**Свт. Феофан Затворник.   
  
Послание святого Апостола Павла к Римлянам   
истолкованное святителем Феофаном (2)**

[3) ВЕРА В ГОСПОДА НАЛАГАЕТ НА ВЕРУЮЩИХ ОБЯЗАТЕЛЬСТВО БЫТЬ СВЯТЫМИ (6,1 - 7,6) 1](#_Toc226724044)

[а) Апостол узаконяет сие обязательство (6, 1 — 10) 2](#_Toc226724045)

[б) Как устоять и чем проявлять святость (6, 11 — 14) 10](#_Toc226724046)

[в) Побуждения к тому (6, 15 — 23) 15](#_Toc226724047)

[г) Не примешивать иудейства (7, 1 — 6) 23](#_Toc226724048)

[4) БЛАГОТВОРНОСТЬ ВЕРЫ В ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА (7, 7-8, 39) 29](#_Toc226724049)

[а) Изображение нравственного растления человеческого (7, 7 — 25) 29](#_Toc226724050)

[аа) Не закон размножил грехи, но живущий в нас грех (7, 7 — 13) 29](#_Toc226724051)

[бб) Что это за живущий в нас грех, и как он действует (7, 14 — 25) 38](#_Toc226724052)

[б) Изображение светлого состояния христиан под благотворным действием веры Христовой (8, 1 — 39) 50](#_Toc226724053)

[аа) Сущность его (8, 1 — 10) 50](#_Toc226724054)

[бб) Полное явление в будущем веке (8, 11 — 17) 64](#_Toc226724055)

[вв) Когда причастною ему станет и вся тварь (8, 17 — 22) 71](#_Toc226724056)

[гг) Как прочны надежды сии. Основание им (8, 23 — 39) 76](#_Toc226724057)

[α) Начатки Духа (8, 23 — 27) 77](#_Toc226724058)

[β) Предвечное определение (8, 28 — 30) 83](#_Toc226724059)

[γ) Цена воплощенного домостроительства (8, 31 — 34) 89](#_Toc226724060)

[δ) Главная неотпадающая любовь (8, 35 — 39) 93](#_Toc226724061)

[5) НЕВЕРИЕ ИУДЕЕВ ПРЕД ЛИЦОМ ХРИСТИАНСТВА (9, 1-11, 36) 97](#_Toc226724062)

[а) Удостоверение святого Павла в чрезмерной любви своей к народу своему (9, 1-5) 98](#_Toc226724063)

[б) Отвержение части иудеев не противоречит обетованиям Божиим (9, 6 — 29) 105](#_Toc226724064)

## 3) ВЕРА В ГОСПОДА НАЛАГАЕТ НА ВЕРУЮЩИХ ОБЯЗАТЕЛЬСТВО БЫТЬ СВЯТЫМИ (6,1 - 7,6)

Выше изобразил Апостол, что спасение устрояется для нас благодатию и что, призывая к сему спасению, Бог ни на что прошедшее не смотрит, ни на обрезание, ни на необрезание, ни на праведность, ни на грешность; потому что и призвание ко спасению, как и устроение спасения, есть дело благости Божией. Но хотя до призвания Бог не смотрит, грешен ли кто или праведен; не так, однако ж, относится Он к сему по призвании. Здесь закон неотложный: призван, пришел, облечен благодатию, — будь же свят и непорочен. На то и благодать, чтоб царствовать в принявших ее, но царствовать правдою.

Это обязательство к правде и святости в призванных к вере и разъясняет Апостол в настоящей главе. Сначала: а) узаконяет сие обязательство, выводя его из благодатного таинственного нашего сочетания со Христом Господом (см.: 6, 1 — 10); потом: б) предлагает способы, как устоять в сей святости и как проявлять ее (см.: 6, 11 — 14); с приложением и: в) побуждений к тому (см.: 6, 15 — 23); и наконец: г) отклоняет от употребления средств, какие предлагал к тому закон (см.: 7, 1 — 6).

### 

### а) Апостол узаконяет сие обязательство (6, 1 — 10)

**Глава 6, стих 1.** *Что убо речем? пребудем ли во гресе, да благодать преумножится? Да не будет.*

Этот вопрос и ответ на него поместил здесь Апостол в качестве перехода к изложению обязательства христиан быть святыми. Поводом к нему послужило предшествовавшее слово: *идеже умножися грех, преизбыточествова благодать* (см.: блаженный Феодорит). Сказавши это, Апостол возбудил в себе воспоминание о том, как враги его всюду распространяют о нем клевету, будто он учит: *сотворим злая, да приидут блага*я (3, 8). «Эту клевету он и выставляет здесь, только не от их лица, а будто вопрос, к которому приводит течение речи» (Экумений). Делает же так, чтоб изострить внимание к тому, что намерен говорить: ибо считал — после таинства искупления — главнейшим предметом своего учения — разъяснение обязанности христиан пред Богом — быть святыми и непорочными. Чем кто был до призвания, до того нет дела; но, коль скоро призван, будь свят, потому что и призван к святости и снаряжен всем нужным к достижению ее. В такой связи поставляет эти стихи святой Златоуст. Он говорит, что Апостол обращается к нравственности, то есть к внушению быть святыми; но, чтоб не показаться обременительным и несносным, делает вид, будто обращается к сему не намеренно, а будучи вынужден суемудрием немощных умов. «Он доказал, что благодать достаточна к уврачеванию тяжких грехов; но неразумные могли слова сии счесть поблажкою ко греху. Они стали бы рассуждать: ежели благодать открывается в большей мере, когда нами учинены тягчайшие грехи, то не перестанем грешить, дабы обильнее являлась благодать. Заметь же, как Апостол отклоняет от такого рассуждения и мнения. Сначала опровергает возражение простым отрицанием, сказав: *да не будет*, — как обыкновенно выражаются о чем-либо по общему признанию крайне нелепом. А потом приводит неопровергаемое доказательство. — Какое же?»

**Стих 2.** *Иже бо умрохам греху, како паки оживем о нем (како еще жити будем в нем)?*

«Что значит: *умрохом*? — То, что, уверовав и просветившись (крестившись), стали мы мертвы для греха. Что же значит стать мертвым для греха? Ни в чем более не слушаться греха. Хотя крещение совершило уже сие однажды навсегда, то есть умертвило нас греху; впрочем, мы обязаны непрестанно употреблять все свое рачение, чтобы оставаться в том же состоянии, и, что бы ни приказывал нам грех, не только не повиноваться ему, но даже не трогаться с места, подобно мертвецу» (святой Златоуст).

*Умрохом* — мы. Кто это мы? — Мы все, христиане. Умертвие разумеется не физическое, а нравственное, состоящее в отвержении всякого греха и возненавидении его. Ибо как приступают к Господу? Каясь и крестясь, как указал святой Петр в день Пятидесятницы вопрошавшим: *что убо сотворим? Покайтеся, и да крестится кийждо вас* — ответил он (см.: Деян. 2, 37 — 38). А каяться что значит? Говорить в сердце своем: согрешил, не буду. Это *не буду* и есть смерть греху. Крещение же что придает? Закрепляет благодатию сие решение воли и дает силу устоять в сем решении. Крещенный, в чувстве силы о Господе, с смертельною ненавистью относится ко всякому виду греха. В этом существо нравственной смерти греху. Коль же скоро кто начинает допускать симпатию к чему-либо грешному, то, в какой мере он допускает сие, в такой оживает в нем грех или он греху. Подавление таких симпатий есть пребывание в умертвии греху. «Отсюда узнаем, пишет Феофилакт, что чрез крещение всякий верующий действительно умирает для греха, но, по нерадению своему, сам воскрешает себя и тотчас оживает для него, лишь только соединяется с ним; напротив, старательный всегда сохраняет в себе эту мертвенность и, что бы ни внушал ему грех, не повинуется ему, как мертвый».

**Стих 3.** *Или не разумеете, яко елицы во Христа Иисуса крестихомся, в смерть Его крестихомся?*

«Как предыдущие слова были не совершенно ясны, то объясняет то же самое в другой раз, и в выражениях более сильных» (святой Златоуст). Сказал: умрохом греху. Когда и как? В крещении, говорит. «Раскрывает, как умерли мы для греха, и говорит: чрез крещение» (блаженный Феофилакт). Когда окрестились во Христа, тогда и умерли греху. Ибо, окрестившись во Христа, мы в смерть Его окрестились. Очевидно, что крещение в смерть Христову есть умертвие греху. Как же это так? Это объясняет значение и сила смерти Христовой. Умерши на кресте, Господь Спаситель грехи наши вознес на крест и стал очищением о гресех наших. В крестной смерти Господа — очистительная сила грехов. Кто крестится, — погружается, — в смерть Христову, тот погружается в очистительную силу греха. Сия сила в самом действии погружения снедает всякий грех, так что и следа его не остается. Здесь бывает то же, как если бы кто приготовил такой химический состав, который, когда погрузят в него какое нечистое белье или платье, тотчас растворял и снедал бы всякую нечистоту: только погрузи в него, — и всякая нечистота будет снедена. Так и смерть Христова, как очистительная сила греха, снедает всякий грех, как только кто погружается в сию смерть крещением. В крещенном и следа греха не остается: он умер ему.

Но надо при сем иметь в мысли, что в сем умертвии греху чрез крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно свободных решимостей самого человека. Существо умертвил греху всегда одно: это есть отвращение от греха, смертельное возненавидение его. Где же оно в крещении? Тут же, в духе крещаемого. Ибо что делает крещаемый пред погружением в купель? Отрицается сатаны и всех дел его и всего служения его; а это то же, что отвращается от греха и возненавидевает его. Когда затем, в сем духе отвращения и ненависти ко греху, погружается он в купель, тогда благодать Божия, нисшедши внутрь, закрепляет сии расположения и решения воли и дает им силу живую и действенную. Крещенному все прежние грехи прощаются, а от будущих охранять его будет сия, нисшедшая в него в крещении сила. Он и есть воистину мертв греху. И все сие производит очистительная сила греха, сущая в смерти Христовой, погружение в которую совершается чрез погружение в купель. Святой Златоуст говорит: «чем для Христа был крест и гроб, тем для нас стало крещение, хотя в другом отношении. Ибо Христос умер и погребен плотию; а в нас умер и погребен грех. То и другое есть смерть, как во Христе, так и в нас есть смерть истинная. Но хотя грех и истинно в нас умирает чрез крещение; однако ж надобно, чтоб и сами мы содействовали к умерщвлению его». — Это содействие совершается возненавидением греха, восприемлемым до крещения, запечатлеваемым в крещении и хранимым с помощию благодати по крещении. Крещение не освобождает нас от самоохранения от греха, напротив, обязывает к нему. Отчего грешат по крещении? Оттого, что, возложив все на силу крещения, сами и перстом не хотят двинуть в противлении греху и самоохотно склоняются на него, сначала мыслями, потом сочувствиями, далее желаниями, а наконец, и падениями. Чрез это грех оживает и опять начинает жить, бывши так действенно умерщвлен в крещении. Как истинно то, что, погружаясь в смерть Христову в крещении, мы умираем греху, так непреложно и то, что сие умертвие греху есть возненавидение греха, которое надлежит нам возгревать в себе самоохотно, при всей облекающей нас силе благодати Христовой.

**Стих 4.** *Спогребохомся убо Ему крещением в смерть: да якоже воста Христос от мертвых славою Отчею, тако и мы во обновлении жизни ходити начнем.*

*Убо* — указывает на вывод из предыдущего. Что же выводит Апостол? Итак, говорит, мы спогреблись в смерть Христову, чтоб жить новою жизнию. Но прямо ли это выходит из предыдущего? Там говорилось, что, крестясь, мы крестились в смерть Христову, что означает: умерли греху. Прямой вывод отсюда был бы такой: итак, мы спогреблись в смерть Христову, чтобы быть мертвыми греху. И это прямо соответствовало бы самоответному вопросу: *како еще жити будем в нем?* А он говорит: спогреблись, чтобы жить новою жизнию. — Зачем он так сказал? Затем, что это есть другое выражение одной и той же мысли; ибо жить новою жизнию — значит: жить жизнию, противоположною прежней; и если прежняя была греховная, такая, в коей мы жили греху, — то эта новая должна быть жизнию такою, в коей не следует нам жить греху, или следует быть мертвыми ему. Или затем, — чтобы указать вторую половину действия святого крещения; ибо в нем мы не умираем только, но и оживаем, или воскресаем. Умираем для греха, а воскресаем для правды и святости. И по существу нравственно духовной смерти так должно быть. Когда душа умирает чему, то не сама умирает: ибо есть присноживуща, а только отвращается от того, чему умирает, и смертельною возненавидевает то ненавистию. Но ненависть и отвращение всегда так строятся в душе, что, отвращаясь от одного, она не в пустоту обращается, а к чему-либо противоположному тому, чего отвращается. По сему закону, возненавидевая грех и отвращаясь от него, она в то же время обращается к правде и святости и возлюбляет их. Это возлюбление правды и святости и есть новая жизнь. — Совершается сие обновление жизни в том же святом крещении, в коем умирает и грех. Совершается же не механически, а по внутренним произвольным изменениям или решениям; совершается так в крещении потому, что наперед крещаемый возлюбляет так жить. Почему пред погружением в купель мы, отрекшись от сатаны и дел его, сочетаваемся Христу Господу, чтоб Ему посвящать всю жизнь. Это расположение в купели благодатию Божиею запечатлевается и силу принимает быть действенным. Выходя с ним из купели, крещенный является таким образом совсем новым, обновленным в нравственно-духовной своей жизни, — воскресает. Подобно тому, как Христос Господь умер и воскрес, и крещенный, погружаясь в купель, умирает, а выходя из купели, воскресает: умирает греху и воскресает для правды, для новой и обновленной жизни. Вот об этом таинственном и вместе свободно-охотном изменении и говорит в настоящем месте святой Павел: спогреблись... чтоб ходить в обновленной жизни.

*Спогребохомся крещением в смерть* — то же самое означает, что выше: *в смерть Его крестихомся*. Употребил же Апостол такое слово, чтоб выразить ближайшее подобие погружения в купель смерти Христовой, — и не подобие только, но и существенное причастие очистительной и оживительной силе сей смерти. *Спогребохомся* как бы мы вместе со Христом на крест возносимы и во гроб полагаемы бываем, в действии крещения. Так подлинно сила смерти Христовой переходит на нас в крещении, как бы наша смерть здесь была то же, что смерть Его, или неразлучна и сочетанна с нею.

Когда Апостол говорит, что Господь Иисус *Христос воскрес славою Отчею* (δια), то сим означает, что Он воскрес «собственным Божеством; ибо сияние славы Отчей есть Сын» (блаженный Феофилакт). «Славою Отчею Апостол называет Божество Христово» (блаженный Феодорит). Но по течению речи видеть надо у Апостола намерение сказать здесь не то, чрез что или какою силою воскрес, а скорее то, в каком состоянии воскрес, чтоб потом с сим состоянием сравнить то состояние, в каком должны держать себя христиане по выходе из купели крещения, то есть что Христос воскрес в светлости и славе Божества. Как Христос Господь по воскресении явился в такой светлости, так нам, по выходе из купели, надлежит ходить в новой, светлой, чистой и непорочной жизни.

Не должно пропускать без внимания слов: *ходити начнем*. Обновление жизни совершено во святом крещении, — благодатно-таинственно и свободно-охотно. Вышедшему из купели что предлежит? Начать с сей минуты ходить в этой обновленной жизни. Жизнь есть обнаружение в видимых делах того, что создалось внутри. Там создались в момент крещения умертвие греху и оживление правде и святости. Если умертвие греху есть смертельная к нему ненависть, то оживление правде есть положительное возлюбление ее. Ходить, следовательно, в обновленной жизни будет — ходить, при ненависти к греху, в любви к правде и святости. И это есть цель всей жизни приявшего святое крещение христианина.

**Стих 5.** *Аще бо сообразни (снасаждени) быхом подобию смерти Его, то и воскресения будем.*

Доказывает, что правильно сказал пред сим, сказав: *спогребохомся...* чтоб ходить в обновленной жизни. Ибо, говорит, став сообразными смерти Его, мы должны быть сообразными и воскресению Его. Но если первое совершается чрез умертвие греху, то второе должно совершаться чрез новую жизнь в святости и правде; а это и есть ходить в обновленной жизни, подобясь Христу Господу, воскресшему из мертвых в светлости и славе.

*Сообразны*, σύμφυτοι, — снасаждены, срощены, как прививок с деревом. Больше и больше углубляет мысль о нашем причастии смерти Христовой в крещении: *в смерть крестихомся... спогребохомся... снасаждени*. — Хочет сказать: мы срощены со Христом Господом; почему все, что в Нем, должно быть и нашим достоянием. Он умер и воскрес. Не может же случиться, чтобы мы причастились только смерти Его и на том остановились, не став причастными и воскресения Его. Нет; если мы причастны смерти Его, то необходимо уже нам быть причастными и воскресению Его. И чтобы не осталось никакого в этом сомнения, употребил слово: срощены. Ибо где дерево, там же непременно и прививок его.

Что значит: снасаждение смерти Христовой? Умертвие греху, благодатно-таинственно совершившееся в купели крещения и долженствующее быть хранимым по крещении свободным нашим произволением и собственным нашим рачением. Святой Златоуст говорит: «два умерщвления разумеет здесь Апостол. Одно совершается Христом в крещении, а другое обязаны совершить мы сами своею рачительностию после крещения. Что в крещении погребены прежние наши грехи, это есть Христов дар; а чтобы после крещения пребыть мертвыми для греха, сие должно быть делом собственного нашего рачения, хотя и в сем подвиге всего более помогает нам Бог. Ибо крещение имеет силу не только загладить прежние согрешения, но и ограждает от будущих. Как для заглаждения прежних грехов ты с своей стороны употребил веру; так, чтобы не оскверниться грехами по крещении, яви перемену в расположении».

Почему Апостол не сказал: смерти снасаждены, — но: *подобию смерти*? Святой Златоуст отвечает на это так: «ибо в тебе не самая сущность умерла, а умер греховный человек». И еще: «поелику мы погребены в воде, а Христос в земле, наш погребен грех, а Его тело; то Апостол не сказал: *снасаждени быхом смерти*, — но: *подобию смерти*. Хотя то и другое есть смерть, впрочем, не одно и то же умерщвлено ею»

Как разуметь: *то и воскресения будем*, — то есть будем снасаждены и подобию воскресения? По ходу речи так же должно бы сие разуметь, как и снасаждение подобию смерти, то есть о нравственно-духовном воскресении для святости и правды. И в таком случае слову: *будем* — надо будет дать значение увещания: да будем, будем же, — или должны быть и явиться снасажденными и воскресению. *То... будем*, по-гречески: αλλά και... έσόμεθα. Может быть, позволительно перевесть и: будем же. Судя по сему, Апостол предлагает здесь увещание, или налагает на нас обязательство, по крещении жизнию своею подобиться светлости воскресшего Господа, — то есть внушает то же, что пред сим: *да якоже воста Христос от мертвых славою Отчею, тако и мы во обновлении жизни ходити начнем*. У наших толковников оправдание сей мысли можно находить только в общем их определении содержания сего стиха, — то есть что Апостол говорит здесь о том, как должны мы жить по крещении, — именно бегая греха и ревнуя о правде. Прямо же они видят в сих словах указание на будущее воскресение, которому предначатие полагается в возрождении (которое есть воскресение в духе) чрез крещение. Такого понимания нельзя укорять; потому что грамматический строй речи сего стиха именно этого требует. Соглашаясь с этим, мы можем предложить только вопрос: чего ради Апостол помянул о будущем воскресении, когда речь идет все о нравственном изменении на лучшее? Того ради, чтоб в светлости воскресения указать побуждение к светлости и чистоте жизни здесь, по крещении. Он говорит как бы: умерли мы со Христом в крещении; несомненно и воскреснем с Ним. Смотри же, соблюди себя чистым по крещении, чтоб воскреснуть во славе и к славе, а не к посрамлению. Блаженный Феофилакт пишет: «мы будем общниками и воскресения, наследуем жизнь вечную, как показавшие воскресение, состоящее в добрых делах». — Можно сюда перенести слова святого Златоуста из-под предыдущего стиха: «Апостол требует от нас, чтобы мы, в ожидании будущего воскресения, воскресли иным образом, именно чтобы мы в настоящей жизни, изменив прежние нравы, стали следовать новым правилам. Ибо когда блудник делается целомудренным, сребролюбец — нищелюбивым, жестокосердый — кротким; тогда еще здесь в человеке совершается воскресение, служащее началом будущего. В каком же смысле называется сие воскресением? В таком, что грех умерщвлен, а праведность воскресла; ветхая жизнь упразднилась, а начата жизнь новая и ангельская».

Как же лучше понимать, — по первому или второму указанию? Как кому угодно. То только не следует упускать из вида, что намерение у Апостола в сей речи — расположить верующих жить свято и непорочно по крещении.

**Стих 6.** *Сие ведяще, яко ветхий наш человек с Ним распятся, да упразднится тело греховное, яко ктому не работати нам греху.*

*Сие ведяще* — показывает, что Апостол намерен предложить истину такую, которая будет служить удостоверением в истине того, что пред сим сказано (см.: святой Златоуст). Если ты убежден в последующем, не можешь сомневаться и в предыдущем. Почему можно положить, что слова: *сие ведяще, яко* — значат то же, что: потому что, ибо.

*Ветхий наш человек* — «не естество, а лукавое расположение духа» (блаженный Феодорит), или «порочность» (блаженный Феофилакт). «Ветхий, то есть устаревший во грехах. Ветхий человек то же самое, что устаревшая во грехах жизнь наша. Человеком же он называет ее в показание, что сим означается многовековой и неразделимый с человеком навык греховный. Прежде пришествия Господня и устроения нашего в Нем спасения, люди так были поглощаемы грехом, что, по тогдашним порядкам, без любосластной жизни и непотребных дел и человек не человек. Эту-то жизнь, ради того, что соплетались с нею, срастворялись и срасленною с собою имели, называет он человеком, яко такую, которую мы любили как себя, или даже более, чем себя» (Фотий и Экумений).

*С Ним распятся* — «сближает крещение и крест» (святой Златоуст) и дает разуметь, что ветхий человек «подобно телу Христову погребен в крещении» (блаженный Феофилакт), — в том смысле, что «лукавое наше расположение умерщвлено в крещении» (блаженный Феодорит). Лукавое расположение, отметнутое пред крещением самоохотно, свободным произволением и решением воли, и замененное добрым расположением, благодатию крещения совсем обессиливается и уступает свое господство новому доброму расположению. Это есть прямой смысл распятия в крещении ветхого человека.

*Да упразднится тело греховное*. «Под телом греховным разумеет Апостол не сие наше тело, но все наши пороки. Как именем ветхого человека означает вообще все, что есть в человеке злого; так телом ветхого человека именует опять злое, слагающееся из разных видов порока» (святой Златоуст). Подобно сему в обычной ныне речи говорится: корпус (тело) воинский — совокупность воинов; корпус (тело) дипломатический — совокупность дипломатов. Упразднение означает делание недеятельным (см.: блаженный Феодорит). *Да упразднится тело греховное* — будет то же, что: да соделаются недеятельными в нас все виды порока или греха или да престанут действовать, да замрут. Не сказал: распятся ветхий человек, и упразднися тело греховное, — но: *да упразднится*, — показывая, что в этом последнем должно принимать участие и свободное рачение наше, — чем указывается на труд и подвиг над пресечением действенности пороков, грехов, страстей.

Но как же это: ветхий человек уже распят, то есть лукавое расположение уже умерщвлено, а между тем предлежит еще упразднять тело греховное, или разные виды порока? На это скажем: грех, как и добродетель, является в трех видах: грех, как дело, и обнимает всю совокупность грешных дел; грех, как склонность, и обнимает все виды грешных наклонностей, страстей, пороков; грех, как грехолюбие вообще, означает коренную падкость человека на грех вообще. Грех в последнем значении есть собственно ветхий человек. Он умирает и распинается в крещении; потому что в нем мы воспринимаем смертельную ненависть ко греху и любовь к правде и добру; а это и есть смерть грехолюбия, то есть распятие ветхого человека. Но тогда как воспринято такое доброе расположение, настроение, решение, частные виды грешности и лукавства — страсти остаются еще, и их надо побеждать и доводить до бездействия или упразднять, особыми против них направленными трудами и подвигами. Труды и подвиги, не позволяя им действовать, истощают их, измождают, замаривают; они и делаются недейственными. Поднимать эти подвиги против страстей нет нравственной возможности, пока в сердце качествует грехолюбие, или ветхий человек. Почему Апостол и сказал, — что для того, чтоб упразднилось тело греховное, или истреблены были пороки и страсти, распят прежде ветхий человек, — восприняты возненавидение греха и возлюбление добра. Это изменение на добро, благодатию Божиею укрепленное в крещении, является мощным к побеждению страстей и упразднению их.

Прибавим к сему, что поелику страсти преимущественное седалище имеют в теле нашем, то упразднение их будет то же, что изгнание их из тела. Тело, пока пребывает седалищем страстей, есть страстное тело или тело греховное; а когда перестанет быть таким седалищем, становится нестрастным и негреховным. *Да упразднится тело греховное* — можно потому так перифразировать: да изгонятся из тела все страсти, и оно станет чистым и непорочным, совсем другим против прежнего, вместо греховного — безгреховным, вместо страстного — бесстрастным. Можно и к этому еще прибавить: да соделается оно достойным пресветлого воскресения к вечной славе и блаженству.

*Яко ктому не работати нам греху*. Этим означается и способ, каким упраздняется тело греховное, или истребляются страсти, — и следствие сего упразднения. Хочешь, чтоб упразднилось тело греховное, или страсти, — не работай греху, то есть всякий раз, как представится случай ко греху или помыслы на него зародятся, не подчиняйся сему, — прогоняй помысл, удаляйся от поводов. Не поддашься греху, не сделаешь его, — не дашь пищи страсти. Она останется голодною на этот раз. Не поддавайся греху в другой, третий и во всякий раз; страсть совсем останется без пищи и замрет с голоду, — упразднится. Так делай с другою, третьего и всеми страстями; и все они замрут и упразднятся.

Итак, не позволяй себе поблажать никакому греху или не делай никакого грешного дела, и тело греховное — страсти — испразднится. Так неработание греху есть способ упразднения тела греховного, или страстей; но оно же есть и следствие сего последнего. Только там оно было делом самопринуждения, а здесь установившимся состоянием. Когда упразднено тело греховное, страсти погашены и задушены; тогда и позыва на грех никакого нет, никакой задержки в добре уже не бывает человеку, свободно шествует он в добрых начинаниях своих, ничто противное тому не вяжет его и не тянет к себе в работу. Это состояние есть состояние бесстрастности, — пресветлое и многожеланное. И кажется, святой Апостол, говоря: *яко ктому не работати нам греху*, — желал показать последнюю мету, до коей доводит подаемый нам в Господе Иисусе Христе образ спасения. Такова цель! Восприими же смело и веру, и все обязательства веры. Есть из чего поревновать о сем и потрудиться.

**Стих 7.** *Умерый бо свободися от греха.*

Сказанное пред сим подтверждает примером: как мертвый никакого не являет движения, так умерший греху в купели крещения не должен допускать никакого деяния греховного. Только — что у мертвого является по физической необходимости, то у умершего греху должно быть проявляемо свободным решением воли и рачением. *Свободися*, δεδικούωτοα, — оправдался, развязался судебным порядком. Оправданному судья говорит: ты свободен, ничто тебя не вяжет. Так до крещения мы держимы бываем в узах греха, как рабы; по крещении же являемся свободными от сих уз, потому что выходим из купели с возненавидением греха и возлюблением правды. А такое расположение означает, что грех не имеет уже для нас ничего связующего, нудящего, порабощающего: мы свободны стали от его над нами власти. Святой Златоуст говорит: «сие сказано о целом человеке. Как умерший свободен от возможности грешить уже тем самым, что лежит мертв» (блаженный Феодорит: «ибо кто когда-либо видел, чтобы мертвый или осквернил чужое ложе, или обагрил руки убийством, или совершил что-либо иное несовместное?»): так и вышедший из купели крещения. Ибо как скоро однажды там умер, должен навсегда оставаться мертвым для греха. Итак, если ты умер в крещении, оставайся мертвым; потому что всякий умерший не может уже грешить. А если ты грешишь, то уничтожаешь тем дар Божий.

**Стих 8.** *Аще же умрохом со Христом, веруем, яко и живи будем с Ним.*

Сказанное здесь сходно с тем, что сказано в 5-м стихе. Там казалось сообразнее с ходом речи понимать воскресение о воскресении, или возрождении духовном; также кажется и здесь не неуместно разуметь под жизнию со Христом Господом жизнь новую в духе Его и благодатию Его. Но там все наши толковники отнесли речь Апостола к будущему славному воскресению, а здесь один из них, блаженный Феофилакт, видит указание на духовное воскресение или оживление к новой жизни по Богу. Он пишет: «выше сказал Апостол, что мы всегда должны оставаться мертвыми для греха, а теперь рассуждает о воскресении к новой жизни по Богу, которую мы всегда должны иметь. Если мы чрез крещение умерли со Христом, то веруем, что всегда будем иметь присущим нам воскресение, состоящее в новой жизни; ибо и Христос, воскресши из мертвых, живет всегда, уже не умрет». Соглашаясь с сим толкованием, слово: *веруем* — будем принимать как: да веруем, — видеть в нем увещание, совет и внушение (см.: Экумений). В словах же: *яко и живи будем с Ним* — будем видеть или обязательство, или обнадежение. В словах блаженного Феофилакта содержится первое (всегда должны иметь новую жизнь), но проглядывает и второе (веруем, что всегда будем иметь присущим воскресение). Если мы умерли со Христом, восприяв ненавидение греха и возлюбление правды, то да веруем, да держим то убеждение, что нам должно уже все последующее время жить с Ним воскресшим, ходя в обновленной жизни, по светлости и чистоте соответствующей светлости воскресшего Господа. Так выразится обязательство; обнадежение же так: если мы умерли со Христом, да веруем, что возможем прочее с Ним и жить, жить в угождение Ему, ходя во святой воле Его непорочно, — и жить так потому, что сочетанны с Ним, жить силою Его, от Него в нас изливающеюся. Что и такую мысль можно здесь разуметь, оправдывает образ выражения: а веруем, что и жить будем с Ним, — да питаем надежду, что, сообщившись со смертию Его, не чужды будем и силы воскресения Его, или твердости и постоянства обновленной Им в нас жизни духовной, по причине непрестающего общения нашего с Ним, воскресшим и уже не умирающим. Поводом к такому обнадеживанию можно почесть предшествовавшее внушение: быть всегда мертвыми греху, не работать ему, после того как ветхий человек в нас распят в крещении, силою смерти Христовой. Сознав свое к тому обязательство, всякий может восколебаться недоумением: да как я возмогу это сделать, когда чувствую приражения греха, когда корпус страстей еще не упразднен во мне? Апостол, упреждая сие, говорит как бы: не беспокойся; имеешь в себе силу воскресшего Господа и ею все победишь, не поддашься греху, не умрешь им, а жив пребудешь, с Господом и силою Господа ходя всегда в обновленной жизни. Надежду сию утверждай в себе тем, что Христос, воскресши, уже не умирает и смерть овладеть Им уже не может. Как Он не может умереть, так и ты, сочетанный с Ним, не умрешь грехом; как Им смерть овладеть не может, так не овладеет тобою грех, потому что с тобою Христос.

**Стих 9.** *Ведяще, яко Христос воста от мертвых, ктому уже не умирает: смерть Им ктому не обладает.*

Вот основание обязательства к безгрешности и обнадежения устоять в ней! Воскресший Христос уже не умирает; и ты не должен допускать себя до того, чтоб умереть грехом. Над Христом воскресшим смерть не имеет власти; верь и надейся, что и над тобою грех не возобладает, когда ты облечен силою не подлежащего смерти Христа Господа. Будь только верен тому, что воспринял в крещении, — храни возненавидение греха и возлюбление правды. Если б один ты оставался, то, конечно, не надежна была бы твоя новая жизнь и твоя безопасность от греха: но когда ты со Христом, то, будь благонадежен, с Ним ты силен столько, сколько Он силен. Ибо все, что в Нем есть, есть и твое по благости и человеколюбию Его. Первое, — внушение, — видит в сих словах блаженный Феодорит, который пишет: «Апостол в сих словах достаточно показал, что хочет верующих отвратить от греха». А второе, — обнадежение, — само собою приходит на ум, при мысли, с одной стороны, о силе обязательства не грешить, а с другой — о силе наших страстей.

**Стих 10.** *Еже бо умре, греху умре единою: а еже живет, Богови живет.*

К кому относить сии слова? Относят обыкновенно к Господу Спасителю, как причину на предыдущее: *ктому не умирает. Греху умре* — понимают: греха ради или грех ради наших; ибо умереть греху, как мы обязуемся умереть, Он не мог, не имея греха. *Единою* — однажды навсегда; как и в Послании к Евреям говорится, что, явившись *во отметание греха, единою принесеся* (ср.: Евр. 9, 26, 28). Отсюда делается такое наведение: смотри же, как Христос однажды умер и в другой не станет умирать; так и ты, умерши в крещении греху, держись в безгрешности и не попусти себе умереть вторично, чрез падение в грехи. Святой Златоуст говорит: «что значит: *греху*? — То, что Сам по Себе не был повинен смерти, а умер за наш грех. Для того и умер, чтобы истребить грех, подрезать ему жилы, отнять у него всю силу. Примечаешь ли, сколько устрашил Апостол? Ежели Христос не умирает в другой раз, то нет и второго крещения; а если нет второго крещения, бойся поползнуться в грех».

*Богови живет*, — то есть живет Божественною силой; ибо Он всегда живет в силе Бога и Отца (см.: блаженный Феофилакт); или «живет яко Бог, непрестанно, без пресечения» (Экумений); или «живет вечно, так как смерть не имеет уже над Ним власти» (см.: святой Златоуст). Можно и так: *Богови живет*, — во славу Его, устрояя благодатное Царство, основание коему положено в смерти Его и на устроение коего по воскресении восприял Он власть *на небеси и на земли*. Отсюда наведение: и ты, оживши в крещении новою жизнию, живи Богови, Ему посвящая все помышления, начинания и дела твои и на волос не позволяя себе склоняться на что-либо противное Ему.

Но приходит на мысль, не удобнее ли будет отнести слова сии к нам, крещаемым и в крещении умирающим и воскресающим, — умирающим греху и воскресающим к жизни для Бога и по Богу. Речь у Апостола идет все об обязательстве крещенных быть мертвыми греху и жить в обновленной жизни. О смерти и воскресении Господа говорится только того ради, чтоб показать, что силою их совершаются в крещении и наша нравственно-духовная смерть, и наше нравственно-духовное воскресение для новой жизни; а для уяснения этого достаточно, что сказано уже пред сим. Буква текста не дает прямого указания, к кому относить сии слова. Наш славянский перевод и выдерживает это неуказание в неопределенности выражения, как этого требует и греческий текст. Тот и другой гласит: ибо, что умерло, греху умерло — зараз, однажды навсегда, а что живет, Богу живет. В таком выражении слова сии очень можно относить к нам, крещенным. В крещении одно в нас умерло, другое ожило: умер грех, или мы умерли греху; а ожила жизнь для Бога и по Богу, или мы ожили для такой жизни. Сила речи не в умертвии и оживлении, а в: *единою*, — в том, что то и другое совершилось однажды навсегда; однажды навсегда умерли мы греху, чтоб всегда жить потом Богу. Сим указывается на то решительное возненавидение греха и возлюбление правды, с каким крещаемый входит в купель и какое запечатлевается там в нем благодатию Божией. Намерение же у Апостола и есть то, чтоб доказать верующим и крещенным необходимость всегда удерживать в силе сии решения и по ним вести жизнь свою. Выставляя, впрочем, такую мысль, не настаиваем на ее большей перед прежнею уместности, а предъявляем ее как возможную.

### б) Как устоять и чем проявлять святость (6, 11 — 14)

Новую жизнь влила в нас благодать крещения и таинственного с Господом соединения. Что мы от себя привнести должны для хранения ее и соблюдения святости? Первое — помышляй, что ты мертв.

**Глава 6, стих 11.** *Такожде и вы помышляйте себе мертвых убо быти греху, живых же Богови, о Христе Иисусе Господе нашем.*

*Такожде*. Если в предыдущем стихе понимать речь о Господе Спасителе, то будет: как Христос Господь, так и вы. А если понимать речь о нас, крещаемых, то будет: таков закон для всех крещаемых, что в них совершаются умертвие греху и оживление для Бога, совершаются и благодатно, и самоохотным решением. Как все крещенные, — так и вы.

В том и другом случае следствие одно: *помышляйте себе мертвых быти греху, живых же Богови*. Что значит быть мертвыми греху и живыми Богу и сколько это обязательно для крещенных, это достаточно объяснено выше. Теперь вопрос: как исполнить сие обязательство? — *Помышляйте себе мертвых быти греху, живых же Богови*. Сила речи в: *помышляйте себе*. Положите в уме своем и в сердце своем, так сложитесь во внутренних решениях, что вы уже мертвы для греха и живы только для Бога; потому как на первое не допускайте никакого движения, так на второе устремляйте все свое рачение. Как если бы кто дошел до убеждения, что он мертв телесно, то, что бы ни происходило около него, он не обращал бы на то внимания, и, к чему бы его ни приглашали окружающие, у него на все был бы один ответ: я уже мертв, нет мне ни до чего дела: так, говорит, будьте вы в отношении к греху; не только движения к нему, но и внимания не имейте; его для вас нет, и вас для него. С другой стороны, как машина какая заведенная, например часы, только и делают, что время показывают; так и вы только и делайте, о том только и рачение имейте, как бы жить по Богу и Ему угодить. Только, что машина делает непроизвольно, то вы делайте произвольно, с таким только самоохотным самопринуждением или с сознанием такой же нравственной необходимости действования так, а не иначе, какие имеют место в машине без воли ее.

*О Христе Иисусе Господе нашем* — или ради Христа Иисуса, — ради того, что таковые условия спасения в Нем, так устроено Им и в Нем спасение наше, что сему иначе быть нельзя и что мы, сочетаваясь с Ним верою и благодатию чрез святые таинства, не можем иначе быть в Нем тем, чем должны быть, как являясь мертвыми греху и живыми только для Бога. Кто не таков, тот не Христов. Или о *Христе Иисусе* — силою Христа Иисуса. Будь благонадежен, что действительно пребудешь таковым; ибо с тобою Христос Господь, Который и будет совершать в тебе сие, если ты пребудешь преданным Ему. С другой стороны, как ни высоко — быть мертвым греху и живым *Богови*, не возносись и не думай о себе высоко, ибо не ты совершил и совершаешь сие, а Христос Господь, с Коим ты сочетался, к сочетанию с Коим, однако же, ты призван по благости Его, и введен в сие сочетание благодатию Его, и пребываешь в сем сочетании помощию Его и Его осенением ради одного того, что ты предаешь себя самоохотно Его в тебе вседействию.

**Стих 12.** *Да не царствует убо грех в мертвеннем вашем теле, во еже послушати его в похотех его.*

Второй от нас прием в хранении святости есть не дозволять греху царствовать в нас. А это как? Не слушаясь похотений греховных. Мы умерли греху однажды навсегда; но произволением, — тем, что восприняли смертельное возненавидение греха и возлюбление правды. Седалище (здесь: основание) этого решения в духе, в коем благодать Божия, пришедши с благовестием, возбудила страх Божий, а чрез него совесть, кои оба, дав ощутить горечь грешной жизни и сладость жизни святой и богоугодной, породили в духе решение от первой отвратиться, а ко второй прилепиться. Но между тем как это совершилось в духе, душа и тело остаются еще на стороне греха. Долговременным пребыванием в грехе в них образовался навык действовать лишь по-греховному; действовать же по-святому они не умеют, и не только не умеют, но и питают старое сочувствие к греховному. Оттого, когда дух, восприяв новые решения, начинает заводить и новые порядки жизни, соответственно тем решениям, то всегда встречает сопротивление тому в душе и теле, и по непривычке их действовать в этом роде, и по несочувствию к нему. Не знают вкуса в сей новой жизни и не тянутся к ней, напротив, тянутся к противоположному, — к тому, чем всегда услаждались прежде. Дух требует помышлять доброе, а голова, — ум с памятию и воображением, — вся набита представлениями греховными; почему не только не помышляет доброе, а теснит в сознание свое недоброе. Дух требует начинаний благих, с самоотвержением, а воля, — желания, планы, цели, средства, — наклонена к самоугодию и подсекает все доброе саможалением. Дух требует чувств благих, а сердце не отзывается на доброе и, не умея найти в нем вкуса, относится холодно ко всему, чего прежде не вкушало. Дух требует бодрствования, труда, воздержания, чистоты, уединения, а тело хочет спать, всеутешничать, пространно питаться, похотствовать и всюду бывать для услаждения чувств своих. А тут полчище страстей, поселившихся среди отправлений тела и способностей души, с своими выступает противлениями и требованиями. И все это не страдательно только пребывает в нас, то есть противясь только добру, но и деятельно, — влеча и побуждая на грех. Духу предлежит таким образом преобразовать душу и тело чрез борьбу с противлениями их себе и чрез препобеждение противных ему их стремлений и похотений. Если назовем эти противления и похотения живущим в нас грехом, то духу предлежит борьба с сим грехом. Сам он умер греху, но душа и тело еще живут ему; надо и их сделать мертвыми ему. Как это? Противлением им в том, чего они хотят, — и понуждением на то, чего не хотят. Хотят они греховного; не слушай их, и не только не слушай, но и понуждай делать противное их хотению. — Об этом и говорит теперь Апостол. О понуждении на добро говорит в следующем стихе, а о противлении греховному говорит в настоящем.

*Да не царствует грех*. Прежде царствовал, и чего ни хотел, вслед того, как ведомый, велся человек. Теперь другой царь воссел на трон внутри нас и царству греха положил конец. По старой привычке он может предъявлять и предъявляет свои требования, но всякий раз получает отказ от возненавидевшего его духа. — Зачем же предписание, когда все это строится само собою? Строится не по какой-либо естественной необходимости, но в силу свободного решения духа, благодатию Божиею осененного и укрепленного. Свободное же решение на одно в настоящий момент предполагает возможность решения на противоположное ему в следующий. Оно может быть сильно, как закон природы, по силе поддерживающих его побуждений, но не восходит в естественную неизменность. Апостол и предостерегает, говоря как бы: смотри, берегись; как решил, так и стой; грех опять подойдет с требованиями, чтобы завладеть тобою; не попускай ему этого, не давай ему опять царствовать в тебе.

*В мертвеннем вашем теле*. О теле только помянул, умолчав о душе, потому что преимущественное седалище греха и страстей есть тело, так что за греховными влечениями тела душевных будто и не видно. «Грех преимущественно действует в теле и чрез тело» (Экумений). И общее мнение так привыкло судить, что, коль скоро выдается в ком плотская греховность, о душевной помина не бывает, хотя обычно она заправляет всем. И потому, может быть, так сделал Апостол, что с телом, привыкшим грешить, труднее совладеть. Кто преодолеет тело в греховных его понуждениях, тот справится и с душою. Да и по нераздельности их так бывает, что телу не откажешь, не отказав душе. Потому можно думать, что словом: *мертвенное тело* — Апостол означил вообще все седалища, в которых витает еще в нас грех, породивший смерть.

*Во еже послушати его*. Грех не вяжет необходимо, а только предлагает себя. Сами мы склоняемся на его предложения и грешим. Это склонение есть самоохотное послушание ему. Сделай то и то, внушает грех. Мы можем послушать его и не послушать. Когда слушаем, грешим; но это делается не по необходимости какой, а по нашему произволу. Таким образом все дело в том, чтоб не слушать греха. Пусть вопит с своими требованиями, пусть влечет; ты не слушай и тем не дашь ему царствовать в тебе.

*В похотех его*, — то есть тела. Другие читают: *во еже послушати похотей его*. Но мысль одна и та же. Искушение на грех является в виде похотения. Бывают представления грешных предметов и дел без всякого им сочувствия. Бывают представления их с сочувствием, без похотения их. Влечение ко греху начинается с появлением похотения предметов и дел греховных. И это есть искушение. Апостол прямо указывает на похотение, потому что тут собственно предлежит опасность согрешить и вследствие греха, делом совершенного, опять подпасть власти его, или пустить его царствовать в себе. Не слушай греха, противясь похотениям его и подавляя их, — и тем не дашь греху царствовать в тебе.

Святой Златоуст говорит на сей стих: «не сказал Апостол: да не живет, — или — да не действует плоть; но: да не царствует грех. Христос пришел не упразднить природу, но исправить волю. Сверх того, Апостол хочет показать, что мы удерживаемся во власти пороков не насильно и принужденно, а по собственному произволу; посему не сказал: да не тиранствует (не насильствует), что означало бы принужденность, но: *да не царствует*. Ибо нелепо было бы руководимым в Небесное Царствие иметь царем грех, и призванным царствовать с Христом желать быть пленниками греха. Точно так же, как если бы кто, сложив с головы диадему, захотел раболепствовать сумасшедшей, нищей, одетой в рубище женщине. — А каким образом, по разумению Апостола, царствует грех? Не собственною силою, но по твоей беспечности. Посему сказав: *да не царствует*, — объясняет самый образ сего царствования, присовокупив следующие слова: *во еже послушати его в похотех его*. Нет чести уступать телу власть и все прочее, но, напротив, крайнее рабство и верх бесчестия». Поясняя сие, блаженный Феофилакт прибавляет: «каким образом царствует грех? Если повинуемся ему в похотях телесных, так что не тело причиняет. вред по естеству своему, но повиновение греху. Заметь благодать Христову: Адам согрешил, хотя имел тело не смертное, а мы побеждаем грех в смертном теле».

**Стих 13.** *Ниже представляйте уды ваша оружия неправды греху: но представляйте себе Богови яко от мертвых живых, и уды ваша оружия правды Богови.*

Третий с нашей стороны прием к хранению святости и отреванию греха есть не давать членов своих в орудия греху. Грех, когда царит, в сердце заседает. Оттуда он овладевает и всеми силами души, и всеми членами тела; вследствие чего все, что есть в человеке, становится орудием его. Когда же благодатию Божиею оживает дух и в сознании созидаются святые решения жить в добре на богоугождение; тогда грех, изгнанный таким образом из сердца, теряет свою определяющую власть, но, по старой памяти, не прекращает покушений опять привлечь его к себе и члены опять обратить в орудия себе. Апостол говорит: когда это случится и грех опять повлечет глаз на смотрение страстное, руки на хищение, ноги на соделание зла, — не отдавайте ему членов на такое позорное для вас употребление. *Ниже представляйте*, — говорит, показывая, что это дело свободы. Никак нельзя ссылаться на силу греховных влечений. Как ни будь они сильны, решение воли всегда может пересилить их. Которые не едят по два, по три дня и более, разве не чувствуют голода? Чувствуют, но преодолевают его. И которые ночи проводят в бдении, разве не испытывают припадков дремоты? Испытывают, но прогоняют сон. Так и все прочие влечения можно пресекать и преодолевать.

Не представляйте членов своих в оружия неправды. Когда грешим, неправду делаем или себе, или другим, и более себе (см.: святой Златоуст). Грех, когда влечет, прикрывается очень привлекательною одеждою и выставляет себя правою стороною, внушая, что неудовлетворение ему есть насилие природе. А это есть ложь и неправда. Когда грех совершают, делают себе насилие, а не тогда, когда ему отказывают. Не разобрав этого, вдаемся в обман и грешим, неправду себе делая, думая, однако ж, воздавать естеству правое. Которые уразумели это, строго содержат тело и тем добро ему делают, а не насилие и неправду.

Святой Златоуст говорит: «тело служит средством и к пороку, и к добродетели, подобно как орудие. Сие последнее пригодно и на худое, и на доброе, смотря по тому, у кого в употреблении. Так одним и тем же оружием действуют и воин, подвизающийся за отечество, и разбойник, вооружающийся против граждан. Следовательно, невиновно никакое оружие, а виновен тот, кто употребляет оное во зло. То же самое надлежит сказать о плоти, — не по собственной природе, а по расположению души она бывает тем и другим. Когда ты с жадностию смотришь на чужую красоту, глаз делается оружием неправды не по собственному своему действию, но по лукавству управляющего им помысла; потому что дело глаза — смотреть, а не смотреть лукаво. Обуздай помысл, и глаз сделается орудием правды. То же должно сказать об языке, о руках и о прочих членах. И Апостол весьма хорошо наименовал грех неправдою. Кто грешит, тот несправедливо поступает, или в рассуждении себя самого, или в рассуждении ближнего, но гораздо более в рассуждении себя, чем в рассуждении ближнего».

*Но представляйте себе Богови, яко от мертвых живых.*

«Отведши от порока, ведет к добродетели» (святой Златоуст). Там показал, какими быть и что делать не следует крещенным; теперь же научает, какими следует им быть и что следует делать. Следует быть светлыми и чистыми, какими естественно быть воскресшим из мертвых. В этом указании и образец и побуждение.

Образец: вообрази, каковы воскресшие из мертвых, и себя старайся таковым держать. Если это трудно вообразить, смотри на Господа воскресшего, как Он светл, как чист, как от всего отрешен. Будь и ты таков. Побуждение: вышедши из купели, вы духовно воскресли из мертвых, явились в обновленной жизни. Таковыми соделала вас Божия благодать. Воздайте же Богу то, что Он соделал в вас, — представляйте себя Ему всегда живыми из мертвых, ходящими в обновленной жизни. «Приведите себе на мысль, говорит святой Златоуст, что были вы прежде и что стали теперь? Что же вы были? Мертвецы, и притом погибшие такою погибелью, от которой не было возможности избавиться: ибо никто не в состоянии был помочь вам. И какими же вы стали из сих мертвецов? Бессмертноживыми. Чрез кого? Чрез всемогущего Бога. Итак, долг требует подчиниться Ему с таким усердием, какое свойственно соделавшимся из мертвых живыми».

Представляйте себя таковыми *Богови*. Сама чистота и светлость обновленной жизни привлекательна; но вы таковыми представляйте себя не по одной сей привлекательности святой жизни, но паче потому, что это есть долг ваш пред Богом. Живите чисто и непорочно, принося чрез то Богу жертву благодарения и Ему благоугодить ревнуя, забыв о всем другом. И потому сказал здесь Апостол: *Богови*, — чтоб противопоставлением Его греху сделать непререкаемым налагаемое обязательство. Ибо стоит только представить себе, что есть Бог и что грех, чтоб со всею ревностию предать себя на служение первому с отвращением от последнего. Святой Златоуст говорит: «смотри, какую силу увещанию своему придает сим словом Апостол: там наименовал грех, а здесь именует Бога. Ибо для того указывает на такое различие между царствующими, чтобы лишить всякого извинения воина, который оставил Бога и пожелал подчиниться царству греха».

*И уды ваша оружия правды Богови.*

Выше сказал, чтоб не отдавали членов своих в оружия неправды, а теперь внушает отдать их в оружия правды. Тем и другим могут быть члены, смотря по тому, куда склоняется произволение. «И тело не есть что-либо худое, но есть создание Бога благого, потому что, если хорошо для добра управляется душою, может служить Богу. Посему наклонность произволения к худшему — как бы оружия греху доставляет в членах, и обратно, расположение воли к доброму уготовляет члены на служение Божественным законам. Язык целомудренного певца произносит подобающее Богу всяческих песнопение, а язык упившегося и сумасбродного с неистовством издает нестройные звуки хулы. Так и глаз усматривает целомудренное и непотребное, жестокое и человеколюбивое. Так и рука и убивает, и милует; и, словом сказать, все члены тела бывают и орудиями правды, если хочет того ум, и орудиями греха, когда возлюбит он владычество греха» (блаженный Феодорит).

Когда дух оживает благодатию Божиею, тогда берет во власть свою и душу и тело и все силы и отправления заставляет работать Богу, Коему предал сам себя. Работание Богу есть коренной закон правды, в естестве написанный и Евангелием возобновляемый. Это есть хождение в воле Божией, в заповедях Господних объявленной. Заповеди есть на всякий член тела, на всякое действие души. Навяжи эти заповеди на всякую часть свою и приучи их не иначе действовать, как по сим заповедям. Тогда заповедь, наложенная совне, чрез навык войдет внутрь и станет заправляющею силою соответственной себе части. И станешь тогда сосудом, преисполненным правды, — ходячею правдою. И все придет в тебе в гармонию, одно к одному подладится, как подлаживаются струны на инструменте. Только играй, и услаждайся, — и Бога услаждай со святыми Его Ангелами. Вот чего хочет Апостол, внушая сделать уды свои оружиями правды!

Но это блаженное состояние достигается не вдруг. Доселе члены служили оружиями греху; надо отнять их у греха и отдать правде, — чего нельзя сделать без брани. Она и начинается тотчас по принятии решения работать всем существом Богу, — и благодатию Божиею благоспеется. Святой Златоуст при сем слове и приглашает прямо к брани. «Говоря об оружии, Апостол дает знать, что наступила тяжкая брань. Посему нам нужны — крепкое вооружение, дух мужественный и хорошо знающий то, что потребно для браней такого рода, а всего нужнее вождь. Но Сей Вождь уже с нами; Он всегда готов споборать нам и никогда непобедим и нам приготовил крепкое оружие. От нас требуется только произволение употреблять оное как должно, то есть, повинуясь Вождю, действовать оружием за отечество».

**Стих 14.** *Грех бо вами да не обладает: несте бо под законом, но под благодатию.*

*Да не обладает*, — по-гречески: ού κυριεύσει — не будет обладать, — разумеется, — теперь, после крещения, по принятии благодати. Прежде он обладал вами, и, что ни внушал, все то вы тотчас делали, идя вслед его, как связанные; а теперь власть его пресечена воспринятою вами благодатию, действием коей вы умерли греху, то есть стали смертельно ненавидеть его. Теперь, появившись с своими искушениями, он не сочувствие раздражает, а возбуждает отвращение к себе, в котором благодать помогает и пребыть, не уступая ни в чем греху. Итак, не бойтесь, грех не одолеет вас; «ибо не одно естество ведет борьбу, но имеет содействующую благодать Духа. *Несте бо под законом, но под благодатию*. Прежде благодати закон учил только, что должно делать, а не подавал никакой помощи приемлющим закон. А благодать с законоположением дает и пособие. Посему-то законоположение благодати совершеннее закона, потому что своею помощию уничтожает трудность» (блаженный Феодорит). «Тело наше до пришествия Христова было подручно греху. Вслед за падением покрыл оное многочисленный рой страстей, и оно соделалось крайне неспособным идти путем добродетели. Не было еще ни вспомоществующего Духа, ни крещения, могущего умерщвлять (греху). Подобно необузданному коню, оно бежало и часто совращалось с надлежащего пути; потому что закон, хотя предписывал, что делать и чего не делать, впрочем, кроме словесных обещаний не оказывал ни малейшего пособия подвижникам. По пришествии же Христовом борьба сделалась легче. Давать заповеди свойственно не одному закону, но и благодати, которая прощает прежнее и укрепляет для будущего» (святой Златоуст). Но такое преимущество состоянию подблагодатному присвояется не механически как, а чрез укрепление нравственно свободных решений воли. Грех притупляет чувство к добру, отъемля сладость его. Грешащий знает одну сладость от греха, сладости же от добра не знает. Оттого, когда греховное влечение возбуждается, возбуждается и сласть греха, склоняющая волю. Воле в этом случае не на чем опереться, чтоб предпочесть греху добро и, оставя первый, склониться на второе, потому что нет чувства сладости добра. Это чувство подает благодать в первый акт обращения от греха к добродетели. В этот первый акт дает она сердцу вкусить сладость добра всем чувством, и это вкушение потом служит основою решений воли — отвергнуть грех и предприять добро всякий раз, как возгорается внутри борьба греха с добром. Такое настроение принадлежит крещенным по существу облагодатствования. До крещения в сердце живет грех, а благодать действует совне, призывая на добро; а по крещении благодать обитать начинает в сердце, а грех действует совне, искушая. Смотри у Диадоха в «Добротолюбии» (80-я глава и далее). Как городом владеет тот, кто сидит в крепости, — так по крещении власть владетельская над нами принадлежит благодати с добротолюбием, а не греху: последний уже не обладает, а только порывается снова завладеть.

### в) Побуждения к тому (6, 15 — 23)

**Глава 6, стих 15.** *Что убо? Согрешим ли, зане несмы под законом, но под благодатию? Да не будет.*

Возвращается Апостол к вопросу, в начале главы предложенному: *пребудем ли во гресе?* Там он предложен был для решения, а здесь для вывода, следующего из решения его. Он как бы говорит: итак, что же выходит из всего предложенного мною рассуждения? Грешить нам? Дана нам свобода грешить, потому что мы под благодатию, а не под законом? *Да не будет*, — никак, — сами видите, что не следует так делать, а напротив, следует пребывать во всякой правде и святости по тому самому, что мы под благодатию; ибо обет дали, скрепили его твердою решимостию и благодать спомоществующую получили. Намерение же у Апостола при сих словах — привесть в напряжение принятое в принятии веры и благодати решение — быть верными Господу рабами, которое выразили словами: отрицаюсь сатаны, — сочетаваюсь Христу. Ибо пред сим сказал, что грех нами уже не обладает, не имеет над нами тиранской власти, потому что благодать освободила нас от сего. Из этих слов мог иной вывесть: так мне нечего заботиться, благодать все сделает за меня, нечего мне остерегаться, предусматривать, напрягать силы в борьбе. Все само собою будет течь благоприятно; мне можно жить спустя рукава. — То правда, что благодать все совершает и готова всегда со своею помощию, но она всегда действует в связи и согласии со склонениями воли человека. Приходит на помощь трудящемуся, когда у него недостает сил на совершение какого-либо дела. Потому в жизни благодать благодатию, а свободные решения свободными решениями. Ни благодать без этих решений, ни эти решения без благодати ничего не делают; они действуют совместно. Так ты не расслабляйся, услышав, что благодати ради грех уже не владеет тобою, а береги принятое в начале напряжение — противостоять греху. Не владеет грех, когда ты противишься ему и благодать ради твоего противления помогает тебе. Но опусти руки, предайся нерадению, послабь возненавидение греха, — грех подойдет, прельстит, увлечет и снова завладеет тобою; потому что благодать не станет за тебя делать дело, когда ты опустишь руки. Когда ты бросишь дело противления греху, благодать от тебя прочь отступит, и ты останешься один; а оставшись один, не совладеешь с грехом и падешь. Чтоб не случилось такого расслабления, Апостол и предостерегает: что же? грешить ли? оставить всякую заботу остерегаться греха, смежить глаза, опустить руки? — Нет, говорит, будь всегда на страже и во всеоружии.

Такое внушение видит в сих словах святой Златоуст: «успокоив слушателя предыдущими словами (что грех уже не обладает), Апостол ограждает его советом, который предлагает в виде возражения». — Экумений яснее излагает ту же мысль: «чтобы слушатель не сделался нерадивым и беспечным, услышав, что грех уже им не обладает ради ограждающей его благодати, Апостол подкрепляет его, говоря как бы: если мы не подклоним себя под грех, то не будем пленены им».

Но как напряжения воли зависят от силы окружающих его побуждений, то святой Апостол, сказав вообще: *да не будет* — не расслабляйтесь, — воодушевляет на противление греху, представляя пагубные следствия поблажки ему и великие блага от верности однажды принятому решению жить свято по воле Божией. Это, с одной стороны, рабство и смерть, а с другой — свобода и живот. Сие разнообразно изъясняет Апостол до конца главы.

**Стих 16.** *Не весте ли, яко емуже представляете себе рабы в послушание, раби есте, егоже послушаете, или греха в смерть, или послушания в правду?*

Кому или чему вы вседушно предаетесь с готовностию слушаться, тому вы становитесь рабами. Если предаетесь греху, вы делаетесь рабами греха; если предаетесь правде, вы делаетесь рабами правды. Можно бы подумать: так все равно, — и там рабство, и тут рабство. Но кроме того, что рабство правде есть истинная свобода, а рабство греху есть настоящее рабство, тягчайшее и срамнейшее, посмотри на следствия: кто работает греху, тот в смерти, а кто работает правде, тот в животе. Грех убивает все силы души и истощает жизнь тела; а правда вводит в истинную жизнь, в которой расцветают и душа и тело. После слов: *греха в смерть* — ожидалось бы: или правды в живот; а он сказал: *послушания в правду*. Послушание, по противоположности преслушанию, стоит здесь вместо верности воле Божией и святым Его заповедям. Греху противопоставляет он вообще доброе настроение сердца, решившегося все посвящать Богу и быть Ему во всем преданнейшим. Такое настроение приводит в правду, в праведное состояние, в то состояние, в котором надлежит быть человеку по естеству; а это и есть состояние истинно-живущего. В правду — то же, что: в жизнь истинную.

Святой Златоуст говорит на сие место: «не говорю уже, рассуждает Апостол, о геенне и о тяжком будущем наказании; но воображаю только ваш стыд, когда станете рабами, рабами по своей воле, рабами греха, и за такую цену, чтобы снова умереть. Ежели до крещения грех произвел телесную смерть и рана требовала такого врачевания, чтобы Владыка всяческих принял смерть и тем разрушил зло; то чего не произведет грех, овладевши тобою, когда после толикого дара и свободы снова и добровольно подклонишься под его иго? Итак, не устремляйся в сию бездну, не предавайся добровольно греху. На войне и поневоле иногда воину надобно бывает сдаться; но здесь никто не возьмет тебя в плен, ежели не сделаешься сам переметчиком. После сих убеждений от стыда, Апостол действует страхом воздаяний и поставляет на вид возмездия, ожидающие каждого, праведность и смерть, смерть не телесную, но гораздо ужаснейшую. Ибо если Христос уже не умирает, кто разрушит смерть сию? Никто. Следовательно, должно будет вечно терпеть наказание и мучиться. Ибо не будет уже и чувственной смерти, которая бы, подобно как в здешней жизни, дала покой телу и разлучила его с душою. Ибо *последний враг испразднится смерть* (ср.: 1 Кор. 15, 26); следовательно, наказание будет бессмертно. Но не то ожидает покорных Богу. Их наградою будет праведность и блага, из нее произрастающие».

**Стих 17.** *Благодарим убо Бога, яко бесте раби греху, послушаете же от сердца, в оньже и предастеся образ учения.*

А как худо быть рабом греху и как благо слушаться правды, — это вы теперь знаете по своему опыту. Держитесь же лучшего! От общего положения переходит к частному случаю, — к тому, что было с теми, к кому пишет. Так со всеми бывает, что они или рабы греха в смерть, или рабы правды в живот. Не тому и другой — вместе, но или тому, или другой: то правда одолеет грех, то грех — правду, смотря по тому, куда склоняется сердце и на что направляется решение ваше. Так было и с вами: были вы рабы греха, но, услышав Евангелие, возлюбили его учение и предались вседушно всему, чего оно требует. Это величайшее для вас благо, с которым никакое другое сравниться не может, и благо сие даровал вам Бог. Он довел до вас благовестие и сделал то, что, услышав его, вы предались ему вседушно. Вы не можете не сознавать в сем великого Божия благодеяния, сознаю его и я. Воззовем же: благодарение Богу!

Но цель у Апостола не благодарение возбудить, а чрез возбуждение благодарения расположить дорожить тем благом, получение которого возбуждает благодарность. Благо так велико, что нельзя удержаться, чтоб не благодарить за него Подателя. Но если оно так велико, то и беречь его нужно с величайшею бдительностию. Святой Златоуст говорит: «как исхитивший пленника из рук лютого мучителя советует ему не возвращаться к сему мучителю, напоминая об ужасном его мучительстве; так и Павел с великою силой изображает претерпенные бедствия (от греха), начиная благодарением Богу. Потребна была не человеческая сила, говорит он, чтобы освободить нас от всех зол; но благодарение Богу, Который восхотел и возмог избавить нас! И прекрасно сказал Апостол: *послушасте от сердца*. Не по принуждению, не по насилию, но добровольно, по собственному расположению отстали вы от греха. В сем заключается как похвала, так вместе и упрек. Ежели вы пришли добровольно, без всякого принуждения, то будете ли иметь какое извинение и оправдание, когда возвратитесь на прежнее? А дабы ты знал, что все сие зависело не от их только расположения, но и от Божией благодати, Апостол, сказав: *послушасте от сердца*, — присовокупил: *в оньже и предастеся образ учения*. Послушание от сердца показывает свободную волю; а слово: *предастеся* — предполагает помощь Божию. Какой же образ учения? Жить благочинно и благоустроенно».

