съ Римл. 14, 23: *πατὴρ δὲ, οὐ οὐχὲ ἐκ πίστεως, ἀμαρτίᾳ ἐσὶν.* Законъ, какъ путь дѣятельности, не требовалъ огъ человѣка вѣры (единственного принципа положительно нравственного) и вель къ грѣху.

<sup>2)</sup> Чтобы не возвращаться снова къ разсужденію о *σάρξ* въ этомъ значеніи, приведемъ мѣста апостола о iudeиствующихъ христіанахъ, не понимавшихъ новозавѣтнаго принципа оправданія—вѣры, и поставлявшихъ на ея мѣсто дѣла закона. О нихъ апостоль говорить: „такъ ли вы несмысленны, что начавъ Духомъ, теперь оканчиваете плотью?“ (Г. 3, 3, ср. 2 и 5). Оправданные по вѣрѣ, получившіе благодать св. Духа, они возвращались къ несостоятельному принципу оправданія, дѣлались противниками новозавѣтнаго оправданія—были *σάρξ*. Гал. 6, 12 и 13. Желая хвалиться „по плоти“ *εὐπρωτηθῆσαι ἐγὼ σάρκι, ἐν τῇ δὲ καυχάσομαι* они требовали обрѣзанія, здѣсь разумѣется не только похвальба обрѣзаннымъ тѣломъ (*εὐπρωτεόμαι*), хотя iudeи дѣйствительно гордились этимъ, но и желаніе поручить оправданіе предъ Богомъ (*καυχάσαι*) обрѣзаніемъ, однѣмъ изъ важиѣшихъ дѣлъ закона. Фил. 3, 3. Вмѣсто похвалы Христомъ Іисусомъ и вѣры въ оправданіе Имъ, они вѣрили въ свою плоть

Итакъ *σάρξ*, въ отношении къ язычеству означающее вообще естественного человека, чуждаго оправданія и всякихъ надеждъ на него, по отношению къ іудейству имѣть частнѣйшія значенія. *Σάρξ* здѣсь естественный человекъ съ двухъ сторонъ его нравственного существа: въ отношении закону—грѣховная сторона человѣческой природы, которая свидѣтельствовала человѣку, что онъ не можетъ самостоятельно получить оправданіе; въ отношении къ обѣтованію—добрая сторона природы, которая не должна была самостоятельно стремиться къ оправданію. И такъ при обѣтованіи и при законѣ человекъ понималъ, что онъ не долженъ стремиться къ самостоятельному оправданію, потому что онъ этого не можетъ. А съ другой стороны, онъ зналъ, что можетъ получить оправданіе (обѣтованія), но для этого долженъ быть искушенъ отъ грѣха (законъ). Оба вмѣстѣ, и обѣтованія и законъ вели человека ко Христу.

VIII. „Плоть“ и Личность Христа. Христологія ап. Павла (очень сложная часть его вѣроучительной системы) разбираемаго нами термина касается только тремя вопросами: принятие плоти ( воплощеніе), смерть плоти Христовой (искушеніе), паконецъ, прославленіе Христа. <sup>1)</sup>

(πεισθότες ἐν σαρκί): а это была вѣра въ естественно человѣческія силы и преимущества (5—6 ст.) обрѣзаніе, происхожденіе изъ рода Израилева, вепорочность по правдѣ законной. Плоть для іудействующихъ христіанъ была средствомъ оправданія, она же должна быть и объектомъ ихъ вѣры.

<sup>1)</sup> У ап. много тюриноновъ для обозначенія милости Испупителя. Вотъ тѣ изъ нихъ, на ряду съ которыми въ разныхъ сочетаніяхъ стоитъ *σάρξ*:

1. *Βογς ἐν σαρκὶ* 1 Тим. 3, 16 (?).
2. *Господь ὁ Κύριος—ἐκ τῆς σαρκὸς καὶ ἐκ τῶν ὀστέων* (образъ Еф. 5, 30).
3. *Сынъ Божій Υἱος Θεοῦ γέγονεν ἐκ σπέρματος (Ιαβίδι) κατὰ σάρκα* Р. 1, 3. τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Кол. 1, 21—22 ср. 13.
4. *Ιησος σάρξ καὶ αἷμα* Евр. 2, 14.
5. *Христосъ Ιησος ἐν τῇ σαρκὶ* Еф. 2, 14—15 ср. 13.
6. *Ιησος Христосъ ἡ σάρξ αὐτοῦ* Евр. 10, 19—20.
- и 7. *Христосъ κατὰ σάρκα* Р. 9, 5.: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς: Евр. 5, 7 и т. д. κατὰ σάρκα 2 Кор. 5, 16.

Указанные термины исчерпываютъ всѣ обозначенія Христа, какъ Богочеловѣка, и мы не задаемся цѣллю разграничить ихъ въ отношении къ нашему термину. Мы беремъ на себя задачу—указать мѣсто „плоти“ *σάρξ* въ Богочеловѣческомъ существѣ Испупителя и для обозначенія Его личности употребляемъ чаще „Христосъ“,—терминъ болѣе всего соотвѣтствующій нашему „Богочеловѣку“, употребительный въ связи съ словомъ *σάρξ* и у апостола (цитать выше).

