

**Благовестие христианской свободы в  
Послании св. апостола Павла к Галатам  
профессор Николай Никанорович  
Глубоковский**

София (Болгария). 1935 г.

## Часть I-ая. Введение

Чадца моя, имиже паки болезную, дónдеже вообразится  
Христос в вас.

Гал. 4:19.

## §1 История Галатии и её положение в апостольскую эпоху

Послание к Галатам есть наиважнейший памятник первенствующей церкви Христовой по историческому значению в самые решающие моменты её жизни и по догматической авторитетности на все времена. Оно положило окончательный предел опасным колебаниям во взаимоотношениях с иудейством и теоретически незыблемо обеспечило абсолютную, истинно божественную независимость и вечную спасительную жизненность христианства во всем мире.

Все это нагляднее всего рисуется и постигается в известных конкретных условиях, но вот в данном отношении нет у нас полной фактической ясности и еще больше ученых споров, особенно обострившихся в новое время.

Несомненно лишь одно, что послание первоначально было предназначено Галатийским христианам. Местонахождение этой страны ясно, а объем её не совсем определенный, и отсюда происходят весьма существенные затруднения насчёт происхождения и даже истолкования послания к Галатам.

Галатия находилась как бы в центре Малой Азии и получила свое название от осевшего здесь пришлого, чужеземного элемента. Это был народ кельтического племени (γῤῗτες, γαλάται, κέλται, келтоί), но – специально – в его галльской ветви. Этот твердый историко-филологический вывод иногда наклоняется немецкими богословами в пользу тевтонской генеологии Галатов, однако подобное националистическое пристрастие (позднее других, напр., у Wieseler'a, Fillippi, частью у Holsten'a) не находит достаточного научного оправдания<sup>1</sup>. И если для этих целей можно использовать «галлов» Юлия Цезаря, то не нужно забывать, что о последних он прямо говорит (*De bello gallico* I, 1): «Вся Галлия разделяется на три части, из коих одну населяют бельги, другую аквитаны, третью же те, кто на их языке называются кельты, а на нашем – галлы» (*qui ipsorum lingua Celtes, nostra – Galli appellantur*). Значит, это было кельтическое племя. Не опровергает этого заключения и

заметка блаж. Иеронима, что язык Галатийцев приближается к речи Тревиров<sup>2</sup> – жителей местности (в Gallia Belgica) около Трира (Augusta Trevirorum), бывшего их главным городом до времен Диоклетиана, когда он стал митрополией в Gallia prima; но при впадении Саары в Мозель держалось бельгийско-галльское население, а – по свидетельству римского историка Иустина (M. Justinianus Justinus или Justinus Frontinus) эпохи Антонинов (около 160 г.)<sup>3</sup> – галатийские Толистовогии обитали раньше по берегам Гаронны, имея свою столицей Тулузу (Toulouse, испан. Tolosa), почему некоторые даже (напрасно) считают первоначальным именем Tolosatobogii. Во всяком случае разумные галлы предполагаются не к северу, а к югу от Рейна и больше сближаются с теперешней (– особенно после «великой войны» –) Францией.

Галлия оказалась слишком переполненной для более или менее удобного существования, а всякие народы предпочитают тогда не создавать себе необходимые жизненные условия, но грабительски захватывать готовое у других. Так и галльские массы, почувствовав стеснение, стали постепенно двигаться на восток, около 390 г. значительно опустошили Италию, даже взяли Рим, а в III-м веке до Р. Хр. другой поток галлов начал пробираться на Балканский полуостров. В 281-м году тремя огромными армиями они обрушились на Фракию, Пеонию и Македонию с Иллирией и совершенно разбили слабые войска молодого и неопытного Македонского царя (сына Птолемея I Сотира, † 283 г., от Евридики) Птолемея Керавна, который пал в сражении с ними (в мае 280 г.). В 280 – 279 г.г. Бренн<sup>4</sup> и Ацихорий вместе с другими вождями двинулись в собственно Грецию, но взаимные смуты вызвали замешательства среди Галатов, и они потерпели тяжелые поражения в Этолии и при Дельфах. Это совсем ослабило общий поток, а мелкие ручейки скоро разбежались и незаметно затерялись. Последовал естественный отбой. Остатки разбитых полчищ повернули к северу и, соединившись с осевшими там родичами своими, решили перебраться на Малоазиатский материк, где вполне основательно надеялись найти хорошую поживу в смуте тамошних междоусобий. Часть их под предводительством

своего начальника Лутария и действительно переехала через Геллеспонт на захваченных македонских кораблях. В это же время Вифинийский царь Никоме(и)д I (279–246 г.г. до Р. Хр.), нуждаясь в воинской помощи – особенно для борьбы со своим младшим братом Зипетом (Ζίποίτης), заключил наемнический договор с 17-ю галльскими главами, – и под верховенством Леоннария новые галльские силы переправились через Босфор. Все это было около 279–277 г.г. до Р. Хр.

Пришельцы оправдали себя бранными успехами, но обеспечили через них и свою террористическую независимость в Малоазийской стране, где являлись победителями. Естественно, что они заняли здесь прочное положение, сохранив все свои воинственно-разбойнические наклонности, которые умели обнаруживать очень ярко при всяких случаях ради своих эгоистических интересов. Это был жестокий бич для всей Малой Азии до Тавра, – и он оказывался тем грознее и страшнее, что тамошние мелкие владельцы непрерывно вздорили и боролись между собою, а Галатийцы хорошо использовали эти распри при своих наемнических услугах. Они непосредственным опытом научились думать, что тут все зависит от них, как распорядителей Малоазийских судеб на всем пространстве и во всем объеме. Только Сирийский царь Антиох I-й (281–261 г.г.), будто бы именно за это прославленный титулом Сотира (спасителя), дал им серьезный отпор, к чему некоторые (W. J. Woodhouse) относят известие 2Мак. 8:20 «о бывшем в Вавилоне сражении против Галатов». Впрочем, этот успех не был решительным. Важнее по своим результатам была энергичная оппозиция Пергамских царей, из коих Аттал I-й (241–197 г.г.), прозванный тоже Сотиром, между 240 и 280 г.г. несколько раз наносил галльским пришельцам жестокие удары и в конце концов заставил их ограничиться определенной территорией (на севере Вифинией и Пафлагонией, на востоке Понтом, на юге Каппадокией и Ликаонией и на западе Фригией), где они должны были довольствоваться национально-гражданской независимостью, не тревожа других и не вмешиваясь в чужие дела<sup>5</sup>. Эта восточная Галлия и называлась у греков Галлией или Галлогрецией.

Так внутри Малой Азии на её возвышенностях образовалась собственно Галатия из прежней Великой Фригии, Каппадокии и даже Пафлагонии. Это была полоса земли длиною с юго-запада на северо-восток более 300 верст и шириною свыше 150 верст. На востоке Галис ("Ἄλυσ ныне по-турецки Кизыл-Ирмак, «красная река»), величайшая водная артерия в Малой Азии, а на западе издавна судоходный (Страбон XII, 3:7) Сангарий (теперь Сакария), протекая по долинам в Черное Море, разделяли эту область почти на три равные части. Это как раз подходило к националистическим группировкам галльских иноземцев. О них сообщается (у Страбона XII, 5:1; 3:1), что – подобно Гельветам (Цезаря De B. G. I, 12) – каждое из трех галльских разветвлений (ἔθνη) распадалось на четыре тетрархии с особым тетрархом, имевшим под собою судью и военачальника. Связи между всеми поддерживались собранием из 300 человек в Дринемете (Δρυνάμετον)<sup>6</sup>, где чуть ли не исключительно рассматривались судебные дела в качестве окончательной и безапелляционной инстанции. Эта система, привезенная с далекого Запада, постепенно исчезла и даже в период своего традиционного господства ничуть не подавляла троякостепенности националистического дробления пришельцев на Троков, Тектосагов и Толистобогиев<sup>7</sup>. Первые расположились на восток в лучшей части (Страбон XV, 5:2) ближе к Каппадокии и Понту по р. Галису подле города Тавия (ныне Нефес-кей), третьи осели на западной окраине около древнего Пессинунта – Пессина (Бала-Хиссар) и по смежности с Вифинией и Фригией «приобретенной»<sup>8</sup>, вторые утвердились между двумя реками, и столица их Анкира (Ангора – по-турецки Энго(у)ри) была митрополией всей Галатии (τῆς λαμπρωτάτης μητροπόλεως τῆς Γαλατίας у С. Boeckh, Corpus Inscriptionum Graecarum, № 4015, ἡ μητρόπολις τῆς Γαλατίας Σεβαστὴ Τεκτοσάγων Ἀγκυρα<sup>9</sup>, равно Sebaste Tectosagum), как теперь является политически-административным центром Турецкой республики. Местность была и остается довольно суровой, но она – богатая и плодородная, а важность её необыкновенно возвышалась еще тем, что через нее проходил большой торговый тракт, который,

направляясь из Ефеса, вел через Пессинунт, Анкиру и Птерию (Богаз-кей, подле Тавия) к Евфрату; другая более прямая дорога – через южную Фригию и Ликаонию – была тогда еще в зачаточных формах и пока не годилась для общего удобного пользования<sup>10</sup>.

Все это давало Галатам вполне благоприятные условия для мирного существования, но – по своим врожденным племенным привычкам – они не хотели довольствоваться спокойной жизнью, продолжали вмешиваться во все путаные малоазийские отношения и необходимо привлекали к себе подозрительное внимание Римлян, которые не замедлили отомстить им за помощь Антиоху III-му – Великому (223–187 г. до р. Хр.). После битвы (189 г.) у Магнезии при Сипиле – двинулся в Галатию римский консул Манлий Вульсон (Sn. Manlius Vulso), и Галатийцы должны были покориться римскому оружию<sup>11</sup>. Впрочем, тут не было окончательного разгрома, и потом (около 160 г.) они (по W. M. Ramsay) получили «прибавочную» территорию (προσειλημμένη – ὥρα: Ptol. V, 4:10) из Ликаонии (к западу от озера Татта до Амория и Лаодикии) с Иконией и 13-ю другими городами. Во всяком случае римское торжество пока не сопровождалось порабощением, и Галаты сохранили свою свободу как бы на правах римских союзников, но исключительно ради предусмотрительных расчетов римской политики и в её эгоистических интересах. В этом новом положении Галатты оказались под разносторонними влияниями Понта, Каппадокии и Пергама, частью вынуждены были (около 164 г.) подчиниться Ариарату Каппадокийскому (IV-му, Благочестивому: 220–163 г.г.) и особенно страдали от Понтийских царей, почему приняли столь активное участие в борьбе Римлян с Митридатом Понтийским (VI-м, Евпатором: 121–64 г.г.), что последний приказал избить всю Галатийскую знать, из которой спаслось всего, якобы, лишь три тетрарха. По окончании смут Помпей признал (в 64 году) над Галатами именно трех тетрархов – Кастора (вероятно) для Тектосогов, Брогитара (Дейотарова зятя) для Троков и Дейотара для Толистобогиев – с присоединением к области последнего Малой Армении и части Понта. Дейотар постепенно оттеснял и

устранял других соправителей, – и увенчанием преступной карьеры предательств и убийств этого коварного интригана было провозглашение его царем Галатийским. Он умер в 40 г. Его преемник и зять – Кастор Младший был награжден от всемогущего Антония внутреннею Пафлогонией (которую в 64 году Помпей предоставил Атталлу). Этот новый правитель скоро скончался, и его наследство в 36 году было передано Аминте, бывшему секретарю и военачальнику Дейотара, состоявшему с 39 года царем Писидии со включением Аполлоны и Антиохии (Страбон XII, 6:4). Теперь Галатийское царство обнимало уже огромную площадь между (соленным) озером Татта (ныне Туз-гёль) и горами Тавра (Страбон XII, 5:4). В войне Антония с (Октавианом) Августом Аминта и Полемон (1-й, Старший) Понтийский приняли сторону первого, однако и после несчастной для него битвы при Аккиуме (2-го сентября 31 г. до Р. Хр.) эти союзники разбитого диктатора не потеряли благоволения Рима, который хорошо оценил их способности и всю важность ожидаемой от них помощи. В 30 году Аминта был даже награжден присоединением Трахеи (Трахеотиды или Суровой Киликии, в западной её части) и Исабры – с дозволением ему захватывать неримскую территорию, почему он отобрал у Антипатра, бывшего Цицеронова друга, часть Ликаонии с Дервией и Ларандой (Караман) и кое-что из Фригии. В 25 году Аминта погиб во время похода в Киликию против Гоманаденцев (Омонадов), воинственного племени, жившего в горах Тавра на границах Ликаонии, Писиды и Исабрии (к югу и востоку от озера Бейшегр-гёль).

Теперь все царство Аминты перешло к Римлянам под общим названием Галатии для всей провинции. Последняя была объявлена императорскою и подчинялась *legatus Augusti pro praetore*, совмещавшему власти военную (*imperium*) и гражданскую (*potestas*) – вроде бывших русских генерал-губернаторов. Впрочем, там не было римских легионов, а это позволяло говорить о некоторой, фиктивной независимости. Первым правителем был назначен Марк Лоллий, но вся организация данной области была закончена не ранее 20 года до Р. Хр. В начале этого нового распределения границы были



сокращены изъятием Памфилии, между тем Трахейская Фригия с восточную Ликаонией (включая округа Кастабалы и Кибистры до Дервии), известная (примерно со времени 129 г.) в качестве «прибавочной» (к одиннадцати ранее бывшим) или одиннадцатой (ἐπίκτητος, ἐνδεκάτη) стратегии (наместничества) в Каппадокии была утверждена за правителем последней Архелаем. Но с течением времени Галатийская площадь все-таки продолжала расширяться. Около 7 года до Р. Хр. (вероятно, после смерти Дейотара Филадельфа) к ней отнесен (на севере) округ Пафлагонии при горе Олгассия (Илкас-Даг) с городами Гангрой (Ченгри) и Андрапой (Искелиб). Сюда же отчислялись и части Понта (в 2–1 г.г. до Р. Хр. Севастополь, Амасия и, по всей видимости, Газе(ди)лонитида – между рекой Галисом и городом Амисом (Самсун) – вместе с владением Атепорига, в 34–35 г.г. по Р. Хр. – Комана), в целом называвшиеся потом Понтом Галатийским (Pontus Galaticus, т.е. принадлежащий к Галатии) в отличие от Понта Полемоновского (Р. Polemoniacus), управлявшегося Полемоном II-м с 37-го до 54-го года при участии своей матери Трифены и затем единолично до 63 г., когда его царство тоже было поглощено Галатией, хотя удержало прежнее имя. В дальнейшем течении событий подобная участь постигла многие другие окрестные страны, каковы Фригия – с Аполлонией, Антиохией и Иконией (Конией), титуловавшаяся (см. в Acta Sanctorum под 29-м сентября) Phrygia Galatica по контрасту с Phrygia Ascianā Писидия (ср. Деян. XIV, 24); часть Ликаонии с городами Листрой (вероятно, Хатын-серай) и Дервией (кажется, около теперешнего Гуделиссина), а равно и некоторые другие местности, еще не имевшие надлежащей городской организации (напр., Гида, Барата, Перта и др., обобщаемые в Деян. XIV, 6 термином ἡπερίωρος – «окрестности»); наконец, Исаврия или Ἰσαυρικὴ (χώρα) с городом Исаврой.

При новом порядке вещей сохранились многие особенности прежнего строя с удержанием представительственного собрания для всей Галатии (в τὸ κοινὸν τῆς Γαλατίας), столицей которой оставалась Анкира. Но, – разумеется, – римское влияние не проходило бесследным, и на юге провинции Антиохия

Писидийская (Colonia Caesaria Antiochia, ныне Яловадж) являлась для неё как бы второю митрополией, будучи центром систеты римских гарнизонных поселений (coloniae) и военных или императорских дорог (ὁδοὶ βασιλικαί) и служа местом отправления областного культа. Свидетельство римского воздействия можно видеть и во множестве римских городов, из коих уже Август основал целых семь: Гермю (Julia Augusta Fida Germa) – в северной Галатии, Антиохию, Листру, Парланду, Кремну, Коману и Олбассу – в южной Галатии. А при его преемниках немало других пунктов было преобразовано и романизовано (Паппа – Тивериополь, Клавдио – Селевкия, Клавдио – Дервия, Клавдио – Икония – в южной Галатии).

## **§ 2 Галатия этнографическая (северная), а не вся римская провинция этого имени (преимущественно – в южной части), как область ближайшего предназначения послания к Галатам**

Кратко изложенная нами история Галатии показывает, что римское вторжение и владычество значительно способствовали усиленному расширению первоначальных её границ. В апостольскую эпоху площадь Галатийской провинции была гораздо шире области собственно галльской, входившей в нее лишь северною частью, и включала больше территорий с безусловно не-галльским населением. По этой причине открывается законная, фактическая возможность различать Галатию этнографическую, занятую галльскими пришельцами, и Галатию официально-римскую, или политическую с весьма смешанным составом жителей, где преобладали туземцы и старые аборигены.

Отсюда возникает естественный и неизбежный вопрос: какую в точности Галатию понимает Св. Апостол Павел в качестве объекта его миссионерского подвига и места первоначального предназначения нашего «послания к Галатам»? Решение этой задачи далеко не безразлично для правильного понимания последнего со стороны освещения апостольской истории и по принципиальному догматическому значению. Легко постигнуть это по самым простым соображениям. Если у Апостола говорится со всею строгостью римско-административной терминологии, то мы должны принять, что все (четыре) Малоазийские города первого благовестнического путешествия Павлова (кроме Памфилийских) принадлежали к Галатийской провинции и были римскими колониями: Claudio–Derbe, Colonia Julia Felix Gemina Lystra (иногда Lustra, Claudio–Iconium (хотя уже с Адриана, а не с Клавдия) и Colonia Caesaria Antiochia. В таком случае вполне дозволительно допустить, что христиане этих именно областей и были первыми получателями и первоначальными читателями послания к Галатам.

Нет фактических оснований оспаривать это заключение по историческим данным, ибо принадлежность к Галатийской провинции удостоверяется – для Антиохии Страбоном XII, 6:4 (откуда видно, что она входила еще во владения Аминты), для Иконии – эпиграфическими документами (С. I. Gr., № 3991 из времен Клавдия и Нерона), для Листры – Плинием Младшим (Hist. nat. V, 42), для Дервии – Страбоном XII, 6 (тоже со времен Аминты), хотя Птоломей V, 6:17 причисляет ее к области Антиоха Коммагенского 41–72 г.г). Значит, некоторое сомнение возможно лишь для последнего города, однако необходимо помнить, что указание писателя-географа (в половине II-го века по Р. Хр.) не содержит точных хронологических определений, а название Клавдио-Дервия скорее свидетельствует, что это был тоже пограничный пункт римских владений в Малой Азии и, следовательно, входил в непосредственную компетенцию Рима.

При таких условиях Галатией оказывается римская провинция этого имени в целом её составе. И если послание к Галатам издано после двукратного посещения их св. Апостолом (Гал. 4:13), то и в этом случае выйдет, что оно было в числе ранних писаний Павловых<sup>12</sup>. При подобной исторической ситуации получится, что в миссионерской деятельности св. Павла почти сразу возобладали резкие противоиудейские стремления, а фактических оправданий для сего мы не видим, так как книга Деяний рисует нам по данному предмету совсем иную, больше даже противоположную картину. В результате, у нас вырывается один из двух драгоценнейших памятников апостольской эпохи, и мы остаемся без объективного исторического руководства, будучи обязаны выбирать сами по разным теоретическим соображениям. Но при всяком решении полемическая острота миссионерской и священно-писательской деятельности св. Павла будет без достаточной фактической мотивировки в постепенно развивавшейся и осложнявшейся иудаистической агитации, грозившей поглотить или, по крайней мере, принизить христианство, почему апостольская оппозиция является исторически оправданной и догматически спасительной. А без этого постулата будет законный повод для догадок, что Павлинистическая полемика вытекала

исключительно из ренегатского предубеждения против иудейства во всем его религиозно-этическом устроении и нимало не отражает действительных междурелигиозных отношений, которые были совсем иными. Историческая перспектива опять заслоняется «фанатической» фигурой Павла, как «первого Маркиона», не согласного ни с подлинным Евангелием Христа Спасителя, ни с истинным учением Его прямых преемников и основоположительных «столпов» Церкви. Отсюда ясно и то, что ранняя датировка послания к Галатам, дающая чисто Гегелианскую картину апостольского века в духе Новотюбингенской школы, с самыми разнообразными комбинациями<sup>13</sup>, существенно изменяет наши представления о ходе апостольской работы вообще и всего церковного созидания в первенствующую эпоху.

Теперь для нас должно быть бесспорно, что чисто этнографическое определение имеет высокую историко-догматическую важность. Однако ее не нужно (вместе с W. M. Ramsay, Valentin Weber и др.) преувеличивать, будто от этого зависят роковые решения веры и знания. Это говорит только об искусственной повышенности во всем этом вопросе, который не выходит из границ объективно-исторического интереса. В этом легко убедиться уже потому, что от обычного толкования уклоняются экзегеты самых различных направлений, иногда совсем диаметральных<sup>14</sup>. Тут собственно нет особых критических тенденций, угрожающих достоинству исторических свидетельств, или враждебных для божественной неприкосновенности и догматической целостности христианского благовестия. Но, разумеется, для объективного познания, фактически ограждающего нашу веру и устраняющего тревожные недоразумения, требуется научно разобрать и резонно выяснить: какая именно Галатия была фактическим поприщем апостольской евангелизации св. Павла, который потом обратился туда и со специальным посланием исключительной догматической значимости? Обычно на этот вопрос всегда отвечали в пользу только галльской области в Малой Азии. Если не считать J. J. Schmidt'a от второй половины XVIII в., то лишь J. P. Mynster, потом епископ Зееландский († 30

января 1854 г.), впервые развил в 1825 году так называемую «южно-галатийскую теорию»<sup>15</sup> в том смысле, что Апостол говорит о Галатии, как римской провинции, и из нее разумеет преимущественно южную часть в Писидийско-Ликаонском округе. С тех пор эта идея поддерживалась и защищалась целым рядом ученых по различным соображениям (Niemeyer, Paulus, Ulrich, Bottger, G. Perrot, Tiersch, L. Ranke, E. Renar, Hausrath, Weizsacker, Jacobsen, Wendt, O. Pfleiderer, O. Holtzmann, Steck, Baljon), пока уже в 90-х годах XIX столетия – авторитетнейший специалист по малоазийской географии и истории – «светский» профессор Эбердинского университета (в Шотландии) Sir W. M. Ramsay не потребовал для нее абсолютного верховенства и своими пламенными речами во многих сочинениях привлек новых поборников с самыми солидными богословскими именами (католики R. Comely S. J., J. Belser, Val. Weber Gifford, Rendall, Marcus Dods, C. H. Turner, Ernest De Witt Burton, C. Clemen, Th. Zahn, Joh. Weiss). Тем не менее окончательного перевеса не достигнуто и доселе<sup>16</sup>, ибо члены старой партии держались не менее твердо и в своих оправданиях, и в энергических возражениях<sup>17</sup>. Дело не выходит за границы колеблющегося равновесия<sup>18</sup>. И причина сего в том, что главная сила новаторов лежит больше в нападках на слабости противника, между тем, если первые и удачны, то вторые естественны и неизбежны в подобном темном вопросе. В то же время для обеспечения южно-галатийской теории допускается много гипотетического, иногда прямо фантастического – по началам субъективного вероятия, т.е. спорного или неприемлемого в самом принципе.

Рассмотрим главнейшие пункты, связанные с посланием к Галатам и почерпаемые из него.

1) Несомненно, что термин Γαλατία употреблялся в апостольскую эпоху для всей римской Малоазийской провинции, судя по данным у Птолемея (V, 4), Плиния Младшего (V, 146–147) и Тацита (II, 9), к которым присоединяются Евтропий и Г. Синкелл, опирающиеся на древних авторитетов. Все это справедливо и ничуть не отрицается корифеями старого воззрения, а потому и не

опровергает его, ибо новаторские выводы совсем не безусловны и – значит – не обязательны сами по себе. Даже по случайным предшествующим упоминаниям (напр., на стр. Но Pontus Polemoniacus) нам известно, что официально-административное обозначение ничуть не поглощало бесследно для данной местности старинных ее наименований, обычных и привычных для населения, которое продолжало пользоваться прежнею терминологией, передавая ее последовательно ближайшим поколениям. Посему и нельзя заранее утверждать о рассматриваемом предмете, что тут старинные географические имена недопустимы и были бы неожиданны в устах Апостола, как державшегося официальной римской речи<sup>19</sup>. Наоборот, для него несомненны разве лишь два примера официальной номенклатуры – в отнесении (2Кор. 11:9 и ср. Флп. 4:15 сл.) Филипп к Македонии и в распространении (Гал. 1:22; 1Фес. 2:14) объема Иудеи и на всю Палестину с Галилеей и Самарией, которые сопричислялись к ней с 44-го или с 52-го года, но и здесь далеко не все ясно<sup>20</sup>, поскольку св. Павел мог разумеать просто фактическую область преобладающего господства иудейской веры, для которой вся Палестинская территория была Иудеей – в религиозном смысле. Часто у Апостола официальное и популярное значения оказываются одинаково пригодными, как можно это находить в отношении Македонии (1Фес. 1:7, 4:10; 1Кор. 16:5; 2Кор. 1:6, 2:13, 7:5, 8:1; Рим. 15:26. Флп. 4:15), Азии (1Кор. 16:19; 2Кор. 1:8) и Ахаии (1Фес. 1:7; 2Кор. 1:1, 9:2, 10; Рим. 15:26), объединяемой с Македонией<sup>21</sup> и как будто разобщаемой от Афин (1Кор. 1:16, 16:15), а последнее мыслимо лишь для народного употребления вопреки официальной классификации, что наблюдается везде и всегда. Под Иллириком (Рим. 15:19) не безусловно, но, пожалуй, скорее разумеется все побережье Эпирское (до Акциума), где был Никополь (Тит. 3:12), хотя Эпир никогда не входил в состав Иллирии, а с 40 года до Р. Хр. они даже не были и смежными, ибо южная иллирийская граница отодвинулась гораздо дальше к северу, проходя через Скодру и Лисс на р. Дрилоне. Сирия и Киликия (Гал. 1:21; ср. Деян. 15:23, 41) тоже отмечаются без официально-административной точности, так как при ней трудно

согласить этот порядок их с другими фактическими указаниями (Деян. 9:30, 11:35 сл.); первая – в качестве римской провинции – обнимала еще Галилею с Иудеей (Мф. 4:24; Лк. 2:2. Деян. 18:18, 20:3, 21:3), вторая отмечается у Апостола отдельно (Гал. 1:22), а обе они в начале первого века стояли под общим управлением<sup>22</sup>.

Наряду со всем изложенным нельзя забывать и того, что – при всяком толковании – Галльская область останется в районе Галатии, как основная, центральная часть, давшая свое имя всей провинции, сколько бы последняя ни расширялась и ни усложнялась. Естественно, что здесь необходимы самые серьезные аргументы, чтобы устранить коренное ядро при упоминании позднейшего сложного комплекса. Еще более обязательно это в применении к речам, где говорится не о территории, а о лицах, – не о Галатии, а о Галатах.

Есть ли искомые данные в анализируемом послании?

2) Говорят, что в нем Варнава предполагается известным для читателей (Гал. 2:13), но это возможно лишь для жителей Ликаонско-Писидийского округа, где он был в первое благовестническое путешествие св. Павла, а потом не сопровождал его и оставался неведомым для собственно Галатийских северян, для которых не мог быть авторитетом, как неизвестный лично. Это – не факт, а лишь сомнительный и отдаленный силлогизм, не оправдываемый аналогиями. Ведь и пред Коринфянами в таком же точно значении называется (1Кор. 9:6) Варнава, хотя он едва ли был там непосредственно и при том вместе с Апостолом Павлом. Посему мы должны согласиться, что Варнава отмечается лишь в достоинстве апостольского корифея, о котором особо подчеркивается (Гал. 2:13), что даже и он (καὶ Βαρνάβας) увлекся лицемерием. Даже с этой стороны Варнава достаточно рекомендуется читателям, как равноправный с самим Павлом (Гал. 2:9), далеко превосходивший других его сотрудников (Гал. 2:1). Следовательно, трактуется исключительно о церковной авторитетности, но для нее совсем не требуется у Варнавы личного знакомства, чего не было среди всяких Галатийцев в отношении Апостола Петра (Гал. 1:18), не бывавшего у них.



3) Обращение послания (Гал. 2:5) к читателям, что при вторичном Иерусалимском посещении св. Павел не уступил иудаистам и энергично боролся за евангельскую свободу, «да истина благовествования пребудет в вас» (ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), комментируется (Cornely, Zahn, Val. Weber) так, будто во время Иерусалимского совещания Галатийские читатели уже были озарены христианским светом, раз описываемый тут подвиг предпринимался ради них, чтобы сохранить им полученное прежде истинное учение. Все это пригодно лишь для Писидийско-Ликаонских христиан, ибо из всех Галатийских жителей именно они были обращены до Апостольского собора и могли быть на нем ближайшим объектом защиты Павловой.

Наружная убедительность граничит здесь с прямою софистичностью, если заставляет согласиться, что Апостол боролся специально для Галатийских читателей. Но разве это допустимо хоть в малейшей степени? Не вернее ли будет, что дело касалось принципиальных доктрин, обязательных и спасительных для каждого христианина, потребных всем и непреложных всегда? Правда, говорится о пребывании (διαμείνῃ), но последнее относится всецело к «истине Евангелия», а дальше будет уже фактическое применение ко всем людям в том числе – и к Галатийским читателям, когда фактически дойдет до них очередь, теперь выдвинутая на первый план перед св. Павлом. Замечательно у автора сочетание *verbis quiescentis*, выражающего непрерывный покой, с предлогом движения в направлении кого-нибудь или чего-либо. Значит, разумеется постоянное состояние, но не мертвенной инертности, а рассчитанное на реальное приложение во всех возможных случаях, какие встретятся исторически. Посему спасительная приспособительность ко всякому человеку, – напр., и к Галату, – является эссенциальным свойством самой «истины» и не нуждается в охране, а этого требует исключительно лишь правда Евангельская, при которой соответственная аппликация бывает неизбежною.

Очевидно теперь, что Апостол подвизался в Иерусалиме по соображениям принципиальным и ничуть не ограничивался частными запросами, которые у него всегда рассматривались в единстве внутреннего существа, как всецело господствующего во всех конкретных явлениях миссионерской практики и христианской жизни. Наличные нужды, конечно, принимались в соображение, получая полное и глубокое удовлетворение, но при догматических обсуждениях стушевывались по своей обусловленности и могли быть разве лишь внешним поводом для теоретических дискуссий и решений. Поэтому мы принудительно должны допустить, что в цитированной апостольской сентенции предполагаются все, для кого была дорога Евангельская независимость от законнических стеснений партизанского иудаизма, а это будет вся совокупность христиан – даже не только из язычников. В таком случае, если бы фактическим побуждением для апостольской апологетики на Иерусалимском совещании и служили внутренние замешательства в Писидийско-Ликаонских общинах, – отсюда вовсе еще не вытекает, что добытая тогда и провозглашенная истина относилась исключительно к ним, ибо она – догматически универсальна.

Неудивительно, что подобное отождествление ограждаемых ὁμᾶς единственно с Галатийскими читателями вызывает большие неудобства и затруднения. Апостольские определения Иерусалимского совещания были своевременно переданы в Писидийско-Ликаонском округе самим св. Павлом (Деян. 16:4) во всяком случае раньше выпуска Галатийского послания. Понятно, что при этом были сделаны все необходимые разъяснения и всего менее могли быть замолчаны специальные особенности, непосредственно касавшиеся слушателей, раз прямо сказано, что тамошние *«церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом»* (Деян. 16:5). Все знали точно и были удовлетворены вполне. Вопреки сему письменный реферат послания производит впечатление неслыханной новости именно в отношении того, что затрагивало бы читателей жизненно и должно было дойти до них сразу же после описанных событий, когда св. Павел был там. Все это совсем

неестественно, потому что не вероятно исторически. Ведь автор нимало не намекает, что у него тут лишь простое напоминание, о чем он не умолчал бы, так как все подобные примеры подчеркиваются у него с совершенною отчетливостью (Гал. 1:13, 5:21). По силе всего сказанного мы обязаны принять, что о передаваемых в Галатийском послании подробностях адресаты осведомляются только теперь и, следовательно, не совпадают с Писидийско-Ликаонскими христианами, которых Апостол, конечно, информировал давно о предметах столь существенного интереса для них.

4) В равной мере не подходит к ним и обращение (Гал. 3:1) ὡς ἀνόητοι Γαλάται, потому что Писидийско-Ликаонские аборигены не имели в своей крови «Галатских» примесей и упорно удерживали свой местный жаргон (Деян. 14:11). В этом пункте важно взвесить и сообразить объективно все подробности, которые излишне преувеличиваются партизанами южно-галатийской теории. Они справедливо указывают, что с Лутарием и Леоннорием перебралось в Малую Азию всего лишь около 20 тысяч вместе с женщинами и детьми. Этого количества было недостаточно и для собственно Галатийской территории в ее первоначальных границах, где, конечно, оставалось в большинстве местное население, в котором по-прежнему должны были преобладать фригийцы с постепенным и незначительным прибавлением к ним греков, евреев и римлян. Возможна лишь взаимная племенная ассимиляция, но и она была медлительна и слаба. Господствуя над всею страной и живя на счет труда туземцев, обрабатывавших землю за известное доленое участие в прибылях, Галатийская знать селилась по своим укрепленным поместьям (φρούρια, castella), к каковым причислялась даже Янкира, называемая у Страбона тоже φρούριον<sup>23</sup>. Остальные галаты вне войн вели пастушескую полукочевую жизнь. Тамошние города долго сохраняли негалатскую физиономию, и Пессин всегда был более фригийским. Все это справедливо, но нельзя опускать из внимания и другие данные с обязательными выводами. Несомненно, что термин Γαλάτης – не географический, а этнографический. Вероятно, что он образовался среди греческих

поселенцев на галльском побережье в Массалии или Массилии (Марселе)<sup>24</sup>, которая, будучи основана около 600 до Р. Хр., была здесь «центром греческой образованности и греческой учености»<sup>25</sup>. Означает это имя «мужественный, храбрый, благородный»<sup>26</sup>, между тем термином Галл указывается просто воинственность (по Holder'y). Оба эти названия лишь в позднейшую эпоху различаются у греческих писателей – по применению первого к малоазийским (восточным: Γαλατία ἡ ἐὼα у Arrian. De bell. civ. II, 49. Ἀκύλας ὁ ἐκ τῆς ἐώου Γαλάτίας у Philostr. Vit. soph, II, 11: 1) Галатам (οἱ ἐν Ἀσίᾳ Γαλάται Плут., ἡ κατὰ τὴν Ἀσίαν Γαλατία у Dioscorid. (De materia medica) и второго к обитателям Галлии или Франции, а еще более позднее по образованию κέλται (если не считать келτικός у Страбона VII, 5:2) употреблялось генерически для всех родственных этнологически и лингвистически племен. Раньше начали разграничивать между Galli и Galatae римляне, и эту классификацию усвоили от них географы.

Но при всяких колебаниях термин «Галат» сохранял строго этнографический характер. Посему уклонение Апостола Павла в этом случае было бы просто неестественным и не оправдывается аналогиями с Afri(ae) и Baetici для всех жителей «Африки» и Hispaniae Baeticae (по Baets, ныне Гвадалквивир, «великая река»), или теперешней Андалузии: – в последних народности (напр., пунийских карфагенян, греков) включаются в территориальное понятие, которое по вековой давности утратило этнографическое содержание и вовсе не отмечало специального африканского народа, обнимая всех обитавших там «африканцев», хотя бы совсем не сходных национально и не аборигенов, а лишь осевших в Африке групп из разных народов. В отношении Галатии имеется прямо обратное, ибо тут топографическая квалификация была только расширением и применением исконного этнографического титула, преобладавшего настолько, что «Галат» означал прежде всего именно члена Галатской народности и уже потом констатировал в нем гражданина известной римской провинции. Поэтому термин Galati был бы неудобен и, пожалуй, совсем невозможен

для всех разнородных членов населения Галатийско-римской области.

Но говорят (W. M. Ramsay), что и нельзя было выразить принадлежность к гражданству Римской империи иначе, как чрез причисление себя к одной из ее частей, т.е. в данном случае – Галатийской, а такое стремление тем необходимее для рассматриваемого послания, что св. Павел и читатели смотрели на себя именно с государственной точки зрения. Пусть так! Даже при верности этого предзанятого положения остается вполне бесспорным, что для него было всячески неудобно обращение Γαλάτης, поскольку в нем господствовал элемент националистический, характеризовавший человека больше по его племенной обособленности, чем по административно-политической связи разноплеменных людей. При том же у нас идет речь не об официальном манифесте, а о дружеской беседе учителя с знакомыми ему по национальности учениками, которых нельзя обезличивать по общей административной номенклатуре, как я, напр., никогда не решусь называть сербами или болгарами тех македонцев и румын, которые были слушателями моих университетских чтений в Белграде и в Софии. С этой стороны и важно следующее наблюдение, почти решающее во всем вопросе. Послание адресуется (Гал. 1:2) «*церквам Галатии*» (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας). Допустим, что второе слово будет из лексикона официальной номенклатуры: – все-таки греческий член при первом неотразимо убеждает, что разумеются строго определенные христианские общины известного национального состава. Ясно, что писатель апеллирует не к отвлеченным «церквам в (провинции) Галатии» или – просто и безразлично – к «церквам Галатийским», а имеет пред собою избранный круг людей данного племени, которые непосредственно будут слушать письменные увещания, как прежде они же (Гал. 1:6, 4:13 сл.) внимали устному благовестию. Апостол хорошо знает своих читателей, потому что это – его дети по духовному рождению во Христа (Гал. 4:19), и точно называет их «Галатами» (Гал. 3:1). Легко теперь вообразить всю крайнюю странность, если бы это были Ликаонцы и Писидийцы, чуждые всяких расовых свойств Галатийских. Получилась бы

ненормальность в роде той, когда при господстве Русской державы мы стали бы финнов и поляков звать русскими, а теперь последних объявили бы по гражданской принадлежности к этим государствам – за финляндцев и поляков...