**Стих 18.** *Свобождшеся же от греха, поработистеся правде.*

Были вы рабами греха, но послушали Евангелия и предались вседушно правде, им возвещаемой и требуемой. Что из этого вышло? То, что, когда было вами совершено все, необходимое для вступления в чин жизни, требуемой новым учением, которому вы предались, то этим самым действием вы сбросили прежнее иго рабства греху и сами себя поработили правде. Жить в правде, поэтому, есть существенное ваше дело и ваше благо; это должно составлять дух жизни вашей, с момента вступления в Новый завет благодати. Вот истина о Христе Иисусе: *отложити вам по первому житию ветхаго человека, тлеющаго в похотех прелестных... и облещися в нового, созданного по Богу в правде и преподобии истины* (ср.: Еф. 4, 22, 24). Она научает нас, *да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце, ждуще блаженного упования и явления славы великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа* (Тит. 2, 12 — 13). Вследствие сего на нас лежит неотложный долг — о том только помышлять и ревновать, *елика суть истинна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика прелюбезна, елика доброхвальна, аще кая добродетель и аще кая похвала* (Флп. 4, 8).

Вот что значат слова Апостола: *свобождшеся от греха, поработистеся npaвде!* «Он указывает здесь на два дара Божии: на освобождение от греха и на порабощение правде, которое лучше всякой свободы. Бог поступил подобно человеку, который берет к себе сироту, уведенного варварами в их землю, дабы не только освободить его от плена, но заменить ему собою попечительного отца и вывесть его в люди. Так, говорю, и Бог поступил с нами, — не только освободил нас от прежних зол, но ввел в ангельскую жизнь и уравнял нам путь к совершеннейшей добродетели, отдав нас под защиту праведности, убив древнее зло, умертвив ветхого человека и руководствуя нас к бессмертной жизни» (святой Златоуст).

**Стих 19.** *Человеческо глаголю за немощь плоти вашея. Якоже бо представисте уды ваша рабы нечистоте и беззаконию в беззаконие: тако ныне представите уды ваша рабы правде во святыню.*

Слова: *человеческо глаголю за немощь плоти вашея* — можно относить и к предыдущему, и к последующему. В первом случае мысль будет такая: говорю: *поработистеся правде*, — по причине немощи плоти вашей. Не следует, по-настоящему, и поминать при сем о каком-либо рабстве; потому что, предаваясь новому учению с решимостию жить по его указаниям, вы вступили в область свободы, — в свободу чад Божиих. Но как немощь плоти вашей такова, что вы не можете исполнять всего внушаемого новым законом без того, чтоб не испытывать сопротивления плоти, не бороться с собою во зле и не принуждать себя на добро, то и новая жизнь, по сей немощи плоти вашей, представляется чем-то похожим на рабство, будто идущий путем ее иго какое несет. Так разумеет блаженный Фотий у Экумения. «*Человеческо глаголю*, говорит, *поработистеся*; ибо, по-настоящему, жить праведно не есть рабство, но истинная свобода и счастие. Так что же ты называешь это рабством, когда оно не есть рабство? По немощи плоти вашей, говорит, так называю. То есть поелику мудрование плоти в начале обычно противится заповедям правды, тяготится ими и скучает, то, имея в виду такую немощь плоти вашей, я назвал праведную жизнь рабством, по обыкновению человеческому. Ибо мы обыкновенно, когда над чем скучаем или делаем что с самопринуждением, прилагаем к тому имя рабства и невольничества. В этом смысле и апостол Павел сказал: *человеческо глаголю: поработистеся правде*».

Если относить сии слова к последующему, то они будут указывать на меру порабощения правде, равную мере порабощения греху. Как вы поработали греху, так поработайте правде. Это говорю я по немощи плоти вашей. Можно ли ставить на одну линию грех и правду? И справедливо ли, потому, то только требовать, чтобы вы правде работали лишь столько, сколько прежде работали греху? Но, по причине немощи вашей плоти, я ограничиваю требование новой жизни лишь такою мерою. Надо бы потребовать несравненно более, но сделайте хоть это. Так разумеет святой Златоуст, тот же Фотий и все другие. Святой Златоуст говорит: «выше Апостол требовал большей строгости в поведении, повелевал им стать мертвыми для мира, умереть пороку и пребывать непоколебимым против стремления грехов. Но такие требования казались великими и тяжелыми, даже превосходящими человеческую природу. Посему, желая доказать, что не требует ничего чрезмерного, что требует менее, нежели надлежало бы от человека, пользующегося даром благодати, и что заповедь его весьма соразмерна с человеческими силами и легка, говорит: *человеческо глаголю*. Сие то же значит, если бы сказал: говорю по человеческому рассуждению, применяясь к обыкновенным человеческим делам. Ибо словом: *человеческо* — выражает соразмерность требования с силами. Так и в другом месте говорит: *искушение вас не постиже, точию человеческое* (ср.: 1 Кор. 10, 13), то есть соразмерное с силами и малое. Сколь ни велика разность между властелинами (грехом и правдою), Апостол требует, чтобы служили и правде в одинаковой мере, как служили греху. Хотя надлежало гораздо более поработиться правде и тем более, чем владычество ее обширнее и лучше владычества греха, впрочем, не требую, говорит Апостол, большего порабощения по вашей немощи. И не сказал: по немощи вашего произволения или усердия; но, дабы не очень огорчить словом, говорит: *по немощи вашей плоти*. — Кто будет так жалок и беден, чтобы не согласился служить Христу с таким же рачением, с каким служил греху и диаволу?»

*Якоже представисте уды ваша рабы*. — Представлять уды свои рабами кому — значит: отдавать их ему в орудия его действования. В человеке всем правит его собственное самодеятельное лицо. От этого лица исходят замыслы и повеления, исполняемые разными членами души и тела, опять по повелению того же лица. Сознание и самодеятельность составляют лицо и суть исходища нашей жизни и деяний. Но эти свойства составляют только форму жизни и деяний, дух же их зависит от того направления и настроения, которые принимает лицо человека сознательно и самодеятельно. Этих направлений два: жизнь по Богу в правде и преподобии истины и жизнь в нечистоте и беззаконии. Направления эти образуются от возлюбления в первом случае Бога и правды Его, а во втором — греха с его нечистотами и беззакониями. Ибо когда образуется в лице возлюбление чего-либо, тогда оно сознанием и самодеятельностию переходит на сторону возлюбляемого, ему предается и по нему всё в себе и вне себя устрояет; а это и есть направление жизни и деяний. Таким образом возлюбленное становится источником и исходищем сознательной самодеятельности. Сам по себе и сознательно все делает человек, но в угоду тому, что возлюбил и что по сей его любви завладело всем им. Это угождаемое есть властелин его; но как сам он есть властелин всех членов своих, то чрез него становится властелином их и угождаемое возлюбленное. В момент возлюбления сам себя предал он возлюбляемому, а вместе с собою и все члены свои, так что с этого времени и сам он, и все члены его становятся исполнителями и орудиями того, что возлюблено: если возлюблен грех — орудиями греха, если возлюблена правда — орудиями правды. Пред сим сказал Апостол, что научаемые им чрез сие Послание были рабами греха, а потом, услышав Евангелие, вседушно предались учению его с твердою решимостию во всем ему единому следовать. Это то же, что: вы прежде любили грех, а теперь возлюбили правду, отвратились от греха. Итак, говорит, исполните теперь то, чего требует любовь: отдайте себя и все члены свои правде, как прежде то и другое было предано у вас греху. По устроению душевному это иначе и не может быть. Апостол излагает закон естества души.

*Рабы нечистоте и беззаконию в беззаконие*. Слова: *нечистота и беззаконие* — можно не различать; ибо нечистота нравственная есть уже беззаконие, и обратно, всякое беззаконие есть нравственная нечистота. Но можно и различать, относя к нечистоте все виды сластолюбия, наипаче плотского, а к беззаконию — все другие виды грехов пред Богом и людьми, и, может быть, наипаче неправды, обиды, зависти и всякого рода злодеяния в отношении к ближним. Но что значит: *в беззаконие*? — В умножение беззакония (см.: Экумений, блаженный Феофилакт). Грех ко греху прилагая, умножали вы беззаконие. Всякий член ваш, служа греху, приносил грех, как ветвь дерева приносит плод; и вы были многоветвистое дерево, богатое плодами греха. — Но можно, в противоположность нижеследующему указанию: *во святыню*, — разуметь под: *в беззаконие* — обеззаконение всего естества человека. Когда грех на грех прилагается, то беззаконие все более и более проникает внутрь: сначала внутрь того члена, коим творится, а потом, член за членом проникнувши, проникает и все естество человека, и он весь становится пропитанным беззаконием. Если беззаконие, как уклонение от закона, лежащего в естестве, назовем уклонением от естества; то пропитание естества беззаконием будет совершенное уклонение наше от естества нашего, обезображение, низвращение и омрачение его. Если беззаконие возведем к источнику его, сатане, то обеззаконение естества нашего будет осатанение его. Значение слова: *во святыню* — определяется само собою по противоположности сказанному пред сим о: *в беззаконие. Во святыню* — будет: в умножение святости. Одно святое дело прилагая к другому, умножают святость. Каждый член, повинуясь правде, приносит, как плод, святое дело; и человек в этом случае становится многоветвистым деревом, приносящим обильные плоды святости. Следствием этого должно быть освящение всего естества. Всякий член, творя святое дело, проникается освящающею его силою его, а постоянством в делании святых дел и весь преисполняется святостию. Когда таким образом и другие члены один за другим преисполнятся святостию, преисполнится ею и весь человек; и все естество его станет свято, чисто и светло. Извнутрь возлюбление правды, совне дела правды совсем изгоняют грех, и человек весь становится святым. Если назовем правдою действование и стояние по закону естества, то освящение правдою естества нашего будет возведение его в его естественный чин, в то состояние, в коем ему надлежит быть по первоначальному его назначению. Если возведем правду к источнику — Богу, то освящение правдою будет обожение.

Какой дивный плод, — а между тем как просто он достается?! Возлюби правду и возненавидь беззаконие, а затем, не жалея себя, понуждай всякий член души и тела исполнять лишь веления правды. Какое несложное требование?! То правда, что если собрать все, что в слове Божием возлагается на каждый член нашего естества, то мы получим большое количество заповедей Божиих, обязательных для нас; но и то правда, что в каждый момент одно только может лежать на нас дело, и нередко на одном только члене нашем. Следовательно, выраженное Апостолом несложное требование и есть таково во всякий момент нашей жизни. Внимай только себе и держи воспринятую любовь к правде как направительный компас, — и никогда не будешь смущаем сложностию дел и подавляем численностию и тяготою их, особенно если при этом не будешь сводить очей ума с того дивного плода, какой вкусишь наконец от постоянства в таком роде действования. — Этот плод, предуказанный уже в настоящих словах, вслед за сим полнее живописует Апостол, для привлечения желающих на путь к стяжанию его и на воодушевление к постоянству шествования по нему.

**Стихи 20 — 21.** *Егда бо раби бесте греха, свободни бесте от правды. Кий убо тогда иместе плод? О нихже ныне стыдитеся: кончина бо онех смерть.*

Чтоб воодушевить к исполнению предложенного внушения, Апостол выставляет плоды того и другого рода жизни, — жизни в рабстве греху и жизни в правде. Вы, говорит, когда работали греху, грехом одним и жили, правда не входила в ваши намерения и планы; вы ей дали отпускную и никаких относительно ее не сознавали обязательств; «исполняли веления одного греха, не принимали законов правды» (блаженный Феодорит). «Когда вы жили, предавшись пороку, нечестию и всякому злу, тогда находились в таком повиновении греху, что вовсе не делали ничего доброго. Таково значение слов: *свободны бесте от правды*, — то есть вы не подчиняли себя правде, но совершенно ее чуждались. Вы не разделяли своих услуг так, чтобы иногда работать правде, а иногда греху; но каждый из вас всего себя предавал пороку» (святой Златоуст).

Как испытатель естества, желая знать действие какой-либо стихии на наше тело, освобождает ее от всякого смешения с другими стихиями, чтоб оказываемое ею действие могло быть приписано исключительно ей одной — и чрез то безошибочно определены ее польза и вред: так и святой Павел, выведши своих слушателей из-под всякого стороннего влияния и поставив под одно исключительно действие греха, спрашивает: оглянитесь назад и посмотрите, какой имели вы плод, когда работали греху? Сами видите, какой. Такой, что стыдно и воспоминать о нем: сами теперь стыдитесь того, что делали и чем были вы тогда. *О нихже ныне стыдитеся*. Грех — срам для человека. Как для царской дщери, если б она предалась постыдным делам, было бы срамно это так, что и описать того нельзя; так для души, созданной по образу Божию и естеством обязанной под обиться Создавшему ее, неописанно срамно предаваться греху и безобразить в нем. Но грешащий, пока грешит, не сознает вполне срамоты греха, нередко даже величается им; когда же выйдет из греха и оглянется назад, не может не покрываться стыдом лицо его. Почему Апостол не говорит: стыдились тогда, — но: теперь стыдитесь. «Таково было рабство греху, что одно воспоминание об оном заставляет вас ныне стыдиться. А ежели воспоминание пристыждает, тем паче самое дело постыдно. Следовательно, ныне получили вы двоякую пользу: освободились от стыда и узнали, в каком были состоянии, равно как тогда терпели двоякий вред: делали постыдные дела и не знали, что оные постыдны, — что еще хуже первого. Впрочем, несмотря на вред, вы оставались в рабстве» (святой Златоуст).

*Кончина бо онех смерть*. Не довольно того, что грех стыдом покрывает лицо человека, лучшей и совершеннейшей твари Божией, низводя его в состояние, делающее его худшим самой последней твари; не довольно этого, — он подвергает его смерти: конец жизни во грехе смерть, — смерть духовная (см.: Экумений), за которою неминуемо следует и смерть вечная по смерти телесной (см.: блаженный Феодорит). Можно думать, что Апостол разумеет здесь не одну телесную смерть, но всестороннюю, и телесную, и духовную, и вечную. Как только входит грех и начинает тиранствовать в человеке, начинает действовать в нем и смерть. Грех разлагает и разрушает естество наше: разлагает тело, производя в нем борьбу жизненных стихий, возмущая естественный ход телесных отправлений и расстроивая их гармонию чрез чрезмерное возбуждение одного какого-либо и чрез подавление другого, — следствием чего бывают болезни и всегда преждевременная смерть; разлагает и душу, вооружая одну ее способность против другой, разъединяя их и тем лишая душу свойственной ей жизненности, которая условливается согласным действием всех сил. Если не исправится душа, то она и в вечность переходит с этою разлагающею и разрушающею силою греха, вследствие чего вечным наследием ее будет непрестанное томление и умирание со всеми ужасами смерти, раздирающими сердце. Все это привел на память Апостол, сказав, что кончина греховной жизни — смерть.

Какое в этом сильное побуждение — не поддаваться более рабству греха для тех, которые сами на себе испытали пагубное состояние, в какое ввергает грех, и только что освободились от него! Но Апостол не ограничивается этим, а прилагает изображение блаженного состояния, в какое поставляет верующего христианина порабощение правде.

**Стих 22.** *Ныне же свобождшеся от греха, порабощшеся же Богови, имате плод ваш во святыню: кончину же живот вечный.*

*Ныне же*, — вышедши из того пагубного состояния греховного, отвергши грех и возненавидев его, возлюбив правду и Бога, — источник правды, и предавшись все душно сему новому роду жизни, как рабы предаются господам: *ныне имате плод ваш во святыню*. Грех осрамлял, унижал и извращал естество ваше, а правда или паче Бог, приведший вас к правде и держащий в ней, освящает естество ваше, приводит его в святое, чистое и неповрежденное состояние. Вы стали на путь к сему светлому состоянию, и если пребудете верны принятому решению — ненавидеть всегда и во всем грех и любить единую правду, или, что то же, будете постоянно всеми членами души и тела рабствовать правде, как прежде рабствовали греху; то непременно достигнете его. Если до конца жизни сохраните себя в сем спасительном настроении, то святыми и чистыми перейдете и в другую жизнь и начнете там наслаждаться неиссякаемым блаженством. Кончина святой жизни о Христе Иисусе — живот вечный, всеблаженный. Что так будет, судите по тому, что получили уже: святыню имеете. Она — залог и предначинание вечного блаженства. Имея сие в мысли, можете ли вы ослабевать в ненависти ко греху и в возлюблении правды?

Святой Златоуст говорит: «плодом первого состояния есть стыд; а плодом нынешнего — святость. Но где святыня, там много упования. Концом прежнего есть смерть, а концом нынешнего — жизнь вечная. Примечаешь ли, что Апостол на одно указывает, как на данное, а на другое, как на ожидаемое? Но по данному удостоверяемся в ожидаемом, по святости — в жизни (вечно-блаженной). И дабы не мог ты сказать, что все есть только ожидаемое, Апостол доказывает, что ты и здесь пожал уже плоды. Во-первых, ты освободился от порока и от тех худых дел, о которых одно воспоминание приводит тебя в стыд; во-вторых, поработился правде; в-третьих, получил святость; в-четвертых, улучил жизнь, и жизнь не временную, а вечную. Но при всем том, говорит Апостол, служите Богу хотя в той же мере, в какой служили греху. Несмотря на то, что новый Властелин превосходнее и велика разность, как в самом служении, так и в наградах, за которые служите, я ничего больше от вас не требую».

Выше сказал Апостол: *свобождшеся от греха, поработистеся правде*; а здесь говорит: *свобождшеся от греха, порабощшеся же Богови*, — чем показал, что порабощение правде есть порабощение Богу, как и выше сего внушал, когда говорил, что надо члены свои отдать *в оружие правды Богови* (ср.: 6, 13). Так научает нас Апостол, что не должно останавливаться на одной правде, а чрез нее простираться к Богу, как последней цели. Есть мудрователи, которые думают построить добрую нравственность без Бога и веры в Него. Следуй совести — вот и все. — То правда, что должно следовать совести, но почему? Потому что она волю Божию открывает нам. На совесть в самом творении возложил Бог, чтоб она стояла за святую волю Его. Почему видим, что, как только совесть сознает, что то и то есть закон правды Божией, покоя не дает человеку, пока не заставит его действовать по сему закону. Таково устроение совести. Но и в действовании своем она всегда состоит в зависимости от того, каков человек в отношении к Богу. Кто помнит Бога и страх Божий имеет, у того совесть бывает сильна, а кто забывает Бога и теряет страх Божий, у того совесть немощна. Так в естестве нашем совесть сочетана с Богом, что без Бога сама она мало гожа к делу, для которого имеется в нас. Как же на ней одной основать добрую нравственность?

Есть другие мудрователи, которые все свое нравоучение совмещают в следующем кратком положении: веруй в Бога и следуй совести. Страх Божий с совестию суть мощные производители доброй нравственности. И это — совершенная правда; иначе доброй нравственности и состояться нельзя. Но как оживить страх Божий, как совесть возвесть до ясного и полного познания воли Божией и как, по сознании сего, облечь волю силою неуклонно исполнять внушения совести? Этого мудрователи не определяют и сами по себе определить не могут. Все это указывает нам христианское откровение, и не только указывает, но и возводит в состояние страха Божия, ведения святой воли Его и обладания силою следовать ей. Первое призвание евангельское открывается возбуждением страха Божия и оживлением совести, которые рождают возненавидение греха и возлюбление правды, приводящие к решимости отвращаться от первого и прилепляться к последней. Когда затем сие решение запечатлевается в крещении и приемлет на себя благодать Божию; тогда лицо, выходящее из купели, есть уже мощный ревнитель добрых дел, готовый скорее умереть, чем нарушить в чем-либо святую волю Божию. Вот это и есть порабощение *Богови*, коего плод святыня, о коем говорит здесь святой Павел. Говоря: *Богови*, — он разумел принятие всего устроения Богом нашего спасения в Иисусе Христе, как вслед за сим и выражает, говоря о даровании Божием за правду, что оно будет о Христе Иисусе Господе нашем.

**Стих 23.** *Оброцы бо греха, смерть: дарование же Божие, живот вечный, о Христе Иисусе Господе нашем.*

*Оброцы греха* — то же, что выше: *плод греха*, — или кончина его и воздаяние за него. Выражение такое употребил Апостол ради того, что прежде грех изображал в виде царя. Грешники потому похожи на воинство греха-царя. Как воины живут на царском коште, или жаловании, который называется оброком, то и у греха-царя есть свой оброк его воинам. Какой же? Смерть. Блаженный Феодорит пишет: «поелику грех древле царствовал и орудиями его Апостол назвал худо управляемые члены, то справедливо и награду за грех назвал оброком. А так именовать обычно выдаваемое воину на его содержание. Ибо и в Послании к Коринфянам говорит: *кто воинствует своими оброки когда?* (1 Кор. 9, 7)». Созывая к себе воинов-грешников, он не объявляет: идите ко мне, воинствуйте под моим знамением и получите за это от меня смерть. Но разными обольстительными именами и призраками прикрывает и себя, и следствия от себя; так что бросающийся к нему думает, что будет утопать в море блаженства. И эта лесть греховная столь велика, что, и видя после каждого греха, что такая надежда лжива, грешники не перестают надеяться, что получат это блаженство. Только успевший выйти из этого омута греховного узревает, что оброк греха — смерть, смерть и душевная, и телесная, и вечная.

*Дарование же Божие, живот вечный*. Противоположный греху царь есть правда, или Бог правды. У Него свои воины — делатели правды. Ожидалось бы, что Апостол скажет: оброк правды, или оброк Божий за правду; а он сказал: *дарование же Божие*. Почему так? Потому что хотя жизнь вечная будет уделом тех, кои воинствовали под знаменем правды и трудились в делании ее; но воздаяние за нее не будет в меру нашей правды, а в меру беспредельной благости Божией. Почему приличнее назвать его дарованием, а не наградою за правду, хотя оно будет дано под условием правды. Да и самое устроение вечно-блаженной жизни, равно как и способы к достижению ее суть дары благости Божией. Тут всё есть дарование Божие. Блаженный Феодорит пишет: «здесь, сказал, не награда, но дарование, потому что вечная жизнь — Божий дар. Если бы кто преуспел в самой высокой правде, то вечные блага не уравновешиваются временными трудами». Святой Златоуст говорит: «сказав, что смерть есть воздаяние за грех, Апостол не соблюл подобного порядка, когда стал говорить о жизни вечной, и не сказал: она есть награда за ваши заслуги, — но: дарование Божие, — давая тем разуметь, что мы освободились не сами собою и получили не долг, не награду, не воздаяние за труды, напротив, все сие есть дело благости. И из сего видно преимущество благодати; она не только освободила нас и улучшила наш жребий, но все сие совершила без наших усилий и трудов. Она не только освободила, но даровала гораздо более, — даровала чрез Сына».

*О Христе Иисусе Господе нашем*. Живот вечный есть венец устроения нашего спасения в Господе Христе. Но Сам Господь Иисус Христос, Сын Божий воплотившийся, есть нам дар благости и любви Бога всеблагого, Который так возлюбил мир, что и Сына Своего Единородного дал есть за нас. Почему и живот вечный есть нам дарование Божие о Нем же, дарованном прежде. Путь в живот вечный был закрыт, дверь в него заключена. Прошел сим путем и отворил вход первый — Господь Иисус Христос, прошедший путем новым и живым и вошедший *во внутренняя* за завесу. Вслед за Ним уже идут туда и все уверовавшие в Него и верными пребывшие законам веры, как Сам Он обетовал, что, где Он, там и слуга Его будет.

### г) Не примешивать иудейства (7, 1 — 6)

Изложив все сказанное, Апостол будто слышит речь иудея, к нему обращенную: вот-вот, — ты на нашей стороне. Ведь и закон одной только правды и святости требует. Зачем же нам отставать от него?! Святой Павел отвечает: оставьте вы, братие, закон: он уже умер для вас, и вы свободны от него, как свободна жена от обязанностей к умершему мужу; и всю заботу обратите на то, чтобы быть верными Новому Завету, как обязана жена, по смерти первого мужа вступившая в новый брак, быть верною новому мужу. Разъясняя это, Апостол и от закона отклоняет, и обязательства верующих ко святости не ослабляет.

**Глава 7, стих 1.** *Или не разумеете, братие: ведущим бо закон глаголю: яко закон обладает над человеком, во елико время живет?*

Оборот речи: *или не разумеете* — указывает на прямую связь нижеследующего с предыдущим. Прежде рассуждал ось, что верующие не должны уже более поддаваться греху, а жить свято и непорочно, поддерживая свою на то решимость сознанием пагубных следствий греха и великих благ от святости и правды. Потому надо полагать, что и последующая речь (см.: 7, 1 — 6) у святого Апостола направляется к тому. Хотя он начинает потом говорить о престатии закона и прекращении обязательств к нему, но говорит с тем, чтоб поставить на вид, что, развязавшись с законом, мы не получили свободы беззаконновать; но вступили в новые обязательства, обязались жить новою жизнию по заповедям Евангелия *яко работати нам Богови во обновлении жизни* (ср.: 7, 6). Цель у Апостола не та, чтоб доказать престатие закона: он берет эту истину уже как доказанную — и только делает из нее нужный ему вывод. Делает это он сравнением обязательства к закону с обязательствами жены к мужу. Пока муж жив, жена обязана жить с ним; а когда муж умрет, она свободна выйти за другого и жить с ним; но, вышедши за другого, она связуется равными прежним обязательствами к новому мужу. То же теперь имеется и у верующих. Они умерли закону, и закон умер им: все обязательства между ними прекращены. Но, освободившись от закона, они предаются иному, воскресшему из мертвых Господу Иисусу Христу. Почему и обязаны жить для одного Его, в духе Его и в воле Его. Это та же истина, что и в предыдущей главе, — об обязательствах веры: *помышляйте себе мертвых быти греху, живых же Богови, о Христе Иисусе Господе нашем* (ср.: 6, 11). Что, вместо греха, здесь стоит закон, это потому, что жить под законом у Апостола есть жить во плоти с сознанием требований закона без силы исполнять их, то есть то же, что жить во грехе. К этому, впрочем, он тотчас и переходит и в этой главе.

Слова: *братие* — и: *ведущим бо закон глаголю* — приятные слова для тех, к кому пишет, в которых, однако ж, кроме приветливости сокрыт намек и на то, что им нельзя не согласиться на вывод, который вслед за сим имеет Апостол в мысли предложить им. Ибо названный знающим какое-либо положение и принявший это название постыдится не согласиться на прямой из него вывод.

*Закон обладает* — властвует, господствует, имеет обязательную силу; *над человеком*, — «не сказал: над мужем или женою, но: над человеком; так как сие имя принадлежит обоим» (святой Златоуст). *Во елико время живет* — кто? Человек или закон? Из этих слов не видно; а в нижеследующей речи выражается и та мысль, что закон умер, и та, что человек умер закону. Следовательно, и здесь доразумевать можно и то и другое: пока живет закон или человек. Есть основание предполагать, что Апостол и намеревался вести двоякую параллель с двояким выводом: закон ли умер, человек ли умер, взаимные между ними обязательства прекращены. Но остановился на одной стороне, потому что из этого ближе и скорее выходил нужный ему вывод: *во еже быти иному*. Святой Златоуст говорит: «хотя по-видимому говорит об одном; впрочем, два довода приводит в подтверждение сказанного. Первый довод заключается в том, что жена по смерти мужа не подлежит закону замужества и ей невозбранено стать женою другого. Второй же довод состоит в том, что в настоящем случае не один муж, но и жена умерла, и потому пользуется двоякою свободой. Ибо если смертию мужа освободилась она от власти, то несравненно более стала свободною, когда и сама оказалась умершею. Если одно обстоятельство освобождает ее от власти, тем паче она свободна, когда стекаются оба обстоятельства». Чтоб понятнее была речь святого Златоуста, надо иметь в мысли, что мужем именуется здесь закон, а женою — верующие. Муж — закон — умер; потому что с пришествием Христа Господа престал быть тем, чем был. Жена — верующие — умерла, когда спогреблась Господу крещением в смерть. И стала она двояко свободна от закона: там, — ибо мужа не стало; здесь, — ибо сама умерла, но в умертвии почерпнула новую жизнь, отличную от прежней, вследствие чего, развязавшись с прежними обязательствами, свободно вступила в новые, — *во еже быти иному*.

**Стихи 2 — 3.** *Ибо мужатая жена живу мужу привязана есть законом: аще ли же умрет муж ея, разрешится от закона мужескаго. Темже убо живу сущу мужу прелюбодейца бывает, аще будет мужеви иному: аще ли же умрет муж ея, свободна есть от закона, не быти ей прелюбодейце, бывшей мужу иному.*

Это постановление закона об отношении жены к мужу ясно само по себе и не требует особых замечаний. Но что оно должно означать в применении? Поелику муж представляет здесь закон, а жена тех, кто связан законом, то приточное выражение Апостолово будет выражать: пока закон жив, то есть стоит в силе, дотоле люди, состоящие под законом, обязаны повиноваться ему и жить по его предписаниям; когда же умрет закон, то есть престанет и потеряет свою силу, тогда состоящие под ним сделаются свободными от обязательств его, от повиновения ему и следования предписаниям его. Почему, если состоящие под законом отступят от него и подчинятся другим правилам, пока закон жив и имеет силу; то они виновны пред законом и должны подлежать карам его, подобно ж.ене, отдающейся иному при живом муже. А если они предадут себя иным правилам, по смерти закона, престатии его и прекращении силы его; то они не могут считаемы быть виновными пред законом и подлежать карам его: они по престатии закона свободны подчиняться чему хотят, не делаясь подобными жене-прелюбодейце. Прилагая сие к верующим, оставившим закон и предавшимся Господу Иисусу Христу чрез уверование в Него и подчинение новым правилам жизни в духе Его, следовало сказать: так и вы, братие, должны были повиноваться закону, пока он стоял и имел силу. Когда же он престал и потерял силу, то вы стали свободны от него и никакие его обязательства не вяжут вас. Если бы вы отстали от него, пока он был в силе, то явились бы преступниками пред ним и справедливо подлежали бы наказанию. Но как вы это сделали после того, как престал закон и потерял свою силу, то, отстав от него, вы не сделали ничего преступного; ибо были свободны подчиниться вере, которою вы заменили закон. Так надлежало бы сказать. Но Апостол говорит иначе и представляет умершим не мужа — не закон, а жену, то есть уверовавших (см.: святой Златоуст).

**Стих 4.** *Темже, братие моя, и вы умросте закону телом Христовым, во еже быти вам иному, Воставшему из мертвых, да плод принесем Богови.*

Для чего так сделал святой Павел? Святой Златоуст говорит: «для того, дабы не оскорбить своим словом иудеев». Хоть уверовавшие отказались от закона, но все еще не могли не питать к нему уважения. Апостол и не сказал прямо: закон умер или престал; но ограничился намеком на то, равносильным, однако ж, умолчанному слову. Ибо как не видеть, что Апостол дает здесь знать, что закон уже умер? (см.: святой Златоуст). То же объяснение предлагает и блаженный Феодорит: «Апостолу в соответственность с примером следовало сказать: закон умер, то есть перестал иметь силу; но он, снисходя к немощи иудеев, потому что весьма уважали закон, и чтобы не дать повода к осуждению закона еретикам, нападавшим на Ветхий Завет, не сказал, что закон престал, но говорит: мы умерли закону в спасительном крещении».

Можно допустить, что святой Павел имел в мысли здесь сделать приложение и из пресечения закона, именно: так для вас теперь закон умер — престал и сделал вас свободными; но не сделал этого, предоставив дополнить то самим читающим, по очевидности дела, а только остановил внимание на приложении из сего случая — освобождения от обязательств, когда жена умирает, — так как это давало ему более удобства к выводу той истины, которую хотел он внушить ученикам своим. Не то важно было для него, чем стал преставший, а то, чем должны быть умершие для него верующие, — именно: *во еже быти иному*. Это и спешит он выставить.

К тому же в постановлении закона говорится о смерти естественной, а в применении речь о смерти нравственной. Эта же последняя есть пресечение взаимных отношений; потому всегда есть обоюдная. Кто умирает чему, для того умирает и то, чему он умирает. Потому в слове: вы умерли закону — содержится и другое: закон для вас умер. Взаимные отношения между вами прекращены; вы свободны от закона. «И сам закон умер, и мы умерли, и власть закона над нами вдвойне уничтожена» (святой Златоуст).

Что то и другое хотел совместить Апостол в одном выражении, можно наводить из того, как он представляет верующих умершими закону. *Умросте*, говорит, *закону телом Христовым*, — то есть пришествием Сына Божия во плоти и крестною Его смертию (см.: святой Златоуст). А силою сей смерти и закон пресечен, и все верующие умирают всему прежнему во святом крещении. Весь закон был тень, падавшая от имевшего прийти во плоти Господа и умереть крестною смертию. Закон — сень, тело же — Христос. Когда тело пред лицом, кто обращает внимание на тень? Она уже не занимает, и все ее забывают. Так и по пришествии Господа закон уже не нужен; сила его престала и пресечена, именно смертию Господа. Но силою сей же смерти умирают и верующие в крещении, в коем спогребаются Господу. Если умирают, то все прежние их отношения пресекаются. Пресекаются, следовательно, и отношения к закону: они умирают и ему. И выходит из слов Апостола, что верующие умирают закону тем же, чем умер или престал для них закон. И закон умирает, когда они умирают ему телом Христовым. И так выражение Апостола только по видимости подает мысль, будто оно не отвечает течению речи; в существе же дела он выражает то, что и ожидается.

Словами: *умросте закону телом Христовым* — применение к приведенному выше постановлению закона кончено. Апостол спешит вслед за тем к выводу из сего: *во еже быти вам иному, Воставшему из мертвых. — Во еже быти* — так сочетано с *умросте*, — что то и другое представляется совершившимся в одном акте. Умерли, чтоб быть иному; или потому и умерли, что отдались иному. В крещении это делается гласно: сочетался ли еси Христу? — *Сочетался*. Очевидно, здесь совершается новый брак: душа сочетавается со Христом Господом, — свободно, само-охотно, но так решительно, как смерть.

Слова: *Воставшему из мертвых* — показывают, что слова: телом Христовым — должно разуметь «о смерти Владыки» (святой Златоуст). Прибавил же их Апостол, чтоб привесть на память сказанное выше: *да якоже воста Христос от мертвых славою Отчею, тако и мы в обновлении жизни ходити начнем* (6, 4); что и выразил он здесь же, только другими словами: *да плод принесем Богови*. Развязались мы с законом, но вместе с тем в одно и то же время сочетались со Христом Господом. От одного брака перешли к другому; от одних обязательств к другим. Но зачем же было и переходить, когда этот переход не на вольную волю, а на новые обязательства, — из подчинения к подчинению, из работы в работу? Затем, что в новом союзе мы будем плод приносить *Богови*. Прежний союз не делал нас плодоносными: подчиняться ему мы подчинялись, а плода не приносили, были бесплодны для Бога. Теперь же, сочетавшись с *Воставшим из мертвых*, мы получили в Нем силу *плод* приносить *Богови*. Слово это очень сильно и требовало подтверждения: как так закон бесплоден?

**Стих 5.** *Егда бо бехом во плоти, страсти греховныя, яже законом, действоваху во удех наших, во еже плод творити смерти.*

Теперь мы получили возможность — приносить *плод Богови*; прежде же что было? Прежде мы приносили плод смерти. Отчего так? Оттого, что тогда страсти греховные властвовали над нами и, заставляя нас делать беззаконные дела, умерщвляли нас чрез грех. Вот что было, когда мы были под законом! — такова мысль настоящего текста. При сем рождаются вопросы, требующие ответа.

Первое. Чего ради Апостол не сказал: когда мы были под законом, — а говорит: *егда бо бехом во плоти*? Подается мысль, что быть во плоти, по Апостолу, есть то же, что быть под законом. Эта мысль подтверждается и нижеследующим стихом: *ныне же упразднихомся от закона*, — то есть перестали быть во плоти. — В каком же смысле пребывание под законом можно назвать бытием во плоти? Можно — в том, что подзаконное служение было по преимуществу плотское, — телесное, вещественное, приводившее к плотской чистоте, не очищая и не исправляя души и сердца. Так разумеет блаженный Феодорит: «*егда бехом во плоти*, — то есть когда вели жизнь подзаконную; ибо плотию наименовал Апостол законоположения, данные плоти о пище, о питии, о проказе и тому подобные». Но далее, по тому самому, что закон, как вещественное и телесное служение, приводит только к плотской чистоте, не исправляя сердца и, следовательно, предоставляя там господствовать греху и страстям, — пребывание под законом равнозначительно пребыванию в плотской жизни, в похотной и самоугодной жизни. Так разумеет святой Златоуст: «*во плоти*, — то есть в худых делах, в плотской жизни: ибо не то хочет сказать, что доселе были мы во плоти, а теперь стали бесплотными». — То или другое значение принять, мысль слова одна и та же. Апостол хотел выразить дух и силу закона и характер подзаконной жизни; почему и сказал: *во плоти*, — вместо: под законом. Святой Златоуст говорит, что он сделал так, чтоб не подать какого-либо повода еретикам, неправо судившим о законе.

Второе. Что значат слова: *страсти греховныя, яже законом, действоваху?..* Как страсти греховные законом? — Возбуждаются, покровительствуются, силу получают?! Ужели закон располагал к страстям или потворствовал им? Напротив, он их осуждал, запрещая даже и пожелания непотребные. Как же страсти греховные законом?

Страсти греховные не законом в нас вселены. Бог создал естество наше чистым от страстей. Но когда отпали мы от Бога и, остановясь на себе, вместо Бога, себя стали любить и себе всячески угождать; тогда в сей самости восприяли мы и все страсти, которые в ней коренятся и из нее разрождаются. Закон же пришел после, и не для того, чтоб потворствовать страстям, а чтоб обуздывать их: ибо содержал предписания, прямо противоположные страстям, говоря, например: не убий, или не укради, или не прелюбы сотвори, и даже не пожелай жены, которая не есть твоя жена. Как же страсти греховные законом? Апостол сказал только: законом, — оставив нам самим доразуметь: что же законом? Порождены не законом; потворствуются не законом. Что же — *законом*? Обнаруживаются, познаются, обличаются. Так все наши святые толковники. Святой Златоуст говорит: «*закон* исправлял должность строгого обличителя и обнаруживал грехи. Посему Апостол не сказал: *страсти греховным*, — бывшие под законом; но говорит: *яже законом*, — то есть законом обнаруженные, или познанные». Блаженный Феодорит пишет: «закон не побуждал ко греху, но осуждал во грехе; грех же худо пользовался тем, что было добро».

При таком понимании слова: *страсти греховныя, яже законом, действоваху во удех наших* — можно иначе так пересказать: страсти греховные, законом обнаруживанные и познаванные, или, несмотря на то, что были обнаруживаемы, обличаемы и познаваемы законом, — действовали во удах наших. Страсти представляются какими-то господами, с которыми не было никакой управы. Как корчи или спазмы бывают от того, что какая-то сторонняя сила входит в члены наши и крутит их по-своему; так страсти действуют во удах наших, когда возбуждаются самоуправно. Где же свобода и самодеятельность? Тут же: свободно человек предавал себя страстям и сам напряженно действовал в угоду им. Неужели же не видел человек зла от страстей? И что же совесть? И совесть, усиленная и подкрепленная законом, восставала против страстей, и сам человек видел разрушительное их действие — и все же само-охотно предавал себя страстям и давал им власть самоуправно действовать во удах своих. В страстях качествует сласть греховная, а падший принял за начало самоугодие, которое всегда заодно со сластию греховною. Почему, как только подымется какая страсть, с присущею ей сластию, самоугодие тотчас становится на ее сторону, увлекая и сознание, и свободу, и самодеятельность, прежде чем совесть успеет подать отрезвляющий голос. Когда же произойдет таким образом сочетание лица *человеча* со страстию, прежде голоса совести, то после, что ни говори совесть, человек напролом идет действовать по страсти. Это и изображает Апостол, говоря: *страсти греховныя... действоваху во удех наших*, — как господа какие или тираны. Феодорит пишет: «не члены наши производили грех, но в членах наших наклонность души к худшему давала свободу действенности греха. И, живя под законом (или несмотря на силу закона), подвергались мы сильнейшим приражениям греха, потому что закон показывал, что должно делать, но, чтобы сделать это, не подавал к тому помощи». — И святой Златоуст полнее говорит: «Апостол не обличает и плоти, не сказал: страсти, которые производимы были членами, — но: *яже действоваху* — в членах наших. Сим показывает, что в человеке есть иное начало порочности, именно: не управляемые члены, а управляющие помыслы. Душа была как бы музыкант, а телесная природа — гусли; они издавали такой звук, какой заставлял издавать музыкант. Посему нестройную игру должно ставить в вину не гуслям, а игроку».

Что же было следствием такого порядка дел? То, что мы своею жизнию и делами своими только плод творили смерти, так что могло казаться, будто и цель такого порядка (преднамеренная) была та, чтоб нам творить плод смерти: *во еже плод творити смерти*. Но это только по выражению так выходит, мысль же у Апостола — показать лишь, что было следствием владычества над нами страстей. Иначе можно так пересказать: и таким образом мы только плод творили смерти. Это в противоположность сказанному в предыдущем стихе, что мы сочетались с Господом Спасителем, чтоб плод приносить Богу. Он как бы отвечает на вопрос: с Господом сочетались, чтоб *плод* приносить *Богови*, а прежде что было? Прежде, говорит, страсти греховные действовали во удах наших, несмотря на обличение и запрещение закона, и мы только и делали, что плод творили смерти.

Выражение: *плод творити смерти* — значит: делать такие дела, которые только мертвили, а не живили. Разумеется мертвение нравственное, которое прямо вытекало из качествовавшего внутри человека разлада, по причине господства страстей. Закон обличал страсти, совесть согласовалась с сим обличением и подавала голос свой словам закона, и человек убеждался словом закона и голосом совести; но всякий раз, как поднималась страсть, он, наперекор закону и совести, сознательно и самоохотно предавался страсти. Сим он нещадно бил и убивал себя нравственно. Всякий грех, как дело в угоду страсти, против совести, есть убийственный удар духу нашему. Удар за ударом, — и конечная смерть, то есть такое состояние, когда добрые возбуждения уже не поднимаются из сердца.

**Стих 6.** *Ныне же упразднихомся от закона, умерше, имже держими бехом, яко работати нам (Богови) во обновлении духа, а не в ветхости писмене.*

*Ныне же* — по совершении благодатного домостроительства спасения, по вступлении нашем в него и по сочетании со Христом Спасителем. В 5-м и 6-м стихах объясняет Апостол, как сделалось, что, сочетавшись с Господом, мы получили возможность *плод* приносить *Богови*. В 5-м объяснил, что было в нас прежде сего сочетания, — что тогда страсти действовали, несмотря на обличение их законом, и только мертвенность в нас распложали. В 6-м показывает, что сталось с нами по таковом сочетании, и вследствие его, — *ныне. Ныне* — указывает не на одно устроение спасения в Господе, а более на получение его каждым. Апостол ссылается на опыт, говоря как бы: смотри, что в тебе, и суди. Ибо спасительная благодать всегда присуща в истинно верующих и с плодами своими.

*Упразднихомся от закона*, κατηργήθημεν, — упразднены, разделались, развязались. Мысль такая: не имеем более нужды в законе. Закон дан был, чтоб обуздывать страсти строгостию предписаний и страхом наказаний временных и вечных. Это и успевал он делать, но самых страстей не отнимал; они и при нем оставались в сердце и влекли к беззаконному. Сущие под законом похожи на дитя. Дитя протягивает руки к тому, что вредно; мать бьет его по рукам, — и оно прячет руки; но все посматривает на то, куда протягивало руки, и, если бы не мать, бьющая по рукам, непременно схватило бы то вредное, — что и делает, как только увидит, что нет матери. Так и подзаконные, влекомы будучи страстьми, тянулись к противозаконному. Закон страхом суда обуздывал эти покушения, — и, пока память о сем была жива, подзаконные удерживались от противозаконных дел, не переставая, однако ж, сочувствовать им и желать их. Но коль скоро память сия отходила, тотчас следовали противозаконные дела. Таков общий характер подзаконной жизни. *Ныне же*, — говорит Апостол, совсем другое: нам не нужен уже такой страж и обуздатель, — мы упразднены и освобождены от него. Почему же? Потому что нет уже в нас того, для обуздания чего он был к нам приставлен, — в нас качествует новое начало жизни — истинной, духовной.

*Умерше, имже держими бехом*, — умерши тому, чем были мы держимы. — Чем же были мы держимы? Самостию, или самоугодием, которое, сочетавшись со сластию, присущею порожденным от него страстям греховным, держало нас в узах своих, не давая возникать высшим стремлениям, а возникавшие подавляя. Благодать Божия, по вере в Господа, чрез таинства вселяющаяся в истинных христиан, возбуждением полного самоотвержения умерщвляет самость, а дарованием живого ощущения высших благ отбивает сласть греховную и таким образом избавляет нас от того, чем бываем держимы до приятия благодати. Тут мы умираем тому, чем были держимы, и то, что нас держало, умирает в нас.

Но это только одна сторона: *умерше*. В вещественной природе смерть есть отрицание жизни: живое престает жить. В духовной жизни умирание не есть престание жизни, а порождение новых начал жизни, отметающих прежние. Самоотвержение убивает самость, или самоугодие; что же после того? Ничего? Нет, не ничего. Отвергшийся себя, или пресекший в себе самоугодие, не в пустоту какую поступает, но в то же время, как отвергается себя, привергается к Богу, и в то же время, как убивает в себе самоугодие, возрожденным в себе чувствует ревнование о богоугождении; равным образом, когда подсекается сласть греховная, сущая в страстях, в то же время порождается ощущение сладости высших духовных благ, такой сладости, с которою никакая сласть греховная в сравнение идти не может. И даже потому отходит первое, что привходит последнее. Все сие производит Божественная благодать, возрождающая к новой жизни.

Таким образом верующие в Господа, умерши тому, что держало, бывают вместе с тем оживлены противоположными тому началами духовными: вместо самоугодия — ревнованием о богоугождении, вместо сласти греховной — неизреченною сладостию духовною, заглушающею сласть греха. Присутствие этих начал делает то, что верующие уже не себе живут, а Богу, находя в том радость и сладость. Это и выражает Апостол, говоря: *во еже работами нам Богови во обновлении духа, а не в ветхости писмене. — Обновлением духа* — называет он именно присутствие в нас этих новых, благодатию Божиею образуемых и действующих в нас начал духовной жизни, а: *ветхостию писмене* — предписания закона того не делать, другого не касаться. Теперь, говорит, мы так настроены, что можем работать Богу по возбуждениям, извнутрь обновленного духа исходящим, а не по указаниям совне. Эти последние нужны были прежде, а теперь уже они излишни, — *упразднихомся от закона* тем самым, что сами по себе и хочем, и можем творить все, требуемое законом. Апостол назвал это *работанием Богу*: ибо во Христе Иисусе от Бога все исходит и к Богу все возвращается, поколику Им все и действуется.

Заметим, что несправедливо многие толковники слова: *имже держими бехом* — относят к закону и в переводах своих делают перестановки, перепутывающие Апостольские слова и тем паче понятия. Наши толковники под именем державшего нас разумеют не закон, а грех. Приводим слова святого Златоуста: «но как же *упразднихомся*) Так, что ветхий человек, одержимый грехом, умер и погребен. Сие выразил Апостол, сказав: *умерше, имже держими бехом*. Сим как бы сказал он: та привязь, на которой нас держали, предана тлению и распалась; так что держащему, то есть греху, нечего стало держать». Так Феофилакт, Экумений и другие.

## 4) БЛАГОТВОРНОСТЬ ВЕРЫ В ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА (7, 7-8, 39)

Чтоб впечатлительнее было представление благотворности веры Христовой, святой Павел наперед изображает силу нашего повреждения в падении, или силу живущего в нас греха. Повод к сему он взял из предшествовавшего показания бессилия закона. Это показание вызывало вопрос: так, по-твоему, закон грех? Ты так говоришь о законе, что будто вся грешность от него. Не будь его, греха было бы меньше или бы совсем не было. Он пришел и расплодил только грехи. — Отвечая на это, Апостол не отрицает, что таким следствием сопровождалось введение закона; но вину этого полагает не в законе, а в живущем в нас грехе (см.: 7, 7 — 13). Затем излагает, что это за живущий в нас грех, как действует и в чем обнаруживается (см.: 7, 14 — 25). То и другое печатлеет во внимании безотрадную картину нашего нравственного растления, сильную у всякого вызвать жалобу: бедные мы! как же нам быть? Против этого Апостол ставит другую картину, отраднейшую, представляющую пресветлое состояние облагодатствованных по вере в Господа, в коем сила на грех заменяется противоположною силою на добро, — светлое состояние, приготовляющее еще более светлую жизнь в будущем веке (см.: 8, 1 — 39). Так что все это отделение можно озаглавить: а) изображение силы нашего повреждения в падении или силы живущего в нас греха (см.: 7, 7 — 25); и: б) картина светлого состояния восстановляемых от падения благотворным действием веры Христовой (см.: 8, 1-39).

### а) Изображение нравственного растления человеческого (7, 7 — 25)

#### аа) Не закон размножил грехи, но живущий в нас грех (7, 7 — 13)

**Глава 7, стих 7.** *Что убо речем? Закон ли грех? Да не будет: но греха не знах, точию законом: похоти же не ведах, аще не бы закон глаголал: не похощеши.*

Блаженный Феодорит пишет: «Апостол в сказанном выше употребил много таких выражений, которые желающим хулить закон послужили бы поводом к осуждению закона, если бы он не сделал предлагаемого здесь решения вопросов. Сказано было: *закон привниде, да умножится прегрешение* (ср.: 5, 20), и: *закон гнев соделовает* (ср.: 4, 15), и: *от дел закона не оправдится всяка плоть пред Ним* (3, 20) и тому подобное. Представив по сему поводу возражение: *закон ли грех?* — Апостол ответил на него решительным отрицанием: *да не будет*. — Святой Златоуст, приведши те же места, и, кроме них, еще следующие: *страсти греховныя, яже законом, действоваху во удех наших*, и еще: *идеже несть закона, ту ни преступления* (ср.: 4, 15), присовокупляет: «как все сие сказано по-видимому в обвинение закона, Апостол, дабы истребить такое подозрение, вводит возражение и говорит: *что убо, закон ли грех? Да не будет*. Отрицает прямо, дабы расположить к себе слушателя и исправить соблазняющегося. Ибо он, услышав уже и удостоверившись в образе мыслей Апостола, вместе с нами будет исследовать то, что представляется трудным, и не будет подозревать говорящего. Посему-то Апостол, предложив наперед возражение, присовокупил и свой образ мыслей и не сказал: что мне рещи? — но: *что убо речем?* Так как бы подавались советы и мнения при собрании всей Церкви, так как бы возражение сделано не Апостолом, но само собою вытекало из сказанного выше и из сущности дела. Никто не станет спорить, говорит Апостол, *что писмя убивает, а дух животворит* (ср.: 2 Кор. 3, б). (Это приводится как равновесное предыдущему: *во еже работати Богови во обновлении духа, а не в ветхости писмене*.) Сие так ясно, что не остается и места возражению. А когда нет в том сомнения: что должны мы сказать о законе? То ли, что он есть грех? Да не будет». — *Да не будет* — никак нельзя думать, что закон грех, то есть что он учит, поблажает производить грех (см.: Экумений). После такого ответа, однако ж, все еще оставалось неясным, что же значат высказанные прежде слова. «Итак, разреши недоумение» (святой Златоуст). И Апостол решает это недоумение в следующем отделении (7, 7 — 13), содержание которого можно выразить так: все сказанное действительно сопровождало закон; но не закон тому вина, а живущий в нас грех. Начало же такому решению полагает словами, тотчас за решительным: да не будет, — следующими: *но греха не знах, точию законом: похоти же не ведах, аще не бы закон глаголал: не похощеши*.

Эти слова подают разные мысли или разные оттенки одинаковой мысли, судя по тому, как их сочетавать с предыдущим: *да не будет*. Можно сочетавать их так: *да не будет* — не только закон не грех, но я и не знал бы, что такое грех и похоть, если бы не научил меня распознавать их закон. Закон разъяснил мне, что когда надо делать и чего не делать; я и знаю, какое доброе дело и какое недоброе — грешное. И не только разъяснил все это, но приложил и наказание за неисполнение, чтоб я не подумал когда, что можно и не исполнить предписанного. Таким образом закон есть добру учитель, а не греху. Так понимал блаженный Феодорит: «закон не только не есть учитель греха, — *да не будет*, — но совершенно напротив: он — обвинитель греха; потому что и не знал бы я, что худо, если бы не научил меня он». «Не сказал Апостол: *греха не творил, точию законом*, — но: *не знах*; так что закон — виновник не творения греха, а распознавания его, как педагог, не позволяя по неведению ниспадать на степень бессловесных» (Фотий у Экумения).

При таком понимании слова сии усиливают: *да не будет*. Но можно с ними соединять и такие мысли, при которых они будут ослаблять сие отрицание. Можно так: закон не виновник и не учитель греха, но увеличитель и усилитель моей грешности. Он раскрыл мне все, что грешно, а сил не грешить не дал. Я теперь и знаю, что грешно, и все-таки грешу; и эти согрешения мои стали при законе тяжелее, чем были прежде без закона. Я и без него грешил бы, но о многом не знал бы, что оно грешно; а теперь знаю и грешу. Грехи мои стали сознательными и потому виновнейшими. Но в этом не похуление закона, а похвала: ибо, раскрывая пред очами моими тяготу моей виновности, он усиливал страх наказания и тем заставлял остерегаться греха. Так понимают Экумений: «не то я говорю, что закон — виновник греха, но то, что он для меня виновник познания греха или сознания грешности, чем подверг меня тягчайшему наказанию, как согрешающего в ведении» — и Амвросиаст: «закон не грех, но указатель греха. Он показал, что и сокровеннейшие грехи суть грехи и не могут пройти не наказанными пред Богом. Но, узнавши это, человек должен был сознавать себя более виновным и ответным и, судя по сему, не мог, по-видимому, быть благодарен закону. Ибо кто станет благоволительно относиться к тому, кто грозит тягчайшим наказанием?.. Однако ж закон и в сем отношении благ и прав: ибо указывать належащую беду есть доброе дело».   
  Можно еще и так: закон не учит греху и не потворствует ему; но тем, что запрещает грех, наводит на грех. Многого я и думать не думал делать; но когда закон указал мне все беззаконные дела, то о некоторых из них, о коих я прежде и не думал, стал думать, подумавши, пожелал их, пожелавши, склонился на них, склонившись, стал грешить. Если и не наводил он на что-либо грешное — неведомое, то усиливал похотение грешного — ведомого — по какому-то живущему во мне противлению закону. Таким образом закон послужил мне поводом ко греху. Но виновен в этом не закон, а я сам. Закон представлял себя мне не поводом ко греху, а отводом от него. А я сам для себя из закона устроил повод ко греху. Так святой Златоуст: «видишь ли, как Апостол нечувствительным образом дает разуметь, что закон не только обличает грех, но и некоторым образом подает повод к оному? Впрочем, виною сего поставляет он не закон, а неразумие людей». — То же говорит и Экумений: «намекает Апостол, что закон есть нечто подготовляющее, служащее поводом ко греху, не по своей, однако ж, природе, но по злонравию людей».

Какое ни взять из этих пониманий, всякое обезвиняет закон и подтверждает: *да не будет*. Но ближе всех первое; недалеко и третье, будучи в согласии с последующею речью. Второе же есть не прямое, а выводное.

Но в каком смысле говорится: *греха не знах, — похоти не ведах!* Ибо в действительности и грех знаем, и похоть ведома. В том смысле, что после обнародования закона все сие стало ведомо яснее, определеннее и подробнее; а до закона хоть и было ведомо, но смутно, неопределенно и неполно. Отчего многое казалось позволительным и покрывалось снисхождением и оправданием почти всеобщим. А теперь так смотреть уже ни на какие дела не приходится. «О чем я и не подозревал, что оно не позволительно у Бога, о том знаю теперь, что оно грех» (Амвросиаст). — Блаженный Феодорит пишет: «слова: *не ведах, не знах* — не показывают здесь совершенного неведения, но ими выражается, что в законе получил я ведение более точное, нежели каково естественное мое различение (добра и зла)». Святой Златоуст ту же мысль выражает полнее: «если бы человек не знал похоти, пока не получил закона, от чего бы случиться потопу? За что бы сожигать Содом? Так в каком же смысле говорит так Апостол о похоти? В том, что хотя и до закона жившие знали, что грешат, но узнали то обстоятельнее, когда объявлен закон, а потому с сего времени стали подлежать большему осуждению. Ибо иное дело иметь обличителем природу, и иное — сверх природы и закон, который дает на все ясные предписания». — Блаженный Феофилакт особый некий оттенок указывает в той же мысли, имея в виду более деятельную сторону, именно: я испытывал и прежде греховные и похотные влечения, но не в такой силе; когда же пришел закон, они до того рассвирепели, что удержи не было, — дали они мне себя знать. «Знали, говорит, и тогда, что грех и похоть — зло; но тогда пожелание не было так усиленно».

Под словом: *грех* — можно разуметь грех определенный, а под словом: *похоть* — вообще греховное влечение ко всему запрещенному. Но можно и, наоборот, грех понимать как греховное влечение вообще, а похоть как определенное похотение чего-либо недолжного, так как в законе, где говорится: *не пожелай*, — определенно указывается, чего не следует желать (см.: Исх. 20, 17). В следующем стихе они так стоят, что очевидно грех считается источником похоти; между тем как в настоящем, кажется, скорее похоть ставится источником греха. Потому можно не настаивать на одном каком-либо значении здесь сих слов.

Апостол говорит в своем лице: я не знал, я не ведал. Но очевидно говорит не о себе одном. Ибо далее, продолжая речь все в своем лице, говорит он: *живях кроме закона иногда*, — чего прямо о себе не мог он сказать. Без закона писанного жил некогда не он, а род человеческий; почему надо полагать, что хотя он говорит здесь в своем лице, но не от своего лица: «он тут ведет общее всего человечества дело» (Амвросиаст). «Под собою разумеет человека вообще» (Экумений). Это замечание здесь не столь нужно, сколько нужным окажется оно после, при толковании отделения, начинающегося с 14-го стиха.

**Стих 8.** *Вину же приемь грех заповедию, содела во мне всяку похоть: без закона бо грех мертв есть.*

Закон не грех, не производитель и не учитель греху; напротив, он-то и научил меня распознавать определенно, что есть грех запрещенный. Но как же сделалось, что размножились грехи, когда привзошел закон? Так, что живущий во мне грех, услышав заповедь, одно повелевающую, другое запрещающую, против всякой заповеди начал во мне возжигать противоположную ей похоть и ввергать в грехи, — грехи и размножились по поводу заповедей. Живущий во мне грех лежит будто мертвый, пока не слышит закона, противного себе; но, как только заслышит, пробуждается и начинает лютовать, разжигать похоти. Он похож на ядовитого змия или кровожадного зверя, которые смирно лежат в своей норе или берлоге, будто нет их, пока не почуют, что кто-либо вступил в их область; но как только почуют сие, тотчас поднимаются со всею свирепостию и нападают на нарушителя их покоя.

Грех здесь у Апостола есть живущий в нас грех, или закон самоугодия, овладевший падшею природою нашею, по которому неотложным имеется делать одно угодное себе, несмотря ни на что, противящееся тому и внутри и вне, сколько бы оно уважительно ни было. Это самоугодие, по обширности своей области, молчит, будто не зная на что обратиться, будто сыто будучи; но, как услышит запрещение чего-либо сладкого ему, тотчас устремляется на защиту его, не желая с ним расстаться. Такой закон самоугодия замечен даже язычниками, которые говорили, что мы обычно тянемся к запрещенному и горим еще большим желанием к тому, в чем получаем отказ. Самоугодие лежит в основе, в глуби греховности. Оно рождает похоти, то ту, то другую, то третью, судя по тому, какую встретит заповедь, запрещающую что-либо. Похотей не слишком много; это — страсти. Но дел, удовлетворяющих всякую похоть или страсть, много. Апостол говорит о похотях и страстях, как источниках дел. Всякая же похоть или страсть или все в совокупности похоти и страсти исходят у него из живущего в нас греха. Вот где корень того, что грехи размножаются, несмотря на заповеди или даже по поводу самых заповедей.

Блаженный Феодорит пишет: «Апостол пытается всем этим доказать, что закон не подлежит обвинению. Поелику сказал, что с изданием закона умножились грехи, то, чтоб не подумал иной, будто бы закон тому причиною, по необходимости показывает способ, каким действовал грех, именно что он, издание закона обратив в повод к борьбе, преоборол немощный помысл». Феофилакт поясняет: «не сказал: закон *содела похоть*, — но: *грех*; склонность к удовольствию (самоугодие) и стремление к худшему самое научение закона употребили во зло». — Но подробнее излагает все производство грешности, при законе, святой Златоуст: «видишь ли, как снял вину с закона? Грех, говорит Апостол, а не закон увеличил похоть; и вышло противное тому, чего желал закон. Сие доказывает слабость, а не злокачественность закона. Когда питаем к чему-либо вожделение и нам воспрещают то, тогда огонь вожделения возгорается сильнее. Но сие происходит не от закона; он запрещал с тем, чтобы отвесть от вожделения. Грех же, то есть твоя беспечность, твоя злая воля самое добро употребили во зло. А в худом употреблении лекарства виновен не врач, а больной. Бог не для того дал закон, чтобы им воспламенять похоть, но для того, чтобы угашать оную. Хотя вышло противное, но виновен в том не закон, а мы. Несправедливо было бы винить того, кто больному горячкою, который рад непрестанно пить холодное, не дает много пить и тем усиливает в нем столь пагубное для него вожделение. Дело лекаря только запретить; а воздерживаться должен сам больной. Что из того, ежели грех получил повод посредством закона? Худому человеку и доброе приказание служит часто поводом сделаться порочнее. Так диавол погубил Иуду, ввергнув в сребролюбие и соделав татем принадлежащего нищим. Но не вверенный ему денежный ящик был причиною погибели, а худое расположение воли. — Не дивись, что Павел, говоря о законе, употребил весьма сильные выражения. Он ограничивается самонужнейшим; сколько не допускает, чтобы слова его послужили поводом разуметь дело иначе, столько заботится исправить уже разумеющих неправо. Посему принимай здесь в рассмотрение не голые слова, но вникни в причину, которая заставила Апостола так говорить, представь себе неистовство иудеев и непреодолимое их упорство, которое старался преодолеть он. Когда же по-видимому много говорит против закона, не закон винит, а низлагает только упорство иудеев. Ежели же в вину закону поставить, что грех посредством его получил повод, то найдешь, что сие же самое случилось и в Новом Завете. Ибо и в Новом Завете есть тысячи законов, которые касаются многих, даже важнейших предметов. И всякий видит, что то же самое бывает и здесь не только в рассуждении похоти, но и вообще в рассуждении всякого порока. *Аще не бых пришел и глаголал им*, — говорит Христос, — *греха не быша имели* (Ин. 15, 22). Следовательно, грех и здесь нашел для себя повод и большее наказание. Так же и Павел, рассуждая о благодати, говорит: *колико мните горшия сподобится муки, иже Сына Божия поправый?* (ср.: Евр. 10, 29). Следовательно, большее благодеяние послужило к тягчайшей казни. Подобно и об язычниках говорит Апостол, что они соделались безответными; потому что, будучи одарены разумом и имея возможность чрез изучение красот творения возвыситься умом до Творца, не воспользовались как должно Божиею премудростию. Видишь, что добрые действия (Божии благодеяния) для порочных всегда служили случаем быть более наказанными. Но конечно, не будем за сие винить Божиих благодеяний; напротив, при всем этом еще более станем им удивляться; осудим же тех, которые самое добро обратили во зло. Точно так же поступим и в рассуждении закона. Заметь, что Апостол сказал не просто: *содела во мне похоть*, — но: *всяку похоть*, — разумея чрез то чрезмерность похоти. Спросишь: какая же польза в законе, ежели страсть им усилена? Никакой, напротив, еще больший вред. — Так вышло; но не закон в том виновен, а виновна беспечность принявших закон. Ибо похоть произведена грехом, и хотя посредством закона, но тогда, как закон заботился не о том, а о противном. Следовательно, грех стал гораздо сильнее закона. Но и сие должно поставить опять в вину не закону, а людской неблагодарности».

Что значит: *без закона бо грех мертв есть*? Не говорит: *бе*, — но: *есть*; следовательно, выражает общее положение. Всегда, говорит, так бывает, что, пока не издается закон, грех мертв есть. Но что означает сия мертвость? То, что грех до закона не сознается грехом. Грешат, но не знают, что грешат, и бывают покойны. А когда закон ясно скажет, что то и то — грех, тогда грех видится, как бы из сокровенности какой выступает наружу. Но поелику у Апостола впереди стоит та мысль, что грех, в нас живущий, по поводу закона соделал всякую похоть и, следовательно, как бы пробужден был законом; то под: *мертв* — не лучше ли разуметь: недействен, — как бы спящ и недвижим. У наших толковников встречается то и другое понимание.