Сущность воцлощениј у апостола изображается въ томъ, что Сынъ Божій „родился отъ сѣмени Давидова по плоти“ (*κατὰ σάρκα* Р. 1, 3). Въ этомъ текстѣ апостолъ повторяетъ христологическая воззрѣнія синоптиковъ и кн. Дѣяній, а потому въ происхожденіи Христа по плоти разуемѣть принятие Имъ всей человѣческой природы. Христосъ по плоти (*κατὰ σάρκα*) отъ израилитянъ (Р. 9, 5). Сравнивая отношеніе Христа къ своему народу въ этомъ изреченіи апостола съ изреченіями его о Своихъ отношеніяхъ къ Израилитянамъ нельзя не видѣть сходства. Израилитянъ апостолъ называетъ своими, родственниками по плоти (*συγγενεῖς κατὰ σάρκα*, 9, 3; *μοῦ τὴν σάρκα* 11, 14). Но, понятно, связь человѣческой личности съ своимъ народомъ есть нечто большее, чѣмъ тѣлесное происхожденіе; это связь личности съ своей средой на почвѣ и духовныхъ и тѣлесныхъ отношеній. Самъ апостолъ былъ евреемъ отъ евреевъ (Фил. 3, 3). Здѣсь слово *σάρξ*, очевидно, употребляется въ смыслѣ всего человѣка (см. выше II). И по отношенію ко Христу приведенная мысль надо понимать въ смыслѣ указанія на происхожденіе его отъ израилитянъ, отъ сѣмени Давидова по плоти и по душѣ, словомъ, по человѣчеству. Онъ былъ подобенъ человѣкамъ (*εἰ διμόρφατι ἀνθρώπων γενόμενος*). Значеніе слова *διμόρφα* не настолько слабо, чтобы обозначать только формальное подобіе, подобіе по тѣлесной сторонѣ человѣческаго существа. Тѣмъ болѣе здѣсь у апостола о видимомъ подобіи Христа человѣкамъ говорится особо: по виду (*οὐρήσατι*) стать какъ человѣкъ (Фил. 2, 7). Поэтому нѣть никакого основанія приписывать апостолу мысль, что Христосъ принялъ на себя одно человѣческое тѣло безъ души.<sup>1)</sup>

Тѣлесность Христа яснѣе указывается въ Кол. 1, 21, 22, гдѣ ему приписывается *τὸ ὄντα τῆς σαρκὸς* (единств. паралл. Сир. 23, 22), тѣло живое, одушевленное, словомъ, земное тѣло. Въ посл. къ евр. „какъ дѣти причастны плоти и крови и Онъ также воспринялъ оныя“ (*κεκοινώπη... σαρκὸς καὶ αἷμα*)

1) У *Pfläderer'a Paulinismus* 152—153. Такъ-же неоснователенъ выводъ этого ученаго, что въ Р. 1, 3, 9, 5 апостолъ указываетъ на естественное происхожденіе Христа отъ Іосифа. То обстоятельство, что апостолъ стоять здѣсь на синоптической точкѣ зренія, достаточно опровергаетъ указанное заявленіе.

*τοὶ... παραλιγοὺς μετέσχε αὐτῶν* Евр. 2, 14). „Онъ, долженъ быть во всемъ уподобиться братьямъ (*κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὄμοιωθήται* 17 ст.). Здѣсь, очевидно, апостолъ имѣеть въ виду человѣческое тѣло Христа съ его земными элементами „плотью и кровью“. Но говоря объ уподобленіи Христа „по всему“ своей братіи, апостолъ разумѣеть, что тѣлесность Христа была только частью человѣческаго подобія, хотя частью необходимой для полнаго подобія.—Воплощеніе было актомъ самоуниженія Сына Божія, потому что плоть есть часть человѣческаго существа, совершенно противоположная Богу и Господу, Который „есть Духъ“ (2 Кор. 3, 17). Это было снисхожденіе Сына Божія къ немощи, потому что плоть есть именно немощная часть человѣческаго существа. Вообще воплощеніе со стороны Иисуса Христа, образа Божія и равнаго Богу, есть униженіе Себя Самого, принятие образа раба (Фил. 2, 5—7). Цѣлью этого было искупленіе человѣчества отъ грѣха.