Для устранения подобной несообразности необходимо согласиться, что Апостол больше всего рассчитывал на природных Галатов, которые упорно и долго удерживали свои национальные отличия и все пользовались своим особым языком (Страб. XII, 5:1). Поэтому даже сторонники южно-галатийской ориентации принимают (Th. Zahn, Ernest De Witt Burton), что св. Павел заходил и на Галатийский север, но эта оговорка требует признания в апостольских адресатах Галатов по национальности, а в предполагаемой посланием пропорции их, несомненно, не было в Ликаонии и Писидии.

Этим бесспорным фактом уже сразу ослабляется сила возражения, будто бы при южно-галатийской теории нам отчетливо раскрывается история возникновения Галатийских христианских общин, которые без этого окажутся забытыми Дееписателем. Однако последний не упоминает об удалении св. Павла в Аравию и о присутствии на Иерусалимском совещании Тита, вызвавшего крайне острые осложнения, равно не говорит о церквах Киликийских, Колосской, Лаодикийской и Римской. Значит, его молчание по данному пункту совсем не экстраординарно и просто нуждается каждый раз в точном разыскании оправдывающих мотивов, каких вполне достаточно для рассматриваемого примера.

Что до самого сближения событий, то для сего не находится оснований в рефератах Галатийского послания и книги Деяний – даже при южно-галатийской точке зрения. Иногда выдвигают (Jacobsen, Sabatier, Zahn, Ramsay) аналогию дееписательского свидетельства о ложном убеждении Листрийцев в божественности Варнавы и Павла (Деян. 14:11 сл.) с тем, что при первом посещении Галаты приняли «немощего» Апостола, «как Ангела Божия, как Христа Иисуса» (Гал. 4:14). Истинным будет прямо противоположное, что тут совершенный контраст. Неистовая Листрийская восторженность вытекала из грубого языческого суеверия и исчерпывалась им по своему характеру;

естественно, что она не дала благих плодов и не могла быть предметом отрадных воспоминаний. Со стороны Галатийцев было совсем обратное – в истинном прозрении, что скромный и слабый проповедник есть действительно небесный вестник, столь точно выражающий волю Божию, как если бы это был сам Господь Искупитель. Посему в отношении их Апостол и в самом послании взывает (Гал. 4:15): кое убо бяше блаженство ваше? А разве можно было сказать нечто подобное о Листрийцах, обнаруживших дикую суеверность?

Обстоятельства оглашения читателей опять не совпадают с данными о миссионерской деятельности благовестника в Писидийско-Ликаонской стране. Посещение ее было решено по самому плану, и это намерение осуществлялось, несмотря на отпадение молодого помощника – Марка. В Галатии же св. Павел задержался по «немощи плоти» (Гал. 4:13), т.е. непредвиденно, и начал здесь благовествовать вопреки своим исконным предположениям. Пытаются (W. M. Ramsay) использовать и этот факт в интересах южно-галатийской гипотезы. Допускается, что разумеемая болезнь, напрасно сближаемая с «*пакостником плоти*» (2Кор. 12:7), была особая местная малярия, эндемически свирепствовавшая по низменному Памфилийскому побережью с наносными разложениями и болотистыми миазмами. Апостол, захватив ее там, будто бы поспешил для своего поправления на здоровую возвышенность около Антиохии Писидийской, где затем и произошли описанные в послании сцены. Но если они имели столь важное миссионерское значение, то выйдет, что у Деяписателя сделан существенный пропуск, совершенно непонятный и неизвинительный при его подробном рассказе о том периоде. Чистая догадка, что болезнь была малярийная и постигла именно в Памфилийской низине. Захворать можно везде, особенно слабому Павлу, который взял потом с собою Луку, возлюбленного ему и в качестве врача (Кол. 4:14). По сравнению с ним молодому Марку, якобы оставившему Апостола из-за климатических неприятностей, нечего было бояться опасностей и лишений путешествия по суровой и нездоровой стране, раз это не устрашало болезненного учителя

и раз последний направился теперь в благоприятную климатически местность на высоком плато. Зато для Марка было бы совсем преступно покинуть немощного Апостола в известной разбоями (Страб. XII, 7:2) Памфилии (Деян. 13:13), а св. Павлу недолге после выздоровления оказалось бы непосильным перенести тяжелые физические испытания с побоями чуть не до смерти (Деян. 14:19–20). При том же – согласно посланию – болезнь была причиной остановки и благовестничества, т.е. поразила среди читателей, но вовсе не была принесенною в ихнюю среду откуда-либо, напр., из Памфилийских болотин. А главное всего то, что она изображается у автора непредвиденным поводом Галатийского миссионерства, которое рисуется неожиданным по возникновению и тем более отрадным по результату. Этого безусловно нельзя отнести к Писидийско-Ликаонскому району, как неприменимы к нему и трогательные слова священного писателя о первом его визите в Галатию (Гал. 4:14 сл.). Ведь благовестническая деятельность в Писидии и Ликаонии сопровождалась столь жестокими удручениями, что до конца дней своих Апостол не забывал о гонениях и страданиях, постигших его в Антиохии, Писидии и Листрах, каковые гонения он перенес лишь потому, что от всех их избавил его Господь (2Тим. 3:11). Наконец, в Ликаоно-Писидийском округе христианские общины были со значительным иудейским контингентом, вызывавшим на особые приспособления (см. Деян. 16:3), между тем среди Галатов доминирующим был элемент языческий, на котором автор послания и сосредоточивает почти исключительное внимание.

Верно, что в смешанном населении Галатийского юга с большим участием иудейских стихий легче было появиться иудеям с успешною пропагандой, но зато характер последней будет великою историческою загадкой. При южно-галатийской интерпретации мы получим, что в церквах Павловых иудаистическая агитация развилась вскоре по окончании Апостольского собора и совещания со «знаменитейшими» в Иерусалиме. Там по изволению Духа Святого была авторитетно санкционирована для язычников свобода во Христе от



номистических ограничений. Разумеется, все это было крайне неприятно фанатическим иудаистам, и недолге после иерусалимского соглашения они постарались выиграть свое дело в Антиохии чрез «некоторых от Иакова» (Гал. 2:11 сл.). Но этот опыт разрешился полным крахом, восстановив против них и Кифу с Варнавой, как отказавшихся защищать иудаистическую политику даже в смягченном виде Иаковлевой практики Иерусалимской церкви, где соблюдались пока многие законнические обычаи. Представляется абсолютно немыслимым, чтобы вслед за сим иудействующие пустились в опасную авантюру вдалеке от Палестины. Это было бы явным неблагодарием бесповоротного самоосуждения, потому что, уклоняясь от апостольского приговора в Иерусалиме, лже-братья необходимо дискредитировали себя в глазах всех христиан, раз они всюду прикрывались апостольским именем «мнимых столпов», между тем оказывалось, что последние всецело против них, – и это известно было всем в Ликаоно-Писидийском округе (Деян. 16:4). Можно ли допустить у ловких иудаистических интриганов столь легкомысленное безумие? И оно становится прямо идиотством, когда мы сообщим характерные детали. В Антиохии номистические соглядатаи соблазнили только иудео-христиан, да и то лишь временно, причем потерпели постыдное для них поражение. И вдруг получилось бы, что на Галатийском юге они решились захватить даже христиан из язычников и добыли свою роковую ставку, ибо частью склонили Галатийцев принимать обрезание и соблюдать закон (Гал. 5:1, 6:12–13). Вероятно ли все это и для самых крайних религиозно-партизанских бандитов? Скорее нужно думать, что Иерусалимский апостольский декрет сначала подавил иудаистическую борьбу и вожди ее *volens-nolens* должны были притихнуть со своими возражениями там, где для них пока совсем не имелось никакой благоприятной почвы. Потом образовались чисто языческие христианские общины, сформировавшиеся помимо политических слияний и участия и не признававшие их нисколько. Подобные братства были живым и осязательным обличением всех иудаистических упований, почему христианское процветание их одинаково и раздражало и

смущало совесть номистов. Последние вынуждались чрез это пожертвовать всеми своими догматическими пристрастиями религиозно-националистических привилегий. Само собою понятно, что все это могло совершиться лишь в постепенном мучительном процессе, когда на первых порах больше выдвигаются и обостряются интересы самозащиты с энергическими отражениями разных нападений. В свою очередь этим поставлялась для апостольского обсуждения специальная антиномистическая задача с соответствующим применительным раскрытием истинного учения. Так и ход иудаистической полемики и развитие апостольской апологетики объясняются вполне удовлетворительно, но при непременном условии отнесения их к эпохе позднейшей по сравнению с Апостольским собором, а двукратность посещения читателей автором до написания Галатийского послания потребует приурочения его к собственной Галатии, т.е. этнографической. И если почитают удивительным, что иудействующие проникли столь далеко на север Малой Азии, то ведь они преследовали Апостола на всех путях его благовестничества и доходили даже до Коринфа, где произвели большую смуту. Во всяком случае северная Галатия им была не менее доступна, чем св. Павлу, для которого у нас имеются по этому предмету достаточные данные в реферате Дееписателя.

Что же содержится в книге Деяний для определения Галатийской области, бывшей фактической сферой благовестнического оглашения и письменного обращения апостольского? Здесь впервые называется «Галатийская страна» наряду с Фригией (Деян. 16:6) в отчете о продолжении второго миссионерского путешествия и – по смыслу южно-галатийской теории – обнимает города Писидийско-Ликаонские, которые все были в Галатийской римской провинции. В силу этого Деян. XVI, 6 будет обозначать одну административно-географическую территорию: тогда во фразе τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν член получает строго объединяющую энергию, и союз уравнивается с лат. *sive, seu* (или), отмечая, что упомянутые тут пункты являются взаимно заменимыми. Отсюда выводят, что там разумеется фригийско-галатийская местность

вообще, допускавшая обозначение тем или другим именем, поскольку прежде она была фригийскою и потом стала галатийскою (Ligntfoot), или оказалась пограничной с (между) Фригией и Галатией (Gifford, Marcus Dods). Дальше подчеркивается, что из идеи целого – провинции – автор ближе квалифицирует интересующую часть ее, почему  $\chi\omega\rho\alpha$  эквивалентно с лат. *regio* и, следовательно, будет дозволительно лишь для известного географического округа, но ничуть не для всей римской Галатии со включением древне-галльской. В этом тоне толкуется и прилагательное  $\gamma\alpha\lambda\alpha\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$  не в качестве прямой национальной (племенной) характеристики, а для оттенения особой (административной) принадлежности к Галатскому того, что этнографически не было собственно Галатийским. Пред нами будет страна Фригийско-Галатийская, которая географически была Фригией, политически Галатией (W. M. Ramsay). Соответственно сему и Деян. XVI, 6 приурочивается специально к Иконии и Антиохии. Весь миссионерский круг будет завершаться в административных границах Галатийских, и «воспрепятствование проповедывать в Азии» представляется позднейшим. Тут свидетельство Деян. XVI, 6 констатирует хронологическую преемственность, что благовестники сначала прошли упомянутую территорию и уже потом были возбранены идти вперед ( $\delta\iota\eta\lambda\theta\omicron\nu\ \kappa\omega\lambda\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma = \delta\iota\eta\lambda\theta\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\theta\eta\sigma\alpha\nu = \delta\iota\epsilon\lambda\theta\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma\epsilon\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ). В интересах этой интерпретации одобряется (W. M. Ramsay, Val. Weber) позднейшее чтение (t. rec. по HLP) с соподчиненными причастиями:  $\delta\iota\epsilon\lambda\theta\ \tau\epsilon\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}...\kappa\omega\lambda\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma... \acute{\epsilon}\lambda\theta\acute{\omicron}\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \text{Μοοσίαν}\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\zeta\omicron\nu$  и пр. В этом случае «Азия» тоже будет термином административным.

Все эти построения слишком сложны и требуют упрощения до реальных размеров исторических данных. Прежде всего речь о самой терминологии. Новою интерпретацией предполагается, что Галатия была административною композицией совершенно различных частей, почему для нее было бы правильнее название *Galatiae regiones*, как это допускает Val. Waber по отношению Деян. XVIII, 23. При подобном положении всякий округ должен бы обозначаться его первоначальным именем и присоединением к нему титула всей провинции – аналогично

упоминанию Деян. XVI, 6. Однако ни у светских, ни у христианских авторов не встречается таких примеров, и все они говорят или о целой Галатийской области, или об известных ее «странах» под собственными названиями. То же верно в нашем случае и для Дееписателя. По рассматриваемой теории выходит, что у него Фригия включается в Галатию, будучи сопринадлежащею к последней вместе с городами Иконией и Антиохией. Но первый из них лишь у Ксенофонта (Anab. I, 2:19) почитается Фригийским и у Аммиана Марцеллина (14, 5) – Писидийским, а у всех других свидетелей признается главным городом Ликаонии. Что касается второго, то в Деян. XIII, 14 прямо сказано, что благовестники из Пергии пришли εἰς Ἀντιόχειαν τῆς Πισιδίας (или τὴν Πισιδίαν). Пусть Страбон (XII, 8:14) полагает ее во Фригии на границах Писидийских, Птоломей колеблется между Писидией (V, 4:11) и Фригией Писидийской (V, 5:4) и только Плиний (V, 27:94) категорически приурочивает ее к Писидии. Видимо, тут не было полной устойчивости. Но вся важность состоит единственно в том, что сам Дееписатель никоим образом не мыслил эту Антиохию Фригийскою, хотя Фригия ему была хорошо известна. Тогда нельзя допустить, что для него была Фригийскою еще и Икония, более южная и отдаленная к востоку. Если даже Лука совершенно ошибается, – мы все-таки не имеем права извращать его ясные слова и, когда он говорит о Фригии и Галатийской стране, разумеет одну Галатию.

Это невероятно и по другим соображениям. Анализируемое толкование обязательно требует принять, что указанные страны были пройдены до возбранения благовестникам входа в Асию, после чего им пришлось устремиться в Мисию. Иначе получится, что они попали во Фригию и Галатию уже по достижении Асии, т.е. по миновании Писидийско-Ликаонской территории, либо направились оттуда назад, «совершая миссионерский круг», но второе совсем не гармонирует с обычною апостольскою практикой искать всегда нового поприща, а не вертеться на одном месте<sup>27</sup>, – весьма неестественно для дееписательской фразеологии, отмечающей движение вперед к Асии и неудобно для выяснения маршрута

на Мисию<sup>28</sup>. В этих затруднениях кроется причина своеобразных текстуально-экзегетических операций над Деян. XVI, 6. Однако проектируемая редакция, будучи слабою по фактическим основаниям в текстуальных свидетельствах, вовсе не служит сама по себе бесспорною порукой в пользу южной Галатии, ибо прежде других предлагалась крайними апологетами противного толкования, каков, напр., епископ J. B. Lightfoot. А более прочное текстуальное чтение (BNACD), бесспорно отмечает совсем иную последовательность, что причастие κωλυθέντες знаменует вовсе не позднейший сравнительно с «прохождением» момент, но либо предыдущий, либо синхронистически-сопутствующий для аориста διήλθον. При второй возможности все упоминание будет гласить, что Апостолы проходили по Фригии и Галатийской стране и за все это время были возбраняемы проповедовать в Азии. Тут все три географические термина сливаются взаимно в единстве территориального объекта, где все три части тесно соприкасаются между собою, а это фактически недопустимо, ибо при всяком понимании Галатии и Азии первая будет вне второй, образованной в 133 г. до Р. Хр. из Мисии, Лидии, Кари и частью даже иногда из прилегающих Фригийских областей. Из Антиохии нельзя было попасть в Асию иначе, как чрез Фригию, между тем получается совсем обратное, что благовестники достигли Фригийских пределов лишь из Асийской области. Посему даже южно-галатийцы (Marcus Dods) соглашались, что «возбранение» было предваряющим «прохождение» актом. В таком случае Фригия с Галатийскою страной будут на благовестническом пути уже *по* достижении Апостолами Азии, куда св. Павел и Сила вошли из Писидийского округа, пробравшись в Галатию лишь потом от Асийских границ. Необходимо, что при этом для Галатийской страны останется только область этнографическая, хотя бы и в римской провинции. Данными соображениями устраняются все филологические возражения, которые по существу своему слабы, поскольку уравнение καί с sive – лишь редкое исключение, а термин χώρα у св. Луки и LXX-ти употребляется перифрастически, не имея технически-административной

исключительности, и эпитет γαλατικός удерживает естественную силу национально-географического описания взятой местности. Иначе – каждая не-галльская часть римской провинции могла бы называться таким именем, почему для точного указания одной известной местности и различения от других требовалось ближайшее топографическое определение, напр., *Pontus Galaticus*. В книге Деяний нет и не отмечается подобного дробления, и γαλατικός будет специально этнографическим обозначением собственно галльской территории, т.е. северной Галатии.

Этот вывод достаточно оправдывается и Деян. 18:23, где читаем, что в третье свое путешествие св. Павел – по отправлении из Антиохии сирийской (на р. Оронте) – «проходил по порядку страну Галатийскую и Фригию, утверждая всех учеников» (...ἔξῃλθε, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, (ἐπι)στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς). Поборники южно-галатийской теории немало колеблются в комментировании и этих данных, иногда приравнивают по объему к Деян. 16:6, иногда расширяют. Важнейшее во всех рассуждениях сосредоточивается на том, что Деяния, будто бы, разумел *две страны в самой провинции Галатии*. Это – χώρα Λυκαονία и χώρα Φρυγία. Первая в качестве римской и в отличие от Антиоховской (Lycaonia Antiochiana, (χώρα) Ἀντιοχϊανή была Lycaonia Galatica<sup>29</sup> и в этом достоинстве называется «Галатийской страной». Вторая есть фригийская часть Галатии с выделением этой Phrygia Galatica от Phrygia Asiana. Все изречение передается так, что Апостол Павел «совершил миссионерский круг по Галатийской стране – с Дервией и Листрой – и по Фригийской – с Иконией и Антиохией» (Писидийской). Это толкование сразу поражает неожиданностью, шаткостью и даже некоторою странностью. Ведь по нему выходит, что Фригия была особою от Галатии и в нее не включалась, между тем хотят доказать совсем противное. А по методу, примененному южно-галатийцами к Деян. 16:6, в крайнем случае можно бы говорить о «Галатийской стране и именно о (части ее) Фригии», но это отождествление ниспровергается их обязательною последовательностью в

καθεξῆς, отмечающем пограничную смежность двух отдельных топографических величин. Ошибка заключается в том, что одно географическое понятие – Γαλατικὴ χώρα – освещается вокабуляром административно-официальным, другое – χώρα – по народному употреблению понимается этнографически. Подобная двойственность у первохристианского летописца совсем неестественна, ибо оба термина объединяются членом в равном значении, причем даже допускается (у W. M. Ramsay) с насильственностью, что и Φρυγία есть прилагательное тоже географически-определяющего характера. Равно не видится фактического соответствия с Деян. 16:6. Раз в обоих указаниях мыслится общая территория, то, двигаясь по ней в одном направлении – с востока на запад, как можно было начинать либо с Фригии, либо с «Галатийской страны», принимаемой за Ликаонию? Утверждают, что оба эпитета были связаны настолько прочно по неразрывности и по тождеству разумеемого географического участка, что взаимное положение их было безразлично для самого дела. Тут опять допускается, произвол, так как καθεξῆς энергически подчеркивает географическую обособленность двух территорий – одной за другою. В таком случае разность в упоминании тех же самых топографических пунктов необходимо вынуждает к мысли о движении по обсуждаемой стране с разных сторон, между тем этого не могло быть фактически и не было исторически даже по требованиям южно-галатийской теории. Неудивительно, что в интересах последней вносится явная дисгармония в деписательский реферат. Для Деян. 16:6 на фригийскую и галатийскую страну вместе отводится Галатийская площадь древней Фригии, или Phrygia Galatia с городами Иконией и Антиохией, а для Деян. 18:23 все это усвояется одной Фригийской области, когда к Галатийской приурочивается Ликаония (Lycaonia Galatica) с Дервией и Листрой. Это столь неестественно, что Val. Weber без всяких фактических оснований готов вычеркнуть в Деян. 16:6 упоминание о Галатийской стране, как древнюю вставку из 18:23. Принимая первое, † Prof. John. Weiss (в R. E. X3, S. 559) еще более склонен думать, что составитель просто спутал известия источников и, напр., признал Галатскою другую Анкиру

– Фригийскую (Килиссе-кей) на дороге от г. Котиэя в Пергам. Но для новозаветного историка, возвышаемого за его летописные труды до степени христианского Фукидида, все подобное было бы чистейшею ненормальностью, почему мы во всяком случае не в праве прибегать к столь унижающей гипотезе, пока есть средства обойтись без нее. Это последнее мы и находим при повсюдном тождестве содержания в Γαλατικὴ χώρα, коль скоро она будет покрываться северною древне-галльской Галатией<sup>30</sup>.

Теперь отчетливее обрисовывается пред нами и весь апостольский маршрут, хотя многое, все же, остается туманным вследствие неустойчивости, несогласованности терминологии и большого разноречия новейших толкований. При таких условиях не справедливо и не научно требовать бесспорной ясности.

Во второе путешествие Апостол Павел попал во Фригию и Галатийскую страну собственно потому, что благовестники были ранее возбранены проповедовать слово Божие в Азии. Отсюда выводим, что это – Фригия не галатийская, пройденная еще до вступления в азийские границы, но соприкосновенная с ними. И другая Фригия была азийскою и лежала в Азийской области, почему могла различаться от последней при том единственном условии, что тут Псия берется не в качестве римской провинции, образованной в 133 году до Р. Хр. При этом мы должны признать, что и Асия понимается тоже в популярном смысле – пребрежных местностей (Мизия, Лидия, Кария и др., как было и по разделении с 295 г. по Р. Хр.). Следовательно, теперь св. Павел и Сила прорезали всю южную Галатию чрез Ликаонию и Писидию до Антиохии, из которой был достаточно удобный путь около Султан-Дага<sup>31</sup>. Этот горный кряж легко было обогнуть – с запада чрез азийскую Фригию, или с востока чрез галатийскую Фригию. Обе возможности дозволительны, но первая больше отвечает преемственности членов дееписательской фразеологии, хотя, вероятно, не строго пунктуальной и далеко не полной. Тогда имеем, что, держась на запад от писидийской Антиохии, миссионеры мимо западных отрогов Султан-Дага достигли Азийских пределов, куда не были допущены Духом Святым. По этой причине Апостолы, продолжая свое благовестническое служение, повернули на северо-восток и



прежде всего попали в асийскую Фригию, из которой вступили в близлежащую Галатию этнографическую. По этому предмету не совсем ясно указание Деян. 16:7 (ἐλθόντες) κατὰ τὴν Μυσίαν<sup>32</sup>; оно может констатировать, что это было «против Мисии» (ср. Деян. 26:7 κατὰ τὴν Κνίδον), но без соприкосновения с нею, или подле нее – по смежности с Мизией. Обе интерпретации филологически равно возможны, однако сами по себе не дают географической точности. Определенность приобретает лишь по связи речи в описании последовательных моментов миссионерского течения, где случилось так, что, достигнув κατὰ τὴν Μυσίαν, путники пытались вторгнуться в Вифинию и опять были воспрепятствованы Духом, почему миновали Мизию и спустились в Троаду (...παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν, κατέβησαν εἰς Τρωάδα: Деян. 16:78). Тут Мизия поставляется в географическое соотношение с Вифинией, а не с Галатией, и рисуется в такой комбинации, что нужно было идти *мимо* (границ) Мисии *вниз*, дабы очутиться в Троаде. По-видимому, благовестники, будучи уже насупротив Мизии, хотели проникнуть в Вифинию. Они были не там и не здесь, но ближе ко второй области, куда готовились войти, а это скорее возможно при движении на запад через северную, этнографическую Галатию. Из нее св. Павел и Сила снова вернулись в пройденную ранее Фригию асийскую, где в одном углу уже сходились Мизия (слева) и Вифиния (с севера вправо). Приблизившись к последней и будучи против первой, благовестники потом направились параллельно Мизийской границе к юго-западу по Фригии асийской, которую было обязательно пройти (вторично), чтобы, не побывав в Вифинии, достичь Троады. Кажется, по удобной (ср. Plin. Epist. ad Trajan. 77 (81)) дороге: Анкира-Герма-Дорилей-Никея в начале был сделан большой уклон на запад; там, находясь фактически наискосок Мизии, Апостолы и думали вступить в Вифинию. Впрочем, при всяком решении получается, что они держались к северо-западу на Вифинию и, стремясь туда, конечно, не могли брать слишком далеко на восток. Поэтому мы должны согласиться, что из собственной Галатии теперь захватывалась больше западная ее полоса, ближайшая к Фригии асийской, а

тогда (– вопреки утверждениям южно-галатийских оппонентов –) не потребуется сворачивать к востоку чуть не на 450 верст.

Этот маршрут достаточно ясен и в свою очередь освещает путь второго Галатийского визита. Для него называются «Галатийская страна и Фригия». Не будет невероятным, что в сжатом отчете умолчано о промежуточных звеньях, предварявших посещение Галатии. Такова Киликия и из нее чрез Киликийские ворота Тавра южно-галатийская область. Не исключает этого категорически и καθ'ἑξῆς; оно относится лишь к двум упомянутым местностям, ибо едва ли было бы «по порядку» – перескочить из Антиохии сирийской прямо на Галатийскую территорию римской провинции, или древне-гальскую. Однако не может быть ни малейшего сомнения, что Апостол, идя по прежней дороге, стал бы «утверждать всех учеников» и в Киликийских и в Ликаонско-Писидийских церквах, а в этом случае первохристианскому историку было неудобно скрыть подобный факт, раз сообщается о сем для других пунктов. По этим соображениям резоннее думать, что св. Павел не был теперь ни в Киликии, ни в Ликаонии и Писидии и двигался сухим путем, идя из Сирии чрез Каппадокию непосредственно в Галатию этнографическую (как это допускает и Prof. Th. Zahn). Направление было бы примерно следующее (Prof. P. W. Schmiedel): чрез (каппадокийские города) Арабис (Ярупс), Кокус (И(ге)ксун), Аразаксу (Серисек), Матиану (датчане), Архелаиду (Гарсавру) (Аксерай), Парнасс (по W. M. Ramsay, между Чекинал и Кеси(к) – Кепри на р. Кизил-Ирмак) на Анкиру, Герму, Пессин, затем в знакомую уже ранее область Фригии асийской<sup>33</sup> и, наконец, в Ефес чрез «верхние страны» (Деян. 19:1), или обычным способом – к югу в Ефес<sup>34</sup>. Разумеется, сейчас в Галатийской области были посещены – больше – новые местности, ибо кажется, что прежде Апостол не отклонялся слишком далеко от Пессина. Тем не менее предложенная проекция вовсе не устраняется свидетельством об «утверждении всех учеников». Само собою всеми и всегда принимается, что это исполнялось там, где последние были, а они могли находиться даже и вне мест первоначального их оглашения, откуда передвигались по житейским интересам, ибо

св. Павел не просто просвещал, но и воспламенял ревностью. В силу этого вполне допустимо, что по отшествии Апостола христианство распространялось в разные стороны<sup>35</sup> и больше всего к востоку, среди родственного галльского населения, к чему были внешние удобства в хорошем сообщении между Галатийскими городами. Однако и во второй путь берется не вся этнографическая Галатия. Вероятнее, что это был преимущественно западный ее участок, тяготеющий к Фригии асийской. Тогда отпадают трудности и возражения, вызываемые некоторыми крайностями гипотезы (у Вр. J. В. Lightfoot-a), искусственно утрируемыми у оппонентов, будто в оба раза св. Павел проходил всю северную Галатию с запада на восток и обратно. Фактически эта идея для обоих случаев не совсем пригодна уже потому, что этим требуется слишком много времени и создается путаница при размещении миссионерских событий по соображению с апостольскою хронологией. В этом расширении, на котором никто не настаивает<sup>36</sup>, нет фактической надобности, и оно скорее отрицается рефератом Дееписателя в пользу западной половины, куда благовестник проникал без особенных препятствий.

Понятно, что по стопам Апостола столь же свободно могли пробираться и иудействующие соглядатаи. И нельзя говорить, что на Галатийском севере они не имели для себя готовой почвы в достаточном контингенте соплеменников. Известно, что Селевкиды (334–189 г. г. до Р. Хр.) в своих политических интересах привлекли евреев в Малую Азию и награждали их значительными привилегиями с предоставлением прав гражданства, гарантировав религиозную их неприкосновенность в специальном νόμος τῶν Ἰουδαίων, упоминаемом, напр., в апамейской надписи. В качестве сторонников Селевкидской династии, иудейские колонисты поселялись вдоль коммуникационных линий между востоком и западом, как агенты правительства и природные шпионы. Это было больше вне границ этнографической Галатии, но естественные богатства последней и меркантильные интересы скоро повлекли их и туда, где торговля полотняными изделиями (Вр. J. В. Lightfoot) едва ли совершалась помимо этих патентованных

коммерсантов. Они, конечно, не замедлили обосноваться со всею прочностью по всем выгодным пунктам (хотя бы позднее, чем на юге) и овладели положением в каждом округе, а это было возможно лишь чрез главные центры, откуда иудейская проницательность проникала во все полезные закоулки. Отыскивается даже декрет об особых преимуществах, которые Август велел начертать в своем Анкирском храме в обеспечение иудеям (Jos. Flav. Antiqu. XVI, 6:2). Такое толкование (Вр. J. В. Lightfoot'a, Emil Schurer'a и др.) не бесспорно<sup>37</sup>, и чуть ли не вернее думать (согласно W. M. Ramsay), что указ понимает не Анкиру Галатийскую, а собор (съезд) представителей Асийской провинции (τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας). Несмотря на это, иудейский элемент на галльском севере вполне несомненен в большом количестве<sup>38</sup> и по документальным данным. Напр., среди надписей – за изъятием ненадежных – сохранилось из древней Галатии до пяти с чисто иудейскими именами – в Пессине Ματᾱτᾱς (текст не без подозрений), в Евдоксие (Йюрме) Иаков диакон и Есфирь, в Тавие Даниил и пр. Но если мы допустим присутствие достаточного иудейского контингента в северно-галатийской области, – этим необходимо утверждается, что были отсюда регулярные сношения с Иерусалимом и имелись пригодные для сего способы<sup>39</sup>. Очевидно, для взаимообщения существовала довольно торная дорожка, и ею успешно воспользовались иудаисты вслед за св. Павлом, который в благовестнических передвижениях придерживался административных центров, где всегда находились жители из евреев. Значит, и с этой стороны Галатия этнографическая совершенно удовлетворяла апостольской миссионерской практике, а совокупность всех других свидетельств, наблюдений и соображений, по нашему мнению, больше благоприятствует старинной, северно-галатийской теории.

### § 3 Основание и история Галатийских церквей до издания послания к Галатам.

Теперь история основания и развития Галатийских церквей по связи с условиями происхождения послания к ним рисуется в следующем виде. Во второе благовестническое путешествие Апостол, посетив и устроив сирийско-киликские и ликаонско-писидийские общины, хотел пойти почти прямо на запад в Асию, т.е. разумеется, в Ефес, потому что там было влиятельное иудейское население, с которого он успешно мог начать свою христианско-просветительную деятельность. Его намерением была, видимо, чисто иудейская миссия, и ради ее он даже нарочито обрезал Тимофея (Деян. 16:3), дабы не создавать соблазняющих препон своему служению среди сынов Израиля. Однако промысл Божий вел благовестника на иное поприще и направлял к языческому оглашению, которое требовало постепенной опытной проповедности. Возбраненные в своем задуманном стремлении насчет Азии, миссионеры были вынуждены повернуть к северо-востоку на Вифинию. По всему думается, что и на сей раз язычество тоже не значилось специально в благовестническом плане Павловом и было избрано потом лишь по особому указанию Божию, откуда приходилось принять, что Господь призывал благовествовать в Македонии и далее по греческим областям (Деян. 16:9–10). Понятно при этом, что и Галатийская страна не стояла заранее в основном миссионерском проекте и явилась неожиданно по фактическому стечению обстоятельств. Это было нечто экстраординарное и – по человеческому суждению – даже случайное. А Деяписатель во всей своей историографии всегда и всюду следит за осуществлением божественных велений касательно христианизации и все остальное считает лишь побочным. Поэтому он замалчивает или только упоминает всякие человеческие попытки данного рода, хотя бы последние отличались глубокою искренностью. Дело Божие строилось на земле, конечно, человеческими руками, но вовсе не самими людьми по разным внешним историческим условиям.

Естественно, что св. Лука весьма кратко и совсем неотчетливо говорит об апостольском служении до тех пор, пока опять сказалась прямо воля Божия об отправлении на европейский материк. В этом, конечно, заключается вполне понятный и убедительный резон, что св. Лука сообщает слишком кратко и несколько туманно о Галатийской деятельности Павловой. Тем не менее, и он внушает, что теперь были брошены здесь Евангельские семена на плодородную почву, раз при вторичном посещении Галатии Апостол «утверждал всех учеников» (Деян. 18:23: ...διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν (ἐπι)στίριζων πάντας τοὺς μαθητάς), которые, очевидно, существовали там ранее – со времен первого визита, хотя термин μαθητή; означает у Дееписателя христиан вообще (Деян. 6:1, 2, 7, 9:1, 10, 19, 25, 26, 38, 11:26, 29, 13:52, 14:20, 22, 28, 15:10, 16:1, 17:27, 19:1, 9, 30, 20:1, 30, 21:4, 16).

Все это до точности согласуется с собственными данными послания. По нему (Гал. 4:13), св. Павел остановился в Галатии из-за телесной болезни, послужившей ближайшею причиной (διὰ с accusat.) для благовестнических обращений к галльским северянам (οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). Свойства этого недуга нам неизвестны и для настоящей речи несущественны. Достаточно лишь подчеркнуть, что заметка о возможной презрительности окружающих к больному вплоть до оплевания (Гал. 4:14) вовсе не говорит о его внешней омерзительности, поскольку говорится о пренебрежении к религиозному званию и учению миссионера, а ничуть не к физическому состоянию. Посему нет даже точки опоры для крайне фантастической и эфемерной догадки († Prof. Erwin Preuschen'a), будто св. Павел страдал проказой, хотя – по тогдашним нравам – он сам не решился бы с нею показываться среди людей, и его нигде не приняли бы даже из сострадания. Не менее сомнительна и офталмия, или (по Dr. Adolph Seligmuller, 1910 г.) «глазная мигрень», ибо упоминание (Гал. 4:15) о готовности Галатийцев исторгнуть у себя очи и отдать их страждущему отражает не чуждое и нашему времени присловие для свидетельства о всепреданной любви, которая рада пожертвовать даже столь дорогим, как зрение. Тут нет и

минимального намека на фактическую нужду и безумную готовность уступить кому-либо свои глаза, когда оба сделаются слепыми. Уверенно думаем, что здесь нет соотношения и с «пакостником плоти» (2Кор. 12:7), поскольку это были внезапные припадки с исключительным и специальным коварством «ангела сатанина», деющего пакости, чтобы Апостол не превозносился. В нашем примере не только не было ничего подобного, а имелось совсем обратное – в уничиженном состоянии, которое по внешности могло вызывать гнушение окружающих. Для нас бесспорно, что разумеется случайная болезнь, неожиданно расстроившая все миссионерские расчеты, хотя бы и по связи с несомненной общей болезненностью Апостола нервного происхождения и нервного характера, всегда (особенно же в моменты высшего вдохновения), угрожавшею сатанинскими припадками<sup>40</sup>.