Блаженный Феодорит пишет: «пока нет закона, показывающего то, что должно делать, и запрещающего то, чего не должно делать, грех не имеет места». Продолжает сию речь блаженный Феофилакт: «то есть не почитается существующим (не сознается). Когда же есть закон, предписывающий должное, то грех живет, то есть существует и представляется грехом тем, которые преступают закон, грешат сознательно». Та же мысль и у Амвросиаста: «грех мертвым назвал Апостол, поелику думалось, что так как он (до закона) не вменяем был у Бога, то у людей был мертв в том смысле, что им грешил ось будто ненаказанно. В действительности грех не был под спудом сокрыт, но не зналось, что Бог имеет судить за него, — так что, когда по издании закона стало явно, грех будто ожил. Он и прежде жил, но по беспечности людей почитался мертвым, будучи на деле живым. Они думали, что он не вменялся, тогда как вменялся. То есть он, живой, почитался мертвым». — Экумений же под мертвостию разумеет недейственность. «Грех мертв, то есть недействен. Хоть и прежде закона он действовал, но не с такою силою. Многие грехи, говорит, казалось, спали или замерли. Многого я не знал и, делая беззаконное в неведении, не так тяжко грешил. И грех тогда не так яростно нападал на меня. А когда пришел закон, он озлился на меня».

**Стихи 9 — 10.** *Аз же живях кроме закона иногда. Пришедшей же заповеди, грех убо оживе, аз же умрох.*

*Живях*, — по соотношению с последующим, значит здесь: жив был; а: *заповедь*, — по соотношению с предыдущим, означает закон. Пока, говорит, не было закона, грех был мертв, а я был жив; но, когда пришел закон, грех ожил и стал жить, а я умер. Что значит мертвость греха без закона, указано словами святых Отцов выше, то есть или несознавание и не столь ясное сознавание греха, или недейственность его. Соответственно сему: *живях*, — при таком, по причине отсутствия закона, состоянии греха, будет значить: жив я был без закона, потому что без него не сознавал греха и не так ясно сознавал его или потому что тогда грех спал во мне, пребывал недейственным. В противоположность сему ожитие греха по издании закона будет — сознавание его яснейшее или приведение его в действенность — раздражение его; а умертвие человека или души будет — грешение с сознанием греха, или подлежание всему зловредному действию греха. Жизнь души — в сознании правости своего действования пред Богом, пред людьми и пред собою. Когда образом жизни изгоняется такое сознание, жизнь души — не жизнь, а томление. Совесть вступает в свои права и начинает точить душу, как червь точит дерево или моль платье. Пока закона не было, совесть была покойна; ибо не сознавала беззаконности дел. Но когда закон раскрыл всю область беззаконности, совесть не могла быть покойною и молчать; ибо природа ее в том, чтоб стоять за закон Божий. Она и подняла голос и начала томить человека. Как он и при законе все оставался при том же образе действования, — грешном, то при нем стал состоять под непрестанным томлением совести, был будто разлагающийся и умирающий, по причине этого разлада внутри. Грешение при сознании греха есть то же для души, что пронзание сердца мечом. Душа в акте греха замирает. Но как она по природе не смертна, то опять отходит, будто оживает, хотя уже не такою, какою была прежде. Новый сознательный грех снова поражает ее, и она снова оживает, но уже еще более слабожизненною. Так жизнь истинная при сознательном грешении в ней истощается, а наконец и совсем замирает. Она живет, ибо не смертна; но жизнь эта уже не жизнь. Такое следствие ускоряется еще тем, что грех, при появлении противоположной ему заповеди, приходит в напряжение, будто лицо, готовое постоять за себя. Ибо, приводя грех в напряжение, закон не дает, однако ж, сил противостоять ему. И таким образом будто нарочно предает человека в руки греха. Так *пришедшей заповеди* грех оживает, а душа умирает, если вместе с заповедию не давать ей и сил противостоять греху.

Экумений пишет: «как ожил грех? Чрез закон. Каким же это образом? Таким, что когда дан был закон, то грех более раздражился к нападениям на человека и яростнее устремился всячески искушать его. Будто догадывался он, что если человек будет исполнять заповеди закона, то получит венцы, и потому более озлился на него. С другой стороны и я, говорит Апостол в лице человека вообще, познав из закона грех и, однако ж, не переставая грешить, стал грешить более тяжкими грехами, яко в ведении делающий то, чего должно убегать, и таким образом более вонзал в себя грех и укоренял его в себе, силу ему большую чрез сознательное грешение подавая и его, слабым бывшего и будто замершим, оживляя и воспламеняя. А он, оживши, умертвил меня; тогда как прежде ожития его я жил паче. Таким образом грех, по издании закона, двумя способами ожил: во-первых, тем, что он чрез то возбудился и раздражился к сильнейшим нападкам; во-вторых, тем, что мы, при гласном законе, греша сознательно, углубляли его в себе и доставляли ему силу с большею дерзостию нападать на нас. Так он ожил, а я умер. Сказав: *оживе*, — Апостол показал, что грех был, только безмолвствовал, притаившись будто. Закон же, пришедши, открыл его, обнаружил, с благодетельною для нас целию, — чтоб, познав его, убегали его. Не получено такое благо от него по тому обстоятельству, что познавшие чрез него грех не стали убегать его».

Надо при сем иметь во внимании, что Апостол излагает здесь историю, что было вследствие закона или что человек сделал из закона, не касаясь благодетельных намерений Божиих в даровании закона. И эту именно сторону раскрывает с тем, чтоб заставить подзаконных броситься в объятия Евангелия, освятительные действия которого были так очевидны для всех. Несправедливо было бы, если бы кто стал наводить из сих слов, что Апостол хулит закон безусловно. Святой Златоуст говорит: «хотя по-видимому клонится сие к обвинению закона; впрочем, кто тщательно исследует, тот увидит в сем похвалу закону; потом что он не произвел греха, дотоле не бывшего, а только обнаружил скрытый (или менее известный). Сие-то и похвально для закона. Если до закона грешили, не чувствуя греха; то после закона, хотя не получили другого плода, по крайней мере обстоятельно узнали, что грешат. А это не малый уже способ освобождения от порока. Если же люди не освобождались от порока, закон, употреблявший все меры, чтобы отклонить от оного, не подлежит за то ответственности, а вся вина падает на собственную волю людей, повредившуюся сверх всякого ожидания». Тут то же сделалось, что бывает нередко при лечении болезней, как замечает блаженный Феофилакт: «представь, что кто-нибудь болен и не сознает, что он болен, потом приходит врач и открывает ему, что он болен и что ему надобно воздерживаться от такой-то пищи, как усиливающей болезнь: больной не послушался и умер». Очевидно не врач виноват, а больной.

**Стих 10.** *Аз же умрох: и обретеся ми заповедь, яже в живот, сия в смерть.*

Вот что вышло, по причине греха, живущего в нас! Заповедь дана была в живот, — чтоб более живить нас и преисполнять истинною жизнию: *сотворивый та человек жив будет в них* (10, 5); но как, поблажая греху, мы не стали ее исполнять, то, греша при ней сознательно, мы тем подавляли, заглушали и убивали в себе истинную, свойственную нам, жизнь. И живоносная *заповедь обретеся ми в смерть. — Обретеся* — выражает нечаянность такого явления. Имелось в виду одно, а вышло другое, совсем противоположное. «Для сего собственно сказал Апостол: *обретеся*, — желая показать, что иная была цель закона, иное же произошло, по причине греха (то есть самоугодия)» (блаженный Феодорит). «Не сказал: сделалась смертию или породила смерть; но: *обретеся в смерть*, — объясняя тем необычайность и странность такой несообразности, в которой виновны единственно сами люди. Если хочешь знать цель закона, он вел к жизни, для чего и дан; если же произошла из того смерть, виновны в сем принявшие заповедь, а не самая заповедь, которая ведет к жизни» (святой Златоуст). «Апостол все приводит в защищение закона и заповеди, обличает же лукавство греха. Ибо говорит: заповедь — подательница жизни; но обращение к худшему породило смерть» (блаженный Феодорит).

Не пропусти кто без внимания слово Апостола: *заповедь, яже в живот*. Хоть Апостол очевидно рассуждает о законе ветхозаветном, но этим выражением обозначает и силу заповеди вообще. Существо заповеди — вводить в живот и источать из себя живот тем, кои живут по ней. Заповедь есть выражение воли Божией о том, как нам следует действовать. И все сущее живет по воле Божией: в творении вложены во всё законы воли Божией; в промышлении они хранятся тою же волею Божиею, и все направляется к последнему концу сею же волею. Заповедь всюду царит. Вступающий в путь заповедей вступает в согласие со всем сущим — и с миром умным Ангельским, и с миром вещественным, и, первее, с Самым Божеством, — погружается в поток всеобщей жизни, движимой и производимой всеоживляющею волею Божиею. Вот почему и сказал Апостол: *яже в живот*. Природа заповеди такова, чтоб давать вкушать жизни. Евангелие и все домостроительство спасения тем и живоносно, что дает верующему возможность пребывать в том чине жизни, какой требуется заповедию. К сему и слово Божие, к сему и благодать. И Апостол будто тень какую наводит на закон и заповедь не за тем, чтоб отвращение к ним возбудить, но чтоб побудить устремиться ко Христу верою (см.: Экумений) и, получив от Него оправдание и освящение, сделаться способным жить по заповеди, или по воле Божией, или даже не иначе жить, как таким образом.

**Стих 11.** *Грех бо вину приемь заповедию, прельсти мя, и тою умертви мя*.

Объясняет, каким образом *заповедь, яже в живот, обретеся в смерть*. Грех, говорит, взяв исходною точкой заповедь, прельстил меня и, ввергши в дела, противные заповеди, умертвил меня. Грех здесь — коренная наша греховность, сущность которой самоугодие: я сам, я так хочу, мне так нравится и приятно, — никаких других уважений знать не хочу. Заповедь подчиняет воле Божией, а грех себе угождать научает в противность воле Божией. Заповедь, подчиняя воле Божией, вводит в поток жизни всеобщей; а грех, выводя из подчинения воле Божией, в пользу самоугодия исторгает из сего потока и ввергает в область, чуждую жизни, — мертвую и мертвящую.

Как грех успевает в этом? Чрез прельщение. Ухитряется он представлять дела, противные заповеди, в таком свете, что человеку кажется, что гораздо лучше, будто даже разумнее, поступить против заповеди, нежели как по заповеди. Например: обидел кто. Заповедь повелевает: прости. Но подходит грех и внушает: будешь прощать, тебя затопчут, с грязью смешают, — и жить нельзя будет. Лучше постой за себя; докажи, что тебя нельзя трогать ненаказанно. И тут ничего не будет худого. Закон справедливости того требует. — Кажется человеку, по таким резонам, что лучше не прощать, — и не прощает. На деле же лучше простить; а не простить только кажется лучше, но не есть. Вот и прельстился человек. Как в этом случае, так бывает и во всяком деле, противном заповеди. Грех ухитряется так представить дело, что лучше кажется поступить против заповеди, и прельщает. Он вообще против заповеди не восстает, не спорит, что заповеди должно исполнять. Но во всяком частном действии непременно подстрянет и постарается отвратить от требуемого заповедию, все ту же употребляя уловку, — представляя, что в этом случае лучше сделать не по заповеди. И выходит, что человек, и зная, что должно жить по заповедям, и будучи убежден в том, и даже имея в мысли так именно действовать, действует противно заповедям. Такова прелесть греха! В каждом грехе повторяется то же, что было с прародителями. Там враг лично представил, что лучше поступить против заповеди, а у нас, вместо него, то же производит засеянное им семя греха, хотя и то верно, что и он не бывает при этом празден (см.: блаженный Феодорит, Экумений и Амвросиаст).

В настоящем тексте Апостол то же говорит, что сказал выше: *вину приемь грех заповедию, содела во мне всяку похоть*. Здесь объясняется только, как он со делал сию похоть и что было вследствие того. Прельстил — и породил похоть противного заповеди; похоть, *заченши*, родила грех; грех же, соделан, родил смерть (см.: Иак. 1, 15) (см.: Экумений).

**Стих 12.** *Темже убо закон свят, и заповедь свята и праведна и блага.*

*Темже убо* — означает, что последующая речь есть вывод из предыдущего: из всего сказанного выходит, или: вы сами видите. А если положить, что Апостол имеет при сем в виду оправдание себя, то речь сию можно дополнить так: так я не осуждаю закона и не хулю его, напротив, утверждаю, что он свят и прочее.

*Закон свят, и заповедь свята*. Закон и заповедь одно и то же означают: ветхозаветное домостроительство. Но иные различают их, и притом в разном смысле. Блаженный Феодорит говорит, что под законом разумеется закон Моисеев, а под заповедию заповедь, данная в раю. Святой Златоуст приводит толкования некоторых, будто закон означает закон естественный, а заповедь — заповедь райскую, и, признав их неправыми, течением речи твердо доказывает, что здесь разумеется один и тот же закон Моисеев. Блаженный Феофилакт, сим же образом понимая речь, полагает только, что Апостол здесь «различает закон от заповеди, как общее от частного: ибо в законе одно составляет догматы, а другое заповеди. И догматы закона святы, и заповеди касательно деятельности святы и праведны и добры».

*Заповедь свята и праведна и блага*. Таково все ветхозаветное устроение! Свято, яко от Святого Бога исшедшее, учившее святости и руководившее к ней; праведно, яко праведным Богом законоположенное, все праведно установившее и праведно соединявшее с верностию Ему — благобытие, а с неверностию — злострадание; благо, яко благим Богом возложенное на приявших оное, не для отягощения, а для благоустроения жизни здесь и блаженства по смерти. Блаженный Феодорит пишет: «божественный Апостол назвал заповедь *святою*, как научившую должному; *праведною*, как праведно произнесшую приговор на преступников; *благою*, как уготовляющую жизнь хранящим ее». Экумений так определяет сии черты: «*свят* закон, потому что сохранял от нечистоты соблюдавших его; *праведен*, — потому что исполнявших его награждал дарами, а на преступавших налагал наказания; *благ*, — потому что не в удовольствие себе и не по гневу наказывал злостраданиями преступавших его, а для спасения, блага и исправления их, и еще потому, что за малые исправности вознаграждал многим, а согрешавших вразумлял и наказывал не в меру преступлений». Блаженный Феофилакт прилагает: «здесь Апостол весьма явно заградил уста маркионитов, манихеев, симониан и всех охуждавших Ветхий Завет. Из сих слов явно, что закон и заповедь суть законоположения благого и праведного Бога, — а не как эти еретики богохульствовали, будто закон происходит от злого бога».

**Стих 13.** *Благое ли убо бысть мне смерть? Да не будет: но грех, да явится грех ми благим, содевая смерть: да будет по премногу грешен грех заповедию.*

Это ли доброе, — закон святой и праведный и благий, — *бысть мне смерть*, — был для меня смертоносен, смерть мне принес и причинил? — *Да не будет* — никак нельзя так думать, — ни я так не полагаю, и никому не следует допускать такой мысли. Ни по намерению Законодателя, ни по существу закона нельзя сему быть, нельзя сего ожидать, нельзя и умствовать так. Не закон смертоносен, но грех, живущий в нас. Он научает нарушать закон, данный во благо нам, и таким образом причиняет смерть. Грех сей столько зол, что даже то, что благо, превращает в зло нам; подобно тому как испорченный желудок и здоровую пищу обращает в усиление болезни. Эту его зловредность обнаружил закон, который, между прочим, и дан был с тою целию, чтоб вызвать наружу кроющееся в нас зло греха, поставляя его в такие обстоятельства, что он явно благим содевал смерть. Апостол возбуждает ненависть ко греху, указывая в нем такого злостного нам врага. В иных местах такой образ выражения: *да явится* — указывает на следствие; так что, по сему образу, здесь выходило бы: и явилось, что грех и прочее. Но здесь такое выражение указывает на цель. Закон и дан был с тою целию, чтоб явилось, что грех и благое превращает в зло; подобно тому как иногда лекаря дают лекарства, чтоб скрытая внутри болезнь высыпала наружу. «Закон и успел в этом не мало, показав, какое зло есть грех, обнаружив и изобразив всю ядовисть оного» (святой Златоуст). «Законом и заповедию показывается мне грех, показывается, то есть, что он худ и зол. Как же? — *Благим ми содевая смерть*. По плоду узнаю дерево; видя смерть, начинаю ненавидеть матерь смерти. А учитель мне в этом — закон» (блаженный Феодорит).

Под грехом здесь разумеется «беспечная воля, стремление к худшему и развращение сердца, — в чем заключается причина всех зол» (святой Златоуст), — «склонная к удовольствиям воля и стремление ко греху» (блаженный Феофилакт), — «наклонность нашего произволения к худшему» (блаженный Феодорит). Существо его — в самоугодии наперекор всему.

Да будет попремногу грешен грех заповедию. Второе благое следствие закона. Там — обличение зловредности греха, а здесь — указание его крайней грешности. Грех и всегда грешен, как творимый с сознанием грешности его, с презорством к явной воле законоположника — Бога. «И природа указу ет нам грех» (блаженный Феодорит); но при ней одной можно каким-либо кривотолкованием помирить его с правдою; когда же закон явно указывает должное, а грех, несмотря на то, берет силу, тогда грешение не бывает с спокойною совестию, а прямо идет против нее. Грешение такое крайне грешно и пред Богом, и пред совестию. «Сие же: *да будет* — сказано с опущением; подразумевается: *да будет* явно, — то есть: да сделается явным вследствие заповеди, что попремногу грешен, или лукав грех» (блаженный Феодорит, так и блаженный Феофилакт, Экумений и Фотий у него). Может быть, здесь можно под грехом разуметь всю совокупность действительных грехов, которые стали грешнее при законе, тогда как в предыдущем выражении разумеется живущий в нас грех, производящий действительные грехи.

Святой Златоуст наводит при сем, что «Апостол усиливает изображение греха, дабы показать преизбыток Христовой благодати и научить, от какого зла избавлен ею человеческий род, после того как все врачебные пособия усиливали болезнь и все средства остановить зло увеличивали оное». И несколько ниже: «сим Апостол доказывает и превосходство благодати, превосходство, а не противоположность. Не смотри на то, что принявшие закон сделались хуже; но прими во внимание, что закон не только не хотел усилить зла, но, напротив, старался пресечь зло, до него бывшее. А если и не в состоянии был совершить то, увенчай за расположение. Но тем с глубочайшею преданностию повергнись пред Христовым всемогуществом; потому что Христос столь разнообразное и непреоборимое зло (грех) исторг с корнем и истребил».

Обезвинив таким образом закон и всю вину сложив на живущий в нас грех, Апостол приступает теперь к изображению, что это за грех и как он в нас действует.   
  
   

#### бб) Что это за живущий в нас грех, и как он действует (7, 14 — 25)

**Глава 7, стих 14.** *Вемы бо, яко закон духовен есть: аз же плотян есмь, продан под грех.* «Апостол сказал выше, что зло увеличилось, что грех, будучи сдерживаем заповедию, больше усилился и на деле вышло противное тому, чего домогался закон, и сим привел он слушателя в большое недоумение. Посему, освободив сперва закон от худого подозрения (будто он — вина греха), объясняет потом причину, отчего так случилось» (святой Златоуст). И это уже указано, именно что так случилось от греха. Намекнуто и на то, как грех ухитряется успевать в этом, — именно чрез прельщение, — прельщает и увлекает на противное закону. Теперь глубже входит он в рассмотрение того, что происходит в нас при встрече закона и греха.

Чтоб удобнее было понять речь Апостола, надо иметь в мысли, что он и здесь, как прежде, говоря о себе, говорит в лице падшего человека, не приявшего благодати, восстановляющей от падения, восчувствовавшего, однако ж, потребность восстать и возжелавшего того. Напрасно полагают, что Апостол говорит здесь о себе самом и в своем лице о всяком облагодатствованном. Ибо к облагодатствованному никак не могут относиться слова: *еже не хощу злое, сие содеваю*, — и: *не аз сие творю, но живый во мне грех* (ср.: 7, 19 — 20). Грех хотя и ему дает себя знать, но не имеет над ним определяющей к делу и насилующей власти, как выше уже сказал Апостол: *грех вами не обладает*: ибо вы *под благодатию* (ср.: 6, 14) и как говорит святой Иоанн: *всяк рожденный от Бога греха не творит* (1 Ин. 3, 9). Напрасно также в основание своего мнения, будто речь Апостола может идти только к облагодатствованному, выставляют то, что в необлагодатствованном не бывает такого раздвоения внутреннего, какое здесь у Апостола изображается: *соуслаждаюся закону Божию, вижду же ин закон* (ср.: 7, 22 — 23). У падшего без благодати мирно царит грех: и мысли, и чувства, и желания — все у него сложилось с грехом, и разлада с ним не бывает. Ибо падший и грешащий, как ни портит свою природу, но не превращает ее в злую. Добрые начала остаются в ней, и бывает, что возвышают сильно свой голос с требованием удовлетворения. Вот и раздвоение! Апостол в настоящем месте и имеет в виду этого, восчувствовавшего такое в себе раздвоение, сознавшего необходимость перейти на добрую сторону от греха и возжелавшего перейти, но сил к тому в себе не находящего. Очевиднейший пример того имеем в борющихся с пьянством, или блудною страстию, или картежничеством. Как идет ко всем им слово Апостола: *еже не хощу злое, сие творю*!

Наши все толковники разумеют здесь изображение состояния человека до закона и под законом, то есть не приявшего благодати, чтобы возбудить желание сей благодати и привлечь к вере евангельской, — единой подательнице ее.

*Вемы бо*. Вот причина, почему закон дан на одно, а вышло совсем другое! Потому что *закон духовен, аз же плотян*.

*Закон духовен*. «Снова увенчивает закон похвалою. Ибо что досточестнее сего наименования?» (блаженный Феодорит). «Сим как бы сказал Апостол: всякий знает и согласится, что закон духовен; а потому и невозможно, чтобы он был причиною греха, — чтоб на нем лежала вина происшедших зол. И заметь, что он не только освобождает его от обвинения, но и хвалит без меры» (святой Златоуст).

Духовен же закон потому, что от Духа исшел и ведет к духовному. «Он написан Духом Божиим; сей благодати приобщившись, блаженный Моисей написал закон» (блаженный Феодорит). «Есть дар Святого Духа и Им продиктован» (Экумений). — «Наименовав его духовным, Апостол дает знать, что он есть наставник добродетели и враг порока. Быть духовным — значит: отводить от всякого греха. Это и делал закон, устрашая, вразумляя, наказывая, исправляя, советуя все то, что добродетельно» (святой Златоуст). «Он (закон) желает духовного и требует того, что душеполезно» (Экумений).

Хотя подзаконное домостроительство, по Апостолу, было по преимуществу видимое и служение в нем было наипаче телесное, ведшее к плотской лишь чистоте (см.: Евр. 9, 13) и к оправданиям плоти (см.: Евр. 9, 10), но не затем, чтоб состоящие под ним останавливались на одном этом видимом и телесном, а от него переходили к невидимому и духовному. Оно было руководством от внешнего к внутреннему: тем, что всякое предписание, определявшее видимый образ действования, дано от лица Божия, оно чрез все видимое печатлело в уме Бога, а тем, что все видимое в нем было учреждено с особым духовным значением, вводило в сие духовное. От того служащие в нем, хотя *служили образу и стени* (ср.: Евр. 8, 5), не были лишены возможности прозревать за сию завесу и видеть сокрываемое там. Это надлежит сказать о самом внешнем устройстве подзаконных порядков; о духовности же нравственно религиозных положений и говорить нечего. Последние-то в настоящем месте и имеет в виду Апостол; он говорит, что закон требовал духовного, то есть того, чтобы к Богу устремляться, с Ним пребывать умом и сердцем, Ему всячески угождать, исполняя по совести святую волю Его, и услаждаться только тем, что Божественно. Таков закон, а я *плотян*.

*Плотян* — не естеством, а внутренним настроением, то есть ищу только того, что плоть услаждает или устрояет мое лишь земное благобытие. Естественные начала духовной жизни не истреблены, но обессилены и заглушены и когда-когда прорываются, — так что в общем преобладает плотяность.

Плотяность здесь не означает одну плотскую, чувственную жизнь, а выражает вообще нехорошее состояние падшего грешника. В Послании к Коринфянам то же самое называл Апостол *душевностию* (ср.: 1 Кор. 2, 14). Но можно и различать душевность от плотяности, как два вида или две стороны однородной жизни, под плотяностию разумея чувственную жизнь, в плотоугодиях проходящую, а под душевностию — жизнь, проходящую в устроении исключительно земного благобытия чрез удовлетворение лишь душевных потребностей, естественных и добытых произвольным навыком, никогда, однако ж, не остающихся в своем чине, но непременно возмущаемых и извращаемых страстями, — так что ее справедливо назвать жизнию, в угодии душевным страстям проходящую, хотя движущуюся в порядках, определяемых естественными потребностями.

Ведать надлежит, что человек не тело только и душа, но тело — душа — дух. — *Что тело*, ясно само собою. *Что дух?* Дух — все те проявления внутренней нашей жизни, которые устремляют человека от земного к небесному, от временного к вечному, от тварного к Божественному. Он есть та сила, которую вдунул Бог в лицо человека при сотворении его и в которой собственно лежит образ и подобие Божие. Как такая, она устремляет человека к Богу и довольна бывает только тогда, когда человек в Боге живет и в живом с Ним состоит союзе. Осязательнее она открывается в нас страхом Божиим, действиями совести и тем, что не дает нам удовольствоваться ничем тварным. Все сии внутреннейшие движения в нас, когда бывают в силе, отрешают от всего земного и заставляют не внимать никаким условиям земного быта. Они общи всему человечеству и присущи и у самых диких, как и у образованных.

*Что душа?* Что остается затем между телом и духом, принадлежит душе и составляет ее жизнь. Сюда относятся все роды знаний и всякая научность; все роды искусств, всякая художественность и всякое мастерство; все роды практической жизни, семейная и общественная жизнь со всеми способами их устроения и поддержания. На все это в душу вложены потребности, и на удовлетворение их дарованы силы с предуказанием в них и способа удовлетворения.

Само собою ясно, что жизнь телесная ниже душевной, душевная ниже духовной. Следовательно, душевную жизнь должно подчинять духовной, а телесную — той и другой. Норма жизни человека — жить в духе и духом одуховлять и душу и тело. Таково первоначальное его устройство, таким вышел из рук Творца человек и таким был в раю до падения. Жить в духе есть жить в Боге. Живущий так от Бога приемлет силу управляться с душою и телом и подчинять их духу. В падении человек восстал против Бога, — истинно восстал. Грех прародителей по виду небольшой, но по духу своему очень тяжек. Поверив злому внушению врага, будто Бог за тем запретил им вкушать от древа, чтоб и они не сделались богами, они в этом самом поверовании извратили в себе существеннейшее о Боге ведение: ибо подумали, что Бог завидует им и потому отстраняет их от принадлежащего им, тогда как Бог по существу Своему есть независтный, преизливающий источник благ. Восприняв такую злую мысль, они решили устроить свое благобытие сами, наперекор воле Божией. Нарушение заповеди не было бы возможно, если бы внутри у них не произнеслось решение: так мы сами себя устроим и станем тем, что достоит нам быть. Это решение произвело полный переворот внутри человека. Рванувшись так от Бога, он духом своим отвратился от Бога; вследствие чего дух его потерял силу властвовать над душою и телом, и человек неизбежно подпал многообразнейшим требованиям души и тела и стал душевно-телесен, то есть господствующею у него стала жизнь душевная, обращенная на устроение временного быта, и телесная, движущаяся в угодиях плоти; духовная же хотя не уничтожена, но потеряла свое первое — властное — место и стала в подчинение тем двум.

Потребностей души и тела много, и много способов удовлетворять их. Поелику естественный управитель их, дух, потерял власть, то среди них произошли большие беспорядки: каждая потребность меру потеряла, а все потеряли закон взаимного отношения и соподчинения и при всякой возможности стремятся занять преобладающее место и подчинить себе все другие. И это уже большое зло; но оно безмерно увеличилось от того, что, вместе с тем как человек произнес внутри решение: так я сам устроюсь, — ниспал в самость и в этой самости воспринял семя злых страстей, исходящих из сей самости и не коренящихся в естестве. Они проникли всю душевно-телесность, пропитали ее ядом своим и зло от потери меры потребностей и порядка взаимного их отношения увеличили до чрезмерности. Состояние падшего можно определить: самостная страстная душевно-телесность. Дух ее — самоугодие наперекор всему. Вот это самое и есть то, что святой Павел назвал плотяностию и что есть живущий в нас грех, распложающий в жизни нашу всякую законопреступность и всякого рода грехи. Таким остается всякий человек до приятия им благодати, хоть и под законом кто состоит. Закон, говорит Апостол, духовен, — он требует, чтобы я жил в духе; но у меня преобладает душевно-телесное самоугодие; от чего и при законе я только грешу. Потребности души и тела — не грешны; но, когда телу удовлетворяют во вред душе, а душе и телу наперекор духу, тогда грешат. И грех паче при сем грешен, когда действуют так не собственно для удовлетворения потребностей, а чрез удовлетворение им питают страсти. Но в таком именно положении и состоит не приявший благодати. Его и разумеет Апостол. Блаженный Феодорит пишет: «Апостол выводит на среду человека до благодати, волнуемого страстями. Ибо *плотяным* называет не улучившего еще духовной помощи». «Плотян есть человек, говорит Экумений, не поколику человек, но поколику предан есть страстям и творит плоти угодия». — Блаженный Феофилакт и источник сего указывает: «*плотян есмь* — значит: все естество человеческое, как до издания закона, так и во время закона, наполнено было множеством страстей: ибо вследствие преступления Адамова мы не только сделались смертными, но природа наша получила страсти, продалась греху и стала рабою, так что и головы не могла поднять». Полнее сие изображено у святого Златоуста: «Вслед за смертию толпою нахлынули страсти. Как скоро тело учинилось смертным, по необходимости допустило в себе и похоть, и гнев, и болезнь и все прочее; а посему много нужно любомудрия, чтобы при наводнении страстей рассудок не погряз в глубину греха».   
  *Продан под грех*. Хотя и нехотя грешу, как проданный раб исполняет волю господина своего. Применительно к вышеизложенному будет: живу в душевно-телесном самоугодии и страстях наперекор духу или внушениям страха Божия и требованиям совести. *Продан* — наводит на мысль, будто не имеет свободы не грешить и грешит будто по необходимости. Но этим выражается лишь сила греха, на деле же бывает так, что грешащий в угоду самости и страстям всегда делает это свободно, самоохотно решается на такие дела. Припомним, что сказано под 11-м стихом, о том, как прельщает грех. Грех никогда не восстает против закона вообще, а только в каждом частном случае представляет дело так, что человек считает более пригодным поступить против закона, нежели по закону, — и грешит. Ученый не молится или мало молится, потому что ему некогда ныне: завтра помолится. Так всякий раз. И не молится, зная и утверждая, что должно молиться. Так всякого рода неправые действия. Они совершаются самоохотно. Но когда посмотреть на них в сложности, то печатлеется мысль, что человек, как проданный раб, работает греху. Это, однако ж, не значит, что он не может не грешить, а только — что сильно охоч на грехи, так что на требования правды и не смотрит.

*Продан* — в грехопадении прародителей; но потом в жизни сам себя продает греху всякий раз. Блаженный Феодорит указание на это видит в словах пророка Исаии: *се грехами вашими продастеся* (ср.: Ис. 50, 1) и слова Апостола толкует так: «продался я греху и сам себя продал ему».

**Стих 15.** *Еже бо содеваю, не разумею: не еже бо хощу, сие творю: но еже ненавижду, то соделоваю.*

*Еже бо содеваю, не разумею*. Незнать что делаю, понять не могу, как это я делаю все, что делаю. Или общее: незнать, что во мне делается. Святой Златоуст говорит, что Апостол не то хочет сказать, что — грешу в неведении: ибо никто никогда не грешил в неведении. Если б люди грешили в неведении, то не за что было бы их наказывать. Что же значит: *не разумею*? Пребываю во мраке, увлекаюсь, сам не знаю, как даюся в обман. И сами мы обыкновенно говорим: не знаю, как такой-то человек пришел и увлек меня; хотя вовсе не думаем извиняться незнанием, а выражаем только, что тут был некоторый обман, умысел, омрачение. — Блаженный Феодорит ограничивает так же это неразумение одним моментом, или действием грешения. «Побеждаемый, говорит, сластолюбием, а также упивающийся страстию гнева не имеет ясного ведения о грехе, но, по прекращении действия страсти, начинает ощущать зло». — Сосложение с грехом в акте грешения и разумом одобряется, а после он ясно видит, что не следовало так делать, и, озираясь назад, в недоумении спрашивает: как же это так? «Прельщаюсь и совосхищаем бываю на грех, — бываю окрадаем, воровски увлекаем, и понять не умею, как сие стражду» (Экумений).

*Не еже бо хощу, сие творю: но еже ненавижду, то соделоваю*. Хочу одного, а творю другое; что ненавижу, то делаю. Хотение и ненавидение означают общее убеждение и помышление, а что делается не то, что желаемо, но то, что ненавидимо, это относится к каждому частному действию и не то означает, что делается против воли и с ненавистию, а то, что в момент действия желаемое вообще становится нежелаемым и ненавидимое любимым. Ибо всякий грех делается с желанием и любовию. До решения на дело бывает желание иного и ненавидение предлежащего; но подходит сласть самоугодия и — все изменяется. Бывает борьба, но потом все улегается, и нехотимое прежде творится всем лицом человека со всею охотою. Блаженный Феодорит пишет: «словами: чего не хочу и что ненавижу — выражается не необходимость, а немощь, потому что не какою-либо необходимостию и не каким-либо насилием принужденные согрешаем, делаем то самое, чем гнушаемся, как беззаконным». Святой Златоуст говорит: «из сего видно, что словами: *не еже хощу* — Апостол не уничтожает свободного произволения и не означает какой-либо неотвратимой необходимости. Ибо ежели грешим не произвольно, а по принуждению, то не видно причины, за что люди доселе были наказываемы. Но как словом: *не разумею* — Апостол выразил не незнание, а то, что сказано нами выше; так, присовокупив: *не еже хощу*, — выразил не необходимость, а то, что не одобряет сделанного (и прежде, и после дела вообще). А если бы не такую имел мысль, то к словам: *не еже хощу, сие творю* — почему бы не присовокупить ему: делаю то, к чему вынужден необходимостию. Но Апостол не сказал сего, а заменил то словами: *еже ненавижду*, — дабы ты разумел, что он и словами: *не еже хощу* — не уничтожил свободы».

Как в какой-либо семье глава семейства держит намерения, по его убеждению полезные, но, когда надо действовать, собираются семьяне и уговаривают его делать противное тому: он соглашается и делает. После хоть и видит, что не следовало соглашаться, но уж сделанного не переделаешь. Это, однако ж, не исправляет его; но, когда приходится действовать в том же смысле, семьяне опять сбивают его сделать по-ихнему. Так и всегда делает он *не еже хощет*. То же самое происходит и внутри нас. Всякий желает доброго и ненавидит злое; но приходит сласть самоугодия, отуманивает очи ума, извращает расположение сердца, — и желаемое доброе не желается, а ненавидимое злое является привлекательным; от чего не то творится, а это содевается.

**Стих 16.** *Аще ли, еже не хощу, сие творю, хвалю закон, яко добр.*

Говоря выше: творю не то, что хощу, и содеваю, что ненавижу, — хоть говорил отвлеченно, не определяя, — чего же именно хочет и что ненавидит, но по ходу речи видно, что он хочет законного, а ненавидит беззаконное. Если вставим эти термины в речь, получим: творю не законное, которое хочу, но содеваю беззаконное, которое ненавижу. Но если так, то очевидно, что я *хвалю закон, яко добр*, — и в убеждении ума, и в чувстве сердца одобряю закон, — держу, что закон благ для меня, на благо мне дан и к благу меня приведет, если буду следовать ему. И в падшем грешнике страх Божий цел, цела и совесть, указывающая достодолжное. Оттого нравственно-религиозные положения — истинные — имеются у всех народов. У приявших же откровение, или писанный закон, они и полнее, и определеннее. Так все хвалят закон, яко добр, и желают законного действования; но, когда приходится действовать самым делом, восстает душевно-телесное самоугодие, сбивает их с пути, и они делают не то, что одобряют и что хвалят в обыкновенном состоянии. Надобно, впрочем, дополнить речь Апостола и в словах его видеть такое течение мыслей: если я говорю о себе, что делаю не то, что хочу, значит, сознаю, что не следовало мне так делать, как делаю; а если это сознаю, значит, одобряю противоположное сему действованию, то есть одобряю закон. Святой Златоуст говорит: «видишь ли между прочим, что разум не поврежден, но действительно сохраняет свойственное ему благородство? Если и предается пороку, то, предаваясь оному, ненавидит оный. А сие и служило всегда самою лучшею похвалою закона, как естественного, так и письменного. Что закон добр, рассуждает Апостол, сие видно из того, что я обвиняю сам себя; хотя и не повинуюсь закону, но ненавижу и сделанное мною».

**Стих 17.** *Ныне же не ктому аз сие содеваю, но живый во мне грех.*

*Ныне же* — не время означает, а есть заключительная частица, как и мы часто употребляем в том же значении: *теперь*. Можно перефразировать так: теперь видите, теперь выходит, или просто выходит. Одобряю закон, хочу законного и ненавижу беззаконное, а делаю все противное сему. Выходит, что не я это делаю. Я тут не действующий, а действуемый. Кто-то другой завладел мною, берет меня, как связанного, и ведет куда хочет, и я плетусь вслед его. Кто же это такой? Живущий во мне грех. — Грех олицетворяется по силе влечения его, а человек обезличивается по причине слабости его ко греху и падкости на него. Апостол будто слагает вину с человека, как выше — с закона. Но на деле бывает так, что человек всегда самоохотно соглашается на грех. Не соглашайся он на грех, греха не было бы. И мы часто в речах своих говорим: что будешь делать? Никак не управлюся с собою, как будто по необходимости какой делаем, что делаем, между тем как знаем, что все то делаем самоохотно. Так и слово Апостола не утверждает невольности греха и не отвергает самоохотности его. Обыкновенно бывает так, что до греха не хочет человек греха и по грехе не одобряет его, а когда грешит, и хочет греха, и считает сделание грешного дела лучшим, нежели несделание. — Кажется, будто кто сторонний пришел, взял его руки и ноги, и самую душу с ее мыслями, чувствами и желаниями, и сделал грех. На деле же — греховное возбуждение, точно, находит, но грешит человек сам, всем лицом своим, и не иначе как по самоохотном согласии на грех. Можно только недоумевать, что за тайна в грехе? Но обезвинять человека нельзя.

Повторим сказанное прежде. Человек: дух — душа — тело. Норма его жизни — жизнь в духе под действием страха Божия и совести с подчинением ему души и тела и одухотворением их. Когда в падении рванулся человек от Бога и порешил сам собою устроять свое благобытие, то в сем акте восприял, как новое начало жизни, самость и самоугодие. Поелику, далее, дух по природе своей отрешен и характер его жизни есть самопожрение Богу; то самость не могла находить в нем пищи самоугодию и обратилась к душе и телу, которые движутся обычно по побуждениям приятного и полезного. Душа и тело имеют множество потребностей, из коих каждая распложает множество желаний, по множеству предметов, гожих к их удовлетворению. Каждая потребность представляет особый вид самоугодия, а предметы, удовлетворяющие их, дают пищу самоугодию. Ниспадши в эту область, человек вступил в некую нестройную многогласную толпу, где всякий предлагает ему свое, приятное ему и угодное. Как он в начале падения, вкусив сласти самоугодия, сам возвел сию страсть в определяющее его деятельность начало; то, вращаясь в среде означенной толпы, как только почует предлагаемое ему приятное, тотчас падает на него, подкупаем будучи так первоначально воспринятою сластию самоугодия. — Так как при таком образе действования не смотрится на то, право или неправо делаемое, а лишь на то, сладко ли оно; то тут в самом корне лежит грешность. Все делаемое по началу самоугодия грешно, хотя не все такое, по роду дел, противно правде. Неправда здесь та, что требования духа, которые принадлежат к существенным потребностям человеческого естества, не имеются совсем во внимании. Вообще они не оспариваются, ибо присущи сознанию; но в действовании не берутся в расчет, потому что не дают пищи сласти самоугодия, а требуют самопожрения. Таким образом человек падший был бы грешен и тогда, как по виду делал бы то, что естественно душе и телу, — удовлетворял их потребность. Но в действительности жизнь его более неправа, чем этим одним. Неправа она при сем еще тем, что меру удовлетворения потребностей определяет сластию, а не каким-либо высшим мерилом, от того всегда впадает в безмерность, — и тем, что соотношение потребностей, какой больше и нужнее удовлетворять, равно как и выбор предметов для сего удовлетворения, тоже определяет не из высшего какого начала, а опять тою же сластию, — от чего является беспорядочность, неблаготворно действующая на человека, разрушающая себя саму. И это уже все много увеличивает грешность. Но тут еще не всё. Дух падшего самость: я сам. Из сей самости народились страсти, прямо из самости исходящие и ни на чем естественном не опирающиеся, каковы — гордыня, зависть, ненависть, злость, скупость, тщеславие и подобные. Самость, ищущая самоугодия и могущая находить его только в душе и теле и в них нисшедшая, вошла туда со всем полчищем страстей. Там уже и без того возможно было множество неправд (в несоблюдении меры удовлетворения потребностей и взаимных их отношений, равно как и в выборе предметов для их удовлетворения); но по причине подлития в них сего яда страстей неправда превзошла всякую меру; под влиянием их все там извратилось, и удовлетворение потребностей обратилось на удовлетворение страстей, — приняло противоестественное направление, разрушительное и для самого действующего, и для других.

Все сие в совокупности есть живущий в нас грех. Прикрывается он естественными потребностями души и тела, приходит в движение сластию самоугодия, направляется страстями. Можно его описать так: самостная, страстная и сластолюбивая душевно-телесная самоугодливость. Исчадий его много, но все они обычно молчат и очень похожи на шайку разбойников, кроющихся в засаде. Как эти разбойники в засаде, или звери в норе, они скрыты где-то в нас, и будто нет их. Поелику дух человека все же и в падшем жив и составляет норму человеческой жизни, то обычно человек стоит на стороне духа, то есть признает законность его требований и не чужд желания действовать по ним: *хвалит закон, яко добр*. Но как только доходит до самого действования по духу, то, поелику он противоположен греху во всех прописанных его проявлениях, исчадие греха, против которого должно направиться предлежащее дело, тотчас восстает, — с ним поднимается и все сродное с ним и коренное, сласти ищущее, самоугодие. Происходит спор и борьба: дух предлагает свои резоны, а грех с исчадиями своими выставляет свои прелести. Поелику требования духа отрешенны, и если обещают благо, то тоже духовное, отрешенное, а грех дает сласть осязательную, прямо в действии, противном требованию духа; то человек, первоначально избравший сласть в начало, определяющее на дела, склоняется на сторону действия, дающего сласть, и учиняет грех. После греха он опять внимает духу и осуждает свое действование. Но когда снова приступит к какому делу, по требованию духа, снова уступает греху, наперед подкупленный сластию греховною. Так действует всякий грешник, пока грешник есть. В нем исполняется то, что сказал Апостол: хвалю закон, яко добр; но живущий во мне грех прельщает меня и увлекает к делам противозаконным, и я грешу. Экумений спрашивает: как же грех ухитряется это делать? И отвечает: «сласть предлагает он мне в предлежащем деле и таким образом прельщает меня не оставаться верным тому, что я сознавал правым и чего хотел». Феодорит пишет, что Апостол, говоря так, «грехом называет рабство ума (духа) и владычество страстей; ум (дух) не сам содевает, потому что ненавидит делаемое, но при этом действует владычество страстей».

**Стих 18.** *Вем бо, яко не живет во мне, сиречь во плоти моей, доброе: еже бо хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю.*

*Вем бо* — знаю по опыту, опытами собственной моей жизни удостоверился я, что: *не живет во мне, то есть во плоти моей, доброе*. Не живет доброе: что же живет? Недоброе. Так и тянет подумать, что мысль у Апостола такая: опытно знаю, что во мне живет что-то недоброе. Ибо вообще сказать, что ничего уже доброго нет, несообразно с учением Апостола. И вслед за сим говорит он: *еже хотети доброе прилежит ми*; а это есть доброе. Или — не живет во мне доброе в том смысле, что не есть оно определяющее начало (см.: Экумений). Власть действенная перешла в другие руки, а доброе ограничивается одними желаниями. Впрочем, Апостол достаточно пояснил, в какой нашей стороне не живет доброе, прибавив: *во плоти моей*. Не в естестве человеческом не живет доброе, ибо оно, как творение Божие, добро, но: *во плоти*, — каким словом обыкновенно Апостол означает то недоброе, что образовалось в нас вследствие падения и витает тут же в промежутках естества. В настоящем Послании он называет это плотяностию, а в Послании к Коринфянам душевностию. Соединив то и другое, получим душевно-плотяность, как выражение порчи падшего. Душа и плоть, как твари Божии, добры; но вследствие падения стали седалищем всего недоброго. Вселилась в них самость со страстями и все их силы и потребности обращает на самоугодие. И образовался тут среди естества особый некий корпус самостный, страстный, самоугодливый. И в сем-то корпусе — пришлом — не живет доброе.

*Еже бо хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю*. Вот почему, говорит, знаю, что живет во мне что-то недоброе, или — что не живет в самостном и сластолюбивом, образовавшемся во мне по падении корпусе доброе, — потому что не удается мне делать доброе: желать его желаю, а как до дела дойдет, — нет. *Не обретаю* — опять на опыт указывает; желания добрые в себе вижу, а чтоб дела шли по сим желаниям, не вижу, не нахожу. Как это бывает, объяснено под предыдущим стихом: доброе предлежащее дело желаемо, но им возбуждается противоположная ему страсть, прельщает, и дело желаемое не делается. «Желаю, но не делаю, по причине совосхищения меня грехом: он совосхищает меня, так что я не делаю того, что одобряю» — пишет Экумений. «Сказав: *не обретаю*, — Апостол разумеет не неведение или сомнение, а нападение и козни греха» — говорит святой Златоуст. Это все делает «преобладание страстей» — поясняет Феодорит. «Слагает вину и с существа души, и с существа плоти и все приписывает порочной воле, воздействию греха» — прибавляет Феофилакт. «И нравится законное, и желание есть сделать его, но, чтоб исполнить его, недостает власти и силы. Так стеснен (падший) властию греха, что не может *тещи*, куда хочет, и не силен противоречить ему: он стал господином у него. К тому же и навык греховный тяготит человека, и он легче падает на грех, чем умеет следовать добру. Хотя и желает делать доброе, но навык тот не дает ему сделать его. И враг злу помощник бывает». Так толкует Амвросиаст.

**Стих 19.** *Не еже бо хощу доброе, творю: но еже не хощу злое, сие содеваю.*

Доказывает опытом же, почему *содеяти доброе, не обретает*, — потому что вместо доброго — желаемого — содеваю недоброе — не желаемое. Девятнадцатый и 20-й стихи суть повторение стихов 15-го и 17-го, но с особым оттенком. Там доказывалась преданность греху, а здесь объясняется необретение в себе делания добра. Там причина, здесь следствие. Объяснение того, почему *еже не хощу, злое содеваю*, — можно заимствовать оттуда, прибавив: потому что я продан под грех. Слово: *содеваю* — указывает на всякий частный случай. Вообще *хощу* доброго, одобряю его и имею в мысли делать; но в частных случаях подходит грех — сластолюбивое самоугодие, — прельщает меня и увлекает, и я содеваю не то, что хочу обычно. Так: *еже содеяти доброе, не обретаю*. «Указывает здесь Апостол на прельщение и увлечение грехом. Желаю, говорит, делать доброе, желаю не делать худого; но нападает похоть, пленяет и склоняет презреть признаваемое добрым и желаемое и сделать то, что она внушает» (Экумений).

**Стих 20.** *Аще ли еже не хощу аз, сие творю: уже не аз сие творю, но живый во мне грех.*

Совсем будто слагает с себя вину. Не я, говорит, это делаю, а живущий во мне грех, — этот господин, коему я продан. Но что за личность этот господин? Это — лицо, душу которого составляет сластолюбивое самоугодие, а тело — все страсти, со всеми привычками, питающими их; душа же и тело со своими силами и отправлениями суть только орудия его. Если так, то как же тут обезвинять себя? Апостол и не обезвиняет. И речь у него не о том. Он только изображает здесь бедственное положение падшего, чтоб побудить его взыскать действенной помощи, а о виновности он рассуждал в начале Послания. Самоугодничает кто? Сам же грешащий. Сластию греха кто увлекается? Он же, и самоохотно. Почему? Потому что сам первоначально возлюбил ее и восприял в начало своей жизни. В этот момент он продал себя сему господину, — он и помыкает им. Святой Златоуст говорит: «все зависит единственно от худого произволения. Душа, тело и произволение в сущности не одно и то же, но первые суть творения Божии, а последнее есть движение, рождающееся в нас самих, которое мы направляем куда хотим. Воля сама в себе есть природная способность, данная от Бога; но воля, направленная к известной цели, есть нечто наше собственное, действие нашего расположения». Блаженный Феофилакт со слов же святого Златоуста прибавляет: «грех, живущий в нас, есть порочная и греховная воля; в ней и коренится мучительство греха, увлекающее ум чрез удовольствие». То же пишет и Амвросиаст: «*не аз... но живый во мне грех*, — теснимый и влекомый грехом, не свою, но его творю волю. Но неужели человек свободен от вины, когда Апостол называет его будто невольно грешащим? Никак; ибо грех пленяет его по его собственной порочности и оплошности. Поелику он чрез согласие на грех сам себя отдает в рабство греху, то грех по праву завладевает им. Он прежде склоняет произволение человека, а потом уже властвует над ним, как над пленником. Это излагает Апостол для того, чтоб возвеличить благодать Божию, показывая, от какого зла избавляет она человека или какое бедственное состояние наследует он от Адама и какого блага сподобляется во Христе».

**Стих 21.** *Обретаю убо закон, хотящу ми творити доброе, яко мне злое прилежит.*

Если принять здесь: *закон* — в смысле закона писанного, то и синтаксический строй речи окажется затруднительным, и мысль текста неясною, так что для определения ее потребуется доразуметь и вставлять целые предложения. Потому лучше под законом разуметь закон жизни, во мне действующий, или всегдашний порядок происходящих во мне явлений, как делает русский перевод. Экумений приводил разные перифразы, какие употребляемы были толковниками для уяснения сего места, при понимании закона яко закона писанного, и прибавляет наконец: «можно и так, ближе к речениям принять: нахожу, что, когда хочу я делать доброе по закону, то мне злое предлежит». Но никакой нужды нет относить слово: *закон* — к: *доброе*, — чтоб сказать: *доброе* — по закону; потому что доброе само в себе содержит мысль, что оно есть по закону писанному или не писанному. Потому лучше оставить сие слово на своем месте, соединяя с ним понятие закона вообще, как однажды навсегда установленного порядка течения явлений. Выйдет: так я нахожу в себе такой закон, — такой закон совершающихся или происходящих внутрь меня явлений, — что когда хочу творить доброе, то в то же время предлежит или предлагается мне: παράκειται — злое. Этим не особое что указывается, но что все знают по опыту. Тут начало соблазна на грех. Против всякого добра есть в нас противоположное худо. Когда замышляет человек делать добро, прямо ли от себя или по поводам внешним, тотчас выникает извнутрь же — противоположное зло и себя предлагает вниманию, вместо добра. Оно еще не нудит, а только предлагает себя. Просят помощи: хочу поделиться. Но является своекорыстие и говорит: себе нужно, для себя побереги — и откажи. Так при всяком добром деле. Не надо упускать из внимания выражение: *хотящу ми творити доброе*. Злое, живущее в нас, молчит, будто его нет. Но как только задумаем сделать что доброе или подвинемся на него, оно откуда возьмется и начнет поперечить и вязать руки и ноги, мысли и желания. Что же дальше? Происходит спор: доброе к себе влечет, злое к себе.

**Стих 22.** *Соуслаждаюся бо закону Божию, по внутреннему человеку.*

Внутренний человек — дух, проявления жизни которого составляют страх Божий, требование совести и недовольство ничем тварным. Он цел и в падшем, и в самом большом грешнике дает о себе знать, — и всегда стоит на стороне богоугодного, законного и доброго, сему сочувствует, сим соуслаждается. И никого нет, кто бы не испытывал сего. В обычном состоянии — спокойном — человек стоит на этой стороне, — и рассуждает, и чувствует хорошо. Посмотрите на того, о ком говорим: он ныне в добром духе, — совсем святой, но потом откуда что возьмется, и не узнать его.

**Стих 23.** *Вижду же ин закон во удех моих, противувоюющь закону ума моего, и пленяющь мя законом греховным, сущим во удех моих.*

Когда только замышлял я доброе, злое лишь предлагало себя; когда же появилось во мне сочувствие добру и соуслаждение им, злое мое воздвигло противочувствие тому и противоуслаждение. Борьба растет. Злое противодействует по мере действия добра, противовоюет закону ума. Ум здесь то же, что внутренний человек, — дух. Вышеозначенные действия духа святые Антоний Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и другие называют умом. Святой Исаак Сирианин — иногда умом, иногда духом. Закон ума, или духа, составляют требования страха Божия и совести, содержащей естественный закон и приемлющей в себя закон писанный. По действию страха Божия, совесть всякое, законным сознаваемое, действие приемлет на свою опеку и стоит за него. Следствием этого и есть соуслаждение закону Божию по внутреннему человеку. Но когда сие происходит, злое наше восстает против сего закона ума и начинает противовоевать ему, возбуждая противоположные ему сочувствия и соуслаждения. Это, говорит Апостол в лице падшего, я вижу в себе: *вижду ин закон во удех моих*. Не закон *удов* видит, но закон *во удех*, — как нечто пришлое. Естественный, природный удам закон не *ин* от закона ума и не противовоюет ему; противовоюет закон *во удех*, появившийся помимо естества, пришлый. В следующих за сим словах Апостол назвал его законом греховным. Сей закон точно привзошел в естество и *уды* стал обращать в орудия себе — и есть потому *ин закон во удех*, — при законах *удов*. Можно это переложить так: вижу грех, действующий в членах моих и противовоюющий закону ума. Святой Златоуст говорит: «законом противовоюющим Апостол опять назвал здесь грех не по достоинству, а по чрезмерному послушанию покорствующих ему. Как мамону называет господином и чрево богом не по собственному их достоинству, а по великому раболепству подчиненных; так и здесь назвал грех законом, потому что люди служат ему и боятся покинуть оный столько же, сколько принявшие закон страшатся не исполнить закон». — Сами люди возвели его в закон себе.

Какое же следствие такого противовоевания? Пленение грехом: *пленяющь мя законом греховным*. Как происходит перевес на эту сторону, Апостол не сказывает, а свидетельствует только, что так бывает. Но как же так бывает? И там закон, и здесь закон, — и там желание, и здесь предложение, будто даже меньше, — и там соуслаждение, и здесь противоуслаждение. Всё поровну. От чего же перевес на эту, злую сторону, а не на ту, добрую? Выше поминал Апостол, что так бывает потому, что грех *прельщает* (ср.: 7, 11). Чем прельщает? Сластию греховною. Эта сласть греховная доразумевается здесь в слове: *противувоюющь закону ума*. Ибо если это противовоевание вызвано соуслаждением закону, то оно не иначе могло явиться, как в виде противоуслаждения беззаконному. Но такое соуслаждение беззаконному, как только появляется, тотчас и влечет уже на свою сторону. В самом акте появления своего оно заслоняет собою соуслаждение закону и занимает сердце, вместо него; сердце и переходит на его сторону. Грех подкупает произволение сластию, и оно преклоняется к нему. Подкупает же потому, что оно первоначально, — в падении, — поддалось на такой подкуп. Грех и пользуется этою первою ошибкою, как контрактом: это для него стало будто правом и для падших законом. Под законом греховным, *сущим во удех*, можно разуметь именно эту сласть греха, обещающую попитать наше самоугодие. Хоть эта сласть всегда оказывается призрачною, тотчас, — в самом действии греха, — исчезающею; но всякий раз, как только появляется, опять увлекает. В этом — пленение. Святой апостол Иаков возникающие несогласия между людьми производит *от сластей, воюющих во удех* (ср.: Иак. 4, 1). Если и они — от сластей, тогда как сами в себе содержат некую горечь; то конечно, по сему Апостолу, этот же источник и всех других грехов.

Рождается вопрос: неужели же такой ход дел в нас запечатлен неизбежною необходимостию, так что, коль скоро поднялась сласть греховная, неизбежно следует грех? Никакой необходимости нет; а так бывает по нашей слабости и испорченности. Это стало законом, как сказал святой Златоуст, потому что мы сами возвели то в закон для себя или, — лучше, всякий раз возводим в закон. Сласть греховную можно предупредить и не допустить до сердца или в сердце до такой степени, чтоб она вытеснила соуслаждение закону ума. Можно и после того, как сласть сия захватит сердце, опять ее выгнать и восставить соуслаждение добром, хоть это довольно трудно. Но горе наше в том, что не хотим, по причине властвующего в нас самоугодия и сластолюбия, не хотим побороться с собою и боль себе причинить отказом. Грех этою слабостию нашею и берет в нас силу. Скажут: но как же, — ведь закон ума тут же и сознается? Грех не отвергает сего закона и не требует отмены его; но влечет согрешить только в этот раз. И человек грешащий грешит только в этот раз, а после загадывает уж всегда делать по закону. Теперь же извиняет себя тем, что сласть взяла: что будешь делать? Этими двумя моментами: сластию и тем, что не навсегда отвергается закон, грех всегда берет верх и увлекает на грешные дела, — всегда пленяет.

**Стих 24.** *Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея?*

Изображенное Апостолом состояние падшего вызывает жалость. Горько такое положение: бедный я человек! Но как у всякого, как бы он ни бедствовал, живо сродное естеству нашему желание благобытия; то вместе с чувством бедственности положения рождается и желание избавления от него. Но кто избавит? У самого сил нет: это дознано опытами всей жизни. Кто же избавит? Воззвание сие дышит надеждою избавления. Если бы не было такой надежды, то предлежало бы не взывать об избавлении, высматривая избавителя, но порешать с жизнию: что и жить, когда так? Телом смерти названо тело не потому только, что оно смертно, но потому особенно, что вместе со смертностию приняло в себя полчище страстей, как сказал святой Златоуст выше, — которые, вводя в грех, причиняют нравственную смерть (см.: 7, 11). Тело есть тело смерти, потому что стало седалищем греха, убивающего душу. Экумений перелагает жалобу сию так: «кто избавит меня от плотских дел, душевную мне причиняющих смерть? Или кто избавит меня от пленения похотьми, живущими в теле, кои суть смерть мне?»

Если Апостол всю предыдущую речь вел от лица человечества, то можно спросить: восчувствовало ли человечество бедность своего положения? Восчувствовав, питало ли надежду избавления? Допуская же надежду избавления, взыскало ли его? И если взыскало, где и от кого? Ответ на это дает обнаруженное к пришествию Христа Спасителя чаяние языков, провозвестителями которого были более внимательные к себе и более возвышенные мудрецы. Они выражали подобные Апостольскому воздыхания о бедственности нравственного состояния человека и исповедали, что действенная помощь избавления может прийти только с неба, — если Сам Бог придет и избавит.

Что чаяли неопределенно все, то исполнилось определенно, — и Апостол от лица всех воссылает благодарение Богу, устроившему уже избавление в Господе Иисусе Христе.

**Стих 25.** *Благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим. Темже убо сам аз умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному.*

Там: кто избавит? А здесь: слава Богу! избавлен Господом Иисусом Христом. Как действует сие избавление, указано в 6-й и изображается в 8-й главе. Здесь же выставляется только общее положение, чтоб рассеять мрак скорби, навеянный предыдущею беседою. — Святой Златоуст оба эти, — и сетование: кто избавит? и успокоение Христом Господом, — изображает так: «видишь ли мучительство зла, как оно побеждает ум, даже находящий удовольствие в законе? Никто не может сказать о себе, рассуждает Апостол: грех делает меня своим пленником, потому что ненавижу закон и отвращаюсь оного. Напротив, я нахожу в нем удовольствие, хвалю его, прибегаю к нему; но он не силен спасти даже и прибегающих к нему. А Христос спас и убегающих от Него. Видишь ли, сколь велико превосходство благодати? Но Апостол не сказал сего ясно, а только восстенав и пролив горькие слезы, подобно человеку, лишенному помощника, самою отчаянностию своего положения доказывает силу Христову и говорит: *окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея?* Закон оказался бессильным, совесть — немощною, хотя я хвалил доброе, даже не только хвалил, но и боролся со злом. Ибо Апостол, назвав грех противовоюющим, дал разуметь, что и сам вооружался против греха. — Итак, откуда же будем надеяться на спасение? *Благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим*. Видишь ли, как Апостол ввел необходимость явления благодати (и самое ее явление)? И не говоря уже о спасении, как о таком деле, которое, по доказанному выше (в первых главах Послания), всеми признано, переходит к важнейшему и доказывает, что мы не только освободились от прежних грехов, но и на будущее время сделались несподручными греху. Но сказал сие (см.: 8, 1) не прежде, как упомянув еще раз о прежнем состоянии: *темже убо сам аз умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному».*

*Сам аз* — тот же самый я. Говорит опять в лице человека падшего, а не от своего лица, — Апостола, облагодатствованного, и еще преимущественным образом. В коротких словах совмещает вышесказанное доселе, как бы так: так запомните, вот в каком состоянии находится падший, — умом работает он закону Божию, а плотию — закону греховному. Изрекши благодарение устроившему избавление Богу и намереваясь изложить подробно, как оно действует в каждом, приводит на память, в каком всякий по естеству, — состоя вне благодати, — находится положении, чтоб, показав потом, как избавление применено к сему состоянию, яснее дать понять и премудрость образа избавления, и полноту явленной в нем благодати и выраженное им благодарение сделать общим чувством и расположить дорожить столь драгим избавлением. — Может быть, и такая не чужда Апостола мысль в изречении сих слов: стоит избавить, ибо Божеская сила в плену у греха, — и можно избавить, ибо не все испорчено, ум, или дух, цел.

*Умом работаю закону Божию, плотию же закону греховному* — то же самое, что выше: соуслаждаюсь закону по внутреннему человеку, но бываю пленяем законом греховным, *сущим во удех*, и грешу. Ум, или дух, и в падшем цел. Он одобряет одно богоугодное, святое и праведное, услаждается тем и желает того. В этом выражается его работа закону Божию, то есть только одними желаниями и стремлениями. Ибо на деле всегда оказывается противное тому. Причина сего в том, что в действовании одолевает закон греховный, *сущий во удех*, или во плоти. Покоряюсь ему, ему работаю, членами тела исполняя его веления. Но, кончив это, опять перехожу на сторону духа и им работаю закону Божию, хотя опять одним соуслаждением и желанием. Очевидно, что естество человеческое в таком виде есть жаждуще избавления и вопиюще о нем, самым сим положением оно выражает, что жаждет его и вопиет о нем. Божия ли благодать оставит тварь Свою — образ Свой — в таком положении?! И не оставила.

Апостол говорит: и умом, — духом, — я работаю, и плотию я же работаю. Надо заметить, что человек: дух — душа — тело, — и притом в правом и неправом их состоянии. Лицо же человека, себя сознающее и свободно действующее, одно и то же. Когда сознание и свобода на стороне духа, человек духовен; когда — на стороне души, он душевен; когда — на стороне плоти, он плотян. Грех завладел душою и телом и всеми силами их, потребностями и отправлениями, извратил их, так что, когда человек состоит под грехом, они действуют не по естеству. Дух же остался не причастным сему повреждению: он всегда свое твердит. Совесть томит грешника и страхом Божиим поражает. Человек-грешник может уши внимания своего заткнуть и не слушать сего гласа; но он всегда готов и не остается бездействен. На этой несокрушимости духа основывается возможность избавления. Не будь ее, не к чему было бы рук приложить.