Сущность искупленія апостолъ излагаетъ слѣдующими словами: „какъ законъ ослабленный плотію былъ безиленъ, то Богъ послалъ Сына Своего въ подобіи плоти грѣховной, въ жертву за грѣхъ и осудилъ грѣхъ во плоти“ (Рим. 8, 3: *εἰς ὄμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας κατέκρινε τὴν ἀμαρτίαν εἰς τὴν σαρκί*). Принятіе плоти своею цѣлію имѣло то, чтобы Сынъ Божій могъ стать жертвою за грѣхъ (*περὶ ἀμαρτίας*) и чтобы грѣхъ такимъ образомъ былъ осужденъ во плоти (*τὴν ἄμ. εἰς τὴν σαρκί*). Центръ тяжести этого, нелегкаго въ экзегетическомъ отношеніи, мѣста въ словѣ *όμοιώμα*—подобіе. *Όμοιώμα* обозначаетъ вообще отношеніе двухъ предметовъ близкихъ между собою; какъ копію и образецъ. Но въ понятіи подобія, сходства можетъ быть нѣсколько моментовъ: во первыхъ сходство по виду, формальное, а во вторыхъ моментъ воспроизведенія этого сходства (репродукція). У ап. Павла *όμοιώμα* имѣеть преимущественно второе значеніе, но употребляется и въ первомъ: Р. 1, 23 „и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку (*εἰς ὄμοιώματι εἰκόνος*)“. Здѣсь апостолъ говоритъ о языческихъ идолахъ. Идолъ для язычника былъ или само Божество (фетишъ), или образъ существа, скрытаго подъ формой идола. Для неязычника это было просто фигура, форма безъ содержанія, совпадающая (*όμοιώμα*) съ человѣ-

ческой фигурой (ср. Исх. 20, 4). Здѣсь, разумѣется, первый моментъ понятія *бmoіoма*. Р. 5, 14: „Смерть царствовала отъ Адама до Моисея и надъ несогрѣшившими подобно преступленію Адама, который есть образъ будущаго“ (*επὶ τῷ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως*). *Омоіoма* здѣсь устанавливаетъ различіе (обороть отрицательный) между *παράβασιс* Адама, который есть образъ (*τίκτος*) будущаго, и грѣховностью его потомковъ до Моисея. Адамъ, потенциальнѣо содержацій все человѣчество въ себѣ, совершилъ личное и сознательное преступление (*παράβασιс*). Люди, умиравшіе за это общечеловѣческое преступленіе, не грѣшили „подобнымъ“ образомъ: они не „воспроизводили“ буквально преступленія Адамова, почему между нѣмъ грѣхомъ и грѣхомъ Адама *бmoіoма* не существуетъ. Но особенно ясенъ этотъ моментъ понятія изъ 6, 5: *συμφοιτὸν τῷ ὁμοίῳ*<sup>1)</sup> сросшіяся подобіемъ. Здѣсь указывается не только сходство, съ отрицаніемъ момента видимости, но сходство въ силу органическаго сродства. Очевидно, значеніе слова *бmoіoма* очень сильное. Не означаетъ ли такимъ образомъ все мѣсто того, что у Христа плоть была грѣховная, что ему свойственна этическая *σάρξ*, хотя бы до извѣстной степени или въ извѣстный моментъ Его искушительного подвига? Если взять во вниманіе моментъ формального сходства въ понятіи *бmoіoма*, то съ этой стороны изреченіе апостола будетъ значить то, что плоть Христа имѣла форму грѣховнаго человѣческаго тѣла: она была немощная (2 Кор. 13, 4), имѣла возможность умереть (Евр. 2, 14), точный снимокъ съ грѣховной человѣческой плоти, зараженной грѣхомъ, немощью и смертью. Но грѣха при воплощеніи Христосъ не получилъ, его у Него не было во плоти. „Незнавшаго грѣха (*τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἀμαρτίαν*) Онь (Богъ) сдѣлать для насъ жертвою за грѣхъ (*ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν*), чтобы мы въ Немъ сдѣлялись праведными предъ Богомъ“ (2 Кор. 5, 21). Въ этихъ словахъ ясно говорится о безгрѣшности человѣческой природы Христа: онъ не знать грѣха. Правда, не знать грѣха вовсе не значить не быть грѣховнымъ (Р. 7, 7). Но такая безсознательная грѣховность возможна для человѣка только при отсутствіи закона Божественнаго. Но Христосъ знать законъ и исполн-

<sup>1)</sup> Комментарій у г. Мытищина стр. 175.

ниль его (Гал. 4, 4—5). Безсознательная грѣховность въ личности Богочеловѣка еще можетъ быть тогда, когда въ эту личность привносится раздѣленіе естествъ.<sup>1)</sup> Но для этого неѣть никакихъ основаній въ христологіи апостола. Связь разбираемаго текста съ предыдущими разсужденіями свидѣтельствуетъ, что рѣчь апостола здѣсь о моментѣ искупленія, а не воплощенія, и *бюоїфма* имѣеть второй моментъ своего значенія. Но и это не освобождаетъ окончательно разбираемаго текста отъ попытокъ навязать ему мысль о личной грѣховности Христа. Необходимость грѣха въ личности Спасителя основывается на особенномъ пониманіи искупленія, какъ только виѣшняго юридического акта. Смерть Христа была искупительной жертвой за грѣхъ людей въ очахъ Божественного правосудія. И вотъ чтобы замѣстительство Христа было полнѣе, грѣхъ приписываютъ ему, какъ личное свойство его человѣческой природы. Этимъ думаютъ избѣжать антиноміи—умерщвленіе грѣха въ безгрѣшной плоти. Но намъ думается, что искупленіе есть не только виѣшній актъ, но и внутренний процессъ страдающей природы Христа. Въ природѣ обыкновенного человѣка грѣхъ переживаетъ слѣдующіе моменты: наслѣдственный грѣхъ, грѣховная плоть, тлѣніе плоти и смерть плоти за грѣхъ. Послѣдній моментъ есть освобожденіе отъ врожденного грѣха и плоти. Смерть Христа есть личная и въ то же время общечеловѣческая смерть: „если одинъ умеръ за всѣхъ, то всѣ умерли“ (2 Кор. 5, 14). Личность Христа потенциальнозаключала въ себѣ все духовное человѣчество (второй Адамъ), она страдала за весь міръ. Но, страдая своею Богочеловѣческою индивидуальностію, Христосъ принялъ на Себя грѣхъ всего человѣчества. Грѣхъ, вошедший въ соприкосновеніе съ природой Христа, требовалъ смерти этой природы и смерть Христа имѣла искупительное значеніе прежде всего предъ грѣхомъ. А съ этой стороны тѣмъ выше внутренняя цѣнность смерти человѣческой природы Христа, чѣмъ менѣе она причастна грѣху. Смерть Христа въ буквальномъ смыслѣ была жертвой за него, не имѣвшаго никакой власти надъ личной Христовой природой. Это была смерть насильственная, крестная, а не вытекавшая изъ глубины человѣческой