Внезапно было это прискорбное событие, но и оно помогало высшим предначертаниям. Прикованный к месту, благовестник не мог теперь осуществлять задуманных намерений, однако последние сохраняли всю свою повелительную силу, потому что вне благовестнических интересов не было и самой жизни для св. Павла. Естественно и неизбежно до степени необходимой функции, что великий миссионер стал отправлять свою обязанность в доступной ему среде и проповедовал Евангелие приютившим жителям. А о них исторически вполне вероятно, что туземцы были весьма затронуты необычными речами своего неожиданного гостя. Судя по западным галлам, это был народ любознательный, падкий до всяких новостей и увлекающийся ими<sup>41</sup>, цеплявшийся за плащ всякого заезжего странника-мудреца крепче, чем железо пристает к магниту<sup>42</sup>. При таких условиях неудивительно, что вокруг Апостола скоро образовалась обширная аудитория пытливых и внимательных слушателей. Они были готовы воспринимать и даже усвоить Евангельские речи, но для них было немалое искушение, которое коренилось в плоти и почерпалось из нее, конечно, при обрисованном положении, или собственно потому, что она немощна. Что же заключалось недоуменного и соблазняющего в этом повсюдном явлении? Для христианского прозрения все

человечество – и принципиально и эмпирически – было сплошным комплексом страждущих и обремененных, для которых всячески потребно спасительное оживотворение. Посему христианское воззвание непременно оказывалось утверждением насчет благодатной энергии универсального и всецелого возрождения, совершенного Господом Искупителем. Разумеется, и св. Павел пламенно свидетельствовал о силе Божией, все преобладающей и возобновляющей, тем более чудодейственной, что человеческая природа по самому своему естеству считалась неспособною к исправлению, как поврежденная эссенциально. И вот наряду с этим отзывалось особенно мучительным диссонансом, что сам глашатай абсолютного всемогущества божественного лежал недвижимый чуть не беспомощнее ребенка, нуждаясь в благостном уходе для облегчения его слабости. Получалась острая дисгармония, что призывал к жизни и обещал всем несокрушимую крепость жалкий страдалец, едва не бывший на краю могилы. Этот контраст невольно и резко чувствовался воинственными Галатами при первом впечатлении, когда они еще не постигли всей глубины апостольских откровений. Дальше все могло разрешиться безглаголющим-оскорбительным укором «врачу, исцелился сам!» и вызвать в пылких варварах насмешливую пренебрежительность с изгнанием странного фантазера, если только не обманщика. Минута была критическая для всего христианского будущего Галатии. Но, остановив в ней Апостола вопреки его выработанным планам, Господь доставлял этим благовестнику средства и удобства для практического приготовления к христианской миссии среди необрезанных, утверждая в нем непоколебимость надежд на благословенный успех сверх всяких человеческих расчетов. И вот спасительное слово Евангельское из уст св. Павла живительно согревает окоченевшую душу язычников, и благодатная теплота переполняет сердце их неизъяснимым удовлетворением. И теперь Галатийцы радостно убеждаются, что больной и бедный чужестранец есть своего рода как бы Ангел Божий и – в достоинстве истинно божественного вестника – воспроизводит Голгофское таинство всеобщего искупления с такою



животворною точностью, как если бы это был сам Христос Иисус.

Начавшись этим способом, апостольская проповедь у Галатов сопровождалась прямо блаженными результатами и поселяла в неофитах сыновнюю преданность абсолютного доверия к своему просветителю. Понятно, что благовестническое действие не ограничивалось одним пунктом, а распространялось усердными учениками в разные стороны, для чего и сам св. Павел всегда принимал регулирующие меры (ср. 1Фес. 1:5 сл.). При всем том новые насаждения постоянно нуждались в неослабном контроле и бдительном уходе, без которых нормальное возрастание и здоровое укрепление оказывались не совсем гарантированными от роковых шатаний и опасных уклонений. При таких именно условиях и в дальнейшем течении Галатийских церквей обнаружились болезненные осложнения и прискорбные дефекты. На Галлатийской территории Апостол оставался, по-видимому, не столь долго – лишь до своего окончательного выздоровления, когда обеспечивалась миссионерская обязанность по выполнению первоначального благовестнического маршрута. Естественно, что в Галатии ему не удалось завершить все в желательной степени, хотя он был и считал себя единственным и исключительным просветителем этой области (см. Гал. 1:8, 3:1, 4:12–20). В свою очередь Галаты имели много национальных слабостей, крайне опасных для сохранения устойчивости в своем христианском одушевлении. Все древние сведения солидарны, что по своей натуре это были люди весьма нетвердые и чрезвычайно изменчивые<sup>43</sup>, способные увлекаться и отвлекаться каждую минуту<sup>44</sup>, если их не подчинить строгой дисциплине и не держать в определенных рамках. Галльская религиозность была неразрывна от суеверности, ибо *natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus* (Jul. Caesar. De bello Gall. VI, 16; ср. Diod. Sic. V, 27), а это приучало к быстрым колебаниям. Равно и опыт всей религиозной истории вырабатывал индифферентную неразборчивость с одинаково охотным принятием того, что было ближе и удобнее, или просто сильнее и непреодолимее. Все это

располагало к неосмысленному смешению самых разнообразных элементов без исключительного тяготения к некоторым, когда последние были бы опорой и критерием для религиозного чувства. Со своими старыми настроениями и упованиями Галатийцы вошли в новой стране в тесное соприкосновение с исконным фригийским населением и встретили нечто сродное в местных культах, которые своими фанатическими изуверствами и преобладанием жреческой тирании достаточно отвечали прежним религиозным навыкам Малоазийских иноземцев, грубых по природе<sup>45</sup>. У них на европейском западе (Jul. Caesar. De bello Gall. VI, 13, 14) и в Британии доминировал деспотический друидизм с господством жрецов в самом мрачном сацердогализме и со всецелым преобладанием кровавых жертв по темным лесам во мраке ночи<sup>46</sup>. Естественно, что вскоре же стал появляться в Малой Азии религиозный синкретизм и притом в сторону позаимствований. В особенности привилось почитание Зевса фригийского и великой «матери богов» Кибелы (в Пессине)<sup>47</sup>, где всяких религиозных неистовств и даже человеческой крови было слишком достаточно для пламенных Галатийцев. Греческое влияние тоже было не ничтожно и должно было захватывать в свою сферу. Сильное по всей Азии, – оно значительно подчинило или затронуло всю местную религиозность, а потому прямо и косвенно притягивало столь податливых пришельцев. Правда, все это нельзя утрировать, но преувеличенно и то суждение (W. M. Ramsay'a), что позднейшие<sup>48</sup> названия (Strab. II, 5: 28. XII, 5: 1. Tit. Liv. XXXVIII, 17): «Галлогреция» и «Галлогреки» (οἰδοῦτε δὲ ὅτι δι' Ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, Gallograeci) ничуть не говорят о фактическом возобладании греческой культуры, так как от нее не имеется широких и прочных следов. Отсюда выходит не больше того, что греческое воздействие было больше внешнее, однако такое, которое подчинило местную религиозность своим специальным формам и чрез них внесло туда свое направление. Посему эллинизм должен был соответственно отражаться на мысли и жизни Галатийцев, особенно в религиозно-обрядовом отношении. С той же стороны

принудительно напирало и римское владычество, поскольку исполнение известных специально-римских ритуальных церемоний было связано с гражданским верноподданством, непременно требовавшим открытого соблюдения культа цезарей, хотя бы и без внутреннего признания<sup>49</sup>. Не безупречны данные о том, что знатные Галатийские фамилии отправляли жреческие функции римского религиозного ритуала, как это более допустимо касательно культов фригийских; возможно подозрение и насчет участия их от τὸ κοινὸν τῶν Γαλατῶν<sup>50</sup> в создании храма божественному Августу и богине РOME – Dea Roma (Риму) – в г. Анкире, но существование этого модного святилища в столице Галатийской и несомненно<sup>51</sup> и знаменательно. Посему надо согласиться, что религиозное давление Рима на Галльских колонистов было заметным, по крайней мере в крупных центрах. Наконец, промышленность и торговля<sup>52</sup>, конечно, не замедлили привлечь сюда иудеев, а они, разумеется, постарались проявить свою прозелитическую ревность, которая не осталась бесплодной. Во всяком случае у нас имеется по сему предмету характерное свидетельство (Павзания VII, 17: 10) об отвращении Галатийцев (Пессина) к свиному мясу, что было выгодно для иудейской пропаганды, если только не прямо обязано ей по самому происхождению<sup>53</sup>.

Мы видим теперь, как много разнородных религиозно-культурных слоев легло на слабую душу малоазийского галла, – и он всему легко верил, но терял незыблемую религиозную уверенность, во всем изверившись. При этих условиях духовного опустошения и религиозного шатания не трудно было смутить его и пришлым иудаистам, явившимся с ореолом Иерусалимских авторитетов. Для агитаторов были удобные точки опоры в религиозных предрасположениях Галатийцев, а затем надо взять в самое серьезное соображение, что вообще Малоазийская религиозная практика значительно приближалась по внешности к номистической<sup>54</sup>, позволяя последней свободное и широкое вторжение туда без насилия и принуждения. Религиозная неустойчивость Галатийских неофитов уже прямо помогала коварной работе подрыва всех Павлинистических основ их первоначального христианского

исповедания. Вера Галатийских обращенцев покоилась собственно на восторженной преданности к благовестнической личности Апостола и поэтому оказывалась в зависимости от его достоинства. Тогда первое необходимо потрясилось вместе со вторым, которое далеко не было ограждено от измены ему прежних Галатийских поклонников. Они были слишком склонны «прелагаться» в своих симпатиях и легко могли возвратиться к прежней своей искусительности, в отношении своего просветителя. В то же время иудаисты, пришедши, вероятно, из Палестины<sup>55</sup>, выступали под внушительным авторитетом повелительных полномочий от самовидцев и слуг Господних и блеском этих преимуществ помрачали пред взором Галатийцев скромную фигуру св. Павла. Вражеский напор был тем соблазнительнее и непреодолимее, что иудействующие шпионы не отрицали Павлинизма решительно и старались незаметно подменить апостольское благовестие своим – другим Евангелием (Гал. 1:6). Под этою личиною им было удобно разыгрывать даже роль благодетелей, которые желают доставить христианским неопитам Павловым высшее и окончательное совершенство. По совокупности всех условий понятно, что «несмысленные» Галатийцы колебались в своих первоначальных христианских убеждениях, наивно думая, что они только улучшают их в исконном духе. И Апостол удивляется не столько самой измене, сколько ее неразумной опрометчивости.

Той порой св. Павел находится далеко от Галатийской области и не мог непосредственно и активно вмешаться своим спасительным участием. Допустимо, однако, что до него уже доходили оттуда нерадостные вести, заставлявшие принять определенные меры. Поэтому в третье благовестническое путешествие он наперед вносит Галатию в свой миссионерский маршрут и, кажется, прорезывает ее частью с востока на запад, чтобы захватить и возникшие помимо и после него христианские братства. Дееписатель выразительно говорит, что теперь Апостол «утверждал всех учеников» (Деян. 18:23). Отметка насчет количества свидетельствует о достаточной многочисленности Галатийских христиан, образовавшихся по

влиянию и примеру Павлову. Все это благоприятно рекомендовало Галатийские церкви и удостоверяло их процветание. К сожалению, оно было больше внешним, ибо по приемам и действиям апостольским видно, что «все» там нуждались в религиозно-христианском укреплении, как не вполне твердые и даже гадающие. И анализируемое послание обнаруживает всю роковую остроту создавшегося положения, раз пламенное благоговение Галатийских чад к своему отцу рисуется минувшим явлением исключительно первого посещения, причем Апостол считает нужным предупредить о безоговорочной анафеме всем, благовествующим несогласно с ним. Так тревожно стояло дело уже при самом втором визите (Гал. 1:9), когда и читатели получили немало предостережений совсем нелестного свойства. По всему думается, что иудаистические происки нашли сочувственный отклик в сердцах Галатов и наклоняли их к совращению. Равновесие было нарушено в сторону изменнического уклона. Живое огненное слово св. Павла сожгло клевету и злобу его иудействующих врагов, которые поспешили скрыться, боясь постыдного для них изобличения с неизбежным крахом всей коварной махинации. Не менее естественно, что Галатийцы опять тронулись столь ярким сиянием истины и стали возвращаться на старый путь преданности к своему огласителю и исключительного доверия к его Евангельским принципам. По крайней мере несомненно, что в присутствии Павловом они ревновали в добром (Гал. 4:18) и, следовательно, отказывались от совершенного ими дурного, чтобы не возобновлять и не продолжать ничего подобного. Это был счастливый успех с обетованием хорошего будущего. Мы не знаем, сколько времени пробыл на сей раз в Галатии Апостол, но он трудился здесь много (Гал. 4:11) и не бесполезно (Гал. 5:7), а потому и не совсем кратко.

Легко допустить, что благовестник покинул Галатийскую страну, если и не с полной уверенностью, то не без твердой надежды. К прискорбию, события пошли совсем иначе и даже вопреки апостольским упованиям. Иудейские шпионы, присмирившие от неотразимого поражения, прекрасно были осведомлены, что нога великого Апостола, не скоро вступит на

Галатийскую почву, и, понятно, постарались снова начать свою кампанию, развив жестокую агитацию в самых беззастенчивых формах. План был задуман чрезвычайно коварно и ловко. Свое временное отступление перед Апостолом иудаисты могли использовать для себя в том смысле, что благовестник выиграл положение лишь по отсутствию оппонентов, а когда Галатийцы поддались этим ухищрениям, агитаторы смело обрушились на слабые позиции Галатийской христианизации. Последняя держалась больше на увлечении апостольскою личностью и потому всецело обуславливалась степенью веры в Павла, как миссионера, который и сам призывал к взаимному уподоблению (Гал. 4:11). Неизбежно отсюда, что, очернив и унизив Апостола, иудаисты подрывали главнейший фундамент конкретной Галатийской религиозности и открывали себе простор для собственных внушений, направляя их в ту сторону, что теперь лишь восстанавливается христианская гармония, нарушенная Павлинистическим вторжением. Затем иудействующие шпионы уже свободно овладевали умами Галатийцев и привлекали их к себе под благовидным предлогом, что они исправляют и усовершенствуют дело Павлово, поскольку сообщают ему нравственную устойчивость в законничестве, без которого все могло склоняться к плотской распущенности (ср. Гал. 5:13). Разумеется, эта интрига велась в иудаистически-партикулярнистическом духе и провозглашала религиозное превосходство номизма в самом христианстве, где он, якобы, сохраняет регулирующую силу и доставляет высшее достоинство. Посему облагодатствованные язычники в собственных интересах своего христианского преуспевания понуждались к исполнению важнейших требований иудейско-номистической практики. В этом отношении лжебратья опять имели немалый успех, приучив Галатов к соблюдению иудейских празднеств (Гал. 4:9–10) и развив наклон даже к принятию обрезания (Гал. 5:2 сл.), а потому не без основания можно было опасаться, что все апостольские труды пропали напрасно (Гал. 4:11), раз надвигалась гроза «*преложения во ино благовествование*» (Гал. 1:6).

Такие страшные вести – подобно грому – поразили св. Павла, и для спасения своих чад, и для ограждения самой Евангельской истины он, конечно, поспешил с письменным вразумлением, чтобы возвратить заблудших Галатийских овец в избранное стадо Христово.

## § 4 Время издания послания к Галатам

Взаимную связь всех отмеченных исторических моментов с достаточной приблизительно точностью определяется приблизительно время происхождения послания к Галатам. Прежде всего, здесь необходимо отпадают даты, покоящиеся на отвергаемой нами южно-галатийской теории<sup>56</sup>, – и мы заранее вынуждаемся прямо устранить все соответствующие мнения, будто это писание было самым первым (Rendall, Zahn) в ряду литературных творений Павловых (частью еще Маркион по Tertull. Adv. Marc. V, 2; Michaelis, Koppe, Keil), или было выпущено до Иерусалимского собора (Calvin, Rev. Prof. H. L. Goudge) и до начала (Ulrich, McGiffert) второго благовестнического путешествия, напр., около Деян. 14:28 (Val. Weber), то в течение его – за период пребывания (Деян. 16:8–10) в Троаде (Hausrath), в Македонии (Schenkel, Pfleiderer), в Коринфе (Cornely, Rendall, Zahn), или – наконец – при остановке в Антиохии Сирийской (Деян. 18:23) пред началом третьего миссионерского круга (Volkmar, Renan, Ramsay, Verron Bartlet).

Согласно нашему воззрению, эти ранние даты устраняются сами собою и не требуют специальной критики, ибо – по нашим этнографическим соображениям о читателях – анализируемое послание выпущено не раньше, как во время третьего благовестнического обхода св. Павлом Малоазийских церквей. Дальше вопрос будет уже в том, не случилось ли это позднее? Конечно, признание Галатийского письма самым последним есть напрасная и пустая догадка (Kohler'a), но ведь были же серьезные экзегеты, которые относили его к эпохе римских уз Павловых (блаж. Иероним и Феодорит, Евфалий, псевдо-Афанасий, Икумений, Baronins, Estius и др., Schrader, Straatman, Halmel), о чем сохранились предания и в текстуальном предании (Vcorr KPL, 37, 47, 48 пеш. и коптский (богаирский) переводы). Однако это событие ничуть не предполагается упоминанием (Гал. 6:17) автора о язвах на его теле, поскольку они были обычным бременем, которое приходилось Апостолу носить постоянно. Засим вся опора для детальных вычислений



будет лишь в термине τὸ πρότερον (Гал. 6:13), встречающемся в речи об апостольских посещениях Галатии. Особенная выразительность в употреблении этого слова с членом не позволяет отождествлять его с общим πάλαι в смысле «некогда доселе», «некоторое время тому назад», ибо разумеется определенное «когда-то». В таком случае оказываются еще только две возможности, что πρότερον 1) означает «прежде» по сравнению с дальнейшим хронологическим пунктом, или 2) отмечает предшествующий, – первый раз из двух уже бывших и минувших. В рассматриваемом месте нет столь резкого и обязательного сопоставления раннейшего с позднейшим, и мы совсем не смогли бы ответить, «раньше» чего же именно это было, поскольку все дальнейшее (ср. Гал. 1:9, 5:3) не расчленяется на несколько повторных актов, но рисуется сплошным и единичным. Значит, в нем не было хронологических дроблений, и оно представляется целостным моментом, по отношению к которому все предшествующее будет отдельным по времени, хотя сходным по содержанию. А раз прежде и после констатируют лишь двойство, то πρότερον отмечает нечто первое из двух, каковыми в данном пассаже были апостольские визиты в Галатию. По всему этому вероятнее и справедливо принимается большинством комментаторов второе толкование – о двукратности, которое превосходно выдерживает всю энергичность апостольской фразы. Ясно, что до своего послания св. Павел был лично у Галатов дважды<sup>57</sup> и потому письменно мог апеллировать к ним разве лишь при продолжении третьего миссионерского путешествия.

Промежуток, прошедший от удаления из Галатийской области до получения св. Павлом данных о тамошней измене, нам неизвестен в точности, и мы заключаем о нем лишь по восклицанию горестного удивления, что читатели «так скоро прилагаются во ино благовествование» (Гал. 1:6). Впрочем, этот оттенок не должно преувеличивать до чрезмерности<sup>58</sup>, ибо тут «скорость» утверждается по сравнению с грандиозностью катастрофы, которая всегда бывает «поспешною», почему и ταχέως, само по себе, одинаково значит и «быстро» и «опрометчиво»<sup>59</sup>. Тем не менее несомненное усиление

хронологического момента (чрез прибавку οὐτως) не допускает большой длительности и заставляет согласиться, что здесь достаточно и трехлетнего срока жизни Апостола в Ефесе. поскольку же почти совсем немыслимо, чтобы столь продуманное и глубокое послание было составлено где-либо на пути в этот Асийский город (Hug, Ruckert, Holsten, Belser), то обыкновенно приурочивают его к Ефесскому пребыванию (уже Марий Викторин; Neander, Meyer, Reuss, Wieseler, B. Weiss, H. J. Holtzmann, Sieffert, Lipsius, Warfield, Ernest de Witt Burton), к началу последнего (Schmiedel), около 53 или 54 года (Prof. Max Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, vierte Aufl. Paderborn 1933, S. 103. Prof. Fritz Barth, Einleitung in das Neue Testament, vierte und funfte fl. Gutersloh 1921, S. 37), а иногда и к самому концу (Schaff).

Это мнение вероятно со всех сторон, хотя косвенно направляется против него апостольское приветствие (Гал. 1:2), где упоминаются не чины Ефесской церкви, но лишь все сущие с автором братия (οἱ οὖν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί), которых, по-видимому, было не так много<sup>60</sup>, между тем Ефесская община быть обширною по количеству верующих. Разумеется, это возражение далеко не решительно, ибо св. Павел большею частью совсем не называет ни местной церкви, ни своих сотрудников (Рим., 2 Кор., Ефес., Флп., Кол., 1–2 Тим., Тит.), или же отмечает наряду с собою лишь вторых, но только в небольшом числе – одного (1Кор., Филим.) и двух (1–2Фес.). Отсюда можно бы заключать, что в данном случае подобных помощников Павловых<sup>61</sup> было больше, и все они были единомысленны с благовестником. Однако этим вовсе не гарантируется оспариваемое нами положение, поскольку оно базируется исключительно на теоретических вероятностях, когда желательны фактические обоснования или, по крайней мере, оправдания и подтверждения. Всегда и во всем (и в науке и в жизни) предпочитая именно последние, мы склонялись в пользу солидных доводов авторитетного † Вр. J. В. Lightfoot'a, заимствуемых из самого содержания Галатийского послания. Эти аргументы тем серьезнее, что, выдвигая бесспорные факты, удачно парализуют критические их применения и лишают

реальной опоры разрушительные попытки критиков, стремящихся подорвать подлинность или неповрежденность всех памятников литературной деятельности Павловой.

Разумеемые данные отыскиваются († Вр. J. B. Lightfoot'ом) в тесном текстуально-идейном сходстве Галатийского письма с некоторым другими, чем устанавливается их взаимная хронологическая последовательность.

По отношению 2-го послания к Коринфянам близкое совпадение иллюстрируется очень характерными примерами. Так, фраза «Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва» (Гал. 3:13), весьма аналогична выражению (2Кор. 5:21) «неведешаго греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о нем», а присловие (Гал. 6:7) «еже аще сеет человек, тожде и пожнет» является лишь небольшою вариацией слов (во 2Кор. 9:6) «сеяй скудостию, скудостию и пожнет, а сеяй о благословении, о благословении и пожнет». Речения: «ино благовествование» (Гал. 1:6; 2Кор. 11:4), «нова тварь» (Гал. 6:15; 2Кор. 5:17), «ревновать по вас» (Гал. 4:17; 2Кор. 11:2), «человеком угождати», «человеки увещевати» (Гал. 1:10; 2Кор. 5:11), ἀπορεῖσθαι (Гал. 4:20; 2Кор. 4:8), καὶ ὧν (Гал. 6:16; 2Кор. 10:13, 15, 16), κυρόω (Гал. 3:15; 2Кор. 2:8), τοῦναντίον (Гал. 2:7; 2Кор. 2:7), φοβοῦμαι μή πως (Гал. 4:11; 2Кор. 11:3, 12:20), метафора о пожирании друг друга (Гал. 5:15; 2Кор. 11:20) – все эти типические особенности встречаются преимущественно в двух поименованных посланиях. – Для 1Кор. 5:6 и для Гал. 5:9 замечательно тожество в одинаковом употреблении сентенции о малом квасе, который все смешение квасит. – Что до послания к Римлянам, то близость его к Галатийскому сразу бросается в глаза, ибо она рельефно выступает и в строении фраз, и в течении всей аргументации, и в способе цитирования библейских текстов (ср. Гал. 2:16 и Рим. 3:20 для Пс. 142:2)<sup>62</sup>, и в пользовании ветхозаветными историческими примерами при солидарной тенденции всестороннего убеждения, что оправдание Авраама было от веры и наследие его достается другим (именно в христианстве) тем же путем, так как закон не сообщал праведности даже своим искренним исповедникам, почему номистическое

домостроительство было лишь временно-предуготовительным институтом, завершается и устраняется во Христе – истинном Исккупителе и божественном Обновителе человечества для свободной жизни вопреки порабощающим влечениям плоти.

Сходство всей этой трехчленной группы писаний Павловых из третьего путешествия теперь достаточно несомненно и, будучи бесспорным фактичестью, всего скорее должно объясняться соответственно подобным явлениям в посланиях к Ефесянам и Колоссянам, или их взаимною хронологической близостью, когда вполне естественно между ними соприкосновение в содержании и изложении. Для определения их ближайшей исторической преемственности необходимо рассмотреть отношение писателя к иудаистическому номизму в его понимании законничества и христианства. Это отношение характеризуется решительной оппозицией Апостола к такому ложному толкованию и коварному применению, но само собою разумеется, что протест всегда бывает напряженнее и резче при обострении непосредственного столкновения, чем тогда, когда события сглаживаются самою жизнью и потому обсуждаются спокойнее. С этой точки зрения послание к Галатам неизмеримо пламеннее и страстнее письма в Рим, где господствует – даже в полемике – более мирный тон объективного исторического созерцания, откуда заключаем, что первое было раннейшим по происхождению. В Гал. 5:19–21 среди плотских дел и наряду с ними перечисляются совсем нечувственные грехи. Причина сему могла быть только в том, что так связала их жизненная практика, а это мы и находим в Коринфе, где зависть, клевета и раздоры шли вместе с телесными непотребствами (2Кор. 12:20–21). Значит, при письменном обращении к Галатам его автору были точно известны все Коринфские неурядицы. По этой ассоциации и апостольское увещание «духовным» исправлять согрешающих в духе кротости (Гал. 6:1) можно принимать за отголосок эпизода с Коринфским кровосмесником, которого суровость общины грозила довести до отчаяния. Но, кажется, при написании 1-го послания к Коринфянам св. Павел еще не был подробно осведомлен о Галатийских шатаниях, посему (в XVI, 1) рекомендует по вопросу о сборе подаяний на «святых»

Галатийскую практику<sup>63</sup>, а во время происшедшего прельщения она едва ли соблюдалась ради выполнения апостольских заветов; да и сами Галаты, поколебавшись в своей христианской устойчивости, конечно, уже не были достойным образцом для подражания. Вопреки сему вероятно, что ко времени 2-го послания к Коринфянам благовестник знал о прискорбных замешательствах в Галатии, ибо фраза, что его занимает попечение всех церквей (XI, 28), будет содержательнее и конкретнее, если мы допустим, что она была продиктована тяжелым впечатлением от дурных вестей с берегов Сангария и Галиса.

С этими наблюдениями гармонирует и тот факт, что за период 1-го послания к Коринфянам положение Апостола рисуется мрачными чертами, – и оно мало смягчается в изображении 2-го послания к Коринфянам, между тем в Галатийском послании все скорби почитаются пережитыми и как бы совсем минувшими, если свои страдания св. Павел выдвигает здесь в качестве наглядного и неотразимого знамения своей теснейшей принадлежности ко Христу, решительно отвергая всякие дальнейшие испытания (VI, 17), поскольку для засвидетельствования апостольского достоинства достаточно и бывших доселе удостоверений. Аналогично сему в отношениях к иудействующим замечается, что в эпоху Коринфских посланий иудаистическая полемика затрагивает преимущественно благовестническую личность Павлову в ее миссионерском поведении и не столь отчетливо касается догматических пунктов. Так повсюду бывает при начале жизненных коллизий, когда не раскрылись еще все детали принципиальных разноречий и не предвидятся возможности соглашения.

В Галатийском письме точкою отправления служат личные нападки на Апостола, – и однако в нем все освещается догматически в смысле коренной противности законничества и благодатной свободы. Это знаменует позднейший исторический момент в развитии полемики и апологетики, которые все еще продолжают быть преобладающими. Посему все писания апостольские из третьего путешествия справедливо

расположить так, что послание к Галатам будет в середине между письмами в Коринф и Рим, – около времени издания 2 Кор. (Stein, Conybeare-Howson, Вр. J. В. Lightfoot, Bruckner, P. Hartmann), а не ближе к последнему (хотя раньше его: A. Resch) – по сомнительной всячески датировке Коринфским пребыванием<sup>64</sup> пред отправлением благовестника в Иерусалим (De Wette, Bleek, Farrar, M. Dods) или на пути туда (Dalmer), даже во время Кесарийского заключения Апостола (Kuhn). Но в Ахейскую митрополию св. Павел писал в последний раз до оставления Ефеских пределов (1Кор. 16:8) около весны 57 года<sup>65</sup> и затем, обрадованный в Македонии прибытием Своих посланцев с добрыми вестями насчет Коринфян (2Кор. 7:5–6 и ср. 1Кор. 16:10–11; 2Кор. 12:18), адресуется к ним вторично (2Кор. 7:9). А Ефес был покинут, во всяком случае, не позднее пятидесятницы (1Кор. 16:8) 57 года, причем, – судя по крайней нетерпеливости в ожидании Тита (2Кор. 2:12–13), – путь до встречи с ним в Македонии (2Кор. 7:5–6) был пройден с самою быстрою поспешностью и едва ли занял хотя полгода. Отсюда должно следовать, что и Галатийское послание наряду со 2 Кор. было издано в неизвестной нам Македонской местности<sup>66</sup> в конце 57-го и никак не дальше начала 58 года – до удаления св. Павла в собственно Грецию.

## § 5 Подлинность послания к Галатам

В изображенной нами историко-хронологической обстановке все настолько естественно фактически, что этим заранее обеспечивается в качестве аутентичного и неповрежденного апостольского произведения, которое действительно написано св. Павлом и сохранилось неприкосновенно. Наравне с другими немногими новозаветными памятниками – Галатийское письмо долго оставалось вне всяких сомнений и подозрений. Лишь в 50-х годах XIX столетия Bruno Bauer († 1882, IV, 15) начал разрушительный поход против всей новозаветной письменности. Он утверждал, что христианство представляет просто оригинальный естественный продукт римского стоицизма, выраставший постепенно и созревший лишь в позднейшую императорскую эпоху. поскольку же послания Павловы отражают законченные верования, – Bruno Bauer все их относил к эпохе от Адриана (117–138 г.г.) до Марка Аврелия (161–180 г.г.), а письмо в Галатию считал завершением всего процесса и усвоял ему специальную тенденцию – вытеснить из церковного сознания, как непригодный теперь, образ эллинского миссионера, начертанный в книге Деяний, хотя одинаково недостоверный исторически (*Kritik der paulinischen Briefe*, Berlin 1850–1852; *Christus und die Caesaren*, 1877). В 1878 году голландец Allard Pierson провозгласил в Галатийском послании подлинными только некоторые отрывки, а целое объявил переработкою анонимного крайнего павлиниста с карикатурным искажением истинной реальной фигуры. Предпочитая для нее Дееписательскую обрисовку, Голландский богослов A. D. Loman пытался (в *Quaestiones Paulinae* 1882–1886 г.г.) поддержать этот вывод пространною аргументацией того тезиса, что исторические свидетельства о всех посланиях Павловых и в частности к Галатам не простираются за границу II-го века, когда фактически и сформировался типический идеализированный павлинизм по оппозиции иудаистическому мессианству первенствующих христианских церквей и в интересах торжества универсалистических начал. В Германии к

сему примкнул (в 1883 г.) лишь раввин Joel и в Англии (в 1887 г.) Edvin Johnson (псевдонимный автор книги *Antiqua Mater*), но в Голландии постепенно слагалась целая критическая школа (Loon, Meyboom, Matthes, Bruins) с самыми резкими разрушительными стремлениями. Высшим выражением их служит совокупное сочинение А. Pierson'a и S. A. Naber'a *Verisimilia* (1886 г.), где доказывается, что главнейшие Павловы послания, вышедши первоначально из кругов свободомыслящего и спиритуалистического иудейства, были отредактированы потом каким-то Павлом епископом в духе соответствия с позднейшим христианским развитием. Авторитетность Галатийского послания была подорвана, и теперь Швейцарский профессор Rudolf Steck, отрицая всю Павлинистическую письменность, обрушился (в 1888 г. и затем в 1889, 1891, 1892, 1895 и 1897 г.г.) уже на его содержание, откуда пытался обосновать, что данное послание все свои материалы почерпает из посланий 1–2 Кор., Рим. и книги Деяний и применяет без достаточно осмысленного разумения, но с полным антииудаистическим ожесточением ослепленной ненависти, которая разжигалась возобновлением в «кафолической» церкви иудейских течений.

Нужно констатировать прежде всего, что хотя скептический яд насчет Галатийского письма распространяется широко и доселе ощущается ослабленно, но главный критический итог принят очень немногими учеными (van Manen в Голландии, видевший в Галатийском послании «кафолическую» переработку первоначального Маркионистского документа, Voelter 1890 г. и J. Friedrich (Maehliss) 1891 г. в Германии) и вообще отрицается<sup>67</sup>. Уже одно это обстоятельство убеждает в субъективной тенденциозности подобных гипотез, для признания коих надо заранее иметь прямую предубежденность. Отсюда необходимо вытекает, что нет твердых фактических данных в пользу того, будто Галатийское послание вместе с Рим. и 1–2 Кор. не существовали до II века, когда появились все эти предвестники антиномистического маркионизма из комбинации и концентрации идей эллинистического иудейства (Филоновского), стоицизма (Bruno Bauer) и «ориентализма». Тут



только был своеобразный плод религиозного синкретизма. Но это лишь теоретические построения, между тем имеется достаточно солидных внешних удостоверений подлинности Галатийского письма. Вполне несомненно, что оно входило в Маркионовский Apostolicon (около 140 г.), в переводы сирийский и древне-латинский, перечисляется в Мураториевом каноне, сказывается своим влиянием в подборе и толковании ветхозаветных библейских речений у св. Иустина Мученика (Dial. 90, 95, 96 и Apol. 1, 53 ср. Гал. 3:10, 13, 4:27), заметно предполагается у Афинагора (Legatio 16) и цитируется у Иринея (Adv. haer. III, 6: 5; 16: 3. V, 21: 1), Климента Ал. (Strom. III, 16), Тертуллиана и др., было в употреблении у разных еретиков и сектантов, напр., у Валентиниан и Офитов, а св. Поликарп заимствует оттуда (IV, 2. VI, 7) некоторые<sup>68</sup> выражения (Флп. 3: ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν) с предварением об их известности среди христиан (ibid. 5: ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν), чем свидетельствуется распространенность одинакового источника, каким мог быть только письменный.

Ослабляют эти наблюдения спорностью самых патристических памятников, которые приурочиваются критиками к позднему времени. Такие покушения праздны и объективно совсем неубедительны, ибо исторические документы никогда не определяются и не датируются по предзанятым побочным соображениям, где явное пристрастие насилует первые и роняет последние, а этим только очевиднее доказывается, что в самом начале допущена основная неправда, которая обязательно влечет за собою дальнейшие. Главное же заключается совсем не в десятках лет, и – при запутанности хронологии – мы готовы пожертвовать ими без особенного риска. Необходимо обратить специальное внимание, что в литературной традиции нам не просто констатируется голая наличность того или иного апостольского послания. Наряду с этим фактическим удостоверением – для каждого из них выдвигается авторитетная важность, обязывающая христиан к благоговейному почтению по исключительному достоинству данного автора и содержания его книги. Внешнее свидетельство тут всегда неразрывно от исповедания законной священности. Само собой понятно, что

литературный подлог не мог приобрести в краткий срок ни широкого распространения, ни столь высокого значения на глазах живой истории. В таком случае указаниями II-го века мы безусловно вынуждаемся допустить гораздо раннейшую эпоху для происхождения и признания Галатийского послания, которое и будет апостольским творением, поскольку тогда еще менее возможно превращение фальсификата в сакрификат. Иначе надо будет решиться на убийственный для всей истории абсурд ультрарадикальных критиков, будто фактически совсем не было Апостола Павла и даже самого Христа Спасителя, но ведь *ex nihilo nihil fit*.

Затем все исчерпывается чисто теоретическими возражениями, что столь острый антиномизм был бы ненатуральным в ранние периоды бытия христианской церкви, когда в ней все по воззрениям и практике являлось вполне иудейским, а потом стало иудаистическим<sup>69</sup>. Это суждение было бы приемлемо лишь при утверждении естественного происхождения христианства из номистических стихий путем постепенного медленного преобразования их. Если же к сему привлекается Тюбингенская схема, то нельзя забывать, что последняя уже в I-м веке рисует непримиримую вражду оппозиционных течений павлинизма и петринизма, откуда очевидно, что прежде столкновений они должны были еще сформироваться, развиваться и окрепнуть, для чего требовался, конечно, достаточно долгий промежуток времени. Здесь ультракритические теории не сходятся с Бауровскими воззрениями и, изобличая их фальшивость, только помогают восстановить неприятный им исторический факт. Он гласит собственно не более того, что в апостольский век возникали затруднения и были недоумения насчет отношения ветхозаветного религиозного уклада к благодатно-христианскому. Едва ли можно оспаривать, что эти задачи возбуждались тогда самою жизнью, где новое непременно и неизбежно борется со старым. Но в первенствующем Иерусалимском братстве пока удерживалась мирная связь со священной иудейскою религиозностью. Для нарушения этого спокойного равновесия нужен был внешний толчок, и он –

скорее всего – создавался рождением христианских общин, которые не имели подобной близости к ветхозаветному культу и самым своим существованием отрицали догматическую важность для полной христианской зрелости всяких иудейских религиозных норм. Так историческим ходом событий ставился на очередь и приобретал жизненную напряженность вопрос о судьбе ветхозаветного религиозного устройства в христианском царстве Божию. Отсюда неотразимо, что для иудаистической оппозиции и для антиномистической полемики были и поводы и права лишь при возникновении и постепенном образовании чисто языческих христианских церквей, или в самую кипучую пору деятельности исторического Павла. С другой стороны, в историческом процессе прогрессивного возмужания первоначальные неровности и взаимные несогласованности устранялись естественным движением самой жизни христианской, которая избирала себе прочное русло и протекала в нем без прежней бурливости. Коллизии и шероховатости уже исчезали в минувшем и являлись потом неуместными, даже невозможными фактически. В этом смысле иудаистические осложнения понятны при расширявшейся миссионерской работе Апостола Павла среди язычников и совсем странны по заключении ее во II-м столетии. Теперь все недоразумения были уже покончены и освещены жизненным историческим опытом, который просто поглощал их собою, вручая грядущему только готовый, очищенный результат. И мы видим по «Учению XII-ти Апостолов», по писаниям Варнавы и Климента Рим., что во II-м веке, когда приверженность к ветхозаветному закону заявляла себя слабо среди христиан (см. Иустина Муч. Dial. 47. Игнатия Б.: к Филадельф. VI, 1; к Магnez. VIII, 1. X, 3 и др.), совсем не было такой жгучей остроты по вопросу о взаимности мoзаизма и благодати; напротив, эта проблема считается вполне решенною в духе свободы Павловой даже в «Клементинах» – при всей их злобной ненависти к самому имени св. Павла, как *inimicus ille homo*.