Говоря: *плотию работаю закону греховному*, — не устраняет той истины, что вместе с плотию и душа работает тому же закону: ибо много есть страстей собственно душевных. Можно переложить так: душевно-плотяностию, испорченною и поврежденною грехом, работаю закону греховному, — то есть все грешу и грешу. Грех низводит сознание в эту область страстной душевно-плотяности, вяжет мою свободу и заставляет грешить. Но дух во мне же и, как только пройдет туман греха, подает свой голос. Я перехожу на его сторону: ибо не могу устоять против правоты его требований. Перехожу, и соуслаждаюсь им, и желаю того, что он внушает. Пусть опять повторяю то же, погружаюсь в страстную душевно-плотяность на греховное; но и опять перехожу к духу и желаю духовного.

Надо полагать, что Апостол изображает падшего в лучшем его состоянии, то есть в том, когда духу внимают. Ибо бывает, что в иных он совсем забит, — и в человеке не видно ничего духовного.

### б) Изображение светлого состояния христиан под благотворным действием веры Христовой (8, 1 — 39)

Изобразив безотрадную картину нравственного нашего повреждения, Апостол противополагает ей пресветлую картину нравственного совершенства, стяжаваемого христианином во Христе Иисусе благодатию Святого Духа. До благодати, говорит, люди работают закону греховному; но благодать, пришедши, восстановляет силу духа, и христианин уже не по плоти мудрствует и живет, а по духу. В этом: аа) сущность восстановления падшего естества нашего (см.: 8, 1 — 10). Но здесь только полагается начало нашему восстановлению; бб) в полной славе оно явится по воскресении, когда вступим в обетованное наследие, яко сыны Божии (см.: 8, 11 — 17). Славы сей причастною соделается тогда: вв) и вся тварь, теперь о том воздыхающая (см.: 8, 17 — 22). Заключает сию картину святой Павел указанием: гг) коль прочны основания упования нашего в Господе Иисусе Христе (см.: 8, 23 — 39).

#### аа) Сущность его (8, 1 — 10)

**Глава 8, стих 1.** *Ни едино убо ныне осуждение сущим о Христе Иисусе, не по плоти ходящим, но по духу.*

*Убо* — указывает на вывод следствия. Откуда же и из чего? Из 24-го и 25-го стихов. Спросив: *кто мя избавит?* — и ответив: *благодарю Бога моего Иисус Христом*, — Апостол сказал все, обозначил все блага, получаемые верующими в новозаветном благодатном домостроительстве спасения, — и главное: грехи прощены и дана благодать Святого Духа, коею противостоя греху можем не по плоти жить, а по духу. Мы уже не рабы греха, — избавлены от ига его и лести. Все это привел он на ум одним словом: *благодарю* и прочее. Теперь итог из того подводит: итак, нам нет осуждения, потому что мы не по плоти ходим, а по духу.

Но почему же сказал: *ни едино осуждение*, — когда ожидалось бы: никакого рабства и работности греху, — как тотчас вслед за сим и говорится: *закон бо духа жизни о Христе Иисусе свободил мя есть от закона греховного* (8, 2)? Затем, чтоб напомнить, что грех, как бы он ни был совершаем, всегда влечет праведное осуждение. Из предложенных пред сим объяснений, что такое живущий в нас грех и как действует, иные могли выводить себе самооправдание во грехе: что будешь делать? грех одолевает, не совладаешь с ним. На деле же бывает так, что грех хоть и обольщает и влечет, но грешное дело всегда делается самоохотно. Следовательно, и осуждению подлежит, от которого не избавишься такою пустою оговоркой. Кто виноват? Зачем склоняешься и увлекаешься сластию греха? Этой стороны не касался Апостол: он излагал только дело нашей грешности, как оно есть. А что всякая грешность подсудна, об этом он толковал в первых главах, предпослав им такой закон правды Божией: *открывается гнев Божий с небесе на всякое нечестие и неправду человеков* (1, 18). Вот этот закон он и теперь напоминает, наводя на мысли: грешат, хотя покоряясь действию живущего в них греха, но все же подлежат суду; а мы, верующие, — слава Богу! — не подлежим сему суду и осуждению, потому что избавлены от закона греховного, действующего во плоти, — не по плоти живем, но по духу.

До пришествия Христова было, говорит, так, а по пришествии Его стало иначе. Но не для всех, как бы по какому закону необходимости, а только для *сущих во Христе Иисусе*, которые прилепляются к Нему верою и любовию, приемлют святое крещение, возрождающее к новой жизни, и благодать Святого Духа, дающую силу жить по закону сей новой жизни. Приступающие к Господу оставляют все греховное (сатану и дела его) и, раскаяваясь в нем, полагают твердое решение жить прочее свято, блюдя сочетание со Христом. За сие решение приемлют благодать и облекаются силою воистину жить свято в сочетании со Христом. Таковы *сущие о Христе Иисусе*. Почему они суть *не по плоти ходящие, но по духу*. Апостол ни заповеди здесь не предписывает, ни об условии не напоминает, а излагает лишь дело жизни во Христе Иисусе, как оно есть, как прежде изображал дело жизни во грехе, как оно есть. Сущие во Христе Иисусе, поколику таковы, не по плоти ходят, но по духу: так что коль скоро кто не по духу ходит, то он уже не во Христе Иисусе есть. Блаженный Феодорит пишет: «ныне, если не хотим сами, не преодолевают нас страсти; потому что прияли мы благодать Духа Божия».

**Стих 2.** *Закон бо духа жизни о Христе Иисусе свободил мя есть от закона греховнаго и смерти.*

Сказал, что, пребывая во Христе Иисусе, не по плоти ходим, но по духу, почему не подлежим осуждению, так как не грешим, — теперь входит глубже внутрь и объясняет, как сделалось, что мы стали не по плоти ходить, а по духу, и потому не грешить. Как же? Привзошел новый дух и освободил меня от закона греховного, — я и не грешу. Теперь Апостол говорит в лице христианина, обновленного во Христе Иисусе, как прежде говорил в лице человека падшего.

Подлежать закону греховному есть то же, что ходить по плоти и грешить, как видно из предыдущей главы. Игу сего закона подпал человек вследствие падения или отпадения от Бога. Припомнить надобно, что произошло вследствие того. Человек: дух — душа — тело. Дух жить в Боге предназначен, душа — устроять земной быт под руководством духа, тело — производить и блюсти видимую стихийную жизнь на земле под ведением обоих. Когда отторгся человек от Бога и порешил сам устроять свое благобытие, то ниспал в самость, душа коей всякое самоугодие. Как дух его не представлял к тому никаких способов, по причине отрешенной природы своей; то он обратился весь в область душевной и телесной жизни, где самоугодию представлялось пространное питание, — и стал душевно-плотян. Душевно-плотяность уже сама по себе была для человека грехом против своей природы: ибо ему следовало жить в духе, одухотворяя и душу и тело. Но беда этим не ограничилась. Из самости породилось множество страстей, которые вместе с нею вторглись в душевно-телесную область, извратили естественные силы, потребности и отправления души и тела и, сверх того, внесли многое, чему нет никакой опоры в естестве. Душевно-плотяность человека падшего стала страстною. Итак, падший человек самостен, вследствие того самоугодлив и самоугодливость свою питает страстною душевно-плотяностию. В этом — его сласть, самая крепкая цепь, держащая его в сих узах падения. В совокупности все сие есть закон греховный, *сущий во удех наших*. Для того чтоб освободить от сего закона, надо разрушить означенные узы — сласть, самоугодие, самость.

Как же это возможно? В нас есть отрешенная сила — дух, вдохнутый Богом в лицо человека, Бога ищущий и только жизнию в Боге могущий обретать покой. В самом акте создания его, — или издунутия, — он поставлен в общение с Богом; но отторгшийся от Бога падший человек отторг и его от Бога. Природа его, однако ж, осталась неизменною, — и он непрестанно напоминал падшему, погрязшему в душевно-плотяность, — остращенную, — о своих потребностях и требовал им удовлетворения. Человек не отвергал сих требований и в спокойном состоянии полагал делать угодное духу. Но когда надлежало приступать к делу, из души или из тела поднималась страсть, льстила сластию и завладевала произволением человека. Вследствие того духу в предлежащем деле отказывалось, а удовлетворялась страстная душевно-плотяность, по причине обещаемой сласти в попитании самоугодия самостного. Как сим образом поступаемо было при всяком деле, то такой образ действования справедливо называть законом греховной жизни, державшим человека в узах падения. Падший и сам сознавал тяготу сих уз и воздыхал о свободе, но освободиться сил в себе не находил: сласть греховная всегда его подманывала и подстрекала на грех.

Причина такой немощи в том, что в падшем дух потерял определяющую силу: она перешла от него в страстную душевно-телесность. По первоначальному своему устройству человек должен бы жить в духе, и им определяем быть в своей деятельности, — полной, то есть и душевной и телесной, и все силою его одухотворять в себе. Но сила духа держать человека в таком чине зависела от живого общения его с Богом. Когда же общение сие прервано было падением, иссякла и сила духа: он уже не властен был определять человека, — определять его начали низшие части естества, и притом остращенные, — в чем узы закона греховного. Очевидно теперь, что для освобождения от сего закона надлежит восставить силу духа и возвратить ему отнятую у него власть. Сие и совершает домостроительство спасения в Господе Иисусе Христе, — дух жизни о Христе Иисусе. — И совершает так.

Благодать Святого Духа нисходит на человека и, оживляя его дух, восстановляет его в естественных правах его. С сего момента у человека падшего начинается новая, или восстановляется первоначальная, жизнь, в которой власть, определяющая на дела, переходит в руки духа, отнята будучи у страстной душевно-телесности, — и жизнь человека получает характер жизни духовной, отрешенной от самости самоугодливой и сластолюбивой. Это — общее показание перемены, происходящей в человеке, делающемся христианином. Подробности при сем бывают такие.

Стихии духа суть страх Божий, совесть и жажда Бога, обнаруживающаяся недовольством ничем тварным. В падшем состоянии все они проявляются, но бывают слабы и не внемлются. Благодать Божия, чрез благовестие Евангелия, входя внутрь, пробуждает страх Божий; страх Божий оживляет совесть; тот и другая отрезвляют и отрешают. Сквозь сознание и произволение проходит убеждение: всё суета, между тем из-за этого погибнешь. С сего момента начинается живая забота о спасении, которое *есть едино на потребу* (ср.: Лк. 10, 42). Идет работа внутри, благодати Божией содействующей и направляющей. Страх Божий грозит судом, совесть мучит за дела по душевно-телесной страстности. Приходит решение все изменить, по указанию Евангелия, которое обещает мир с Богом чрез крестную смерть Господа и покой совести ради решимости жить прочее по ее внушениям или по заповедям, принятым ею в закон или обновившим закон, в ней написанный, — обещая в сем спомоществовать благодатию Святого Духа. Сие решение изменяет всю прежнюю жизнь: вместо самости поставляет самоотвержение, вместо самоугодия — богоугождение, вместо сласти — готовность на все прискорбности, и даже смерть, в надежде вечного упокоения. Когда такое решение образуется и укрепится под действием веры и благодати (совне еще действующей и обращающей), человек бывает готов к принятию благодати внутрь, чрез богоучрежденные таинства, по распоряжению приставников благодатного дома Божия и его сокровищ. Приемлет таинства и преисполняется благодатию, которая в первый момент вселения дает человеку ощутить всю сладость жизни по Богу, пред которою все испытанные сласти ничто. Благодать сия делает человека мощным на жизнь по Богу. Восставляя его дух, она вводит его в живое общение с Богом, в которое вступив начинает он жить в Боге, неотступно предстоя Ему внутрь себя сознанием и всю свою деятельность, во всех малейших ее проявлениях, — слова, дела, помышления, — направляя на угодное Ему, не только не внемля самостному и сластолюбивому самоугодию, но и вооружась намеренно против него, удовольствие находя в действиях самоотвержения и самоозлобления, по внушениям благодати, его руководящей и укрепляющей. Очевидно, что прежний закон греховный спал с человека; в действие вступил новый закон жизни, который и есть закон духа жизни о Христе Иисусе.

Страсти и теперь приступают; но как для них нет более внутри прежних опор, по устранении самости и самоугодия, то они никакой уже определяющей силы, какою обладали прежде, не имеют и прогоняются одним презрением и невниманием. Покушается увлекать, некако прокрадываясь, и сласть греховная; но она и мгновения не может постоять пред воспоминанием о той пренебесной сладости, которую дает ощутить благодать в момент вселения своего внутрь, и пред помышлением о неизреченном будущем упокоении или, в случае уступки, о страшных вечных муках.

Закон духа жизни о Христе Иисусе можем определить так: самоотверженная жизнь духом в Боге, начинающая качествовать в человеке, ко Христу Господу прилепившемся верою и облагодатствованном, и — дающая властное направление его душевной и телесной деятельности, обращая и ее всю на богоугождение, прежнее же самостное самоугодие в страстной душевно-телесности попирая и презирая, — в чем и состоит освобождение от закона греховного.

С освобождением от закона греховного соединяет Апостол освобождение и от смерти. Ибо как в начале подпадение под иго греха причинило смерть, так теперь разрушение греховного ига должно приносить разрушение владычества смерти. И по приятии благодати умирают; но значение смерти теперь уже не то. Она есть переход к блаженному бессмертию, а не к нестерпимым мукам, в коих бывает непрестанное умирание без смерти. Семя блаженного бессмертия полагается вместе с зарождением духовной жизни благодатию Святого Духа. Почему вместе с помянутием о начале сей жизни Апостол помянул и о пресечении того бессмертного умирания.

Все сие производит благодать Духа Святого, но внутри ничто не происходит механически. Дух Божий претворяет внутренний наш строй, но не одною творческою властию и силою, а следуя за сознательными и свободными решениями самого человека и соображаясь с ними. При всем том, однако же, — всё от Духа: ибо сам человек ничего не мог бы произвесть в себе, сколько бы ни напрягался. Наши толковники все под законом духа жизни разумеют Духа Святого с благо датию Его, освящающею нас. Феодорит пишет: «как законом греховным назвал Апостол грех, так законом духа жизни нарек животворящего Духа. Благодать Его, говорит он, чрез веру во Христа даровала тебе сугубую свободу, ибо не только сокрушила владычество греха, но и прекратила мучительство смерти».

Святой Златоуст пространнее излагает силу настоящего текста. Он говорит: «под именем закона духа разумеет здесь Апостол Духа: ибо как грех назвал греховным законом, так и Духа называет законом духа. Но Моисеев закон наименовал также духовным, сказав: *вемы бо, яко закон духовен есть*. Итак, какое же различие? Великое и безмерное. Тот есть духовный закон; а сей закон Духа. Чем же отличается один от другого? Тем, что один дан только Духом, а другой приявшим оный обильно преподал Духа. Посему Апостол наименовал его также законом жизни, в отличие от закона греховного, а не от закона Моисеева... Под законом греховным разумеется закон, противовоюющий закону ума. Сию-то тяжкую брань прекратила благодать Духа, умерщвляющая грех, делающая борьбу легкою для нас и сперва венчающая, а потом под сильным прикрытием изводящая на подвиг. — И как в других случаях Апостол, от Сына переходя к Духу, а от Духа к Отцу и к Сыну, все совершенное для нас приписывает Святой Троице: так поступает и здесь. После слов: *кто мя избавит от тела смерти сея?* — показал, что Отец совершает сие чрез Сына. Потом опять приписывает сие Святому Духу вместе с Сыном; ибо говорит: закон духа жизни во Христе Иисусе освободил. Потом снова приписывает Отцу и Сыну».

**Стих 3.** *Немощное бо закона, в немже немоществоваше плотию, Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха, и о гресе осуди грех во плоти.*

Указал Апостол, что новый дух жизни о Христе Иисусе освободил нас от закона греховного. Сила показания сего в слове: *о Христе Иисусе*, — как в 1-м стихе: *ни едино нам осуждение тоже сущим о Христе Иисусе*. Теперь объясняет он, что иначе сему состояться не было бы возможности, как о Христе Иисусе. Послал Бог Сына Своего *в подобии плоти греха*, и Он осудил грех, или закон греховный, отнял у него прежнюю власть и силу и освободил нас от него. То не подлежит сомнению и доказательств особых не требует, что мы должны, живя в духе, ходить по воле Божией, начертанной в совести и Им Самим лично объявленной. Но чрез падение превзошел иной закон *во уды* наши и давал другое направление нашей жизни и делам. В помощь совести дан был закон; но он не поправил дела: закон греховный еще злее стал действовать. Очевидна нужда в новом домостроительстве, и Бог благоволил даровать нам его в Сыне Своем, Который, воплотившись, осудил, — истребил грех в Своей плоти и законоположил, чтоб и мы, прилепляясь к Нему верою и в таинствах соделываясь едино с Ним, становились причастными силы Его, поправшей грех, и сею силою попирали его в себе; в чем и состоит свобода от закона греховного. Таким образом получаем мы возможность жить не по плоти, а по духу, ходить в воле Божией, в верности требованиям совести и закону, и быть праведными пред Богом, — и первоначальное наше назначение исполняется.   
  Таков смысл настоящих стихов, в связи их с предыдущим и последующим течением речи. Но самый текст требует особых пояснений.

*Немощное закона* — не имеет соответствующего глагола, который требуется дополнить своею мыслию. Думается, что самым пригожим дополнением будет: восполнено. Чего не силен был сделать закон, то восполнено особым Божиим домостроительством, — тем, что Бог послал для сего Сына Своего. Закон сам по себе свят и указывал верный путь к святости и праведности. Но в человеке, которому он указывал сей путь, властвовала плоть, — самостная сластолюбивая страстность, и не давала ему идти сим путем. Закон же только указывал должное и запрещал недолжное, запрещал и самую эту страстность (*не похощеши*), но сил к побеждению последней не давал. В этом и состояла его немощность. То хорошо и благодетельно, что он разъяснял дело; но как дальше этого он не шел, то плоть, или страстность, оставаясь в своей силе в человеке, не давала ему следовать указаниям закона, и закон не достигал своей цели; не достигалась при нем и первоначальная цель человека — быть святым и непорочным пред Богом. Сие и означает: *в немже немощствоваше плотию*, δια της σαρκός, — по причине плоти, — или по причине крайне плотского мудрования (см.: святой Златоуст), — страстной и самолюбивой самоугодливости, сего живущего во плоти нашей, *во удех* естества нашего, закона греховного. — *В нем же*, εν ω, — можно выразить и так: *немощное закона*, — поколику, то есть, он *немоществовал плотию*; но лучше так: немощное закона, — то, в чем он немоществовал по причине плоти, — восполнено посланием Сына Божия, Который, пришедши, эту самую плоть осудил, отнял у нее силу над нами.

*Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха*. Поелику закон не приводил к святости и праведности, а они составляют первоначальное назначение человека, — то, без чего человек — не человек; то беспредельная благость Божия устроила иной дивный способ к освящению и оправданию человека, — тот, чтоб Единородный Сын Божий воплотился и, победив грех, дал человеку возможность не поддаваться власти его и быть святым. — Сын Божий послан в *подобии плоти греха*. Пред сим сказав, что закон *немоществовал плотию*, «плотию назвал не самое существо (плоти), а мудрование чрез меру плотское, чем освобождает от вины тело» (святой Златоуст). Теперь плотию называет самое естество плоти, без привтекшего в нее мудрования плотского или закона греховного. У людей плоть обычно была греховная, а у Господа Иисуса — непричастная сему неестественному прибавлению. Она была у Него как естественная плоть всех людей, за исключением неестественной греховности. Почему и сказано: *в подобии плоти греха*. Если б сказал только: *в подобии плоти*, — то выходило бы, что Он пришел не в настоящей нашей плоти, а в кажущейся. Если б сказал: *в плоти греха*, — то сделал бы и Господа воплотившегося причастным греху. Но, сказав: *в подобии плоти греха*, — дает разуметь, что Он пришел в настоящей нашей плоти, только без греха, в ней живущего. Святой Златоуст говорит: «ежели сказано, что Бог послал Сына *в подобии плоти*, то не заключай из сего, что плоть Христова была инакова. Но поелику плоть человеческая названа *плотию греха*, то прибавлено слово: *подобие*. Ибо Христос имел не греховную плоть, но, хотя подобную нашей греховной, впрочем, безгрешную и по природе одинаковую с нами». — Прибавим и слова блаженного Феодорита: «не сказал Апостол: в подобии плоти, — но: *в подобии плоти греха*. Ибо Сын Божий приял на Себя естество человеческое, но не приял греха человеческого. Посему-то восприятое назвал Апостол не подобием плоти, но: *подобием плоти греха*. Ибо Христос, имея одно и то же с нами естество, не имел одного и того же направления воли».

*И о гресе осуди грех во плоти*. Слово: *и о гресе* — можно относить и к: *посла* — так: *послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха и о гресе*, περί αμαρτίας, — по причине греха, — греха, тиранствующего над людьми, — соединяя с сим мысль такую: для заглаждения греха жертвою Своей плоти, — как делает русский перевод, или: для изглаждения греха силою Своею, сначала в Своей плоти, а потом чрез живое общение и во всех людях верующих, — или: не соединяя определенной мысли, по какой именно причине, а держа в уме вообще, — по причине греха, указание же самой причины видя в: *осуди грех*. — Можно относить сие слово и к: *осуди — осуди грех о* гресе — показал, что грешен грех, — тем, что явил плоть безгрешную. По причине повсюдной грешности могли думать, что грех неизбежен, — так плоть устроена, что нельзя не грешить; следовательно, грех безгрешен. Господь, явив плоть безгрешную, показал, что грех не от природы плоти, а от худого произволения, и потому грешен, — подлежит суду и осуждению, — «показал несправедливость и грешность греха» (блаженный Феофилакт). И осудил его, — не простым приговором осудительным, ибо это делал и закон, а так, как иной правитель схватывает злодея, осуждает его и ссылает на каторгу или предает смерти, — осудил, победив его и сделав нас победителями его, так что мы можем презирать его, как ничтожного задору, и попирать его.

Наши толковники не обращают внимания на строй речи, а более рассуждают вообще о цели и силе послания Сына Божия, — что Он послан победить грех, отнять у него всякую силу, чтоб и нас сделать победителями его.

Только блаженный Феофилакт между прочим замечает: «выражение: *и о гресе* — можно разуметь и проще, — так: Отец послал Сына Своего *о гресе*, то есть преодолеть грехи». И Экумений приводит, как иной некто представляет возможную здесь расстановку слов: «можно двоякую здесь принимать расстановку слов, можно отделить *и о гресе* — от: *осуди*, — чтоб было так: *посла Бог Сына в подобии плоти греха и о гресе*, — то есть по причине греха, чтоб изъять его и освободить нас от него. Как изъять? Осудив его, — не простым судом, а победив и пленив. Можно и соединять их, чтоб было так: *и о гресе осуди грех во плоти* — осудил его, что он попремногу грешен, как благим со делавший зло, о чем и выше говорил Апостол, наводя, что грех попремногу грешен. Как осудил? Во плоти, то есть плотию Своею. Сие и дивно, что плотию, некогда повинною греху, Он осудил грех. Как? Сохранив ее безгрешною. Победив таким образом грех плотию Своею, Он и казнил его. Ибо казнь греху есть изъятие его».

Но какое бы сочетание слов ни принять, видно, что главная мысль Апостола здесь о цели и значении послания Сына Божия во плоти, именно — чтоб победить, казнить и изъять грех и нас сделать победителями и казнителями его. Ибо как Сын Божий пришел восполнить недостававшее закону, а закону недоставало того, чтоб побеждать грех в нас или делать нас победителями его; то в словах, определяющих цель послания Сына Божия, и должно нам видеть восполнение этого именно недостававшего закону, — то есть побеждение греха и сделание нас победителями его. Такой именно смысл должно видеть в словах: *осуди грех во плоти* — осудил во плоти Своей грех, отнял у него силу и нас сделал победителями его. Слову: осудить — и в обычной речи придается подобное сему значение, ибо, говоря: осудили злодея, — разумеем не произнесение только осудительного приговора, но и отъятие у злодея возможности злодействовать, лишением свободы или смертию. То же и здесь: осужден грех, — связан и лишен необузданной свободы тиранствовать над нами. Совершил сие Сын Божий воплотившийся двояко: тем, что, предав на смерть безгрешную плоть Свою за грехи мира, дал нам возможность получать прощение содеянных нами грехов; и тем, что явил в Себе безгрешную плоть и, учредив таинства для общения с Собою, дал нам возможность получать от Него грехопобедную силу, чтоб не делать других грехов. То и другое имеет в Нем сокровищницу. Мы же делаемся причастными сего сокровища, прилепляясь к Господу вседушно. Первое указывается здесь, а второе в следующих за сим словах.

Блаженный Феодорит пишет: «сказует здесь Апостол, что поелику закон не мог выполнить собственного своего назначения, по немощи приемлющих закон, так как имели они естество смертное и страстное; то Единородное Божие Слово, вочеловечившись, человеческою плотию сокрушило грех, исполнив всякую правду; не прияв же позора греха (то есть быв безгрешно) и подобно грешнику претерпев смерть грешников, обличило неправду греха, так как предало на смерть не подлежащее смерти тело. Но Оно-то Само и сокрушило и грех, и смерть. Ибо Слово Божие, как не подлежащее смерти, потому что греха не сотворило, но приявшее оную по несправедливому приговору греха, соделалось, как *в мертвых свободь* (Пс. 87, 6), искуплением справедливо содержимых под державою смерти». — Здесь указывается преимущественно грехооправдательная сила пришествия Сына Божия во плоти. Святой же Златоуст изображает более грехо-победную силу сего пришествия. Он говорит: «представь, что царский сын, увидев на рынке, что бьют низкого состояния и бесприютную женщину, называет себя ее сыном и тем освобождает ее из рук обидчиков. То же самое учинил Сын Божий; Он, исповедав Себя Сыном Человеческим, явился на помощь плоти и осудил грех. И грех не осмелился уже бить ее; или, лучше сказать, хотя поразил смертельным ударом, впрочем, что всего удивительнее, не пораженная плоть, но поразивший грех подвергся осуждению и погиб. Если бы победа совершилась не во плоти, сие было бы менее удивительно. Но удивительно то, что Христос, быв во плоти, воздвиг трофей (Трофей — греческое: τροπαΐον — памятник победы и собственно победа), и та самая плоть, которую грех низлагал тысячекратно, одержала над ним победу блистательную. Вот сколько в сем необыкновенного! Первое то, что грех не победил плоти; второе, что сам он побежден, и побежден плотию; третье, что плоть не только победила, но и наказала. Христос тем, что не согрешил, явился непобедимым; а тем, что умер, победил и осудил грех, сделав для него страшною ту самую плоть, которая была прежде презираема. Сим уничтожил Он силу греха и уничтожил смерть, введенную в мир грехом. Видишь ли, сколько одержано побед?! Плоть не преодолена грехом, самый грех побежден и осужден, и не просто осужден, но как согрешивший».

**Стих 4.** *Да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих, но по духу.*   
Все сказанное совершил Господь во плоти Своей, в Своем Лице. «Ты спросишь: есть ли какая для меня польза из того, что сие совершилось во плоти Христовой? Для тебя именно и есть» (святой Златоуст). Что же именно? То, что мы теперь не по плоти ходим, но по духу, «не хотим жить плотски, но духовно» (Экумений). Апостол не объясняет, как совершилось в нас такое изменение; потому что писал к христианам, носившим в себе такое изменение и знавшим, как оно совершилось. Грехооправдательная и грехо-победная сила от Христа Господа переходит во всякого верующего, облекающегося во Христа во святом крещении и дар Духа Святого приемлющего в Миропомазании. Почему он и начинает тотчас вслед за сим ходить не по плоти, а по духу. Но совершается сие не механически, а вследствие свободных изменений во внутреннейшем настроении человека. Припомним сказанное под 2-м стихом сей главы. Падший стал самостен, самоугодлив, сластолюбив. Страстная самоугодливость, качествовавшая в душевно-телесности и двигавшаяся сластолюбием, была источником безысходной грешности, законом греховным, действовавшим *во удех* наших, или тою плотяностию, о коей пишет здесь святой Павел. Но приходит благодать Божия во Христе Иисусе и восстановляет дух человека в правах его, образует в нем самоотверженную ревность благоугождать Богу исполнением святой воли Его, с готовностию ради сего даже на смерть. На сие настроение, происходящее в начале только как бы мысленно, благодать Божия, действовавшая доселе совне, нисходит в таинствах внутрь и, вселяясь в духе, то, что пред сим только преднамеревалось, делает всуществленными стихиями и отправлениями внутренней жизни человека. Он и начинает отселе жить духом в Боге, благоугождая Ему, всячески и самоотверженно принося Ему в жертву свою душевно-телесность, с подавлением всякой страстной самоугодливости, — начинает, иначе сказать, ходить не по плоти, а по духу. — «Не по плоти ходить, а по духу, пишет Амвросиаст, значит: служить Богу умом, который есть дух, не соглашаясь с грехом (самоугодием), который чрез плоть сеет в душе похоти».

Какой плод такого хождения не по плоти, но по духу? Тот, что: *оправдание закона исполняется в нас*, — то есть только в нас, верующих, а не в ком другом: ибо только мы получаем силу на то и настроение, пригодное к тому, в себе образуем. Живущий по духу ревнует благоугождать Богу; благоугодное Богу выражено в законе Его, — и в законе совести, и в законе писанном, уяснившем и подтвердившем тот закон и слившемся с ним. Живущий по духу таким образом ревнует исполнять закон и, как приявший силу на то, действительно исполняет его. Как таковы только верующие в Господа, то они только и бывают верными исполнителями закона, — иначе сказать: то в них только и исполняется оправдание закона. — *Оправдание закона* — есть или праведность, требуемая законом, или намерение закона и цель его. Будет: то, что имел в виду закон, для чего он дан, — а дан он для того, чтоб делать нас праведными и святыми, — исполняется в нас, верующих, — и только в нас. А почему в нас только? Потому что в нас только отъемлется то, по причине чего немоществовал закон, отъемлется закон греховный, живущий во плоти, и начинает действовать закон духа жизни о Христе Иисусе, иначе: потому, что только мы можем жить и живем не по плоти, а по духу.

Святой Златоуст говорит: «что значит: *оправдание*? Конец, цель, успех. Чего же закон домогался и что иногда производил? Чтобы человек был безгрешным. Сие-то самое совершено для нас ныне Христом. Его было дело противоборствовать и побеждать, а наше — пользоваться победою. Итак, мы не будем уже грешить, не будем, если не расслабнем и не упадем в духе. Посему Апостол присовокупил: *в нас, не по плоти ходящих*. А дабы, слыша, что Христос избавил тебя от брани (единоборства) со грехом и что чрез осуждение греха во плоти исполняется в тебе оправдание закона, ты не пренебрег нужным приуготовлением (настроением, готовностию), Апостол, как выше, сказав: *ни едино осуждение*, — присовокупил: *не по плоти ходящим*; так и здесь то же самое прибавил к словам: *да оправдание закона исполнится в нас*. Или, правильнее сказать, здесь прибавлено нечто еще гораздо большее. Сказав: *да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих*, — присовокупил: *но по духу*, — давая тем разуметь, что должно не только воздерживаться от зла, но и украшаться добром. Христово дело дать тебе венец, а твое — сохранить на себе оный. Христос совершил для тебя то, в чем состояло оправдание закона, именно чтобы ты не подлежал клятве. Итак, не утрать сего дара, но береги прекрасное сие сокровище. Сим Апостол внушает тебе, что для нашего спасения недостаточно крещения, если после оного не покажем жизни, достойной сего дара. Следовательно, и сие сказано опять в защищение закона. Ибо и по уверовании во Христа надобно все делать и выполнять, дабы оправдание закона, исполненное Христом, в нас действовало, а не оставалось без силы».

Опять само собою печатлеется в мысли наведение, что жизнь святая и праведная есть существенная норма жизни человека, достойного сего имени. Она была первоначальным назначением человека в создании; она была целию всех промыслительных действий Божиих до закона; ее имел в виду закон; для нее и все новозаветное домостроительство спасения в Господе Иисусе Христе. Существенное же условие к тому, чтоб она и на деле — в действительности — являлась, есть жизнь не по плоти, а по духу, то есть восстановление первоначального строя человеческого естества, — того, чтоб человек духом жил в Боге и силою его властно правил душою и телом, — строя, действительно восстановленного во Христе Иисусе благодатию Святого Духа.

**Стих 5.** *Сущии бо по плоти, плотская мудрствуют: а иже по духу, духовная.*

Объясняет, почему оправдание закона исполняется только в ходящих не по плоти, а по духу. Иначе нельзя, говорит: ибо ходящие по плоти или, что то же, сущие по плоти только *плотская мудрствуют*, — им не до закона, заботы нет о законе. Только ходящие по духу или, что то же, сущие по духу *духовная мудрствуют*, о том заботятся, что сообразно с требованиями духа, или с законом; ибо закон духовен. Таков уж строй плотских и духовных, что у тех душа не лежит к законному; а эти о том только и помышляют, чтоб все было законно, сообразно с волею Божиею и богоугодно. Почему только эти и могут исполнять оправдание закона, — цель закона, чтоб мы были святы.

*Сущии по плоти* — не то, что: носящие плоть, — а: живущие в плотоугодии, плоти угодия творящие в похоти (см.: 13, 14). Не о естестве плоти речь, а о настроении человека плотском. «Сие не клонится к обвинению плоти, говорит святой Златоуст; доколе она соблюдает собственный свой чин, не бывает ничего несообразного. Когда же дадим волю плоти и она, преступив положенные для нее пределы, восстанет на душу; тогда все губит и портит не по собственной своей природе, но по причине неумеренности и происходящего от оной беспорядка».

*Сущии по плоти*, — однако ж, выражение очень сильное. Оно указывает на такое погружение в плотяность, что будто, кроме плоти, ничего уже и не было в человеке. Мы человеческим оком своим мало усматриваем таковых: ибо как-нибудь кто предан плоти, все у него и душа выказывается действующею, а иногда и дух — естественный человеку. Но око Божие не всех ли падших видит такими: ибо таков закон падения, что ниспадший из духа не останавливается уже и в душе, а низвергается на самое дно — в плоть. Плотяность и является заправляющим началом даже и у тех, кои живут душою (научники, искусники, дельцы). Она — фон, а прочее все — разные фигуры, рисуемые на сем фоне.

*Мудрование* — здесь означает не одни помышления или образ мыслей, а весь строй внутренний, — и мысли, и заботы, и планы, и сочувствия, и дела, и даже сны и мечтания, — движущее, заправляющее и все устрояющее начало. «Плотским, говорит, предавшиеся похотям об них только всю заботу и попечение имеют» (Экумений). «Предавшиеся неумеренному рабству плоти всегда заботятся только о плотском» (блаженный Феофилакт). «То только им и сладко, что плоть услаждает» (Амвросиаст).

*Сущии по духу* — это те, кои духом в Боге живут, о Божеском помышляют, Божеского желают, Божеским утешаются, движимы будучи страхом Божиим и руководимы внушениями совести, просвещенной заповедями, — все по действию благодати Святого Духа в Господе Иисусе Христе. Быть по духу есть норма жизни человека по созданию его. Но по падении он не стал уже быть по духу, хотя дух в нем же был: ибо в нем он был, но силы определяющей не имел; голос подавал, но его не слушали. Таковы и все не восставшие еще от падения. Начинает быть по духу человек только по принятии благодати, — возрожденный. Тут дух вступает в свой чин, берет силу и заправляет всем в человеке, собою определяет норму его жизни. У такого о том только и забота: неотходно быть в Боге духом и все направлять только на угодное Ему. «Кто всецело покорился Духу, те и мыслят, и делают все духовное» (блаженный Феофилакт). Душевная жизнь и телесная не подавляются и не заглушаются, но, быв вставлены в естественные свои пределы, туда же направляются, на угодное Богу, и чрез то одухотворяются, — одухотворяется и вся внешняя жизнь человека, во всех ее отношениях. Так *сущии по духу* не забывают плотского, а только одухотворяют его; а *сущии по плоти* забывают о духовном, — или, может быть, можно сказать, что и они не забывают, только оплотеняют.

**Стих 6.** *Мудрование бо плотское, смерть есть: а мудрование духовное, живот и мир.*

*Бо* — ибо; опять причина. Цепь причин вяжет здесь святой Павел: ибо и следующий стих начинается причинною частицею *зане*. — На что же причина выставляется в настоящем стихе? На то, полагаю, что ближайшим образом предшествует, именно: *а иже по духу* (мудрствуют), *духовная*; показывается, почему они так делают: по сознанию, что только в духовном мудровании — жизнь, а в плотском — смерть. И опыт это подтверждает: ибо ничто столько не укрепляет жизни по духу, как сознание, ощущение и вкушение нравственно-религиозного благобытия в таком порядке жизни и воспоминание о том, какого безотрадного в сердце томления источником служит жизнь по плоти. — И по теории так должно быть; ибо сущий по духу и духовное мудрование держащий живет духом в Боге и, силою Его укрепляясь, действия души и тела и всех своих отношений направляет к благоугождению Богу. Чрез это состоя в живом союзе с источником всякой жизни, преисполняется истинною жизнию, которая, настраивая на единое все проявления собственной его жизни, и внутренней и внешней, вносит в нее гармонию и мир, прекраснее, сладостнее и восхитительнее чего человек и вообразить на земле себе не может. Напротив, мудрование плотское, — жизнь в отдалении от Бога и с забвением о Нем, жизнь сластолюбивой самоугодливости, движимой и волнуемой страстями, — тем, что держит вдали от источника жизни, делает естество человеческое скудным, истощающимся, иссыхающим; а тем, что в противность природному строю естества человеческого дает преобладание плоти и душе над духом, вводит разлад в сие естество, разлагающий и разъедающий его. То и другое отзывается томлением, похожим на агонию умирающего. — Боясь этого, испытанного уже, мертвящего действия плотского мудрования, вступивший в мудрование духовное всеусиленно держится в нем, тем усерднее, что ощущает и вкушает источаемые им жизнь и мир.

**Стих 7.** *Зане мудрование плотское, вражда на Бога: закону бо Божию не покаряется, ниже бо может.*

*Зане*, διότι, — чрез то, что, — тем, что. — Сказал, что мудрование плотское — смерть, а мудрование духовное — живот. Теперь поясняет, чрез что и чем первое производит смерть, давая доразуметь, что противоположным тому второе производит живот. Чем же первое производит смерть? Тем, что оно по существу своему есть вражда на Бога. Жизнь — в дружелюбном, живом сочетании с Богом; а плотское мудрование, родившееся вследствие отторжения от Бога, не только чуждо сего союза, но не терпит его и отвращается от него, потому что он подсекает его в корне. Почему естественно оно приносит смерть, и даже есть смерть.

Мудрование плотское, как уж не раз говорилось, означает общий строй падшего, по коему он всю заботу обращает на устроение земного благобытия, полагая его в удовлетворении душевных и телесных потребностей, испорченных и извращенных страстьми. Этим оно занято день и ночь, и это только устроять оно умеет, не помышляя о том, что выше земли и что — за пределами земной жизни. К Богу и вещам Божественным у него душа не лежит. Это души нележание к Божескому есть крайний легчайший предел враждования на Бога. Крайний тягчайший предел есть деятельное с яростию восстание против Божеских порядков, сопровождаемое богохульством и рвением отвлекать от Бога и других. Средину составляет тот образ обнаружения плотского мудрования, по которому оно не восстает гласно против Божеского и будто мирно с ним; но, как только приходит в столкновение с ним, всегда понуждает делать в противность ему. И это-то последнее выставляет здесь Апостол в виде непокорения закону Божию, как наиболее распространенное и повсюдное и как такое, в коем первая степень заключается уже, а ко второй пролагается дорога.

Мудрование плотское выражает свою вражду на Бога непокорением закону Божию. Обычно оно молчит, будто его нет; но, как только предлежит исполнить закон, оно ухитряется так представить дело, что бедный человек в данном случае поступает в угоду ему против закона Божия. Так — всякий раз, следовательно всегда, так что непокорение закону Божию есть отличительная жизненная черта мудрования плотского. Почему далее и прибавил Апостол: *ниже бо может*. Мудрование плотское, пока оно таково, и не может покоряться закону Божию; ибо как бы только оно покорилось, так и перестало бы быть мудрованием плотским. Человек может держать и плотское, и духовное мудрование, ни тем, ни другим не связан, может переходить от одного к другому. Он, пока предан мудрованию плотскому, не может покоряться закону Божию; но как не связан он мудрованием плотским, а может и отстать от него, то об нем нельзя вообще сказать, что он закону Божию не может покоряться: может, когда захочет, когда сам вооружится против мудрования плотского и прогонит его.

Святой Златоуст пространно излагает эту сторону или этот вид неможения. «Не смущайся, слыша: ниже бо может. Сие затруднение отвратить еще удобно. Под именем плотского мудрования Апостол разумеет здесь разум оземленевший, пристрастный к житейскому и худым делам. О нем говорит Апостол, что не может покоряться Богу, а не вообще о человеке. Иначе сам Павел как учинился бы столь великим? Как спасся бы разбойник? Как спасся бы Манассия? Как спаслись бы ниневитяне? Как восстал бы Давид по своем падении? Как пришел бы в себя Петр, отрекшийся от Христа? Как мог бы блудник быть принят в стадо Христово? Как возвратили бы себе прежнее блаженство галаты, утратившие благодать? Итак, Апостол не то говорит, что худому невозможно стать добрым, но то, что худое, пока худо, не может покоряться Богу, а если переменится, то станет добрым и удобно покорится Богу. Он не сказал, что человек не может покоряться Богу, но говорит, что худой человек не может делать поступков добрых, блудник, например, отличаться целомудрием. Так и когда Христос говорит в Евангелии: *не может древо зло плоды добры творити* (ср.: Мф. 7, 18); то не отрицает сим возможности перейти от порока к добродетели, а разумеет только, что, предаваясь пороку, нельзя приносить добрых плодов. Не сказал, что худое древо не может стать добрым, а говорит, что, пребывая худым, не может оно приносить добрых плодов. — Итак, Апостол называет плотским мудрованием порок, а духовным мудрованием данную благодать и дела, одобряемые благим произволением, и рассуждает здесь вовсе не о существе и природе, а о добродетели и пороке. Чего не мог ты, говорит, сделать прежде, то можешь ныне, — можешь ходить прямо и не спотыкаясь, если получишь помощь от Духа. Ибо мало еще не ходить по плоти, но должно ходить по духу; потому что для нашего спасения нужно не только уклоняться от зла, но и делать добро. Сего же достигаем, когда душу предаем духу, а плоть убедим пребывать на своей чреде. Ибо чрез сие и ее сделаем духовною, равно как, предаваясь беспечности, соделаем душу плотскою. Поелику дар сообщен не по естественной необходимости, но вручен свободному произволению, то от тебя уже зависит стать тем или другим. Христос совершил все, что от Него зависело; грех не противовоюет закону ума нашего и не пленяет нас как прежде, напротив, все сие миновалось и кончилось: страсти усмирены, приведены в страх и трепет благодатию Духа. Если же ты сам угашаешь свет, сталкиваешь возницу, изгоняешь кормчего, то сам себя вини в обуревании. Но что добродетель соделалась ныне более удобоисполнима, а потому и любомудров больше, можешь видеть сие, сличив, в каком состоянии находился род человеческий прежде и в каком находится ныне, когда воссияла благодать. Что прежде казалось ни для кого невозможным, как то: девство, презрение смерти и других многочисленных страданий, то ныне исполняется повсюду в мире. Не только у нас, но и у скифов, у фракиян, у индов, у персов и у других варварских народов есть лики дев, сонмы мучеников, общины монахов, — везде неподражаемый пост, обилие нищеты. — Итак, видя истину событий, взывающую громогласнее трубы, не предавайся неге, не утрачивай толикой благодати. Беспечному, и по принятии веры, невозможно спастись. Подвиги сделалися легче, дабы ты, подвижник, побеждал, не дремал и величия благодати не обращал для себя в предлог к нерадению, погрузившись опять в тину грехов».

**Стих 8.** *Сущии же во плоти, Богу угодити не могут.*

*Же* — частица противоположительная, с непосредственно предыдущим не вяжется. Поставляя в связь настоящий текст с предыдущим, надо бы употребить частицу *таким образом* или — *посему*. Если не употребил их святой Павел, значит, не ставил сего стиха в связи с предыдущим. С чем же он состоит в связи? С 4-м стихом. Сказав, что оправдание закона, цель его — делать нас святыми и богоугодными — исполняется в нас, не по плоти ходящих, но по духу, святой Павел в стихах 5-м, 6-м и 7-м выставляет характеристические черты хождения по духу и плоти, связывая их, как цепь причин, частицами *бо, бо, зане*. Все они в совокупности, следовательно, суть пояснения сказанного в 4-м стихе и представляют ряд вставочных положений. Кончив пояснение, святой Апостол возвращается к прерванной речи. Устроение спасения в Господе Иисусе Христе за тем совершено, чтобы оправдание закона — то, чтобы мы делались святыми и богоугодными, — исполнилось в нас. Оно исполняется в нас, не по плоти ходящих, но по духу. А в тех, кои по плоти ходят, оно не может быть исполняемо, потому что такие Богу угодить не могут. *Сущии же во плоти, Богу угодити не могут*. Такова связь сего текста; мысль же его ясна сама собою. *Сущии во плоти* — то же, что: *сущии по плоти*, — то есть живущие в страстном и сластолюбивом самоугодии. Угодить Богу не могут они, потому что не хотят исполнять волю Божию и закон Божий, — что одно делает человека угодным Богу, — не лежит у них к тому душа, нет у них к тому вкуса, нет помышлений о том и желаний.

Святой Златоуст говорит на сие место: «итак, что же? Ужели, скажут, отсечь нам тело, выйти из плоти, чтобы угодить Богу? Ужели, ведя нас к добродетели, велит (Апостол) нам быть самоубийцами? Нет. — Под именем плоти Павел и здесь разумеет не тело, не сущность тела, а плотскую и мирскую жизнь, провождаемую в забавах и роскоши, которая целого человека делает плотию. Как окрыленные духом самое тело делают духовным, так удаляющиеся духа, служащие чреву и удовольствиям самую душу делают плотию, не изменяя ее сущности, но губя ее благородство. Такой образ выражения часто встречается и в Ветхом Завете; и там именем плоти означается грубая и нечистая жизнь, преданная грубым утехам. Так, и Ною сказано: *не имать Дух Мой пребывати в человецех сих, зане суть плоть* (ср.: Быт. 6, 3). Хотя сам Ной обложен был плотию; но быть обложену плотию не составляло вины, так как сие было естественно; преступно же любить плотскую жизнь». — Так и здесь: «Апостол не повелевает, чтобы мы стали вне тела, но чтобы освободились от плотского мудрования» (блаженный Феодорит). Потому что «имеющие мудрование плотское не могут угодить Богу, пока остаются такими» (блаженный Феофилакт).

**Стих 9.** *Вы же несте во плоти, но в дусе, понеже Дух Божий живет в вас. Аще же кто Духа Христова не имать, сей несть Егов.*

Выше, в 3-м стихе, сказав, что Сын Божий, воплотившись, осудил грех, то есть победил и нас сделал победителями его, вслед за тем тотчас привел, что мы не по плоти уже ходим, но по духу и силу имеем исполнять оправдание закона. А каким образом сделалось то, что грехопобедная сила от Христа Господа перешла к нам и сделала нас такими сильными, об этом намекнул только пред тем, в стихе 2, — в слове о законе духа жизни, освободившем нас от закона греховного. Теперь же этот именно пункт выставляет яснее, говоря: вы не в плоти, а в духе, потому что Дух Божий живет в вас. Дух Божий, нисшедший в вас в таинствах, извлек ваш дух из уз плотя ности, — страстной, душевно-телесной самоугодливости, — и поставил на своем месте, во главу, заправляющую всем, во всех проявлениях вашей жизни, и, Своею силою, ради вашего Ему себя-предания, держа его в сем чине, делает, что вы уже не во плоти, но в духе, и, следовательно, всегда творите только духовное, святое, Богу угодное, и стоите потому на пути спасительном, несомненно ведущем к вечному блаженству в Боге о Христе Иисусе Господе. Этот последний вывод сам собою уже приходит на ум после того, что пред сим сказал Апостол о существенных чертах жизни по духу и плоти. Думается, что в словах: *вы не во плоти, но в дусе* — дух означает естественную часть естества человеческого, — вдунутый Богом, при сотворении, дух и чрез падение подпадший тиранству плоти. А в следующих за тем словах: *понеже Дух Божий живет в вас* — под Духом разумеется Дух Святой, благодатный, возрождающий и новую жизнь внутри устрояющий. Он, нисходя на дух человека и сочетаваясь с ним, делает его сильным противостоять плоти и действовать, как свойственно ему, по его природе. Прекрасно излагает сие святой Златоуст. «Иное добро, иное зло, иное ни добро, ни зло. Так душа или плоть есть нечто среднее и может стать как тем, так и другим; а дух всегда благ и никогда не делается чем-либо иным. Итак, если душу и тело отдашь лучшему, то и сам будешь принадлежать к той же стороне; если отдашь худшему, то будешь участвовать в гибели, из того происходящей, не по природе души или плоти, но по расположению, имеющему власть избирать то и другое. А что действительно таков смысл Апостольских слов и оными не осуждается плоть (яко плоть), сие увидим, обратясь к тому же опять выражению и разобрав оное точнее. *Вы же несте во плоти, но в дусе* — говорит Павел. Как это? Ужели они были не во плоти, но бестелесны? Возможно ли это? Примечаешь ли, что он разумеет плотскую жизнь? Для чего же не сказал: вы не во грехе живете? Дабы ты вразумился, что Христос не только угасил мучительство греха, но плоть соделал легчайшею и более духовною, не чрез изменение природы, но более чрез окрыление ее. Как железо, от продолжительного соприкосновения к нему огня, само делается огнем, сохраняя собственную природу: так у верных, имеющих Духа, самая плоть перерождается в ту же деятельность, становясь совершенно духовною, во всем распинаемая и окрыляемая вместе с душою. Таково было тело Павла. Посему оно презирало все приятности и удовольствия, увеселялось голодом, побоями, узами и, терпя сие, не скорбело. Сие ясно выразил Павел, назвав это мгновенным и *легким страданием* (ср.: 2 Кор. 4, 17). Так обучил он плоть идти наравне с духом».

*Понеже Дух Божий живет в вас. — Понеже* — по-гречески стоит: εϊπερ — если. Но это если не сомнение выражает, а несомненное утверждение и стоит вместо: έπειδήπερ — поелику. Славянский текст в точности передает мысль Апостольскую. — «Слово: *аще*, εϊπερ, — свидетельствует святой Златоуст, Апостол часто употребляет не для означения сомнения, но при полной уверенности, вместо: έπειδήπερ, *понеже*, — как, например, говоря: *аще праведно у Бога воздати скорбь оскорбляющим вас* (ср.: 2 Сол. 1, 6)».

*Дух Божий живет в вас*. С какою решительностию утверждает сие Апостол о верующих римлянах, должным чином вступивших в сонм верующих! *Дух Божий живет в вас* — удостоверял он и коринфян (см.: 1 Кор. 3, 16), прибавляя: *вы есте церкви Бога жива* (ср.: 2 Кор. 6,16), *храм живущаго в вас Святаго Духа* (1 Кор. 6, 19). То же напоминал он и галатам, говоря, что Бог *посла в сердца их Духа Сына Своего* (ср.: Гал. 4, 6). И ефесянам говорил, что они, *веровавше, знаменаны Духом обетования Святым* (ср.: Еф. 1, 13), Которого и заповедует им *не оскорблять* (ср.: Еф. 4, 30). То же утверждал он и в других Посланиях, и не он один, но и все другие Апостолы, и Сам Господь и Спаситель. И все это с такою решительностию, что, кто не имеет Духа Святого в себе, тот и не христианин, и если кто христианин, то потому только и христианин, что помазан Духом Святым. И в Царство Небесное приемлется только тот, кто приступает к вратам его, имея на челе своем и на всем существе своем печать дара Духа Святого. Это — билет на вход, почему и названо *обручением наследия* (ср.: Еф. 1, 14).

После сего само собою ясно, почему далее у Апостола прибавлено: *аще же кто Духа Христова не имать, сей несть Егов*, — то есть тот не Христов, тот и не христианин. «Непричастный сей благодати не имеет никакого общения со Христом» (блаженный Феодорит). И справедливо. Ибо Дух есть печать. Посему, кто не имеет печати, тот не принадлежит Господу, назнаменуемому этою печатию (см.: блаженный Феофилакт). Слыша сие, кто удержится, чтоб не подвигнуться желанием — иметь Духа Святого? Но ты имеешь. Всякий, с верою приемлющий Божественные Таинства Крещения и Миропомазания, имеет в себе Духа. Следовательно, и ты. Скажешь: я оскорбил Духа Святого грехами своими, — и Он отошел от меня. Но ты приносил покаяние и причащался Тела и Крови Христа Господа, — и Божественный благодатный порядок в тебе восстановлен. Следовательно, ты имеешь Духа, ты Христов. Как утешительны сии истины! Но вместе с тем не может быть не прискорбно, что христианина надобно удостоверять, что он Христов и имеет Духа Святого. И однако же, это бывает необходимо, не для пробуждения высокоумия, а для возбуждения внимания к себе самому, как носителю, жилищу и храму Духа, и для утверждения в порядках жизни, показывающих, сколь дорожат сим сокровищем. — При всем том, впрочем, не неуместен вопрос: по чему же, по каким признакам уразуметь, что во мне воистину есть Дух Святой? — Апостол отвечает на сие:

**Стих 10.** *Аще же Христос в вас, плоть убо мертва греха ради, дух же живет правды ради.*

Ожидалось бы, что Апостол скажет: если же Дух Святой в вас, — а он говорит: *аще же Христос в вас*. «Говоря сие, Апостол не называет Духа Христом, — нимало! — но дает разуметь, что имеющий Духа не только называется Христовым, но даже имеет в себе Самого Христа. Ибо невозможно, чтобы не было Христа там, где есть Дух. Где одно из Лиц Троицы, там и вся Троица. Так Она Сама в Себе неразделима и теснейшим образом соединена!» (святой Златоуст). Крещающиеся облекаются во Христа; но как Христос, крестясь, принял нисшедшего Духа, так и крещающиеся во имя Его приемлют вслед за тем Духа в Миропомазании и имеют и Христа и Духа. Почему сказать ли: *аще же Христос в вас*, — или *аще же Дух в вас*, — будет однозначительно. Присутствие Духа дает разуметь и присутствие Христа, а присутствие Христа — присутствие Духа. И не это только, но и присутствие Отца, как удостоверил Христос — Сын Божий (см.: Ин. 14, 23). Сколь великое носит в себе христианин таинство!

«Что же будет, спросишь ты, если Христос в нас? — *Плоть убо мертва греха ради, дух же живет правды ради*. Видишь, сколько зол не иметь в себе Духа Святого: смерть, вражда на Бога, невозможность угодить Ему, покоряясь Его законам, быть Христовым и иметь Его в себе обитающим! Смотри также, сколько благ иметь в себе Духа: действительно быть Христовым, иметь в себе Самого Христа, состязаться с Ангелами! Ибо возыметь плоть мертвою для греха — значит: начать жить вечною жизнию, еще здесь, на земле, носить в себе залог воскресения и удобность идти стезею добродетели. — Апостол сказал не просто: *плоть мертва*, — но присовокупил: *греха ради*, — для греха, дабы разумел ты, что умерщвляется порок, а не естество тела. Не о сем говорит Апостол; напротив, хочет, чтобы тело было мертво, оставаясь живым. Когда тела наши для плотских воздействий ничем не разнятся от лежащих в могиле; это есть признак, что имеем в себе Сына, что в нас пребывает Дух» (святой Златоуст).

Как пред светом не может устоять тьма, так пред Христом Господом и Духом Его — плотское, страстное, греховное. Но как бытие солнца не отнимает бытия тьмы; так и присутствие в нас Сына и Духа не отнимает бытия в нас чего-либо греховного и страстного, а только отнимает силу его. Страстное и греховное, как только случай, тотчас выступает и предлагает себя сознанию и произволению. Если сознание обратит на то внимание и займется тем, то туда же может уклониться и произволение. Но если сознание и произволение в этот момент перейдут на сторону духа и обратятся ко Христу Господу и Духу Его; то все плотское и страстное тотчас исчезает, как дым от дуновения ветра. Это и значит: плоть мертва, бессильна. — Таков всеобщий закон жизни истинных христиан. Но есть степени. Когда кто неисходно пребывает сознанием и произволением на стороне духа в живом осязаемом общении со Христом Господом в Духе Его; то в ту пору плотское и страстное и показаться не может, как пред солнцем — тьма и пред пламенем — холод. Тут плоть совсем мертва — недвижима. Эту степень и разумеет в настоящем месте святой Павел. Святой Макарий Египетский нередко живописует сию степень. А общий порядок духовной жизни лучше всех описан у преподобного Исихия. Сущность его наставлений в следующем: когда восстает плоть и страсть, отворотись от них невниманием, презрением, неприязнию и обратись молитвенно ко Христу Господу, в тебе сущему, — и плотское и страстное тотчас отойдет. *Дух же живет правды ради*. По-гречески стоит не: *живет*, — а: жизнь: дух же — жизнь правды ради. Дух здесь разумеется человеческий, которого природа есть — жизнь в Боге вниманием и произволением с преданностию Ему и усердным угождением чрез строгое исполнение воли Его или Его заповедей: в чем и состоит правда. Жизнь правды ради есть природа духа; так что сказать: тогда дух — жизнь правды ради, — есть то же, что сказать: тогда дух наш становится тем, чем следует быть ему по естеству, — жизнию правды ради, восстановляется в своем чине. Если приложим к сему ту мысль, что страстное и греховное в теле и душе есть пришлое и прибавочное к естеству, а оно делается мертвым в том, в ком Христос с Духом Своим: то очевидно будет, как в сих немногих словах Апостол изобразил состояние лица, в коем падшее естество человеческое восстановлено от падения в свой естественный чин по духу, душе и телу.

Таким образом здесь можно видеть свод всей речи о восстановлении падшего. Изобразив в 7-й главе плачевное состояние падшего под тиранством живущего в нем греха, Апостол пришел к вопросу: *кто мя избавит?* Ответом: *благодарю Бога моего Иисус Христом* — исповедал, что уже избавлен, и указал, кем избавлен. Изъяснив весь ход избавления в первых стихах 8-й главы, в настоящем стихе ее заключает: вот наконец какая устанавливается жизнь в человеке: *плоть мертва греха ради, дух же живет правды ради*. Это и есть в творении предназначенное устроение человеческой жизни.

Но исчерпывается ли этим вся восстановительная во Христе Иисусе сила? Нет. Ибо и человек еще оставлен под видимостию тления, и природа вся работает еще суете. Полное восстановление требует устранения и сих неблаговидностей. И они точно устранятся в свое время, — к указанию чего и приступает теперь святой Павел. Пред сим он объяснил *образ восстановления*; а теперь хочет изобразить *пространство сего восстановления* — в самом человеке и в природе видимой.

бб) Полное явление в будущем веке (8, 11 — 17)

**Глава 8, стих 11.** *Аще ли же Дух Воскресившаго Иисуса от мертвых живет в вас, Воздвигий Христа из мертвых, оживотворит и мертвенная телеса ваша, живущим Духом Его в вас.*

Тут ответ на следующее: пал человек духовно и подпал смерти; но теперь он восстановлен духовно: зачем же смерть? Зачем смерть оставлена, Апостол не разъясняет, а удостоверяет только, что и смерть будет упразднена, говоря как бы: не беспокойтесь! оживотворены будут и мертвые тела ваши, силою того же Духа, Который живет уже в вас, по примеру и в силу воскресшего Христа Господа, Который тоже в вас. Кто воскресил Господа Иисуса, Тот воскресит и ваши телеса, после смерти; а что действительно так будет, берите удостоверение из воскресения Христова и из дарования вам Духа Святого. О связи дара Духа с будущим воскресением говорится здесь ясно, а о связи с ним воскресения Христова только намекается тем, что поминается о нем. В других же местах Посланий своих Апостол и это, как и первое, излагает ясно, так что, по нему, в самом воскресении Христовом мы уже воскрешены (см.: Еф. 2, 6). Христос Господь — начаток воскресших. Поелику верующие облекаются во Христа и так с Ним сочетаваются, как прививок с деревом; то и им необходимо быть воскрешенными; ибо нельзя членам оставаться в области смерти, когда глава пребывает в светлости воскресения. Но всему свое время: *кийждо в своем чину: начаток Христос, потом же Христу веровавшии в пришествии Его* (то есть воскреснут) (см.: 1 Кор. 15, 23). — Связь дара Духа Святого с нашим воскресением Апостол всюду выражает тем, что называет Его *обручением наследия нашего* — наследия Царства со Христом воскресшим, следовательно, после того, как и воскрешены будем (см.: Еф. 1, 14). Благодать Духа Святого — семя воскресения, которое непременно прозябнет, расцветет и плод принесет в свое время. Надобно заметить, что слово Апостола: *оживотворит... Духом* — по-гречески иные читают: διά του πνεύματος — чрез Духа, Духом, — а иные: δια το πνεύμα — для Духа, ради Духа. Мысль та и другая приемлема. Наши святые толковники в изъяснительных речах своих употребляют то и другое выражение, но больше последнее. Спорить нечего: ибо дело всеобщего воскресения есть общее Пресвятой Троицы, — Бога Единого — Отца чрез Сына во Святом Духе, или Отца чрез Духа в Сыне.

Блаженный Феодорит пишет: «Апостол ободрил упованием будущего и в достаточной мере придал ревности для настоящих подвигов. Ибо говорит: в скором времени телеса ваши будут бессмертны и сделаются недоступными тревожащим вас страстям. А сие совершит Сам Бог всяческих, ныне щедро дающий вам залог Духа. Представил же им Апостол в поручительство воскресения воскресение Христово». Святой Златоуст говорит: «Апостол начинает говорить о воскресении потому, что надежда воскресения особенно поощряет слушателя и укрепляет его примером Христовым. Не страшися, говорит, что ты обложен смертным телом. Имей в себе Духа, и тело несомненно воскреснет. — Что же это? Разве не воскреснут тела, не имеющие Духа? А как же все должны предстать судищу Христову? Достоверно ли уж учение о геенне? Если не имеющие Духа не воскреснут, то нет и геенны. Итак, что же значит сказанное Апостолом? Хотя все воскреснут, но не все в жизнь, а одни в наказание, другие же в жизнь. Посему не сказал: *воскресит*, — но: *оживотворит*, — что означает больше, нежели воскресение, и даровано одним праведным. Показывая же причину сей чести, присовокупил: живущим Духом Его в вас. Посему ежели утратишь благодать Духа в сей жизни и умрешь, не соблюдши ее в целости; то, без сомнения, погибнешь, хотя и воскреснешь. Как, видя в тебе блестящим Дух Свой, Христос не восхощет предать тебя наказанию: так, видя в тебе Его угасшим, не согласится ввести тебя в брачный чертог, как юродивых дев (см.: Мф. 25, 1 — 12). Итак, не давай телу жить ныне, дабы оно жило тогда. Пусть оно умрет, дабы не умирать. Доколе пребывает живым, дотоле не живет; а когда умрет, будет жить. То же будет и при общем воскресении. Тело сперва должно умереть и быть погребено, а потом стать бессмертным. То же совершилось и в крещении. Сперва человек распят и погребен, а потом воскрес. То же было и с Господним телом. И оно было распято и погребено, а потом воскресло. Поступим и мы так же. Будем непрестанно умерщвлять тело в делах его. Говорю же сие не о сущности тела, — совершенно не о том, а о наклонностях к порочным делам. Ибо (даже и здесь, на земле) не терпеть в себе ничего человеческого, не служить удовольствиям — составляет жизнь, даже единственную жизнь».

**Стих 12.** *Темже убо, братие, должны есмы не плоти, еже по плоти жити.*

*Должны есмы*, οφείλεται έσμεν, — должники *есмы не плоти*, или мы не должники плоти, чтоб жить по плоти, — по плотскому мудрованию, по началам самоугодливой, сластолюбивой и страстной самости. Простерши восстановительную силу во Христе Иисусе на всю вечность, Апостол останавливает внимание на сем пункте и определяет условия, под которыми сие дело благоволения Божия к роду нашему может быть для каждого из нас истинным благом, блаженною жизнию сопровождающимся. Ясно сие выражение в следующем стихе: жизнь по духу с умерщвлением плотских дел есть условие блаженной жизни по воскресении. А здесь показывается, что сего требует и прямо закон установившейся в нас жизни. Мы, говорит, должники не плоти, чтоб жить по плоти. Чьи же должники? Того, Кто установил в нас строй новой жизни, — Христа Господа, сущего в нас, Духа Божия, живущего в нас, Который есть источник того духа жизни о Христе Иисусе, Который освободил нас от закона греховного и смерти. «Ибо от Владыки Христа улучив спасение и прияв благодать Духа, Ему обязаны мы воздавать долг служения» (блаженный Феодорит). «После толикой благодати мы должны жить по воле Божией, а никак не по плоти, то есть не во грехах, не в поблажках похотям плотским» (Экумений).