<sup>1)</sup> *Pfeiderer*, 103 S.

природы Христа: въ ней грѣхъ не отразился средними моментами: тлѣніемъ и грѣховностью личной плоти. Такая смерть для грѣха, можно сказать, была не заслуженная и сверхдолжная награда. Его, всечеловѣческаго владѣтеля, неизреченная премудрость Божія перенесла въ представителя всего человѣчества, ио Представителя, лично совершило чуждаго грѣха. Разрушительные инстинкты грѣха требовали смерти и этой святой Личности. Но эта смерть была разрушительною для самого грѣха. Въ незаслуженной лично смерти Спасителя была смерть грѣху со стороны людей, которые лично заслуживали за него смерти. Этимъ нисколько не уменьшается искупительная заслуга Христовой смерти предъ Божественнымъ правосудіемъ.<sup>1)</sup>

Теперь въ моментъ страданій Христа въ Немъ метафизически открываются двѣ личности: безгрѣшная Богочеловѣческая и грѣховная общечеловѣческая. Но апостоль соединяетъ ихъ въ одну реальную личность Христа и этой личности приписываетъ *διοίκησα βαρχός ἀμαρτίας*. Для страдающаго Христа грѣхъ не былъ вовсе посторонней идеей, которой Онъ приносилъ Себя въ жертву, а гораздо больше: какъ бы Его собственной усвоенной грѣховностью, воспринятой въ человѣческую природу (*βάρξ*), грѣховностью, какъ воцѣленной конкретностью, воспроизведеніемъ (*διοίκησα герproductio*) общечеловѣческой *βάρξ*. Не даромъ такъ сильно выражается апостоль: „незнавшаго грѣха Онъ сдѣлалъ для насъ грѣхомъ“ (*ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν* 2 Кор. 5, 21).

„И осудилъ грѣхъ во плоти“ (*ἐν τῇ βαρχѣ*). Замѣчательно здѣсь употребленіе члена. Когда апостоль говорилъ объ отвлеченної общечеловѣческой плоти грѣховной, которую Гос-

<sup>1)</sup> Въ посл. къ евр. 2, 14 сопост. 17—18 выставляется другая сторона искупительного подвига Христова и указывается другое значеніе Его *βάρξ* въ этомъ дѣлѣ. Христось привялъ плоть не только для смерти за грѣхъ, но и за тѣмъ, чтобы Ему дана была возможность искупленія. Но эта возможность не перешла въ дѣйствительность (4, 15). Онъ былъ первый человѣкъ, во плоти которого не дано было господства царствующему повсюду грѣху. Въ этой, такъ сказать, аномалии въ отношеніяхъ плоти и грѣха было начало того момента, когда безгрѣшная плоть Христа послужить къ осужденію грѣха въ грѣховной общечеловѣческой плоти и потерять силу надъ другими личностями, по плоти своей подверженными искушеніямъ.

подъ воспропавель, принявъ общечеловѣческій грѣхъ, онъ не употреблялъ ни одного члена. Употребляя его здѣсь, апостолъ обозначаетъ личную, индивидуальную, физическую плоть Спасителя принесенную за грѣхъ. Но здѣсь вовсе не игра словъ, обозначающихъ разныя понятія. Мы уже видѣли (см. VI), что *σάρξ*, какъ этическое понятіе, имѣеть связь съ *σάρξ* физическойю. *Σάρξ* проникаетъ въ обыкновенномъ человѣкѣ весь его психо-физический нравственно-отрицательный организмъ, подчиняя всѣ способности человѣка. Во Христѣ чуждый Его индивидуальности нравственно отрицательный организмъ (*δμοίωμα σαρκός ἀισθήτας*) не простирается на Его индивидуальную *σάρξ*—физическое тѣло. Вотъ почему смерть личнаго тѣла Христова и имѣла искупительное значеніе по отношенію къ грѣху. Вотъ почему апостолъ и называетъ плоть Христову средствомъ примиренія людей съ Богомъ (1 Кол. 21 и 22), завѣсой, открывшей святилище небесное (Евр. 10, 19—20).