В итоге у нас выходит, что – фактически и доктринально – послание к Галатам натуральнее в век первенствующего христианства и потому оказывается подлинным апостольским

произведением. Все дальнейшие возражения будут уже простою придирчивостью партийного упорства в своих тенденциозных предубеждениях. Верно, что в этом документе есть загадочные пункты, напр., о «быстром» отпадении Галатов, о путешествии Павла в Антиохию (J. Friedrich), но все это ничуть не удивительно при недостаточности наших сведений о всех, даже крупных, частностях апостольской эпохи и должно быть принимаемо наукой в качестве нового материала для нее. В этом причина и несовершенной гармонии с книгой Деяний (R. Steck и др.), хотя вторая везде лишь восполняет Галатийское письмо и сама находит в нем отчетливое разъяснение для себя. То же имеем и касательно зависимости от посланий к Римлянам и 1–2 к Коринфянам (R. Steck), поскольку 1) сама по себе она не ведет к отрицанию подлинности Галатийского письма, хотя бы компилятивного, 2) совершенно естественна при условии их несомненной хронологической близости по изданию и 3) скорее была обратной, ибо беспристрастный анализ открывает между Гал. и Рим. взаимоотношение красочного эскиза, непосредственно отвечающего живым потребностям исторического момента, и спокойного теоретического созерцания с подробным объективным рассмотрением всего вопроса. В упоминании (VI, 11) о собственноручности написания нельзя (со Steck'ом) усматривать стремление фальсификатора заранее: оградить от подозрений свой подлог категорическим усвоением его Апостолу языков, но тут речь идет вовсе не об апробации подлинности, а затем ведь таким способом можно опорочить решительно все – даже новейшие – исторические документы. На самом деле автор выдвигает отмеченную деталь лишь для наглядной иллюстрации своей самопреданной любви к читателям, ради которых был принят этот механический труд, не совсем привычный для Апостола. Подобная аргументация мыслима только в живой действительности, а никак не для отвлеченной тенденциозности, почему и отсюда следует, что разбираемое послание есть подлинное творение Павлово. При этом оно с самого начала приобретало заботливых хранителей, а удостоверенное для них апостольское достоинство было надежным стражем и его дальнейшей неприкосновенности.

## § 6 Неповрежденность послания к Галатам

Этим фактически обеспечивается и обычная для подобных литературных документов по тексту и – следовательно – по составу содержания в теперешнем виде. Тертуллиан и св. Епифаний сообщают, что Маркион объявил традиционный церковный его тип неистинным и сделал свою рецензию в интересах изъятия позднейших наслоений (интерполяций) для приближения к чистому апостольскому оригиналу. Но, полагая Галатийское послание во главе своего Apostolicon'a в качестве первенствующего (*principalis*), этот гностик половины II-го века решал текстуально-критические вопросы масштабом своей крайней и антиномистической догмы, отсекая ради нее все непригодное, между тем в подобных вопросах всегда нужно подчинять свою субъективную теорию письменному апостольскому слову, как оно удостоверено документальным преданием. Отсюда должно быть очевидно, что Маркионовская рецензия не обладает фактической обоснованностью и не набрасывает тени на сохранившуюся церковную форму, хотя в либеральных кругах защищается доселе в качестве первоисточника для последней, совсем его исказившей<sup>70</sup>. Не поколебали традиционного убеждения и новейшие текстуальные операции, которые (у Pierson et Naber'a и у Voelter'a) переплетались с сомнениями в подлинности послания и потом (частью у Weisse в 1867 г., но больше и особенно) в Голландской школе (Harting, van de Sande-Backhuysen, van Manen, J. M. S. Baljon, Cramer) развились в целую систему конъектуральной критики, производящей текстуальные исправления *ex conjectura* (т.е. по теоретическому предположению о логической необходимости такого или иного чтения), опущения или прибавления без фактических опор в текстуальном аппарате. Подобные приемы обыкновенно дозволяются по безусловной неизбежности и в самых ограниченных размерах, когда нет решительно никаких объективных средств устранить несомненные трудности существующей редакции. Посему возобладание

конъектуральных методов в новозаветной текстуальной практике вопреки текстуальным данным является и ненормальным и ненаучным, а вместе с тем и пагубно-вредным. И действительно, чрез это в наличности водворяется совершенный произвол, отвергающий и принимающий разные типы единственно потому, что один кажется более соответствующим в отношении благовестнических воззрений Павловых, чем другой. Но откуда же мы знаем апостольские планы и благовестнические намерения, когда заранее допускается, что подлинных выразителей их не сохранилось? В таком случае не обнаруживается ли тут, что «критический павлинизм», будучи тенденциозно-измышленным, является совсем не реальным и именно потому требует устранения или извращения подлинного текста, поскольку вполне отрицается последним? С этой стороны текстуально-критические покушения изобличают собственно тщетность принципиальных критических подозрений и – подобно Маркионовским – ничуть не разрушают традиционной текстуальной авторитетности. Для конъектуральных экспериментов Голландских радикалов нет и внешних побуждений, ибо для научной текстуальной оценки у нас имеются достаточные материалы во свидетельствах рукописей<sup>71</sup> и переводов<sup>72</sup>, по которым все восстанавливается литературно-критическими способами с удовлетворительной прочностью, доступною далеко не всегда и не для всех однородных памятников древней письменности.

## § 7 Исторические обстоятельства, поводы, цель написания и общий характер послания к Галатам

Здесь мы располагаем гарантированным объективно текстом, и он тем солиднее, что в этом виде до точности согласуются с его содержанием. В нем св. Павел – с одной стороны – победоносно защищает свое апостольское достоинство, с другой – снова утверждает Галатийцев в своем, чистом исповедании Евангелия Христова, но в равной степени исторически вероятно, что иудействующие соглядатаи и поспешили проникнуть в Галатию и немало успели в своих кознях, а благовестник не замедлил отразить последние. Возможно, что в церквях Галатийских было несколько членов из природных евреев, хотя этого нельзя утверждать решительно, ибо автор, отождествляя себя с адресатами (в форме «мы») по освобождению от клятвы и всех уз законничества (Гал. 3:13–14, 23–25, 4:3), вовсе не отмечает с необходимостью свое кровное родство с ним читателей, так как берет их в условиях иудаистического увлечения, когда они сами добровольно подвергались номистическим стеснениям (Гал. 4:21) и уподоблялись плотским потомкам Авраамовым. Речь ведется совершенно принципиальная, по которой все люди до Христа были под клятвою – одни, как связанные законом, другие, как «безбожные в мире» (Еф. 2:12). А затем у писателя столь резко подчеркивается контраст Галатийских его детей с привилегированным Израилем, что мы естественно наклоняемся в пользу языческого состава Галатийцев. Об этом – помимо самого этнографического имени – говорят ясные намеки на языческое прошлое (Гал. 4:8–9), не причастное номистическим ограничениям (Гал. 2:5) и не освященное печатью завета Божия (Гал. 5:2, 6:12–13). Нет ни причин, ни надобности поддерживать гипотезу (Mynster'a, Credner'a), будто – частью или в большинстве (E. Jacquier у F. Vigouroux) – Галаты являлись прозелитами, ибо тогда было бы не совсем понятно ударение Апостола на прирожденном язычестве, если они уже ранее отказались от него по религиозным влечениям, а

характер аргументации при помощи библейских обоснований и аналогий легко объясняется приспособлением к точке зрения противников, усвоенной Галатскими простецами, и тем принципиальным соображением, что ветхозаветное слово Божие рекомендовалось в качестве религиозного авторитета для религиозного назидания всем христианам, с обязательным включением в число их также и обращенных язычников.

Таким образом, на Галатийской территории фактически восторжествовали благовестнические начала Павловы, получившие здесь опору и почву для практического возобладания. Не удивительно, что иудаисты постарались в этом именно пункте поразить своего соперника и добиться фактического господства для своих партикуляристических теорий. Иудействующие шпионы обыкновенно шли по пятам Апостола Павла и, конечно, явились на Малоазийский север уже после его первого визита туда. Трудно согласиться (с De Wette, Neander, Bleek, особенно Val. Weber), что эта агитация развилась лишь в промежуток времени между изданием Галатийского послания и удалением его автора из Галатии. Дееписатель косвенно внушает, что Галатийцы, в составе всех учеников Христовых, нуждались в некотором утверждении уже при самом втором, посещении (Деян. 18:23), а по письму к ним выходит, что при этом св. Павел должен был изречь анафему на побывавших там и, видимо, успевших носителей и иного Евангелия (Гал. 1:9), говорил с читателями в более суровом тоне, извращенном лжебратьями во вражеский (Гал. 4:16), и категорически предупреждал о страшных опасностях нравственной распущенности (Гал. 5:21). Однако иудаистические победы были тогда еще не вполне решительны, – и это с точностью отвечает положению вещей, узаконенному и водворенному в христианских общинах Иерусалимским собором. Осужденные в своих крайних вожделениях, – иудействующие соглядатаи *volens-nolens* вынуждались к злобной сдержанности до тех пор, пока грандиозно-быстрый и широкий рост языческих церквей не заставил их прибегнуть к радикальным средствам энергической агитации в интересах защиты своего привилегированного номизма и обязательности



его для всех христиан. Посему естественно, что после вторичного пребывания апостольского в Галатии иудаистическая пропаганда достигает высокого напряжения и захватывает обширный район. Не кажется безусловно необычайным и ее успешный результат. Огласительные периоды проповеднического служения Павлова среди Галатийцев не были продолжительными, и живая вера их не успела еще войти в плоть и кровь, сделавшись органической стихией всего религиозного бытия. Это был лишь непосредственный восторг и внешний обычай по воспоминаниям прошлого, быстро тускневшего. Неустойчивый характер галла требовал многих поколений, чтобы он внутренне переродился в неуязвимого и непоколебимого воина Христова. Даже позднейшая история христианской Галатии была далеко не блестяща, а писатели IV-го века (Евсевий Кесарийский и блаж. Иероним) прямо свидетельствовали, что апостольские упреки Галатам из времен детства оставались совершенно пригодными и для эпохи их мужества. При этих и многих других исторических условиях, благоприятствовавших иудаистическим козням, не столь трудно было лже-братьям поколебать «несмысленных» Галатийцев, прельстив их фальшивыми очарованиями лучшего христианского достоинства, которое оспаривалось иудаистами в самом просветителе Павле и его апостольской некомпетентностью по сравнению с «мнимыми столпами». Теперь натурально, что в личном присутствии своего отца Галаты шли хорошо (Гал. 4:18, 5:7) и одушевленную ревностью вызвали светлые надежды, равно как почеловечески понятно, что они, лишившись прямого апостольского руководства, вскоре же поразили благовестника своим опрометчивым шатанием (Гал. 1:6).

Кратко сказать, послание к Галатам точно оправдывается всеми историческими обстоятельствами, которые давали и достаточный повод, поскольку писатель-Павел, конечно, должен был защищать дело Павла-проповедника, когда оно потрясилось и самых своих основах, а вместе с этим предвиделась принципиальная опасность для самой Евангельской истины. Значит, создавшееся в Галатии

положение было крайне важно в чисто догматическом смысле, и Апостол должен был поспешить со своим отрезвляющим решением по всем обострившимся вопросам. В свою очередь, интерес горячей любви и бдительной заботливости о своих Галатийских чадах удовлетворительно объясняет, почему столь дурные новости с берегов Сангария и Галиса достигли до св. Павла «скоро», хотя и неизвестными нам путями. Вероятно, он распорядился на этот счет при своем удалении, оставив надежных наблюдателей и информаторов, или некоторые, наиболее благоразумные члены Галатийского братства почувствовали живую нужду в непосредственном апостольском совете и авторитетном вразумлении. Поэтому не видится (Prof. Th. Zahn, S. 8) резонных поводов прибегать к напрасной гипотезе (Prof. J. Chr. K. v. Hofmann 1879 г., Friedr. Zimmer 1882 г., Prof. W. M. Ramsay 1899 г.), будто сами Галатийцы обратились к св. Павлу с особым, специальным письмом, которое и восстанавливают фрагментарно по теперешнему тексту, где, якобы, оно цитируется более или менее буквально. Эта догадка скорее прямо опровергается и фактом горестных и пока неразрешимых недоумений автора касательно всех частных происходившей смуты (Гал. 4:20). Но нет оснований превращать все отношения в теоретическую догадочность подозрительного недоразумения, будто св. Павел считал своим главным врагом в Галатии сатану (Wilh. Karl), между тем из всех обольстителей явно выделяет преимущественно одного (Гал. 5:10) и, по-видимому, достаточно знает его<sup>73</sup>, хотя остальные интриганы, кажется, не были известны ему лично и определенно (Гал. 3:1, 5:7).

Впрочем, самое главное в Галатийском кризисе было несомненно для Апостола и состояло в «измене» читателей первоначальному, чистому Евангелию Христову, возвещенному чрез св. Павла. Посему и прямая *цель* послания определялась отсюда в том направлении, чтобы возвратить отпавших и укрепить колеблющихся чрез ограждение божественного достоинства апостольской проповеди. А последняя подрывалась в Галатии тем, что иудаисты отрицали благовестнический авторитет эллинского миссионера, по

противоположности с «предними», и чрез это принципиально осуждали его специальное, Павлинистическое учение.

Соответствует такой задаче и общий план послания, как полемико-апологетического и догматико-защитительного. В нем писатель I) сначала утверждает свои апостольские прерогативы для независимого и ответственного благовестнического служения, II) потом устраняет иудаистические воззрения и лжетолкования с обеспечением истинности и правильности своей проповеди и III) в итог полагает незыблемые основы для нормальной христианской жизни, чуждой и фарисейско-номистического формализма и языческо-плотской распущенности. Так получаются – кроме введения (Гал. 1:1–5) и заключения (Гал. 6:11–18) – три части: – персонально-апологетическая (I-II главы), догматико-полемическая (III-IV гл.) и морально-увещательная (V-VI гл.).

Этот порядок логически-последовательный, но он был вместе с тем и фактически объективный, как диктовавшийся подлинными историческими условиями. Только автор проник в самую их сущность, овладел ими идейно и придал своему обзору принципиально-стройную последовательность.

Натурально, что, развивая и раскрывая свои мысли приспособительно к тяжелым осложнениям церковной смуты, Апостол пишет далеко не с радостным сердцем, не выражает читателям обычных благодарений и в самом изложении проявляет бурную пламенность и порывистую стремительность аргументации и литературной формулировки. Но и в этом сказывается жизненная самопреданность благовестника истине Христовой, которая, естественно, находила наиболее отчетливое выражение, догматически соответствующее историческим нуждам и потому всегда пригодное при историческом прогрессе христианства на земле.

Все это обязывает нас представить точный анализ содержания послания к Галатам по рассматриваемым в нем вопросам 1) об авторитете св. Павла, как Апостола и благовестника Христова, 2) о свободе Евангелия благодати и 3) о чистоте христианской жизни в Духе.

## Часть II-я: Благовестнический авторитет св. Павла по происхождению и достоинству его апостольства (глл. I-II)

Павел Апостол, ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом и Богом Отцем, воскресившим Его из мертвых.

Гал. I, 1.

Писатель сразу (I, 1) называет себя Павлом и, следовательно, выступает лично, но лишь в качестве определенного христианского деятеля, ибо тотчас же усваивает себе титул «Апостола». Последний, сам по себе, имел обширный смысл особо уполномоченного вестника вообще, и потому автор придает ему строго точное и специальное значение, чтобы засвидетельствовать свое достоинство божественного избранника для совершения благовестнической христианской миссии. В ней самой и в служении ей нет ничего мирского и ограниченного, а все исходит из божественного первоисточника. Для удостоверения сего и подчеркивается выразительно, что св. Павел в звании «Апостола» не представитель известного христианского союза, как чисто человеческой организации, хотя бы и самой превосходной, когда он был бы носителем ее отличительных прав и воззрений. Напротив, писатель не от среды людей и не является делегатом их (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων). – С другой стороны, божественные начала его апостольской проповеди восприняты им и не «чрез человека» (οὐδὲ δι' ἀνθρώπων). приобретены им без посредства человеческого, при котором собственное значение личности и качественное содержание учения условливались бы именно этим посредником. Тут и самое апостольство, даже будучи истинным по передаче наследству от законного благовестника Христова, оказывалось бы только вторичным, как у всех позднейших служителей Евангелия, вполне бесспорных, однако же ничуть не равных с «первенствующими Апостолами», потому что там мы слышим просто голос унаследованный традиции, здесь говорит нам прямой восприемник слов Господних. При всем том св. Павел твердо настаивает на своем полном

апостольском авторитете. Я раз отвергнутые причины для него непригодны, то необходимо допустить, что этот глашатай по своему фактическому бытию обязан самому первовиновнику и единственному распорядителю апостольских полномочий – историческому Иисусу, бывшему Христом-Мессией. В таком случае апостольство Павлово будет фактически истинным и юридически законным в наивысшей степени, бесспорной лишь в «самовидцах Господних». При неприложимости всех этих свойств становится ясным и соизволение Бога Отца, ибо Он воскресил из мертвых пострадавшего на кресте Спасителя для искупительного избавления и тем абсолютно санкционировал подвиг Христов, а благовестническое апостольство есть собственно реальное его применение. Гарантированное для Искупителя-Сына бывает причастным и для всех продолжателей дела Христова. В этом отношении прерогативы Павловы всячески незыблемы и свидетельствуются конкретно бывшим при авторе братством (I, 2), которое не последовало бы узурпатору или обманщику. Это решительно поддерживается резким ударением на *πάντες*, что таковые – все братья без малейших изъятий. Подобная ссылка не была бы внушительной, если бы их было слишком мало. Мы должны предполагать достаточное количество<sup>74</sup>, но, очевидно, это были рядовые евангелисты-сотрудники, среди которых не выделялось особых вождей<sup>75</sup>. Здесь нужно искать причину, что – вопреки своему обыкновению – св. Павел не называет поименно своих сотрудников. Между ними не было известных и импонирующих для читателей лиц, но тем убедительнее их всецелое единодушие с Апостолом: однако ясно и то, что это не была какая-нибудь знаменитая церковь или даже давно организованная община с главенствующими в ней пресвитерами (Деян. XIV, 23. Тит. I, 5): – эти признаки лучше всего соответствуют новообращенному союзу христиан в некоторой местности, не обладавшей особою славой.

И вот все спутники-братья объединились около св. Павла по неотразимой вере в его апостольство Христово и в таком духе адресуются к церквам в Галатии, разумея все христианские центры, где исповедники Господни

сформировались в определенные церковные клирики, собиравшиеся по чисто христианским интересам для чисто религиозных целей. Их, конечно, было несколько по всей Галатии, как и в Иудее (I, 22), но все они стоят на одинаковом уровне и упоминаются под сплошной рубрикой. Отсюда нужно заключать, что предметом апостольского внимания и назидания служило все Галатийское христианство, а не отдельные члены или частные пункты. Значит, до известной степени все Галатийские христиане были захвачены тревожными брожениями. Несмотря на это, всем верующим (οἱ μὲν) в Галатийских церквях (I, 3) посылаются приветствия во имя общего для обеих сторон искупления Христова, которое каждому приносит радость милующей благодати и мир всецелого оправдания. Они несомненны для всех фактически, ибо Всемогущий Бог есть теперь благостный отец, как Иисус Христос – Владыка наш, пекущийся о своих соучастниках в Его спасительной миссии. А последняя состояла (I, 4) в Сыновнем самопредании на смерть по причине и в возмездие за грехи наши, которые мыслятся общечеловеческими и прирожденными, поскольку они – унаследованные и первородные. Тут удовлетворение, не желая быть напрасною жертвой, непременно должно было сопровождаться упразднением от греховного начала, порабащающего нас земной стихийности. И, действительно, фактическая цель (ὅπως)<sup>76</sup> искупления была та, чтобы I изъять человечество из облегающих зол лукавого мира, г поскольку таковой бывает и остается греховным<sup>77</sup>. Очевидно, возможен и особый мир с другими качествами, а иначе мы оказались бы без всякой реальной сферы для самого своего существования. Посему и называется век настоящий, нынешний (1Тим. VI, 17) или этот (Рим. XII, 2) космический (Ефес. II, 2) по противоположности с грядущим (Лук. VIII, 20. XX, 35. I Ефес II, 7. Евр. VI, 5), для которого мы, очевидно, и избавлены Христом. И подобное наше реальное благо гарантировано самим Богом, потому что достигнуто Сыном по соизволению Его в категорическом решении (τὸ θέλημα) удостоверяющем истинно отеческие отношения к нам<sup>78</sup>, а это естественно должно (εἴη) исторгать (I, 5) вечное славословие наше вечному Богу.

Но слава лицу лучше всего выражается в служении ему, которое в нашем случае ожидается пропорциональным влиянию и неисчерпаемости искупления Христова. И раз произошло нечто обратное, – отсюда понятно изумление (I, 6) пред столь странною чудовищностью, как Галатийская измена, которая, не будучи мотивирована абсолютно ничем, всегда является поспешною и опрометчивою (ср. 1Тим. V, 22. 2Фес. II, 2). Положение читателей одинаковое, но они перешли на новую позицию – от Бога<sup>79</sup>, призвавшего по благодати Христовой для Евангелия спасения, к совсем другому благовестию<sup>80</sup>. Это убеждение Галатийцев, было, конечно, по внушению совратителей<sup>81</sup>, но оно совсем ложно в принципиальном смысле<sup>82</sup>, как отличное от единого истинного, воспринятого изначально читателями от самого Апостола. Количественное двойство понятно и нормально лишь при качественном различии, а Евангелие, как дело Христово, всегда бывает тождественным *de facto* и в правильном возвещении о нем. Значит, и здесь нет иного<sup>83</sup> Евангелия (I, 7) по самой недопустимости сего. Следовательно, производится просто какая-то коварная смута. Но подлинное Евангелие не дает для нее ни малейшего повода. Очевидно, есть только агитаторы, которые желают замутить умы насчет Евангельской истины по самой ее природе<sup>84</sup>. Объективно это невероятно, и потому у нас будет тенденциозное покушение, которое никогда не увенчается реальным успехом, ибо для него потребовалось бы ненатуральное превращение Евангелия в той определенности, в какой оно совершено и возвещено историческим Христом (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ). Такая попытка перевернуть спасительный акт вверх ногами граничит с злостною враждебностью к нему и грозит уничтожением его благотворного действия. С этой точки зрения недопустимо и невозможно принять (I, 8), если бы, напр., Павел – вестник земной – и Ангел – вестник небесный – стали проповедовать нечто иное по сравнению с первоначальным апостольским Евангелием. Но другого или различного не существует, почему не может быть и соперника с притязаниями на превосходство. Получилось бы нечто сверх прежнего, дополнительное к нему для улучшения

его. Этим констатируется наличная недостаточность, а она выражает осуждение первоначального, истинного Евангелия Христова, отвергает его абсолютность. Понятно, что подобный субъект был бы бунтующею ненормальностью в Евангельской среде; он нетерпим в ней и подлежит формальному извержению, которое – аналогично иудейским общинам – предполагает церковную христианскую организованность. В виду принципиальной невозможности описанных явлений (I, 9) Апостол, осведомившись о происках иудаистов в Галатии, именно ради этого еще ранее (во второе посещение) предрекал и теперь снова говорит, что всякий такой смутитель (хотя бы важный и влиятельный) должен быть решительно отлучен в силу фактической необходимости, которая служит и фактическим побуждением (γάρ)<sup>85</sup> для апостольских внушений. Если истинное Евангелие обладает божественною полнотою, то всякое добавление к нему будет человеческим придатком. Отсюда раздвоение контраста между божеским и человеческим. Их нельзя совместить, а надо сделать окончательный подтверждающий вывод<sup>86</sup>, но (I, 10) может ли кто-нибудь подумать что св. Павел склоняется ко второму против первого? Глагол πείθω по своему значению «убеждать, увещевать» представляется не совсем соответствующим в контексте, – особенно для Бога (ср. 2Кор. V, 11), но достаточно освещается частицею ἄρτι. Она констатирует нынешнее положение или повторение прошлого (Гал. I, 9; ср. Ин. XIII:37, XVI:12; 1Кор. XIII:12. 2Фес. II, 7), которое сохраняется и сейчас. Посему данная коллизия числилась за Апостолом уже ранее и вменялась ему *еще и теперь*. Получается сравнение с его предшествующим предупреждением, а тогда он изобличал иудаистов в человекоугодливости вопреки правде Христовой, утверждая свою собственную верность исключительно Евангельской истине. По этой комбинации надо думать, что лжебратья упрекали Апостола, что он слишком приспосабливается к людям и, стараясь склонить и привлечь на свою сторону язычников, жертвует номистическими обязательствами, необходимыми для полноты спасения во Христе. И вот св. Павел спрашивает, неужели до сих пор поддерживается



иудаистическое обвинение, будто он заботится о симпатиях человеческих, а не о Божиих (ср. 2Фес. II, 4, 6) и ради этого всячески усиливается понравиться, быть приятным для людей, не обременяя их законническими требованиями по греховному человекоугодничеству? Но это недопустимо ни принципиально, ни фактически, ибо если бы он доселе (ἔτι) подлаживался к человеку, то не был бы никогда рабом Христовым, как покорный и свободный носитель велений своего Господа.

Догматическая аксиома о божественной единичности Евангелия Христова подтверждается и личным опытом апостольским, поскольку ἔτι отсылает к разумеемым фактам прошлого. Они и приводятся для наглядной конкретной иллюстрации чрез внушительное γυνώριζω (I, 11), которое специально «дает знать» (ср. 1Кор. XII:3, XV:1; 2Кор. VIII, 1) читателям, что возведенное им Евангелие, соединяющее их с автором в братский союз, не является человеческим по аккомодации к людям в каком-либо отношении. Не только не было изворотливой применяемости к человеку (κατὰ ἄνθρωπον) в сторону δ δασκαλία τῶν ἀνθρώπων (1Кор. II, 22), но происходило совсем обратное. Категорически констатируется (I, 12), что Апостол не принял фактически (imperf.) своего Евангелия от человека по прямой передаче (παρά ср. Флп. IV, 8). Последняя могла быть вполне легальной и авторитетной (ср. 1Кор. XV, 3), но получатель все-таки являлся бы лишь механическим приемником сообщенного содержания, в котором сам лично не был компетентен гарантировать исторические факты и их догматическое толкование. Для сего требуется особое, проникновенное уразумение, но и с этой стороны он не был пассивным учеником, покорно усвояющим чужие уроки, а они непременно были бы нечеловеческие, хотя бы и весьма почтенные. Надо допустить, что источник и способ были у него неопосредствованные и, следовательно, возводятся к самому Иисусу Христу. По отношению к Нему мыслимо для Апостола лишь обнаружение всех тайн Евангелия через реальное озарение, которое приносит и факты и их освещение.

Так выходит с логическою неизбежностью. Дальше нужно еще доказать, что это не было субъективным обольщением, или

преступным притворством. Для человеческой области обязательны эмпирические данные, чтобы оправдать теоретические утверждения. И таковые имеются в достаточной степени. Читатели слышали о сем (I, 13), и это показывает, что они были детально информированы. По-видимому, это осведомление касалось «жидовствования» Павлова, а не сменившего христианства. В последнем случае Галаты должны были бы усвоить апостольское понимание о божественном происхождении Евангелия и благовестничества эллинского миссионера. Раз этого здесь не было, – необходимо признать, что рассказывали исключительно о «жидовском» периоде и притом так, что отсюда получались неблагоприятные выводы против христианского служения Павлова. Подобные приемы вероятны единственно для иудаистов, которые легко могли доказывать, что, бывши строгим номистом, Савл круто изменил свою политику по внешним интересам и теперь ради язычников практикует жестокий антиномизм. Апостол подтверждает фактическую часть слышанного Галатами и даже усиливает ее яркие краски. Все прежнее житие Павлово замыкалось иудейством, как националистически-религиозной системой, которая определяла весь образ поведения (ἀναστροφή) во всех его конкретных функциях. Религиозная приверженность необходимо переходила в фанатизм нетерпимости ко всему несогласному, – и вот Савл сделался гонителем, который не просто ненавидел, но активно преследовал христианство.

1 Разумеется, таковы были все убежденные иудеи, которые относились враждебно и мстительно к своим христианским ренегатам, но Савл перешагнул этот общий ординар, понятный и даже партийно-нормальный для иудейского ожесточения. Он гнал чрезмерно – сверх общего уровня иудейской криминалистической исключительности, хорошо засвидетельствованной отношениями к Апостолам иудейских властей в книге Деяний. Там мы видим, что Савл далеко превзошел эту практику и старался «до самых глубин разорить»<sup>87</sup> и истребить христиан физически повсюду – не в одном Иерусалиме, но и в доступных для него центрах «рассеяния». Значит, ему были ненавистны не те или иные

христианские исповедники, а само христианство, как таковое – по его эссенциальной природе. И, действительно, ярость гонителя направлялась на τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ – на весь христианский союз, определенный по происхождению, существу и действию творчеством и владычеством самого Бога. Это есть христианская организованность, которая удостоверяет, что, будучи божественною, она принципиально требует общей взаимной солидарности на основе Христовой, санкционированной Богом Отцом. Тут – универсальный христианский принцип, сколько догматический, столько же и реальный, ибо первый без второго был бы лишь идеалистическою фикцией, а последний сам по себе оказался бы простою феноменальностью без независимых факторов. Общее и частное взаимно связаны, причем второе реально порождается и фактически держится принципиальным. Церковь Божия конкретно выражается в частных церквях, но она предшествует им, как производящая первопричина и зиждительная основа их. Посему и бороться с нею можно с успехом лишь через атаки против исторических ее цитаделей. Так именно и действовал тогда Савл, опустошая церковь и веру (Гал. I, 24) тем, что истреблял всех исповедников Христовых (Деян. IX, 21), превращал ее в пустую фантазию без всякого реального применения, когда она становилась просто опасным обманом. Все эти горестные истины слишком достаточно иллюстрированы в книге Деяний, но там сообщается голый факт без оправдывающей мотивировки. Ее и описывает теперь (I, 14) сам Павел в дальнейшей речи, которая говорит не о хронологическом продолжении, а о фактическом предуготовлении предшествующего. Все это предварялось тем, что Савл – подобно физически-духовному возрастанию всякого человека (Лук. II, 52) – преуспевал в иудействе и быстро шел вперед в уразумении и жизненном усвоении его националистически-религиозных стихий. Он превышал всех своих сверстников, – и это тем замечательнее, что относилось не к каким-либо «безбожным» инородцам, непричастным закону иудейскому, а было несомненным преимуществом пред сверстниками в своем собственном роде Израилевом (Флп. III,

5; ср. Рим. IX, 3). Савл был выдающимся из всех ближайших по возрасту иудейских питомцев и проявлял это в практической борьбе за свои национально-религиозные идеалы. Последние имели у него активную действенность и – следовательно – предполагают в нем практическое настроение, как постоянный жизненный стимул всего иудаистического бытия (ὑπάρχων). И этого в нем было весьма преизобильно, конечно, по сравнению с общим для данной сферы запасом (ср. Евр. II, 1). В нем все регулировалось обычным для иудеев номистическим масштабом, а Савл сверх сего был ζηλωτής. Этот термин стал специфическою кличкой особо-фанатичной националистической партии, но едва ли справедливо (– вместе, напр., с Н. Ewald'ом – ) разуместь именно ее, ибо в ней преобладали исключительно политические интересы, хотя и на религиозной подкладке. Напротив, здесь зилотизм всецело относился к общеиудейским преданиям<sup>88</sup>, которыми всегда обозначалось преемственное религиозное наследие в отличие от Библии<sup>89</sup>. Если у Савла оно было и фамильным и личным, то, очевидно, мыслится семейный традиционализм фарисейский, наиболее соблюдавший и охранявший воспринятое от отцов достояние, воздвигнувший неприступные «ограды вокруг «закона». И вот в этом отношении Савл довел свою разгоряченную ревнительность почти до партизанско-зилотического кипения. Впереди ожидался бурный взрыв, но вдруг изменилось все в противную сторону. Этот контраст (δέ) был абсолютно не подготовлен ходом жизни Павловой и является необычайным, но он не был и сокрушительным, а только направил все течение по новому руслу. Отсюда следует, что тут действовало верховное водительство, заранее предусмотревшее подобный поворот, а в области божественного созидания. все движется волею Божией. Так и в настоящем случае (I, 15) окончательным вершителем был Бог. Он рисуется здесь не по самопонятному для всех имени, а по соответственному действию, которым изначально все частности наклонялись в высшей цели, почему и не произошло катастрофического краха. Это был ὁ ἄφωρίσας, или властно выделяющий нечто из совокупной массы, напр., часть мирных жертв для Господа (Лев. X, 15. XIV, 12 и др.), а

некоторых лиц (священников и левитов) – для неотлучного служения Иегове (Исх. XXIX, 24. Числ. VIII, 11). В апостольстве Христовом таково избрание для Евангельского благовестничества (ср. Рим. I, 1. Деян. XIII, 2). Последнее у Павла стало центром всей жизни, но именно потому, что предназначалось с самого начала, при чем все бытие по своему возникновению мотивируется собственно этою конечною целью ἐκ κοιλίας μητρός. Это речение прилагается (ср. блаж. Иероним) к утробному периоду (ср. Мф. XIX, 2) с самого зачатия (ср. Суд. XVI, 17. Ис. XLIV:2, 24, XLIX:1, 5. Пс. LXX (71), 6, и его нельзя применять к исходу из чрева матери, поскольку у нас трактуется о предопределении самого бытия, т. е. прежде нежели плод образовался и вышел из утробы (Иер. I. 5). Эта предестинация, очевидно, должна была реализоваться специальным актом, которым и было конкретное призвание Божие, столь же немотивированное лично и – следовательно – обязанное всецело благодати Божией во Христе (ср. I, 6), все устрояющей по спасительной роле Господней. Здесь всецело доминировало милостивое благоволение Божие (εὐδόκησεν), осуществившее призвание в соответственной реальной форме. И поскольку дело касалось христианского благовестия, – надо было знать точно его объект, а при недоступности последнего для человеческого ведения, – необходимо сообщение свыше. И вот Бог в отношении Савла в потребный исторический момент соизволил открыть Сына Своего в нем (I, 16), так что все темное и смутное стало теперь для него вполне ясным и неотразимым для собственного убеждения. Тут было уже и внутреннее прозрение по всецелому усвоению всего содержания. Но этим нимало не свидетельствуется, что и самое откровение было исключительно внутренним озарением, лишенным всяких внешних средств, при чем отпадает реферат Дееписателя, а самый акт легко превращается во внутреннее самостоятельное постижение, чуждое всякой объективной основательности и силы. Однако самое понятие «откровения» категорически утверждает недоступность открываемого и потому обязательно требует действия Божия. И раз прежде это было не осязательно и незримо для человека по

внешней сокровенности, то теперь, очевидно, должны быть удобные внешние условия для человеческого восприятия. Посему апостольские слова допускают внешние формы, описываемые в книге Деяний, хотя и не говорят о них прямо. Они констатируют внутренний результат откровенного процесса в опытном и незыблемом признании, что Распятый Христос Икупитель есть собственный Сын Божий. Павел как бы вместил Его в себе (II, 20) настолько, что оказался воплощенным носителем Христа Иисуса<sup>90</sup> и в этом смысле прямо принимался с Него (IV, 14). Это вполне соответствовало и предначертанной цели, которая при данных условиях могла состоять лишь в том, чтобы воздействовать исключительно творческою силою Божией – за отсутствием всяких подготовленных опор. Отсюда и миссионерская сфера Павлова – среди язычников, где он должен был сам собою, в своем конкретном апостольском лице (med.) благовествовать спасительное искупление Христово.