Святой Златоуст говорит: «показав, какая награда духовной жизни, именно что ею вселяется в нас Христос, оживотворяются мертвенные тела, окрыляемся к небу, стезя добродетели делается удобнейшею, — Апостол естественно потом присовокупляет увещание и говорит: итак, мы не должны жить по плоти. Впрочем, не так он выражается, а гораздо разительнее и сильнее, говоря, что мы должники духу; ибо сие разумел под словами: *должны есмы не плоти*. И везде подтверждает он то же, доказывая, что все совершенное для нас Богом совершено не по долгу, а по единой благодати; напротив, все, что мы после сего делаем для Бога, есть не дар, а долг. Сие дает разуметь,когда говорит: *ценою куплени есте, не будите раби человеком* (ср.: 1 Кор. 7, 23). То же самое показывает, когда пишет: *несте свои* (1 Кор. 6, 19). О том же самом поминает еще и в другом месте, говоря: *Христос за всех умре, да живущии не ктому себе живут* (ср.: 2 Кор. 5, 15). — То же подтверждает и здесь словами: *должны есмы не плоти*, — дабы ты опять не понял сего о существе плоти, — не остановился он на том, а присовокупил: *еже по плоти жити*. Многое обязаны мы делать и для плоти: питать ее, греть, покоить, лечить от болезней, одевать и оказывать ей множество других услуг. Итак, дабы не подумать тебе, что Апостол запрещает таковое служение плоти, сказав: *должни есмы не плоти*, — поясняет это, говоря: *еже по плоти жити*. Запрещаю, говорит он, иметь такое попечение о плоти, которое доводит до греха; между тем желаю, чтобы ты заботился о ней. Сию мысль обнаружил и впоследствии, когда, сказав: *плоти угодия не творите*, — не остановился на сем, но присовокупил: *в похоти* (13, 14). Тому же и здесь учит, говоря: пусть и плоть будет предметом попечения, потому что мы обязаны ей тем; но не должны жить по плоти, то есть не должны делать ее госпожою своей жизни. Надобно, чтоб она шла позади, а не впереди; чтоб она не распоряжалась нашею жизнию, а принимала закон духа. — Итак, определив сие и подтвердив, что мы обязаны Духу, потом, показывая, какими благодеяниями Ему обязаны, Апостол говорит не о прошедшем, но о будущем, в чем и должны мы особенно дивиться его благоразумию. Хотя и прежних благодеяний было достаточно; впрочем, не выставляет их теперь и не говорит о неизреченных оных милостях, а указывает на будущие. Ибо многих, обыкновенно, трогает не столько оказанное уже благодеяние, сколько ожидаемое будущее».

**Стих 13.** *Аще бо по плоти живете, имате умрети: аще ли духом деяния плотская умерщвляете, живи будете.*

Жить по плоти есть жить в самоугодии и по страстям. Если, говорит, станете так жить, то умрете. По течению речи здесь разумеется смерть вечная. Но той смерти предшествует смерть временная в душе. Поелику Апостол писал к ожившим в духе благодатию Божиею, что надо наперед потерять, чтоб сделаться повинными смерти; то, устрашая последнею, Апостол, конечно, имел в мысли и первую. Как семя тления, так и семя вечной смерти кроется в страстях и самоугодии. Они вносят и в душу и в тело разъедающий яд. Святой Златоуст говорит: «намереваясь говорить о будущих благодеяниях, Апостол сперва устрашает скорбными и худыми последствиями плотской (страстной) жизни и говорит так: *аще бо по плоти живете, имате умрети*, — разумея здесь бессмертную смерть, то есть казнь и мучение в геенне. Если же тщательно рассмотреть это, — живущий по плоти мертв даже и в здешней жизни». — Блаженный Феофилакт то и другое совмещает в кратком выражении: «смертию называет здесь не одну бессмертную казнь, но именует смертию и жизнь, проводимую на земле в злых делах».

*Аще ли духом деяния плотская умерщвляете, живи будете.*

Дух — жизнь в Боге с ревнованием о благоугождении Ему верностию Его заповедям и с отчуждением от земного. Дух вдунут в наше естество и всегда требует такой жизни. Но падением он подавлен, и сила у него отнята. Приходящая по вере в Господа благодать, сочетаваясь с духом сим, восстановляет его в правах и дает ему силу заправлять всею сознательною и свободною жизнию человека, направляя ее по своей природе к Богу. Кто сподобился сего, тот духом сим, облагодатствованным, умерщвляет *деяния плотская*, — не внешние только, но и внутренние, — действия и движения вообще страстного и сластолюбивого самоугодия. Так есть; но как это не превращается в закон естества, а держится произволением, то Апостол и говорит: *аще ли духом деяния плотская умерщвляете*, — почитая это делом произволения, за склонениями которого следует благодать, всегда готовая спомоществовать и снабжать дух наш умерщвляющею страсти силою.

*Умерщвляете*, — говорит, давая разуметь, что сие дело не совершается однажды навсегда. Однажды навсегда оно полагается только в решимости — никогда, ни в большом, ни в малом, не поблажать страстям самоугодия, но не уничтожает возможности проявляться движениям сих последних. Апостол и говорит: всякий раз, как появятся сии движения похотные, страстные, плотские, — *умерщвляйте* их, прогоняя и пресекая. Ибо пресечение их и есть умерщвление их: появились, — и нет их, когда прогнаны и пресечены. Опять появились, — опять гони, и не будет их. Так во всю жизнь свою *умерщвляйте*, говорит, *деяния плотская*. «Умерщвляются, когда престают: ибо их уже и нет, коль скоро престают» (Амвросиаст). Впереди, со слов преподобного Исихия, уже указываемо было, как сие совершается. Как только покажется страстное движение или помысл, оттолкни его неприязнию и затем обратись молитвенно к Господу Иисусу Христу, — и то страстное, которое беспокоит, тотчас отойдет. Сие и есть духом умерщвление плотских деяний. «Такие деяния (плотские) умерщвляются только Духом. Как скоро явится Дух, все волнения утихнут, все страсти усмирятся, — и ничто не будет восставать против нас — Благодеяние Духа состоит не только в том, что Он отпускает нам прежние грехи, но и в том, что делает нас и впредь непобедимыми от греха и удостоивает бессмертной жизни» (святой Златоуст).

Если так, говорит, будет у вас идти дело, то: *живи будете*, — разумея жизнь вечную; потому что такая жизнь в духе, *деяния плотская* всегда умерщвляющая, есть семя вечно-блаженной жизни. Сия жизнь там раскрывается только в силе и светлости своей, зарождается же она еще здесь, когда благодать Духа Божия восставляет дух наш и дает человеку силу жить не по плоти, а по духу. Зародившись, она и зреет, и в мере зрелости своей туда переходит. Тут она не видна, закрыта, то нестроениями внешней жизни, то борьбами внутренними; но все зреет под прикрытием сей невидимости. А там и воссияет в светлости своей. Сие и есть — *живи будете*, если здесь живете духом и духом *деяния плотская* умерщвляете.

**Стих 14.** *Елицы бо Духом Божиим водятся, сии суть сынове Божии.*

Высказав наставление — жить не по плоти, а по духу, — стихи 12 — 13, — как условие к воскресению для блаженства, — стих 11, — Апостол теперь углубляет убеждение, что если так будет, то они несомненно будут наследниками Царства. Ибо, говорит, если будете жить по духу, то это будет значить, что вы Духом Божиим водитесь; но которые Духом Божиим водятся, те суть сыны Божии; если же сыны, то и наследники. Такова мысль Апостола в 14-17-м стихах. Сказав: *сыны*, — стих 14, — мог бы он прямо заключить: *аще сыны, то и наследники* — стих 17. Но он счел нужным подкрепить убеждение в сыновстве, кроме указания на таинственное рождение от Бога и приятия Духа в Таинствах Крещения и Миропомазания, еще и свидетельством внутреннейшего чувства, удостоверяющего, *яко чада Божии есмы*.

Почему водящиеся Духом Божиим водятся Им? Потому что рождены от Него и, быв от Него рождены, прияли Его в себя. Очевидно, таким образом, что водящиеся Духом Божиим суть сыны Божии. Не во внешнем состоят они отношении к Богу, а во внутреннейшем, живом. Но это совершается в таинствах благодатию Божиею; дело же жизни должно состоять в продолжении начатого в них. А это как спеться (состояться) может? Так, чтобы рожденные от Духа и водимы были Духом. Настоящие сыны Божии и суть те, которые водимы бывают Духом Божиим. Апостол свел все дело к опыту, к свидетельству жизни. Так нужно было ему, чтоб, обусловив наследие сыновством, а сыновство водительством Духа, воспламенить возжелавших наследия вечного ревностию ходить по духу. Ибо ходящие по духу и суть водимые Духом. Ты рожден от Духа, ты принял Духа в таинствах; но этого мало: надо тебе быть водиму Духом, или водиться Духом, — жить по Духу. *Водятся* — значит: водимы бывают и сами себя водят. Дух Божий влагает руководительные мысли, чувства и движения, а верующий соглашается на них, принимает их в руководство и ими водится. Благодатное водительство дивным образом сочетавает силу Духа с произволением человека.

Святой Златоуст говорит: «говоря так, Апостол выражает желание, чтобы Дух Божий был господином над нашею жизнию, как кормчий над кораблем или возница над парою коней. Не на одно тело, но и на душу Апостол налагает такую узду. Самой душе не дает полномочия, напротив, власть ее подчинил силе духа. Дабы обнадеженные даром крещения не пренебрегали впредь благоустроением своей жизни, говорит: хотя ты и принял крещение, однако ж если после оного не будешь водиться Духом, то утратишь дарованное тебе достоинство и право усыновления. Посему не сказал: все приявшие Духа — сыны, — но: все водимые Духом Божиим. Сие значит, что которые так ведут себя в продолжение целой жизни, что водятся Духом, сии суть *сынове Божии*. — А как сие достоинство дано было и иудеям, ибо сказано: *аз рех: бози есте и сынове Вышняго ecu* (ср.: Пс. 81, 6); и еще: *сыны родих и возвысих* (Ис. 1, 2); и еще: *сын Мой первенец Израиль* (Исх. 4, 22); а также сам Павел говорит: *ихже всыновление* (9, 4); посему и объясняет он разность, какая находится между тою и другою честию. Хотя наименования те же, говорит он, но вещи инаковы».

**Стих 15.** *Не приясте бо духа работы паки в боязнь: но приясте Духа сыноположения, о Немже вопием: Авва Отче.*

Доказывает, что сыновство не есть нечто внешно усвояемое, а такое, что составляет существенное содержание всего строя жизни о Христе Иисусе. Как водительство Духа не внешно, а идет извнутрь, ибо Дух Божий сочетался с духом нашим и из него действует: так и сыновство, исходя из всего строя духовной жизни, отражается в чувстве и сознании и составляет дух жизни о Христе Иисусе. Чтоб это яснее было, Апостол сравнивает дух жизни евангельской с духом жизни подзаконной. *Не приясте*, говорит, *духа работы паки в боязнь*, как было под законом. Так говорит он только для сравнения: ибо там никакого духа не принимали, но таков был дух закона, что он страхом удерживал в покорности себе и бывшие под ним покорствовали ему, как рабы, невольники, так что дух жизни их, навеванный на них всем существом закона, был дух работы из страха. Дух евангельской жизни не таков: здесь служат Богу духом не как рабы, а как сыны в доме, разумея все планы домовладыки — Отца своего, входя в них, сочувствуя им, желая их и любя. Разность духов и из этого уже очевидно велика, но она еще больше из того, что евангельский дух сыновства не одним содержанием Евангелия навевается, как дух рабства ветхозаветного — содержанием закона, но, что гораздо важнее, созидается во глубине нашего духа Духом Святым, приемлемым нами о Христе Иисусе. Нося сего Духа, дерзаем вопиять к Богу, беспредельно великому и необъятному умом: Авва Отче! Отче наш! — как научил нас все сие устроивший для нас Сын Божий Единородный и Бог.

Пространно изъясняет сии оба духа святой Златоуст. «Минуя противоположное рабству, то есть дух свободы, Апостол выставил гораздо важнейшее — дух усыновления, чрез который сообщается и дух свободы, — говоря: *но приясте Духа сыноположения*. Понятно, что значит дух усыновления; но, что такое дух рабства, сие непонятно, а потому необходимо нужно объяснить. Сказанное Апостолом не только не ясно, но даже совершенно невразумительно. Ибо народу иудейскому не дано было Духа. Итак, о чем же говорит здесь Павел? Духом рабства назвал он письмена. Почему же ветхозаветные письмена были письменами рабства? Рассмотри весь быт иудеев, тогда и сие сделается ясным. У них и наказания шли вслед за делами, и награды не отлагались вдаль, а были выдаваемы в точной мере, как поденный паек слугам; повсюду взорам их живо представлялись ужасы, строго соблюдались телесные омовения, осторожность в поступках. Не так делается у нас; мы очищаем помысл и совесть. Христос не говорит только: не убивай, — но и: не гневайся; или только: не прелюбодействуй, — но и: не смотри нечистым оком. Он хочет, чтоб мы не из страха настоящей казни, а из любви к Нему снискали навык в добродетели и успевали во всем прочем. Нам Бог не обещает земли, текущей медом и молоком, но делает нас сонаследниками Единородного и всеми мерами старается отклонить нас от настоящих благ и обещает преимущественно даровать такие, какие приличны соделавшимся сынами Божиими. У нас ничего нет чувственного, ничего телесного, но все духовно. Иудеи хотя назывались сынами, но как рабы; а мы, как сделавшиеся свободными, получили усыновление и ждем себе неба. С иудеями Бог беседовал чрез других, а с нами Сам лично. Иудеи всё делали будучи к тому побуждаемы страхом наказания; а духовные все делают по внутреннему расположению и любви, что и доказывают, преуспевая сверх предписанного в заповедях. Иудеи, как наемники и неблагодарные, никогда не переставали роптать, а христиане угождают Отцу. Те, будучи облагодетельствованы, богохульствовали; а мы, бедствуя, благодарим. Хотя грешники и ныне не остаются без наказания, но и в сем большая разность. Иудеев священники побивали камнями, жгли, увечили, а нас обращают иначе; для нас довольно отлучения от Отчей Трапезы, удаления ее на некоторое число дней от нашего взора. Для иудеев усыновление было титлом только на словах; для нас оно сопровождается действительностию, очищением посредством крещения, дарованием Духа и ниспосланием прочих благ. — Апостол, все сие обозначив словами: дух страха и сыноположения, — приводит новый довод в подтверждение, что мы имеем духа усыновления. Какой же именно? — *О Немже вопием: Авва Отче!* Сколь силен сей довод, знают о сем просвещенные; ибо сие слово есть первое, какое предписано им произносить в таинственной молитве. А как, спросишь, разве иудеи не называли Бога Отцом? Не слышишь ли, что говорит Моисей: *Бога рождшаго тя оставил ecu* (ср.: Втор. 32, 18)? Не слышишь ли, как Малахия укоряет и говорит, что Бог один создал нас и есть Отец всем нам (см.: Мал. 2, 10)? Но хотя приведены будут сии и другие многие места Писания; впрочем, нигде не найдем, чтобы иудеи называли сим именем Бога и молились Ему, как Отцу. У нас же и священнослужителям, и мирянам, и начальникам, и подчиненным — всем велено так молиться. Первое слово, произносимое по чудесном оном рождении, совершающемся по новому и необычайному уставу, есть: *Отче!* Притом если иудеи называли когда Бога Отцом, то от своего ума; а живущие по благодати именуют Его так, будучи движимы силою Духа. Как есть дух мудрости, посредством которого немудрые стали мудрыми и обнаружили то в учении; как есть и дух силы, посредством которого немощные воскрешали мертвых и изгоняли бесов; как есть также дух дара исцелений, дух пророчества, дух языков: так есть и дух усыновления. И как о духе пророчества знаем, что имеющий его предсказывает будущее и говорит то не от своего ума, но будучи движим благодатию: так то же должно сказать и о духе усыновления, что приявший его именует Бога Отцом, будучи движим к тому Духом. Апостол, желая показать, что мы сыны по рождению, употребил и еврейское слово; не сказал только: Отче, — но: *Авва Отче!* — ибо так преимущественно называют Отца подлинные его дети».

Относительно сего последнего прибавления блаженный Феодорит замечает: «Апостол прибавил: *Авва*, — показывая дерзновение призывающих. Малые дети, пользуясь большею пред отцом свободою, так как рассудок их еще несовершен, чаще употребляют слово сие в обращении к отцам. Так и мы, по неизреченному Его человеколюбию и по безмерной благости, как повелено, Отцом называем Творца всяческих; но не знаем, сколько разности между Им и нами, и себя самих не разумея в точности, об Его же естестве и совершенно не имея познания».

К сему Амвросиаст такой прилагает урок. «Благодатию Божиею быв освобождены от страха, прияли мы Духа сыноположения; чтоб, смотря на то, чем были и что по дару Божию получили, с крайним тщанием благоустрояли мы жизнь свою, дабы имя Бога Отца не терпело в нас оскорбления, и мы, став неблагодарными, опять не подверглись тому, от чего избавлены. Такую получили мы благодать, что дерзаем взывать: *Авва Отче!* Это самое и должно побуждать нас блюстись, да не, получив такое дерзновение, впадем в безрассудство недолжной жизни; ибо если будем несходную такому взыванию: *Авва Отче!* — являть жизнь, — то оскорбление Богу будем причинять всякий раз, как назовем Его Отцом своим. Ибо того ради Он по благости Своей позволил нам то, что выше нашего естества, чтобы мы делами своими заслуживали то, чего недостойны по существу своему».

В этом изречении ответ на то: как же так — Духа сыноположения прияли мы, а не чувствуем, что мы сыны? — Не имеем жизни сыновней, — дух сыновства и отошел. Ибо если не бывает сего несчастия; то внутри глубоко живет удостоверение, что мы чада Божии, как говорит сейчас Апостол:

**Стих 16.** *Самый Дух спослушествует духови нашему, яко есмы чада Божия.*

*Спослушествует*, συμμαρτυρεΐ, — сосвидетельствует. Свидетельствует наш дух, что мы чада Божии, и сосвидетельствует ему Дух Святой. Два свидетеля, при коих станет всякий глагол (см.: 2 Кор. 13, 1), следовательно, и глагол о чадстве нашем Богу. Дух наш и по естеству может свидетельствовать о сем, как услышали некоторые из мудрецов и на основании того утверждали, что мы — род Божий (см.: Деян. 17, 28). Но это свидетельство в падшем глухо и почти неслышно за шумом, внутри нас деющимся. Но когда восстановляется дух наш благодатию Божиею, тогда свидетельство его делается ясным и ясно слышится. Хотя оно — дар благодати, как дар благодати и самое восстановление духа нашего в правах и силе его; но поелику благодать приискренне сочетавается с духом нашим и становится едино с ним, то все благодатное чрез наш дух действуется, — им приемлемо будучи от Духа Божия, им же возвещается во внутреннем мире нашем. Почему пред сим и сказал Апостол: *о Немже вопием: Авва Отче!* Дух благодати дает нашему духу силу и дерзновение так вопиять, но вопием мы. Сему-то гласу, из глубины духа нашего исходящему, сосвидетельствует самый Дух. Как? Вероятно, особым некиим свидетельством, не из глубины духа нашего исходящим, но хотя в духе, однако ж совне слышимым и в нем отражающимся, от Духа же Божия идущим. Если мы за свидетельство духа нашего примем детское чувство к Богу, состоящее в простоте несомненного доверия Богу и предания себя Ему, яко не могущему оставить нас ни в чем; то за свидетельство Духа можно принять удостоверение, что такое отношение к Богу истинно, необманчиво и Самому Богу угодно (см.: Экумений).   
  Но можно сие место понимать не как новое удостоверение в чадстве Богу, а как вывод из предыдущего, так: прияли мы *Духа сыноположения*; таким образом самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы чада Божии. Духу нашему — будет: нашему чувству, нашему сознанию, — вследствие чего и вопием: *Авва Отче!* Святой Златоуст говорит: «мне дает силы, говорит Апостол, не только слово (*Авва Отче!* ), но и причина, порождающая слово. Ибо произношу оное по внушению Духа; что еще яснее выразил Апостол в другом месте, сказав: *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиюща: Авва Отче!* (ср.: Гал. 4, 6). — Что значит: *Дух спослушествует духови!* — Утешитель, говорит Апостол, свидетельствует о сообщенном нам даровании. Ибо слово сие есть не только голос дарования, но и голос Утешителя, подавшего дар. Сам Он посредством дарования научил нас выговаривать слово сие. А когда свидетельствует Дух, остается ли место недоумению? Если бы обещал то человек или Ангел, Архангел или другая какая сила, иные были бы вправе усомниться; но когда высочайшее Существо и дарует сие, и свидетельствует о сем тем словом, как велено произносить в молитве, тогда может ли кто сомневаться в достоинстве? Если царь кого-нибудь жалует и при всех объявляет чин его, никто из подданных не осмелится тому противоречить».

Но оба эти понимания не противоречат друг другу. Что в первом говорится раздельно, то во втором утверждается в совокупности. Важнее для нас остановиться вниманием на том, сколь таинственно сие свидетельство. Блаженны христиане, к которым пиша Апостол утверждал, что они имеют такое свидетельство. Оно было для них осязательно ясно. В наше время оно порождает только изумление. Догматически мы не можем не полагать, что так должно быть, но опытным в том удостоверением кто из нас похвалится? Одолел нас дух мира. И движения Духа Божия мало внятны нам. Но это не колеблет той истины, что верные Духу Божию, действительно, носят в себе сие свидетельство Духа, или постоянно слышат его. Кто же верен Духу? Кто водится Духом. — Опять таинственно. Вот понятнее: кто, духом живя в Боге, ревнует всячески благоугождать Богу исполнением воли Его, выраженной в заповедях, — кто таков, тот непременно доходит до чувства чадства Богу и слышит в себе свидетельство о том Духа. Это — верх роста, — конец пути. Но удостоверяют, что и в самом начале дается ощутить сие. — О такой практической стороне сего свидетельства пишет Амвросиаст: «когда мы действуем добре и когда Дух Святой ради сего пребывает в нас; тогда гласу тому и духу нашему, взывающему в молитве: Авва Отче, — сей Дух Божий, пока пребывает в нас, дает свидетельство, что мы не неразумно говорим: Авва Отче. Ибо достойную гласа сего жизнь изъявляем, так как то и есть верное свидетельство о чадах (что они чада), когда чрез Духа видится в них отчий знак (отчий нрав и дух жизни)».

**Стих 17.** *Аще же чада, и наследницы: наследницы убо Богу, снаследницы же Христу: понеже с Ним страждем, да и с Ним прославимся.*

Доказал, что чада. Отсюда само собою уже следует, что и наследники. Дети у отца — наследники. Но у людей дети становятся наследниками по смерти отца, а у Бога не так: Его чада делаются наследниками после своей смерти. Похоже на то, как если бы какой отец, которого дети самовольно разбежались по чужим странам, отделил каждому его часть и постановил: как только кто раскается и воротится ко мне, так вступит в обладание своей части. Так и люди отбегли от Отца своего Небесного и странствуют на сей земле. Милостивый Отец Небесный постановил, что если кто раскается и возвратится к Нему, Отцу своему, то получит свою часть, а во свидетельство, что так будет, дает обращающимся Духа Святого Своего, получение Которого означает, что и чадство таковым опять возвращается, и наследие за ними утверждается, которое и получат, как только перейдут чрез смерть из чужой страны в родную, — только бы снова не отвращались до того от Отца своего, милующего их. «Наследие у Бога не как у людей бывает, пишет Амвросиаст; у Него оно есть дар отца детям повинующимся, так что живой делается наследником живого, не по случаю смерти отца, а по своему чину — сына. Это изобразил Господь в притче о блудном сыне, введенном, по благости отца, в наслаждение всеми благами сыновства, ради одного возвращения к отцу. — И Апостол, чтоб сделать нас готовыми повиноваться Отцу Небесному, убеждает к тому такою же надеждою, — что будем за то наследниками Божиими, сонаследниками же Христовыми; чтоб, по величию чаемой награды, тем большее показывали мы усердие к делам Божиим, отодвигая назад всякую заботу о мирском».

Зачем прибавлено: *снаследницы же Христу*? Для точнейшего определения меры наследия и полнейшего удостоверения в несомненности получения его. Сокровища Божии необъятны. Не всех их можно быть наследником, а части, но какой? Можно полагать: и большой, и малой, — как благоволит Раздающий наследие. Так как такая неопределенность могла бы омрачать светлость и отраду упования; то Апостол определил и род, и меру наследия, сказав, что мы сонаследники Христу. «Поелику нередко и слуга получает некоторую часть от господина, впрочем, не делается чрез то соучастником сына; то Апостол прибавил: *снаследницы же Христу*, — чтоб обнаружить несказанное человеколюбие» (блаженный Феодорит). Этим он «возвышает цену наследия, удостоверяя, что мы будем находиться близко к Господу нашему и Спасителю» (Экумений). «Что значит быть *снаследниками Христу*, сему научает нас Апостол Иоанн, говоря: *егда явится, подобни Ему будем* (1 Ин. 3, 2)» (Амвросиаст). Этим же прибавлением возвышается и несомненность получения наследия. Ибо то уже несомненно, что Христос Господь пребывает одесную Бога Отца во славе. Если верующие становятся едино с Господом Иисусом Христом, облекаются в Него, прививаются к Нему, как ветви к дереву, то нельзя уже сомневаться, что, где Он, там и они будут, как и Сам Он Божескими устами Своими удостоверил. Напоминая о сем, Апостол говорит как бы: так не сомневайтесь; вы всеконечно наследники.

Заметим: Отец делает нас сонаследниками Сына, ради живущего в нас Духа. Все в христианстве возводится к Живоначальной Троице, да будет все от Отца в Сыне чрез Святого Духа, или чрез Сына во Святом Духе.

   вв) Когда причастною ему станет и вся тварь (8, 17 — 22)

Указал Апостол одну часть пространства восстановительной силы Христовой, — имеющей открыться в воскресении верующих для блаженной жизни, которая есть несомненное их наследие. Приступает теперь к объяснению другой — восстановлению всей твари в ее предопределенный чин, с коего она была сдвинута падением человека, — царя своего и главы. На переходе же к тому останавливает внимание на прискорбном внешнем положении христиан, которое, с одной стороны, являя христиан и в сем отношении подобными Христу, подтверждает несомненность наследия, с другой — наводит на мысль, что и вся тварь, находящаяся в подобном же положении прискорбном, не лишена надежды — быть некогда в положении лучшем и отраднейшем.

**Глава 8, *стих 17, 2-я половина.*** *Понеже с Ним страждем, да и с Ним прославимся.*

*Понеже* — по-гречески: εϊπερ, — собственно: если, — но в том же значении, как и в 9-м стихе: поелику, понеже. И иначе переводить не следует. Поставив: если, — извратим смысл текста. Что же хочет сказать Апостол? Он будто слышит возражение: говоришь, что мы Божии наследники, а посмотри, каковы мы? Скорбнее нас никого нет на свете. Утешая их, Апостол отвечает: это не должно колебать нашу надежду наследия, а более утверждать. Мы не просто страждем, а страждем за Христа и со Христом. И Христос страдал, но теперь во славе. Как Он по страдании вошел в славу, так войдем и мы. Затем и страждем с Ним, чтоб с Ним прославиться. Ничего здесь не получаем, чтоб всё получить там. Блаженный Феодорит пишет: «не без намерения присовокупил сие Апостол, но в утешение получающим сие Послание (а в лице их и всем христианам); ибо они подвергались приражениям искушений всякого рода, терпели поругания, мучения, заключения и тысячи разных смертей. Посему-то слагает утешительное слово, ободряя будущим и увещевая мужественно переносить настоящее».

Но как во все времена, так и в начале не все христиане бывали внешно страждущими; спострадателями же Христу были и эти все. Как? Чрез распинание себя со страстьми и похотьми. Эту мысль прилагает здесь Амвросиаст: «что значит страдать вместе со Христом? Страдать со Христом — значит: переносить благодушно гонения в надежде будущих благ и плоть свою умерщвлять со страстьми и похотьми, презирая притом утехи и помпу мира. Когда все сие умрет в человеке, тогда распинается миру верующий в жизнь будущего века, в коем чает он быть сонаследником Христу».

**Глава 8, стих 18.** *Непщую бо, яко недостойны страсти нынешняго времене к хотящей славе явитися в нас.*

*Непщую*, λογίζομαι, — держу в уме и говорю языком, то есть вполне убежден. Апостол ставит себя в положение страждущего ради Христа и сказывает, что воодушевляет его в терпении, — именно то, что все эти страдания, какого бы рода они ни были, суть ничто в сравнении с славою, которая за то окружит нас, явится и воссияет в нас. Держу так на сердце, — и эти страдания мне — ничего. «Венцы превосходнее подвигов, воздаяния несравнимы с трудами, труд мал, ожидаемая же польза велика; так что сие ожидаемое Апостол назвал не наградою (равною труду), но славою» (блаженный Феодорит).

Апостол в настоящем месте не новую какую мысль предлагает, а поясняет сказанное пред сим. Сказал: страждем со Христом, с Ним и прославимся. Теперь прилагает: и как прославимся? Так, что при одной мысли о той славе все эти страдания являются ничтожными. Но нельзя отвергнуть, что поелику страдания были повсюдны и немалы, то он имел в мысли и воодушевить тем страждущих. Пусть страждем; но под сим не красным покровом кроется слава, которая в свое время и откроется. Ныне не является сия слава вовне, потому что состояние нынешнего века не может вместить сияния этой славы. Чтобы она явилась в своей силе, надо преобразить весь мир, — все нынешнее состояние тварей.

Святой Златоуст всесторонне и пространно излагает мысли, какие подает настоящий текст. «В предыдущих стихах Апостол требует духовного исправления нравов; ибо говорит: вы должны жить не по плоти, то есть должны удаляться похоти, гнева, сребролюбия, тщеславия, зависти. А теперь, когда уже привел на память верующему всю великость дара и в настоящем, и в будущем, когда вознес и возвысил его надеждами, сблизил его со Христом, объявил сонаследником Единородного, — теперь требует, чтобы он смело и надежно шел на бедствия. Ибо не одно и то же значит преодолевать собственные страсти и переносить внешние искушения, побои, голод, переселения, узы, оковы, ведение на казнь. Для последнего надобно иметь в душе более благородства и бодрости. Заметь же, как Апостол вместе низлагает и ободряет помышления подвижников. Показав, что награды выше трудов, побуждает к большим трудам и не попускает высоко о себе думать, как побуждаемых воздаянием венцов. В другом месте, обращая речь к людям, более успевшим в любомудрии, он говорит: *еже бо ныне легкое печали нашея по преумножению в преспеяние тяготу вечныя славы соделовает нам* (ср.: 2 Кор. 4, 17). Но здесь не признает страданий легкими, а утешает в них воздаянием будущих благ, говоря: *непщую бо, яко недостойны страсти нынешняго времене*. И не сказал: ничего не стоят в сравнении с будущим покоем, — но, что гораздо сильнее: в сравнении с будущею славою. Где покой, там не всегда еще слава; а где слава, там, конечно, и покой. Потом, сказав, что слава есть будущая, доказывает, что она уже началась. Ибо не сказал: в сравнении с тою, которая будет, — но: которая откроется. Следовательно, и теперь она есть, но что скрыта, что яснее выразил в другом стихе, сказав: *живот наш сокровен есть со Христом в Бозе* (ср.: Кол. 2, 3). Надейся получить эту славу; она готова уже и ожидает твоих трудов. Тебя огорчает то, что это еще впереди; но сие-то самое и должно радовать тебя. Ибо там уготована слава величайшая, неизреченная и превосходящая настоящее твое состояние. Не без намерения сказал Апостол: *страсти нынешняго времене*; сим хочет он показать, что будущая слава превосходит настоящую не только качеством, но и количеством. Нынешние страдания, каковы бы они ни были, прекращаются с настоящею жизнию; а будущие блага простираются в бесконечные веки. И поелику Апостол не мог подробно исчислить и изобразить их словом, то наименовал славою, так как слава для нас кажется всего важнее, славу почитаем верхом и началом всех благ. Апостол употребляет и другой способ для возбуждения слушателей, усиливает речь указанием на творение, предполагая в следующих словах две цели: внушить презрение к настоящему и желание будущего. Кроме же сего, имеет и третью цель, которую правильнее назвать первою, именно: показать, сколь много Бог печется о человеческом роде и в какой чести у Него естество наше. Сверх же того, сим же учением, как паутину и детские игрушки, разрушает все толки философов, составленные ими о мире сем (ибо он будет ин). Но для большей ясности выслушаем собственные Апостольские слова».

**Стих 19.** *Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает.*

«Слова сии, продолжает святой Златоуст, имеют такой смысл: самая тварь сильно мучится, ожидая с заботливостию тех благ, о которых мы теперь говорим. Ибо чаяние есть самое заботливое ожидание. А дабы речь была выразительнее, Апостол олицетворяет весь мир сей. Так делают Пророки: у них реки рукоплещут, холмы скачут, горы прыгают; но поэтому не должны мы считать их одушевленными и приписывать им сколько-нибудь смысла, напротив, должны заключать о изобилии будущих благ, простирающихся и на самые бесчувственные твари. То же самое нередко делают Пророки при изображении чего-либо печального: тогда виноградник у них плачет, вино, горы и своды в храмах воют, чем и выражают они чрезмерность зол. Так Апостол, подражая Пророкам, олицетворяет здесь творение и говорит, что оно воздыхает и мучится, не потому, чтобы действительно слышал вздохи земли или неба, но дабы выразить изобилие будущих благ и желание освободиться от настоящих зол».

Приступает Апостол к указанию участия и всей твари в восстановлении падшего человека, имеющем во славе открыться в будущем веке. Восстановление уже действует, но внутри; в будущем же веке явится и вовне. Ныне оно не открывается в своей светлости, потому что та светлость невместима для нынешнего состояния вещей. Но тогда нынешнее состояние тварей изменится и будет применено к светлому состоянию восстановленного и обновленного человеческого естества. Тварь и ждет этого откровения во славе чад Божиих обновленных и восстановленных, потому что с этим соединено ее собственное восстановление и обновление. Не просто чает сего откровения, чтоб посмотреть только, но потому что и сама будет в той славе участницею.

Сим изображается и величие будущего прославления со Христом; ибо показывается, что оно так велико и блестяще, что вся тварь рвется к нему. «Не видите ли, говорит как бы Апостол, небо, землю, море, воздух, солнце, луну, всю видимую тварь и, сверх сего, и невидимых тварей, Ангелов, Архангелов, Силы, Власти, Господства? Все это ожидает нашего явления в совершенстве и славе» (блаженный Феодорит). Изображается и участие всей твари в сем прославлении чрез участие и ее в восстановительной силе Христовой. Экумений пишет: «сама тварь с нетерпением ожидает нашей будущей славы. Почему? Потому что, быв создана нетленною, по причине грехов человеческих сделалась тленною; ибо и мы из нетленных сделались тленными. И так тварь желает, чтобы люди опять вступили в свое нетление, дабы и она могла получить свое нетление. Ибо когда человек, чрез которого она сделалась тленною, получит нетление, тогда и она вместе с ним получит свойственное ей нетление». Приходит при сем на мысль, что как слава чад Божиих откроется тогда, а созидается еще ныне, так и тварь явится тогда во славе, которая созидается в ней невидимо еще ныне. Будущее славное состояние всей твари и видимой промыслительными действиями всемогущества Божия созидается незримо и ныне, а тогда откроется и зримо будет.

**Стихи 20 — 21.** *Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих.*

Продолжает олицетворение твари, открывая, на каком основании тварь чает быть соучастницею в славе чад Божиих. На том основании, что так первоначально, вслед за падением человека, положено — побыть ей в этой некрасной видимости только до времени. Создана она не такою, как теперь видится, но понижена и облечена в эту траурную одежду, в применение ее состояния к состоянию падшего. И как сему падшему дана надежда восстановления; то в этом даровании падшему надежды восстановления заключается постановление, что, когда совершится то восстановление, снимется и с твари ее печальная одежда, избавится и она от работы суете и тлению. Подчинением суете и работою тлению означается нынешнее несветлое состояние твари видимой. Подчинение суете, может быть, и то значит, что она стала служить множеству пришлых потребностей человека, между которыми много ненужных, пустых, суетных, страстных, греховных. Но прямее суета есть непрочность бывающего, то же, что работа тлению. — Амвросиаст пишет: «что значит: суете повинуся, — если не то, что все, рождаемое ею, непрочно и непостоянно? Она работает, чтоб производить плоды тленные. Тление и есть суета. Ибо все порождаемое в мире нетвердо, изменчиво и чрез то суетно. Суетно потому, что не может удерживать состояния своего: в ней все течет, изменяет образ свой и мятется. Это же разумел и Соломон, когда сказал, что всё суета (см.: Еккл. 1, 2). Все в ней слагается и разлагается, не постоит, — хотя, очевидно, под сею текучестию скрывается нечто постоянное, неизменное, лучшее. Прозревая в то сокровенное лучшее, Апостол то лучшее считает существенным, а видимость твари неприглядную — случайною: *повинуся*, говорит, *не волею*».

*Не волею*; но она и не имеет воли. Все в ней есть и бывает по воле Создавшего. Это означает, что, по планам Божиим, твари не следовало быть в таком состоянии. Вседержитель понужден был поставить ее в сие состояние падением главы ее — человека. Поелику привзошло сие последнее; то Он нашел необходимым подчинить и тварь, созданную для человека, тому же, чему подпал человек произволением. Но как? Так ли, что, провидя падение человека, Он и создал тварь так, как прилично быть ей при падшей главе, — с тем, однако же, чтоб, когда восстановлен будет падший, приподнять ее в меру его восстановленного состояния; или она создана была в лучшем состоянии, в каком был и первозданный, а потом низведена в худшее, когда пал человек, с тем, что и опять восстановлена будет в лучшем виде, когда восстановится глава ее? Святой Апостол не решает этого. Он смотрит на то, что есть, и предрекает, что будет, не поднимая завесы, скрывающей от нас первоначалие твари. Так поступают и наши толковники; и только мимоходом выражаются так, что их мысль подходит будто — то к первому, то ко второму.

Блаженный Феодорит пишет: «научает здесь Апостол, что вся видимая тварь получила в удел естество смертное, потому что Творец всяческих провидел преступление Адама и тот смертный приговор, который будет на него произнесен. — И было бы неприлично и несправедливо — тому, что для него создано, получить в удел нетление, а ему самому, ради кого все это создано, быть тленным и смертным. Но когда он чрез воскресение приимет бессмертие, тогда и созданное для него получит также в удел нетление. Посему сказует Апостол, что видимая тварь ожидает сего переворота; потому что она соделалась изменяемою не волею, но из любви к определению Создавшего. Видя же попечение о нас, надеется сего переворота».

*На уповании*, — вне олицетворения, означает, что таков первоначально был план у Бога, чтобы тварь до времени только пребыла в таком плачевном состоянии, пока и люди пробудут в нем же, а когда они вступят в предопределенную им славу, тогда и она облечется в светлую одежду нетления. Апостол строго держит соответствие в состояниях человека и видимой твари. Святой Златоуст говорит: «что значит: *суете тварь повинуся*? Сделалась тленною. Для чего же и от чего? От тебя, человек. Поелику ты получил смертное и подверженное страданиям тело, то и земля подверглась проклятию, произрастила терния и волчцы. А что и небо, состаревшись, будет наконец иметь лучший жребий, послушай, как говорит о сем Пророк: *в начале Ты, Господи, землю основал ecu, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребывавши: и вся яко риза обетшают и яко одежду свиеши я, и изменятся* (ср.: Пс. 101, 26 — 27). Видишь ли, как тварь, послужив суете, освободится от тления? Он говорит: *яко одежду свиеши я, и изменятся*. То же самое говорит и Павел впоследствии; а теперь рассуждает о работе (твари тлению) и показывает, от чего она произошла, и причиною почитает нас самих. Итак, что же? Ужели тварь, терпя сие за другого, терпит обиду? Нимало. Она для меня и существует. А если существует для меня, то какая для нее обида, когда терпит сие для моего исправления? А иначе к неодушевленному и бесчувственному нельзя даже приложить понятия о справедливом и несправедливом (то есть иначе, как поставляя тварь в служебное отношение к человеку). Но Апостол не входит в такие рассуждения, а спешит выставить другую мысль. Что ты говоришь, рассуждает он, будто тварь чрез тебя потерпела зло и стала тленною? Ей не сделано сим никакой обиды; потому что чрез тебя же она и опять будет нетленною. Сие значит: *на уповании*».

*Яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих.*

«Что значит: *сама*? Не ты один, но что гораздо тебя ниже, что не имеет ни смысла, ни чувства, и то будет с тобою участвовать в благах. То есть не будет уже тленною, но сделается соответственною благообразию тела твоего. Как тварь учинилась тленною, когда тело твое стало тленным; так, когда тело твое восстанет нетленным, и тварь последует за ним и соделается соответственною ему. Сие самое выражает Апостол, присовокупляя: *в свободу славы чад Божиих*, — то есть посредством свободы. Как кормилица, воспитавшая царского сына, когда взойдет он на отеческий престол, имеет свою долю в царственных его благах; так и тварь, по словам Апостола. Примечаешь ли, как человек везде впереди и что все для него делается? Видишь ли также, как Апостол утешает подвижника и доказывает неизреченное Божие человеколюбие? Что сетуешь в искушениях, говорит он? Ты терпишь сам за себя, а тварь за тебя терпит. И не только утешает, но и доказывает достоверность сказанного им. Если надеется тварь, которая для тебя стала тем, что она теперь; тем более надейся ты, чрез кого тварь будет наслаждаться всеми оными благами. И у людей есть обыкновение одевать слуг в богатое платье для чести сына, когда ему надо показаться в свете прилично. Так и Бог облечет тварь нетлением *в свободу славы чад Божиих*».

*В свободу* — от тления, то есть совлечется тления и облечется в нетление соответственно славе чад Божиих. Если чада сии, по Апостолу, облекутся в некое духовное тело; то не будет ли и вся тварь состоять из тончайших стихий, — подобно разнообразному сочетанию радужных цветов?!

**Стих 22.** *Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и соболезнует даже до ныне.*

*Вемы бо*. Это слово наводит на мысль, что в речи Апостола более, нежели олицетворение. В самом деле, что мешает предположить общее всей твари сокровенное сетование о печальном ее вместе с нами положении? Животные имеют смысл и чувство, в растениях явны следы чувства и влечений: что мешает предположить темное некое чутье и в процессах кристаллизации и химического сродства? А за этим останется уже кое-что, в чем не видится будто никакого чутья, стихии и силы. Но и над ними следует предположить нечто господствующее, распоряжающееся, заправляющее. Если допустим в сем последнем некое чутье, то будем видеть уже всю в совокупности тварь *некако* чувствующею. В сем ее чувстве и можем предположить отражение общего неблаговидного ее состояния. Апостол его-то и видел, и указал. *Вся тварь*, говорит, *совоздыхает*, и подтверждает это своим Апостольским бого-просвещенным умом: *вемы* мы, ум Христов имеющие. *Совоздыхает* — или сама в себе в своей совокупности, или с нами: ибо: *с нами* — нет в греческом. Но это несущественно; существенно то, что воздыхает. *Сболезнует* — сильнее: ибо выражает болезни рождения. Подается мысль, что будущее светлое состояние твари уже зачато и зреет в глубине твари, как плод во чреве матери, и готовится к проявлению. Аналогию сему видим в происхождении существ на земле. Самые хорошие из них зачинаются и зреют в невзрачных положениях и во всей свойственной им красоте являются уже по выходе на свет Божий. Что с каждою тварью, то и со всею совокупностию их. Под невзрачным теперешним положением твари зреет ее лучшее, — и в свое время явится, как плод из чрева. Сие предчувствуя, воздыхает тварь, томясь желанием, чтобы это совершилось поскорее. Ибо тогда, как ее ожидает такое светлое, — она все еще должна работать суете и тлению.

«Воздыхает тварь, пишет Амвросиаст, по причине непрестанной работы, под которою состоит. Ибо все элементы с томлением ведут работы свои. И солнце, и луна не без труда пробегают положенные им пространства, и дух животных не без стенаний исполняет свои службы: ибо видим, как неохотно идут они на труд. Все это ожидает покоя, чтобы избавиться от рабского служения. Если бы это было служение, к угождению Богу направленное, конечно, тварь радовалась бы тому, а не болезновала; но как это есть работа тлению, коей она подверглась по нашей вине; то и болезнует. Ибо видит, что каждодневно гибнут работы ее, каждодневно восходит и заходит труд ее. Итак, праведно она болезнует, когда работа ее не к вечности идет, а к нетлению. Но, сколько дается уразуметь, она беспокоится вместе и о нашем спасении, зная, что она скорее доспеет к своему освобождению, если мы скорее познаем Творца своего. Зная сие, потщимся со всем усердием и ревностию показать себя достойными (своего пред Богом звания), не о себе только самих заботясь, но имея в виду и тварь, которая день и ночь воздыхает, из-за нас терпя напраслину». Заметить надо, что когда пристращаемся мы к твари, то пристращаемся к ее видимости, по причине коей она воздыхает. Выходит, что неразумная тварь воздыхает о том, к чему мы, — разумные, — неразумно льнем. Святой Златоуст говорит при сем: «видишь ли, как Апостол стыдит слушателя, говоря как бы так: не будь хуже твари, не прилепляйся к настоящему. Тебе не только не должно прилепляться к нему, но еще воздыхать, что твое преселение отсюда замедляется. Ежели и тварь так поступает, тем более сие прилично тебе, одаренному разумом».

гг) Как прочны надежды сии. Основание им (8, 23 — 39)

**Глава 8, стих 23.** *Не точию же, но и сами начаток Духа имуще, и мы сами в себе воздыхаем, всыновления чающе, избавления телу нашему.*

Когда говорилось о восстановлении нашего естества во славе чрез воскресение; то, приступая к указанию на восстановление и всей твари, Апостол течением речи говорил: не только мы будем восстановлены и избавлены от тления, но и вся тварь. Но теперь, когда говорит о воздыхании твари о сем избавлении, речь должна идти обратно тому: не только тварь воздыхает о сем, — тварь, не имеющая никаких еще видимых и осязательных задатков того; но и мы, имеющие начаток Духа, как залог будущего обновления, и мы воздыхаем о том, чтобы поскорее избавиться от тления и вступить в полную светлость сыновства Богу в нетленном теле. Исходя из сего нашего воздыхания об уповаемом избавлении, Апостол начинает говорить об уповании, изъясняя свойства его и твердые основания его непоколебимости. Основания сии суть: α) начатки Духа (см.: 8, 23 — 27); β) предвечное определение о спасаемых (см.: 8, 28 — 30); γ) цена воплощенного домостроительства (см.: 8, 31 — 34). Все сии основания держатся на: δ)неотпадающей любви (см.: 8, 35-39).

##### α) Начатки Духа (8, 23 — 27)

Первое основание христианского упования суть начатки Духа, на коих останавливает Апостол внимание в настоящем тексте, как на том, из чего зародилось и чем держится упование полного избавления. Начатки Духа — это оставление грехов, сила противостояния греху, мир совести, сыновнее дерзновение к Богу и во многих особые дары Святого Духа. Все сие есть доброе ручательство, что дело избавления уже началось, — началось, и деется, и дает предвкусить, что будет в конце. Но сие предвкушение и рождает воздыхание, чтобы чаемое поскорее стало делом. Чего же именно чая воздыхаем? Всыновления чающе. Но мы уже прияли духа всыновления, — чего же еще тут чаять? Светлости состояния, соответствующего сыновству. И в нас не все еще в порядке, и совне большие нападения, и тело тленно. Вот и воздыхаем о том, чтобы все сие миновалось, прешли все тесноты и опасности и тело воскресло, чтобы явились мы сынами во всей светлости сыновства.

Святой Златоуст говорит: «воздыхаем и мы, как предвкусившие уже будущих благ. Дарованного уже нам достаточно, чтобы возбудить самого каменного человека, чтобы отвлечь его от настоящего и окрылить к будущему, как великостию дарованного, так и тем, что сии высокие и многочисленные дары суть только начаток. Ежели начаток таков, что чрез него освобождаемся от грехов, приобретаем праведность и освящение, а Апостолы изгоняли бесов своею тению и одеждами воскрешали мертвых; то представь, каковы все будущие блага. И ежели воздыхает тварь, которая лишена разума и дара слова, которая о всем этом не имеет никакого познания; тем более должны воздыхать мы. Но дабы еретики не имели повода думать, что Апостол охуждает настоящее, он говорит далее: мы воздыхаем не в охуждение всего настоящего, но от желания большего. Это самое выразил он словами: *всыновления чающе*. Что ты говоришь, Павел? Для чего обращаешься взад и вперед, то восклицаешь, что мы стали уже сынами, то опять причисляешь сие благо к предметам надежды и пишешь, что нам должно еще получить оное? Сие поправляет Апостол, прибавив слова: *избавления телу нашему*, — то есть совершенной славы. Теперь участь наша до последнего нашего издыхания сокрыта еще втайне. А когда переселимся отселе с доброю надеждою, тогда дар сделается неотъемлемым, очевиднейшим и большим, тогда не будет страха, чтобы грех и смерть отняли что-нибудь из оного. Тогда только благодать соделается непременною, когда самое тело освободится от смерти и бесчисленных страданий. Слово: *избавление* — значит: не простой выкуп, но такой, после которого уже не возвратимся в прежний плен. А дабы не впасть тебе в недоумение, когда непрестанно слышишь о славе и не имеешь о ней ясного понятия, Апостол в подробности раскрывает будущие блага, изменяет твое тело, а сообразно с оным и всю тварь. Сие яснее выразил он в другом месте, сказав: *Иже преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его* (Флп. 3, 21). И в другом Послании, говоря: *егда же смертное сие облечется в безсмертие, тогда будет слово написанное: пожерта бысть смерть победою* (ср.: 1 Кор. 15, 54). А в доказательство того, что с разрушением тела и все житейское терпит изменение в своем состоянии, Апостол написал в другом месте: *преходит бо образ мира сего* (1 Кор. 7, 31)».

Амвросиаст останавливает особое внимание на том, почему мы воздыхаем: «после твари Апостол прибавляет, что и мы воздыхаем, чтобы избавиться отсюда, быв предназначены для жизни блаженной: ибо мир сей для христиан есть море. Как море, воздымаясь противными ветрами, нападает на плывущих и подвергает их опасности: так и век сей коварством неприязненных движений возмущает умы верующих; и это с таким разнообразием делает враг, что не знаешь, от чего прежде избавляться. Ибо, если власть перестает быть против нас, он возбуждает частные лица; если и эти покойны, чрез домочадцев возжигает пожар; если и это не подает ему руки, между родными посеявает раздор злокозньством своим: так, чтобы, с четырех углов будучи поражаем, дом в какой-либо части дал расселину. Посему-то христианам вседушно надо желать поскорее убежать отсюда. Примером в сем да будет им Симеон, который, зная, с каким коварством ведется здесь противная война, молился отпустить его с миром (см.: Лк. 2, 29). Об этом же и все мы молимся, когда говорим: *да приидет Царствие Божие* (ср.: Мф. 6, 10). Апостол, яко муж божественный, добрые о нас имеет помышления, говоря, что мы воздыхаем об избавлении отсюда, как воздыхал Симеон; но я вижу, что мы очень обдержимы утехами мира».

Фотий у Экумения рассуждает: «*Всыновления чающе*. Какого? Что же, — разве не приняли уже его мы чрез святое крещение? И не сам ли ты незадолго пред сим сказал, что мы приняли духа сыноположения? Да, говорит. Какого же еще всыновления нам чаять? Явного, говорит, для всех, сопровождаемого и избавлением тела (от тления). — Что же это — другое будет от сказанного? Никак нет; то же самое, только в совершенстве проявленное, всеми видимое и познаваемое. Ибо тогда, по воскресении тела и приятии нетления, будет полное наслаждение обетованными благами, наследие Царства Небесного и вступление во все преимущества сыновства. И ныне, с надеждою получить все сие, мы прияли сыноположение».

**Глава 8, стих 24.** *Упованием бо спасохомся. Упование же видимое, несть упование: еже бо видит кто, что и уповает.*

Приводит причину, почему, получив начаток, сетуем. Потому, что не все еще получили. Получили часть, как верный задаток, а окончательное, совершенное, еще чается, хоть несомненно знаем, что и оно уже принадлежит нам; но как оно крайне хорошо, то не можем не болезновать, томясь желанием поскорее получить его, как в другом месте о себе говорил Апостол, что горит желанием разрешиться от тела и быть со Христом (см.: Флп. 1, 23). *Упованием*, говорит, *спасохомся*. Это не то значит, что мы еще не спасены. Нет; мы спасены: *спасохомся*. Умри кто сейчас, получит все принадлежащее спасению. Но пока живем здесь, мы не все держим в руках, что принадлежит спасенным. Восприятие спасения в совершенстве есть предмет упования нашего. *Не у явися, что будем*, — говорит святой Иоанн Богослов (см.: 1 Ин. 3, 2). Итак, упованием спасены мы. Упование же по природе своей таково, что не держит в своих руках, пред очами своими не имеет то, что уповает. Если бы так было, тогда упованию не было бы места. Кто держит что в руках пред глазами, тому пристало ли уповать сего видимого и держимого. Так и мы уповаем, потому что еще не все имеем в руках пред глазами. Многое уж получили, — получили отпущение грехов, силу побеждать грех и очищаться от страстей, сыновнее дерзновение пред Богом, сподобляемся особенных Божиих всеублажающих присещений и даров. Но это еще не все. Окончательное явится в светлости воскресения и соцарствовании со Христом. Сего-то лучшего упованием ждем.

Но почему так устроено и обстановлено дело нашего спасения? Это по свойствам немощной природы нашей. Дай все в руки, мы тотчас все размотаем. А когда часть дана и сказано: если будешь верен, то получишь лучшее, столь лучшее, что и вообразить того не можешь; то это держит нас в должном строе и в напряженном искании и исполнении условий, под которые поставлено получение того лучшего. Этим дается случай показать веру и верность, чтобы имеющее получено быть было некоторым образом и заслужено. Святой Златоуст говорит: «не должно искать здесь всего, но надеяться. То одно и приносим в дар Богу, что верим Ему, когда обещает будущие блага. Это есть единственный путь ко спасению. Если потеряем сей путь, потеряем все принесенное нами в дар Богу. Спрашиваю тебя, говорит Апостол: не виновен ли ты в бесчисленных худых делах? Не погибший ли ты человек? Не произнесен ли тебе приговор? Не тщетными ли показались все покушения спасти тебя? Итак, что же спасло тебя? Одна надежда на Бога, одна вера в обещанное и дарованное Богом: ты ничего большего и не мог принесть в дар Богу. А если надежда спасла тебя, храни ее и теперь. Поелику она доставила тебе уже столько благ; то очевидно не обманет тебя и вперед. Если, найдя тебя мертвым, погибшим, пленником, врагом, она сделала тебя другом, сыном, свободным, праведным, сонаследником, доставила тебе блага, каких никто никогда не ожидал; то после такой щедрости и благосклонности ужели оставит тебя впоследствии? Итак, не говори мне: опять надежды, опять ожидания, опять вера. Чрез сие спасся ты в начале, — это есть единственное вено (дар), принесенное тобою жениху. Посему соблюдай оное и храни. Если будешь всего искать здесь, то погубишь свою заслугу, чрез которую ты прославился».

**Стих 25.** *Аще ли егоже не видим, надеемся, терпением ждем.*

Тут к концу приведено показание, почему воздыхаем и мы. Получили, сказал, начаток, а совершенного, целого еще не получили: его чаем, надеемся, а не видим еще, не держим в руках. С таким чаянием неизбежно соединено пождание, а с пожданием терпение. Таким образом естественно, что мы сего чаемого, надеемого, невидимого еще с терпением ждем. А терпение, как ни облегчает его несомненность надежды, все же есть нечто тяготящее. Вот почему и воздыхаем, хотя начаток имеем, хотя не имеем ни малого сомнения в получении.

Но, объясняя так наше настоящее положение, святой Павел не одно это объяснение имел в виду, а более хотел внушить, что если дело так есть, если неизбежно нам ждать и ожидая терпеть, то и терпите благодушествуя, в несомненном чаянии лучшего и совершеннейшего, что бы ни случилось с вами по внешнему быту вашему. С терпением ждать в надежде — это должно быть характеристическою, существенною нашею чертою. Святой Златоуст говорит: «если всего будешь искать здесь, к чему тогда и надежда? Надежда и есть твердая уверенность в будущем. Большего ли требует от тебя Бог, после того как Сам Он даровал тебе все Свои блага? Он требует от тебя одного только — надежды, требует для того, чтобы и ты сам сколько-нибудь содействовал своему спасению. Бог венчает надеющегося, как следовало бы увенчать того, кто трудится, бедствует, переносит бесчисленные напасти». Но если он не тотчас переходит туда, где венчается надежда, а остается здесь среди испытаний самой надежды, то цена его надежды, посредством испытания ее терпением, становится несравненно выше. «Когда слышишь о терпении, то подразумевай мысль о подвигах и усиленных трудах. Ибо христианин должен терпеть, ожидая не видимого, а чаемого верою» (блаженный Феофилакт). Чтобы удержать надежду в силе, надо пребывать верным Тому, Кто обетованиями возродил и питает надежду, а это требует труда, пота и подвигов и в себе, и во внешнем.

**Стих 26.** *Сице же и Дух способствует нам в немощех наших: о чесом бо помолимся, якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанными.*

*Сице же*, ωσαύτως, — не сравнение здесь означает, а соединение: также и. Святой Златоуст и текст прочитал так: *сице же и Дух. — Немощи*, — по ходу речи, разумеются не нравственные, а те, коими искушается терпение. Мы, сказал он, получили задаток, прияв Духа, а окончательную полную получку ожидаем приять в будущем; о чем и воздыхаем, — воздыхаем и потому, что оно очень светло, и особенно потому, что, быв предназначены к такому пресветлому состоянию, в настоящее время мы крайне стеснены и уничижены. Но как ни тяжело такое положение, мы, опираясь на задаток, ждем с терпением полной получки, нисколько не сомневаясь, что верно получим ее. Таким образом упование, — чаяние и ожидание лучшего и совершеннейшего, — составляет отличительную черту в христианском настроении духа. Дошедши до сего, святой Апостол останавливает теперь внимание на сем уповании и воодушевляет к нему, выставляя прочнейшие ему основы. Получение дара Духа Святого есть уже прочное основание упования, даже источник и всех других оснований; но оно есть некоторым образом умозаключительное. Основываясь на нем, мы ждем с полною уверенностию и благодушно терпим все неприятности. Но это мы так себя располагаем: что же Дух? Также и Дух способствует нам в сем деле претерпевания немощей или неприятностей, нас облежащих, — и тем, что утешает сердце и сладостями духовными отбивает горечь внешних неприятностей, и тем, что научает нас, как, достойно Бога, молиться Богу.

Дух способствует нам в немощах наших. Мы, получив Духа, посредством благопомышлений о Божиих порядках воодушевляем себя на терпение; но и сам Дух есть в нас не как безучастный вклад в сокровищнице естества нашего, а как всеоживляющая сила, производящая не помышления только уповательные, но уповательное благонастроение. *Способствует*, συναντιλαμβάνετοα, — заступается за нас вместе с кем-то. С кем же? С нами. Когда мы благопомышлениями своими стараемся воодушевлять себя на уповательное терпение; тогда подходит к нам на помощь Дух Божий и влагает в сердце самое благодушное терпение в уповании. «Хотя терпение твое собственно дело, говорит святой Златоуст; однако же тебе дается Дух, дабы поощрить тебя к надежде, а чрез нее облегчить и труды твои». Прибавим к сему слова Экумения: «не думай, что подавлен будешь тяжестью терпения. Дух не попустит тебя быть им подав лену, но будет тебе в сем деле помощником. Сами же мы немощны и без помощи Духа не можем справить и самого терпения». Но Апостол говорит более сего, — говорит не о имеющей прийти помощи от Духа, а уже о присущей, как бы так: смотри, как Дух способствует тебе, — и не унывай. Самое то, что терпишь и благодушествуешь в немощах, свидетельствует, что Дух помогает тебе. Блаженный Феофилакт пишет: «упомянув о терпении, ободряет слушателя и говорит, что и Дух подкрепляет нас. Поэтому, не изнемогая в надежде и терпении, ты приносишь только надежду и терпение, а помогает тебе Дух».

Это первое заступление от Духа, что Он утешение вливает в сердце при неприятностях и тем сообщает терпению крепость и благодушие. А второе есть то, что Он научает нас, как должно молиться в сем случае, и самую молитву влагает в сердце. В неприятностях, скорбях и бедах обыкновенно обращаемся к Богу с молитвою; но при этом редко попадаем на след Божий и молимся больше о том, что нам желательно, не имея уверенности, что то и спасительно для нас. Дух же Божий, находя в молитве и наводя молитву, внушает именно о том молиться, что есть самое благопотребное. Это благопотребное или определенно Им печатлеется в мысли, или сводится в общее настроение Богопреданности. Ты все ведаешь, Господи, и, как ведаешь, устрой благопотребное мне! И сия-то есть настоящая духодвижная молитва, которую все святые молитвенники поставляют на самой верхней ступени молитвенного к Богу восхождения.

*О чесом бо помолимся, якоже подобает, не вемы*. Иной просит здоровья, а оно не поведет его к добру. Иной молится — избавить от бедности, а она для него полезна. Иной просит ума, а он для него — пагуба. Даже и из духовных потребностей не всех удовлетворение спасительно в том смысле, как мы то понимаем и о том просим. Святой Златоуст говорит: «сими словами Апостол сколько обнаруживает великий о нас промысл Духа, столько же научает римлян не считать полезным всего того, что таким представляется по человеческому суждению. Поелику христианам того времени, которых били, изгоняли, заставляли терпеть бесчисленные напасти, естественно было желать покоя, считать его полезным для себя и испрашивать у Бога таковой благодати; то Павел говорит: не считайте для себя действительно полезным, что вам таким кажется. Мы имеем нужду в Божией помощи и для того, чтобы знать для себя полезное. Столько человек слаб и ничтожен сам по себе! Посему Апостол сказал: *о чесом бо помолимся, якоже подобает, не вемы*. А дабы ученик не стыдился неведения, открыл, что сами учители находятся в неведении. Ибо не сказал: вы не весте, — но: *не вемы*. Но что сказал он сие не из скромности, обнаруживал то в других обстоятельствах. Хотя непрестанно просил Бога в молитвах своих о том, чтобы видеться ему с римлянами, однако ж сие исполнилось не вдруг по его прошению. Также о жале, данном ему во плоти, то есть о бедствиях, молился неоднократно и вовсе не получил просимого. Так и в Ветхом Завете не получили желаемого Моисей, просивший видеть Палестину, Иеремия, молившийся за иудеев, Авраам, ходатайствовавший за содомлян». Продолжим сие словами блаженного Феодорита: «не просите, говорит Апостол, избавления от скорбей; ибо не знаете, что полезно, как знает сие Правитель Бог. Предайте себя самих Держащему кормило вселенной; ибо Он, если и не будете просить, а только воздыхаете, по действию живущей в вас благодати, премудро управит касающееся до вас и доставит, что будет для вас полезно».

*Но Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанными.*

*Ходатайствует*, ύπερεντυγχάνει, — что значит: говорить за кого пред сильными, и говорить крайне сильною речью, не престающею, пока не получит просимого. Так, говорит, *ходатайствует* за нас пред Богом Дух Святой, данный нам. Когда говорит: *ходатайствует*, — явно указывает на то, что было обще всем и всем известно. Какое блаженное было оное время! Но что означает это ходатайство? Сами, говорит, не умеем молиться, а Дух за нас молится, — Дух, в нас сущий. Как же это бывает? Дух молится, а мы и не знаем того, — или молится Дух, проводя молитву Свою чрез наше сознание и чувство? Нельзя, чтобы не знал человек молитвы своей. Он только знает, что она не его, хотя в нем есть; она сложилась помимо его, но он ведает ее, и ведает, откуда она. Дух Божий влагает в сердце молитву истинную, а человек, восприявший ее, возносит ее к Богу, в том смысле и в той силе, как она вложена. Он есть при сем деемый, а не действующий. В следующем стихе говорится, что Испытующий сердца ведает сию молитву, — ведает, потому что видит ее в сердце или как она исходит из сердца; в сердце же очевидно влагает ее Дух, то есть Он действует при сем не помимо сознания и чувства. В первенствующей Церкви, в собраниях, находил на иного дух молитвенный. Он вставал и просил позволения изречь сию молитву и, получив позволение, изрекал ее. Значит, он сознавал ее, чувствовал ее сложившеюся в сердце и в употреблении ее имел свою долю свободы.