Какое отношение „плоти“ къ Прославленному Христу? Христосъ страдалъ *\*ею*, былъ распяты въ немощи (2 Кор. 5, 16), но живъ силою Божіею, возсталъ по Духу святыни (Р. 1, 3); Его превознесъ Богъ за уничтоженіе (Фил. 2, 7 и 8). Плоти въ смыслѣ физического тѣла теперь у Христа нѣть, какъ не будеть его у воскресшихъ праведниковъ (1 Кор. 15, 50). Это была та часть Его человѣческой природы, которая невозвратно была отдана въ жертву грѣху и за грѣхъ. Вотъ почему апостолъ и называетъ дни земной жизни Господа „днями плоти“ (*ἡμέραι τῆς σαρκός* Евр. 5, 7). Но онъ вовсе не отрицаетъ тѣла въ воскресшемъ Христѣ и приписываетъ ему, можно думать (1 Кор. 15, 48; ср. 42—44, ср. Еф. 5, 30) тѣло бессмертное, прославленное и духовное. О прославленномъ Христѣ апостолъ говоритъ: 2 Кор. 5, 16 „Отнынѣ мы никого не знаемъ по плоти; если же и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ“. Христосъ пережилъ два момента жизни—до начала искупительного подвига и послѣ его. Въ первый моментъ можно было знать Христа „по плоти“ какъ частнаго обыкновеннаго, земного человѣка (ср. Фил. 2, 7). Но начиная съ момента смерти человѣчество Христа какъ бы расширяется. Умирая за всѣхъ, Христосъ умеръ какъ грѣховный общечеловѣкъ (2 Кор. 5, 14). Но Христосъ воскресъ (15) и воскресъ Онъ какъ Пред-

ставитель прославленного человѣчества, начальникъ новой твари, которая въ Немъ (17). Здѣсь человѣчество Христа также расширяется. Онъ второй Адамъ, небесный, образъ Котораго будутъ поснть прославленные люди (1 Кор. 15, 45—49). Поскольку же это прославление человѣка начинается здѣсь на землѣ, онъ долженъ стремиться къ мистическому единенію со Христомъ (ср. Р. 8, 9—11).

Итакъ *σῶμα* въ христологіи апостола Павла имѣеть слѣдующія значенія: относительно воплощенія—тѣло физическое и человѣческая природа, совершенно подобная нашей; въ искупленіи—человѣческая грѣховность, конкретно проявившаяся въ воспринявшей ее метафизической личности Христа, и индивидуальная Христова плоть умирающая за эту грѣховность. У прославленного Христа нѣть плоти, какъ начала физического и индивидуалистического. И во всѣхъ моментахъ Христовой жизни и Его личности нѣть плоти грѣховной, плоти въ этическомъ смыслѣ. Въ личности Спасителя впервые произошло раздѣленіе между грѣхомъ и плотью и плоть явилась средствомъ противъ грѣха; здѣсь она не противъ оправданія, а на сторонѣ его. Тѣ же нравственные моменты должны повторяться въ человѣкѣ, пріобщающемся смерти и жизни Христовой.

IX. *"Плюнь", усвоеніе оправданія и новая жизнь.* „Христосъ сдѣлялся для насъ премудростью отъ Бога, праведностью и освященіемъ и искупленіемъ“ (1 Кор. 1, 30). Задача искупленного человѣка—по вѣрѣ воспользоваться плодами дѣла Христова,—оправданіе, совершенное для всѣхъ и объективно, сдѣлать субъективнымъ достояніемъ, усвоить его. Въ нравственной природѣ человѣка совершается теперь полное перерожденіе и *σῶμα* занимаетъ новое положеніе въ связи съ *ἀμαρτίᾳ* и *πνεῦμα*: „плоть“ получаетъ болѣе узкое мѣсто въ человѣческой природѣ, ее вмѣстѣ съ *ἀμαρτίᾳ* вытѣсняетъ *χάρις* (благодать) и *πνεῦμα* (духъ). Усвоеніе оправданія какъ-дымъ частнымъ человѣкомъ происходитъ въ креценіи. Здѣсь человѣческая природа переживаетъ тѣ же моменты, что личность Христа въ дѣлѣ искупленія. Креценіе есть образъ смерти Христовой (Р. 6, 4). А такъ какъ смерть Христова была смертью грѣху (10), то христіане умерли грѣху (2), освободились отъ него (7). Этотъ прежній властыка міра не находитъ себѣ егъпетскаго орудія въ конкретной

человѣческой природѣ. Въ моментъ смерти грѣху тѣло умерло для него (8, 10). Человѣкъ принялъ новое рабство или вѣриѣ усыновленіе Богу (6, 22, 8, 15). Но, если крещаемый пережилъ подобіе смерти Христовой, онъ долженъ пережить и подобіе воскресенія (6, 5): ожитъ (10), обновиться (4). Послѣ мучительного процесса умирания грѣху для вѣрующаго настаетъ перерожденіе природы, освященіе ея. Изъ внутренняго человѣческаго существа (*ό ёω ἀνθρώπως* см. выше III), подъ лучами Божественной благодати, вырастаетъ новый нравственный организмъ — духъ *πνεῦμα*, или вѣриѣ, возобновляется прежній до-грѣховный организмъ (*ο πνεῦμα* см. тамъ же, ср. Евр. 4, 24), который простираетъ свое обновленіе на всѣ силы человѣка.