По изложенному имеем, что Евангелие Павлово абсолютно нечеловеческое, а непосредственно идет от первоисточника в Боге Отце и Его Сыне. Этот первый тезис (ср. I, 12) аргументирован с конкретною солидностью и является фактически непререкаемым. Но оставалось еще подозрение, что полученное откровением было истолковано человеческим разумением. Однако тут есть некоторая неразрывная связь между обоими моментами. Если нечто, столь интересное и важное, приобретает от известного авторитета, то естественно, что у него же сейчас и просят разъяснений, чтобы понять сообщенное и убедиться лично. Иначе было бы просто мимолетная сенсация – и объективно и субъективно. А у нас таковым поручителем служил сам Бог, и потому было бы странною нелепостью обращаться за толкованиями к человеческим посредникам. В отношении их «тотчас» было решительное отрицание: Павел «не приложился к плоти и крови». Употребленный глагол προσανατίθημι – весьма редкий и в II, 6 имеет другое применение. В среднем залоге с дательным падежом он должен выражать «приложение себя» к кому или чему-либо. И так как это совершается по собственной инициативе, то, очевидно, преследуется и своя личная польза,

для искателя нужная, но другим способом недоступная для этого человека. Ясно, что испытывается существенное затруднение, для которого прежде всего необходим разъясняющий свет, способный вывести на чистую дорогу. В этом смысле данный глагол употребляется для апелляции за помощью к снотолкователям и жрецам-прорицателям. То же значение вполне пригодно и для разбираемого текста, что Павел не прибег уничиженным, вынужденным и беспомощным просителем о содействии касательно полученного откровения. Ничего подобного не было, ибо это оказалось бы обращением к «плоти и крови». Такою комбинацией терминов характеризуется *totus homo exterior* (М. Викторин) не по одной своей бренности (Еккл. XIV, 19. XVII, 30 и др.); тут – главным образом – отмечается его соподчиненность земному, натуральное тяготение к нему, нечто плотяно-грубое (Еф. VI, 12), неспособное – по естественному несродству – востязать духовное (1Кор. II, 15) и потому склонное к несогласию с божественным (Мф. XVI, 17 и ср. 23) даже до такой степени, что исключается из наследия царства Божия (1Кор. XV, 50). Но это есть крайность совершенного обособления, когда все бывает извращенною плотью (Быт. VI, 3, 13), которая заслуживает лишь истребления. Вообще же разумеется земная человечность с преобладанием душевности и с подавлением духовности. Поэтому не имеют важности вариации  $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$  (Мф. XVI, 17. 1Кор. XV, 50. Ин. VI, 54. 56. Гал. I, 16. Еф. VI, 12. Евр. II, 14) и  $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$  (ср. Ин. I, 13), ибо везде указывается в людях земная одушевленная плотность, по самому своему естеству бессильная воспарить к духовному и усвоить его собственными напряжениями, не проникающими до чисто духовной сферы. С этой именно стороны было совсем ненатурально обращаться к одушевленной материальности за советами о божественном содержании небесного откровения. Она в данном случае не виновна активно, если таково самое свойство всякой плотности. Тогда не компетентны здесь и высшие ее представители<sup>91</sup>. В этом направлении Апостол и усиливает свою мысль дальнейшим отрицанием  $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}$  (I, 17), которое гласит, что даже и поименованные потом субъекты не

правомощны на роль требуемых комментаторов. В виду сего неправильна и контекстуально тенденциозная теза, яко бы автор прямо унижает «предних» до ординара плоти и крови. Этого не вытекает ни по хору речи, ни грамматически, а идейно было бы странным абсурдом утверждать, будто св. Павел считал и объявлял «самовидцев» Христовых просто одушевленную плотью. Это невероятно, потому что невозможно. Автор прямо называет их Апостолами, но ведь и себе он никогда не приписывал высшего достоинства. Посему он старит их наравне с собою по божественному апостольству, а оно всегда и у всех одинаково и не допускает градаций по качественному совершенству. Бывает лишь фактически-индивидуальное различие, какое бесспорно и для «самовидцев». В отношении эллинского благовестника они – τοὺς ἀποτόλους ἐνταῦθα αἰνίττεται ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτοὺς καλῶν, т. е. по времени получения и осуществления апостольского зрения были раньше его (ср. Рим. XVI, 7. 2Кор. XI, 5. XII. 11). Но ясно само собою, что этот чисто хронологический момент, неизбежный в наших мирских условиях временного чередования, нимало не касается самого апостольского отличия. Там выражается чисто земная обусловленность, которая не может ни влиять, ни изменять божественного преимущества. И для Павла эта хронологическая особенность тем менее обязательна, что его временное запоздание в апостольском призвании определялось исключительно соизволением Божиим (1. 15), которое было одинаково решающим и для всех других благовестников Христовых. «Предние» раньше Павла, но равны ему. Что они – сами по себе – могли прибавить к божественному откровению? Вполне законно и рационально, что Савл не поднялся (ἀνῆλθον) ради них до возвышенного Иерусалима<sup>92</sup>, но прямо из Дамаска отошел (ἀπῆλθον) в Аравию и потом опять возвратился в Дамаск.

Об этом удалении в Аравийские области книга Деяний совсем не упоминает. – и весь вопрос будет в том, находится ли для него здесь достаточное и удобное место, а его, супя по доминирующему имени Дамаска, надо искать в чудесном



обращении Савла. Склоняясь к положительному ответу, мы наперед предупреждаем категорически, что – вопреки преобладающему убеждению – *дни* *довольны* в реферате Луки (Деян. IX, 23) о Дамасском пребывании Апостола, по нашему мнению, несправедливо распространять (хотя бы частью) и на Аравийский период. Прямая и ближайшая цель этой заметки та, чтобы объяснить враждебность Дамасских иудеев к Савлу «многодневными» и многократными возвещениями о Христе среди них, когда они вполне убедились в его принципиальном антиномизме. Значит, этот срок должен падать на самый город Дамаск. Но достойно внимания, что проповеднические попытки Савловы по Дамасским синагогам вскоре после крещения возбудили только удивление и недоумение (Деян. IX, 20, 21) и потому, сами по себе, не могли порождать такого озлобления в тамошнем Иудействе, пока еще выслеживавшем необычайного оратора и выяснявшем свою позицию. По всему думается, что был потом не малый перерыв, по истечении коего Павел явился внутренне укрепленным, и его прежние увещательные отношения сменились грозно-сокрушительными Филиппинами, вызывавшими замешательство в рядах противников (Деян. IX, 22). Это и возбудило окончательное озлобление многочисленного Дамаскинского иудейства<sup>93</sup>. Для такого прогрессивного возмужания апостольского и будет самым пригодным именно Аравийское удаление, которое естественно придется на данный промежуток Дамасской истории (между Деян. IX, 21 и Деян. IX, 22, 23)<sup>94</sup>. Не противоречит сему и упоминание (в Гал. 1, 18) трех лет, поскольку у Деяписателя нет точных хронологических указаний. Кажется более вероятным, что первоначальное проповедание Дамасское (Деян. IX, 20) было непродолжительно, ибо явный неуспех необходимо заставлял прекратить дело и заняться методическим подготовлением лучших результатов, чтобы, по крайней мере, разбудить индифферентную к Евангелию иудейскую массу и заинтересовать ее идейно. В таком случае позднейшее «укрепление» апостольское не могло совершиться в краткий срок и требует большей длительности, хронологически пропорциональной с грандиозностью последовавшего эффекта.

В свою очередь и Дееписательское выражение ἡμέραι ἱκαναί ἡμέραι ἱκαναί – *дние доволни* (Деян. XI, 23) не совсем определенно, и его размеры колеблются от «мало» до «очень много», смотря по разумеемым обстоятельствам и по связи речи (ср. Деян. IX, 43. XVIII, 18 и XXVII, 7)<sup>95</sup>. На основании всех этих соображений справедливо полагать на Дамаск не менее полуторых лет, а отшествие в Аравию приурочивать к моменту невольного по крещении обращенного Савла.

О подлинных причинах этого уединения Павлова нет ни малейших свидетельств. Посему тут законны даже вероятные догадки по соображению со всеми другими намеками. Сам Апостол внушительно говорит, что после откровения в нем Сына Божия он не стал советоваться с плотию и кровию (Гал. I, 16), откуда прямо вытекает, что благовестник чувствовал тогда известную нужду и живую потребность в укрепляющем совете – только не от плотских авторитетов. И это настроение вполне натурально, если первоначальное пламенное проповедание по Дамасским синагогам сопровождалось лишь пренебрежительным изумлением, которое парализовало всю миссионерскую энергию и осуждало апостольский труд на бесплодность. Такое явление всего менее обещало успеха благовестническому усердию и отнимало реальную почву для него, а это необходимо побуждало ревностного Савла всецело сосредоточиться на себе и позаботиться о том, чтобы наперед самому приобрести внутреннюю мощь для «слова со властью» (Лк. IV, 32), безусловно побеждающую, хотя бы и раздражительную для упорных<sup>96</sup>. Наряду с этим и углубленное размышление о столь необычайных судьбах своей жизни принудительно направляло помилованного зилота к замкнутому сосредоточению в интересах точнейшего познания путей промысла Божия, чтобы прошлое гонительное «жидовствование» не было для него мучительным обличением совести и не служило для других отталкивающим «знамением пререкания», тормозящим всю миссионерскую работу, но – напротив – представлялось чудотворным орудием в деснице Всевышнего, устрояющего все ко благу людей и к торжеству истины Христовой (1Тим. I, 12–14, 16). Все это наклоняло

обращенного Савла искать всецелого уединения и притом там, где было положено божественное основание для его прежних иудаистических чаяний, доведенных им до катастрофического напряжения. Отсюда ближе определяется и самое место этого пребывания. Термин «Аравия» не достаточно ясен по своим географическим рамкам и собственно применяется (у греческих писателей, начиная с Геродота) ко всему Аравийскому полуострову на пространстве; между Красным морем с юго-запада, Персидским заливом и рекой Евфратом на северо-востоке и океаном на юго-востоке, а некоторые расширяют эту площадь к северу до параллели Алеппо, к западу (и обходя Палестину) до Средиземного моря – поужнее Газы, к востоку на Евфрат до Хабур, если не до самого Тигра. На этой огромной территории арабский перевод Нового Завета (в Полиглотте, а и не у Th. Erpenius van Erpe † 1624 г.) указывает пункт El-Belka, каковое наименование относилось, по-видимому, к местностям около Мертвого моря на север и северо-восток от него, а тогда возможно допустить, что Аравия даже прямо примыкала к Дамаску с восточной стороны, почему Павел скрывался и жил просто за околицей города<sup>97</sup>. Это слишком вульгарное объяснение столь таинственного эпизода не оправдывается и географически, ибо термин «Аравия» употребляется и в Гал. IV, 25, между тем не здесь, конечно, была «Синай гора». Упоминание последней делает более вероятным, что у Апостола разумеется Аравия Петрейская (Rrabia Petraea) со включением Синайского полуострова, который и надо считать избранным прибежищем христианского анахорета<sup>98</sup>. И теоретически легко постигнуть, почему Савл двинулся теперь в эту именно страну. В ней был авторитетно обнародован божественный закон, которым доселе было поглощено все существо молодого фарисея. Вполне естественно, что последний пожелал обсудить его в обстановке первоначального опубликования, дабы понять свою номистическую историю со всеми ее эксцессами и катастрофами. И что же раскрывалось тогда пред апостольским взором? Это, прежде всего, суровые и безжизненные скалы, совсем мертвые и мертвящие окружающий печальный ландшафт. С этой стороны они самым

своим видом невольно и неотразимо внушали пытливому созерцателю, как смертоносно служение письменам, начертанным на камнях (2Кор. III, 7)!... Тут сокрушенный зилот, сделавшись просветленным христианином, с наглядною непосредственностью постигал во всей глубине, до какой убийственной степени было безумно и пагубно все это яростное «жидовствование». Но Синай непоколебим в своей неизменности со времен Моисея и твердо охраняет свойственную неприкосновенность, откуда рождалась успокоительная и ободряющая мысль, что во веки непреложен Господь и всегда достигает своих спасительных целей. Значит, в истории божественного домостроительства закон – не враждебная сила, а – скорее – «суровый пестун во Христа» (Гал. III, 24), почему и для неверных соплеменников Савловых возгоралась счастливая надежда, что *так* *весь Израиль спасется, якоже есть писано (Ис. LIX 20): приидет от Сиона избавляя и отвратит нечестие от Иакова (Рим. XI, 26)*. Коль скоро все это справедливо, то терял свою ужасающую мрачность и прежний жестокий зилотизм Савла, приобретая характер предуготовительный для него лично и педагогически-знаменательный для всего мира, ищущего Бога и правды Его. И вот – подобно памяtnому для Апостола (Рим. XI, 2–4) пророку Илие – св. Павел убеждается, что не в ветре Господь, не в землетрясении и не в огне, а слышит теперь благостный «глас хлада тонка», пославшего некогда пламенного Фесвитянина тоже чрез пустыню в Дамаск (3Цар. XIX, 11–15), что все случившееся в жидовстве было С предусмотренною целью, *да в нем первом покажет Иисус Христос все долготерпение, за образ (в пример) хотящих веровати Ему в жизнь вечную (1Тим. I, 16)*.

Такой результат и формулируется в Галатийском послании (I, 15), что Бог избрал Савла для апостольства от самого зарождения во чреве матери, и потому естественно, что вся его жизнь с момента появления на свет служила конечному спасительному призванию даже своею отрицательностью фарисейского воспитания и зилотического бурления. Аравийское уединение было временем возрастания и

созревания в обращенном Савле великого Апостола язычников<sup>99</sup>, которым он должен был принести радость помилования благодатью Божией, исцеляющею все недуги и изглаждающего всякие грехи. Со всех этих сторон данный период был и святынею и тайною апостольского духа Павлова. Не удивительно, что он опущен у Деяписателя, ибо последний изображает лишь фактическое осуществление в истории божественного плана о вселенской проповеди в строгом соответствии с божественным достоинством самого искупления Христова и проходит молчанием все лично биографические эпизоды, хотя бы они даже были ему известны, что допустимо теоретически и по некоторым аналогиям: так, в Евангелии Марковом наименее похвальных данных о Петре, конечно, потому, что этот Апостол не распространялся о разных индивидуальных частностях. Тоже верно и в отношении эллинского благовестника. Но для самого св. Павла это была отраднейшая эпоха постепенного апостольского возмужания, сообщившая смысл и ценность всему его бытию. А для специальных задач послания к Галатам Аравийское удаление было особенно важно по фактическому удостоверению, что указанное Евангельское укрепление совершалось вне всяких человеческих влияний и не без участия небесных откровений, о каких и Господь предрекал обращенному Савлу в своем обетовании: *на се явихся ти, сотворити тя слугу и свидетеля, яже видел еси, и яже «явлю» тебе, изимая тя от людей Иудейских и от язык, к ним же Аз тя пошлю* (Деян. XXVI, 16, 17).

Зилотический гонитель стал христианином и Апостолом исключительно по благоволению и полномочию Божию, почему имел право и обязанность для независимой благовестнической деятельности во имя своего достоинства. Вполне законно, что из Аравии он также не пошел сразу в Иерусалим, а возвратился опять в Дамаск (Гал. I, 17), где был некогда в этом христианском состоянии, т. е., очевидно, при совершившемся там обращении. Теперь благовестник снова направился туда, чтобы на месте спасительного крещения принести Всевышнему первую жертву своей Евангельской ревности.

В итоге всего для нас ясен и необходимый вывод, что бывший «хульник» преобразился в ревнителя Христова не по человеческому избранию и научению и обладает всеми несомненными прерогативами истинно божественного апостольства, поскольку у него все от Бога по Его всецелой воле – и призвание, и дар, и цель. Таков первый факт, который сопровождается и подкрепляется другим, что, сознавая себя богопосланным Апостолом языков, св. Павел в этом своем отличии и выступал в качестве собрата, принципиально равного «самовидцам» Господа. Это рельефно обнаружилось через три года, – конечно, по обращении, – во время свидания Павлова со св. Петром в Иерусалиме (Гал. I, 18).

В послании говорится, что писатель сам восходил на возвышенности (ἀνῆλθον) Иудеи в священную столицу. О внешних поводах ничего не упомянуто, но они были в кознях озлобленных Дамасских иудеев (Деян. IX, 23 сл.). В 2Кор. XI, 32 добавляется, что тому же самому способствовали злостные происки областного правителя и Дамасского наместника царя Арефы. Последняя дата – наиболее определенная. От нее именно и надо отправляться. Из четырех властителей с указанным именем нужно видеть в нашем случае четвертого князя Аравии Набатейской (Arabia Nabathaeana) Арафу IV-го (по этому фамильно-династическому прозванию, а не по *nom. proprium*) Энея, царствовавшего со времени около 9 года пред р. Хр. до 40 г. по р. Хр. Он был тестем тетрарха Галилеи и Переи Ирода Антипы (4 г. до – 39 г. по р. Хр.). Аравийская принцесса не была счастлива в этом браке и, наконец, убежала к отцу от своего коварного супруга, изменившего ей ради Иродиады (ср. Jos. Flavii Antiqu. XVIII, 5: 1). К этому присоединились еще споры насчет границ Галаада, до крайности обострившие взаимные отношения. Отсюда между родственниками возгорелась война, – вероятно, – в 36 году. На помощь разбитому Антипе Виталлий вынужден был двинуть свои легионы, но после пасхи (15 нисана-19 апреля) 37 года прекратил поход, получив в Иерусалиме на третий день этого праздника весть о смерти († 16 марта) императора Тиберия (Jos. Flavii Antiqu. XVIII, 5: 1, 3). Очевидно, на этот смутный

промежуток и упадает получение Дамаска Арефой. Справедливее думать, что это совершилось при помощи дарения или уступки, ибо в случае насильственного захвата Римляне не потерпели бы подобного своеволия и сумели бы защитить свои права, располагая на месте вполне достаточными войсками для успешной борьбы, о которой ровно ничего не слышно. С другой стороны, новому повелителю Рима (Калигуле) было выгодно обеспечить себе спокойствие на отдаленной окраине империи приобретением союзника в том, кто мог быть опасным врагом, причиняющим немалые тревоги. Столь же понятно, что представитель Арефы – в интересах прочного утверждения власти своего принципала в новых его владениях – заискивал пред многочисленным и могущественным контингентом Дамасских евреев, почему охотно вошел в их замыслы против св. Павла и готов был принести его в жертву фанатической иудейской злобе<sup>100</sup>. Наряду с этим одинаково правдоподобно, что такие обоюдные поправки гораздо естественнее при начале Набатейского господства над Дамаском. Теперь находим, что последний был покинут Апостолом – всего скорее – около 38 года, а тогда обращение Савла придется на 34–35 г. нашей эры (хотя эти цифры, конечно, относительные).

Во всем этом важным ближайшим образом собственно то, что первый визит св. Павла в Иерусалим был через три года с самого обращения, ибо ἔπειτα по контрасту с εὐθέως; категорически выражает, что данное путешествие совершилось не сейчас по призвании, а уже после трех лет. Посему в течение всего этого периода эллинский благовестник находился вне связи с Иерусалимскими авторитетами и не мог пользоваться их внушениями. Тогда неоспоримо фактически, что апостольские притязания Павловы нимало не условливались человеческим посредством «предних» и будут либо божественными, либо мнимыми. Но последнее решительно устраняется всеми частностями Иерусалимского посещения, где св. Павел выступил полноправным Апостолом и нимало не был обличаем в самозванстве. Было совсем обратное. Целью этого путешествия служило желание ἱστορήσαι Πέτρον. Этот редкий

глагол<sup>101</sup> лучше выясняется по связи с существительным *ἱστορίαι*, которое по первоначальному употреблению, несомненно, отмечает реальное событие, способное по своей важности оставить крупный след в данной области и стать историческим. Тогда и *ἱστορεῖν* – в прямом смысле – значит «делать историю», а для сего необходимо участие крупных факторов, как св. И. Златоуст и применял к тем, кто желает видеть великие и знатные города<sup>102</sup>. Тоже верно, разумеется, и для лиц, хотя тут мы находим его спорадически и лишь о рассказах исторической важности<sup>103</sup>. С этой стороны в анализируемом месте выражается высокое достоинство св. Петра, ибо свидание с рядовым членом христианского братства совсем не было бы историческим. В одинаковой мере подобное преимущество должно быть бесспорным и для второго собеседника, поскольку вовсе не экстраординарно, бывает часто и без всяких особенных результатов, если обыкновенные люди являются подле великих и сталкиваются с ними случайно (чиновники, прислуга), между тем преднамеренные встречи нескольких знаменитостей (напр., императоров) всегда сопровождаются огромными следствиями в самых широких кругах. Отсюда имеем, что св. Павел пошел в Иерусалим не просто повидаться, но близко и непосредственно познакомиться с Петром и – по своему апостольскому равенству с ним – совершить этим некое историческое дело.

Для св. Петра потребная необычайность лежала в его божественном апостольстве, раскрывавшемся фактически среди сынов Израиля. По предполагаемому тождеству звания мы и для пришельца должны принять равное апостольство, но уже с отличием сферы его обнаружения, простирающегося преимущественно на язычников. До известной степени – в Петре как бы воплощалось само «Евангелие обрезания» в чистейшей, безупречной и авторитетной форме, полно и наглядно отражавшей свой предмет во всей принципиальной идейности и практической жизненности. Значит, чрез Петра св. Павел мог легко, скоро и безошибочно соизмерить и удостоверить свое эллинское благовестие по божественной силе, какая бесспорно усвоялась Евангелию «предних»<sup>104</sup>. По



этой именно причине бывший гонитель, разумея всех авторитетов Евангелия<sup>105</sup>, и направляется специально к Петру, в котором он больше обращает внимания на положение, чем на лицо, или во всяком случае берет второе в неразрывности от первого. Для указанной цели – заявления своих апостольских прерогатив с готовностью независимо осуществлять их – вполне достаточен срок в пятнадцать дней, или – приблизительно – около двух недель, но их, конечно, было бы слишком мало, если допустить, что лишь теперь св. Павел приобрел истинное христианское ведение и зарекомендовал себя настолько, что приобщен был к сонму апостольскому. Немыслимый по всему предыдущему – этот процесс решительно исключается и тем фактом (I, 19), что прибывший «другого из Апостолов никого не видел, кроме Иакова, брата Господня» (ἑτέρων δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου).

Употребленное здесь ограничительное сочетание εἰ μὴ можно переводить двояко: «как только» (но не более!) и «не считая» совсем. Согласно первому толкованию у нас получится такая сенепция: «я не видел (сверх Петра) никого из Апостолов, как только (видел из числа их) Иакова, брата Господня». При второй редакции фраза будет гласить: «я не видел (помимо Петра) никого из Апостолов, если не считать Иакова, брата Господня» (поскольку в этот счет он и не должен входить, ибо не принадлежал к собственно Апостолам, или к теснейшему лику апостольскому XII-ти).

При первой интерпретации ограничение простирается единственно на ослабление объема действия в глагольном отрицании, – и родственник Господень оказывается в замкнутом апостольском кругу, при совершенном равенстве Петру в этом отношении, а выделяется он просто потому, что лишь его и видел тогда Павел, хотя предполагаются и другие подобные лица. Иаков будет вместе с Петром по самому апостольству, т. е. в сонме XII-ти. На этих предпосылках создается и доселе защищается католическое отождествление Иакова Иерусалимского с Иаковым Алфеевым, (Мф. X, 3. Мк. III, 18. Лк. VI, 15. Деян. I, 13), при чем «братство» это Господу оправдывается – по старым примерам – догадкой, что – наряду

с Иосифом, Сим(е)оном и Иудой (Мф. XII, 46. Мк. VI, 3) – он был сыном Марии, почитаемой за сестру (Мф. XXVII, 56. Мк. XV, 40, 47. XVI, 1) Богоматери, или братом двоюродным Христу по материнской линии. Однако это была Μαριάμ τοῦ Κλωπᾶ (Ин. XIX, 25), т. е., конечно, жена Клеопы, так как было бы совсем бесцельным обозначение ее по отцу или брату в совершенно неизвестном человеке, между тем замужество за ним было отличительной ее чертой по сравнению с другими одноименными женами. При подобной комбинации Клеопа будет отцом разумеемого Иакова, который разом является и Алфеевым и Клеопиным. Для объяснения такого двойства по отчеству обыкновенно допускают<sup>106</sup>, что здесь нужно видеть только разницу в произношении общего имени



которое при твердом выговоре звучало «кал-пай клопа(й)», а при мягком слышалось «галфайалфей».

Данная теория слишком искусственна, чтобы признать эту конструкцию основательной объективно. Ее наружная убедительность – совершенно фиктивная, ибо достигается лишь нагромождением гипотез, ровно ничем не доказанных. Прежде всего важно, что Клеопа (Κλεόπας) и Клопа (Κλωπᾶς), кажется, греческого происхождения – по сокращению из Κλεόπατρος (подобно Ἀντίπας и Ἀντίατρος), и потому их нельзя выводить из звуковых особенностей еврейской (арамейской) речи, где и вокализация их была бы различная: для Клопы и



или



для Алфея<sup>107</sup>. Двойство будет не звуковое, а безусловно реальное, как и в Евангелиях Клеопа (Лк. XXIV, 18) и Клопа (Ин. XIX, 25) называются особо от Алфея (Мф. X, 23. Мк. III, 18. Лк. VI, 15. Деян. I, 13), иногда несомненно указывающего другое лицо (Мк. II, 14). Не менее существенно, что 2) слияние имен Кл(е)опы и Алфея в единстве их семитической основы не допускается филологическими авторитетами<sup>108</sup>, поскольку оба названия различаются по начертанию и в общепринятом сирийском переводе (Пешито: 15456\_7.png и (еще так же в

тексте Синайского, Льюисовского кодекса 15456\_8.png) и в (частной) сирийской рецензии, известной в качестве Иерусалимского лекционария 15456\_9.png и 15456\_10.png), язык коего некоторые (напр., Eb. Nestle) считают наиболее близким к употреблявшемуся Христом и Апостолами. 3) Безусловно, что Палестинские говоры издавна (Суд. XII, 6) заметно разнились по произношению – особенно между севером и югом (Мф. XXVI, 73. Мк. XIV, 70 и ср. Лк. XXII, 59. Ин. IV, 9. Деян. II, 7), но нельзя злоупотреблять этим несомненным фактом, ибо народные фонетические колебания всегда бывают неустойчивы и капризны, варьируются вовсе не систематично и не однообразно, почему их невозможно угадать даже с приближительностью для известного конкретного случая, а письменная их передача и совсем не поддается проблематическому определению. Последнее тем менее применимо для рассматриваемых нами примеров, что Лука пишет отдельно и Ἀλφᾱῖος (VI, 15) и Κλεόπας (XXIV, 18), нимало не подозревая и ничем не оттеняя предполагаемого тождества этих имен. Наконец, 4) небесспорно и то, что Мария Клеопова непременно была сестрою матери Иисусовой. Вероятно, что это – особые жены, и Пешито связывает упоминания о них соединительным союзом у Ин. XIX, 25, где читается следующее: (при кресте Иисуса стояли) 15456\_11.png, т. е. (*stabant autem iuxta crucem Jeshue*) *mater ejus et soror matris ejus, et Marjam ilia quae (erat) Klejopae (et Marjam Magdalaita)*. То же находим и в новом критическом издании этого сирийского текста; правда, тут в некоторых маргинальных пометках сообщается: «Клеопа и Иосиф (были) братья, а Мария и Мария, сестра матери Господней, сестры; следовательно, два эти брата имели женами этих двух сестер, но в других указаниях делается оговорка, что это «не точно», «не верно»<sup>109</sup>. К сему же склоняются и некоторые мелкие наблюдения. Сестры Господа упоминаются лишь дважды (у Мк. III, 32. VI, 3) и совсем не выступают на страницах Евангельской истории, хотя братьев видим не редко. Вполне естественно, что в тягчайшую минуту жизни одна сестра поспешила разделить скорбь другой, но для чего тут потребно ее собственное имя, когда важно лишь

фамильное отношение? И по параллелизму с первой двоицею нужно предполагать вторую, – где аналогично Марии Магдалине – и Мария Клеопова будет особым лицом. А такая симметрия подсказывается и тем, что всех, стоявших при кресте Иисуса, было больше, чем четыре жены (Ин. XIX, 26–27). Значит, нет оснований объяснять братство Христу чрез Марию Клеопову: она отмечается в Евангелиях только однажды и нигде не поставляется в соотношение с братьями Господа, которые всегда называются в связи с именем Богоматери, как сопутствующие именно ей в качестве сопровождающей свиты (Мф. XII, 46 сл. XIII, 55. Мк. III, 31 сл. VI, 3. Лк. VIII, 19 сл. Ин. II, 12. Деян. I, 14). 5). В равной мере не усматривается причин вводить их в священную семью XII-ти. Фраза Гал. I, 19 этого не требует прямо. Другое дело, если бы сказано было: ἔτερον δὲ τὸν ἀπόστολον: – тогда еще можно было бы говорить, что св. Павел не видел другого Апостола такого же, как Петр. Но когда формулируется: ἔτερον δὲ τῶν ἀποστόλων, то отсюда вытекает не более того, что эллинский благовестник не встречался (кроме Иакова) ни с кем из тех, которые назывались Апостолами. А известно, что – по новозаветному употреблению – последний титул не всегда (Лк. VI, 13) покрывался «самовидцами», имея более широкое применение к уполномоченным посланникам на благовестие Христово (ср. Деян. XIV, 14, хотя ср. IX, 27. 2Кор. VIII, 23. Флп. II, 25). Достаточно сослаться – по ассоциации с Петром – на 1Кор. IX, 5, где «прочие Апостолы» () разумеются, конечно, в смысле вышеупомянутого апостольства Павлова (ст. 1–2), при котором дальнейшие «братья Господни и Кифа» могли включаться в него лишь по общему знаменованию. Поэтому при сопоставлении с XII-ю «братья Господни» весьма заметно отличаются от них (Деян. I, 13–14. Ин. II, 12).

В виду всего сказанного неудивительно, что разобранный вопрос не находит для себя надлежащего подкрепления в древнем предании, возникнув после и помимо его. К сходному решению склонялся лишь блаж. Иероним в своей защите приснодевства Мариина против Гельвидия (Contra Helv. 12 sqq. от 383 г. и ср. epist. XLVI (17), 12, in Matth. XII, 49, in Isa. XVII, 5: Migne Iar. XXIII, col. 204 sqq.; XXII, col. 409; XXVI, col. 88; XXIV,

col. 18), предполагая, что братья Господни были детьми Алфея, или Клеопы и Марии, сестры Богоматери. Но и этот церковный учитель, имевший при жизни мало единомышленников, был далеко не тверд в своем мнении и постепенно ослаблял его силу, пока не пришел к чисто фигуральному истолкованию, что Иаков «назван братом Господним по превосходному своему нраву, по несравненной вере и по необыкновенной мудрости, а также потому, что он первым предстоятельством в той церкви, которую прежде других составили уверовавшие во Христа иудеи» (in *Gal. I, 19*: Migne lat. XXVI, col. 330–331; Творения XVII, стр. 33). При том Иеронимовское толкование создает еще новые затруднения, ибо – согласно ему – из братьев Христовых попадают в число XII-ти – кроме Иакова – еще Симон и Иуда<sup>110</sup>, но такое расширение явно дисгармонирует с их заметным обособлением и не подтверждается частными данными. Так, квалификация Иуды «Иаковлевым» (Лк. VI, 16) едва ли отмечает братство Иакову (которое выражается прямо у Иуд. 1) и скорее указывает отца, а Симон характеризуется лишь эпитетом «Кананита» и, вероятно, по происхождению из г. Каны (кананей, кананеец), но вовсе не по религиозному настроению в качестве «зилота», как это искусственно выводят по сходству значения слов еврейского (арамейского) и греческого для понятия «ревновать, ревнитель». Всем этим преграждается вход в круг XII-ти и для нашего Иакова.

В пользу почетного исключения для него выдвигается еще то, что Иаков, сын Мариин, называется меньшим, или младшим (Мк. XV, 40: ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς (ἡν) καὶ Μαρίαν(μ) ἡ Μαγδαληνή, καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσὴ (Ἰωσῆτος) μήτηρ). Утверждают, что он титулуется так по сравнению с другим, который почитается «большим» пред ним, конечно, в общем для них классе и по свойственному обоим одинаковому достоинству<sup>111</sup>. В таком случае все это применимо, яко бы, лишь к Иакову Алфееву по отличию от соименного и равного в круге Апостольском Иакова Зеведеева. Но при данной комбинации весьма странно, что это «меньшинство» не отмечается в самых списках XII-ти, где подобная прибавка была бы уместна и делается для других

членов, характеризующихся собственными прозваниями. Разумеется, верно, что в эллинистической речи положительная степень с членом могла констатировать и сравнительную, но такое применение ничуть не обязательно и неизбежно. Напротив, ὁ μικρός <sup>112</sup> у греческих классиков (Платона. Аристотеля, Ксенофонта) иногда обозначает просто «малый» рост в свою очередь еврейское *hakkaton* усвоялось, по противоположности, древним великим историческим именам<sup>113</sup>, откуда следует разве то, что другой Иаков (великий) был важным лицом в первохристианской истории, а разве не был таким предстоятель Иерусалимской церкви-матери?

В результате – специальною особенностью Иакова, виденного св. Павлом в Иерусалиме через три года по обращении, будет теперь лишь его братство Господу. Эта одна черта и требует дальше своего объяснения. Многие и даже вовсе не рационалистические комментаторы – по примеру Гельвидия – заключают от этого родства к общности плотских родителей Христа Спасителя и Его братьев, как имевших единых с Ним отца и мать. Ссылаются обыкновенно на буквалистическую и непосредственную очевидность, но она просто примитивна и фактически вовсе не столь принудительна. 1) На библейском языке ἀδελφός не предполагает непременно единоутробности (Быт. XIII, 8: Авраам и племянник Лот. XXIX, 15: Лаван и сын его сестры Иаков) и употребляется иногда для лиц, близких между собою и по другим связям, где – по блаж. Иерониму – люди братски сочетаются между собою, напр., *natura, gente. cognatione, affectu*<sup>114</sup>. 2) Выражение Мф. I, 25 (*дондеже роди сына своего первенца*) ἕως οὗ об указывает лишь грань известного действия и абсолютно ничего не говорит о последующем, а τὸν πρῶτότοκον едва ли подлинно<sup>115</sup> и – даже в случае несомненности – 3) оно, как и у Лк. II, 23, констатирует «первородство» Иисуса Христа с чисто законнической точки зрения: тут каждый первый сын, «ложесна разверзая» (т. е. у жены, рождающей впервые), всегда был и объявлялся первородным без всякого соотношения с возможным дальнейшим потомством, которого при первенце пока не существует и предусмотреть нельзя, ибо бывали, конечно, не

редкие случаи, когда в еврейской семье имелся один сын, все-таки являвшийся и прозывавшийся «первородным». 4) Иосиф упоминается в последний раз, когда Господу Спасителю было 12 лет (Лк. II, 41 сл.), и затем совсем исчезает со страниц Евангельской истории, хотя там встречаются мать и братья Спасителя. Отсюда позволительно догадываться, что вскоре он достигнув естественной кончины, – и нам придется допустить маловероятную возможность, что за этот двенадцатилетний период у человека, которого все предание изображает старцем, были – кроме Христа – еще не менее четырех сыновей (Мф XIII, 55... καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος αἰῶσῆς (Ἰωσήφ) καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας. Мк. VI, 3: ἀδελφὸς δὲ (καὶ ἀδελφὰς) Ἰακώβου καὶ Ἰωσή (Ἰωσήτος) καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος. Ср. Мк. XV, 40: καὶ Μαριὰμ) ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσή (Ἰωσήτος) μήτηρ) и нескольких (Мк. III, 32. VI, 3) сестер (вероятно, больше двух). 5) Сам Христос на кресте поручил тяжело болезнующую мать Иоанну Зеведееву (Ин. XIX, 26, 27), между тем было бы гораздо естественнее передать ее попечению родных детей, для которых была ощутительнее острая материнская скорбь, а потому здесь совсем неуместно ссылаться на «неверие» братьев Господних (Ин. VII, 5; ср. Мк. III, 21), поскольку все касалось единственно родственных чувств. И это было бы тем натуральнее, что и при земной жизни Христос должен был еще с раннего юношества забывать плотское родство ради духовного (Мф. XII, 48 сл. Мк. III, 33 сл. Лк. II, 49. VIII, 21. Ин. 11, 4), при распятии же не отмечают прямо ни братья, ни сестры, которым было бы необходимее всего присутствовать при казни «брата», хотя бы, для облегчения смертельной муки своей страждущей матери в тот именно момент, когда оружие пронизывало ее душу (Лк. 11, 35) Этих резонов вполне довольно для совершенного устранения того, что справедливо служит столь великим искушением совести у большинства христиан и было бы предупреждено фактическим констатированием голой истины<sup>116</sup>.

Вышеизложенным достаточно опровергается и то, более частное, мнение (св. И. Златоуста<sup>117</sup>, блаж. Феодорита<sup>118</sup>, проф. Ал. П. Лебедева), будто братья Господни были детьми Клеопы

от родной сестры Богоматери, Марии Клеоповой (Ин. XV, 25). К сказанному там прибавим только одно, что ни откуда не видно и ничем не предполагается, яко бы эти родственники Христовы были Клеоповыми по рождению. Напротив, связь их с матерью (Мф. XII, 46 сл. XIII, 55. Мк. III, 31 сл. VI, 3. Лук. VIII, 19 сл. Иоан. II, 12. Деян. I, 14) как «женою» Иосифовой, неотразимо внушает, что – подобно ей – они были родственниками Господа тоже чрез Иосифа.