Понятнее будет сие, если применим то к чему-либо, бывающему в наше время. В наше время то же самое бывает в молитве находящей. Обычно молимся мы по молитвенникам или своим словом. Бывают при сем и чувства молитвенные, и воздыхания; но мы самодеятельно их возбуждаем в себе. И это есть молитва. Но бывает, что влечение к молитве само находит и заставляет молиться и не дает покоя, пока молитва не изольется вся. Это или то же есть, о чем говорит Апостол, или нечто похожее на то. Содержание таких молитв редко бывает определяемо каким-либо предметом; но всегда почти она дышит преданием себя в волю Божию, вверением себя водительству Бога, лучше нас знающего благопотребное для нас, и для внутреннего, и для внешнего нашего, и сильнее нас желающего того для нас, и готового все то дать и устроить нам, лишь бы только мы не упирали ногами. Все молитвы, от святых Отцов нам преданные, суть такого же происхождения, суть духодвижные и потому доселе так действенны.

Святой Златоуст говорит: «эти слова: *Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанными* — не ясны, потому что чудеса, которые были тогда многочисленны, ныне прекратились. Посему нужно сказать вам о тогдашнем состоянии; чрез сие объясняется и сказанное Апостолом. Каково же было тогдашнее состояние? Всякому, кто принимал тогда крещение, Бог сообщал какое-нибудь дарование, которое вообще называлось духом. Один имел дар пророчества и предсказывал будущее; другой — дар мудрости и учил народ; иной — дар врачевания и исцелял больных; другой — дар силы и воскрешал мертвых; иной — дар языков и говорил на разных языках. Кроме же всех сих даров, был также и дар молитвы (надо полагать, общий всем). Кто имел сей дар (у кого он приходил в движение), тот молился за весь народ. Так как, не зная многого полезного для нас, мы просим бесполезного; то в первенствующей Церкви дар молитвы находил на кого-либо одного, который один за всех просил общеполезного для всей Церкви и научал других молиться. Итак, Апостол называет здесь духом как самый дар, так и душу, которая получает его, ходатайствует пред Богом и воздыхает. Ибо удостоившийся такой благодати вставал в собрании и, с великим сокрушением, с самыми внутренними воздыханиями припадая к Богу, просил того, что полезно для всех. Сие-то разумея, Павел говорит: *Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанными*».

Почему такие воздыхания названы *неизглаголанными*? Или по особенной силе их, необычной в простых молитвословиях, или потому, что они неведомо как зарождаются, или потому, что при сем изрекается молитва, которой сам собою человек никогда не изглаголал бы. Амвросиаст пишет: «здесь говорится, что Дух Господень ходатайствует о нас не обычными человеческими изречениями, но по свойству естества Своего. Ибо когда Сущее из Бога глаголет к Богу, то Ему необходимо так глаголать, как глаголет Тот, из Кого Оно есть. Так обычно и у нас, что с своим гражданином никто не говорит иным языком. Преизливает же Себя данный нам Дух в молитвах наших, чтобы покрыть Своим движением нашу неискусность и непредусмотрительность и испросить нам у Бога то, что нам полезно».

Может, и та мысль в слове: *неизглаголанными*, — что воздыханий сих, Духом внушаемых, нельзя вполне изложить человеческим словом: сердце чувствует их, а мысль обнять то и язык выразить не в состоянии. Эта мысль и с опытом согласна, и подтверждается следующими словами: *испытали же сердца, весть, что есть мудрование Духа*, — как бы так: ты не беспокойся и не смущайся тем, что язык твой не может изглаголать во всей силе вложенную в сердце твое молитву. Бог знает, что у тебя в сердце, и знает, чего хочет Дух, вложивший то в твое сердце, и не нуждается для сего в ясности и выразительности твоей речи.

**Стих 27.** *Испытали же сердца, весть, что есть мудрование Духа, яко по Богу приповедует (ходатайствует) о святых.*

Повторим и еще сказанное. Дух за нас молится; а Бог ведает сие мудрование Духа, *яко испытующий сердца*. Следовательно, сие мудрование или сия молитва идет к Богу не помимо человека, а сначала отражается в сердце его и чрез него восходит к Богу. И еще: сия молитва, Духом вложенная, быв принята и чувствуема сердцем, может быть не объята мыслию и не выражена, как следует, языком, но это не мешает ее действенности: ибо Бог видит, что на сердце у молящегося сим образом и какая мысль у Духа, вложившего молитву.

*Яко по Богу приповедует о святых. — Приповедует* — то же, что ходатайствует. *О святых*, — то есть о верующих, которые и веру хранят, и живут по вере, благодатию Святого Духа. Но что значит: *по Богу*? Сообразно с планами и намерениями Божиими, как относительно всей Церкви, так и относительно всякого верующего. Сии планы и намерения Дух Божий, яко Бог, ведает: ибо у Него с Богом Отцом едино ведение. Ведая сие, Дух Святой сообразно с сим и молится о нас, или слагает для нас молитвы и влагает их в сердце наше. И Бог наперед их ведает, по единству ведения в Боге Триипостасном.

Амвросиаст пишет: «Богу известна молитва всех духов, потому что от Него ничего нет сокрытого; тем паче ведома ему молитва Духа Святого, Который одного с Ним естества, и когда ходатайствует о нас, то говорит не чрез сотрясение воздуха и не как Ангелы или другие твари, но как свойственно Его Божеству. Так молится Он Богу в нас и просит того одного, о чем знает, что оно угодно Богу и нам полезно».

«Может быть, *весть* означает здесь не голое ведение, а вместе и благоволительное внимание, как в 1-м псалме: *весть Господь путь праведных* (Пс. 1, 6). Поелику такая молитва по Богу есть и совершенно согласна с намерениями Божиими; то она благоволительно внемлется и приемлется и привлекает скорое исполнение. Наша собственная молитва не всегда попадат на след Божий; от того молимся, но не якоже подобает, и не видим исполнения молитв. Молится как следует тот, кто молится не о том только, что угодно Богу вообще, но о том, что угодно Богу в сей раз, в сих обстоятельствах. Поелику мы не можем сказать, что знаем сие определенно, то лучшая для нас молитва есть: *буди воля Твоя, Господи, на нас, якоже уповахом на Тя!*

##### β) Предвечное определение (8, 28 — 30)

**Глава 8, стих 28.** *Вемы же, яко любящим Бога вся поспешествуют во благое, сущим по предуведению званным.*

Любящие Бога суть верующие, которые, быв облагодатствованы, неуклонно ходят в заповедях Божиих, Богу предав себя всецело. На такую любовь и преданность Богу Бог ответствует тем, что все случающееся с ними, даже самое прискорбное, обращает им во благо. Удостоверяя в сем, Апостол завершает утверждение в сердце верующих уповательного расположения, которое, как сказал он выше, составляет отличительную черту истинных христиан. *Терпением*, сказал, *ждем*. Это терпение уже и потому требует поддержки, что не скоро получается чаемое — пресветлое и преблаженное; но нужда такой поддержки премного увеличивается от того, что внешнее положение сих ждущих крайне прискорбно. Апостол и выставляет теперь сии поддержки упования. Первая, говорит, есть Самый Дух, задаток уповаемого. Ибо Он, посещая сердце, вливает в него сладкие утешения, отбивающие горечь внешних скорбей, а научая, как должно молиться, располагает предать себя всецело Богу. Бог же, видя, как они всецело Ему себя предают и тем свидетельствуют великую к Нему любовь, устрояет их жизнь так, что все встречающееся с ними обращается им во благо, благо духовное, то есть в очищение сердца, в укрепление доброго нрава, в случае самопожертвования Господа ради, высоко ценимые правдою Божиею и уготовляющие неоцененное воздаяние. Как естественно отсюда заключение: итак, не смущайтесь, встречая скорби, и не ослабляйте уповательного настроения вашего!

Святой Златоуст, указав, что настоящее место, как предшествующая речь, направляется Апостолом к бедствующим, чтобы, одушевив их упованием, укрепить в терпении, присовокупляет: «после же всего того присовокупляет и теперь сказанное, употребляет довод, достаточный к тому, чтобы ободрить их. *Вемы*, говорит, *яко любящим Бога вся поспешествуют во благое*. Когда говорит: вся, — разумеет и то, что нам кажется прискорбным. Скорбь ли, нищета ли, узы ли, голод ли, смерть ли, другое ли что постигнет тебя, Бог силен изменить все сие в противоположное. Его неизреченной силе свойственно делать для нас легким и обращать нам в пособие то, что кажется тягостным. Посему Апостол не сказал, что любящим Бога не приключается бед, но говорит, что им все содействует ко благу; то есть Бог самые бедствия употребляет для прославления бедствующих. А сие гораздо важнее, чем не допустить до беды или отвратить беду, когда она случилась. Так сделал Бог и в пещи Вавилонской; не воспрепятствовал ввергнуть святых отроков в пещь и, когда они ввержены, не угасил пламени, но, дав ему гореть, чрез пламень соде л ал сих отроков более чем достойными удивления. И на Апостолах показал Бог разные подобные чудеса. Ежели люди, навыкнувшие любомудрию, могут из вещей делать употребление, противное их свойству, живя в бедности, казаться достаточнее богатых и самое бесчестие обращать для себя в честь; то кольми паче Бог на любящих Его покажет не только что-нибудь подобное, но и гораздо большее. Для нас одно только нужно — любить Его искренно, а все прочее последует само собою. Как для любящих Бога и то, что по-видимому вредно, обращается в пользу; так не любящим Его вредит и полезное. Иудеям все служило во вред, и явление чудес, и правота догматов, и высота учения. За одно они называли Христа Господа беснующимся, за другое богоотступником, за чудеса покушались убить Его. Напротив, разбойник, распятый, пригвожденный, поносимый, претерпевающий бесчисленные страдания, не только не понес вреда, но еще извлек из того величайшую пользу. Видишь ли, как *любящим Бога вся поспешествуют во благое*?»

*Сущим по предуведению званным*. Сею второю половиною настоящего стиха Апостол начинает новое основание твердости упования, — то, что все истинно верующие, и по вере живущие, и в благодатном чине содержащиеся суть избранники Божии: ибо за них, яко таковых, Бог; а если Бог за них, кто на них?

В отношении же к предыдущему слова сии могут быть приняты, как причина. Почему все споспешествует во благое любящим и почему так действует в них Дух, утешая и укрепляя их? Потому что они не кое-как, не случайно как попали в сей чин жизни. Все, в порядке благодатном совершающееся, совершается по предначертанному от века и есть потому дело Божие, которое расстроить не может ничто человеческое.

*Сущим по предуведению званным*. Наши толковники силу речи здесь полагают не в предуведении, а в звании. За всех привожу слова Экумения: «поелику могло показаться невероятным, как так злое превращается в благое, то Апостол, приложив к сему звание Божие, придал веры сказанному. Это, говорит, бывает не со всяким, а только со званными от Бога».

*По предуведению*, κατά πρόθεσιν, — по предложению воли, по изволению. По чьему изволению, по чьей воли предложению? Званных или Звавшего? Наши восточные толковники — все разумеют волю и произволение званных. Святой Златоуст: «говорит Апостол об изволении, дабы не все приписать званию, потому что в таком случае стали бы спорить и язычники, и иудеи. Ибо если достаточно одного звания, то почему не все спаслися? Потому, говорит, что спасение званных совершено не одним призванием, но и произволением. Призвание не было что-либо принудительное и насильственное. Все были призваны, но не все повиновались». Блаженный Феодорит: «с великою точностию (чтобы точнее определить мысль свою) Апостол к: *званию* — присоединил: *произволение*. Ибо не просто всех призывает Бог, но имеющих твердое изволение. Посему в Коринфе сказал Апостолу: *глаголи и да не умолкнеши, зане людие суть Ми мнози во граде сем* (ср.: Деян. 18, 9 — 10); а в Мисии не дал ему говорить слово (см.: Деян. 16, 9). В Асии же сперва не дозволил, а потом позволил сделать сие. Посему и в Иерусалиме сказал ему: *потщися скоро изыти отсюда, зане не приимут свидетельства твоего* (ср.: Деян. 22, 18)». Экумений: «τοις κατά πρόθεσιν, — тем, кои по своему расположению и произволению сподобились звания. Показывает Апостол, что хотя все званы, но не все послушались. Почему и помощь (благодатную) встречают только те, которые по собственному произволению (из зовомых) сделались званными». Блаженный Феофилакт: «званным (разумеется — из зовомого) становится человек κατά πρόθεσιν, то есть по собственному произволению. Ибо одного звания недостаточно, а нужно еще произволение».

По латыни это слово переведено: secundum propositum, — и Амвросиаст толкует сие так: «secundum propositum зовомы бывают те, о которых Бог предвидел, что по уверовании они будут благоугодны Ему, так что они, прежде чем уверовали, уже ведомы были». Таким образом здесь предложение воли разумеется не одних званных, но вместе Звавшего. Мысль же соединяется с сим такая: по преднамерению, по предначертанию. Из званных, как говорит Господь и дело показывает, не все оказываются избранными. Столь значительная особенность в сих последних, оказывающаяся по призвании их, вероятно, имеет место и в самом призвании, где полагается ей если не причина, то прочное основание и здравое семя, ради того, что при сем произволение зовомого вполне соответствует силе воздействия Зовущего. Святой Златоуст говорит: «благо сие начинается со времени призвания». Можно потому допустить, что в отношении к избранным и самое произволение совершается особенным некиим образом. Хотя особенность сию определить никто не может, кроме, может быть, званных и Зовущего, или, вернее, одного Зовущего. Но все же она не исключает произволения зовомых, а только предполагает полнейшее соответствие сего произволения преднамерению и силе Зовущего. Дивны пути твои, Господи!

Чье же произволение здесь надо разуметь — званных или Звавшего? И то и другое надо разуметь, потому что в призвании они совмещаются. Званные зовомы бывают по изволению Божию; но из зовомых делаются они званными, или призванными, по своему произволению, когда самоохотно послушаются призывания и пойдут вслед его.

**Стих 29.** *Ихже бо предуведе, тех и предустави сообразных быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многих братиях.*

В 29-м и 30-м стихах Апостол изображает промыслительные предначертания и действия Божии относительно спасаемых. В 29-м стихе — предначертание, — предуведение и преду ставление; а в 30-м — действия во исполнение того предначертания, — призвание, оправдание, прославление.

Предопределение есть непостижимое действие предвечного Бога; но оно явно требуется гармониею Божеских свойств и совершенств. *Разумна от века суть Богови вся дела Его* (Деян. 15, 18). Если же *вся весть* Бог (см.: 1 Ин. 3, 20), то Он ведает и начало, и продолжение, и конец всего сущего и бывающего, — ведает и последнее свое определение участи каждого, как и всего человеческого рода, — ведает, кого коснется Его последнее: *приидите*, — и кого коснется: *отъидите*. А как ведает, так и определяет тому быть. Но как, ведая наперед, Он предведает, так и, определяя наперед, предопределяет. И поелику ведение или предведение Божие отнюдь истинно и верно, то и определение Его неизменно. Но, касаясь свободных тварей, оно не стесняет их свободы и не делает их невольными исполнителями своих определений. Свободные действия Бог предвидит, как свободные, видит все течение свободного лица и общий итог всех его деяний. И, видя то, определяет, как бы то было уже совершившимся. Ибо не просто предопределяет, но предопределяет, предуведав (см.: блаженный Феодорит). Мы определяем человека, что хорош или худ, видя дела его, пред нами им наделанные. И Бог предопределяет по делам же, — но делам предвиденным, так, как бы они уже были сделаны. Не действия свободных лиц суть следствие предопределения, а само предопределение — следствие свободных дел.

Так предуведал Бог и всех, которые истинно уверуют в Господа, вняв призванию чрез благовестие Евангелия, и последуют за Ним верным исполнением заповедей Его, и, освятившись благодатию, станут святы. И в силу сего предведения предопределил им быть такими и соответственную тому восприять часть в вечности. Предопределение Божие обнимает и временное и вечное. Апостол указывает, к чему предопределены предуведенные, именно — к тому, чтоб им *сообразным быти образу Сына Его*. Но сие сообразие приемлется и усвояется здесь, а завершается в вечности. Здесь верующие и решающиеся последовать Господу облекаются во Христа, Сына Божия, воплощенного в святом Таинстве Крещения, и, прияв дар Духа Святого в Миропомазании, преобразуются потом во всем своем естестве, взаимодействием свободы и благодати, в образ Христа Господа. Облачение во Христа в крещении полагает норму для будущего преображения, как бы семя, из которого потом развивается новый человек — христоподобный. Но все сие здесь сокрыто, въявь же приидет в будущем. В полной силе явятся подобными Христу Господу истинные христиане, когда Он приидет, теперь же еще не у явися, что они будут (см.: 1 Ин. 3, 2). «Видишь ли высоту чести? — взывает святой Златоуст; чем был Единородный по естеству, тем они стали по благодати». «Ибо и сами сделались сынами Божиими» (блаженный Феофилакт). Так перстные делаются такими же, *яков Небесный* (ср.: 1 Кор. 15, 48) (см.: Кирилл у Экумения).

Слову: *образ*, — в словах: *сообразных быти образу Сына Его*, — можно не доискиваться особого значения, видя в нем одно усиление преобразования верующих во Христа, или полнейшее их с Ним сообразие; но блаженный Феодорит усматривает здесь такой оттенок мысли: «как верующие сообразны образу Сына Божия, сие Апостол яснее изложил в Послании к Филиппийцам. Ибо, сказав: *житие наше на небесех есть, отонудуже и Спасителя ждем Господа Иисуса Христа*, — присовокупил: *Иже преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его* (ср.: Флп. 3, 20 — 21). А тело наше, конечно, сообразно будет не Божеству Его, но телу славы Его».

*Яко быти Ему первородну во многих братиях*. Указывая на родство с Господом Спасителем, слова сии окрыляют надежду, утверждая некую необходимость получения чаемого. Где Сын Божий воплотившийся, Спаситель наш, там необходимо быть и тем, кои соделались сообразными Ему. Он одесную Бога: там окрест Его, под Ним, яко главою, — или братом первородным, соберутся и все сообразные Ему, братия Его. Не затем Он воплотился и восставил в Себе естество человеческое, чтобы оставаться единичным, но чтобы собрать к Себе всех, в коих восстановится сие естество, по образу Его и силою Его. Он — начаток, первородный; за Ним и все верующие, перерождающиеся по образу Его. «Первородный Он между многими братиями по домостроительству; ибо по Божеству Он есть Единородный. Он, восприяв плоть, соединил ее всю и всецело со всем естеством Своим; стал начатком нашим, освятив в Себе осужденное наше естество, и потому достойно есть первородный, а мы именуемся братиями Его» (блаженный Феофилакт). «Первороден Он в рождении без греха; первороден — из мертвых; первороден, по победе над смертью, восшедши на небеса. Итак, Он первородным нам братом именуется, яко благоволивший родитися человеком; но в то же время Он есть и Господь наш, яко Бог» (Амвросиаст). «Апостолу показалось недостаточным сказать: *сообразных*; но он присовокупил еще: *яко быти Ему первородну*. И, тем не ограничиваясь, после сих слов прибавляет еще: *во многих братиях*. Всячески хочет показать явное родство. Впрочем, все сие должно разуметь о Сыне Божием относительно к Его воплощению, потому что по Божеству Он есть Единородный. Видишь ли, сколько сообщено нам благодатных даров? Итак, не сомневайся в будущих дарах» (святой Златоуст).

Сими двумя действиями — предведением и предопределением, сходящимися воедино, исчерпывается предвечное предначертание Божие о спасаемых. Теперь Апостол укажет, как приводится Самим же Богом сие предначертание в исполнение.

**Стих 30.** *А ихже предустави, тех и призва: а ихже призва, сих и оправда: а ихже оправда, сих и прослави.*

Блаженный Феодорит пишет: «в ком предузнал твердое расположение, тех изначала *предустави*, а предуставив, *призва*; потом, призвав, оправда крещением; оправдав же, *прослави*, наименовав сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа». Предуставлен был первоначально образ спасения всех в Господе Иисусе Христе, Который и совершил его и учредил всю экономию спасения. Учредив все сие, Он послал святых Апостолов звать ко спасению желающих спасения. Сие изображает Премудрый так: *Премудрость созда себе дом, и утверди столпов седмь: закла своя жертвенная, и раствори в чаши своей вино, и уготова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу* (ср.: Притч. 9, 1 — 3). То же живописует Спаситель в притче о брачном обеде, устроенном царем для сына своего. Приготовив все, он послал рабов звать на брак: *рцыте: се обед мой уготовах, юнцы мои и упитанная исколена, и вся готова: приидите на браки* (ср.: Мф. 22, 4). *Шедше в мир весь проповедите Евангелие всей твари* (ср.: Мк. 16, 15). Апостолы пошли и звали, — всех звали. Но как же говорится: *их же предустави, тех и призва*? Предуставленные то же, что избранные, а из званных не все избранные, — сказал Господь, и дело показало. Зовутся все; но из званных не все последуют званию, — не все делаются призванными. Призванным следует назвать того, который уже принял Евангелие и уверовал. Но и в этом числе не все избранные, не все предопределенные к сообразию с Сыном в праве и в славе. Ибо многие не остаются верными званию и — или в вере погрешают, или в жизни *храмлют на обе плесне* (ср.: 3 Цар. 18, 21). А избранные и предуставленные пребывают верными до конца. Как же Апостол говорит, что, которых предуставил Бог, тех и призвал? Мы теперь все призванные; ибо находимся в Церкви Божией, в доме Бога нашего. Но кто из нас, смотря на грехи свои, может с уверенностью сказать, что он состоит в числе преду став ленных избранников? Следовательно, надобно различать между призванными и призванными. Одни из них суть предопределенные ко спасению и славе, а другие не предопределенные. И если сие необходимо различать, необходимо положить различие между призванием и призванием. Избранные и преду ставленные особенным образом проходят акт призвания, хотя слово призвания всех оглашает одинаково. Начавшись здесь, сие различие избранников продолжается потом и во всех последующих актах на пути спасения, или к Богу приближения, и доводит их до блаженного конца. В чем именно сия разность, определить нельзя; но не в одной благодати, сопровождающей слово призвания, а и в настроении и удобоприемлемости призываемых, кои суть дело их произволения. Амвросиаст пишет: «призвать — значит: задумавшему веровать помочь уверовать или побудить к вере того, о ком предуведано, что он послушает. Эти предуведенные пребывают верными до конца и состоят под Божиим благоволением. О прочих же, коих не предуведел Бог, нет Ему заботы, потому что Он не предуведел их, что пребудут угодными Ему до конца. Пусть они и веруют, и приемлются на время в сонм избранных, так как кажутся добрыми, а справедливость требует воздавать каждому свое: но не пребывают до конца и не внидут в славу, как видим на Иуде, Сауле и других». Когда призываются избранники, идут и сии вместе с ними и всё получают, что и те; но побудут много или немного в ограде сей и уходят, как те, которые ходили вслед Господа, но, после того как Он предложил учение о Причащении, оставили Его и не ходили уже более с Ним (см.: Ин. 6, 71).

Очень смутительно видеть себя в числе званных и думать: ну-ка я случайно попал в число званных и совсем не принадлежу к званным предуставленным? Доходить до сего всего удобнее нам, рождающимся среди званных и, когда приходим в самосознание, видящим себя уже призванными. Потому ли призваны мы, что предуставлены? Ответ на это такой: если ты верен званию Христову; то знай, что тебе нет основания исключать себя из числа преду ставленных. Пребудь верен и благословляй Бога, призвавшего тебя к сообразию с Сыном Его помимо тебя. Если пребудешь так до конца, то не сомневайся, что и там сретит тебя беспредельная милость Божия. Если и падешь, не падай в отчаяние, а спеши покаянием опять стать в чин, из коего испал, подобно Петру. Если и многократно падешь, вставай, веруя, что, вставши, ты опять вступаешь в сонм призванных по преду став лению. Только нераскаянные грешники и ожесточенные неверы могут быть исключены из сего сонма; но и то не решительно. Разбойник уже на кресте, в последние минуты жизни, был схвачен и взят Сыном Божиим в рай. Мы не можем сказать, что не состоим в числе предуставленных, но не можем сказать и противного тому. Но поелику путь к тому всем открыт, и всем возвещается, и мы призваны идти по нему; то и будем идти в уверенности, что если дойдем до конца, то вступим и туда, что стоит в конце сем. Предуставил Бог, как предвидел. То же и в отношении к нам. Бог предвидел, чего возжелаем мы и к чему будем стремиться, и соответственно тому положил определение о нас. Следовательно, все дело в нашем настроении. Блюди доброе настроение, и попадешь в избранники предуставленные. О Царстве Божием Господь сказал, что неустанные ревнители, себя не жалеющие и на всякое добро нудящиеся, восхищают его, άρπάζουσιν (ср.: Мф. 11, 12), — будто насильно из рук Божиих вырывают. Напряги усилие и ревнование, и завоюешь себе избрание. Впрочем, сие-то и означает, что ты из предуставленных избранников: ибо неизбранник не станет ревновать.

*А ихже призва, сих и оправда*. Призвание завершается от лица Божия возвещением Евангелия с великою благодатною силою, сопровождающею сие слово, а со стороны человека принятием благовестия, уверованием в него искренним и полною готовностию жить по указаниям его. Когда совершится сие в духе человека, тогда облекается он от лица Божия в оправдание. Оправдание сие состоит в прощении всех прежних неправд и в уготовлении или снаряжении человека на всякую правду после сего, чрез сообщение ему благодати Всесвятого Духа, возрождающей, просвещающей и укрепляющей. Совершается сие в святом крещении. Святой Златоуст говорит: «оправдал банею возрождения». Феофилакт: «*оправда*, — освободив от грехов и соделав праведными чрез баню возрождения». Апостол пишет призванным уже и оправданным, носившим в себе оправдательную силу о Христе Иисусе и чувствовавшим ее. Носится она и чувствуется и ныне всеми, право шествующими вслед Господа.

*А ихже оправда, сих и прослави*. Как *прослави*, когда христиан всюду презирали и гнали? Настоящее было не славно, а будущее, хотя и чрез меру славное, еще не пришло. Как же *прослави*? Внутренним прославлением, в коем основа и для будущего. Внутреннее прославление не то значит, чтобы внутри все изрекало славу оправданным, а то, что чрез оправдание внутри созидается преславное состояние, дивное для Ангелов, благоволимое Богом. Благодать Духа ради всецелой покорности их ее водительству проникает их во всех частях и силах и делает их такими, какими быть они предопределены, то есть сообразными образу Сына Божия воплотившегося, сынами Богу по благодати. Не славно ли сие? И что другое может сравниться с сею славою? Святой Златоуст говорит: «прослави благодатию, усыновлением». То же и Феофилакт: «удостоив их усыновления и дав им прочие дары».

Апостол пишет, что Бог предуведел и предопределил, затем — призвал, оправдал, прославил. Всё — Бог; а мы-то что ж? Если всё — Бог, то нам не сложить ли уже рук? На кого захочет Он так действовать, того уж непременно доведет до блаженного конца. А когда не захочет, сколько хочешь бейся, ничего не выйдет. Но кто начинает биться и бьется, тот-то и есть желаемый Богом. Когда говорится, что Бог и призывает, и оправдывает, это не значит, чтоб призываемым и оправдываемым это ничего не стоило. Бог влечет, они изъявляют желание последовать и решаются на то, — и текут, борясь с предлежащими противностями и при помощи Божией преодолевая их. Течение сие напряженно, и путь сей есть кровный путь. Он совершается при взаимодействии благодатной силы Божией и произволения человеческого. Апостол изображает в сем деле только одну сторону — Божеское вседействие для того, чтобы потом вывесть: если так, чего нам бояться? Ибо и речь о сем начал с целию выставить твердые основания упования. А это требовало останавливаться вниманием преимущественно на том, что идет от Бога в устроение нашего спасения. Что от нас, это всякий сам уже дополнит при сем. Но как иной может мысль о нашем участии обратить в недоумение и застрять на нем; то некоторые из наших толковников приходят таковым на помощь.

Как начало всего вседействия Божия, здесь изображаемого, есть предведение, ибо, *предуведев, предустави* и потом сих предуведенных и предуставленных — *призва, оправда и прослави*; то блаженный Феодорит на нем останавливается, чтобы сказать, что оно, — а следовательно, и все последующие действия Божии, — не отнимает свободы у предуведенных. Он пишет: «никто да не утверждает, что причина сего (призвания, оправдания, прославления) — предведение; потому что не предведение сделало их такими, но Бог издалече предусмотрел будущее, как Бог. Ибо если я, смотря на рьяного коня, который закусил удила и сбросил с себя седока, скажу, что он, приближась к стремнине, бросится в нее, и потом по слову моему исполнится это; то не я ввергнул коня в пропасть; предсказал же, что это будет, воспользовавшись, как признаком, отчаянным бешенством коня. Бог же всяческих издалека все предвидит, как Бог; а не доводит до необходимости — одного преуспевать в добродетели, другого же делать зло. Ибо если бы сам принуждал к тому и другому; то несправедливо было бы одного провозглашать победителем, а другому определять наказание. А если Бог справедлив, как и действительно справедлив, то побуждает к доброму и запрещает противное тому, хвалит делателей добра и наказывает по воле своей возлюбивших порок».

Экумений приводит слова святого Кирилла (не видно, какого), в которых он утверждает, что во всех этих действиях Божиих надо доразумевать сказанное пред сим: *сущим*, — κατά, πρόθεσιν, по произволению их, — *званным*. Именно *ихже предуведе, тех и предустави*, — τοις κατά πρόθεσιν, — соответственно произволению их. *Ихже предустави, тех и призва*, — τοϊς κατά πρόθεσιν, — не связывая их произволения. *Ихже призва, сих и оправда*, — τοις κατά πρόθεσιν, — не без участия их произволения. *Ихже оправда, сих и прослави*, — опять *сущим* — κατά πρόθεσιν — *званным*, — сообразно с направлением их произволения. Доразумевать сие надобно, чтобы не пришел кто к неуместному заключению, будто Бог одних создал для добра, а других для зла. А если доразумевать это — κατά πρόθεσιν, — по произволению; то во всех сих действиях будет очевидно участие и собственного произволения верующих, и Бог будет созерцаем чуждым всякого лицеприятия».

   γ) Цена воплощенного домостроительства (8, 31 — 34)

**Глава 8, стих 31.** *Что убо речем к сим? Аще Бог по нас, кто на ны?*

Указав Божии о спасаемых предначертания и действия, делает из того вывод, направляя его к утверждению упования, о чем и ведет теперь речь. Он как бы так говорит: из всего сказанного видно, что Бог с нами и за нас стоит. А если *Бог по нас, кто на ны?* Если относить сие к будущим уповаемым благам, то будет: кто силен вырвать у нас из рук сие уповаемое, когда Бог по нас? А если относить к настоящему положению скорбному при богатстве внутреннем; то будет: кто силен этими внешними прискорбностями причинить нам зло, умалить или расстроить дарованное нам внутри и чрез то лишить нас уповаемого? Фотий у Экумения пишет: «*что убо речем к сим?* К чему это? К тому, что предопределил, призвал, оправдал и прославил, — смотря на это обилие благодеяний, что речем? Даже слов благодарственных не имеем достаточно к возблагодарению, а не только дел к воздаянию. Столь неизреченна благодать Его к нам! Затем, как бы насытившись сих благ, говорит: *аще Бог по нас, кто на ны?* — давая разуметь, что — никто. Но откуда видно, что Бог по нас? Из того всякий ум изумлением поражающего блага, что Он и Сына Своего не пощадил за нас. Итак, если Бог по нас, то явно, что Он все обратит в полезное для нас и кажущееся прискорбным сделает причиною радости, как для Апостолов и мучеников скорби, гонения и смерти обратил в предмет, заслуживающий венцы и награды и отверзающий дверь в Царство Небесное. Таким образом, если только мы сами в чем не преткнемся, никто не силен против нас».

Святой Златоуст пространнее изображает, сколько основ для упования подает Апостол в сем кратком изречении. «Апостол как бы так говорит: не упоминай мне о напастях и кознях, встречающих тебя всюду. Пусть некоторые не верят будущему, но они ничего не могут сказать против благ, уже дарованных, как то: давней к тебе Божией любви, оправдания, славы. Но кто же не против нас, спросишь ты? Против нас целая вселенная, и мучители, и народы, и сродники, и сограждане. Впрочем, все те, которые против нас, так далеки от возможности вредить нам, что невольно делаются для нас причиною венцов, ходатаями бесчисленных благ. Так Божия премудрость обращает все козни в наше спасение и славу. Видишь, каким образом против нас никто? И Иова сделало знаменитым то, что против него вооружался диавол. Диавол воздвиг против него друзей, жену, раны, домашних, бесчисленные другие ухищрения; однако же ничто не было против него. Поелику за него был Бог, то все по-видимому восставшее против него за него было. То же случилось и с Апостолами. — Иудеи, язычники, лжебратия, правители, народы, голод, нищета — бесчисленные бедствия восстали против них; но ничто не было против них. Ибо все сие соделало их особенно знаменитыми, славными и достойными похвалы пред Богом и пред людьми. Так и верующему, строго исполняющему закон Божий, не может никакого зла сделать ни человек, ни демон, ни другой кто. Лишишь ли его имущества, тем сплетешь ему награду. Отзовешься ли о нем худо, своим злоречием соделаешь его блистательнее пред Богом. Доведешь ли его до голода, тем большая для него слава и большее воздаяние. Предашь ли даже смерти, что всего ужаснее, тем соплетешь ему венец мученический. — Что может сравниться с жизнию человека, против которого ничто не может стоять, которому по-видимому самые злоумышленники не менее приносят пользы, как и самые благодетели? Посему Апостол и говорит: *аще Бог по нас, кто на ны?* Потом, не довольствуясь этими словами, выставляет и здесь тот величайший признак Божией к нам любви, к которому всегда Он обращается, — я говорю о смерти Сына. Бог не только оправдал, говорит Павел, прославил, соделал нас подобными образу Его, но не пощадил для тебя и Сына. Посему и продолжает»:

**Стих 32.** *Иже убо Сына Своего не пощаде, но за нас всех предал есть Его: како убо не и с Ним вся нам дарствует?*

В отношении к предыдущему слова сии можно поставить так: Бог дал уже нам такие дары великие — оправдание, прославление в духе, — и обещал еще больше. Если Бог так благодействует для нас, то не колеблись упованием, что не только полученного никто не отнимет у нас, но и обетованного не лишит. Таким образом, исходя из мысли о такой благопопечительности о тебе Божией, ты не должен сомневаться ни в чем этом. Но если тебе это основание кажется отвлеченным, то посмотри на то, как Он даровал нам полученные нами дары. Чтоб даровать их нам, Он Сына Своего не пощадил. Если Сына Своего не пощадил, выше и больше чего уже невозможно сделать для нас; то можешь ли колебаться, что Он даст и обетованное, когда оно не может превышать сего? Большее дал, меньшего ли не даст? Или так: много даровал, большее обетовал; но если бы и еще и еще что оказалось потребным и желательным, не сомневайся, что и то все дарует, когда Сына Своего не пощадил для нас. Святой Златоуст говорит: «Апостол говорит усиленно и с великим жаром, дабы выразить любовь Божию. Оставит ли нас Бог, когда не пощадил для нас Сына Своего, но за всех нас предал Его? Вообрази же, какова благость — не пощадить Своего Сына, но предать, предать за ничтожных, неблагодарных, врагов, богохульников! — *Како убо не и с Ним вся нам дарствует?* Слова сии значат: ежели Бог даровал нам Сына Своего, и не только даровал, но предал на убиение; то, прияв в дар Самого Владыку, что еще сомневаемся во всем прочем? Имея Господа, можно ли питать сомнение в рассуждении получения прочих даров? Кто даровал врагам (когда мы были враги) важнейшее, тот ужели не дарует друзьям (когда мы стали други) менее важного?» Фотий у Экумения касается некоторых и других оттенков Апостольского убеждения. «Приложил Апостол: *Иже убо Сына Своего не пощаде* и прочее — для того, чтобы показать неизреченное Божие о нас попечение, и для того, чтобы примером сим расположить к благодушному терпению, когда случится пострадать что скорбное от других, или даже, — что больше сего, — чтобы воодушевить и окрылить на страдания. Ибо если Сын ради тебя столько пострадал, то тебе сколько надлежит пострадать ради Него? И если Он, пострадав так, никакого не понес ущерба в Отчей славе и Божестве; не малодушествуй и ты, будто крайне умаленный и окраденный, когда страждешь. Всеконечно ты сподобишься получить обетование, и после страданий, и после смерти. Почему и прибавлено: *како не и с Ним вся нам дарствует?* — желая удостоверить, что обетованное дарование никаким образом и ни под каким предлогом не может быть отменено. *С Ним вся нам дарствует* — говорит. Скажешь, может быть: как бы Он не забыл про нас? Но в таком случае Он забыл бы и о Сыне Своем. Ибо Он *с Ним вся нам* даровать обещает; так что всеконечно и неотложно мы получим обетованное».

**Стих 33.** *Кто поемлет на избранныя Божия? Бог оправдаяй.*

Уже всего сказанного достаточно было к утверждению упования до непоколебимости; но, будто опасаясь, как бы не прокрались какие-либо помышления к поколебанию его, Апостол делает из сказанного некоторые наведения, направленные к отражению всего могущего напасть и колебать упование. И как прежде он утверждал упование, то щедродательностию и могуществом Божиим, то величием домостроительства спасения во Христе Иисусе; то и наведения к отражению нападков на упование заимствует из сих же источников.

Вы, говорит он, получили великие дары и еще большие получите. Не сомневайтесь, что так и будет, потому что все сие устрояет Бог. Но иному могло прийти на мысль бывающее между людьми, что, когда кому сильное лицо даст что и пообещает большее, — подкрадываются к нему недоброжелатели получившего дар и, наговаривая на него всякую всячину, делают то, что даровавший не только отменяет свое обещание даровать большее, но и дарованное им умаляет или совсем отнимает. Предполагая, что кому-либо могла прийти мысль о такой случайности и в области веры, Апостол обличает ее неуместность, или обличением такой неуместности отвращает даже возможность порождения той мысли. Не беспокойтесь, как бы говорит он; против вас никто не посмеет подать голоса (поемлет, εγκαλέσει). Вы Божии избранники. Если между людьми бывает так, что когда изберут или определят что эксперты в том роде; то никто уже не смеет говорить против: против Божия ли избрания возможно ожидать противоречия? Но Бог не только вас избрал, но и оправдал, — оправдал, не объявив только вас помилованными, но сделав существенно праведными: так что, хотя бы и нашлись охотники подать голос против вас, им не к чему было бы придраться: вы праведны по благодати Божией. Почему никакого нет повода колебаться вам в уповании, что и полученное будет сохранено в вас, и обетованное на основании того не будет отнято у вас.

Святой Златоуст говорит: «и смотри, как Апостол заграждает уста, указывая на достоинство избранного! Не сказал: кто будет обвинять рабов Божиих, — но: избранных Божиих. Избрание есть знамение добродетели (достоинства избираемого). Ежели занимающийся объезживанием молодых коней признает их способными к бегу, никто не посмеет опорочить его выбора, напротив, смешон будет всякий, кто станет пересужать его. Тем смешнее, которые обвиняют, когда Сам Бог избирает души. — *Бог оправдаяй*. Апостол не сказал: Бог отпускает грехи, — но, что гораздо важнее, Бог оправдывает. Осуждающий такого заслуживает ли какое внимание? Итак, не должно бояться ни искушений, потому что за нас Бог, Который и доказал то Своими делами, — ни иудейского пустословия, потому что Бог избрал и оправдал нас, а что еще удивительнее, оправдал смертию Сына».

Амвросиаст пишет: «что никак не может быть взято назад Божие о нас предведение и определение, это очевидно. Ибо кто же есть, кто мог бы не одобрить то, что одобрил Бог, когда никого нет равного Богу? Итак, другого никого нет, кто бы мог не одобрить одобренного Богом: разве Сам Бог не осудит ли, может быть, нас? Но и Он как станет осуждать то, что оправдал?»

**Стих 34.** *Кто осуждаяй? Христос Иисус умерый, паче же и воскресый, Иже и есть одесную Бога, Иже и ходатайствует о нас.*

Будто ответ на такую речь: пусть некому со стороны навлечь на нас нарекание, а грехи-то? Не осудят ли нас грехи наши? Экумений пишет: «*осуждаяй* — подает мысль, что речь относится ко грехам». И грехи можно разуметь или прошедшие, которые, и по разрешении от них, приходя на мысль, могут смущать упование, или — паче — имеющие быть по принятии оправдания: ибо кто без греха? Апостол отвечает: какие бы на ком ни лежали грехи, не смущайтесь, только действуйте по тому правилу, какое законополагает для очищения от них домостроительство нашего спасения. Прежние грехи омыты в крещении; новые грехи, в какие впадете по немощи, будут прощены в покаянии. Ибо за грехи принесена жертва беспредельная; за них умер Христос и, воскресши и вознесшись на небеса, седит одесную Отца, чтобы ходатайствовать за согрешающих, которые прибегают к Нему со слезами покаяния. Грехи почитайте как бы не сущими и не колеблите ими упования: только не ожесточайте сердца и спешите к Господу с покаянием. Сия речь Апостола схожа с словами Иоанна Богослова: *аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас. Аще исповедуем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша, и очистит нас от всякия неправды. И далее: сия пишу вам, да не согрешаете: и аще кто согрешит, ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника* (ср.: 1 Ин. 1, 8 — 9; 2, 1).

*Христос умерый*. Экумений понимает, что Апостол это говорит вопросительно, как бы так: кто осуждает? Христос ли, умерший за грехи наши и восставший за оправдание наше, седящий одесную Отца и ходатайствующий о нас? — выражая тем решительную невозможность осуждения от лица Христа Господа, так что и возражение против сего не допускается.

Христос Господь умер за нас, воскрес, вознесся на небеса и, седя одесную Отца, ходатайствует о нас. Как ходатайствует? Самым присущием Своим одесную Отца в естестве человеческом, носящем следы страданий и ран, которые без слов ходатайствуют о нас непрестанно. Но Апостол выражает более, — ибо говорит: έντυγχάνει — беседует к Богу ходатайственно о нас. Этим всем выражается чрезмерная любовь к нам Христа Господа, всем желанием желающего спасти всех и каждого из нас. Если такова забота о нас Господа, как не воодушевиться упованием, что спасены будем и Царства Небесного сподобимся?

«Чего ищешь выше сего? За нас умер Владыка Христос и, воскреснув, совосседает со Отцом; даже и сим не прекратил промышления о нас, но, указуя на воспринятый от нас начаток и показывая Отцу чистоту оного, чрез него просит спасения нам» (блаженный Феодорит).

«Кто нас осудит, когда Сам Бог венчает, когда Христос за нас закалается, а по заклании за нас ходатайствует? Явившись в собственном Своем достоинстве (по воскресении и вознесении), Он не прекратил Своего о нас промышления, но ходатайствует о нас и сохраняет к нам ту же самую любовь. Для Него мало было умереть за нас, но, что особенно доказывает величайшую любовь, не только совершает все, что от Него зависело, но умоляет о том Другого. Это одно Апостол хотел показать словом: *ходатайствует*; Он беседует человеколюбиво и снисходительно, дабы показать любовь. А если Дух ходатайствует о нас *воздыхании неизглаголанными*, ежели Христос умер и ходатайствует о нас, ежели Отец не пощадил за тебя Сына Своего, избрал тебя и оправдал; то чего ты боишься? Что трепещешь, наслаждаясь такою любовию, таким попечением о тебе?» (святой Златоуст).

Наши толковники считали нужным прилагать при сем объяснение, в каком смысле здесь должно разуметь ходатайство. Ходатайствует, говорят, яко Искупитель и Спаситель наш по домостроительству спасения в вочеловечении, а не яко Бог Сын. Потому ходатайство сие не означает умаления Божества Бога Сына. Блаженный Феодорит пишет: «сие сказал Апостол о Нем по человечеству. Ибо, яко Бог, не просит, но подает. Если же еретики скажут, что Сын делает сие по Божеству, то и сим не умалят Его славы. Представим двух равночестных царей, имеющих одну и ту же власть, и обоих оскорбит какой-нибудь правитель области или военачальник, но один из них, приняв прежде просьбу оскорбившего, просит о примирении с ним своего соучастника в царской власти; ужели это умаляет достоинство просящего? Нимало. Но здесь нельзя сказать и этого; потому что угодное Сыну угодно и Отцу; у обоих одно хотение. Посему у Апостола, вознамерившегося показать преизбыток попечительности, слово принимает украшенный образ речи».

Святой Златоуст говорит: «сперва сказал Апостол, что Христос *есть одесную Бога*, а потом присовокупил, что Он *ходатайствует о нас*; чем и доказал равночестие и равенство, так что ходатайство надобно уже представлять себе следствием не меньшего достоинства, но одной любви. Ибо, когда Сам Он есть жизнь, источник всех благ, равносилен Отцу, воскрешает мертвых и животворит и все прочее делает; нужно ли Ему ходатайствовать для оказания нам помощи? Кто лишенных надежды и осужденных освободил от осуждения собственною властию, соделал праведными и сынами, Кто возводит их на высочайшую степень чести, приводит в исполнение то, чего и ожидать было не возможно; Тому, по совершении всего этого, по возведении естества нашего на царский престол, нужно ли было ходатайствовать о том, что легче? Примечаешь ли, как все служит доказательством, что словом: *ходатайствует* — Апостол старался выразить не что иное, как горячность и силу любви Его к нам. И Сам Отец представляется умоляющим людей о примирении с Ним: *о Христе убо посольствуем, яко Богу молящу нами* (ср.: 2 Кор. 5, 20). И однако же, мы, когда говорится, что Бог умоляет и что люди бывают от имени Христова посланниками к людям, не представляем под сим ничего унизительного для их достоинства, а напротив, из таких выражений заключаем только о чрезвычайности любви. Так поступим и здесь».

Экумений приводит изъяснения сего ходатайства святым Кириллом и Фотием. Святой Кирилл говорит: «*ходатайствует* — говорится в отношении к человечеству Христа Господа: ибо Он Архиерей, как говорится: *Ты иерей во век* (ср.: Евр. 7, 17, 21)». Фотий пишет: «Господнего оного гласа смысл здесь показывает и разъясняет Апостол, того гласа, который вознес Господь к Отцу в образе молитвы: *Отче! Святи их во истину Твою, и: молю, да соблюдеши их от неприязни* (ср.: Ин. 17, 17, 15), и подобное. Ибо тогда изреченная молитва такую имеет силу, что она всегда действенна и всегда заменяет место устного ходатайства».

Блаженный Феофилакт пишет: «некоторые понимали слова: *ходатайствует о нас* — так: поелику Он носил тело и не сложил его (как пустословят манихеи), то это самое и есть предстательство и заступление ко Отцу: ибо, взирая на это, Отец воспоминает о любви к людям, по которой Сын Его понес тело, и таким образом склоняется к милосердию и милости».

   δ) Главная неотпадающая любовь (8, 35 — 39)

**Глава 8, стих 35.** *Кто ны разлучит от любве Божия: скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или мечь? якоже есть писано.*

Речь получает новый оборот. Как поставить ее в отношении к предыдущей? Кажется, так: изобразил Апостол основания упования нашего крепкие, кои все исходят от чрезмерной к нам любви Божией. Но как при всей силе основания сии прочны в отношении к каждому не безусловно, а под условием его верности к Богу, то на это теперь и обращает внимание святой Павел. Он говорит как бы так: такою любовию Бог объемлет нас; не сомневайтесь же, что и полученного не потеряете, и обещанного не лишитесь. Могло бы быть поколеблено такое упование наше, если бы мы оказались неверными, неблагодарными и не любящими Бога. Но этого и быть не должно. Ибо: *кто ны разлучит от любве Божия?* Кто примет в чувство любовь Божию к себе, тот не может не возгореться любовию к Богу. И затем пусть весь мир восстанет на него за сию любовь, — уж он ни за что не отстанет от любви Божией. А не отстанет от любви, — и в уповании своем ослабеть или поколебаться не может. Святой Златоуст говорит: «Апостол, показав, сколь много промышляет о нас Бог, со всею свободою продолжает речь свою и говорит, что и вы должны столько же любить Бога; но, как бы приведенный в восторг сим неизреченным промыслом, восклицает: *кто ны разлучит от любве Божия?* » В ответ на это он говорит: могли бы отлучить нас от любви Божией скорби и тесноты. Но им ли отлучить? Они не должны иметь на нас такого действия (стихи 35 — 37). И затем прилагает: и я уверен, что они и не возмогут возыметь такого на нас разрушающего действия (стихи 38 — 39). Ничего не может быть воодушевительнее к перенесению скорбей и теснот *любве ради Божия*! Как в обычном нашем быту бывает, что когда кто скажет другому: я уверен, что ты того и того не сделаешь, — то этим дружеским или начальственным словом налагает на него обязательство несокрушимое к тому, чтобы и в самом деле не сделать того: так поступил здесь и святой Павел.

Итак, во-первых, Апостол указывает, что могло бы разлучить от *любве Божия*, но не возможет. И указывает только скорби и тесноты. Но они ли одни могут это делать? Разве прелести мира не сильны к тому же? Даже не более ли они отводят от Бога и верности Ему? И если не более, то всегда могут быть выставлены наряду с скорбями и теснотами, как отвлекатели от любви Божией. Почему же Апостол умолчал об них? Потому что кто устоит против натиска скорбей и теснот, на того прелести мира никакого уже влияния возыметь не могут.

Святой Златоуст говорит: «дивись мудрости блаженного Павла! Не упомянул о том, что ежедневно уловляет нас в плен, — о любви к деньгам, о страсти к славе, о мучительстве гнева; но перечисляет то, что гораздо сего мучительнее, делает насилие самой природе и часто против воли нашей потрясает твердость ума, — он говорит о скорбях и теснотах». А может быть, и потому не помянул Апостол о прелестях, что тогда если и отклоняем кто бывал от *любве Божия*, то лишь скорбями, а никак не прелестями. Так много было скорбей и они так были повсюдны, что прелести и на ум никому не приходили.

*Скорбь ли, или теснота*. Будто оглавление всего неприязненного любителям Бога о Христе Иисусе: *скорбь* — более с внутренней стороны, — как неприязнь отражается в сердце; а: *теснота* — более со внешней, относительно тела и внешнего положения. — *Гонение* — и в семействе, и в обществе восстают и не хотят терпеть, чтобы между ними жил такой; и или прямо выгоняют, или притеснениями и неприязнями самого заставляют убежать. И убегает, — нередко ни с чем и в чем был; следствием чего неизбежным бывает *глад и нагота* — кормиться нечем, одеться не во что. Но это еще не все: гонители не успокаиваются изгнанием и лишением всего, — ищут побить и убить; от этого беда неотступно висит над головою, — того и гляди схватят, измучат и убьют. Так всюду почти бывало в частной жизни. Но иногда к гонителям частным присоединялось и правительство — и брало *мечь* в руки, будто на поражение врагов, на обезглавление любителей Божиих. Святой Златоуст говорит: «каждое слово заключает в себе бесчисленные полчища искушений. Когда Апостол говорит (например) о скорби, разумеет и темницы, и узы, и доносы, и изгнания, и все прочие бедствия; одним словом обтекает безбрежное море напастей и, короче сказать, в одном речении открывает пред нами все человеческие злоключения. И, несмотря на то, он отваживается на все сии бедствия. Апостол употребляет образ речи вопросительный, как бы нимало не сомневаясь, что, кто так любим и находится под таким промышлением, того ничто не может отлучить от любви (к Благодетелю)».

*Якоже есть писано*. Место Писания из псалма (см.: Пс. 43, 23) приводит Апостол в подтверждение будто только бедственности любителей Божиих; но если взять слова те в связи с содержанием псалма, то ими подтверждается и непоколебимость любви любящих Бога. Псалом изображает крайнее бедствие, постигшее народ Божий, всего вероятнее плен и рассеяние, со всеми сопровождавшими его прискорбностями. Но замечает, что, несмотря на то, что все сие постигло нас, *мы не забыхом Тебе и не неправдовахом в завете Твоем, и не отступи вспять сердце наше* (ср.: Пс. 43, 18 — 19). Таким образом, очевидно, что если мы *умерщвляемся весь день*, то не за что другое, *а Тебе ради* (ср.: Пс. 43, 23). Видя в этом предызображение положения первых христиан и их водителей, Апостол привел сие место, давая разуметь: если те так верными Богу пребыли, несмотря на тесноты, мы ли не пребудем? И *препобеждаем* (стих 37). Наша верность любви Божией уже предызображена. Мы исполняем лишь предначертанное. Или: как можно нам отступить от предначертанного, — того, что за столько веков предызображено относительно нас?

**Стих 36.** *Яко Тебе ради умерщвляемы есмы весь день: вменихомся, яко овцы заколения.*

Так написано. Следовательно, «нам определено терпеть зло от всякого» (святой Златоуст). Это, конечно, само по себе тяжело; но поелику так бывает с нами *Тебе ради*, Господи, то все это переносим мы охотно, радуясь, что за имя Твое подъемлем бесчестие. «При столь многочисленных и великих бедствиях, среди сих необычайно плачевных событий для нас служит достаточным утешением самая причина подвигов или, правильнее сказать, не только достаточным, но даже изобильным; ибо мы терпим сие не для людей, не для чего-либо житейского, но для Царя всяческих» (святой Златоуст).

*Умерщвляемы есмы весь день* — всякий день или целый день, — поминутно, непрестанно нас умерщвляют. Умереть можно только однажды; но как опасность смерти висела над главою их поминутно и они радостно готовы были на смерть; то, очевидно, они поминутно в сердце приносили Богу жертву смерти, и это принимаемо было как действительная жертва смерти. «Поелику им, как людям, нельзя претерпеть бесчисленных смертей, то доказывает, что от сего награды нисколько не уменьшатся. Хотя по естественному жребию человеку можно умереть только однажды; но, если захотим, Бог даровал нам возможность ежедневно умирать произволением. А из сего видно, что по преселении отселе столько будем иметь венцов, сколько проживем здесь дней, или даже число венцов будет и больше: ибо в один день можно умереть и однажды, и дважды, и многократно. Кто готов на сие, тот всегда получает совершенную награду. Сие разумел и Пророк, сказав: *весь день*. Апостол же привел его слова для большего возбуждения слушателей. Ежели ветхозаветные, говорит он, которые имели наградою трудов своих землю и то, что преходит с настоящею жизнию, столько презирали настоящую жизнь, искушения и бедствия; то какое извинение будем иметь мы, которые имеем наградою небо, горнее Царство, неизреченные блага, если ослабеем духом и не достигнем даже той меры, какой достигали ветхозаветные? Хотя Апостол не сказал сего прямо, довольствуясь одним свидетельством; но дал ясно разуметь совестям слушателей» (святой Златоуст).   
  *Вменихомся, яко овцы заколения*. Овцы заколения сами себя защитить не могут, а другим и на мысль не приходит заступиться за них. Все думают, что так им и должно и что в этом для них большая честь. Применяя это к себе, Апостол говорит как бы: мы это видим и знаем и величаемся тем, — не только не противимся, но и сами охотно предаем себя на заклание. «Доказывает, что тела их суть жертва, — но что они не страшатся и не смущаются, потому что мздовоздаятель им — Сам Бог. Видишь ли мужество и кротость? Как овцы не противятся, когда их закалают; так и мы, говорит Павел. Но поелику человеческий разум и после стольких примеров по своей немощи мог страшиться множества искушений; то смотри, как Апостол снова восставляет, возвышает и восторгает слушателя, говоря:» (святой Златоуст).

**Стих 37.** *Но во всех сих препобеждаем за Возлюбившаго ны.*

Слова псалма привел Апостол, вместо того, чтобы своим словом изображать скорбное тогдашнее состояние — Апостолов и христиан. Теперь прилагает от себя: *во всех сих препобеждаем*. Ничто из этого не колеблет нашей веры и преданности Господу: *препобеждаем за Возлюбившаго ны*. Сила победительная исходит от любви к Господу. Он нас столько возлюбил! Его любовь к нам возжгла в нас любовь к Нему. Горя любовию к Нему, мы пребываем Ему верными, несмотря на столько смертей, грозящих нам. Ибо *крепка, яко смерть, любы* (ср.: Песн. 8, 6). Мы уже отдали себя на смерть за Него однажды навсегда; потому эти предсмертные только скорби для нас ничего не значат, — их мы легко препобеждаем. Отдали мы себя на смерть за Него: «ибо рассуждаем, что всего несообразнее Владыке Христу принять за грешников смерть, а нам не со всею радостию терпеть за Него заклание» (блаженный Феодорит). Отсюда и силу берем препобеждать всякие искушения. «То и удивительно, что мы не только побеждаем, но побеждаем тем самым, посредством чего строят нам козни; и не просто побеждаем, но препобеждаем, то есть со всею легкостию, без трудов и пота. Повсюду воздвигаем памятники побед над врагами, не только когда действительно терпим, но даже когда имеем одно готовое расположение. И весьма справедливо, потому что Бог нам споборствует. Итак, не теряй веры, что мы, будучи подвергаемы побоям, одолеваем биющих, будучи изгоняемы, держим в своей власти гонителей и, умирая, поражаем живых. Ежели примешь во внимание Божию силу и любовь, то увидишь, что нет никакого препятствия совершаться сим чудесным и необыкновенным действиям и воссиять величайшей победе. Апостолы не только побеждали, но и удивляли своими победами; всякий мог видеть, что у них была брань не с (одними) коварными людьми, но (паче) с оною неодолимою силою. Смотри, как иудеи, окружив их, недоумевают и говорят: *что сотворим человекома сима?* (Деян. 4, 16). То и удивительно, что имевшие их в своей власти, требовавшие у них отчета, имевшие право вязать их и убивать мечом находятся в затруднении и опасаются быть побежденными от тех, кого надеялись победить. Ни мучитель, ни исполнитель казни, ни полчища бесов, ни сам диавол не могли победить их; напротив, все сами побеждены совершенно и видят козни свои обращающимися в их пользу. Посему и сказал Павел: *препобеждаем*. Это был новый образ победы — одолевать тем, чем враги думали одолеть, и никогда не быть одолеваемым, — выходить на ратоборство, как бы имея уже в своей воле торжество победы!» (святой Златоуст).

Не так ли лучше понять речь Апостола со слов: *кто ны разлучит от любве Божия?* — до конца, — что здесь он говорит собственно об Апостолах? Прежде, предлагая основания упования, он имел в мысли и Апостолов, и всех верующих; а теперь, когда належало говорить об условии непреложности обетовании со стороны верующих, именно о их к Богу верности и любви, Он, вместо убеждения к тому, предлагает пример Апостолов, живописуя их твердость восторженною речью: *кто ны разлучит?* И свидетельство псалма к ним же более идет, равно как и это: *препобеждаем.*

**Стихи 38 — 39.** *Известихся бо, яко ни смерть, ни живот, ни Ангели, ни Начала, ниже Силы, ни настоящая, ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе.*

Спрашивал: *кто ны разлучит от любве Божия?* Теперь отвечает: известихся, — что ничто и никто не может нас разлучить от любви сей. *Известихся*, πέπεισμοα, — я убедился, убежден. Извещение бывает свыше, но здесь говорится о свойственных человеку, яко человеку, убеждениях. Из всего, что мне даровано, что было со мною, какие искушения испытал и какие избавления видел, я вынес убеждение, что ни меня, ни подобных мне ничто не может отлучить от *любве Божия*, то есть погасить в нас любовь к Богу и уклонить к исканию чего-либо другого, кроме угодного Богу. Выставляет свое убеждение; но, сознавая, что он не один таков, общую всех, подобно ему, воодушевленных любовию к Богу изъявляет непоколебимую верность, чтобы и всех христиан во все времена воодушевлять к такой же любви и такой же уверенности. Я уверен, что, кто вкусит однажды истинную любовь к Богу, того ничто уже от нее оторвать не может, тот не променяет ее ни на что и не позволит себе прильнуть сердцем к чему-либо другому, кроме Бога. Этим завершает Апостол указание основ упования со стороны человека — в верности Богу непоколебимой, любовной. Он не предписание дает, а изъявляет свою воодушевленную ревность; а воодушевление, обычно, увлекает всех видящих воодушевленного.

Что касается до перечисления того, что могло бы отвлечь от любви Божией, то им Апостол имел в виду выразить одну только мысль, что никто и ничто не может отвлечь от Бога возлюбившего Его, — ничто из того, что есть и воображаемо быть может, кроме Бога. Почему можно и не останавливаться особым вниманием на указываемых им предметах. Наши толковники и не стараются определять их с точностью, а только общую представляют картину всего. Так, блаженный Феодорит пишет: «против любви Божией положив на весы всю тварь в совокупности и к видимому присоединив мысленное, ко благам настоящим приложив ожидаемые, и даже угрожающие, наказания (ибо глубиною, как думаю, называет геенну, а высотою Царство), а сверх сего вечную жизнь и вечную смерть, и усматривая, что все это еще недостаточно, Апостол ищет, что еще приложить бы иное; не видя же другую такую, и многократно взятую тварь представляет в слове и видит, что это все не равняется любви Божией. Не соглашусь я, говорит как бы, и Царство Небесное, и все видимое и мыслимое, и еще то же самое, вдвое и втрое взятое, иметь без любви (или вместо любви) к Богу. Если же кто предложит мне настоящие и будущие скорби, временную и вечную смерть и вековечное мучение в геенне; то, при любви к Богу, охотно со всею готовностию предпочту это всему блестящему, великому и превосходящему всякое слово, если только при этом последнем лишен буду любви».

Так святой Златоуст говорит: «высоки слова сии: но мы не постигаем оных, потому что не имеем такой любви. Смысл же слов его такой. К чему говорить о настоящих бедствиях, неразлучных с сею жизнию? Если мне укажут на будущие состояния и силы; и то для меня мало в сравнении с Христовою любовию. Если бы кто стал угрожать мне будущею нескончаемою смертию, чтобы отлучить меня от Христа, или обещал мне за сие бесконечную жизнь, я не согласился бы. Укажешь ли мне на Ангелов, на все горние силы, на все существующее, на все будущее; в сравнении с любовию Христовою все для меня мало, все, что на земле, что на небе, что под землею, что превыше небес. Но как бы и сего недостаточно было к изображению сильной любви, обладающей Апостолом, он представляет нечто другое, равное прежнему, и говорит: *ни ина кая тварь*. Сие значит: если бы другая была такая же тварь, как видимая, так и постигаемая умом, и тогда ничто не отвлекло бы меня от сей любви. Выразился же так Апостол не потому, чтобы Ангелы или другие небесные силы действительно стали отвлекать его от Христа, но желая единственно представить в высшей степени ту приверженность, какую имел он ко Христу. Он любил Христа не ради принадлежащего Христу; напротив, все Христово любил ради Самого Христа, к Нему одному устремлял взор свой, но одного страшился — отпасть от сей любви. Отпасть от любви Христовой для него было ужаснее самой геенны, равно как пребывать в любви вожделеннее Царства».

## 5) НЕВЕРИЕ ИУДЕЕВ ПРЕД ЛИЦОМ ХРИСТИАНСТВА (9, 1-11, 36)

Сущность христианства со всеми его благотворными действиями на падшее человечество объяснена. Можно бы и заключить тем теоретическую часть учения и обратиться к правилам жизни. Но у апостола Павла, бывшего таким ревнителем веры праотцев, по убеждению в ее Божественном происхождении, всегда в уме пред лицом христианства стояло иудейство и навязывало вопрос: что же оно, от Бога получившее начало, с такими обетованиями отцам нашим и нам? Сам для себя, в совести своей Апостол носил умиротворяющее решение этого вопроса в том убеждении, что и христианство от Бога и вводится вседействием Божиим именно для того, чтобы заменить собою иудейство, исполнившее уже свое временное назначение, — убеждении, водворенном в уме и сердце его таким живым и действенным путем, как неоднократные явления ему Самого Христа Господа и необычайные дары, полученные им по вере в Него. Итак, сам в себе, он всегда имел в противовес прежним убеждениям, когда они приходили на ум, сии новые и живые убеждения. Но и когда другим объяснял дело устроения нашего спасения, не скупился делиться с ними этими новыми убеждениями, зная наверно, как углаждало это путь к вере в Господа и какими крепкими узами привязывало к ней и держало в ней. Почему напоминание о сем встречаем почти в каждом его Послании, как только подавался к тому повод течением речи. То же делает он и здесь, — и тем паче здесь, что в начале Послания уже доказывал, что как иудею, так и язычнику спасение одно — в вере во Христа Господа — и что цель Послания есть всестороннее изображение силы и значения христианства. Это изображение было бы не полно, если бы Апостол не коснулся и иудейства и не указал таким образом верующим иудеям, что отвечать неверующим, когда они станут выставлять на вид Божии им обетования. Блаженный Феодорит пишет: «божественный Апостол ясно доказал, что вочеловечение Бога и Спасителя нашего необходимо и доставляет верующим неизреченные блага. Поелику же иудеи, выставляя на вид данные Богом обетования, покушались доказывать с своей стороны, что проповедь Апостольская противна сим обетованиям, как предлагаемая, вопреки Божию обетованию, и язычникам; то по необходимости предлагает на среду и их возражения и весьма премудро разрешает их, кстати пользуясь и свидетельствами Писания, и древними примерами».