Что происходитъ въ крещеніи съ плотью (*σάρξ*), апостолъ описываетъ словами: „совлеченіе тѣла грѣховнаго плоти“ (*η ἀπέκλυσις τοῦ σώματος τῶν ἀμαρτιῶν τῆς σαρκὸς* Кол. 2, 11). Грѣховность во всѣхъ ея моментахъ уничтожается въ крещеніи: и какъ прирожденный (*ἀμαρτία*) и конкретно воспринятый (*σάρξ*) и реально проявляющійся (*σῶμα*). Въ крещеніи человѣкъ сбрасываетъ съ себя эту одежду человѣческаго духа, налегшую на него со стороны грѣха.—Въ крещеніи человѣкъ примиряется съ Богомъ, перестаетъ быть противнымъ Ему, *σάρξ*. Но *σάρξ* въ смыслѣ грѣховной стороны его природы въ немъ еще остается. Здѣсь только полагается начало ея конца, а вмѣстѣ съ ней и конца грѣха. Въ крещеніи человѣкъ только потенциальнѣо совлекается плоти и умираетъ грѣху. Отличіе новаго состоянія отъ ветхозавѣтнаго въ томъ, что человѣкъ избавился отъ обязательнаго подчиненія грѣху и на мѣсто бессильнаго закона ума и внутренняго человѣка получилъ „духъ“. Теперь онъ обязанъ жить по духу (Гал. 5, 21), чтобы оправданіе Христово перешло въ его достояніе (Р. 8, 4). Такова задача новой жизни.

Но духъ не можетъ ужиться съ плотью и дать ей подлѣ себя какое-нибудь мѣсто. Вѣрующіе „не должники плоти, чтобы жить по плоти“ (8, 2) они не во плоти, а въ духѣ (8, 9). И духъ человѣка конечно въ союзѣ съ Божественнымъ Духомъ, вступаетъ въ борьбу съ плотью, съ остатками грѣховности въ человѣческой природѣ. Эта борьба описывается у апостола не разъ и при свѣтѣ духа свойства плоти

какъ нравственно-отрицательного понятія выступаютъ еще яснѣе и раздѣльнѣе, чѣмъ въ ветхомъ завѣтѣ при свѣтѣ закона. Плоть по существу своему остается тѣмъ же, что и была, тою частью природы человѣческой, которая не покоряется и не можетъ покоряться закону Божію (8, 7). Ея проявленія тѣ-же—*επιθυμεῖα* (Гал. 5, 16—17) *φρόνημα* (Р. 8, 5—7) и *πάθημα* (Гал. 5, 24). Апостолъ даетъ длинный (но еще неоконченный „и тому подобное“) перечень дѣлъ плоти (*ἔργα τῆς σαρκὸς* Гал. 5, 19—24). Здѣсь первое мѣсто занимаютъ грѣхи чувственности (прелюбодѣяніе, блудъ, нечистота, непотребство и пьянство), далѣе идутъ грѣхи противъ Бога (идолослуженіе, волшебство, ереси) и наконецъ грѣхи противъ ближняго (вражда, ссоры, зависть, гнѣвъ, распри, разногласія (ср. 1 Кор. 3, 3), соблазны, ненависть, убийство, безчинство). Такимъ образомъ ясно, что „плоть“ представляетъ собою весь нравственно отрицательный организмъ человѣка въ его противленіи Богу, нравственномъ развращеніи и физическомъ растлѣніи. Но если плоть въ такомъ видѣ можетъ быть достояніемъ возрожденаго человѣка (а это признать можно ст. 21 ср. Гал. 6, 8)<sup>1)</sup>, то въ чемъ же состоить совлеченіе тѣла грѣховнаго „плоти“ возрожденаго человѣка? Должно сказать, что нашъ терминъ, *σάρξ*, слишкомъ многозначающъ и обширенъ въ силу своей отрицательности, чтобы установить отличіе человѣческой природы возрожденной и естественной. А потому не одинъ онъ, а въ связи съ другимъ положительнымъ, изображаетъ новое состояніе человѣческой природы. Сущность возрожденной природы человѣка открывается изъ борьбы *σάρξ* и *πνεῦμα*.