После сего в нашем распоряжении будут лишь два мнения, что 1) братья Господни были «сводными» – от первого брака Иосифа до принятия им к себе Марии (Евангелие Петра, первоевангелие Иакова и др. апокрифы, Климент Ал., Ориген, Евсевий Кесарийский, Иларий Пиктавийский, «Амвросиаст», Григорий Нисский, Епифаний, Амвросий Медиоланский, Кирилл Ал., восточные богослужебные памятники и позднейшие латинские авторы), или 2) были плотскими сыновьями Иосифовыми, но от жены Клеоповой, которую, как вдову бездетную, брат покойного Иосиф, живший с ним вместе (Втор. XXV, 5), взял по левирату – «закону ужичества» (ближайшего кровного родства) для восстановления семени умершего, потомство которого – иначе – совсем прекращалось<sup>119</sup>. Последнее толкование вызывает больше недоумений, чем решает задачу, ибо представляет произвольную комбинацию ничем недоказанных предположений, яко бы Клеопа – брат Иосифа, Мария Клеопова была дочерью первого, причем будет тройственное потомство – от собственной жены, Богоматери и вдовы Клеоповой. Получилась бы маловероятная путаница в одном семействе, всего менее пригодная для разъяснения темных исторических загадок. А затем не оказывается и потребного родства, ибо при браках по левирату дети вдовы Клеоповой от Иосифа (или, по Втор. XXV, 6, – первенец) обязательно считались бы и обозначались потомками именно и исключительно Клеоповыми и не имели бы «законного» братства с поколением Иосифовым, но тогда – при разности матерей – трудно было бы возникнуть и утвердиться такому названию о братственном родстве Клеоповых наследников с



Иисусом Христом, для чего не было ни оснований, ни поводов, ни оправданий.<sup>120</sup>

Нам теперь остается принять первую гипотезу, особенно развитую в патриотической литературе у св. Епифания Кипрского. При ней совершенно понятно, что дети одного отца всеми и всегда почитались братьями, с каковым отличием и сохранились в предании от времен Христовых.

И ничуть не странно упоминание св. Павла о свидании его в Иерусалиме с «братом Господним», поскольку Иаков был не рядовой член Иерусалимской церкви, а ее глава и предстоятель, имевший священное звание Апостола и помещаемый потом в послании к Галатам (II, 9) выше двух других «мнимых столпов» Кифы и Иоанна, как это всем было известно по его имени, которое обычно отличалось от других его носителей ссылкой на «братственное родство» Господу. Будучи иерархическим начальником Иерусалимской христианской общины, Иаков тем самым неизбежно становился главнейшим и ответственным блюстителем интересов всемирной христианской миссии, для которой все основы и пути полагались лишь во святом городе. Значит, если и этот вселенский вождь евангелизации подтвердил апостольский авторитет Павла, – в таком случае получилось для него уже официальное одобрение практической действенности апостольского достоинства, а последнее принципиально обеспечивалось в своей истинности по силе солидарности его носителя с Петром. Второй санкционировал самые апостольские права, Иаков одобрил их фактическое осуществление. Таким образом мы находим, что три предшествующие года служили к ограждению божественного источника для апостольства и благовестничества Павлова, а эти пятнадцать дней неотразимо убеждали в независимости от человеческих научений и полномочий касательно специального применения божественных даров среди язычников.

Теперь св. Павел – в качестве богопосланного и церковно признанного Апостола – стоит уже на пороге к надлежащему выполнению своего провиденциального миссионерского призвания, как собственно эллинский благовестник. Здесь

заклучалось всецелое оправдание самого подвига Павлова, – и бесспорность своего свидетельства о таком важном моменте писатель удостоверяет (I, 20) пред лицом Божиим (2Тим. 11, 14. IV, 1) судом Всевышнего, что он нимало не лжет, в чем, видимо, обвиняли его иудейские хулители.

Подобная апелляция есть, конечно, клятва, ибо употребленная фраза вполне заменяет сходные речения ὁ θεὸς εἶδεν (2Кор. XI, 31), θεὸς μάρτυς (1Фес. II, 5) и μάρτυς μου ὁ θεός (Рим. I, 9; ср. 2Кор. I, 23), которые несомненно отмечают клятвенный процесс. Отсюда возникает старый спор, разжигаемый слишком категоричным и острым тезисом, что всякая клятва абсолютно противоречит основным началам Христовым, являясь уклонением от идеала и завета Господня в сторону иудейской низменности и даже чисто номического приспособления. Но тут большое недоразумение, ибо *abusus non tollit usus*: – реальным злоупотреблением напрасно соизмеряют и искажают самый принцип. Л последний констатирует, что при клятвенном акте мы как бы поднимаемся на небеса пред самое лицо Божие (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) и подтверждаем свои слова непосредственно ссылкой на соприсущую святость Божию, которая абсолютно не терпит при себе ни малейшей фальши и обязательно изобличила бы ее вместе с убийственным посрамлением всякого лгуна (ср. Деян. V, 3 слл.), поскольку и вообще нельзя человеку видеть Бога без смертельной опасности (Суд. XIII, 22). Если здесь не пустая условная фикция, близкая к постыдному взаимному морочению, то необходимо допустить, что незыблемо принимается фактически доступная и реальная возможность поднятия людей до самого Бога, чтобы состязаться пред Ним с ожиданием бесспорного утверждения или окончательного осуждения. Но боговедение прежде было немыслимо ни для кого (Исх. XXXIII, 31 сл. 1Тим. VI, 16) и достигалось лишь Единородным Сыном, Который исповедал Отца во Христе Иисусе (Ин. I, 18). Этим и для верующих обеспечивается собственная близость к Богу по самому их христианскому бытию, ибо при единении с Господом Спасителем, как Сыном Божиим, все оправданные, сливаясь с Ним, бывают подлинными чадами Божиими и пользуются

теснейшим общением с Творцом и Владыкою всяческих, пред Которым и могут свидетельствоваться с несомненностью.

В этом виде клятва безусловно примирима со всеми истинами Евангелия. Само собою разумеется, что гораздо лучше и желательнее полное ее отсутствие в человеческой среде, когда не окажется даже надобности в этом средстве (Мф. V, 34), поскольку исчезнет ложь и не будет нужды в предосторожностях против нее, почему станет довольно и простых «да» или «нет» (Мф. V, 37. Иак V, 12). Это есть идеальное требование, которое предполагает и равные ему конкретные условия, а – обращенное без них в практическую норму – сделается лишь убийственным для мира, из которого всем пришлось бы уйти (1Кор. V, 10), раз в нем *всяк человек*, сам по себе, *ложь* (Рим. III, 4). А без такого жизненного применения это была бы просто утопическая отвлеченность, коль скоро отвергает постепенную и Опосредствованную реализацию, или утрачивала бы свою возвышенность, принижаясь до человеческой ограниченности и являясь условным приемом без всякой зиждительной силы. Идеал руководит жизнью, но она лишь постепенно приближается к нему в последовательном движении. Царство Божие и правда Его бывают пока историческою реальностью только во Христе Иисусе, в нас же утверждаются не простым исповеданием идеальных доктрин, а жизненным преображением в процессе последовательного благодатного возрастания, где все промежуточные стадии относительно и – однако – натуральны и фактически законны.

Все это верно и для клятвы, которою св. Павел запечатлевает неложность своих сказаний о событиях, иллюстрирующих божественность его апостольства по происхождению, достоинству и применению.

Все рассмотренные особенности отчета Павлова не устраняются прямо и рефератом Дееписателя (IX, 26–30): – весьма возможно, что бывший гонитель нашел в Иерусалиме доступ в христианскую среду именно чрез Варнаву (с которым еще ранее, видимо, имел какие-то частные связи), видение двух позволяло говорить неопределенно об Апостолах вообще,

причем у Луки этот термин употребляется не в столь строгом смысле, а св. Павел понимает других Апостолов (Гал. I, 19) такого же ранга и влияния, как Петр и Иаков, и не исключает всех прочих с подобным наименованием; Иерусалимская проповедь Савла и состязание с эллинистами легко укладываются на пространстве пятнадцати дней, или около «двух недель» и ровно ничего не отрицают, поскольку οὐκ εἶδον Галатийского послания относится лишь к сонму апостольскому XII-ти и не обнимает всех Иерусалимских христиан и насельников, с которыми мог встречаться тогда писатель.

Если далее (I, 21) св. Павел упоминает о своем отшествии в страны Сирии и Киликии (εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας), то – по снесению с известием Деян. IX, 30 о «препровождении» его из Иерусалима в Тарс Киликийский – это должно понимать так, что из Кесарии он направился морем и еще на пути приставал где-нибудь на Сирийском побережье, или же посещал Сирийский округ и до вызова его из Киликийских пределов Варнавой в Антиохию<sup>121</sup>, Но проще и вероятнее думать, что тут у Апостола дается лишь суммарное изображение Сирийско-Киликийского пребывания в данной области без соблюдения строгой географической точности и взаимной преемственности<sup>122</sup>, как нет ее и насчет хронологии. Что было раньше и что после, – не выражается прямо, но вполне согласно с Деяписателем, что до отмеченного ниже визита в Иерусалим св. Павел был в пределах и Сирии и Киликии, которые, будучи отдельными административно, обособляемыми двумя членами (при названии каждой), отмечаются у писателя под общим для обеих обозначением τὰ κλίματα, как и у Луки это есть «объединенный церковный округ»<sup>123</sup>. Во всяком случае тут для нас совершенно темный период жизни Апостола и у него самого рисуется собственно по связи с аргументацией всестороннего и достохвального обнаружения санкционированных благовестнических прав во всей их независимости. И свидетельства сего самоочевидны. Он был неведом (I, 22) раньше для христианских (ἐν Χριστῷ ср. 1Фес. II, 14) общин в Иудее (ср. Деян. V, 16. IX, 31, XI, 1), кроме церкви в Иерусалиме (ср. Деян. XI, 22), который отличается (ср.

Ин. III, 22) от всей иудейской территории, конечно, потому, что и для иудейства и для христианства это был не местный центр, а вселенская религиозная митрополия. Такое положение сохранялось и теперь, ибо св. Павел продолжал оставаться лично неизвестным (ἤμην ἀγνωοούμενος) для иудейских христианских братств по своему благовестнически-апостольскому авторитету, почему немислимы и человеческое научение и естественное пристрастие простого дружеского расположения. Наряду с этим историческим фактом тем замечательнее (1, 23) исключительное (μόνον) явление, что проповедь Апостола была столь успешна и благословенна, что за все это время Иудейские христиане непрерывно слышали о ней с совершенною неотразимостью, если для них Павел был доселе и удержался во всеобщей христианской памяти, как гонитель, для которого преследование христиан являлось самою типическою характеристикой его духовного бытия<sup>124</sup>. И ют оказалось, что то исповедание, где сосредоточивалась вся христианская вера, провозглашалась тогда Савлом в качестве самой радостной истины, хотя ранее он разрушал ее, как эссенциальный гонитель<sup>125</sup>, опустошая церковь Божию (Гал. I, 13) чрез уничтожение ее христианских членов (Деян. IX, 21). Подобная метаморфоза не могла быть по прямой естественной причинности этик моментов и обязательно постулирует к верховному участию Бога, сотворившего такое чудо милости своей, которая олицетворялась и сияла в нем для всех. И это великое знамение премудрости Божией в обращенном Савле вызывало у верующих прославление Всевышнего в виду живого носителя Его спасающей благодати (I, 24). Значит, благовестничество Павлово за весь этот период было не только независимым, но и действительно божественным.

Из совокупности описанных фактов вытекает с очевидностью, что апостольское достоинство св. Павла было божественным 1) и по его происхождению, 2) и по авторитету, 3) и по конкретному способу его раскрытия в благовестии о Христе-Спасителе. Если все это верно, то он не мог не быть совершенным Апостолом и истинным Евангелистом для тех, которые и были и почитались таковыми по преимуществу. Этот

дальнейший логический вывод касается уже верности служения званию, степени совпадения их на практике, которая, соизмеряясь, одобряясь или изобличаясь своим принципом, и сама могла осуждать последний раскрытием его фактической непригодности.

Неудивительно, что этот существенный пункт оправдывается теперь исторически с особенною торжественностью и неоспоримою непрерываемостью. В виду необычайной важности данного события писатель и говорит о нем точно и подробно. Оно случилось через 14-ть лет (Гал. II, 1) не после обращения Савлова (Baronius, Spanheim, Pearson, Sender, Keil, Vogel, Eichhorn, Olschhausen, Anger, Fstitzsche, Wieseler, Val. Weber, проф. о. А. В. Горский), потому что *πάλι* (паки вздых) отмечает повторное посещение Иерусалима и, следовательно, предполагает прежний визит туда. От этой именно грани и нужно считать (блаж. Иероним, Usher, Hug, Schrader, Kohler, Hemser, Ruckert, Meyer, Вр. J. В. Lightfoot, Sieffert, Zahn), когда получится – приблизительно – 51–52-й год.

При сопоставлении с книгою Деяний находим, что это не могло быть в пятый (XXI, 17 сл.) приход Апостола в Иерусалим пред самым его арестом (Prof. С. Clemen и ср. Епифания haer. XXVIII, 4), поскольку самое послание к Галатам выпущено раньше этого термина. Но не менее не удобен и второй Иерусалимский визит (XI, 30. XII, 25), принимаемый некоторыми комментаторами (Calvin, Gabler, Rosenmuller, Susskind, Bertholdt, Kuinoel, Paulus, Kohler, Guerike, Keil, Niemeyer, Flatt, Ulrich, Bottger, Fritzsche, Stolting, Caspari, Ramsay, Val. Weber), ибо он был около смерти Ирода Агриппы в 44 году и по случаю бывшего при императоре Клавдии (41–45 г. г.) голода, а это решительно противоречит всей апостольской хронологии и вынуждает защитников данной гипотезы к произвольной корректуре (Lud. Kapellus, Grotius, Keil, Niemeyer, Paulus, Ulrich, Bottger, Sender, Schott и др.) *διὰ τεσσάρων* (через *четыре*) вместо *διὰ δεκατεσσάρων* («по четырнадцати летех»), для чего нет ни малейших текстуальных оправданий. Более правдоподобным кажется отождествление с четвертым Иерусалимским посещением (XVIII, 21–22) по завершении

второго миссионерского круга: оно встречается уже давно и поддерживается многими солидными авторитетами (Luther, J. Capellus, Whiston, van Til, Hess, Wieseler, Huther, Lutterbeck), однако сомнительно по неясности совсем кратких известий Дееписателя, невозможно в виду сопутствия св. Павлу Варнавы, отставшего уже после Апостольского собора, и ничуть не подтверждается упоминанием Тита, ибо он не совпадает с фигурировавшим там лицом, имя которого пишется в критических изданиях разное: Ἰούτος (t. rec.), Τίτιος Ἰούτος (TWN Nestle Souter) и Τίτος Ἰούτος (v. Soden). Помимо сего 1) последний был σεβόμενος τὸν θεόν, т. е. приверженец иудейской религии, хотя и не оформивший своей внутренней принадлежности к ней прямым прозелитизмом, когда наш Тит был Ἕλλην; 2) тот рисуется жителем и даже домохозяином Коринфским, каким не был (по происхождению) спутник Павлов, ибо последний только прибыл с Апостолом в Коринф.

После этого мы будем иметь для сличения лишь третье Иерусалимское путешествие эллинского благовестника – из Антиохии во святой град по предмету споров о значении закона Моисеева (Деян. XV), так как предполагать неизвестное Дееписателю посещение Иерусалима (– W. M. Ramsay иногда между Деян. IX и XI, 30, Beza около Деян. XIII, 1, Paley и Rev. Prof. Vernon Bartlet пред Апостольским собором: (C. Werzsacker, Das Apost. Zeitalter, S.2180, Schrader между Деян. XIX, 20 и 21 –) равно не видится и оснований и побуждений, коль скоро остающаяся фактическая возможность подкрепляется достаточно прочными соображениями, а это несомненно и с отрицательной и с положительной стороны.

При подобном понимании, по-видимому, исключается второй Иерусалимский визит с помощью от Антиохийцев голодающим Иерусалимлянам, но заявления данного сорта то по пристрастию к южно-галатийской теории, то по недоверию к правдивости книги Деяний (Flatt, Ruckert, Baur) с тенденциозною догадкой, будто Лука измыслил эпизод по поводу голода либо вполне (Zeller, Hilgenfeld), либо частью, представив незаконченное путешествие завершившимся (Bleek, Ebrard, Meander, Meyer и – с колебанием – Ammon) или из одного – на

Апостольский собор – фальшиво сделав два (De Wette, Schleiermacher, Spitta), – все эти критические заявления напрасны и ничуть не требуют насильственного истолкования (Oehler, Theile, Schott, Val. Weber) предлога διὰ в смысле латинского intra – «в течение четырнадцати лет». Нет достаточных причин заподозривать (вместе с Zahn'ом) подлинность πάλιν, однако нельзя и преувеличивать его энергии, ибо это наречие («опять, снова») не равняется непременно δεύτερον – для него достаточно простой вторичности, но с ним не менее удобно мирится и многократность новых повторений прежнего. Затем, и сочетание διὰ с род. пад. имени не вполне покрывает (– вопреки Paulus, Schott и др. –) μετὰ с вин. пад.: хотя оба они сходны по своей хронологической силе – в указании промежутка времени для данного случая по сравнению с раннейшим аналогичным фактом, – при всем том первое из них, приближаясь к евр. mikkez (ср. у LXX-ти Втор. IX, 11: διὰ τεσσέρακοντα ἡμερῶν καὶ τεσσέρακοντα νυκτῶν) и русскому «чрез», выразительно отмечает еще особый оттенок, что бывшее доселе сохранялось за весь названный срок без колебаний и непрерывно по сию пору (ср. δι' αἰῶνος Втор. V, 29 (26). XII, 28. Иов. III, 18. Прем. IV, 18. Ис. LX, 21. Иер. XX, 11; διὰ ἡμερῶν Мф. XXVI, 61. Мк. II, 1. XIII, 2. XIV, 58. Лк. IX, 37. Деян. I, 3), а теперь наступает поворот и выдвигается новый момент. Вся апостольская фраза гласит – примерно – в таком тоне: через четырнадцать лет, в продолжении коих все оставалось одинаковым по общему соответствию принятым нормам предшествующего Иерусалимского визита, я опять пошел в Иерусалим, когда совершилась существенная перемена, в свою очередь определившая будущее. Писатель вовсе не отрицает промежуточных Иерусалимских посещений и, пропуская некоторые из них, он только свидетельствует, что последние совсем не затрагивали интересующего предмета, а – напротив – формулированное чрез три года по обращении апостольско-благовестническое положение Павлово сохранялось за четырнадцать следующих лет без всяких принципиальных модификаций, и отношение всех разумеемых сторон было тождественным. По этой фактической причине у



Апостола не возникало ни малейшей нужды перебирать все частные эпизоды рассматриваемого периода, как идейно однообразного: не заключая в своей обособленности индивидуально-отличительных характерных свойств по принципиальному достоинству, они не подходили к авторским целям и потому не могли быть злоупотреблены иудействующими врагами ссылкой на сокрытие их, раз эти факты для всех были равно безразличны, почему само собою падает и возражение (Bleek, Ebrard, Meyer), будто св. Павел выдавал бы себя головой своим умолчанием, которое было теоретически законно и лишено всякой тенденциозности.

Итак: пока ничто не препятствует видеть во II-ой главе Галатийского послания отчет, параллельный XV-й главе книги Деяний, хотя примирение их далеко не легко. Здесь вся истина, по нашему мнению, будет в том, что в обоих рефератах сообщается лишь о разных стадиях единого исторического события и – согласно фразе ἀνεθέμην αὐτοῖς..., καὶ ἰδίαν δέτοῖς δοκοῦσι (Гал. II, 2) – у Дееписателя о ранних, у Апостола о позднейших<sup>126</sup>. Получается постепенность открытого официального собрания и частного личного совещания, как и вполне естественно, что интересы общецерковные обсуждались прежде индивидуально-миссионерских. Такое распределение моментов обязательно логически и достаточно подкрепляется бесспорными фактическими данными, которые раскрывают солидарность и взаимную необходимость обоих описаний. 1) В Гал. II, 7–9 апостольство Павла утверждается на реальной благоплодности его миссионерского служения и затем из этой чисто эмпирической истины извлекается уже доминирующий принцип. Нельзя спорить, что логически правильным был бы совсем обратный ход, когда по признанному достоинству прямо требуется и незыблемо ограждается свойственное ему применение, которое нимало не производит первого, а только подкрепляет его, иллюстрирует и оправдывает его (ср. 1Кор. IX, 2). Ведь теоретически возможно и фактически не редко бывает, что узурпаторы и обманщики прекрасно играют незаконно присвоенную роль, а легальные носители звания и власти бывают плохими и даже преступными исполнителями своих

несомненных прав. Апостол, разумеется, понимал все это и не допустил бы пред лицом врагов столь явной оплошности в своей ответственной аргументации. Посему отмеченное нарушение идейного порядка могло вызываться независимо от последнего фактической последовательностью, в которой силою вещей наперед раскрылось качество осуществления и уже по нему приходилось оценивать действующий принцип. Так именно и было на Апостольском соборе, ибо во время его речь касалась – ближе всего – плодов миссии Павловой (Деян. XV, 12). Тут реферат Галатийского послания требует для своего объяснения имеющих в книге Деяний известий, которые этим самым подтверждаются в своей достоверности. Но тоже безусловно справедливо и для Дееписательского повествования. 2) В нем достойно внимания, что раньше св. Павел предпринимал свои миссионерские путешествия по полномочию Антиохийской церкви (Деян. XIII, 1–3), которой и доносил о достигнутых результатах (XIV, 27), соотносясь с нею насчет дальнейших мер (XV, 2–3), а после третьего Иерусалимского визита он действует уже всецело по собственной инициативе и, никого не спрашивая, смело и властно приглашает Варнаву: «пойдем опять, посетим братьев наших по всем городам, в которых мы проповедовали слово Господне, как они живут» (XV, 36). Прямо это не мотивируется у Дееписателя Иерусалимским соборным декретом, одинаково обязывающим всех верных (Деян. XVI, 4), и здесь нужен посредствующий акт, нарочито санкционировавший апостольский авторитет св. Павла для независимого благовествования в мире языческом. Это наблюдение не менее решительно вынуждает допустить вторую и позднейшую апостольскую конференцию специального характера – лично, о св. Павле. При таком воззрении понятна будет и вся историческая необходимость этого нового рассмотрения. Апостольский собор «по долгом обсуждении»<sup>127</sup> отверг иудаистическую мысль насчет обязательности обрезания для совершенного спасения, но этим выражалось собственно то, что язычникам нет надобности идти к христианству путем иудейского прозелитизма: они могут непосредственно вступать

в церковь Христову, хотя не возбранялся и метод иудаистический, как приемлемый и даже наиболее утвержденный практикою. Все зависело от соизволения заинтересованных лиц, – и нельзя было с несомненностью выяснить, где господствующее правило и где дозволенное исключение. Скорее верно, что первым казался иудаистический способ, а эллинская свобода от номистического чистилища являлась лишь приспособительным изытием из общего порядка. Очевидно теперь, что синодальным приговором не отменялись принципиально законнические нормы для христианства по существу и тем менее провозглашались вредными или излишними. В таком случае пока нимало не вытекало, что законнические ограничения ветхозаветного религиозного режима потеряли всякую сотериологическую ценность, почему и без них всякий языческий обращенец бывает абсолютно равен христианину из иудеев и может беспрепятственно достигать даже соучастия в благовестничестве, как было с чистым эллином Титом. По связи с последним, олицетворявшим всю языческую миссию, для св. Павла вопрос шел об окончательном упразднении номизма в самой жизни христианской. Тут он был еще сохранен соборным определением для иудео-христиан по условиям исторической педагогики, но эллинская миссия Павлова фактически создавалась на совершенном отвержении номизма и для догматической прочности требовала принципиального решения, – конечно, – со стороны одних тех лиц, которые единственно компетентны в суждении о существовании христианской истины и о ее фактическом закреплении среди людей. Отсюда мы видим, что у св. Павла была особая нужда, важная и лично для него самого и для самой судьбы христианского оглашения. Естественно, что он постарался выяснить этот предмет точно и Апостолы нашли необходимым ответить специально, а иудействующие враги употребили все стремительное усердие для своего торжества. Понятно, что для сего и устроено было нарочитое, не публичное<sup>128</sup> «стяжание» с одними «знаменитейшими» по миновании общих совещаний. Несомненно отсюда, что между Деян. XV и Гал. II нет противоречия, ибо, касаясь разных стадий в целом событии, они

не могут быть ни тождественными, ни взаимоисключающими, но лишь согласующимися в главном и важнейшем, как это и открывается при беспристрастном анализе<sup>129</sup>. Не менее очевидно и необычайное значение разбираемого эпизода в личной истории Павловой, если здесь затрагивался самый жизненный нерв ее и предопределялось все будущее эллинского миссионерства. Поэтому для путешествия в Иерусалим отмечается в Галатийском послании и особый мотив внешнего откровения божественного (Гал. II, 2), которым Апостолу внушено было свыше, что, исполняя поручение Антиохийцев<sup>130</sup>, он получит авторитетное удовлетворение и личных миссионерско-благовестнических запросов. Они описываются во фразе с оттенком непрямого вопроса: μήπως<sup>131</sup> εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, *да не како вотще текули текох*. Настоящее время глагола (теку) указывает всегдашнее и неизменное начало подвига Павлова (ср. 1Кор. IX, 26), а прош. несоверш. (текох) отмечает частные факты его практического осуществления в прошлом. Св. Павел желал иметь категорический ответ относительно того, правильно ли он исповедовал и избирал миссионерское направление и точно ли его держался в своем фактическом служении. Но по нормальной логике тут оба момента должны были совпадать между собою, когда принцип выражается в соответственных актах и оправдывается ими в своей действительности. Столь строго формулируемое разделение свидетельствует, что в данном случае (кем-то) не допускалось такого согласия, почему возможно было недоумение и насчет заправляющих идеалов и касательно внешних обнаружений. Осуждением первых, конечно, порицались и вторые, но фактические реализации ничуть не ограждались во всех своих формах истинностью принципиальных мотивов, ибо мыслимо теоретически и бывает не редко фактически, что при конкретном воплощении известной аксиомы происходят уклонения и нарушения, иногда достигающие в своем развитии чуть не до степени контраста. Практика слишком часто ломает идею. Естественно, что несомненность апостольского достоинства – сама по себе – далеко еще не апробирует благовестнического служения

Павлова в его подлинных, реальных свойствах, которые могли быть совсем скверными и даже преступными. Этим выдвигалась для специального испытания новая задача: выдерживается ли в миссионерской работе и оправдывается ли ею тот верховный принцип, какой уже был признан «предними» Апостолами по вниманию к апостольскому избранию св. Павла? В результате получилось бы освящение всего миссионерского метода Павлова – при положительном ответе, либо его прямое отрицание, когда и догматическая основа то утверждалась незыблемо, то отвергалась безвозвратно. Тут заключалось своего рода «быть или не быть» для самого апостольства Павлова и для всей эллинской миссии. Столь роковое недоумение было заявлено к благовествованию, применявшемуся при проповеди среди язычников (II, 2 – и его особенная сила раскрывается упоминанием Тита (II, 3). Видимо, последний не принадлежал к числу «неких других», отправленных Антиохийцами с Павлом и Варнавой на Апостольский собор (Деян. XV, 2), поскольку он не был послан из Антиохии, а его – сверх официальной свиты – «взял с собою» сам Апостол (Гал. II, 1: *συνπαράλαβὼν καὶ Τίτῳ*) в качестве личного доверенного спутника (ср. Деян. XV, 37: *Βαρνάβας δὲ ἐβούλε (ύσα) το συνπαράλαβεῖν(καὶ) τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον*) и, разумеется, не без нарочитых целей, предполагаемых и специальным участием верховного откровения. Об этих намерениях мы не без права можем догадываться по ближайшей характеристике Тита. Первее всего, это ὁ σὺνέμοί, иже со мною (II, 3), но для пребывания его с Павлом в Иерусалиме такая заметка совершенно излишня по несомненности факта, засвидетельствованного выше (II, 1). Посему мы должны признать, что данную фразой подчеркивается внутренняя неразрывность названных лиц, когда второй всегда бывает соприисущим первому и неразрывным от него. В этом смысле Тит был как бы двойником св. Павла, его ближайшим помощником на миссионерском поприще, неоспоримо авторитетным, хотя и вторичным, носителем Евангелия Христова по догматическому исповеданию и миссионерскому применению. Но – с другой стороны – он и

Ἕλλην ὄν, еллин сый, неизменно сохранявший свое эллинское отличие, какое типически отделяло его от других с религиозной точки зрения, а тут характерною является лишь полная непричастность к номизму со всею его ритуальною практикой. Следовательно, Тит был чистейший язычник, совсем не ведавший ига Моисеевых заповедей. Это сочетание гласило, что эллинизм, не нуждаясь в обрезании для полноты своего христианского достоинства, не закрывает пути и к высшим степеням благовестничества. Этим живым примером иудаистические ограничения уничтожались окончательно для христианства вообще, а для миссионерства санкционируется безызытное торжество благодати Христовой.

Во всех, этих отношениях Тит был яркою, неотразимою иллюстрацией всесовершенной независимости Евангелия Христова по методу Павлову. Ясно, что исключительно к этому пункту должны направляться и все речи о Тите, что он, как верный павлинист принципиально не подчинялся иудаистическим нормам в своем христианском бытии. Последнее становилось вполне абсолютным и всецело свободным, по прав ли здесь св. Павел? – для решения этого вопроса было недостаточно общего соборного декрета, ибо все христиане, даже иудаисты, принимали, что Евангелие назначено и для язычников, но касательно способов действия возможны были и I встречались разные мнения. Теперь естественно и совещание с одними «знаменитейшими» (II, 2), где Апостол языков одержал совершеннейшую победу, поскольку Тит не был принужден обрезаться (II, 3), а это предполагает активные давления. Последние исходят от иудействующих, потому что именно им и не покорился тогда писатель (III, 5). Для такого энергического<sup>132</sup> отказа (II, 4) были у него все неоспоримые причины: 1) эти люди суть φευδαδέλφοι, лжебратья и – значит – ложно усвояют себе братскую солидарность с истинно верующими чадами Божиими (ср. 2Кор. XI, 26), которые вполне законно отвергают их партийно-лицемерные требования (ср. φευδαπίστολος 2Кор. XI, 13) и вообще не считаются с ними в своем христианском устройении и поведении; 2) не принадлежа внутренне к христианско-братской среде, они могут проникать

туда без легальной надобности (ср. Рим. V, 20) лишь тайно, под фальшивой маской, и потому с коварными намерениями, как злостные шпионы, желающие внести туда пагубную дезорганизацию (для παρεῖσάκτους ср. 2Петр. II, 1) с эгоистическими целями, чтобы секретно высмотреть (ср. Нав. VI, 2225. XIV, 7) и уничтожить все ненавистное для них, а 3) христианское братство отличается благодатною свободой, которую все члены имеют во Христе Иисусе, являясь по силе единения с Ним солидарными детьми Небесного Отца; понятно, что номисты, будучи рабами закона, шпионски отслеживают именно эту привилегию, чтобы парализовать ее совсем и поработить христиан не столько себе, сколько наравне с собою, поставивши всех в одинаково рабское положение законнических подневольников.

И эти замыслы были бы достигнуты решительно, если бы живой носитель Павловых принципов – Тит – был принужден к обрезанию апостольским приговором. Однако темные соглядатаи потерпели окончательный крах, а тогда ясно, что и подготавливавшегося ими акта в отношении Павлова двойника не случилось. Этим расчищается почва для оценки разногласий касательно начала 5-го стиха, где всеми критическими издателями принято οἷς οὐδέ, но немало ученых желают изъять отрицание и тем утверждают, что св. Павел «на час» все-таки уступил иудаистам. Материалы по этому вопросу за новое время объективно собраны и освещены проф. Т. Цаном (Der Brief des Paulus an die Galater, S. 287–296), который констатирует следующие вариации: 1) πρὸς ὥραν (βεζ οἷς οὐδέ), 2) οὐδέ πρὸς ὥραν, 3) οἷς πρὸς ὥραν (βεζοὐδέ), 4) οἷς οὐδέ πρὸς ὥραν). Но какие бы авторитеты ни приводились за все эти редакции, – первую и вторую из них надо считать сокращениями третьей и четвертой, выпускающими бывшее до них οἷς. Делалось это по отвлеченным грамматическим соображениям, чтобы стала несколько более правильною апостольская фраза, являющаяся весьма запутанной<sup>133</sup>.

Тут не было текстуальной принудительности в существующих свидетельствах, если первую форму Тертуллиан старается обосновать „чисто диалектическим способом» (S.

294). Тоже вероятно и для второй разновидности, ибо она проектируется собственно по намекам Тертуллиана и иногда прямо называлась греческим изобретением (S. 288–289). По всему изложенному нет надобности обсуждать все четыре редакционные оттенка, поскольку вся важность лишь в удержании или опущении отрицательного οὐδέ. Но здесь наиболее решающим является то наблюдение, что отрицательное построение гарантируется греческими авторитетами, а положительное – почти исключительно латинскими, о чем категорически говорит блаж. Иероним (стр. 38). Лишь чисто теоретическими соображениями обеспечивается догадка, будто первое утверждает одновременное существование второго (S. 288), которое было изначальным в латинской Библии (S. 291), но на это нет фактических данных. Между тем бесспорно, что негативная конструкция известна со времен Маркиона (около 150 г.) не в качестве его личной корректуры, а как общепринятое церковное чтение (S. 288), бывшее таковым и для св. Иринейя (около 185 г.) и для Тертуллиана. При подобных текстуальных условиях мы не имеем научного права идти против объективных фактов. Только чрезвычайная логическая принудительность могла бы склонить к отступлению вопреки всем текстуально-критическим нормам, однако, при внимательном рассмотрении получается совсем обратное. В этом случае и древние, и новые комментаторы проповедают, что разумеемое «краткое» подчинение св. Павла иудеистам относится не к Апостольскому собору, с которым связывается единственно история Тита, как этому же помогает и изъятие οἴς. При этом все предшествующее будет принадлежать именно к эпизоду с Титом. Тогда выйдет, что последний не был обрезан в Иерусалиме специально из-за иудействующих, чтобы они не смели коварно трубить о своей торжественной победе над Павлом пред лицом «знаменитейших», а для всех было ясно, что истина непреодолима и не допускает ни малейших сделок. Эта политика правдоподобна и принципиально и для миссионерских приемов Павловых. Но при этом толковании будет совсем непонятным и даже странным соглашательство апостольское, хотя бы и кратковременное. Что бы мы там ни



предполагали, – всегда будет получаться, что эллинский благовестник допускал уступки ради приспособления к иудеям и иудействующим. Не есть ли все это прямо вопиющее противоречие и мыслимо ли оно в евангельски непреклонном на этот счет (Гал. I, 10) Апостоле языков? Правда, в книге Деяний сообщаются о нем данные обратного свойства, и надо было их просто осветить согласно собственным апостольским словам. Не отсюда ли и возникли все соответственные текстуальные корректуры и примирительные толкования? Если «да», то они все одинаково неудачны и не могут быть аргументированы убедительно. Прежде всего, грамматическая конструкция нисколько не позволяет допускать хронологическое расторжение между речью о Тите и о временных уступках, о которых – в крайнем случае – надо было сказать раньше, а ничуть не после. Затем, по логической ассоциации весьма непонятно, как подчинением чему-либо не вполне истинному можно обеспечить практическое господство для истины, когда в результате был принят совершенно противоположный *modus agendi* (ср. Гал. I, 10)?... Наконец, и конкретные сближения этого рода более, чем сомнительны. Одни думают, что подчинением именно было путешествие св. Павла на Апостольский собор и участие в нем, когда сам он считал кардинальный вопрос – о христианской свободе – не подлежащим никакому обсуждению<sup>134</sup>. Но позволительна ли какая-либо речь об уступчивости иудаистам со стороны Павла, если он пошел в Иерусалим по откровению? Другие относят анализируемую фразу к случаю с Тимофеем и другим подобным фактам миссионерской приспособительности Павловой. Тут мы из раннего периода перескакиваем в позднейший, показывая отсутствие фактической обоснованности и вовсе не приобретая ничего ценного для понимания интересующего пассажа. Во всех предполагаемых примерах не было ὑποταγή), или подчинения обязательному авторитету (ср. 2Кор. IX, 13; 1Тим. II:11, III:4), а лишь благовестническое применение неизменного принципа, не терпящего ни малейших жертвований им, но повелительно требующего от каждого исповедника благоразумного использования ради спасительных целей<sup>135</sup>. Возможны ли и

здесь трактации об апостольской аккомодативности иудействующим? Очевидно, нет, и потому все документальные и контекстуальные мотивы требуют принятия отрицательной конструкции в начале 5-го стиха.