Впрочем, обращаясь к иудейству, Апостол берет здесь во внимание не столько самое существо его, сколько то особенно обстоятельство, что есть неверующие иудеи. Существа иудейства он касался и в прежних главах, доказывая, что оно должно уступить христианству; теперь же, не выпуская и сего из мысли, решает паче следующие вопросы: б) если обетования об избрании народа иудейского непреложны, то как есть ныне иудеи неверующие и, следовательно, отверженные? в) от чего это случилось, кто в этом виноват? Дав на это должные ответы, именно что обетование и дано было не всем, а только достойным и что непричастные теперь обетования не причастны по своей вине, Апостол наконец: г) предлагает и некоторые в сем отношении утешения иудею. Приступая же к решению сих вопросов, при коем нельзя было не упомянуть об отвержении иудеев неверных, Апостол предпосылает: а) удостоверение в своей чрезмерной любви к народу своему, чтобы видели, что он говорит так не по нерасположению к ним, а по тому единому, что так воистину есть и что так повелел Бог. К удостоверению же сему он естественно пришел, после восторженного созерцания, что будут христиане наконец, и после выражения упования, что это несомненно будет неотъемлемым достоянием их. Любовь к роду своему сказала ему: ты сего чаешь — столь высокого, а братия твои по плоти что суть? Он отвечает: ничего так не желал бы, как чтобы и они все сподобились того же, даже готов всем этим пожертвовать для них.

### а) Удостоверение святого Павла в чрезмерной любви своей к народу своему (9, 1-5)

**Глава 9, стих 1.** *Истину глаголю о Христе, не лгу, послушествующей ми совести моей Духом Святым.*

Такое сильное удостоверение! «Трех свидетелей приводит — Христа, собственную совесть и Духа Святого, чтобы поверили, что имел сказать, ибо имел сказать нечто очень важное и великое» (Экумений, блаженный Феофилакт). «Намереваясь коснуться того, чему многие затруднятся поверить, Апостол свидетельствует наперед, что то, что намерен сказать, есть непреложная истина. Так обыкновенно поступает всякий, кто намеревается говорить о чем-либо для многих невероятном, и в чем, однако же, сам он твердо убежден» (святой Златоуст). Но на что собственно направлено такое удостоверение? Прямо за сим следует выражение великой скорби Апостола и непрестающей болезни сердца его об отвержении иудеев из благодатного Царства за неверие их в обетованного и уже явившегося Спасителя, чем выражалась великая его любовь к братьям. Почему можно полагать, что прямо в этой любви удостоверяет он. Удостоверение в любви такой шло к лицу апостола Павла: ибо иудеи думали, что он разлюбил их и веру их. Так если бы даже об обычной любви говорил Апостол; то предпослать ему такое удостоверение было бы прилично. Но когда он выражает столь необычайно сильную любовь, что готов бы был за любимых и от Христа отлученным быть; то удостоверение такое было уже совершенно необходимо. Верующие из иудеев и простому слову могли поверить; но Апостол, излагая вполне учение христианское, имел в виду не одних верующих, но и неверующих, для побеждения предубеждения которых нужно было и показание любви необычайной, и свидетельство в том великое. Итак, прямо в любви своей удостоверяет Апостол такими свидетелями. Но поелику самое удостоверение в любви нужно было для того, чтобы угладить путь к вере в то, что он имел сказать о неверовавших иудеях; то нет сомнения, что те удостоверительные свидетельства силу свою простирают и на сие последнее. Наши все толковники в этом паче смысле и смотрят на эти свидетельства. Блаженный Феофилакт пишет, что так как в последующей речи Апостол намерен показать, почему не все уверовали, тем, что не все сущие от Авраама суть семя Авраамово: то, «дабы кто не подумал, что говорит сие в сильном возмущении духа (в раздражении на иудеев), устраняя такое предположение, высказывает, что весьма любит их».

Удостоверительны ли приведенные свидетели? Удостоверение именем Христа Спасителя и Духом Святым очевидно имело силу. Ибо всем известно было, что для апостола Павла было *еже жити Христос* (ср.: Флп. 1, 21); всем также известно было исповедание его, что все, что ни делает он, не он делает, а сущая в нем благодать Духа, Которого потому оскорблять ложью он ни за что не согласился бы. Но есть ли сила в удостоверении свидетельством совести? В лице Апостола есть. Грешная совесть может хромать то по причине представляющейся выгоды, то от напора угрожающих бед. Но совесть, Духом Святым исторгнутая из уз страстей, не преклоняет колен пред сими идолами. Что так было у Апостола, о сем свидетельствует вся жизнь его. Но в нем еще прежде обращения совесть являла полную силу. Если ревновал он так по иудейству, то потому, что по совести верил, что в нем истина. Затем, когда подобное убеждение, по основаниям непоперечимым, перешло на христианство, он, силою той же совести влеком, вседушно предался Христу Господу, принесши Ему в жертву все, что дорого было для него, яко иудея. После сего уже ничто не могло колебать его совести: тысячи смертей грозили ему, а он непоколебимо верным пребыл тому, в чем удостоверяла его совесть его Духом Святым. На лицо с такою совестию можно было, не колеблясь, положиться, что не лжет. Амвросиаст так выражает силу предложенных свидетельств: «так как выше Апостол говорил по-видимому против иудеев, чаявших оправдаться законом; то теперь изъявляет сильную к ним любовь и благожелательность, удостоверяя, что говорит по искренней совести, во Христе Иисусе и в Духе Святом, чтобы, перестав видеть в нем врага своего, они дали полную веру словам его. Христа Иисуса и Духа Святого дает свидетелями, потому что от Них нет ничего сокрытого, и что свидетельство Их не может быть не принято после того, как Они столько раз уже давали свидетельство о нем, творя чрез него знамения».

**Стих 2.** *Яко скорбь ми есть велия и непрестающая болезнь сердцу моему.*

«Состав сей речи не полон, надлежало бы дополнить: непрестающая у меня печаль по причине или отвержения, или неверия иудеев; но, наблюдая осторожность, Апостол не употребил сих речений, смысл же сказанного дает уразуметь из последующих слов» (блаженный Феодорит). «Болит так душою Апостол о роде своем по плоти того ради, что они неверием своим лишили себя сами вечного спасения во Христе Иисусе» (Амвросиаст). *Скорбь велия* — уже много выражает; но когда прибавил: *болезнь*, οδύνη, — слово, которое употребляется наиболее для означения боли рождающей, насколько усилил сие выражение? Назвав же эту боль непрестающею, и притом сердце его мучащею, указал в себе то, что редкая душа может носить и выносить. Святой Павел и о спасении всех людей болел. *Кто изнемогает, и не изнемогаю; кто соблазняется, и аз не разжизаюся* (ср.: 2 Кор. 11, 29), говорил он, — и это среди бесчисленных нужд, лишений, бед и напастей. Но конечно, о роде своем не мог он не болеть сильнее, потому что тут к благодати прилагалось и естество. Святой Златоуст, изобразив в предыдущей Беседе в конце толкования 8-й главы любовь святого Павла вообще, настоящую Беседу в начале толкования 9-й главы начинает так: «не великим ли, не сверхъестественным ли казалось вам то, что говорил я в предыдущей Беседе о Павловой любви? Подлинно, все это и само в себе велико и превыше всякого слова! Но сказанное теперь (в начале 9-й главы) столько превосходит прежнее, сколько прежнее превосходит все, что можем сказать о себе. Я и сам не представлял, чтобы могло быть что-нибудь выше сказанного в прошлой Беседе; но оказывается, что читанное нам сего дня гораздо блистательнее всего прежнего. Сам Павел чувствовал и объявил в самом начале, что он намерен коснуться еще важнейшего, чему многие не поверят».

**Стих 3.** *Молилбыхся бо сам аз отлучен быти от Христа по братии моей, сродницех моих по плоти.*

«Что ты говоришь, Павел? От возлюбленного тобою Христа, от Которого не могли отлучить тебя ни Царство, ни геенна, ни видимое, ни представляемое умом, ни все тому подобное, от Сего Христа желаешь теперь *отлучен быти*? Что с тобою сделалось? Не переменился ли ты, не отступился ли ты от любви? Нимало; не опасайся сего; я только усилил в себе любовь сию, ответствует Павел. Почему же желаешь быть отлученным, домогаешься отчуждения и такого разрыва, после которого другой уже и невозможен? Потому что сильно люблю Его, ответствует Павел. Как же это, каким образом, объясни нам, ибо слова твои походят на загадку» (святой Златоуст).

*Отлучен быти*, ανάθεμα είναι, — быть анафемою. «Слово: анафема — имеет двоякий смысл. Ибо и посвященное Богу именуется анафема, и чуждое сего имеет то же наименование. И первому значению научает нас общий обычай, потому что приносимое Богу мы называем αναθήματα. А второму научил божественный Апостол в Послании к Коринфянам: *аще кто не любит Господа нашего Иисуса Христа, да будет проклят* (ανάθεμα) (ср.: 1 Кор. 16, 22)» (блаженный Феодорит). «То есть да будут прерваны с ним связи и сделается он для всех чужд. Как никто не смеет касаться без нужды руками или приближаться к дару, который посвящен Богу; так отлученного от Церкви, отсекая от всех и как бы сколько можно более отдаляя, Апостол в противоположном смысле называет именем отложенного дара (ανάθημα) и тем предуведомляет всякого, чтобы он со страхом удалялся и убежал прочь от такого человека. К дару никто не осмеливался приближаться из уважения; с отлученным же прерывали связи по другому, противоположному чувству. В обоих случаях одинаково прерываются связи, и предмет делается для людей чуждым. Но способ прерывания связей не одинаков; напротив, один другому противоположен. От одного оберегаются потому, что оно посвящено Богу, а от другого потому, что отчуждено от Бога, отлучено от Церкви. В последнем смысле сказал Павел: *молилбыхся отлучен быти от Христа*» (святой Златоуст).

Отлученный от Христа не имеет уже части со Христом, лишается наследия Его —. Царства Небесного, и часть его с осужденными. Следовательно, Апостол готов принесть за братий своих такую жертву, выше которой уже нет: по великости желания велика и жертва. Тут совмещено все, что только мог принесть с своей стороны святой Павел. Какая любовь! Подобную сей изъявлял пророк Моисей, когда умолял Бога простить иудеям грех слияния тельца, говоря: *молютися Господи: согрешиша людие сии грех велик. И ныне аще убо оставиши им грех их, остави: аще же ни, изглади мя из книги Твоея, в нюже вписал ecu мя* (ср.: Исх. 32, 31 — 32). Отлучену быть от Христа равносильно изглажену быть из книги живота. Святой Златоуст говорит: «иные думают, будто бы Павел говорит здесь в словах: *молилбыхся отлучен быти от Христа* — о временной смерти. О таких скажу, что им столько же, или еще гораздо более, неизвестен Павел, как слепым луч солнечный. Кто каждый день умирал, подвергся тучам бед и говорил: *кто ны разлучит от любве Христовы, скорбь ли, или теснота, или глад, или гонение?* кто, не удовольствовавшись исчисленным, превзошел небо и небо небеси, опередил Ангелов, Архангелов и все горнее; кто, совокупив все, — настоящее, будущее, видимое, постигаемое умом, горестное, благое, причастное тому и другому, — ничего не оставил без внимания и тем не удовольствовался, но предполагает другое подобное и еще не существующее творение: ужели бы такой человек при всем этом стал упоминать о временной смерти, как о чем-нибудь важном? Нет, нет! Так думать о Павле неприлично. Если бы о сем говорил он, на что бы ему желать быть отлучену от Христа? Временная смерть теснее соединяет с ликом Христовым и дает вкушать будущую славу. Итак, оставив сказки и пустословие, которые, подобно детскому лепету, не стоят опровержения, и возвратясь к собственным словам Апостола, насладимся морем любви его; будем представлять в мыслях сей неизреченный пламень, о котором, что ни говори, ничего не скажешь достойного. Ибо любовь Павла была шире моря, сильнее всякого огня. И никакое слово не может изобразить ее по достоинству. Один Павел постигал ее, как вполне ею обладавший» (у святого Златоуста стоит сие под 6-м стихом).

Но возможна ли предлагаемая жертва и возможно ли желаемое в силу сей жертвы? Того, кто пламенел такою любовию к братьям по любви ко Господу, возможно ли отлучить? Внешно отдалить можно бы. Но как порвать живой союз любви, составляющей жизнь души Апостоловой? И как отдалить от Вездесущего, не могущего не благоволить к любящим? Благоволение любви любимого Господа и любовь, дышащая любимым Господом, — это и есть рай. Любящий Господа и любимый Им везде будет в раю, хоть помести его в ад, как, наоборот, не любимый Господом и не любящий Его везде будет в аду, хоть помести его в рай. Почему блаженный Феофилакт толкует: что Апостол желает отлучен быть не от любви, а от славы Христовой. «Видишь ли, что он по пламенной любви к Богу желает, если можно, быть отлученным от сонма вечно-живущих со Христом, не от любви Его, но от славы Его и наслаждения ею. Я, рассуждает Апостол, совершивший неисчетное множество подвигов, любящий Бога безмерно, желаю, для славы Божией, лишиться славы Христовой. А это не значит лишиться, но, скорее, приобрести». С другой стороны, чего желает Апостол для братий? Чтобы и они стали участниками в Царстве Христовом — благодатном и славном. А это условливается верою и приверженностию ко Господу, которые без произволения как вселить в душу? Внешний дар можно дать помимо произволения; а внутреннее изменение как произвесть без участия его? Насиловать же произволение Господь не хочет. Он все делает, чтобы вызвать его, но никогда не насилует. Все это уже сделано Им и для иудеев; но они всё упорничают и о Христе Спасителе слышать не хотят. Так Апостол желал невыполнимого.

Апостол сам знал, что то и другое несбыточно; но сказал так, выражая свою крайне сильную любовь к роду иудейскому. Если бы можно было такою жертвою устроить спасение братий моих, то я готов на нее. «Говорит: желал бы, opta-bam, — а не: желаю, opto. Ибо знает, что невозможно, чтобы такой славный член, без всякого порока, был отсечен от тела Христова. Он показывает этим только великую любовь и приверженность к роду своему» (Амвросиаст). И однако же, это были не слова только, но искреннее, из глубины души исходящее желание, — желание безвозвратное. Будь возможно желаемое им, он готов был в самом деле на предлагаемую жертву. «Не говорит просто: желал бы, — но выражает усиленное желание: *молилбыхся*, ηύχόμην, — молитвою, из сердца исторгающеюся и все существо его объемлющею» (святой Златоуст).

К показанию сильной любви надлежит относить и слова: сам аз, — то есть тот самый я, который пред сим свидетельствовал, что ничто не может отлучить меня от Христа, теперь сам желаю отлучения от Него, лишь бы спаслись братия мои. Блаженный Феодорит пишет: «весьма кстати Апостол внес и сие: *сам аз*, — напоминая сказанное уже о любви ко Христу и как бы так говоря: я, которого *ни жизнь, ни смерть, ни настоящая, ни грядущая, ни ина кая тварь* не возмогут *разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе*, весьма охотно разлучился бы со Христом ради спасения иудеев».

Но, говоря, что он готов отлучен быть от Христа *по братии своей и сродницех своих по плоти*, не подает ли Апостол мысли, что он любит род свой больше Христа и его предпочитает Господу? То правда, что «словами: *по братии моей, сродницех моих по плоти* — Апостол указывает на самую нежную и пламенную любовь свою к иудеям» (блаженный Феофилакт). Но самая любовь-то сия в каком духе и в силу чего имеется? В духе Христовом, в силу любви ко Христу, в желании все принести в жертву для славы имени Его. «Итак, причиною сего опять тот же возлюбленный Иисус» (святой Златоуст). «Явно потому, что Апостол не предпочитал иудеев Спасителю, а изъявляя только любовь и приверженность свою к ним, сказал это, желая увидеть, чтобы все покорились и охотно приняли спасительную проповедь» (блаженный Феодорит). «Как Моисей по-видимому ходатайствовал за иудеев, но все делал для славы Божией и говорил: прекрати гнев, дабы не сказали, что Ты не мог спасти и *извел погубити их в пустыни* (ср.: Втор. 9, 28); так и Павел говорит: я желал бы отлучен быть, только бы не сказали, что обетование Божие осталось без исполнения, что Бог не устоял в обещании и слова своего не привел в действие» (святой Златоуст).

Место это подробнее излагает Фотий у Экумения. Приводим его слова, не желая лишить читателей удовольствия слышать сего премудрого учителя. «Тот, кого ничто не может *разлучить от любве Божия*, ни смерть, ни живот, ни тамошнее, ни здешнее, ничто, что бы кто ни придумал, — ибо для этого помянул он и *об Ангелах и Силах*, о глубине и высоте, — кого ничто не может разлучить, тот как сам произвольно отступает? И это за сродников по плоти? И не просто отступает своею волею, но сильно желает, ищет и молится отлучен быть *от любве* Христовой? Что же это такое? Как согласить несогласующееся? Во-первых, скажем, что сказанное не противно одно другому. Ибо не противно любить Христа так, чтобы ни по причине мук, ни по причине предлагаемых благ не отступать от любви к Нему и любить ближних так, чтобы спасение их почитать равным собственному своему спасению, и даже большим его. Это не противоположно, а очень согласно между собою. Ибо любящий брата своего любит и Господа, и наоборот (см.: 1 Ин. 4, 20 — 21). *О сем разумеют ecu, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Ин. 13, 35), — говорит Господь. И сам Павел пишет в другом месте: *исполнение закона любы есть* (ср.: 13, 10). И опять Господь говорит о любви к Богу и ближнему: *в сию обою заповедию весь закон и пророцы висят* (Мф. 22, 40), показывая, что любовь есть глава и источник всех дел любительных — и к Богу, и к ближнему — совместно. Это так, скажет кто; но здесь он любовь к ближнему предпочитает любви к Богу и молится отлучену быть от Сего, да тех приобрящет. Христос же говорит: *любяй отца или матерь паче Мене несть Мене достоин* (ср.: Мф. 10, 37). Но то, что говорит Апостол, не означает, что он любит ближних паче Христа. Ибо чего хочет любовь его к ним? Того, чтобы присвоить их Христу. Где же тут любовь к ним паче любви ко Христу, когда он и тех ревнует привлечь в любовь ко Христу и покорность Ему? Нет; он здесь показывает, что имел преимущественную любовь ко Христу, потому что и других ревновал привлечь к Нему. Было бы так, скажешь, если бы он не отлучал себя от Христа. Да он и не отлучал; ибо не этого собственно желал, но, горя пламенною ко Христу любовию, ревновал привить к Нему всех, паче же иудеев. И, сие-то представить желая, говорит, что если бы возможно было моею погибелию прославиться паче Христу и спастися иудеям, то я не отказался бы от такой жертвы: *молилбыхся*, — если бы это было уместно, если бы принято было мое предложение, если бы кто уступил моему выбору. Чего желал бы ты (слышит будто он): отлучену ли быть от Христа, чтобы весь народ иудейский соединился с Ним, и чрез то паче прославился Христос и исполнились обетования Отца, — или пребыть в единении с Ним, а народ иудейский оставался бы в отчуждении от Него и противлении Ему, — и по причине того хулим был Христос? Если бы это, говорит, предложено было мне; то я предпочел бы славу Христову и спасение многих собственному спасению. Видишь ли преизбыточество любви ко Христу? Поелику от всего сущего показал уже он любовь свою ко Христу, то теперь представляет доказательство ее из не сущего, из мысленно предполагаемого: за славу Христову и за обращение иудеев я предположительно поверг бы долу и собственное свое спасение. Но, отлучен быв от Христа, и за славу Христову, и соединение с Ним иудеев, Павел опять соединился бы и сочетался бы с Ним, как младенец с материю, по отлучении от чрева ее, и таким образом сам опять бы спасся, Христос же наипаче прославился, народ иудейский спасся и обетования ему и заветы с ним пришли бы к концу. Даже что? Так и для сей цели отлучая себя, он не был бы отлучен, но паче соединен».

**Стих 4.** *Иже суть Израилите, ихже всыновление и слава, и завети и законоположение, и служение, и обетования.*

Не одна естественная любовь к роду своему располагала Апостола предложить такую жертву за спасение его; но паче промыслительные о нем распоряжения, Богом излитые на них щедроты и благодеяния. Жалел, что все это пропадет даром, не принесши соответственного плода, если иудеи не обратятся ко Христу; потому готов был на крайнюю жертву, лишь бы отвратить эту пагубность, и не только это, но и — что имя Божие хулимо было по причине отчуждения иудеев и обращения язычников. Святой Златоуст говорит: «не без причины сказал Апостол слова сии; но потому, что, обвиняя Бога, говорили, что изгоняются и лишаются чести те, которые удостоились именоваться сынами Божиими, приняли закон, познали Бога прежде всех других народов, пользовались особою славою, служили Богу, когда еще никто не служил Ему, получили обетования — и, что всего важнее, стали праотцами Самого Христа; ибо сие значат слова: *от нихже Христос по плоти*; и что, вместо них, вводятся люди из язычников, никогда не знавшие Бога. Поелику говорившие так хулили Бога; то Павел, слыша сие, терзался, скорбел о славе Божией и желал быть отлученным, если бы то можно было, только бы спаслись иудеи, богохульство прекратилось и никто не оставался в той мысли, что Бог обманывал их праотцев, которым обещал дары. Павел желал быть отлученным, дабы ты знал, сколько его сокрушала мысль, какая могла поселиться во многих, будто бы осталось без исполнения обетование Божие».

Очищая, однако же, таким образом свою скорбь и болезнь сердечную от естественных побуждений и освящая воздействием на рождение ее богопромыслительных паче порядков, Апостол не меньше того имел в виду раздражить и в сердцах иудеев жаление о потере стольких преимуществ и привлечь к вере во Христа, без коей невозможно сохранить их. Он, как бы не говоря, говорит им: столько преимуществ! И все это теряется по одному вашему нехотению уверовать в Господа. Пожалейте же себя и приступите ко Господу Спасителю! Амвросиаст пишет: «Апостол перечисляет такие высокие преимущества иудеев и славные им обетования для того, чтобы у всех их возродить болезненное о том жаление. Ибо, не приемля Христа, они теряли преимущества отцов и лишались обетований, становясь таким образом хуже язычников, которых прежде презирали, как таких, кои были без Бога. Ибо более горько потерять достоинство, нежели не иметь его».

*Иже суть Израилите*. «Ибо и это имя было именито; потому что Богом дано праотцу и к потомкам перешло как наследство» (блаженный Феодорит). Дано было имя это Иакову после того, как до утра пребыл он в борьбе с Явившимся, Который вследствие того и сказал ему: *не прозовется ктому имя твое Иаков, но Израиль будет имя тебе: понеже укрепился ecu с Богом и с человеки силен будеши* (ср.: Быт. 32, 28). Имя сие означает богозрителя, состоящего под Божиим покровом и сильного Его благословениями среди людей. Почему оно и почетно было у всех. Господь, увидев Нафанаила, почтил его сим именем, сказав: *се воистину Израильтянин, в немже льсти несть* (ср.: Ин. 1, 47). Святой Павел, имея нужду показать, что и он не ниже других, говорит: *Израилите ли суть? и аз* (ср.: Флп. 3, 5). Когда потом иудейство расслылось (Расслыться — здесь: прийти в упадок), именем сим хвалились христиане, называя себя новым Израилем.

*Ихже всыновление*. «Потому что они получили и это имя; сказано: *сын Мой первенец Израиль* (Исх. 4, 22)» (блаженный Феодорит). Так называл Господь Бог народ израильский в угрозе фараону, когда за притеснение сего народа, яко первенца, положил взять первенца и царева, и всех египтян. Сын дорог, а первенец — тем паче. Почтены же таким именем израильтяне по той причине, что Бог избрал их из всех народов и Себе присвоил, чтобы составляли как бы дом Его. Почему Моисей говорит во Второзаконии: *сынове есте Господа Бога вашего. Яко людие святи есте Господеви Богу вашему и вас избра Господь Бог ваш быти вам людем избранным Ему от всех язык, иже на лице земли* (ср.: Втор. 14, 1 — 2). Избрав их, Бог и попечение имел об них особенное, как о своих Ему, как о детях. *И бысть часть Господня, людие Его Иаков: уже наследия Его Израиль. Удовли его в пустыни, сохрани его яко зеницу ока. Яко орел покры гнездо свое, и на птенцы своя возжеле: простер крыле свои, и прият их и подъят их на раму своею* (ср.: Втор. 32, 9 — 11). Почему, когда израильтяне оказывались неисправными пред Богом, Бог укорял их так: *сыны родих и возвысих, тии же отвергошася Мене* (Ис. 1, 2). Но это всыновление — внешнее — было прообразом того истинного и существенного сыновства, которого сподобляются христиане, бывая рождаемы от Бога Духом Святым и облекаемы во Христа, Сына Божия, благоволившего соделаться братом нам чрез воплощение. *И слава*. «Ибо соделались славными по чудесам» (блаженный Феодорит). Как слава поставляется здесь в ряду особенных преимуществ израильского народа; то она, надо полагать, означает здесь особенное нечто. Это есть видимое знамение Божия присутствия среди сего народа. Первым из таковых был столп облачный, водивший его днем и светивший, как огонь, ночью (см.: Исх. 13, 21), во все время странствования по пустыне; вторым — слава Божия, сошедшая на гору Синайскую и покрывавшая ее (см.: Исх. 24, 16); третьим — облак, покрывший скинию свидения в момент освящения ее, когда скиния сия исполнилась славы Господней (см.: Исх. 40, 34). Это повторилось и при освящении созданного Соломоном храма в показание, что замена скинии храмом не изменила Божия среди них присутствия (см.: 3 Цар. 8, 11). Постоянным же знамением присутствия Божия среди израильтян служил ковчег завета, осененный Ангелами, из среды которых Бог давал ответы Свои (см.: Исх. 25, 22). Почему, когда взят был ковчег завета филистимлянами, народ в плаче воззвал: *преселися слава (Божия) от Израиля, яко взятся кивот Господень* (ср.: 1 Цар. 4, 21). Ковчег возвратился, а с ним и слава Божия, и святой пророк Давид, когда говорил о скинии, именовал ее *местом селения славы Божией* ради присущего в ней ковчега. *Господи, возлюбих благолепие дому Твоего, и место селения славы Твоея* (ср.: Пс. 25, 8). И когда приходил в храм, говорил: *во святем явихся Тебе видети силу Твою и славу Твою* (ср.: Пс. 62, 3).

*И завети*. «Ибо Бог обетовал дать им не только Ветхий, но и Новый Завет; сказано: *завещаю дому Израилеву завет нов, не по завету, егоже завещах отцем их* (ср.: Иер. 31, 31 — 32); но сами они не захотели приять последнего завета» (блаженный Феодорит). Но хотя они и не приняли его, когда пришло время вступления его в силу; но в обетовании приняли и чаяли прибытия его. Почему и Новый Завет есть их же завет. Непринятие его равносильно нарушениям принятого и, подобно сему, делает их виновными пред Богом. Впрочем, желающие могут под заветами разуметь один Ветхий Завет, многократно возобновленный: дан Аврааму, повторен Исааку и Иакову, торжественно провозглашен всему народу и после того неоднократно восстановляем по причине частых нарушений его со стороны народа.

*И законоположение*. «Потому что им дан закон Моисеев» (блаженный Феодорит). Закон был великим благодеянием для народа. Он определял подробно и семейную жизнь, и гражданскую, и отношения к другим народам, и, главное, сочетавая воедино весь народ, царем для него объявил Бога, Который, когда требовалось, открывал волю Свою из среды очистилища над кивотом и в час нужды защищал Свой народ рукою крепкою и мышцею высокою.

*И служение*. «Потому что, предпочтя их другим народам, научил законному священнодействию» (блаженный Феодорит). Чины служения Богу входят в состав законоположения. Там и все дела и законы положены и принимаемы были, как служение Богу. Апостол выделил его из общего законоположения и помянул о нем особо, потому что гражданство и прочие житейские и правительственные порядки со времени учреждения царей приняли иной вид и служением Богу осталось преимущественно богослужение. Особенно под конец оно одно и служило отличительною чертою народа израильского от прочих народов. Если взять во внимание цель Апостола — всячески привлекать ко Христу Господу; то можно положить, что он потому помянул особо о служении, что все чины его были тению тела Христова.

*И обетования*. «И данные Богом отцам, и возвещенные Пророками» (блаженный Феодорит). Отцам — Аврааму, Исааку и Иакову; Пророкам всем, начиная от Моисея и кончая Малахиею. Предмет обетований — Мессия и Царство Его. В пророческих вещаниях все сюда относящееся определено подробно. И только ослепление и уклонение к мирским целям заправлявших народом лиц не дало в явившемся Спасителе узнать обетованного.

**Стих 5.** *Ихже отцы и от нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог благословен во веки. Аминь.*

*Ихже отцы*. «Те славные и именитые, Богом которых наименовал Себя Бог» (блаженный Феодорит). Разумеются здесь Авраам, Исаак и Иаков. Хотя все знаменитые лица ветхозаветные именуются отцами, но эти по преимуществу суть отцы, как родоначальники народа и как такие, с которыми Бог положил завет — начало и основание Ветхого Завета и всех обетований. Почему как Бог именовал себя Богом Авраама, Исаака и Иакова, так и иудеи и Бога именовали Богом отцов своих, и сами хвалились именами их, и дорожили тем преимуществом, что суть потомки таких родоначальников и отцов.

*И от нихже Христос по плоти*. «В заключение Апостол приводит величайшее из благ» (блаженный Феодорит). Тут основание и всех других преимуществ. Потому и всыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и служение, что имел родиться в их роде предопределенный Избавитель рода человеческого, к Коему относились и все обетования. Все ветхозаветное держалось на Христе Господе. Почему отчуждение от Господа Спасителя делало ничтожным все другие преимущества.

*Сый над всеми Бог благословен во веки*. Сказав: *от нихже Христос по плоти*, — Апостол дал разуметь, что Христос одно есть по плоти, а другое не по плоти. По плоти человек, а не по плоти что? *Сый над всеми Бог*. Блаженный Феодорит пишет: «хотя сего присовокупления: *по плоти* — достаточно было, чтобы дать видеть Божество Владыки Христа, однако же, как в самом начале, сказав: *бывшем от семени Давидова по плоти*, — Апостол присовокупил: *наречением Сыне Божий в силе* (ср.: 1, 3 — 4); так и здесь, сказав: *от нихже Христос по плоти*, — прибавил: *сый над всеми Бог благословен во веки*, — и различие естеств показуя, и научая, что иудеи имеют основательную причину плакать, потому что от них по плоти Сый над всеми Бог, а они утратили сие благородство и соделались чуждыми оного родства».

*Сый над всеми* — и по естеству, яко Бог, и потому, что есть Творец (см.: Ин. 1, 3), Коим *создана всяческая* (ср.: Кол. 1, 16). Вседержитель, *носяй всяческая глаголом силы Своея* (ср.: Евр. 1, 3) и Промыслитель, Который, властвуя *на небеси и на земли* (Мф. 28, 18), все ведет к тому последнему концу, *да будет Бог всяческая во всех* (1 Кор. 15, 28). Экумений пишет: «здесь блистательнейше Апостол называет Христа Богом. Устыдись, треокаянный Арий, слыша, как Павел славословит Христа истинным Богом. Пусть, говорит, иудеи износят хулы на Него, но я, зная неизреченное в Нем домостроительство и ведая промышление Его, провозглашаю, что Христос достойно славословим есть, яко *Бог над всеми сый и благословенный во веки*».

В заключение изображения таких преимуществ иудеев, в коем у Апостола так явно выказывалось сожаление о потере их ими, блаженный Феодорит пишет: «Апостол уподобляется плачущим женщинам, которые в своих причитаниях над умершими и оплакиваемыми изображают и красоту тела, и цветущий возраст, и знаменитость предков, и богатство, и могущество».

### б) Отвержение части иудеев не противоречит обетованиям Божиим (9, 6 — 29)

**Глава 9, стих 6.** *Не такоже, яко отпаде слово Божие: не ecu бо сущии от Израиля, сии Израиль.*

Жалеешь, сказал бы иной, что столь значительная часть иудеев осталась непричастною благ обетованных; значит, сознаешь, что обетования Божии не исполнились: «одним обещано, а другим дано; Христос от одних родился, а других спас; Бог дал обетования предкам иудеев и, оставив их потомков, во владение их благами ввел тех, которые никогда не знали Его. Иудеи трудились, поучались закону, читали Пророков, а язычники едва покинули свои алтари и идолов, как стали выше иудеев. Итак, почему получившие обетование лишились оного, а никогда не слышавшие об обетовании спаслись прежде первых? На сие ответствует Апостол: я сказал сие не в том смысле, что слово Божие осталось недействительным, но дабы доказать любовь ко Христу (и по Христе к ним [см.: Экумений]). Относительно же вашего вопроса, несмотря на настоящее положение дел, продолжает Апостол, мы не колеблемся оправдать Бога и утверждать, что обетование непреложно» (святой Златоуст). «Хотя и прекословят они и не хотят (уверовав) пожать плодов спасения, обетования, данные отцам, пребывают истинными» (блаженный Феодорит). «Я, говорит, распаляюсь от того, что хулят Бога, будто не исполнил Он обетования и потому высказал желание, чтобы все спаслись. Но если не все спасутся, то отсюда не следует, будто Бог солгал в обетованиях, данных отцам, и не сбылось слово Его. Он исполнил обещанное, хотя хулители и говорят, что Он одним обещал, а другим дал» (блаженный Феодорит).

В доказательство того, что действительно так есть, Апостол выставляет: *не вcu бо сущии от Израиля, сии Израиль*. Это общее положение, которое продолжается и в следующих стихах: *ни зане суть семя Авраамле, вcu чада*. Вы, возражатели, говорит как бы он, не право понимаете силу обетования; по-вашему, родись только от Израиля и Авраама, и уж стал причастен обетования, а на деле не так: не плотское происхождение от отцов, приявших обетование, делает участником в нем, а другое нечто, высшее того. Что именно есть это высшее, Апостол не указывает прямо, но ясно дает уразуметь в имени Израиля и чад обетования (стих 8). Израиль — значит: зритель Бога. Богозрение есть высшее духовное совершенство, которое дается, приходит и приемлется по омертвении чресл, как у Иакова в борьбе с духовным мужем, чем означается умертвие страстей. Чада обетования суть те, которые рождаются по примеру Исаакова рождения; Исаак же образован и рожден словом Божиим: *на сие время прииду, и будет Сарре сын*. «Хотя женские ложесна и утроба содействовали к рождению; но не сила утробы произвела чадо» (святой Златоуст). К естеству низошла сила свыше чрез слово, зачался плод и родился Исаак. Вот каковы должны быть те, коим принадлежит обетование: родиться силою свыше чрез слово и затем востечь к богозрению! Рассмотрите теперь, на ком исполняется сие? Ни на ком, кроме христиан истинных, которые рождаются свыше в купели словом и затем имеют живот свой сокровен со Христом в Боге. Следовательно, в том, что вы видите теперь *во очию вашею* совершающимся, есть точное исполнение силы обетования, и никому из здравомыслящих не должно приходить на мысль, будто *отпаде слово Божие*.

Такую мысль проводят наши толковники, начиная с настоящего стиха, и далее. Но она умом только зрится; Апостол же не высказал сего гласно. Имея дело с умами плотски-мудрствовавшими, он старался навесть их на такую мысль плотскими же осязательными примерами. Сказав: *не вcu сущии от Израиля, сии Израиль*, — и тем дав уразуметь имеющим очищенный смысл, что родство с ним определяется не естественным рождением, а добродетелью, возводящею к богозрению (см.: блаженный Феодорит, Фотий у Экумения), надо бы для не имеющих такого смысла показать пример видимого отделения кого-либо из плотских потомков Израиля из общей массы происшедшего от него народа. Но как история не представляла тому примера, а все сыны и дщери двенадцати сынов Израиля сплошь именовались Израилем, без видимого выделения кого-либо из среды их и без гласного указания на выделение по духу, хотя невидимо оно всегда совершалось, будучи ведомо единому Богу; то осязательный пример сему выделению находит святой Павел раньше, именно в рожденных от Авраама и Исаака. Он как бы говорит: от Авраама родился не один Исаак, а он один есть чадо обетования, прочие же выделены из сего ряда, равно и из рожденных от Исаака Исав выделен и наследником обетования признан один Иаков. Итак, как здесь осязательно и видимо делано было выделение не признанных достойными обетования; так и после того из среды потомства Израиля было делано подобное же выделение, но делано не видимо, не гласно. Ныне же оно сделано видимо чрез слово благовестия, — не приявшие благовестия выделены, а уверовавшие приняты. Как на гумне, когда лопатою веют намолоченное, мякина отвевается в сторону, а зерно остается на месте и собирается в житницу; так делается и теперь, — неверующие отвеваются в сторону, чтобы вскоре быть навеянными по лицу земли, а уверовавшие остались на месте Божием в ограде Церкви, чтобы поступить в житницу Божию. Итак, не помышляй никто, что отпаде слово Божие; ибо не все сущие от Израиля по плоти суть Израиль и по духу.

Изложенная в таком порядке мысль Апостола освещает и всю последующую речь до 13-го стиха и делает ее понятною. Пересмотрим, однако ж, ее умом и словом наших богомудрых толковников.

**Стих 7.** *Ни зане суть семя Авраамле, вcu чада: но во Исааце, рече, наречется ти семя.*

Не потому только есть кто чадо Авраамово, что родился от него по плоти. Не все родившиеся от Авраама суть по тому самому и чада его, то есть чада Авраамовы истинные, соответствующие намерениям Божиим, или чада обетования, Божии чада (стих 8). И Измаил от Авраама, и после того дети Хеттуры (см.: Быт. 25, 1, 4; 1 Пар. 1, 32 — 33) тоже Авраамовы были дети по плоти, но ни тот, ни эти не приняты в наследники обетования. Наследником его объявлен один Исаак: *во Исааце наречется тебе семя*, — то есть семя, достойное быть причастным благ обетования. Святой Златоуст говорит: «если выразумеешь, кто называется семенем Авраамовым, то увидишь, какому семени дано обетование, и узнаешь, что слово Божие не осталось без исполнения. Итак, скажи мне, кто называется семенем? Не я говорю, отвечает Апостол, но Ветхий Завет изъясняет сам себя, говоря так: *во Исааце наречется тебе семя* (Быт. 21, 12)». Вот первый пример выделения из наследия обетования плотски рожденных от отца, приявшего обетование!

Для цели Апостола — указать видимые примеры выделения из наследия — было бы достаточно сказанного; но как он имел при этом в мысли так поставить сии примеры, чтобы в них видно было отображение того, что совершалось в очию всех во Христе Иисусе в деле благовестил Евангелия, которое он теперь защищает; то не ограничивается одними приведенными словами, а дает истолкование всему тому событию такое, в котором нельзя не видеть указания на совершающееся о Христе Иисусе, которого и понять нельзя, не предполагая сего указания. Почему святой Златоуст говорит, что Апостол «в изъяснении своем настоящее (бывающее о Христе) связует с ветхозаветным».

**Стих 8.** *Сиречь, не чада плотская, сия чада Божия: но чада обетования причитаются в семя.*

Слово в слово дела в Ветхом Завете не шли таким образом. Не все причитавшиеся за семя рождались по обетованию, и притом так, чтобы их скорее следовало называть чадами Божиими, чем чадами плотских отцов, родивших их. В Иакове, сыне Исаака, это еще можно видеть, как вслед за сим и показывает святой Павел; но далее все уже причитались за семя без видимого и гласного разделения достойных и не достойных обетования. Око Божие, конечно, видело тех и других, но Бог не обличал одних и не одобрял других гласно и видимо. Отделение одних от других стало совершаться видимо уже при водворении христианства, когда веровавшие во Христа вступали в наследие обетования, яко истинные чада Авраама и чада Божии, а неверовавшие отчуждались от Него. Наши толковники прямо и видят в сих и следующих словах указание на бывающее во Христе Иисусе Господе нашем. Святой Златоуст говорит: «смысл сих слов Апостола таков: родившиеся по примеру Исаака суть дети Божии и семя Авраамово. Для того и сказано: *во Исааце наречется ти семя*. Как же родился Исаак? Не по закону природы, не по силе плоти, но по силе обетования». То есть действием силы Божией, как мы и рождаемся в купели (см.: блаженный Феофилакт). Блаженный Феодорит прямо и пишет: «чадами плотскими называет Апостол рожденных по естественному порядку, а чадами обетования — соделавшихся сынами по благодати». Так изъясняет сие и Амвросиаст: «Апостол дает разуметь, что не по тому уже и достойны все, что суть сыны Авраама, но что те только достойны, которые суть сыны обетования, то есть о которых предуведел Бог, что они имеют получить обетование, из иудеев ли они или из язычников. Ибо те только достойны именоваться израильтянами, то есть зрящими Бога, которые веруют. Если просто плотски разуметь: *во Исааце наречется ти семя*, — то все иудеи суть сыны Авраама, потому что весь род их от Авраама есть чрез Исаака. Но поелику, как я сказал, те только воистину суть сыны Авраама, которые наследуют данное *во Исааце*; то очевидно, что прочие (не наследующие сего обетования) не должны быть почитаемы сынами Авраама. Авраам верующий получил Исаака (и в нем обетование) ради веры, потому что верова Богови (ср.: 4, 3). В этом предызображено таинство будущей веры, чтобы те были братьями Исаака, которые возымеют ту же веру, в силу коей рожден Исаак. Исаак же рожден во образ Спасителя по обетованию; так что верующий во Христа Иисуса, обетованного Аврааму, есть сын Авраама, брат же Исаака. Аврааму было сказано: *о семени твоем благословятся ecu языцы* (ср.: Быт. 22, 18); что в Исааке не исполнилось, но исполнилось в Том, Кто в Исааке обетован Аврааму, то есть во Христе, в Коем благословляются все верующие народы. Очевидно потому, что прочие иудеи (неверующие) суть сыны плоти, так как лишаются обетования и не должны быть причитаемы в семя Авраама, как не последующие вере, коею достойным (обетования) явился Авраам. Почему и прибавил Апостол: *сиречь, не чада плотская, сия чада Божия: но чада обетования причитаются в семя*. И могут ли быть *чада плотская* чадами Божиими? Те рождены от похоти плотской, а эти рождаются чрез веру Духом. Те только и должны быть причитаемы в семя Авраама, которые веруют». Прибавим из блаженного Феофилакта: «следовательно, слово Божие не не сбылось, но Бог даровал обетованное истинному семени, то есть верующим из язычников, сделавшихся чадами Божиими, как и Исаак, потому что и они от обетования. Если же иудеи скажут, что слова: *во Исааце наречется ти семя* — означают то, что родившиеся от Исаака причисляются в семя Авраама; то семенем Авраама надобно почитать и идумеев, и всех происшедших от него, потому что праотец их, Исав, был сын Исаака. Но идумеи не только не называются сыновьями Авраама, но даже весьма чужды израильтянам и называются иноплеменниками».

Так наши толковники видят в приведенных словах Апостола предуказание на то, что в собственном смысле исполнилось уже во Христе Иисусе, на верующих в Него. Но осязательно сие видится им в следующих за сим словах:

**Стих 9.** *Обетования бо слово сие: на сие время прииду, и будет Сарре сын (ср.: Быт. 18, 10).*

По ходу речи следует положить, что те только и семя Авраамово, и чада обетования, которые рождаются сим образом, то есть в силу особого воздействия Божия на естество. Но если мы будем понимать сие о плотских чадах Авраама, даже помимо тех, кои явно исключены из потомства его, каковы — Измаил, Исав, дети Хеттуры, со всеми родами, от них происшедшими, то это не оправдывается историею. Но как слово Божие неложно, то неложно и это и, следовательно, имеет свое полное событие. Где же мы найдем его? Нигде, как во Христе Иисусе. Говорит Апостол, что в семя Авраамово причисляются чада обетования; слово же обетования дает разуметь, что те только чада обетования, кои рождаются действием Божиим, как Исаак. «Таково обетование, говорит святой Златоуст; Исаак образован и рожден словом Божиим! Хотя женские ложесна и утроба содействовали к рождению; но не сила утробы, а сила обетования произвела чадо. Так и мы рождаемся словом Божиим; ибо то, что рождает нас и образует в купели водной, есть слово Божие, потому что, когда крещаемся, во имя Отца и Сына и Святого Духа, рождаемся. Такое рождение не по естеству, а по обетованию Божию. Как предрекший рождение Исаака Сам тогда и совершил оное; так и о нашем рождении предвозвестил Он за долгое время устами всех Пророков, а потом привел оное в исполнение. Видишь ли, сколько доказательств и с какою удобностию Давший великие обетования исполнил оные? Видишь ли, что не плотские чада суть чада Божии, напротив, в самой природе (в рождении от Сарры) прообразовано рождение свыше чрез крещение? Если скажешь мне о ложеснах (то есть что там плоть участвовала), скажу тебе о воде (то есть что и здесь есть вещественное). Но как здесь все от Духа, так там все от обетования; ложесна от заматорелости и старости были холоднее воды. Итак, со всем вниманием вникнем в свое благородство и покажем жизнь, достойную оного. В нашем рождении нет ничего плотского и земного, пусть не будет оного и в нас. Не сон, не похоть плотская, не объятия, не раздражения вожделения, но Божие человеколюбие все совершило. И как там, когда возраст не подавал никакой надежды, так и здесь, когда наступила греховная старость, вдруг произошел новый человек, и все мы стали сынами Божиими, семенем Авраамовым».

**Стих 10.** *Не точию же, но и Ревекка от единаго ложа Исаака отца нашего имущи.*

Второй пример выделения из наследия обетования, более первого очевидный. В первом примере показано, как выделены дети одного отца, но не одной матери; а здесь показывается выделение из детей и одного отца, и одной матери, и притом таких, которые и зачаты, и рождены в одно время. Против первого могли возражать: из детей Авраама прочие выделены, потому что они не от Сарры, а признан наследником один Исаак, потому что он от Сарры. Апостол говорит как бы: такое возражение не имеет силы, потому что потомство считается по отцу, а не по матери (см.: блаженный Феодорит); но, чтобы не осталось у вас сомнения, приведу вам другой пример. То же случилось и с детьми Ревекки, которая в одно время зачала от Исаака и родила близнецов. Но один из них выделен из наследия, а другой избран в наследники обетования. Против этого уже нечего было возражать. Так осязательно видно в сем примере, что духовные обетования совсем не зависят от плотского происхождения. Самая речь Апостола в сем тексте усечена и неполна. Дополнять ее может всякий, как найдет лучшим, руководясь предложенным течением мыслей Апостола. Блаженный Феодорит пишет: «если думаешь, говорит Апостол, что Исаак ради Сарры предпочтен Измаилу и рожденным от Хеттуры чадам Авраамовым, то что же скажешь о Ревекке? Ибо здесь и матерь одна, и отец один, и зачатие одно; потому что дети — близнецы. Сие и выразил Апостол словами: *от единаго ложа имущи*, — то есть Ревекка в одно и то же время зачала обоих; однако же один любим Богу, а другой недостоин Божия о нем попечения». Святой Златоуст сводит и прежний, и этот пример под один обзор и делает общее наведение, соответственно цели Апостола: «чему дивиться, говорит Апостол, ежели из иудеев одни спаслись, а другие нет? Всякий знает, что в древности случилось то же и с патриархами. Почему один Исаак называется семенем Авраамовым, хотя Авраам был отцом Измаила и других многих? Потому ли, что мать Измайлова была раба? Но как это падает на сына? Впрочем, не спорю; пусть Измаил изгнан по матери. Но что сказать о детях Хеттуры? Они не были ли свободными и родились не от свободной ли? Почему же они не удостоились преимуществ, данных Исааку? И что говорить о Хеттуриных детях? Ревекка была единственною супругою Исаака, родила двоих сыновей, и обоих от Исаака. Но родившиеся, будучи одного отца, одной матери, причинив ей одни и те же болезни рождения, сии, говорю, единокровные, единоутробные и, сверх того, близнецы, получили не одинаковые права. Здесь нельзя сослаться на рабство матери, как в рассуждении Измаила, и на то, что родились не из одной утробы, как в рассуждении детей Хеттуриных и Сарриных; у них была одна мать, в один и тот же час чувствовала болезни рождения. Посему и Павел, как бы почитая последний пример более ясным, говорит, что не с одним Исааком то было, но и Ревекка и прочее».

Этим простым указанием цель Апостола уже была достигнута — примерами из древней истории доказать, что Бог с самого начала устранял некоторых от участия в обетованиях, несмотря на происхождение их по плоти от отцов, принявших обетования, и что потому нечего дивиться, если и теперь некоторые оказываются устраненными от участия в благах, подаваемых обетованным Искупителем и Спасителем. Но как в первом примере, так и здесь Апостол не ограничивается одним указанием, а прилагает и пояснительные мысли, глубже и глубже входя в законы Божественного промышления.

**Стихи 11 — 12.** *Еще бо не родившимся им, ни сотворившим что благо или зло, да по избранию предложение Божие будет не от дел, но от Призывающаго, речеся ей: яко больший поработает меньшему* (ср.: Быт. 25, 23).

В этих стихах различать надо две части и мысли: одна служит только к разительнейшему представлению предложенного примера, а другая вводит в законы промыслительного Божия действования. К первой относятся слова: *еще бо не родившимся им, ни сотворившим что благо или зло, речеся ей: яко больший поработает меньшему*. Не только из двух, от одного отца и матери и от одного ложа рожденных, один выделяется из наследия обетования, а другой избирается в наследники его; но это делается даже прежде, нежели они начали действовать и сделали что-нибудь доброе или худое. Так естественно и будто необходимо такое выделение и устранение! Что же дивитесь и недоумеваете, говорит как бы Апостол, что ныне видите вы устраненными, или паче устранившимися, от духовных благ, подаемых явльшимся Избавителем?! Слова: *больший поработаem меньшему* — на деле не всегда осуществлялись: было так от Давида до Иорама (см.: 2 Цар. 8, 14; 4 Цар. 8, 20 — 22) и при Маккавеях; большею же частию потомство Исава враждебно относилось к потомству Иакова и было будто чуждое ему. Порабощение, здесь указываемое, означает вообще состояние отчуждения от наследия, подобное состоянию рабов, не имеющих части в сем наследии.

Ко второй относятся слова: *да по избранию предложение Божие будет не от дел, но от Призывающаго*.

Это не вносные слова, а напротив, главные; в средину же они вставлены для того, чтобы понудительнее задержать на них внимание. Они-то и указывают на ту особенность в Божеских действиях, какая обнаруживается в избрании к наследию обетования одних и в устранении от сего наследия других. Для чего Бог объявил Ревекке, что из двух детей ее один будет наследником, а другой, подобно рабу, устранен от сего прежде, чем они родились и сделали что-либо? Для того, чтобы показать не ей только, но и всем вообще, что когда Он полагает одного избрать, а другого устранить, то это делает не на основании дел, уже сделанных избираемым или устраняемым, но Сам по Себе, как свойственно Ему, избирающему или призывающему. Слова: *да по избранию предложение Божие* и прочее — буквально дают такие мысли: *предложение Божие*, — Божие решение, определение или прямо воля Божия; *по избранию*, — по делу избрания или относительно избрания — того к наследию, а этого к устранению от него; *да будет*, — да ведомо будет всем, что такое предложение или воля и определение бывает; *не от дел*, — которые бы сделаны уже были теми, которых касается это предложение, как это видно на Иакове и Исаве, о которых определение состоялось прежде их рождения; *но от Призывающаго* — не зависит или происходит, но: бывает, — и бывает, конечно, так, как сие свойственно Призывающему или сообразно со свойствами Его.

Здесь нет мысли о безусловном Божием определении одних к наследию обетования, а других к устранению от него, не принимая во внимание, достоин ли кто или не достоин, а есть только та, что такое определение составляется не на основании проявленного достоинства или недостоинства, а как свойственно делать сие Ему, полагающему определение. Или — Он знает или умеет положить такое определение, помимо такого проявления, совершенно согласно, однако ж, со своими свойствами — правдою и благостию. Можно постановлять такое определение не по проявленному уже достоинству или недостоинству, а по предуведанному. По такому именно предведению и бывает всякое предложение Божие по избранию.

Наши толковники на этой преимущественно мысли и останавливают свое внимание. Святой Златоуст говорит: «почему один любим, а другой отвергаем? Потому ли, что один был порочен, а другой добр? Но ведь один почтен, а другой осужден, когда еще и не родились они; еще до рождения их Бог сказал: *яко больший поработает меньшему*. Почему же Бог сказал это? Потому что Он не ждет, как человек, окончания дела, дабы видеть, кто добр и кто нет, а напротив, прежде сего знает, кто добр и кто нет». То же и у блаженного Феодорита читаем: «Бог не ожидал испытания на деле, но, когда были еще носимы во чреве, предвозвестил их различие. Предвозвестил же, предузнав их расположение, потому что избрание сие не противно справедливости, но согласуется с расположением человеческим». Фотий у Экумения так изъясняет: «*предложение Божие* — означает волю Божию в избрании. *Не от дел* — представляет величие Божие призвания и благодать Его, что Он избирает и призывает из тех, которые еще ничего не сделали. Но скажешь: ничего не сделавшие как избираются? Избрание бывает по отличиям избираемых, а у ничего не сделавших какое отличие? — Конечно, так. Но надо ведать, что для человеческих очей, поелику они ничего еще не сделали, то и не отличаются ничем; а для Божественного предведения, видящего имеющее быть как настоящее, они очень много разнятся друг от друга: один богоугоден, а другой нет. Так что при сем воля Божия в избрании, и не от дел была, а была по призванию и благодати и, однако ж, была праведна, хоть такая праведность не для всех людей очевидна».

Амвросиаст пишет: «Действующим в сих делах представляется Божие предведение по тому, что вещи не могут происходить иначе, как так, как Бог предвидит их имеющими быть. Зная, чем каждый из них имел быть, сказал Бог: достоин будет меньший, а больший не достоин. Одного избрало предведение, а другого отвергло. И на том, кого избрало, пребывает *Божие предложение*, потому что с ним не могло быть иное, как то, что предвидел Бог и чему быть предположил в нем, то есть чтобы он был достоин спасения (обетования). И в том, кого отвергло, равным образом пребывает *предложение Божие*, потому что предвидело, что он будет недостоин (как и действительно оказалось потом). Почему в сем, по причине предведения, Бог не является лицеприятным: ибо никого не осуждает — несогрешившего — и никого не венчает — не одержавшего победы».

**Стих 13.** Якоже есть писано: *Иакова возлюбих, Исава же возненавидех.*

Сими словами начинается пророчество Малахии (см.: Мал. 1,2). Бог чрез Пророка изъясняет особое Свое благоволение к Израилю. Не брат ли, говорит, Иакову Исав? — но Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел. Словом: *возненавидел*, — означается неизбрание, отвержение, исключение из обетования. Осязательнее нельзя представить, как один избран к наследию обетования, а другой отлучен от него... Сам Бог сие делает. Следовательно, то, чтобы наследниками обетования были не все рожденные от отцов, приявших обетование, — находится в порядках Божественного о людях промышления. «Не на естество обращает внимание Бог, но взыскует единой добродетели» (блаженный Феодорит). Свидетельство приведено в подтверждение значения приведенного Апостолом примера, а не в подтверждение того, какое наведение сделал он из сего примера, о чем говорено было пред сим.

Святой Златоуст такой делает обзор всего сказанного: «главным намерением блаженного Павла было, посредством всего им сказанного, научить, что один Бог знает достойных, а из людей никто, и, хотя многие воображают о себе, что знают, впрочем, часто ошибаются в своем заключении. А Знающему тайны сердца совершенно известно, кто достоин венцов и кто — наказания и мучения. Посему Он многих, которые, по мнению людей, добры, изобличив, наказал и многих, которые были почитаемы порочными, увенчал и засвидетельствовал, что они не таковы. Он произносит приговор не по отзыву рабов, но по собственному строгому и беспристрастному суду. Он не дожидается окончания дела, чтобы одного признать достойным, а другого — нет. Привожу пример рожденных от одного отца и матери. Оба родились от Ревекки и Исаака, законного сына Авраамова, который одобрен Самим Богом и всем предпочтен и сделался отцом (имеющих наследовать обетования). А ежели он — отец, то и происшедшие от него должны быть отцы же; но последнего не было (ибо Исав выделен из сего чина). — Отсюда усматриваем, что дети Авраамовы называются собственными его детьми не только по рождению, но и потому, что они достойны доблестей родителя. А если бы назывались по одному рождению, Исаву и Иакову надлежало бы пользоваться равными правами, потому что и Исав произошел от той же утробы омертвевшей. Напротив, требовалось не одно такое рождение, а нравы, — не что-либо обыкновенное, но что могло бы служить к назиданию нашей жизни. — Апостол, однако же, не говорит, что как один был добр, а другой порочен, то первый и предпочтен. Но единственною причиною представляет Божие предведение, против которого разве один совершенно безумный дерзнет спорить. Избрать от утробы матерней есть дело предведения. Сие было, говорит Апостол, дабы обнаружилось избрание Божие, совершившееся по изволению и предведению. Бог с первого дня узнал и предрек как доброе, так и противное тому. Итак, не говори мне, продолжает Апостол, что ты читал закон и Пророков и столько времени служил. Знающий и испытующий сердца знает также, кто достоин быть спасенным. Итак, уступи непостижимому промыслу в избрании. Он один верно знает, кого увенчивать. Не требуй же отчета у Творца, не спрашивай: почему один увенчан, а другой наказан? Он умеет во всем наблюдать справедливость. Посему сказал: *Иакова возлюбих, Исава же возненавидех*. Что сие справедливо, ты знаешь по последствию; но Бог совершенно то знал и прежде исполнения. Он требует не только явления дел, но свободной воли и непорочных чувств. Такой человек, хотя бы и согрешил когда по обстоятельствам, скоро исправится. Даже хотя бы он и укоснел в пороке, не будет презрен; напротив, всеведущий Бог вспомнит об нем. А равно человек развращенный, хотя бы сделал что-нибудь по-видимому доброе, погибнет; потому что делает то с худым расположением. Давид, став убийцею и прелюбодеем, скоро загладил свои преступления, потому что увлечен был обстоятельствами и сделал оные не по привязанности к пороку. А фарисей, не учинивши никакого злодеяния, напротив, хвалившийся добрыми делами, все испортил злою волею».

**Стих 14.** *Что убо речем? Еда неправда у Бога? Да не будет.*

Судя по сему образцу установления Божеских определений об участии того или другого, можно ли говорить, что у Бога есть какая-либо неправда? Не буди то. Мы не видим, почему Бог постановляет то или другое определение, а Бог видит и если постановляет что, то постановляет потому, что иначе постановить было бы несправедливо. Потому нам, верующим в Бога, надлежит и все Его определения принимать с уверенностию, что они совершенно правы, и всецело предавать себя Его владычеству, не позволяя своему скудоумию судить дела Божии. «Апостол показывает здесь, что домостроительства Божии превышают человеческий помысел» (блаженный Феодорит). «Праведность решений Божиих относительно наших участей ускользает от ума нашего, но Судии всех точно и непогрешительно ведомо, что так, а не иначе надлежит определить. Веруй же, что хотя многое совершается по неведомым для нас причинам и иным кажется несообразным, но совершается всегда так, как всевидящее око видит и судит быть тому праведно» (Экумений).

«После сего Апостол присовокупляет новую мысль, которая темнее предыдущей. Какую же?» (святой Златоуст).

**Стих 15.** *Моисеови бо глаголет: помилую; егоже аще помилую, и ущедрю, егоже аще ущедрю.*

Слова сии означают прямо: кто достоин помилования, того помилую, и кто достоин щедрот, того ущедрю. Таковую мысль можно видеть в русском переводе: *кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею* (ср.: Исх. 33, 19). И с течением речи она совершенно согласна. Спрашивал: ужели неправда у Бога, что Он решал участи прежде рождения и дел? — Нет, отвечает. Ибо Бог видит наперед, кто достоин и кто недостоин. Так и Моисею сказал, что кого следует помиловать или кто достоин помилования, того помилую, и кого следует ущедрить, ущедрю. Сообразна она и с обстоятельствами, при которых изречены слова сии к Моисею. Святой пророк Моисей просил, чтоб Господь Бог сподобил его великой милости — увидеть лице Его. Господь сказал ему, что лице Его нельзя видеть, а вот что сделаю для тебя. Я пройду пред тобою славою Моею, или сделаю, что пред очами твоими пройдет видимое явление славы Моей, как знамение Моего присутствия, и воззову к тебе: *Господь пред тобою, и помилую, егоже аще милую, и ущедрю, егоже аще щедрю* (ср.: Исх. 33, 19). То есть к слову: *Господь пред тобою* — прибавлю и эти слова. Так обещал Господь и велел Моисею взойти на гору. Когда взошел он, последовало обещанное явление славы Божией: *мимоиде Господь пред лицем его, и воззва: Господь, Господь Бог щедр и милостив, долготерпелив и многомилостив, и истинен, и правду храняй и творяй милость, прощаяй кающияся, отъемляй беззакония, и неправды и грехи, и повиннаго не очистит* (кто виноват и не раскаивается, того не признает чистым, а накажет) (см.: Исх. 34, 6 — 7). Слова сии сказаны вместо: *помилую, егоже аще милую, и ущедрю, егоже аще щедрю* — и служат пространным их изъяснением, из уст Самого Господа исшедшим. Мысль же главная в сих словах та, что, кто достоин помилования, того Господь милует, а кто недостоин, того не минет наказание. Применяя их к вопросу: *еда неправда у Бога* в том, что Он Иакова избрал, а Исава отверг? — не можем не видеть прямого ответа: нет; Он Иакова избрал потому, что следовало избрать, яко достойного, а Исава отверг потому, что следовало отвергнуть, яко недостойного.

Прибавим к сему, что святой пророк Моисей просил себе милости у Господа — увидеть лице Его после того, как Господь отказался было идти с народом, а потом, умолен быв святым Моисеем, опять согласился идти с ними. Это случилось, когда израильтяне слили тельца и стали ему кланяться, яко Богу. Святой Моисей был в эту пору на горе. Господь сказал ему: согрешил народ, тельцу кланяется. Я истреблю его весь и от тебя произведу новый народ. Пророк стал умолять Господа, чтоб не делал сего, потому что иначе все станут хулить Его, будто извел народ из земли Египетской, чтобы погубить его в пустыне. *Утоли гнев ярости Твоея, и милостив буди о злобе людей Твоих* (ср.: Исх. 32, 12). Умилостивился Господь и отложил такое грозное определение, но не и наказание. Святой Моисей, сошедши с горы, призвал к себе таких, которые оставались еще верными Господу, и велел им избить зачинщиков зла. Они исполнили сие, и пало тогда до трех тысяч мужей. После сего святой Моисей опять взошел на гору к Господу и стал молиться: *согрешиша людие сии грех велик. И ныне аще убо оставиши грех их, остави; аще же ни, изглади мя из книги Твоея, в нюже вписал ecu.* Господь сказал Моисею: *аще кто согреши предо Мною, изглажу его из книги Моея*. И прибавил: *в оньже день присещу, наведу на них грех их*. Это показывает, что Господь определил и от Своего лица наказать согрешающих. Затем пишется: *и порази Господь люди за сотворение тельца* (ср.: Исх. 32, 32 — 35). И еще, значит, пали многие, кроме тех трех тысяч; многие, но не все, хотя согрешили почти все. Кто же делал выбор? Божие предведение; оно видело могущих исправиться и принесть добрые плоды и пощадило их; видело нераскаянных в сердце и поразило их, хотя, может быть, в настоящем случае иные из первых были более виновны, чем иные из последних. Экумений пишет: «если нет неправды у Бога и, однако ж, когда все поклонились тельцу, Бог говорит: *помилую, егоже аще милую*; то, конечно, потому, что сокровенно очами Своими входил Он в сердца людей и видел, кто достоин милости и кто недостоин».