„Плоть желаетъ противнаго духа, а духъ противнаго плоти. Они другъ другу противятся, такъ что вы не то дѣлаете что хотите“ (*ἡ σάρξ ἐπίθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς* Гал. 5, 17). Въ этой борьбѣ двухъ началь происходить повидимому то же, что при ветхозавѣтномъ законоѣ въ борьбѣ ума съ плотью (Р. 6, 15—17), у естественно человѣческаго „я“ остается также одно желаніе (*θέλω*), которое, неизвѣстно, перейдетъ ли въ дѣйствіе. Въ этомъ мѣстѣ апостолъ выдвигаетъ собственно метафизическую — антропологическую

<sup>1)</sup> Впрочемъ можетъ быть и то, что апостолъ беретъ здѣсь *σάρξ* въ ея общемъ смыслѣ (а не въ смыслѣ грѣховности возрожденныхъ людей).

сторону духа и ему поручаетъ бороться съ плотю. Но что апостолъ вовсе не отрицаетъ участіе человѣческой воли въ этой внутренней борьбѣ, обѣ этомъ говоритьъ другое мѣсто: „если духомъ умерщвляете дѣла плетскія (*τὰς πράξεις τοῦ σώματος* вар. *τῆς σαρκὸς* ср. также ст. 12), то живы будете. Ибо всѣ водимые Духомъ Божіимъ суть сыны Божіи Р. 8, 13, 14). Здѣсь человѣческое „я“ становится только подъ водительство (*ἄγω*) Духа Божія и своимъ собственнымъ духомъ пользуется какъ средствомъ *πλέυνατι* дат. оруд.). Эта борьба явленіе вовсе не случайное, это тяжелый процессъ нравственнаго очищенія, и „плотяность“ есть первая ступень новой жизни. Коринѳяне, которые были еще младенцами во Христѣ и питались только млечомъ Христова ученія, были еще плотскіе (*εὗται σαρκίσκοι*). Ихъ плотяность проявлялась съ двухъ сторонъ, которая апостолъ вообще ставить въ тѣсную связь: въ слабої воспріимчивости къ истинамъ Христовой вѣры и въ нравственномъ несовершенствѣ.

Результатомъ нравственной борьбы въ человѣческой природѣ является распятіе плоти со страстями и похотями (Гал. 5, 24), новое состояніе природы, которое называется духовнымъ (Гал. 6, 1; 1 Кор. 3, 1). Такова судьба плоти какъ этическаго понятія здѣсь на землѣ. Она распинается съ своими проявленіями *επιθυμίαι* и *παθήματα* т. е. съ ней происходитъ то же, что и съ „подобиемъ плоти грѣха“ во Христѣ.

Въ физическомъ смыслѣ плоть остается, но ея значеніе въ нравственной жизни возрожденного человѣка совершенно не та, что въ ветхомъ завѣтѣ. Здѣсь отношеніе какъ разъ обратное, повторяющее отношеніе человѣческой плоти Спасителя къ искуplenію человѣчества отъ грѣха. Во Христѣ впервые плоть отдѣлилась отъ грѣха, была безукоризненна въ смыслѣ нравственномъ и служила средствомъ къ освобожденію отъ него и искуplenіемъ предъ Богомъ. Въ человѣческой возрожденной природѣ она также должна быть очищена и служить средствомъ искуplenія. Плоть вѣрюющаго должна служить средствомъ къ аскетизму и мученичеству. Значеніе физического тѣла, какъ орудія аскетизма, основывается на томъ, что вообще тѣло есть средство для обнаруженія нравственного настроенія. До возрожденія оно служило слѣпымъ орудіемъ грѣха, послѣ возрожденія оно умерло для грѣха и стало орудіемъ праведности. И вотъ-

теперь, когда въ душѣ происходит борьба между духомъ и плотью, человѣческая воля можетъ воспользоваться тѣломъ, какъ средствомъ противъ грѣха. Изможденіемъ и порабощеніемъ (1 Кор. 5, 5; Р. 9, 27) его онъ даётъ торжество духовному началу. Впрочемъ аскетическое учение апостола самое умѣренное. Общимъ закономъ человѣческой природы онъ считаетъ питать и грѣть плоть (Еф. 5, 29: никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти), а съ другой стороны эти попеченія о плоти онъ запрещаетъ превращать въ похоти (Р. 13, 14). Наконецъ онъ вооружается противъ ложнаго аскетизма, на дуалистической подкладкѣ, который самую физическую плоть считалъ нравственнымъ зломъ (Кол. 2, 23). Аскетизмъ такимъ образомъ есть повтореніе внутренняго момента искупленія.

Но сходство идетъ далѣе. Страданіе человѣческой плоти имѣютъ искупительное значеніе для другихъ. „Всегда помнѣть въ тѣлѣ мертвость Гаспода Іисуса, чтобы и жизнь Іисусова открылась въ тѣлѣ (*σῶμα*) нашемъ. Ибо мы живые неизрѣдно предаемся на смерть ради Іисуса, чтобы и жизнь Іисусова открылась въ смертной плоти (*ἐν θητῷ σώμα*) нашей, такъ что смерть дѣйствуетъ въ насъ, а жизнь въ васъ“ (2 Кор. 4, 10—12). Для каждого вѣрующаго, какъ членъ церкви, есть всегда возможность вспомнить скорби Христовы за церковь въ его собственной плоти. Это личноѳ мученичество, искупляющее другихъ, должно развиваться, безконечно приближаясь къ безконечнымъ скорбямъ Христовымъ за церковь (Кол. 1, 24).