В нем констатируется, что иудействующие шпионы хотели выиграть свою победу, заставив обрезать апостольского спутника, «еллина» Тита, когда обнаружилось бы фактически, что одной благодати недостаточно для христианского совершенства. Но св. Павел предусмотрел эту злостно-опасную сторону и не уступил вражескому напору вторгнувшихся соглядатаев (οἱς) ни на единое мгновение (horaе momento; ср. 2Кор. VII, 8. Филим. 15. Ин. V, 35. 1Фес. II, 17), охраняя самое существо Евангелия, или ту истину его (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), которая в нем только и заключается и без которой само оно уже не будет истинным (II, 5). Следовательно, это есть нечто божественно непреложное и повсюду обязательное всегда для всех, – в том числе, конечно, и для Галатов, но всего менее лишь для них одних. Тогда из цитованной фразы нельзя выводить, что Апостол понимает провозглашенное еще до Апостольского собора благовестие, почему читатели были южно-галатийцами<sup>136</sup>. Между тем речь ведется принципиальная и говорит о неизменном и неповрежденном сохранении (διαμείνῃ) подлинной Евангельской истины всеми, когда бы и кто бы ее ни получил. Следовательно, и о Галатах свидетельствуется не более того, что они, уже имевшие тогда истинное Евангельское благо, должны были соблюдать его в том виде, в каком все это было обеспечено св. Павлом при описанном свидании со «знаменитейшими» в Иерусалиме. А оно заключалось в том, что свобода во Христе есть необходимейшее и главнейшее свойство Евангелия Христова. Естественно, что тут недопустимы улучшающие добавления, хотя бы и со стороны «мнимых столпов». При том и вообще в деле Божием частные человеческие отличия бывают вполне безразличными, ибо там все от Бога, а Он нелицеприятен, не руководится личными особенностями<sup>137</sup>, принимая их за основу своих решений и действий (II, 6). Понятно, что этим не отрицаются исторические преимущества у «предних», которые

некогда были тем, чего лишен был Павел<sup>138</sup>, но это не составляет существенного различия теперь, когда он является Апостолом и все благовестники равны по апостольству. Ясно, что разумеется самовидчество «знаменитейших» в непосредственном общении с Господом Спасителем в период Его земной жизни. Св. Павел ничуть не отвергает этого факта, но не допускает иудаистического преувеличения названной исторической черты, будто этим дается «предним» самодержавное преобладание и пред ним, как предызбранным и богопосланным Апостолом Христовым<sup>139</sup>. Напротив, для самого благовестнического достоинства это есть нечто временное, «бывшее» и минувшее в своем хронологическом превосходстве, следовательно – совсем преходящее, чуждое всегдашней и обязательной для других силы. Вполне нормально, что Иерусалимские вожди, в свою очередь, тоже не нашли в этом опоры для властного возвышения над своим равноправным собратом с возложением на него добавочных требований<sup>140</sup>, когда он явился бы несовершеннолетним и нуждающимся в новых вспомогательных средствах для достижения истинной благовестнической высоты. Это значило бы, что св. Павел не достаточен по сравнению с «предними» в самом своем апостольском достоинстве, а уже было констатировано совсем обратное. Поэтому дискредитирование Павлово могло быть только коварным и не имело надежды на успех у прямых выразителей воли Божией. Подобного результата страстно желали иудействующие шпионы, – и тем позорнее было для них окончательное поражение. Случилось прямо противное злокозненным замыслам (II. 7). «Предние» убедились, что – по авторитетному и непреложному доверию – св. Павлу поручено неотъемлемо (πéπισται) благовестие Христово, и он есть уполномоченный строитель тайн Божиих со специальною миссией проповедника для необрезания, которое со стороны воздействия на него спасающей благодати оказывается тождественным с обрезанием. Отсюда неоспоримо и его всецелое совпадение (καθώς) со св. Петром, каковой факт энергически выдвигается потому, что Кифа был первейшим представителем миссионерства в Израиле и он же смело и

прежде других переходил его границы<sup>141</sup>. Тут не было ни малейшего лицеприятного пристрастия, а все покоилось на осязательных данных, поскольку говорится о видении чего-то исторически совершившегося (ἰδόντες), а это требует для себя объективных фактов, доступных общему наблюдению и точному исследованию. Эти фактические оправдания изображаются (II, 8) в качестве одинакового результата содействия Божия иудейскому и эллинскому благовествованию, где обязательно содружество двух сил – чрезвычайной и постоянной, поддержанной божественным «споспешествованием». Но последнее принципиально и практически всегда бывает активным, а при единстве суммы будут совпадающими и вторые слагаемые ее. Значит, к равному ординарному фактору привходит столь же равный необычный агент. Теперь понятно и свойство получаемых отсюда данных, ибо такое сочетание необходимо должно было сопровождаться экстраординарными явлениями, превышающими повсюдный нормальный уровень. Тогда перед нами будет нечто чудесное, для всех видимое и неотразимое. В этом отношении между Петром и Павлом, действительно, усматривается равенство миссионерского опыта и успеха. В Кесарии «верующие из обрезания изумились, что дар Святого Духа излился и на язычников», а Симон на это заметил (Деян. X, 45, 47): егда воду может возбранити кто, еже не креститися сим, иже Дух Святыи приаша, якоже и мы? Этим сердцеводец Бог нарочито и ясно засвидетельствовал, что Он не положил никакого различия между ими и теми (Деян. XV. 7–9). Тут у св. Петра были специальные божественные удостоверения законности и правильности христианской проповеди в пользу свободы для эллинов, но и Павел с Варнавою рассказывали о поразительных «знамениях и чудесах» Божиих во языцех за время своего миссионерского прошлого. Это были неотразимые τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, являемые ἐν σημεῖοις καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι (2Кор. XII, 12). Углубляясь дальше в существо этих фактических наблюдений, нельзя было не убедиться и в равноценном достоинстве регулярного фактора апостольского благовестничества. Если итог условливается двумя двигателями, из которых

сверхъестественный всегда солидарен, то и другой должен быть не менее единым, чтобы получался согласный эффект. Посему даже арифметически несомненно, что совершенное сходство простирается и на вспомоществуемую свыше апостольскую энергию (II, 9). Для «предних» она была в данной им и действующей через них благодати Божией, которая будет в полной мере несомненною и во св. Павле, как всегда пребывающая в нем и неизменно присущая его благовестиичеству в качестве равного с Петровым дара Божия. Но раз исключительно благодатным соучастием обоих отмеченных элементов предрешаются и важность и плодотворность евангельского подвига всех посланников Христовых, – в таком случае и Апостол языков оказывается на ряду с «мнимыми столпами». Уже в силу этого опытного познания одобрение их следовало теперь неизбежно, и оно непререкаемо со всех сторон, ибо исходило от Иакова, Кифы и Иоанна.

Под первым разумеется, конечно, вышеупомянутый «брат Господень», но если там это отличие не давало ему преимущества перед Апостолом Петром, то и здесь первое место могло принадлежать ему лишь по званию главы Иерусалимской первохристианской общины<sup>142</sup>. Это была церковь-мать, откуда начиналось, отправлялось и пока регулировалось всякое благовестие по распространению Евангелия во вселенной. В этом смысле Иаков своим благословением санкционировал теоретически-догматическую законность христианского проповедничества в мире языческом, удостоверяя историческую благовременность привлечения его в сферу благодатного озарения. Петр был главнейшим представителем оглашения во Израиле и в этом звании, специально отмечаемом у писателя послания арамейским именем Кифа, мог свидетельствовать жизненную потребность такого благовестнического расширения. Здесь ограждались принцип и практика эллино-христианской миссии, но доколе еще не было определено и оценено фактическое качество ее Павлова применения по масштабу пропорциональности реального и идеального. Будучи орлом богословия и „зрителем

небесных откровений» и всюду подмечая все соотношения со стороны гармонии или контраста, – св. Иоанн был особенно способен категорически констатировать совпадение идеи и факта и окончательно утвердил незыблемость благовестнического метода Павлова.

Необходимым результатом признания эллино-христианского апостольского служения являлась взаимная солидарность в самой благовестнической деятельности, – и «знаменитейшие» подали пришельцу свои десницы в знак и в удостоверение внутренней солидарности<sup>143</sup> их для фактического соучастия<sup>144</sup> на этом поприще. Это – общность не отвлеченной симпатии, а взаимного практического содействия. Но последнее мыслимо и бывает реально лишь при раздельности, а не при единстве. поскольку же насчет достоинства господствовало у всех именно второе, то и названная взаимность отсылает к миссионерскому осуществлению, как должно думать и по упоминанию Варнавы, который сближался со св. Павлом только в активной миссионерской работе. Затем уже ясно, что – при равноправности миссионерского подвига – различие в нем может быть лишь в применении единой силы к разным объектам, хотя с одинаковым для миссии успехом. Теперь естественно и временное обособление, – чтобы одни шли к язычникам, другие к обрезанным, – и понятен его основной этнографический характер ограничения, но ничуть не географический, ибо речь идет о живой благовестнической деятельности в живой восприимчивой среде, каковою не может быть страна без соответствующего населения. Видимо, говорится о приложении благодатной энергии к тем или иным пунктам – с преимущественным предоставлением<sup>145</sup> св. Павлу эллинизма, «предним» – народа иудейского (II, 9), – впрочем, без всяких запретов насчет вторжения в иные области: тогда последние были бы для известного благовестника чужими, а этого не может быть ни для благодати Христовой, ни для ревности апостольской.

Открытым и торжественным благословением миссии языческой Иерусалимские вожди уже выразили эллинскому благовестнику свое общение в самой благотворной форме,

избавив его от всяких нареканий клеветы и злобы и чрез это расчистив ему путь для беспрепятственности в миссионерской работе. Со своей стороны и Апостол языков отвечал пока единственно доступным для него способом вспомоществования бедному братству Иерусалимскому (II, 10). Тут он не просто благодетельствовал, но действовал вполне точно в духе установленного соглашения (*αὐτὸ τοῦτο, сие истое*; ср. 2Петр. I, 5; 2Кор. II:3, VII, 11. Флп. I, 6. Рим. IX:17, XIII:6. 1Кор. IV, 17 у WH Nestle и v. Soden. 2Кор. V, 5. Еф. I, 22. Кол. IV, 8)<sup>146</sup> и своими милостынными приношениями свидетельствовал<sup>147</sup> неразрывную братскую солидарность, как во всяком живом организме здоровый член неизбежно и непринужденно отзывается на скорбь больного (1Кор. XII, 26).

Всматриваясь в отдельные моменты описанного Иерусалимского совещания, мы находим, что все они согласно укрепляют незыблемость эллинно-христианской проповеди Павловой и по ее принципиальной основе и по фактическому обнаружению, чем прямо оправдывалось божественно-независимое апостольство и специально-эллинское благовестничество, удостоверенное еще при первом Иерусалимском посещении. Далее вполне натурально, что св. Павел был непреклонен в этом направлении и не уступал тут никаким знаменитостям, сам будучи исключительным авторитетом. Яркая иллюстрация сему имеется в Антиохийском столкновении с Петром (II, 11 сл.).

О времени этого события высказывается мнение, что оно было пред началом третьего благовестнического путешествия за «несколько дней» пребывания Павлова в Антиохии Сирийской (Деян. XVIII, 22–23), но теперь здесь не было Варнавы, а принципы свободного эллинского благовестничества были сформулированы и закреплены столь прочно, что «лицемерие» Петрово оказывалось бы недопустимым еретичеством. Посему вероятнее момент раннейший, но такой, когда основы и взаимоотношения миссий иудейской и эллинской, выработанные теоретически, еще не вошли практически в спокойное русло<sup>148</sup>, а непосредственный ход речи Галатийского послания говорит о ближайшей хронологической

преемственности с предшествующим. В виду сего правильнее разуместь период Антиохийской жизни немедленно по возвращении Павла и Варнавы с Апостольского собора.

Частности этого эпизода очень несложны. Не вдолге по прибытии назад Антиохийской делегации с Иерусалимскими уполномоченными – св. Петр тоже приходит в столицу Сирии (Гал. II, 11) и, конечно, с целью поддержать дело Павлово, поскольку при всяких иных намерениях не было бы и самого «лицемерия» ни практически, ни теоретически. И мы видим, что Апостол Петр немедленно по своем появлении на берегах Оронта вступает в общение с язычниками, охотно принимая участие в их трапезах (ср. Лк. XV, 2. 1Кор. V, 11) – вопреки непримиримым иудаистическим предубеждениям<sup>149</sup> – и тем наглядно свидетельствуя о полной равноправности во Христе всех верующих. Затем совершается прискорбный переворот. Виновниками его были «некий от Иакова» (II, 12). Их нельзя считать строгими иудаистами партикуляристического типа, когда воздействие таких лиц на св. Петра было бы непостижимо. Равно не имеется оснований усвоить им звание специальных посланцев «брата Господня»<sup>150</sup>, ибо в этом случае не видится ни благословного мотива, ни достойной цели, раз уже раньше отправился в Антиохию совершенно единомышленный и столь великий Апостол-самовидец, Петр. Скорее всего – это были видные члены из круга приближенных сотрудников Иакова, живые выразители его принципов о первенствующем созидании новозаветного царства Божия на почве иудейства и в согласии с ее священными свойствами. В этом качестве они и без всякой намеренной агитации уже одним своим присутствием напоминали св. Петру об оставлении им и затемнении собственной миссии в апостольстве у обрезания с его отличительными правами и особыми методами. Теперь Кифа, *timens ne culparetur ab ipsis* – обрезанными (S. Irenaei Adv. haer. III, 12), поколебался в принятом поведении, сначала укрывался от язычников, потом явно отстранялся, постепенно отпадая от прежней практики из опасения обрезанных. Это был зазорный соблазн для всех<sup>151</sup>. Пример Петра был столь внушителен и



заразителен, что им увлеклись не только иудео-христиане, но даже и вернейший сотрудник Павлов – Варнава (II, 13).

Все это не обычно и тем не менее вполне понятно в данную эпоху постепенно слагающегося церковного устроения. Иерусалимским соборным определением была санкционирована совместность иудео- и эллино-христианства, но этим совсем еще не утверждалось, что первое само должно было уподобляться второму, а не просто не налагать своих специфических требований на язычников. Когда обрисовалась эта сторона, – св. Петр, как будто естественно, изменил своему первоначальному Антиохийскому поведению в интересах обеспечения спокойного и неблазненного течения иудео-христианской миссии<sup>152</sup>, «убоявшись страхом любви Христовой»<sup>153</sup> и допустив *conversationis vitium, non praedicationis* (Tert. De praescr. 23: Migne lat. II, col. 36). Впрочем, тут не было принципиального осуждения прошлому, поскольку это было бы отказом от коренного воззрения, что иудей и эллин равны во Христе и их внешние человеческие отличия не заключают в себе важности, усложняющей такое или иное восприятие благодатного спасения. Все колебание было лишь «лицемерием» (II, 13: καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ – Πέτρῳ ὁ δαση; καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) и состояло не в измене исконному убеждению, а только в приспособительном принятии иного внешнего вида, производившего впечатление, что такова же была и внутренняя сущность, между тем фактически было совсем иное (ср. Лк. XX, 20: ἐκκαθέτους ὑποκρινόμενοις ἑαυτοὺς δίκαιους εἶναι). Получался наружный контраст, не имевший принципиального оправдания. Поэтому и сам Петр κατεγνώσμενος ἦν (II, 11). Этим, конечно, означает, что его «зазирали» другие, но подобные осуждения, столь обычные в человеческих отношениях, часто бывают пристрастными или прямо неверными и не заслуживают серьезного внимания. Если здесь подобное действие служит опорой для решающих догматических прений, представляя бесспорный пункт отправления, то, очевидно, мы имеем теперь точное совпадение общего приговора с подлинным фактом, как не подлежащим сомнению и спору ни для кого (ср. 1Ин. III, 20, 21), – прежде всего, для наиболее заинтересованного лица,

которое должно бы протестовать в случае лжи или извращения<sup>154</sup>. Отсюда следует, что сам Петр в глубине своей души не чувствовал за собою абсолютной правоты и был зазорен в собственных глазах, как отступивший от существенного ради временного, хотя бы и с добрыми благовестническими намерениями. Тут не было греха принципиального, ибо догматическое убеждение, во всей его сущности, оставалось неизменным и неприкосновенным. Тем не менее фактически получалось соблазнительное указание для немощных и слабых, что для достижения полной Евангельской истины недостаточно прямого пути непосредственного приближения ко Христу чрез веру, а требуются еще и окольные тропинки по ветхозаветному законническому маршруту (II, 14). В дальнейшем это грозило опасностью заблудиться и к заветной цели не придти. Само собою ясно, что для иудео-христианской мнительности и для иудаистической подозрительности здесь был повод для провозглашения тенденциозной мысли, будто действиями Петра набрасывается темная тень на «свободное» Павлово благовестие, не признающее и не допускающее подобных согласований с историческими религиозно-национальными преимуществами Израиля. В эту горячую эпоху резких обострений между старым и новым в самой жизни, еще сильно бурлившей в своем течении, даже одна такая возможность, освященная авторитетом «знаменитейшего» Иерусалимского вождя, была крайне грозною, порождая сомнения насчет эллино-христианской миссии и затрудняя спокойное прогрессивное ее развитие. Ответственность за все эти искушения падала именно на Петра, столь влиятельного по своему положению во всем христианстве. Поскольку же *publicum scandalum non poterat private curari* (блаж. Иероним), то вполне нормально, что Апостол языков говорит ему непосредственно лицом к лицу (II, 11: *κατὰ πρόσωπον*<sup>155</sup> ср. Деян. III, 13. XXV, 16. 2Кор. X, 1, 7), и с открытою торжественностью, дабы, обратившись, Симон и в этом случае утвердил колеблющихся братьев своих (ср. Лк. XXII, 32).

В послании к Галатам писатель дает, конечно, не фотографически точные слова (*ipsissima verba*) своей

Антиохийской речи, вероятно, более пространной, пламенной и яркой, но сжатое воспроизведение кончается не 15-м стихом<sup>156</sup>, так как – для полноты и действенности своего влияния – всякая полемика против известного заблуждения требует еще обоснования самой истины, если не хочет быть пустым, безжизненным ратоборством – даже за правду. Посему необходимо согласиться с блаж. Иеронимом, что реферат Антиохийской речи простирается до конца II-й главы, когда получает свое полное развитие вся апостольская аргументация. При этом понятен и фактический ее ход, раз дело идет лишь о «лицемерии», случайном приспособлении, не точно (иногда даже обманно) отражающем подлинное внутреннее содержание и, пожалуй, скрывающем его. Тогда неизбежен вопрос: что же за этим «лицемерием» таится неизменного и неизблемого, которое здесь лишь применяется к историческим условиям ради таких или иных благословных целей? Это, разумеется, то, что св. Петр, желая быть и жить иудеем, в силу номистических условий был бы обязан всею совершенною верностью собственно Моисею – с устранением всяких соперников и с безраздельною покорностью Торе, как единственному «Евангелию» иудейского народа (при том же – в раввинско-фарисейском перетолковании). На деле находим совсем обратное (II, 14), что Кифа и в период лицемерного уклонения не усвоил такого верховного абсолютизма ветхозаветному законодателю, исповедуя догматически, что последний всецело поглощен Господом Христом. Значит, и тогда он жил скорее по-язычески – в том смысле, что ничуть не опирался на свои иудейские привилегии и руководился единственно благодатью Господней, считая только ее одну необходимою для «безбожного» эллинизма (хотя бы в духе Апостольского собора). Отсюда ясно, как непоследовательно было бы склонение других своим примером к противоестественному «христианскому жиновствованию»<sup>157</sup>, а – при подавляющем достоинстве Петровом в глазах всех верующих – Антиохийская его метаморфоза была прямым принуждением (II, 14) для иудеохристиан и счастливым оправданием иудаистического коварства<sup>158</sup>. Но фактически это было бы обходом в отношении

единственной для всех цели – в истине, которая содержится в Евангелии Христовом и регулируется только его исключительными нормами (ср. II, 5). Если у разумеемых путешественников намерения были святые – именно к этому пункту, то во всяком случае взятое направление было не прямое, а связанное с окольными блужданиями и потому опасное, для ординарного большинства даже роковое, но оправдывался ли подобный риск индивидуальным положением св. Петра? Очевидно, нет, если он, будучи иудеем, все-таки исповедовал благодатную вседержавность. Недопустимое лично, – по соображению с данным человеком, – такое поведение не оправдывается и объективно – со стороны существа спасительных христианских упований (II, 15). Оба собеседника по самому своему происхождению были иудеями и посему<sup>159</sup>, натурально пользуясь этими отличиями, оставались непричастными греховой скверне «безбожия»<sup>160</sup>, свойственного отчужденному от Израиля язычеству (ср. Еф. II, 12). Превосходство их было прирожденное, но тем не менее они все это ныне покинули для веры и устрояются единственно ею (II, 16). Оценивая этот совершившийся факт принципиально и восстанавливая его идейную логику, мы должны будем рассуждать в том смысле, что эти два почтенные иудея увидели неотразимо, как никто и никогда не может оправдаться<sup>161</sup> делами (исполнения предписаний) закона, а последняя горькая истина неоспорима, ибо недоступно для грешника чистое осуществление священной догмы<sup>162</sup>. С моральной фатальностью получалось, что тут законническая возвышенность больше нарушается, чем приближается даже при самых благородных стремлениях номистов. Ясно, что – для благословенного успеха – наперед нужно независимое возрождение личности, чтобы она оказалась способною продуктивно творить добро. Это желанное благо и доставляется Иисусом в достоинстве Христа – Мессии, или Избавителя человечества от тяготеющей греховой беспомощности, каковая свидетельствует, что для восприятия христианского обновления дозволительно только усвоение его по благодати Божией от Господа-Искупителя помимо бессильного законнического

напряжения. Отсюда возникает необходимость непосредственного общения со Спасителем<sup>163</sup>, чтобы почерпнуть даруемые блага, но – за отсутствием всяких других средств – это возможно лишь путем веры<sup>164</sup>. Понятно теперь, что оба они уверовали, обнаружив этим, что для приобретения праведности законничество совсем несостоятельно. Этот личный опыт собственного усмотрения (εἰδότες)<sup>165</sup> заключает принципиальную догматическую истину, что делами закона, точно его воплощающими, не может восстановить и обосновать свою правду пред Богом все человечество по его всецелой плотской непригодности к сему (ср. Псал. CXLII, 2), почему люди всегда оставались бы неоправданными. При истинности всего этого недозволительно и возражение (II, 17), что, стремясь к получению искомой правды во Христе, мы, как покинувшие легализованный путь к ней, окажемся на положении лишенных святыни Израилевой эллинов, или вместе с ними будем грешниками. Ведь таковыми мы бываем чрез Христа, по увлечению Им, и в результате у нас вышло бы, что именно Он активно работал греху, если всех Своих исповедников неизбежно подчиняет ему. Разумеется, подобная нелепость не терпима, так что недопустима даже мысль об этом, но она устраняется и нашим отступлением от закона по свободному решению и сознательному убеждению. Говорится, что при этом будто бы греховно попораны все священные нормы, по существу неприкосновенные (II, 18). И несомненно, что я был бы повинен пред ними и за них, если бы, покинув и разрушив, потом, одумавшись, опять начал возобновлять прежнее. Это было бы легкомысленною опрометчивостью, самоубийственной для совершителя. В этом случае возврат раскаяния к старому только удостоверил бы мою личную «преступность» и священную значимость номизма, мною произвольно поруганную. Но уже было констатировано, что Петр не замышляет подобной диверсии, всегда держась благодати Христовой (II, 14). Конечно, тут может быть еще более тяжкое зло, свидетельствующее о губительном упорстве ренегата в своем заблуждении. Однако в разбираемом случае все дело было совсем иначе (II, 19). Я умер для закона, и влиять на меня

живительно он не в силах при всей энергии своего легализованного давления: это безусловная правда, – только с чрезвычайно существенного оговоркой, что все тут произошло δι' αὐτοῦ, т. е. чрез его посредство, благодаря ему самому. Следовательно, сам закон был фактической причиной моей смерти ему, а потому я не могу искать в нем того, что даже и он в себе, отрицает подобным убийственным влиянием. И нам известно, принципиальное основание, что, побуждая к праведности, но нимало не давая ее и лишь распалая внутреннюю жажду духовного томления, закон необходимо отсылал к божественному носителю и подателю ее во Христе Иисусе. Ясно, что пред таким законом я не преступен, ибо ему именно и повинуюсь всецело, удовлетворяя его коренным влечениям. Отсюда бесспорно, что и в итоге номистической абнегации нельзя ожидать греховного омертвления, близкого к языческому «безбожию». Напротив, предшествующий акт законнической измены бывает лишь при слиянии со Христом, и в Нем возможна только свойственная Ему жизнь для Бога. Значит, умирание закону достигается не анонизмом атеистического либертинизма, а сораспятием Христу, когда в единении с Ним я усвояю и крепость обновления от Воскресшего Господа. Тут моя плотская жизнь исчезает, и я получаю новую, которая почерпается в божественном Избавителе. В этом именно и заключалась искомая мною цель<sup>166</sup>. Я благодатно срастаюсь со Христом и погибаю («умираю») в Нем со своею личною особливостью естественной ограниченности и религиозно-морального убожества, потому что теперь всецело действует вселившийся в меня Жизнодавец (II, 20). С Ним я едино, но как мертвая плотски персональность, и – следовательно – живет теперь во мне Христос Своею божественною силой и еже хотети и еже деяти (Флп. II, 13). С этой точки зрения нынешнее пребывание мое во плоти лишено самобытности и не имеет ни малейшей опоры в моей независимой индивидуальности, которой уже нет. Если же оно все-таки продолжается, то мы должны согласиться, что и фактически и этически здесь все создается новым оживляющим началом, при чем я живу и чувствую для себя

моральное оправдание лишь благодаря животворящей вере во Христа, где срастворяюсь божественному Избавителю, а Он – в качестве истинного Сына Божия – приходит ко мне по своей беспредельной любви и спасает каждого из нас благостным подвигом своей самопреданности. Из Него возникает и на Нем держится все наше христианское бытие, откуда неизбежно, что при Нем решительно недопустимо ничто второе, хотя бы это были «дела законные»: – иначе (II, 21) произошло бы отвержение<sup>167</sup> благодати искупительного возрождения от Бога, потому что если в законе средство получения людьми правды Божией, то Христос умер туне (δωρεάν – без достаточных оснований или поводов и без благоплодных результатов<sup>168</sup>).

В итоге всего раскрывается, что благовестнический метод св. Павла обладает принципиальной христианской незыблемостью и подтверждает его апостольскую авторитетность по способу происхождения и по характеру применения, как это признал теперь молчаливым согласием Апостол Петр<sup>169</sup>. При столь стройном логически – предметном сочетании всех частей аргументации конечный момент фактической защиты апостольского достоинства служит к показанию еще и неложности догматических убеждений касательно всеобщего спасения во Христе Иисусе исключительно благодатью Божией, когда апостольское учение является проповедью благовестия христианской свободы в чадах Божиих.

## Часть III-я: «Евангелие» Христово у св. Апостола Павла (глл. III-IV)

Вси вы сынове Божии есте верою о Христе Иисусе: елицы бо во Христа крестистесь, во Христа облекостесь.

Гал. III, 25–27.

Свое апостольское достоинство св. Павел неразрывно связал с благовестием и тем открыл простор для подробного изложения догматических воззрений.

В чем же именно состоит провозглашаемое во языцех «Евангелие» Павлово в его существе и по отношению к «закону»?

Первая часть вопроса не требует многих рассуждений даже для «несмысленных» Галатов (III, 1: ἄνοητοι Γαλάται), которые не столько неразумны, сколько неразсудительны (ср. 1Тим. VI, 9) и потому способны увлекаться страстно и необдуманно. Естественно, что в этом настроении кто-то решительный и влиятельный приковал их к себе чисто магическим очарованием, как – по тогдашнему верованию – умели делать это некоторые змеи, парализовавшие жертву своими глазами и затем свободно уничтожавшие ее<sup>170</sup>. Нечто подобное случилось и с Галатийцами. Иначе нельзя объяснить происшедшую измену, коль скоро доселе их взор был всецело фиксирован на Распятом Избавителе с такою яркостью, точно живым портретом Он предначертан был перед ними, хотя бы в лице Апостола, принятого в свое время как бы за Христа Иисуса (IV, 14). Ведь это было неповиновение истине, личное противление ей, а она слишком понятна для всякого здравого соображения. Галатийцы – христиане, имеющие в себе Духа Божия и восприятием Его ставшие «пневматиками» (III, 2). Достаточно спросить себя: откуда произошло это величайшее чудо? Неужели от дел (исполнения) закона? Но – тогда – почему не было этого прежде? Неясно ли, что причина сему была в проповеданной и воспринятой слухом вере<sup>171</sup>, которая единением с Богом чрез Христа доставляет все духовные дары? Тут всякое уклонение было бы ниспадением до прежней низменности уже в самом



христианском бытии (III, 3), ибо, начав его духовно, Галаты спустились до плотского уровня, регулируемого законничеством. Начало процесса совсем не сходится с концом<sup>172</sup>, когда ожидалось его торжество в достижении духовной высоты и в закреплении прочного положения по собственному усердию и усилию (ἐπιτελεῖσθε ср. Флп. I, 6). В этих границах был достаточный промежуток, требовавший сосредоточенного напряжения, чтобы возрасть и утвердиться. Тут необходима постоянная борьба за идеал, связанная со всякими страданиями за него в виду внутренних колебаний и внешних искушений (III, 4). Если трудно, даже мучительно для брэнного существа просто держаться духовности, то тем более тяжело подниматься дальше и дальше к заветной цели до всецелого овладения и собственного усвоения в неотъемлемое достояние. *Per aspera ad ardua* – этот путь обязательно бывает страстным, и именно его понимает Апостол при ἐπάθετε, как и св. Петр ἐπιτελεῖσθαι ассоциирует с τὰ παθήματα, заповедуя верующим «отрезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш ходит, яко лев рыкая, ища кого поглотить» (1Петр. V, 8–9). Нельзя предполагать внешних гонений, для которых было бы совсем неизвестно, от кого, почему и как таковые могли произойти, при чем они всегда бывают напрасными по мотивировке и даже по самому исходу, ибо совсем не дают ни искренних отречений, ни чистых обращений. Напротив, духовная выпренность неразрывна от страшной опасности, что, упавши с нее, человек не только потеряет даром употребленные затраты, но будет ниже прежнего и, пожалуй, совсем разобьется. Тут в религиозно-моральной области нет механической *restitutio in integrum*, а непременно бывает жестокий ущерб, иногда невознаградимый. Об этом автор и напоминает деликатно читателям, что пусть бы хоть бывшее осталось лишь напрасным. Но и этого не может быть, поскольку здесь уже не простой регресс к исходному пункту, но перемена духовных факторов и измена им (III, 5), сознательная и потому особенно преступная, так как Галатийцы при самом своем возрождении видели их исключительное действие по силе веры и потом слишком наглядно убеждались

в спасительности последней, которая из своего источника дарует духа и своею энергией совершает чрезвычайные знамения. Посему ничто в личной жизни не оправдывает предательства Галатийцев, и они (хотя бы устами своих соблазнительей) могли ссылаться дальше лишь на то, что теперь подчиняются священным заветам Израильской истории, божественной по основанию и течению. На деле там было совсем противное, наклоняющее к благодатному устройению. Бесспорные факты свидетельствуют, что обрисованное у Апостола специальное новозаветное избавление предносилось истинному номизму и было животворящею его душой (III, б). Так – и по прямому слову ветхозаветного закона (Быт. XV, 6) – акт высочайшего доверия Богу, когда Ему Авраам предался всецело вопреки всем фактическим возможностям, – этот акт был зачтен действительно в праведность с признанием ее реальной наличности (ср. IV, 3), поскольку этот патриарх и трактовался и был «другом Божиим» (ср. Иак. II, 23. 2Пар. XX, 7. Ис. XLI, 8). Но все (должны быть) согласны, что именно в этом религиозном отличии заключается и все достоинство праотца Израильского, что он был верующий праведник, или праведный по вере – помимо национальных и индивидуальных особенностей. Тогда несомненно (III, 7: ἄρα rebus ita comparatis), что подлинное сыновство ему может условливаться лишь одною верой, раз Сам он и все у него было по вере<sup>173</sup>. Подобный вывод подтверждается (III, 8) и божественным обетованием: «в тебе благословятся все народы» (Быт. XII, 3. XVIII, 18 и XXII, 18). Тут сказано, что благословение получится чрез Авраама по единению с ним, но для «всех народов» это невозможно плотским способом через кровные связи и необходимо предполагает превосходящее плотскую ограниченность начало, каким и была всегда вера, доступная всем племенам земным. В этом смысле и догматически и исторически незыблемо, что в самом предречении Божиим Аврааму решительно предусматривалась свободная новозаветная практика оправдания язычников из источника веры<sup>174</sup>. Понятны и дальнейшие следствия. Они будут заключаться в том, что если благословение Божие почерпается при общении только с

верным Авраамом и лишь чрез веру, то и доступно оно именно верующим (III, 9), которые одни обладают истинным родством, ведущим к сыновнему приобретению оправдания Авраамова.

Закону здесь нет места, и его вторжение необходимо сопровождается обратными результатами с отстранением от благодостной сферы. В этом и основание (III, 10), что оказываются «под клятвою», наложенную еще на прародителей (Быт. III, 16 сл.) и криминально обостренную номизмом, все, *елицы от дел закона суть*, или те, кто созидает свою правду на его фактическом осуществлении, поскольку этого совсем не бывает и быть не может по неустранимому препятствию. Основным законническим требованием служит заповедь (Втор. XXVII, 26) о всегдашнем и всецелом исполнении всех дробных номистических предписаний, а они неизменно являются целью, подлежащей нашему непрестанному творению, и не находят в нашей воле законченности, нуждающейся лишь в сохранении и продолжении. Самую свою исполнительность мы нарушаем и оскорбляем законнические нормы. Посему закон не дает праведности, – и принципиальная причина коренится в самом существе истинного спасения (III, 11), что праведник живет верою (Аввак. II, 4), ею сохраняет свою (праведную) жизнь, конечно, потому, что она служит исключительною опорой последней, а тогда неотразимо, что именно от веры он почерпает и самую свою праведность, которая – значит – без этого ни возникнуть, ни существовать не может<sup>175</sup>. Напротив, абсолютное условие законнического бытия полагается не в вере, а в строгом и точном исполнении («Мои законы исполняйте и Мои постановления соблюдайте, поступая по ним, Я Господь, Бог ваш. Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив; ср. Неем. IX, 29. Иезек. XX, 21) закона (III, 12), между тем этого ни у кого не бывает в такой степени, чтобы обладать оправдывающе-жизненными свойствами. Но всякие легалистические статуты, обязательно доставляя отплату награды за их точное применение, не менее неотвратимо навлекают наказание осуждения за малейшие неисправности. В силу этого над подзаконными необходимо тяготеет неумолимая клятва, почему

нужно наперед освободиться от нее, чтобы иметь фактическую возможность для достижения благословения Авраамова. Это избавление и совершено Христом, ибо Своим позорным висением на (крестном) древе в качестве наихудшего преступника (Втор. XXI, 23) Он добровольно предоставил беспрепятственный простор для неограниченного обнаружения всей энергии возмездия со стороны закона, а последний, исчерпав при такой свободе всю свою грозную силу, потом убивает сам себя своею несправедливостью в отношении к безгрешному и невинному Страдальцу<sup>176</sup> и затем фатально упраздняется (III, 13), как лишившийся всякого права на бытие слишком очевидною и абсурдною беспардонностью. Монстры возможны по редкому исключению, но они не имеют оправданий для нормального существования, которое при торжестве их неудержимо должно разрушиться совсем. Неправда только потому и функционирует в мире, что не обнаруживается всецело и пользуется наличными остатками добра, а иначе она испарилась бы скоро за отсутствием всяких жизненных ресурсов. Но вот это самое случилось на Голгофе, когда – за упразднением закона – уничтожились все его ограничения; Так открывался путь к усвоению благ Авраамовых, которые теперь освобождались от связывающих И номистически-национальных стеснений и потому одинаково воспринимаются и язычниками, ибо почерпаются уже во Христе путем единения (веры) с Ним без всякого участия закона. Дальше прямо выходит, что именно со времени этого универсалистического распространения спасительное благословение Авраамова начинает проявлять реально свою фактическую действенность, каковая прежде решительно преграждалась клятвою, парализовавшею всякое влияние. Значит, и сами иудеи сподобляются этого благодатного дара тоже лишь с настоящего момента номистического освобождения и, конечно, путем веры, подающей и Духа святости для жизни возрождения (III, 14)<sup>177</sup>.