Но этим еще не утолился гнев Божий. Он объявил Моисею: пошлю с вами Ангела, а Сам не пойду, чтобы Мне не истребить вас за ваше жестокосердие. Услышав о сем грозном определении, народ пришел в сильное сокрушение, скинул украшения свои и облекся в плачевные ризы. И Моисей стал умолять Господа, чтобы Сам шел с ними. Умилостивился Господь и сказал: *и сие тебе слово сотворю: обрел бо ecu благодать предо Мною* (ср.: Исх. 33, 17). После сего святой Моисей просил Господа явить ему лице Свое и услышал слова, о коих у нас речь: *помилую, егоже аще милую* (Исх. 33, 19). Сопоставляя сии слова с теми, которые сказал Господь, отказываясь Сам идти с народом, то есть чтоб не истребить его весь за жестоковыйность, можно дать им еще такое толкование: пойти с вами пойду, и хотя не истреблю вас всех в случае какого прегрешения, но не буду оставлять дела без наказания. Кого же помиловать и кого наказать, Я увижу тогда. Кто достоин будет милости, того помилую, и прочее. Святой Златоуст влагает в уста Господа такие слова: «не твое, Моисей, дело знать, кто достоин человеколюбия; предоставь это Мне».

Таким образом из всего этого обстоятельства видно, что Господь как милует, так и наказует, судя по тому, чего кто достоин, или по делам уже сделанным, или по предвиденной их жизни впереди. И таков именно смысл слов: *помилую, егоже аще помилую* и прочее.

Амвросиаст так перефразирует место сие: «милостию, говорит, помилую того, над кем смилуюсь, то есть того помилую, о ком предувижу, что он обратится и пребудет верен Мне, и щедроты Свои явлю тому, о ком предуведаю, что он от заблуждения обратится ко Мне правым сердцем. Это значит: давать тому, кому следует дать, и не давать тому, кому не следует давать».

А Экумений, применяя сие к течению речи Апостола, так говорит: «и в отношении к нынешним иудеям Бог не неправедно действует; но и ныне которые достойны, спасаются, потому что веруют, и которые недостойны, погибают, потому что не веруют. *Помилую, егоже аще помилую*, — как бы так: Я знаю, которые достойны спасения и которые недостойны. Если Моисей не знал, какие достойны и какие недостойны; нам ли знать причины бывающего? Божии суды кто исследует?» Таким образом здесь мы можем видеть третий пример того, как Бог одних принимает, а других отвергает. И это уже из среды сонма сынов Израиля.

Можно слова сии и так объяснить: кого хочу, того милую. С этим согласна и последующая мысль. Но хотя бы и так разуметь, все основная мысль будет одна и та же, то есть что Бог милует достойных, как и наказывает недостойных. Бог всегда действует независимо, как хочет; но действует сообразно с правдою Своею беспредельною, как и милостию бесконечною, а не так, чтоб, ни на что несмотря, помиловал недостойного, а достойного наказал. Если остановимся на сем толковании, то к нему надо приложить предположение, что святой Павел ввел сие изречение для того, чтобы недоумевающих, почему не все иудеи вошли в обладание благами обетованного Избавителя, расположить разрешить сие недоумение не по каким-либо внешним моментам, бросающимся в глаза, но из идеи о Боге всеправедном, всеблагом, — говоря как бы: Бог кого хощет милует, так и из вас, кого хощет, того избирает. Но как у Бога нет неправды; то нет ее и в сем Его действии. Предайте всё Богу и успокойтесь! Верьте, что тут *не отпаде* обетование.

**Стих 16.** *Темже убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога.*

То есть избрание к наследию обетования есть дело ни хотящего, ни текущего, но милующего Бога. Чтобы понять, откуда привзошли термины: *хотящаго и текущаго*, — надо обратиться к предыдущему. Речь идет об избрании Иакова и отвержении Исава еще прежде рождения их. Это решение Божие основывалось на предведении, что один достоин того, а другой недостоин. Тот и другой оправдали это жизнию своею и своим нравом. Между тем по ходу дел следовало Исаву получить обетование наследия, и Исаак уже решил так сделать и уже послал его *уловити лов* и приготовить себе снедь, чтобы, вкусив ее, благословить его. Случись так, — и не оправдалось бы слово Господа, что больший поработает меньшему, ибо тогда в благословении Исава стояло бы: *буди господин брату твоему* (Быт. 27, 29). Но слово Божие никогда не может солгатися. Бог вразумил Ревекку устроить так, чтобы благословение первенца получил Иаков и приведенные слова, приготовленные для Исава, присвоились ему. Так, что Бог, по предведению Своему, судил, того никто изменить не может, даже хотя бы кто намеренно усиливался идти против, а не так, как в этом примере, где против шло обычное течение человеческих дел. Вот был и хотящий Исаак, и текущий Исав, а дело устроилось не по хотению хотящего, ни по труду текущего, а по милости милующего Бога. Помянув это обстоятельство, Апостол и сказал: *ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога*. Кого Бог судил достойным милости, у того никто не вырвет ее; милость же присуждается не без разбора, а достойным. Приводим это обстоятельство при толковании сих слов, чтоб указать, откуда привзошли термины: *хотящаго и текущаго*, — потому что это осязательно очевидно в том обстоятельстве; но можно после сего и так разуметь связь речи. Впереди сказано, что, кого следует миловать, того милует Бог; следует же миловать, по правде Божией, того, кто достоин. Из этого мог бы иной заключить: следовательно, все здесь зависит от добрых решений воли, от *хотящаго*, и от соответственных трудов по исполнению тех решений, от *текущаго*. Апостол предупреждает: нет, не от этого. Хотеть — хоти и течь — теки: без этого нельзя; но все же окончательное решение дела принадлежит милости Божией или благодати, и хотение укрепляющей, и силы к исполнению его подающей. Кто при всем желании и трудах участь свою Божией предает милости, тот и оказывается у Бога достойным милости. И милость сия венчает его.

Может еще показаться, что, по мысли Апостола, все зависит от милости и благости милующего Бога, а собственное участие человека, будь не будь, все одно. Но так может только показаться. Апостол не сказал: ни от хотения, ни от течения, но: *ни хотящаго, ни текущаго*, — чтобы показать, что хотение и течение не исключаются, а только внушается, что хотящий и текущий не должен на этом одном основывать свое упование, и тем паче — посему предъявлять какие-либо права. Блаженный Феофилакт пишет: «здесь Апостол по-видимому уничтожает свободную волю; но на самом деле — нет. О доме говорим, что он есть дело мастера. Хотя мастеру нужны и вещество, и помощники в постройке; однако ж, поелику она зависит от него, говорим, что он построил весь дом. Так и о Боге говорим, что всё Его дело, хотя Бог имеет нужду в нашем произволении. Он совершает, Он и венцы дает, Он и осуждает; поэтому и говорим, что всё есть дело Бога». То же читаем и у Экумения: «должно хотеть и тещи и все свои употреблять в дело силы; но при этом помнить, что без воли Божией ни хотящий, ни текущий не достигнет цели, если не придет помощь Божия. Бог милует и хочет того, кто сам хощет спастись».

Как ни разуметь приведенные слова, они должны были поразительно действовать на иудеев, неверующих устрашать, а верующих исполнять радости. Последнее очевидно само собою; и Апостол не их имел в виду, а первых. Он здесь доказывает, что если есть теперь неверующие, то это не то значит, что *отпаде* обетование, а то, что они оказались недостойными его, подобно Исаву. Возражатели могли говорить: иудеи желают и текут, и закон читают, и службы все исполняют, и жертвы приносят. За что же исключаются они из наследия обетования? Апостол говорит как бы: и Исаву по видимости принадлежало наследие; но как душа у него была другого строя, то он и не получил его. Так и эти иудеи по видимости должны бы быть наследниками обетования; но как душа у них не такая, которая требуется от наследников его, то есть неверующая, то оно и не дается им. Приняв в чувство такое наведение, неверующие должны были сильный чувствовать толчок к тому, чтоб построже вникнуть в текущее и уразуметь, чего хощет от них готовый миловать их Бог; но еще более сильный толчок должно было дать им наведение из упоминаемого вслед за сим обстоятельства.

**Стих 17.** *Глаголет бо Писание фараонови: яко на истое сие воздвигох тя, яко да покажу тобою силу Мою, и да возвестится имя Мое по всей земли (ср.: Исх. 9, 16).*

Бог в Писании говорит фараону: *на истое сие воздвигох тя*, — то есть выдвинул тебя из среды других, выставил на вид, как знамя. Или — *воздвигох*, έξήγειρα, — будто воскресил, в смысле: оставил пожить. Бог повелел сказать фараону, что с первого раза противления его Он лишил бы его жизни, но что он хранен доселе и еще будет пощажен ради того, чтобы явлена была на нем сила Божия. Таким образом, он был уже мертвый, как обреченный на смерть, и если жил, то по изволению Божию для особых целей, будто из мертвых живой. Или — *воздвигох* — восстановил против себя, сделал, что ты все противился Мне. Это будет то же, что в следующем стихе: кого *хощет* Бог, *ожесточает*. Бог не силою Своею ожесточал фараона или возбуждал его противиться Себе; напротив, Он все делал, чтобы расположить фараона добровольно отпустить иудеев, а тот все противился. Казнь за казнию Бог посылал на него и Египет; он на минуту смягчался, а потом снова ожесточался, говоря: *Бога вашего не вем и Израиля не пущу* (ср.: Исх. 5, 2). Росло ожесточение, возвышались и карательные знамения, пока не погружен был сей ожесточенный богоборец в пучине морской. Сила Божия с торжеством явлена была на нем, и слава имени Божия пронеслась по всей земле, как исповедала Раав, говоря: мы слышали, как иссушил Бог море и прочее (см.: Нав. 2, 10). Экумений говорит: «фараон по собственному злонравию пострадал, что пострадал. Бог спасти его хотел, почему и долготерпел столько, давая место покаянию. И кто не подивится Богу, столько долготерпевшему?» Блаженный Феофилакт пишет: «для того самого, — говорит Бог, — *Я и воздвигох* тая, — то есть выставил тебя, фараон, на вид, чтобы чрез тебя сделалась известною сила Моя и многие обуздали себя, слыша об имени Моем, как правосудном и мощном по всей земле». Амвросиаст же так рассуждает: «этот фараон, виновный в столь многих злах, что и жить был недостоин, так ожесточился в зле, что и исправиться не хотел, думая, что, несмотря ни на что, будет жив или что Бог, против Которого столько погрешал, не смел воздать ему грозным воздаянием. Почему и услышал от Бога: *на истое сие воздвигох тя, яко да покажу тобою силу Мою, и да возвестится имя Мое по всей земли*, — то есть чтобы все народы уразумели, что нет иного Бога, кроме Того, Который есть Богом иудеев. Воздвиженным же (suscitatus — будто воскрешенным) назван он потому, что у Бога он был уже мертвый и несколько лишь времени получил казаться живым, чтоб было на ком обрушить столько казней и столько разного рода поразительных истязаний, кончившихся его смертию; и все народы, не ведавшие истинного Бога, быв поражены чрез то страхом, с великим изумлением исповедали, что Сей единый есть истинный Бог, от Коего изошли такие поражения. Так древние медики на людях, приговоренных к смерти, научались помогать живым, открывая и исследуя, что сокрыто внутри человека, чтоб узнавать причины болезней и казнь умирающих обратить во спасение живых».

Но смысл сего места и сам собою очевиден; не очевидно только, чего ради Апостол помянул о сем обстоятельстве. Блаженный Феофилакт пишет: «как из сливших тельца одни спасены, а другие наказаны, когда один Бог знал, кто достоин спасения и кто наказания, так, хотя много было и других порочных, однако гневу Божию подвергся один фараон». Он видит и здесь новый пример вьвделения одного из многих, только не для милования, а для казнения. С течением речи это совершенно согласно. Пример сей мог сам собою прийти на мысль Апостолу, по противоположности предыдущей речи. Говорил о миловании, пришло на мысль и казнение. Но думается, что Апостол намеренно избрал пример фараона, чтоб навесть неверующих иудеев на мысль, что ожидает противящихся Божиим распоряжениям. Из прежних примеров видно, что Бог избирает достойных, а недостойных отвергает. Это должно было показать иудеям, что если есть в них отчужденные от обетования благ, подаемых Спасителем, то причиною этому они сами, сами себя делают они того недостойными чрез свое упорное неверие. Теперь же примером фараона он наводит их на прозрение того, что и с ними может быть и будет, если останутся в своем упорстве. Упорничал фараон, и погиб. Смотрите, не случилось бы и с вами того же?! Святой Павел не истолковывает сего таким образом, а заставляет самих иудеев нагадать сие. Если бы он сам истолковал это так, то менее бы подействовал на иудеев, нежели как когда они сами нагадают сие, не все, конечно, а которые нагадают. И вся речь Апостола так идет, что он указывает только на то, что от Бога исходит, умалчивая почти, что определения Его сообразуются с расположением людей, для того чтоб, указав это и так очевидно обличив в вине самих иудеев, не оттолкнуть их от себя и не вооружить против истины. Если же они сами додумаются до того, что преднамеревался внушить Апостол, то не могут не принять того во внимание и не задуматься, а это большой шаг к вере. Разумеем неверовавших. Веровавшие же, конечно, почерпали из сего наибольшее утверждение в вере.

**Стих 18.** *Темже убо егоже хощет, милует: а егоже хощет, ожесточает.*

Это вывод из всего сказанного, — не из последних только примеров: пощадения в пустыне, когда сказал: *помилую, — егоже аще помилую*, — и ожесточения фараона, — но и из первых: избрания Исаака и Иакова с отвержением Измаила и Исава. Слово: *ожесточает* — не так следует понимать, что Бог силою Своею производил ожесточение в сердце непокорных, подобно фараону, а так, что непокорные нравом под действием милостей Божиих сами, по своему злонравию, не умягчаются, а более и более ожесточаются в своем упорстве и непокоривости. Григорий Нисский пишет: «что ожесточен был египетский тиран, это не в том смысле надо понимать, будто Бог нарочно силою Своею влагал в душу его ожесточенное противление; но что так произошло потому, что произволение его, по склонности ко злу, не принимало слова, имевшего целию умягчить его ожесточение» (у Экумения). Василий Великий говорит: «ожесточил Бог фараона, долготерпением и отменением казней усиливая его злонравие, чтобы, когда возрастет до последней меры злоба его, праведным явился суд Божий над ним» (у Экумения). Блаженный Феофилакт пишет: «что значит: *ожесточает*? По-видимому это нелепо. Но о Боге говорится, что Он ожесточил грязное сердце фараона подобно тому, как солнце делает жесткою грязь. Каким же образом? Долготерпением, ибо Он делает его жестким, являя к нему долготерпение. Здесь случилось подобное тому, что бывает, когда кто, имея у себя порочного слугу, обращается с ним человеколюбиво. Чем человеколюбивее обращается таковой с ним, тем худшим делает его, не потому, будто сам научает его пороку, но потому, что слуга пользуется долготерпением его к увеличению своей порочности, потому что пренебрегает долготерпением его».

Но как *милует* Бог тех, кои достойны милости, и хотя грешат, но каются или предвидимы бывают имеющими покаяться, так и ожесточает, надо разуметь, тех, которые недостойны и, когда погрешают против Бога, не только не каются, но еще более упорствуют против Него. Экумений пишет: «достойного милости Бог милует, а жестокосердого и непокорливого оставляет быть ожестелым. Ибо настоящее время не есть время окончательного суда, а произвольного подвига и жизни свободной. *Ожесточает* — стоит вместо: попускает оставаться ожестелым, уступая произволению». Или *ожесточает*, — по противоположности слову: *милует*, — можно заменить: не милует, отвергает, лишает благословения и наследия обетования.

Из всех приведенных примеров и рассуждений видно, что Бог обетование Свое объявляет достойным и делает наследниками его тоже достойных; а недостойных не касается обетование; почему и наследниками его они не делаются. В этом прямое доказательство того, что хотя теперь многие очень иудеи и не вступили в наследие благ духовных, обетованных отцам их, но чрез это *не отпаде* обетование. Таков смысл обетования, что его наследовать могут только достойные; если есть не наследующие его, то, явно, потому, что они недостойны. Выражает же сие Апостол, возводя все к Богу: кого хочет, милует, кого хочет, не милует, — внушая, «что у Бога не должно требовать отчета» (блаженный Феофилакт). Он всегда прав, действуя по воле Своей, которая всегда и праведна, и блага. В настоящем случае недостойными они оказываются потому, что не веруют. Если б уверовали и были отчуждены, отпало бы обетование; но поелику отчуждаются по причине неверия, то обетование стоит, *не отпаде*. Неверовать никто их не принуждает, — сами не веруют. Сами потому виноваты, что отчуждаются от благ, обетованных в Избавителе. Пусть уверуют, и вступят в наследие их. Но из того, что они упорничают в неверии, не следует, что *отпаде* обетование. И пусть они не убаюкивают себя обетованием, а скорее возьмут во внимание страшный пример фараона, которого упорство довело до казни потопления в море, и поопасаются, не дожить бы и себе до чего подобного.

**Стих 19.** *Речеши убо ми: чесо ради еще укаряет? Воли бо Его кто противиться может?*

Объясняя, что, несмотря на отчуждение многих иудеев от обетования благ Спасителя, *не отпаде* обетование, Апостол в доказательство того выставил твердое основание, что не *вcu сущии от Израиля сии Израиль*. Этим показал, что в решении судьбы лиц и народов два деятеля: воля Божия и произволение человеческое. Когда сие последнее согласуется с первою, то определение Божие исполняется на людях, являющих то; а когда не согласуется, не исполняется, — иначе: на достойных исполняется обетование, а на недостойных не исполняется. Но в последних двух примерах решения участи людей Апостол, по целям своим, установлял внимание преимущественно на первом деятеле, то есть воле Божией, хотя он делал это так, что не закрывал второго деятеля, то есть произволения человеческого, достойного, по своему настроению, милости или гнева, а напротив, давал ясно его доразумевать. Тем не менее, однако ж, предлагаемый вопрос сам собою рождался, особенно после заключительного: *егоже хощет, милует, егоже хощет, ожесточает*. Если всё от Бога, даже не угодные Ему расположения воли; то чего же ради Он укоряет? Ибо кто может противиться воле Его? Неодобряемый, следовательно, не виноват, когда Бог делает его таким; ибо не сам по себе он таков. «Если *егоже хощет, милует, егоже хощет, ожесточает*, — то от Его воли зависит человеческое расположение. Если же это действительно так, то не по праву налагает наказание на согрешающих; потому что невозможно противиться тому, что Ему угодно» (блаженный Феодорит). «Захотел Он, и ожесточил, а ожесточенный согрешил по справедливости: как же Ему обвинять и наказывать его?» (блаженный Феофилакт).

Возражение это из предыдущих слов Апостола выходит только по видимости. Ибо, как замечено, хотя в последних стихах он преимущественно все относил к воле Божией, но так, что давал доразумевать при сем участие и произволения человеческого, или достоинство и недостоинство людей. Почему он мог сказать: вы неправильно поняли мою речь. Но он уступал возражателям: пусть всё от воли Божией, которой никто противиться не может; но из этого самого следует, что вы не смеете возражать; ибо тварь должна с молчанием покорствовать Богу. Как же вы дерзаете возражать?

**Стих 20.** *Темже убо, о человече, ты кто ecu против отвещаяй Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил ecu тако?*

Святой Златоуст замечает, что «Апостол не вдруг дает решение, но сперва заграждает уста возражающему. Останавливая безвременное его любопытство и излишнее любоведение, налагает на него узду и научает знать различие между Богом и человеком, также и то, сколько непостижим и превыше нашего разумения Божий промысл и как все должно покоряться Богу. И все сие для того, чтобы, убедив в том слушателя, укорив и смирив его волю, с большею удобностию дать свое решение и слова свои сделать несомнительными для слушателя. И не говорит, что невозможно сего решить. Но что же? Самый вопрос называет преступным. Ибо что сказано Богом, тому надобно повиноваться, а не разыскивать, хотя и не знаем тому причины. Посему Апостол говорит: *ты кто ecu против отвещаяй Богови?* Примечаешь ли, как уничтожает и низлагает надменность? *Ты кто ecu?* Разве ты участвуешь с Богом в правлении? Разве сидишь судиею вместе с Богом? В сравнении с Богом тебя нельзя и назвать чем-нибудь, и сказать, что ты то или другое, напротив, — ничто. А спросить: *ты кто ecu?* — уничижительнее, нежели сказать: ты ничто. Даже и другое, большее негодование выражает своим вопросом Апостол. Не сказал он: *ты кто ecu отвещаяй Богови?* — но: *против отвещаяй*, — то есть ты, который споришь, противишься. Говорить: сие надлежало сделать так или иначе — значит: препираться. Видишь ли, как Апостол устрашил, поразил, заставил трепетать, а не спрашивать и любопытствовать? Это признак искусного наставника: не следовать во всем желанию учеников, но вести их по своей воле; сперва исторгнуть терние, а потом сеять семя; не вдруг давать ответ на каждый вопрос».

*Еда речет здание создавшему: почто мя тако сотворил ecu?* Под зданием, πλάσμα, — разумеется всякое человеческое изделие, особенно ваяние и лепление. Подобное есть у пророка Исаии (см.: Ис. 29, 16; 45, 9). К Богу же относится сие наводительно, как пример. Начатое здесь сравнение продолжается и в следующем стихе, который одну с сим выражает мысль.

**Стих 21.** *Или не имать власти скудельник на брении от тогожде смешения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?*

«Сим Апостол не уничтожает свободного произволения, но показывает, как должно повиноваться Богу. Когда ты требуешь (придет тебе на то позыв), то представь себе, что ты не более как брение. И должен не только не противоречить, не предлагать вопросов, но даже не говорить, не мыслить, а уподобляться бездушной глине, которая покорна рукам горшечника и употребляется, на что он захочет. Для сего именно взят Апостолом такой пример не в образец жизни, но в урок преданного и безмолвного повиновения. Подобное правило наблюдать надо и везде — принимать примеры не в точном значении, а выбирать из них нужное, к чему они приведены, оставляя все прочее. Так и здесь надлежит понимать слова: глина, горшечник, сосуд. И когда Апостол присовокупляет и говорит: *или не имать власти скудельник на брении* и прочее, — не заключай из сего, что он изображает сим причины творения или необходимость определения; напротив, он выражает власть и различие в распоряжениях. Если же не в этом смысле принять слова его, то будут иметь место многие нелепые следствия. Ибо ежели идет здесь речь об определении, то выйдет, что Бог — Творец как добра, так и зла, а человек и в том и в другом весьма неповинен. Тогда окажется также, что и Павел, увенчавая везде свободное произволение, сам себе противоречит. Итак, Апостол хочет здесь достигнуть не иной цели, как убедить слушателя — во всем покорствовать Богу и ни в чем не требовать от Него отчета. Как горшечник, рассуждает он, из одной и той же глыбы делает, что ему угодно, и никто ему не противоречит: так и ты не спрашивай и не допытывайся у Бога, почему людей, хотя они одного и того же рода, одних наказывает, а других награждает; напротив, благоговей пред Ним и подражай глине. Как она покорна рукам горшечника, так и ты покорствуй определению Распорядителя вселенной. Он действует не без намерения и не как случилось, хотя ты и не постигаешь тайн премудрости. Ты позволяешь горшечнику из одной и той же глыбы приготовить разные изделия и не винишь его за это, а у Бога требуешь отчета в распределении наказаний и почестей, а не предоставляешь Ему знать, кто достоин и кто не достоин. Но поелику в том же составе та же и сущность, то предполагаешь, что те же и произведения. Какая неосновательность! Не от горшечника зависит, что из той же глыбы иное выходит на почетное, а другое на низкое употребление, напротив, от употребления (произвольного) пользующихся изделием. Так и здесь дело зависит от свободного произволения. Притом, как заметил я, пример должно брать в том одном отношении, что человек обязан не противоречить Богу, а предоставлять всё Его неисследимой премудрости. Пример должен быть обширнее того предмета, в объяснение которого приводится, дабы мог сильнее подействовать на слушателей. Если бы оный не был обширнее и не заключал в себе многих понятий, не мог бы тронуть и пристыдить возражающего, сколько нужно» (святой Златоуст).

Святой Златоуст, как видно само собою, все внимание обратил на то, чтоб отклонить ту мысль, которая первою навязывается уму при чтении сих слов Апостола, именно — если всё от Бога, то нет свободы и мы не виноваты. И опровергает ее отвлеченно, не соображая с течением речи, как и сами слова таковы. Он говорит, что Апостол сим примером учит нас только совершенной и молчаливой покорности Божеским распоряжениям. О самих же распоряжениях Божиих общеизвестно, что они делаются совершенно согласно как с Божиею правдою, милостию и премудростию, так и с достоинством и недостоинством людей или употреблением ими своего свободного произволения. Как ни того, ни другого недальновидность наша не дает нам видеть как следует, а они есть несомненно во всех делах Божиих, то неразумно возражать, смущаться и делать нелепые выводы из того, в роде таких: *чесо ради еще и укаряет?* Самое разумное, при порождении таких недоумений, восставив веру в Божескую правду и благо-попечительность, смиренно и молчаливо покорствовать Божиим распоряжениям, прогоняя всякое помышление, будто от Бога исходит что-либо неправедное и немилосердое, и совершенно успокоиваясь в преданности Ему.

Сюда же, то есть на отвержение той мысли, будто сими словами уничтожается свобода воли, направляет речь и блаженный Феодорит, только другою дорогою. Он берет при сем в доказательство свободы самое действие возражения. Если, говорит, ты возражаешь, значит, ты свободен. Если б не был свободен, не возражал бы, а молча покорствовал, как глина скудельнику. Он говорит: «если бы не был ты свободен и не по своему изволению избирал, что тебе делать, но по необходимости рабски следовал бы Божией воле; то молчал бы, подобно неодушевленным тварям, любя совершающееся по Божию домостроительству. Но поелику почтен ты разумом, то и говоришь, и делаешь, что тебе удобно, и не любишь совершающегося, но доискиваешься причин Божиим домостроительствам. Посмотри на брение у скудельника; оно, как не имеющее разумной рассудительности, не противоречит работающему, но, если назначено на выделку сосуда и нечестного, в молчании принимает то, что делается с ним. А ты противишься и прекословишь. Значит, не связан ты естественною необходимостию, не против воли преступаешь закон, но произвольно любишь лукавство и по своей воле принимаешь на себя труды добродетели. Посему прав и справедлив приговор Бога всяческих, законно наказывает Он согрешающих, как произвольно отваживающихся делать зло. Есть справедливость и в человеколюбии; потому что, от нас заимствуя повод, оказывает Бог милость». Подобную мысль высказывает и Экумений.

**Стихи 22 — 23.** *Аще же хотя Бог показати гнев Свой, и явити силу Свою, пренесе во мнозе долготерпении сосуды гнева совершены в погибель: и да скажет богатство славы Своея на сосудех милости, яже предуготова в славу.*

Речь сия усечена: для обеих частей ее недостает второй половины выражения; предыдущее, начинающееся с *аще же*, есть, а последующего, которому следовало бы отвечать на: *аще* — чрез: *то*, — нет; но во втором стихе, или части, даже и предыдущее неполно: ибо говорится только: *да скажет богатство* и прочее; а что именно сделал Бог, чтоб сказать о сем богатстве, сего не видно. Настоит потому первая надобность дополнить то и другое. Вот как, думается, это можно сделать: последующее, которое отвечало бы на: *аще* — чрез *то*, — надо заимствовать из предыдущего примера об отношении скудельника к глине и глины к скудельнику. О скудельнике говорится: *или не имать власти?* — а о глине: *еда речет создавшему?* Поелику стихи 22-й и 23-й дают применение этого примера к предмету речи; то совершенно справедливо будет недостающее в них пополнить из сего примера и — или для обеих частей взять одну какую-либо из приведенных фраз, или для одной одну, а для другой другую, что можно оставить на произволение всякого. Будет так: в примере сказано: скудельник не имеет ли власти из одного и того же смешения сделать один сосуд в честь, а другой не в честь? Да и сосуды не возражают ему, зачем он их так сделал. В приложении должно следовать: если теперь Бог одних, недостойных, присуждает к нечести — в пагубу, а других, достойных, вводит в славу, то ужели Он, по-твоему, не имеет на это власти? Или — ужели сии присужденные имеют власть спросить: почто тако? Так дополнится недостающее последующее для обеих частей. Как дополнить недостающее во второй части предыдущего, — что именно сделал Бог, да скажет богатство славы своей? Для сего надобно, как делает Экумений, глагол: *пренесе* — отнести как к первой, так и ко второй части предыдущего так: в первой: *пренесе в погибель*, — во второй: *пренесе в славу*. Все другие остающиеся за сим слова объясняют, как сделалось, что одни к одному присуждены, а другие к другому и для чего сделал Бог то или другое.

Слово: *пренесе*, ήνεγκεν, — не значит: перенесть в смысле претерпеть, — а: перенесть, как переносят вещи с места на место, перенесть, отнесть, внесть, отчислить, определить, присудить. Бог одних отнес, отчислил, определил в пагубу, а других отнес, отчислил, определил в славу.

Как сделалось, что первые отнесены в погибель, сие выражается словами: *во мнозе долготерпении сосуды гнева совершены*; именно: отнес Бог в погибель сосуды гнева, совершившиеся или образовавшиеся во время многого к ним долготерпения, или по случаю многого долготерпения, или чрез то, что худо пользовались многим Божиим долготерпением. *Совершены*, κατηρτισμένα, — от: καταρτίζω — одну вещь к другой подлаживать, упорядочивать, давать строй, образовывать. Будет: κατηρτισμένα — σκεύη — сосуды гнева образовавшиеся, которые образовались, настроились, подладились, в такого рода сосуды. *Во мнозе долготерпении* — надобно относить к: *совершены*, κατηρτισμένα, — как обстоятельство времени или обстоятельство, по которому случилось, что они так образовались. Здесь очевидное указание на то, как образовался сосуд гнева из фараона. Бог долготерпел ему во благо ему, а он Божие долготерпение обратил во зло себе, все более и более ожесточаясь и богоборствуя. Он чрез это закалился в ожесточении, как глиняный сосуд в огне, и стал готовым сосудом гнева, законченным, вполне сформировавшимся.

Святой Златоуст говорит: «фараон был сосудом гнева, то есть человеком, который воспламеняет гнев Божий. Многократно испытав на себе Божие долготерпение, он не сделался лучшим, но пребыл неисправимым. Как Бог ничего не оставил, служащего к его исправлению, так сам он ничего не опустил, служащего к его погибели и к тому, чтобы сделать себя неизвинительным. Впрочем, Бог, и сие предвидя, показал много долготерпения, ибо желал его привести в раскаяние. А если бы не хотел сего, не терпел бы столько времени».

Под фараоном же разумеются и все вообще не внимающие велениям Божиим, презирающие Его волю и ни во что ставящие Его распоряжения. Все такие сами собою отчисляются к разряду погибающих, и Бог утверждает за ними сию участь, потому что иначе нельзя или иного чего они недостойны. Проходит здесь у Апостола мысль о выделении из потомства Израиля тех, кои не суть Израиль. Сначала показал Он примеры видимого выделения на Измаиле и Исаве; а потом не было такого выделения видимого, будто все потомки Израиля были Израиль. Но это было только по видимости: недостойные сами собою выделялись из сего чина, и Бог ведал их, хотя не объявлял о том. Ныне же чрез Евангелие это пришло въявь. Образовавшиеся в сосуды гнева отчисляются в пагубу тем, что остаются вне области веры, отвеваются от сонма спасаемых, как плевелы от пшеницы на гумне Божием. Впрочем, у Апостола в виду имеются не одни иудеи, а вообще весь род человеческий. На иудеях только это яснее видно.

Как сделалось, что Бог других *пренесе* — определил в славу? Так, что Бог предуготовал их в сосуды милости. Это тоже во время долготерпения. Те сами себя образовали в сосуды гнева, а этих Бог предуготовал в сосуды милости. *Еда неправда у Бога?* Нет; намерение Божие было и тех долготерпением Своим уготовать в сосуды милости, но они этого не захотели, и, вместо того чтоб действовать по Божиему указанию и устроению, действовали по-своему, и образовали из себя чрез то самочинников, богоборцев, за что праведно лишены милости и отчислены в разряд сосудов гнева. Напротив, эти с совершенною покорностию следовали Божиим распоряжениям и велениям и образовали таким образом себя в богопреданных рабов Божиих, не имевших иного закона, кроме воли Божией. Будучи так настроены, они явно были готовыми сосудами милости Божией, по причине такого образования себя по воле Божией. Говорится: *Бог уготовал их в сосуды милости*, — будто помимо их произволения. Говорится так потому, что все руководство к образованию себя таким образом шло от Бога, и те, которые самоохотно подчинялись сему руководству, были Богом спомоществуемы, — а не потому, чтоб при этом не участвовало их произволение. Поелику без того и другого не могли они образовать из себя сосуды милости, то это и приписывается Богу, без исключения, однако ж, участия в сем и произволения.

Святой Златоуст говорит: «как фараон сделался сосудом гнева по собственному беззаконию, так и спасшиеся сделались сосудом милости по своему благочестию. Ежели большая часть принадлежит Богу, то и мы, однако ж, привносим нечто малое от себя. Не сказал: сосуды заслуг или — сосуды дерзновения, — но: *сосуды милости*, — давая тем знать, что все принадлежит Богу. Также, когда говорит он: *ни хотящаго, ни текущаго*, — не уничтожает тем свободы, но показывает, что не все принадлежит человеку, а напротив, ему нужна благодать свыше. Хотя должно и хотеть, и подвизаться; однако же полагаться надобно не на собственные подвиги, а на Божие человеколюбие, как в другом месте и о себе сказал Апостол: *не аз, но благодать Божия, яже со мною* (ср.: 1 Кор. 15, 10). Почему же одни бывают сосудами гнева, а другие сосудами милости? По собственному произволу. Но Бог, по безмерной Своей благости, оказывает милость тем и другим. Ибо миловал не только спасаемых, но и фараона, сколько мог. И спасаемые, и фараон пользовались одинаковым долготерпением. А ежели фараон не спасся, то совершенно по собственной воле. Со стороны Бога не имел и фараон ни в чем недостатка пред спасаемыми».

Для чего Бог так сделал? Для того, чтоб над сосудами гнева *показати гнев Свой, и явити силу Свою, а на сосудех милости сказати богатство славы Своея.* Первое очевидно взято с опыта, явленного на фараоне, которому сказано было: *на истое сие воздвигох тя, яко да покажу тобою силу Мою*. Но так же действует Бог и в отношении ко всем нечествующим и Богу не покорствующим. Бог долготерпит на них, а они сие долготерпение толкуют или бессилием, или поблажкою и слабосердием. Почему Бог не все терпит, а нередко наказывает таких нечестивцев и упорников, чтоб показать и силу Свою, и гнев Свой, как это ясно обозначилось на фараоне. Таков общий закон промышления Божия о людях, что Он все долготерпит, а если наказывает, то только для того, чтобы люди совсем не забыли, что есть Бог, Который не бессилен, чтоб наказать необычайно, и не слабосерд, чтоб решиться на сие. Когда кончится время Его долготерпения и когда начнется праведное наказание и явится гнев Божий в силе, никто определить не может. Почему всякий должен держать себя настороже и не убаюкивать себя долготерпением, а скорее, поминутно ожидать гнева и, веря, что он непременно грянет, спешить покаяться, чтоб или отвратить от себя гнев, или если подпасть под него вместе с другими, то подпасть не на пагубу себе, а на окончательное очищение. Чтоб держать людей в сих спасительных помышлениях, для этого именно и являет Бог иногда гнев Свой и силу Свою в наказание грешащих, а совсем не затем, чтоб сделать с ними окончательную расправу. Нынешнее время не есть время такой расправы, а только приготовления к ней.

В противоположность этим, Бог на тех, которые покорны Ему, являет *богатство славы Своея*. «Славою назвал Апостол человеколюбие Божие, давая разуметь, что оно преимущественно составляет славу Божию и что Бог заботится о сем более, нежели о чем другом» (святой Златоуст). Не просто же сказал: являет славу или человеколюбие, — но: являет богатство славы или человеколюбия, потому что милость Божия всегда богато является, не в меру ожидания и тех, кои сретают милость, и тех, кои видят то со стороны. Может быть, славою названа милость потому, что она восстановляет славу благочестивых и богобоязненных, а чрез то и самое благочестие и страх Божий. Обычно нечестивые уничижают благочестивых и всю славу и честь себе присвояют и восхищают. Но когда Бог их подвергает гневу Своему, а благочестивым являет милость, то те посрамляются, а эти прославляются, и именно Божиим прославлением. Слава Божия на них воссиявает. И это делает Бог не для того, чтоб явить окончательное воздаяние покорным рабам Своим, а для того, чтобы они не падали в нечаяние, встречая презрение, утеснение и гонение, а, будучи уверены, что милость Божия всегда покрывает их и всегда готова явиться на них, благодушествовали и все терпеливо переносили с радостию, зная, что все это бывает с ними не к худу, а к добру им же самим.

Таковы общие мысли, внушаемые словами Апостола, но их надобно еще применить к течению речи Апостола. Он объясняет, как сделалось, что не все иудеи призваны к участию во благах Христа Господа, тогда как Он обетован был именно им, и что на место отверженных иудеев призваны язычники. Казаться могло, что отпаде обетование. Против этого он говорит: *не отпаде*. Ибо и первоначально было показываемо, что не все плотские чада суть чада обетования. Так выделен из сего ряда Измаил, так выделен Исав. Что же дивиться, что и теперь оказывается часть иудеев выделенных из наследия?! Сие — в порядке Божия о нас промышления. Углубляясь более и более, почему одни выделяются, а другие остаются наследниками, Апостол хотя и положил, что, кого *хощет*, Бог — милует, а кого *хощет* — не милует, дал, однако ж, разуметь, что то и другое делает Он не без разбора, но милует достойных и Ему покорных, а не милует недостойных и Ему непокорных, — что с особенною очевидностию показал на фараоне, подвергшемся казням и смерти за упорство пред Богом, прямо в лице Ему. Но как сие достоинство милуемых и недостоинство немилуемых не всегда (а в точности, никогда) бывают видимы для нас, между тем пытливость ума относительно судеб Божиих чрез это не укрощается и беспокойные от того недоумения не перестают тревожить сердца, нередко и благочестивого: то, с одной стороны, для укрощения пытливости, а с другой — для успокоения возмущенного тем благочестия Апостол всех возводит к преданности в волю Божию, к тому убеждению, что все, исходящее от Бога, благо и право, как благ и прав есть Сам Господь Бог. И чтоб это представить осязательнее, берет в пример скудельника, из одной и той же глины выделывающего сосуды в честь и не в честь, между тем как изделия молчат и не пытают: почему ты один так сделал, а другой иначе. Он говорит как бы: как молчат эти сосуды, так молчите и вы пред распоряжениями Божиими, видя, как Он одних лишает милости, а на других богато изливает ее, веруя, что то и другое делается согласно с Божиею правдою. Милость эта, по течению речи, есть причисление к наследию благ, обетованных отцам в Спасителе, а немилость в лишении сего наследия; по примеру же скудельных изделий, причисление к наследию есть избрание в сосуды милости, а лишение наследия есть отчисление в сосуды гнева. Вывод отсюда будет такой: видя, как одних избрал Бог в сосуды милости, в наследники духовных обетований в Избавителе, а других выделил из сего наследия и явил чрез то сосудами гнева Своего, не смущайтесь и не допускайте мысли, будто тут есть какая неправда или отпаде обетование; напротив, верьте, что Бог во всех делах Своих благ и прав, и успокойтесь в преданности Его премудрым и непостижимым для нас определениям и решениям.

Из сего видно, что сосуды гнева здесь у Апостола суть не верующие в Господа, а сосуды милости суть верующие. Пренесение или отчисление первых в пагубу есть оставление их вне области веры, а пренесение или определение вторых к славе есть принятие их в ограду веры со всеми благами ее. Что первое есть гневное дело, сказал в начале Предтеча Господень: уже секира при корне древа, уже лопата *в руце* (ср.: Мф. 3, 10, 12). Но в сем начало гнева; окончательное его дело будет на последнем суде. Что уверование в Господа славно, сие свидетельствовалось и свидетельствуется всегда внутреннею духовною славою верующих по благодати Святого Духа; окончательное же прославление их следует за гробом, и паче последует за всемирным судом. И нынешнее прославление духовное есть уже богатство славы Божией; сколь же оно богато будет в будущем, сего ни мысль обнять, ни слово изречь не может.

Этим возбужденная в начале мысль об отпадении обетования вполне отстраняется. Но Апостол на этом не останавливается, а ведет рассуждение далее, чтоб указать настоящую причину участи тех и других, именно — в вере одних и в неверии других (стих 30 и далее). Но наперед останавливается еще несколько на примере скуделеделания.

**Стих 24.** *Ихже и призва нас не точию от Иудей, но и от язык.*

Эти слова суть пояснительное приложение к сказанному пред сим о сосудах милости. Там сказано, что Бог их предуготовал, а здесь говорится, что уже и призвал их; будто ответ на предполагаемый вопрос: как Бог эти предуготованные сосуды *пренесе* в славу? *Пренесе* тем, что призвал, призвал к вере, чрез веру — к Царству благодати славному, а чрез то и другое к Царству славы, неизъяснимо великому.

Но прежняя речь шла об одних иудеях, а тут поминаются и язычники; и если призвал Бог предуготованных, то, значит, предуготованы и язычники. Это заставляет предыдущую мысль Апостола расширить и пример скуделеделания распространить и на язычников. В таком случае под скудельным смешением надобно будет разуметь весь род человеческий, до пришествия Христова бывший. Он был в руках Божиих глиною, из которой Он вьщелывал Себе сосуды милости, чтоб сделать их сосудами славы. Иудеев обделывал Он ближе и непосредственнее, кроме разума и совести, Своими явлениями, посыланием Ангелов и Пророков, дарованием закона и дивным о них промышлением; а язычников — разумом и совестию, оставшимися в них преданиями о том, что было до разделения языков, и доходившими до них слухами о том, что творил Бог среди иудейского народа, и некиим сокровенным промыслительным руководством. Поелику действовал в сем Сам Бог, то нельзя сомневаться в успехе и плодах Божеского действования. Где же показание сего? В уверовавших благовестию. Проповедь призывала предуготованные сосуды милости; как внявшие сему призванию были не иудеи только, но и язычники, то, значит, предуготованные были и там и здесь; и хотя бы мы не могли объяснить, как это делалось с язычниками, но то, что так было, из-за сего не должно подлежать сомнению. Можно только спросить: Апостольское призывание собирало приготовленные сосуды наличные; но приготовление шло во все предшествовавшее время, сначала всех людей совокупно, а тысячи две с лишком раздельно, то есть особо иудеев и особо язычников; как же принесены в славу сосуды милости, предуготованные тогда? Тоже чрез призывание. Господь, сошедши во ад, проповедал духам прежде живших и отшедших, и все, которые прежде предуготованы были в сосуды милости, вняли призванию и вступили в ряд сосудов славы. Окончательное их подготовление делал святой Предтеча, явившийся туда годами двумя или тремя раньше Господа Спасителя.

Такое промыслительное распоряжение Божие о людях в язычниках не возбуждало никакого недоумения: они только благоговейно принимали его, благодарные вознося к Богу хвалы и изумляясь непостижимой премудрости Божией в промышлении о людях. Но из иудеев иные, несмотря на предшествовавшие объяснения — как *не отпаде* обетование при всем том, что призваны и язычники, всё еще не легко могли отбиться от возникавших у них вопросов: как же так? Мы — Божий народ, а те не люди Божии? Апостол окончательно успокоивает таковых приведением пророчеств о том, говоря как бы: это теперь только открылось, а предназначено быть сему из начала и предсказано совместно с тем, как и предуготовано. Я имел в намерении объяснить вам это предыдущими рассуждениями о том, что не чуждо Божиим советам, если Он недостойных выделяет из наследия обетования, данного отцам их; но, если для вас это невнятно, неубедительно, приведу вам пророчества о том. Верите ли Пророкам? Верьте же, что если теперь в стадо Христово вступают язычники, тогда как многие иудеи остаются вне овчарни Божией; то это делается не по ошибке проповедников, а по прямой воле Божией. Таким образом в приводимых пророческих предсказаниях можно видеть второе доказательство того, что *не отпаде* обетование чрез призывание язычников и невнитие в наследие некоторых иудеев. Апостол приводит пророчества в двух смыслах: одно о призвании язычников, а другое о невнитии в наследие многих иудеев.

О призвании язычников приводит Апостол из пророка Осии два места, но из одной речи пророческой — первой.

**Стихи 25 — 26.** *Якоже и во Осии глаголет: нареку не люди Моя люди Моя, и не возлюбленую возлюблену (ср.: Ос. 2, 23). И будет на месте, идеже речеся им: не людие Мои есте вы, тамо нарекутся сынове Бога живаго* (ср.: Ос. 1, 10).

Те и другие слова говорятся у Пророка от лица Самого Бога, и говорятся по такому случаю. Израильтяне, десять колен, оставили Бога истинного и стали поклоняться идолам, особенно Ваалу. Как они отвратились от Бога, то и Бог отвратился от них, и говорил им: вы не народ Мой, *не людие Мои*, — и отвергал их, как отвергает кто нелюбимую жену, говорит: ты — невозлюбленная. Ради такого особенно укора воздвиг Он пророка Осию, в числе других многих вразумлявших их. Бог сказал Осии: возьми жену-блудницу и рождай с нею чада. Пророк взял, и, когда стали рождаться у него чада, Бог Сам давал им имена. Между ними одну дочь велел Бог назвать: непомилована, немила, нелюба, а одного сына: *не людие Мои*. Объясняя же, почему так, говорил: вы отвратились от Меня, и Я отвращаюсь от вас и не буду более миловать и любить. Вы не считаете Меня своим Богом, и Я отнимаю у вас дорогое имя народа Моего, людей Моих: вы не люди Мои.

Как Пророк жил пред лицом всех и все знали имена детей его и значение их, то это было непрерывным наглядным обличением, напоминавшим, чего они лишаются чрез свое отпадение от Бога. Израильтяне, однако ж, не внимали сему и продолжали нечествовать, к великому сокрушению и Пророков, и людей богобоязненных, скорбевших о нечестии братий своих и страшившихся немилости Божией. В утешение им Бог, вместе с обличением и угрожением, предрекал и обращение нечествовавших, и милость, имеющую открыться в них от лица Божия. Не всегда так будет, — говорит Он им: обращу вас к Себе, и обратитесь. Обращу и обручу Себе в вере, и уведаете Меня, Господа Бога вашего. Тогда Я назову вас, которые теперь не люди Мои, людьми Моими, и <вас,> которые теперь не любы Мне, как жена нелюбимая, — возлюбленною. И там же, где теперь говорится о вас: не люди вы Мои, — будет сказано: вы — сыны Бога живого.

Таким образом речь пророческая относилась не к язычникам прямо, а к израильтянам оязычившимся. Тем не менее, однако ж, она духом Апостольским могла быть отнесена к язычникам; ибо пред лицем Бога плотское различие ничего не значит, а ценятся одни внутренние настроения. Язычествующие израильтяне для Него то же, что и самые язычники. Почему как пророческий дух в обращении израильтян, яко язычествующих, мог прозревать без различия обращение всех нечествовавших в язычестве: так и дух Апостольский мог видеть в сем предречении об обращении первых общее обращение всех язычествующих, кто бы они ни были по плоти. Израильтянам предрекается милость и принятие в народ не поколику израильтяне суть, а поколику оставляют язычествование. Обобщив сие, получим: что им обещано, то справедливо относить и ко всем оставляющим язычество, каковы уверовавшие в Господа Спасителя. Почему наши толковники пророческие слова принимают так, как бы они сказаны были прямо о язычниках. Святой Златоуст говорит: «Апостол привел во свидетели Осию, чрез которого Бог взывает и говорит: *нареку не люди Моя люди Моя, и не возлюбленую возлюблену*. Кто же *не люди Моя*? Очевидно язычники. Кто *не возлюбленая*? Опять они же. Однако ж сказано о них, что будут народом, возлюбленною, сынами Божиими. *Тамо нарекутся сынове Бога живаго* — продолжает Апостол. Если скажут, что сие говорится об уверовавших из иудеев (как блаженный Феодорит), то и тогда наше толкование будет иметь место. Если произошла такая перемена в народе, который после многих благодеяний оказался неблагодарным, отложился, утратил даже то, что делало его народом; то какое препятствие быть призванными и удостоиться за послушание тех же милостей тем, которые отчуждены были не после того, как приняты, но с самого начала были чужды?» Амвросиаст пишет: «явно, что это предречено о язычниках, которые прежде не были народом Божиим, но после, в укор иудеям, сподобились милости, названы народом Божиим; и те, которые прежде не были любезными, по отвержении иудеев, удостоены всыновления, стали возлюбленными; так что, где прежде не назывались народом Божиим, там стали называться сынами Бога живого. Ибо прежде нигде не назывались сынами Божиими, как в Иудее или в Иерусалиме, где был дом Божий, как говорится в псалме 75: *ведом во Иудеи Бог* (Пс. 75, 2). После же в пророчестве Захарии говорит Бог: *положу Иерусалима камень попираемый всеми языки (Зах. 12, 3). Тогда повсюду будут сыны Божии, и дом Божий во всех местах, который есть Церковь. Почему Господь сказал иудеям: сего ради отъимется от вас Царствие Божие и дастся языку, творящему плоды его* (Мф. 21, 43)».

И о том, что не все иудеи приняты будут в обетованное Царство спасения во Христе Иисусе, приводит Апостол два пророчества, и оба из Исаии-пророка.

Первое:

**Стихи 27 — 28.** *Исаия же вопиет о Израили: аще будет число сынов Израилевых, яко песок морский, останок спасется. Слово бо скончавая и сокращая в правде, яко слово сокращено сотворит Господь на земли* (ср.: Ис. 10, 22 — 23).

*Исаия же вопиет о Израили*. Приведенные выше пророчества относятся к принятию язычников. Что же касается до иудеев, кои именуются Израиль, хотя не все суть Израиль, то об них вот что *вопиет Исаия*. «*Вопиет*, — то есть смело и не скрываясь провозглашает» (святой Златоуст), показывая, что говорит истину несомненную, решительную и для всех крайне важную. Что же вопиет Исаия? *Аще будет число сынов Израилевых, яко песок морский, останок спасется*. Прямо смотря на сии слова, всякий сознает, что определеннее пророчества о том, что не все израильтяне войдут в спасительное наследие обетования, и быть не может. *Останок* — означает: немногие, как и мы говорим нередко: это остатки, — то есть малая часть из целого. Почему святой Златоуст, обращаясь к слушателям своим, с движением говорит: «видишь, что и по словам Исаии спасены не все, но достойные спастись. Не боюсь множества, говорит Бог, Меня не устрашает такое размножение рода; Я спасаю только тех, которые оказываются того достойными. Итак, чего же тревожитесь, называя обетование нарушенным, когда Пророки объявляют, что не все спасутся?»

Но если посмотреть на сие проречение и в том месте, где оно проречено у Исаии, и тогда не иную подает оно мысль. Святой Исаия говорит в 10-й главе об ассирийском народе, что он назначен быть бичом Божиим на нечестивых и беззаконных, и действительно поразит их, и заберет страны выше Вавилона, Аравию, Дамаск (Сирию), Самарию, Иерусалим (Палестину). Но когда исполнит он сие дело Божие, тогда и сам подвергнется наказанию за то, что возгордится успехами своими, приписывая их своей мудрости и крепости. За это наведет Господь на его *честь безчестие, и на славу огнь горя возгорится*: все отнято будет у него. Тогда оставшиеся от его поражения сыны Иаковли не будут уповать на него, то есть не будут к нему обращать очи, чая тем избавиться от конечного истребления, но будут уповать на Бога, Святого Израилева, истиною. *И обратится останок Иаковль к Богу крепкому* (Ис. 10, 21). После сих слов следуют слова, приведенные Апостолом (см.: Ис. 10, 22 — 23), что именно только *останок* спасется. С первого раза может показаться, что у Пророка слова сии относятся к возвращению израильтян из плена. Возвратились, точно, не все, и возвратившиеся возвратились, обратись к Богу крепкому, от Коего уже не отпадали к чужим богам. Но если и так разуметь слова пророческие, все же привесть их в подтверждение того, что не все спасутся и в Господе Спасителе, можно было, — и привесть именно в смысле предсказания сего последнего события. Потому что возвращение из плена израильтян было прообразом возвращения людей из плена духовного, совершенного Христом Господом. А прообразы имели предсказательное значение. Почему все, сказанное о первом, может быть относимо к последнему, как пророческое предсказание. Но, вникая ближе в течение речи Пророка, приходим к мысли, что он прямо здесь указывает на сбывшееся над Израилем во Христе Иисусе. Возьми всяк во внимание, какая была нужда Пророку снова повторять слово о спасении только остатка, когда уже он только что сказал то: *обратится останок Иаковль к Богу*? Не другая, как та, чтоб, пользуясь сим случаем, перевесть мысли слушающих в далекое будущее, когда не в прообразе, а действительно *останок* спасется. Почему, вместо: *обратится останок*, — сказал: *спасется*, — напоминая о чаемом Спасителе и Избавителе. Строй речи у Пророка такой, что прямо внушает, что он хотел здесь сказать особое нечто, и особенно это внушают слова: *слово бо совершая и сокращая* и прочее (см.: Ис. 10, 23). Здесь то же видим, что часто встречается и в псалмах, где святой пророк Давид, поя песни Богу по случаю текущих событий, часто восторгаем был пророческим Духом к созерцанию имевшего быть в чаемом Спасителе и внезапно изрекал слова, которые и поняты быть не могут иначе, как быв отнесены к Спасителю. То же самое и здесь: помянул Пророк об обращении к Богу остатка Иаковля после поражения сынов его ассирианами, и перенесен был духом пророческим к устроению спасения в лице чаемого Избавителя, и, прозрев, как и тогда не все, а некоторые только вступят в наследие спасения, сказал: *и аще будут людие Израилевы* (число сынов Израилевых) *яко песок морский, останок их спасется* (Ис. 10, 22). Как бы так: будет и еще время, когда повторится подобное.

Слышавшие слово Пророка могли не уразуметь вдруг, когда это будет, что такое хочет внушить Пророк; но потом это должно было для них уясниться, особенно после того, как *останок Иаковль* (Ис. 10, 21) действительно обратился к Богу крепкому, в период возвращения из плена. Возвращение из плена, как уже замечено, было наияснейшим прообразом того извождения из плена, которое имел совершить чаемый Избавитель; так что во внимании истинных израильтян в первом всегда созерцалось последнее, следовательно, и то, что только *останок* спасется. И Апостол, приведши это место, не сказал ничего, что бы могло затруднять разумного израильтянина. Блаженный Феодорит пишет: «особенно кстати привел Апостол сие свидетельство, давая знать, что Бог всяческих изначала провидел и приступивших к вере, и недугующих неверием. Поелику иудеи (неразумные — ослепленные) говорили, что немногие из них приняли проповедь, все же другие бегут ее, как обмана; то показал он, что сие предсказано издревле, что не все улучат спасение, но одни украшающиеся верою».

Еще более видно сие, то есть то, что Пророк, говоря о тогдашних делах, прозревал имеющее быть в далеком будущем, именно в деле спасения, имевшего устроиться чаемым Избавителем, — из того, что следует: *слово бо скончавая и сокращая в правде, яко слово сокращено сотворит Господь на земли*. Эти слова ясно указывают на нечто совершительное или окончательное. Они очень напоминают другого Пророка проречение, тоже апостолом Павлом приводимое, в Послании к Евреям, именно: *еще единою Аз потрясу и небом и землею, и морем и сушею, и сотрясу вся языки и приидут Избранная всех язык, и исполню храм сей славы* (ср.: Агг. 2, 7 — 8; Евр. 12, 26). Святой пророк Аггей поясняет святого Исаию, сказывая определеннее, что такое есть то совершительное и окончательное, о коем сотнями лет раньше предвозвестил Исаия. Это — то, как все языки, не исключая и иудеев, будут потрясены пришествием Христа Господа и проповедию Апостольскою и избранные от них, не все, *останок*, приидут в Церковь Святую о Господе, — чему начало положено во втором храме Иерусалимском и что составить имело славу его, прореченную святым Аггеем. Что у пророка Аггея названо потрясением *еще единою* языков, то у Исаии обозначено словом сокращенным. Сокращено, συντετμημένον, — от: τέμνω — рубить. В нашей обычной речи, когда кто скажет последнее решительное слово, мы приговариваем: отрубил, сказал окончательное слово, нечего более добиваться от него. Такую же мысль подает пророческое речение: *слово сокращено*, — то есть слово окончательное, решительное, последнее, после которого не жди другого. Под речением же: *слово* — надо разуметь не слово только, но и дело, и определение решительное, и исполнение его, окончательное Божие учреждение на земле или, как у Пророка, во всей вселенной. Это ни к чему другому отнесено быть не может, как к пришествию Христа Спасителя и водворению веры в Него на земле. Было слово или распоряжение Божие о спасении до закона; было второе по нем в законе и Пророках, окончательное же слово о сем, распоряжение и учреждение, дано будет, предрекает Пророк, в Единородном Сыне Божием; и после сего другого слова уже не жди. Слово сие последнее, говорит Пророк, не скажет Господь, но сотворит. Оно и сотворено, — все исполнено и учреждено, и так пребудет до скончания века.

Таков смысл слов: *слово сокращено сотворит Господь на земли*. Но какая мысль в предыдущих словах: *слово бо скончавая и сокращая в правде*? Такая же и здесь мысль. Выражение это неполно, в нем недостает правящего глагола. Надо дополнить. Дополняется чрез: есть. Получим: Господь есть *скончавая и сокращая* слово Свое, — *скончавающ и сокращающ*. Не все будет Он вводить новые и новые учреждения и распоряжения. Есть у Него окончательное *слово и дело, которое Он наконец и сотворит*. Слово: *в правде* — означает: не в образах и тенях, а в самой существенности дела.

В какой же связи сии слова стоят к прежним: *останок спасется*? В них можно видеть указание на время, когда исполнится сие, то есть что: *останок спасется* — в настоящей действительности и существенности. Когда это? Когда Господь, Который не все будет с вами размножать слова, *сотворит* наконец *слово сокращено на земли*.

Наши толковники, разумея под словом сокращенным устроение спасения в Господе Иисусе Христе, сокращенным понимают его не как окончательное, а как в существе своем краткое, в противоположность многосложному закону. Но это не противоречит сказанному, а только другую сторону указывает того же решительного слова и дела Божия. Блаженный Феодорит пишет: «*словом сокращенным* назвал Пророк веру. Ибо чему закон обучал многими заповедями и не мог доставить совершенного спасения, в том преуспело исповедание Христово, то доставила вера. Вера же сокращена и не имеет нужды в дальних обходах, судится по душевному расположению и проповедуется языком». Святой Златоуст говорит: «сие, то есть: *слово сокращено сотворит Господь*, — значит: не нужно далеко ходить, трудиться и утомлять себя делами законными, напротив, спасение совершится весьма коротким образом. Ибо такова вера; она в кратких словах содержит спасение. *Аще бо исповеси усты твоими Господа Иисуса*, говорит Апостол, *и веруеши в сердце твоем, яко Бог Того воздвиже из мертвых, спасешися* (ср.: 10, 9). Понимаешь ли теперь, что значит: *слово сокращено сотворит Господь на земли*? Достойно удивления то, что краткое слово сие доставило не только спасение, но и праведность».

**Стих 29.** *И якоже прорече Исаия: аще не бы Господь Саваоф оставил нам Семене, якоже Содом убо были быхом, и якоже Гоморру уподобилися быхом* (ср.: Ис. 1, 9).

Это второе место из Исаии же, Пророка. *Прорече*, προείρηκεν, — прежде сего рече, в начале своих пророческих речей. Якоже, καθώς, — подобно тому как. Будет: подобно тому, как и впереди сего сказал тот же Исаия. Святой Павел место сие приводит в пояснение слов: *останок спасется*. Хочешь разуметь, что значит: *останок*, — читай у того же Исаии выше: *аще не бы Господь оставил нам семене* (ср.: Ис. 1, 9). «Пророк, которых после назовет останком, тех же здесь наименовал *семенем*» (блаженный Феодорит). Что же это за семя? Пророк Исаия, в том месте, откуда взяты сии слова, призвав во свидетели небо и землю, обличает народ израильский в нечестии, потом изображает бедственное состояние, какому подвергся он за такое нечестие: *земля ваша пуста, гради ваши огнем пожжены, страну вашу пред вами чуждии поядают, и опусте низвращена от людей чуждих* (ср.: Ис. 1, 7); остался один Иерусалим, как куща в винограде. (Это очень сходно с тем, что было при Езекии, когда Бог чудно спас Иерусалим от ассириан.) После сего Пророк прибавляет, что если б не оставил в нас Бог семени, то мы все до одного были бы истреблены, как случилось с Содомом и Гоморрою. Это оставленное в нас семя спасло нас; ради него пощадил и прочих из нас Господь Бог. Следовательно, не все оставшиеся живыми суть спасительное семя. Семя сие среди них есть, и ради него пощажены все избегшие конечного истребления. Что же это за семя? Совокупность лиц, противоположных тем, кои привлекли кару небесную. Эти Бога отверглись, а те, выходит, верными Ему пребывают; эти исполнены грехов, а эти, значит, заповеди Божии исполняют и во всяких добродетелях преуспевают; эти таким образом разгневали Святого Израилева, а те, очевидно, благоугодны Ему суть (см.: Ис. 1, 2 — 4). За то Бог соблюл их целыми, а ради них и прочих многих. Итак, семя здесь у Пророка суть люди, верующие в Бога, боящиеся Его и свято по заповедям Его живущие. Привнесши это понятие в сказанное прежде, что: останок спасется, — получим мысль, что еще пророк Исаия провидел, как из многого множества живущих теперь иудеев спасутся очень немногие, именно те, которые Бога боятся и заповеди Его хранить любят, каковы и суть все оставляющие иудейство и делающиеся христианами. Они и суть останок, коему предречено спасену быть.

Кажется, Апостол, приводя сие место об оставленном семени, ничего другого не имел, как пояснить, что это *за останок*, который *спасется*, как сказано выше. Но можно несколько и расширить значение его. Ради сего *останка* спасаемого, ради сего семени соблюденного оставлены жить и все другие иудеи, жить доселе — от начала доселе. Иудеев, ради их богоборства, нечестия и беззаконий, давно следовало бы всех истребить, подобно содомлянам и гоморрянам. Другие языки тоже нечествовали и беззаконновали; но они не знали Бога истинного и о законе Его не слышали. А эти знали Бога истинного, многократно дававшего знать им о Себе самым осязательным образом, и из уст Его Самого слышали закон. Потому неизвинительно виновны, когда нечествовали и беззаконновали. За это давно бы быть им истребленным. Ежели не истреблены, то потому только, что среди них Бог всегда хранил достойное Его милости семя. Ради него щадил Он и всю массу народа. Это-то собственно семя и причитаемо должно быть в семя Авраамово, которому одному принадлежит обетование. Дорого же в очах Божиих сие семя потому особенно, что от него должно было произойти То Семя единое, о Коем благословятся все народы, и о Коем помянуто было еще в раю пред изгнанием из него, и потом непрестанно поминаемо. То, всегда блюдомое Богом семя, прозревая Сие единое, имеющее породить от него Семя, было едино с Ним в духе и, сим единением питая свою богобоязненность и праведность, всегда состояло в благоволении Божием. Родилось наконец То Семя, совершило Свое дело в Своем Лице и послало другов Своих собирать к Себе всех, которые жили чаянием Его. Это и делается теперь, мог сказать Апостол. Проповедь Апостольская собирает их. Что она не всех берет, это потому, что не все суть от рода сего. Господь чрез нас берет к Себе Своих Ему. А тех, которые прежде были Ему Свои, Он Сам взял, сошедши во ад. Итак, нечего вам, иудеи, дивиться и недоумевать, видя, что не все приступают к вере. Тут не особое что творится, а лишь исполняется то, что давно Пророками предсказано об остатке спасаемом и семени соблюдаемом.

Здесь оканчивает Апостол доказывание того, что не отпаде обетование, хотя не все иудеи приходят в ограду веры, и чрез то в наследие духовных благ, обетованных отцам, и хотя, тогда как иудеи остаются вне наследия, на место их вступают в наследие язычники. Во все течение доказывания Апостол только намекал на то, что если так есть, то потому, что одни достойными являются, а другие недостойными. Теперь же явно это высказывает, показывая, в чем состоит достоинство одних и недостоинство других.