Итакъ, въ искупленной и возрожденной жизни человѣка тѣ же моменты, что и въ жизни Христовой. Соответствуютъ и значенія термина *σῶμα*, но не совсѣмъ. Вѣрующему свойственна не только физическая, но и этическая плоть, а начало духовное, обновляющее идетъ со стороны Христа. Поэтому въ новой жизни вѣрующаго расширяется тотъ моментъ, который въ дѣлѣ Христа былъ самый короткій—умирание грѣху, и съуживается главная въ личности Христа сторона плоти, какъ средства для искупленія другихъ. Очевидно, земная жизнь— моментъ переходный въ дѣлѣ нашего спасенія.

X. „Плоть“ и эсхатология св. ап. Павла. Мы спасены въ надеждѣ (Р. 8, 24). И вотъ на землѣ, еще живя во плоти, въ-

рующій стремится ко Христу, который возлюбилъ его и предалъ Себя за него (Гал. 2, 19—20). Это стремленіе человѣка исходитъ не изъ одной его духовной природы, но и изъ тѣлесной. „Имѣя начатокъ духа.., мы въ себѣ стенаємъ, ожидая усыновленія искупленія тѣла (*σῶμα*) нашего“ (Р. 8, 23). Поэтому смерть потеряла всю свою силу для возрожденаго человѣка. Для человѣка естественнаго она имѣла значеніе наказанія за грѣхъ и была концомъ его разрушительного вліянія на человѣческую природу. И если человѣкъ искалъ избавленія отъ тѣла смерти, то для того, чтобы освободиться отъ грѣха (7, 24 и 6, 7). Для вѣрующаго во Христа, который понесъ наказаніе за его грѣхъ и избавилъ отъ смерти, какъ непосредственнаго слѣдствія грѣха, смерть является только освобожденіемъ отъ этой временной жизни и отъ грѣха и приближеніемъ ко Христу. Для вѣрующаго жизнь—Христосъ, а смерть съ этой стороны пріобрѣтеніе (Фил. 1, 21). Плоть даже и въ смыслѣ физическому есть препятствіе къ соединенію со Христомъ. Не даромъ апостолъ противополагаетъ жизнь во плоти жизни во Христѣ (Гал. 2, 20; ср. Фил. 1, 21—24). Смерть избавляетъ человѣческое существо отъ этого препятствія, смерть вѣрующаго есть смерть только плоти.

Но мы видѣли, какъ тѣсная связь у апостола проходить между нравственной и физической жизнью вѣрующаго. Соединеніе со Христомъ, нравственное воскресеніе, есть основаніе воскресенія для тѣла. „Если Духъ Того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ Иисуса, живеть въ васъ, то Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ святымъ, живущимъ въ васъ“ (Р. 8, 11 ср. Гал. 6, 8). „Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ первенецъ изъ умершихъ (1 Кор. 15, 20). Христосъ родоначальникъ новаго воскрешеннаго человѣчества. Это будетъ полное воскресеніе человѣческой природы, коренное преобразованіе полученной отъ земли „персти“ и „души живой“, въ духъ и въ духовное, прославленное и бессмертное тѣло. Здѣсь не будетъ ни возможности грѣха, ни необходимости смерти. Но здѣсь не будетъ больше и физической плоти. Какъ поступающіе „по плоти“ не наслѣдуютъ царствія Божія (Гал. 5, 21), такъ и физическая плоть, удалявшая человѣка отъ Христа и служившая грѣху не наслѣдуетъ этого царствія. „Плоть и

кровь царствія Божія не могутъ наслѣдовать и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія” (1 Кор. 15, 50).

Все сказанное нами приводить къ такимъ общимъ положеніямъ. Плоть физическая, по учению св. Ап. Павла, есть составная часть человѣческой природы, при томъ отличавшая его отъ Бога. Но человѣкъ—существо падшее и его отличие отъ Бога весьма велико,—и вотъ понятіе *σάρξ* расширяется. Въ этой *σάρξ* лежитъ смерть нравственная и физическая; но человѣкъ не чувствовалъ первой и не понималъ второй. Путемъ закона Господь доводить его до этого сознанія, чрезъ обѣтованія указываетъ путь примиренія съ Богомъ,—даруетъ ему Иисуспителя. Иисуспитель принимаетъ физическую, но безгрѣшную плоть и за грѣховность человѣка приносить ее въ жертву. Воскресаетъ безъ плоти. Человѣкъ во Христѣ потенциальнно перестаетъ быть и нравственною и физическою плотью. Его задача перестать быть плотью и въ дѣйствительности. И это совершается въ процессѣ нравственнаго и въ моментѣ физического воскресенія со Христомъ и во Христѣ. Сущность всего этого процесса есть жертва „плоти“ для грѣха и за грѣхъ. Допуская грѣху овладѣть человѣкомъ, Господь, какъ искуителю ветхозавѣтнаго праведника, позволяетъ коснуться только плоти и костей, но не души, а избавляя насъ отъ грѣха, онъ только переносить рай съ земли на небо.

C.