Неизбежный вывод ясен сам собою, что истинное, предусмотренное исполнение заветных чаяний совершается не делами закона и бывает только уже после его упразднения,

которое требуется по самому их неотразимому смыслу. Естественно, что закон не мог быть устранением и замещением первоевангелия (ср. III, 8). Как братья, хорошо понимающие друг друга, по-братски воспользуемся для наглядности аналогиями из области житейских отношений, обычных среди людей (ср. Гал. I, 11. 1Кор. III, 3. XV, 32. 1Петр. IV, 6). Тут для формально утвержденного завещания незыблемо, что в нем никто (другой, кроме тестатора)<sup>178</sup> не в праве ни отменять что-нибудь, ни прибавить в дополнение к легализованному<sup>179</sup> (III, 15). По-человечески приложим эту точку зрения, в качестве меры, и к благословию Авраамову в совокупности всех божественных благ, которые были узаконены как бы по наследству в качестве юридического легата<sup>180</sup>. Для него важно (III, 16), что обетования Божии даны Аврааму и семени его совместно для обоих (Быт. XIII, 15. XVII, 8), причем ἐρρέθησαν (изрекались не раз и вполне определенно) и ἐπαγγελίαι (множ. ч.) свидетельствуют, что в многократном, многочастном и категорическом повторении воля Божия нашла себе пунктуальное и законченное выражение. Это нечто неотменное и вечное согласно слову Божию (Быт. XVII, 7): καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σπέρματός σου μετὰ σέ εἰς γενεὰς αὐτῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον, εἶναί σου θεὸς καὶ τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ. Здесь – поэтому – дорога и знаменательна всякая малейшая черта. Я в приведенной выше формуле крайне характерна отмеченная совместность, при которой Авраам лишь *вкупе* с «семенем» получал обетование Божие, действенное для праотца и потомства, откуда будет справедливо и обратное, что «семья» принимает обетование сразу же в неразрывности от Авраама. Для соблюдения первого условия достаточно, что наряду с патриархом включается в число обетованных наследников и его «семья». В свою очередь для последнего тестаментарное требование будет выполнено не иначе, как чрез такое совмещение, при котором в обетованном пользовании неизменно и натурально соучаствует и Авраам. Эта нераздельность мыслима только при тождестве взаимного слияния праотца Израильского и потомства в целостной

индивидуальности, объединяющей их в себе. Очевидно, это будет единичная личность с достоинством «второго Авраама», достигшая его обетования в фактическое обладание и сообщаящая всем другим. По изложенному выше, – хотя и вопреки раввинизму, – таков есть Христос Искупитель (III, 16), ибо лишь Он один – и никто более и раньше!<sup>181</sup> – освободил обетование от уз клятвы и, восприняв его в собственность, дарует наследникам Авраамовым, которые прежде не могли применять его по своей подзаконнической клятвенности. Благословение Божие предназначено для всех чад Авраамовых, но все они получают не сами по себе и непосредственно, а чрез Христа, распечатавшего божественное завещание для пользования всем миром (Гал. III, 14), и лишь в союзе с христианами (Евр. XI, 39–40). Значит, рассчитанное на всех наследников Авраамовых, – обетование фактически достигалось единым наследником и уже чрез него распространялось на всех других. Этот христианский факт живой истории и внутреннего опыта Апостол иллюстрирует<sup>182</sup> ударением на единственном числе термина καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ( и семени его) согласно формалистической тестаментарной строгости насчет точности в каждой букве завещательного акта и по чисто объективным данным, ибо евр. *zera*, будучи коллективным понятием потомства вообще<sup>183</sup>, в разбираемом стихе фактически может означать только нумерическую единичность (ср. Быт. IV, 25. XXI, 13. 1Цар. I, 11. 2Цар. VII, 12–15) и тем самым отсылает к Господу Спасителю, раз именно Он один удовлетворяет всем запросам завета Божия с Авраамом. Все его потомки соучаствуют в этих благах, но единственный наследник есть Христос-Мессия<sup>184</sup>.

Итак: обетование было о Христе и – в качестве завещательного акта – не отменяется позднейшими прибавлениями. Во первых, он был формально утвержден Богом (конечно, при помощи клятвы: Быт. XXII, 16. Втор. I, 8 и др.; ср. Евр. VI, 17, 18. VII, 21 из Пс. CIX, 4) прежде и приобрел юридическую неприкосновенность. С другой стороны, и закон, явившись после, не имел компетентности исправлять заветного определения<sup>185</sup>, если только это не исходило от самого

завещателя, когда будет уже не изменение, а уничтожение старого новым – с устранением всяких речей о документе аннулированном. Но о подобном погашении завета нигде ничего не слышно, почему должно помнить о хронологическом расстоянии между обетованием и Синайским уложением в 430 лет (III, 17).

Промежуток отмечается у св. Павла согласно Иосифу Флавию<sup>186</sup>, псевдо-Ионафану (в Таргуме на Исх. XII, 40), книге Юбилеев<sup>187</sup> и у раввинистов<sup>188</sup>, хотя в иных местах названный иудейский историк<sup>189</sup> и Филон<sup>190</sup> эту цифру относят только к Египетскому порабощению и – следовательно – всю сумму увеличивают почти вдвое против Апостола. Нет надобности входить во все подробности темной и спорной ветхозаветной хронологии с ее разногласиями по данным масоретского текста и по соотношению с разными переводами. Для наших ближайших целей достаточно констатировать, что отметка Галатийского послания нимало не противоречит библейским указаниям, хотя – по выражению блаж. Иеронима – *non parva res est et a multis quaesita, nescio an ab aliquo sit inventura*. Уже св. Иоанн Златоуст (Homil. XXXVII M. gr. LXI, 654; Твор. X, 782) и блаж. Августин (Quaest. in Hept. II, 47: M. lat. XXXIV, 610) обращали внимание, что в Быт. XV, 13 предречение о страннической жизни семени Авраамова *в земле не своей* (ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ) обнимает и обитание в Ханаане, бывшем пока собственно обетованным (ср. Евр. XI, 8–9), а в Исх. XII, 40 греческий перевод LXX-ти (ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἦν κατώκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χανάαν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα πέντε) и Самарянское Пятокнижие разумеют Египетскую и Ханаанскую земли. При таком счислении на Египетское рабство придется около 200 с небольшим лет, – и подобный итог косвенно оправдывается некоторыми другими соображениями<sup>191</sup>, не встречая безусловных препятствий<sup>192</sup>. Левий жил в Египте 94 года, внук его и отец Моисеев Амрам был женат на своей тетке – дочери Левиной Иохаведе (Исх. VI, 20. Числ. XXVI, 59 и ср. Исх. II, 1), а законодатель еврейский родился за 80 лет до исхода (Деян. VII, 23, 30). При 430 годах Египетского рабства – для матери Моисея в момент его

рождения получился бы не совсем вероятный возраст (ср. Быт. XVIII, 11 сл. XXIII, 1) в (430– (94†80 ) 174 ) 256 лет, между тем при Павловом счете было бы тогда не более 50-ти годов.

Во всяком случае закон был после завета и – по юридическому принципу – не мог исправлять второго и устранять его<sup>193</sup>, как это непременно вышло бы при условии замены и вытеснения (III, 18): – тут получение совершалось бы уже «законным порядком» и, следовательно, по праву, а Бог оказал Аврааму милость (в даровании наследия) чрез обетование и – значит – исключительно по своей благой воле.

Опять вытекает, что, осуществляясь во Христе, закон не мог и не имел целью предвосхищать себе несвойственную энергию, чтобы сообщать всем благословения Авраамовы. Его задача была, очевидно, совсем иная. Теперь легче разрешить и дальнейший вопрос (III, 19): что же такое закон по своему существу и смыслу? Это очерчивается словами: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, преступления(й) ради приложися, где наречный предлог (ср. Лк. VII, 47. 1Ин. III, 12. Иуд. 16. Еф. III, 1, 14. 1Тим. V, 14. Тит. I, 5, 11) всегда сохраняет основной оттенок понятия χάρις и констатирует благоприятное содействие «в пользу» чего-либо такого, что, «благодаря» ему, получает здесь новую опору для своего продолжения и развития. Этим естественно колеблется старинное толкование (ср. Фефилакта, Икумения; блаж. Иеронима и др.), будто закон дан для обуздания (ἀντὶ χαλινῶν ὁ νόμος у св. И. Златоуста)<sup>194</sup>. Наоборот, по буквальному грамматическому смыслу, его предначертанным служением будет благоприятное влияние для τῶν παραβάσεων. Этот термин (ср. Рим. II, 23. IV, 15. V, 14. 1Тим. II, 14. Евр. IX, 15) означает не грех вообще, но специальное его проявление, когда по преслушанию воли допускается греховно-активное преступание (ср. Евр. II, 2) точно сформулированной и повелительной нормы, в результате чего бывает совершившееся греховное падение (παράπτωμα ср. Гал/ VI, 1; Clem. hom. XI, 16: τῶν παραπτωμάτων χάριν ἡ τιμωρία ἐπέται). В данном случае могли разумеаться только обсуждаемые законнические предписания в качестве юридических преград, которые люди нелегально переходят вопреки запрещениям.



Отсюда находим, что закон произошел не без того, чтобы его нарушали. Тогда в исполнителях несводимо предполагается упорная сила сопротивления законнической корректности, – сила внутренняя и независимая, но получающая теперь отчетливое конкретное выражение в качестве греховной законопреступности. Ясно, что это бывший ранее закон (Рим. V, 13. VII, 7 и др.) грех, к которому потом присоединяется νόμος, почему о нем и сказано прямо προστέθη – приложен к бывшему доселе и сродному фактору сверх и в добавление к нему. Естественно, что при подобной дружественной комбинации будет неизбежный итог в возбуждающем оживотворении (Рим. VII, 8–9) и усилении (1Кор. XV, 56) существовавшей греховности, которая теперь начинает энергически функционировать уже в виде юридической преступности (Рим. IV, 15). Так было фактически на протяжении всей истории, – и здесь Апостол раскрывает нам, что это случилось не вопреки законоизрекавшей воле, раз все происшедшее предусматривалось еще в самом начале процесса. Если же непременно предварением и обязательным условием водворения закона должна быть наличность родственной величины, то лишь бытие последней определяет его возникновение, применение и продолжение. Следовательно, закон не есть учреждение ни исконное, ни вечное, а появляется и прекращается вместе со своим двойником. Но мы знаем, что грех – исторического происхождения и упраздняется обетованным «семенем» во Христе Иисусе. Потому и господство закона, отправляясь от известного пункта времени по своему историческому утверждению, простирается в своем действии только до этого предела безусловно гарантированной фактической реализации божественного обетования<sup>195</sup>, когда «прейде сень законная благодати пришедшей».

Таковы принципиальные и исторические границы номизма. Исключительно в них закон обладает достаточной важностью и совсем не может затрагивать сферы обетованной, куда просто не проникает за своим аннулированием. Он был опубликован высшим авторитетом (ср. Деян. VII, 44. 1Кор. IX, 14) в качестве юридически-принудительного постановления, как διαταγής, или

формальный институт<sup>196</sup>. С другой стороны, и посредниками провозглашения были Ангелы, на присутствие которых указывают все грозно чудесные (ср. Евр. XII, 18 сл.) знамения при Синае (ср. Псал. CIII, 4), как LXX усматривали свидетельство о них во Втор. XXXIII, 2, где по-еврейски говорится, что «Господь от Синая... шел с тьмами святых», имея «по правую руку огонь закона», а греческие переводчики вместо последней фразы поставили: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ – согласно распространенной потом религиозной традиции<sup>197</sup>. Такое соучастие бесплотных небесных духов архидиакон Стефан считал символом славы закона (Деян. VII, 53), а послание к Евреям (II, 2) принимает его за верную поруку твердости ветхозаветного слова, преступление и ослушание коего неминуемо влекли за собою праведное воздаяние. Наконец, и фактическим вручителем (ἐν χειρί закона народу еврейскому был получивший его от Господа (Исх. XXIV, 12. XXXI, 18. XXXII, 19. XXXIV, 29) Моисей<sup>198</sup>, великий пророк, отмеченный перстом Божиим в сиянии лица его (2Кор. III, 7). Все это принимается Апостолом, как неотразимое свидетельство о величии закона, который санкционируется в свойственном ему достоинстве по его действительным размерам. Надо только внимательно рассмотреть и точно оценить все эти номистические поручительства. Тут Бог посредствовался Ангелами, а блеск ангельский отражался для людей единственно в преломляющем посредничестве Моисеевом. В этом последнем условии и состояла специальная особенность Синайского законоположения, почему именно ею определяется подлинный его смысл. Что же собственно означает это посредство? И грамматически и фактически несомненно (III, 20), что по самой своей природе посредник, как конкретный ὁμεσίτης<sup>199</sup>, может быть разве лишь при двух сторонах и совсем не меньше, когда пришлось бы посредствовать кого-либо единого с самим собой, что нелепо. Посему далее будет столь же неизбежно отрицательное утверждение, что он не бывает посредником (для) одного, ибо тогда посредствовать уже не с кем. Здесь необходимо требуется что-нибудь второе, но Бог – один и представляет собою божественное единство (в

существо) со всею абсолютностью. Теперь получается такой вывод: раз посредничество обязательно предполагает двойство, а его нельзя находить в строго едином Боге, то, очевидно, закон *не* исключительно божественный, *не* чисто божественное учреждение, *не* самодельное и *не* самосветное выражение воли Божией, если чрез него последняя входит в соглашение, примиряется и приспосабливается к другой<sup>200</sup>. Эта вторая небожественна и преходяща; естественно, что и отвечающий ей закон Синайский будет временно-аккомодативным институтом домостроительственной педагогики, которая в историческом процессе обнаруживается многократно и многообразно. И это понимание не было в устах Апостола абсолютно неожиданною и оскорбительною странностью ни для кого, поскольку еще пророк Иезекииль говорил о своих предках от имени, Иеговы (XX, 25): «и (Аз) дах им заповеди *не* добры, и оправдания, в них же не будут живи», как Спаситель прямо свидетельствовал иудеям о разводе (Мф. XIX, 8): «Моисей по жестокосердию вашему повеле вам пустить жены ваша: из начала же не бысть тако».

Сообразив все сказанное, мы легко усмотрим, что св. Павел охотно признаёт необычайные достоинства закона по силе обстоятельств и способов, виновников и участников его опубликования. Наравне со всеми своими соплеменниками – писатель вполне принимает высокую важность действовавшего там посредничества, сообщившего всему Синайскому институту наименование Моисеева<sup>201</sup>: – только в этом, Для всех бесспорном, факте он подмечает и сокрушительную энергию для всяких номистических притязаний в пользу необходимости законнических норм для достижения полного христианского спасения. Именно потому Моисея Апостол называет просто по его специальному отличию Синайского ходатайства и 20-й стих начинает энергическим противоположением, которое устраняет совсем и сокрушает все иудейские и иудаистические преувеличения ослепленно-фанатических защитников законнического величия, когда у них историческое значение возводится в догматическое.

К прежним данным, что 1) сам закон осуществляется во Христе и поглощается в христианстве, но 2) ничуть не отмечает обетования Божия, отныне присоединяется 3) третья черта в интересах причинного выяснения всех других, что он таков вследствие натурально свойственной ему временной приспособительности. Отсюда естественно возникает еще дальнейший вопрос: не был ли – поэтому – закон помехой и тормозом для обетования, враждебно-препятствующим ему учреждением? – и ответ будет (III, 21) безусловно отрицательный, поскольку и вообще диспаратное не есть нечто адверсативное. Для утверждения нужны были два качества, что закон 1) имел целью заменить завет и 2) располагал к тому достаточными средствами для оживотворения, или для создания независимой собственной номистической жизни: – в этом случае чрез него, действительно, осуществлялось бы людям праведности, которая ведет к неисчерпаемой жизненности, поддерживает и питает ее<sup>202</sup>; но фактически нет первого и – следовательно – не находится второго. Напротив (ἄλλ᾽ III, 22): воплощающее и олицетворяющее закон – Писание именно по этому своему номистическому характеру крепко и всех заключило и подчинило верховенству греха<sup>203</sup>, поскольку иудеи оказались под клятвою (III, 10), а язычники были *безбожны в мире* (Еф. II, 12). Здесь искомая праведность могла открываться лишь по изъятии и аннулировании закона, при чем она становится собственностью этого победителя и чрез него переходит на всех присных по силе единения с ним. А это есть Иисус Христос с бесконечною и неограниченною братиею искупленных, откуда получаем, что обетование дается в фактическое обладание одним верующим и только по вере. Из этих наблюдений вытекает, что по своим внутренним стремлениям законническое порабощение не противно целям обетования и – скорее – отрицательно подготовляло их универсальное исполнение вне всяких национальных рамок, ибо приводило к всеобъемлющей и всем доступной вере. До водворения нового миропорядка с господством последней (III, 23) – роль закона ограничивалась национально иудеями и исчерпывалась строгим хранением их в своей ограде<sup>204</sup>. Тем не

менее, даже и это узничество служило на пользу мессианско-благодатных планов. Иначе вышло бы разве всеобщее языческое совращение безбожия, а теперь упразднением «клятвы законной» начинается владычество благословений духа оправданного и жизни святой. По всему очевидно, что самое строжайшее еврейское под законом направлялось к вере, долженствовавшей открыться и по ветхозаветному предчувствию, если именно она лежала в основе исконного обетования и проникала его. Значит (III, 24), фактически (ὡς τε) закон служил нам же, будучи для евреев *пестуном*, или педагогом (ср. 1Кор. IV, 15), который морально дисциплинирует питомца для зрелого и ответственного наследничества. Это был суровый дядька, путем ограничений, запрещений и обузданий приготавливавший и направлявший ко Христу, как своей высшей цели, чтобы в Нем все мы почерпали оправдание от веры и тем самым приобретали полную самостоятельность. Естественно (III, 25), что когда приходит и водворяется этот порядок веры, – причастники ее уже не нуждаются в пропедевтической опеке, являясь благодатными наследниками. Но эта юридически-фактическая полномочность относится к правде, а она есть исключительное достояние Божие, которое может усвоиться лишь при обладании всеми наследственными преимуществами сыновства. В таком случае оправдание христианское незыблемо утверждает, что все облагодатствованные суть истинно чада Божии по своему реальному общению веры с Господом-Искупителем, ибо своим человечеством в Иисусе Он натурально соединяется с нами и своим мессианством во Христе возводит к Богу, как общему отцу (III, 26). Для людей вся задача здесь будет лишь в обеспечении этого соединения с Избавителем, дарующим богосыновство, – и это вполне бесспорно, поскольку (III, 27) уже совершилось крещение, αβαπτίζω с предлогом вин. пад. констатирует погружение в водную стихию, напр., Иордана (Мк. I, 9), и в отношении Христа (Рим. VI, 3) указывает на таинственно-неразлучное сочленение с Ним, наше срастворение в Господе. Потому действие этого акта, простираясь на всех принявших, разрешается облечением во Христа, где они – по прекрасному выражению св. Иоанна

Златоуста<sup>205</sup> – приходят εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν (в одно сродство и в единый образ), «принимают Его образ и начертание, делаются причастными Логосу» (св. Мефодий Патарский) и с Ним приобретают равное для всех благодатное сыновство. В этом у христиан все специальное отличие (III, 28), но последнее абсолютно не зависит от религиозно-национальных, социальных и половых градаций, и в нем нет особенностей иудея и эллина, раба и свободного, мужчины и женщины (ср. Рим. X, 13. Кол. III, 11): ибо богосынство почерпается исключительно во Христе и производит единый благодатно-сыновний организм, где каждый сохраняет свою индивидуальность (εἷς). Тут все верующие неизбежно сливаются в нераздельное целое по тождеству веры искупления и благодати возрождения.

В итоге имеем (III, 29), что Христовы – по нерасторжимости союза с Главою – являются истинным потомством Авраама чрез его подлинное семя и – согласно божественному обетованию – бывают наследниками всех праотческих благословений и чаяний, раз завет был о Христе (ср. III, 17), а они с Ним и в Нем. Конечно, закону тут нет места, какого не было у него и прежде соответственно подлинному его достоинству и изначальному предназначению. Частнее эта новая дополнительная особенность, что наше христианское сыновство не от закона, опять освещается примерною аналогией из житейской сферы (IV, 1). Берем переходный возраст на ступени «младости» между παῖς и ἀνὴρ, когда субъект чуть не до противоположности отличается от «мужа» (ср. 1Кор. XIII, 11. Еф. IV, 13–14), ибо есть просто νῆπιος и не владеет еще правом самостоятельно-авторитетной и ответственной речи (νῆ + εἶπος или πῖ ος с дигаммой<sup>206</sup>). В этот период даже прирожденный наследник подобен рабу, будучи юридически господином и распорядителем всего достояния. Напротив (IV, 2), он пока находится под надзором «попечителей, учителей и педагогов» (Philonis ad Caj. 4: М. II, р. 549: νῆπιον ἔτι ὄντα, κομιδῇ καὶ χρήζοντα ἐπιτρόπων καὶ διδασκάλων καὶ παιδαγωγῶν), в своей личной свободе заправляется эпитропами<sup>207</sup>, а в имущественно-хозяйственных делах контролируется экономами. И так продолжается до

установленного отцом срока для фактического пользования законною частью. Здесь Апостол утилизирует юридическую терминологию<sup>208</sup>, но применительно к обиходному ее употреблению, почему и трудно выяснить все пункты согласно строгим юридическим нормам<sup>209</sup>. И вот тогдашнее право Не знало<sup>210</sup> отеческой привилегии насчет определения наследнического термина, который решался годами, а не завещательскою волей. Догадки о специальных особенностях Галатийской наследственной практики ничего не объясняют и просто принимают за факт недоуменные апостольские слова. Ключ нужно искать в них самих, а тут речь идет о времени «младости», к которому и относится ἡ προθεσμία τοῦ πατρὸς. Не видно также, что отец мыслится скончавшимся. Скорее верно обратное, что он еще при жизни, пользуясь отеческою властью, мог задерживать наследнические части своего имущества за собою, и требование их «по закону» не считалось приличным, хотя бы и удовлетворялось (ср. Лк. XV, 12, 29–31). Во всяком случае верно, что юридическое право далеко не было фиксировано с незыблемостью<sup>211</sup> и не всегда совпадало с реальным владением, не действовавшим по тем или иным причинам. Совершенно сходно этому и все мы – иудеи и эллины – до момента христианской зрелости были в рабском подчинении «стихиям мира» (IV, 3). Эти τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου<sup>212</sup> проще и правильнее относить к космическим элементам, составляющим упорядоченный внешний мир и гармонически регулирующим его. В религиозном смысле это означает не просто религиозную примитивность<sup>213</sup>, а космическую приспособительность религиозного сознания в догмате и в практике. Именно такую аккомодативность – наряду с эллинизмом – отличалась и вся номистическая педагогика (в законе и даже пророках<sup>214</sup>, потому что она была приноровлена к стихийно-космическим условиям человеческой ограниченности (напр., в праздниках и обрядах)<sup>215</sup> и созидалась лишь на внешнем упорядочении человеческого поведения с требованием рабски-безответной покорности себе (ср. IV. 9–10). При подобном положении крайней подневольности людей и названный деспотический строй не мог прекратиться ни сам

собою, ни человеческими усилиями, а требовал высшего вмешательства, которое, в свою очередь, нуждалось в подготовленной почве для действия и восприятия, чтобы пропедевтический опыт неотразимо убеждал, что все ресурсы и способы исчерпаны, и засим необходимо нечто новое, более совершенное. Тут нет анархической революции, ибо бывшее доселе изменяется по завершении доступного осуществления своих целей во времени и при том высшею властью, господственно освобождающею узников. Отсюда нормально (IV, 4), что виновником этого переворота является Бог, выступающий не произвольно, а в самый удобный момент, когда наступило τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου и время наполнилось до края тем, что должно было в него вливаться и составлять всецелое его содержание. Естественно, что достижение этой полноты оказывалось последним пределом для данного действия, и оно дальше прекращалось за фактической невозможностью продолжения. В религиозно-промыслительном отношении этим отмечалось, что доблестная эпоха получила все свойственное влияние со стороны закона, который уже исчерпал всю свою педагогическую энергию и положительно и отрицательно, воспитывая в людях чистую веру в Бога и сознание своей беспомощности для спасения. Теперь именно было благовременно, чтобы после законнического предварения открылось самое обетование во всем фактическом торжестве. Посему-то ныне Бог и послал Сына Своего, а Он, заменяя собою все космическое, будет эссенциально вышемирным, или истинно божественным. Такое качество возможно лишь при сосуществовании божеству, обеспечивающей одинаковое божеское естество. В свою очередь это преимущество бывает неразрывно от современности, каковая для божественной области всегда равняется вечности. Потому и сказано усилительно ἐξ-απ-ᾧ-ἐστεῖλεν – исторически отослал от Себя то, что было ранее (ср. Лк. XXIV, 49. Деян. VII, 12. XII, 11) в сфере жизни Отца и – значит – вечно. Это посланничество было для сообщения людям сыновнего наследования. Раз же для приобретения сего люди сами по себе неспособны, – здесь должен войти в союз с ними и поднять до Себя Нисшедший.



Ясно, что в этих интересах необходимы и общие свойства человечности и специальные приспособления ее к условиям наследничества, гарантировавшегося прежде законничеством. Подобный характер выполнения Сыном своей миссии и отмечается у Апостола соподчиненными причастиями – так, что  $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  (бываема от жены) указывает принятие не бывшей доселе полной человеческой природы, которая бывает только при рождении<sup>216</sup> от «жены», а  $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \dot{\upsilon}\pi\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$  (бываема под законом) означает столь же добровольное подчинение закону, которое не требовалось непременно для самого человеческого бытия и – следовательно – допускалось намеренно ради успеха ближайшей задачи Сыновнего посланничества. По человечеству Христос натурально сблизился с людьми и законническою покорностью усвоил первенствующий из тогдашних оправдательный метод. Дальше нужно было либо улучшить и укрепить данное средство, или – при его испытанной негодности – устранить новым, более действенным. Естественно, что, будучи совершаемо в общечеловеческой сфере, фактическое выполнение искупительных планов должно было идти обратным порядком – от частного к общему. Если дело касается применения законнических приемов, то и результат сначала и больше всего должен обнаруживаться в пределах владычества закона, откуда благотворное влияние будет распространяться уже на обширные круги. Апостол и удостоверяет (IV, 5), что все описанное было задумано и предпринято для достижения того фактического успеха, чтобы освободить подзаконных, выкупив ( $\acute{\epsilon}\xi\alpha\upsilon\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\eta$ ) их из номистической подневольности, а рабство могло прекращаться только выплатою необходимой цены господину, который иначе не желает освободить своих слуг. Самым искупительным намерением утверждается, что пребывание под законническим попечением было недостаточно и неудобно для надлежащего увенчания оправдательных целей, которые стеснялись и парализовались в своем применении. Нужна была для них полнейшая свобода, чтобы возобладало истинное избавление. Ясно, что последнее могло достигаться лишь чрез упразднение подзаконного состояния вместе с

устранением всего законничества, когда получится реальное оправдание. В таком случае обязательно принять, что бывшие подзаконники, будучи выкуплены на свободу, приобретают теперь сыновнюю полноправность и, конечно, потому, что великий освободитель усыновляет их себе, приобщая к собственному богосыновству. Он является уже единственным и исключительным владыкою всех обетованных благ, почему и награждает лишь в силу своего личного соизволения, решительно не допуская никаких законнических ограничений и условий. Отсюда логически неоспоримо, что при искуплении иудеев одновременно и фактически открывался равный простор для приближения к Господу всем людям. За упразднением номизма следует универсализм благодати, которая при сохранении его связывалась бы в своем применении и действии, как этого требовали иудаисты, вовсе не отрицавшие доступа к христианству для язычников. Только он мыслился и практиковался номистически обусловлено, а теперь бывает вполне беспрепятственным и сопровождается усыновлением. Тут не простое периодическое *adoptio*, хотя в греко-римском праве последнее давало совершенно реальные преимущества, иногда приближавшиеся к натуральным привилегиям естественного сыновства<sup>217</sup>. Но во всяком случае реальное рабство совсем не уничтожается теоретическим зачислением в разряд детей и требует для своего действительного прекращения не менее фактического *conditio filiorum* в несомненном фактическом обладании (ср. Рим. VIII, 14–15). Если первое верно для подзаконности, то второе столь же бесспорно для благодати. Правда, тут не прямое сыновство, новсыновление (ἡ υἰοθεσία), однако лишь потому, что христианское сыновство наше есть вторичное и производное, посредствуется в своем возникновении и продолжении среди человечества натуральным Сыном Божиим, бывая в каждом из верующих реальным свойством облагодатствованного состояния. По этой именно фактической причине (IV, 6), что вы – подлинно и действительно сыны, Бог даровал вам в «Духе Сына Своего» и особого ходатая для вечного поддержания в вас сыновнего достоинства.

О ниспослании этого нового деятеля употребляется прежний термин ἔξ-απ-᾿ἐστεῖλεν, а потому и Дух Св. – подобно Христу – будет самостоятельной и вышемирною личностью божественного характера<sup>218</sup>. Затем – согласно параллелизму между αὐτοῦ ст. 4-го («посла Бог Сына Своего») и υἱοῦ αὐτοῦ ст. 6-го («посла Бог Духа Сына Своего – отношение Духа к Сыну совпадает с отношением Сына к Отцу, которые консубстанциальны по божественному естеству. Пропорционально сему является несомненным, что Дух Св. единосущен Сыну, будучи таковым и для Отца, ибо две величины (Отец и Дух), равные порознь третьей (Сыну), всегда бывают, равны взаимно. Отсюда мы видим, что название Духа Сыновним рисует Его лишь со стороны божественного существа и не затрагивает личных особенностей. Поэтому рассматриваемое апостольское свидетельство напрасно привлекается<sup>219</sup> для обоснования католической идеи Filioque в исхождении Духа Св. «и от Сына», поскольку она касается определений в Троичности по ипостаси, о чем св. Павел здесь совсем не говорит, хотя ясно предполагает это упоминанием о посольстве, которое немыслимо без индивидуальной самобытности посылаемого.

Дух Св. называется только Сыновним, между тем по соестественности Он был в одинаковой мере и Отчим. Эта особенность показывает, что – при несомненности единосущия – речь теперь идет специально об участии Духа в Сыновнем подвиге, о сохранении и укреплении избавления Христова в людях. Для самого успеха тут нужно было, чтобы продолжатель спасительной миссии благодатного искупления был не ниже своего предшественника, а это всего лучше обеспечивалось их натуральною сосуществованностью в тождественной у обоих божественности. Дух Св., будучи Сыновним, воспринимает искупительную миссию Сына для проведения ее в жизнь человечества на протяжении всей мировой истории (ср. Иоан. XIV, 16–17, 26. XV, 27. XVI, 7, 13). И Он очищает и освящает наши благодатно-сыновние воздыхания к Богу, являясь неумолчно вопиющим в нас: Ἀββᾶ ὁ πατήρ! Апостол удерживает (см. и Рим. VIII, 15) арамейское слово (Ἀββᾶ отец) из уст Христа

Спасителя (Мк. XIV, 36) и из употребления христианских собраний, но усиливает его энергию в повторении данного понятия греческим выражением, чтобы отметить горячность и непоколебимость нашего сыновнего обращения, где нашей внутренней искренности точно соответствует незыблемость нашего христианского убеждения, что Бог есть истинно и действительно Отец наш, к Которому мы взываем в «Молитве Господней» по заповеди Христовой. Значит, фактическое сыновство наше утверждается в своей наличности и непрерывности божественными возгласениями Духа Св. с непоколебимой бесспорностью. Здесь принцип абсолютно обеспечен в тождественном ему приложении по своему влиянию в человеческом роде. Тогда и в частности для каждого исповедника Христова верно IV, 7. (IV, 7), что если он фактически бывает сыном Божиим, то более и далее не раб (ср. Иоан. XV, 15)<sup>220</sup>, почему, будучи полноправным, становится и наследником в неограниченном смысле, но всего этого достигает лишь постольку, поскольку реально имеет сыновство, или единственно чрез Иисуса Христа – Мессию.

В итоге мы снова приходим к добытому прежде выводу, что божественное обетование о наследовании осуществляется не законом, дарованным для иных целей, а исключительно, всецело и прямо чрез воплощенного Сына Божия, доставляющего христианам и сыновние права и сыновние блага. Для этого потребно неразрывное общение с Ним в вере, которая и служит теперь единственным путем для нашего оправдания. Неизбежно, что отселе всякие другие способы недозволительны и бывают препятствием для благодатного воздействия, раз для сего выдвигаются непригодные средства, претендующие на равенство и соперничество с истинным методом. Принятие законничества повлечет (IV, 8) отпадение из благодатной сферы в прежнее религиозное невежество языческого поклонения фантастическим божествам, которые не по природе (φύσει μὴ οὐσί) и, следовательно, натурально не имеют (μὴ φύσει οὐσί) никакой божественности, и в этом смысле суть «глаголемии бози» (1Кор. VIII, 5), хотя могут быть некоторыми реальными величинами (ср. Евр. I, 6. II, 7)<sup>221</sup>.

Произойдет лишь возвращение (IV, 9) через номизм к космическим стихиям (ср. IV, 3), «немощным» даровать правду, поскольку они «бедны» по своей природе и не обладают необходимыми оправдательными запасами. Таковы и были законнические нормы по их космической аккомодативности в строжайшем приспособлении к условности нашего миротечения. Допустим ли подобный странный и страшный регресс? Ведь это измена самому Богу. Он по существу Своему недоступен и недосыгаем для людей. И Галаты именно теперь должны были лучше понимать эту истину по своему жидовствованию, ибо ветхозаветному человеку нельзя было видеть Господа и не умереть (Исх. XXXIII, 20, 23. Суд. XIII, 22. Дан. X, 8. 1Тим. VI, 16), а слепопленный Израиль даже не смеет произносить своими грешными устами святейшее божественное имя («тетраграмму»). Посему для богопознания необходимо, чтобы сначала Бог признал нас и открыл Себя нам, – и лишь потом начинается наше боговедение в созерцании и постижении<sup>222</sup>. Это именно и было с Галатами, которые в христианстве приобщились к исповеданию Сына (Ин. I, 18), как «Бога являшагося плотию». Естественно было ожидать, что они всячески постараются сохранить дарованное, между тем – к ужасу Апостола<sup>223</sup> – обнаружился уклон на сторону прежнего порядка религиозной жизни, хотя в номистической форме (IV, 10) соблюдения священных дней недели и месяцев, священных времен (в виде, напр., длительных праздников и постов) и знаменательных годин (субботней и юбилейной)<sup>224</sup>. Выходило (IV, 11), что весь труд апостольский сведен на нет и, следовательно, потрачен напрасно – без всякой пользы для читателей. Отсюда неотразимо, что они отвергли просветительное оглашение, конечно, по разочарованию в благовестнике. Весь вопрос переносился на личную почву, но ничего подобного не было между ними (IV, 12). Галаты нимало не обидели самого Апостола какою-нибудь несправедливостью, направленною прямо против него, и он по прежнему считает их своими братьями во Христе. В этом отношении св. Павел вполне равен адресатам и потому просит их быть подобными ему, как и он им по общему для всех христианскому братству.

Не было и нет ни малейших причин для нарушения этой взаимности. Благовестник впервые остановился среди Галатов и стал проповедовать им вследствие неожиданной физической немощи, задержавшей его в этой области<sup>225</sup> (IV, 13). Значит, и повод для благовестничества был не принципиальный, а «случайный», и содержание миссионерских речей об абсолютной силе во Христе оказывалось в полном противоречии с фактическим положением пришельца. С этой стороны (IV, 14) в беспомощной плоти апостольской было для Галатийцев несомненное фактическое искушение к недоверию и противлению благовестнику и его слову. Однако тогда читатели не отнеслись к нему из-за этого с презрением и отвращением, а потом усмотрели в нем даже божественного посланника, совершающего спасительную миссию Христову с абсолютной животворностью ее исторического первоисточника<sup>226</sup>. Это наполняло их таким блаженством всецелого внутреннего удовлетворения (IV, 15), что они всячески ублажали Апостола (ср. Рим. IV, 6) и были готовы на величайшие жертвы самоотверженной благодарности вплоть до того, чтобы изъять и отдать очи свои – *carrisima membra corporis* (Pelagius: ср. Втор. XXXII, 10. Пс. XVI, 8. Зах. II, 8). Св. Павел не забыл этого и всегда вспоминает с отрадою благословения. В таком случае (IV, 16) могло ли быть отсюда такое фактическое следствие (ѡте), что благовестник стал затем враждебным для них? Это совсем нелепо, а вся разница была лишь в том, что автор начал говорить истину не для них, с миссионерско-учительными целями, но именно им и, конечно, потому, что она оказалась потом сомнительною и спорной, хотя прежде была божественною и неприкосновенной (Ис. LXIII, 10). «Правда глаза колет» и для всех внешне неприятна, да что же делать? Случилось нечто печальное. Истина в этом неповинна, ибо всегда свята, праведна и блага. Тут ответственные люди, которые оттеснили Апостола и стараются занять его место. Мы должны согласиться, что они проникнуты равным горением заботливости о читателях (IV, 17) и ревнительны к ним до крайней исключительности, чтобы те принадлежали только им. Но раз это связывается с отвлечением от истины, то явно, что

такое ревнование – не доброе, не определяется красотой самой истины по содержанию и по мотивам. Остается допустить, что преобладают интересы индивидуального или партийного пристрастия, по которым смутьяны активно стараются исторгнуть Галатийцев из нормального, христиански-братского положения (ср. IV, 12), уничтожить его у них совсем (ср. Рим. III, 27), чтобы они сделались иудаистическими приспешниками. Очевидно, что все это случилось не в первое посещение апостольское, озаренное лишь ярким светом беззаветной любви. Разумеется промежуток между ним и вторым визитом, предполагаемых в упоминании прежнего пребывания (IV, 13). Иудействующие успели достигнуть немалых результатов, но больше по энергическим усилиям совратителей, чем по фактическим падениям Галатов. Понятно, что Апостол сумел отрезвить их и направить на истинный путь, а это опять же могло быть только при вторичном нахождении св. Павла в Галатии. Тогда они снова предались истине и опять стали ревнителями ее (IV, 18), но в таком случае обязательна всегдашняя непреклонная привязанность, равная абсолютной незыблемости этой спасительной истины. Посему читатели должны быть ревнительными во всяком добре (ἐν καλῷ)<sup>227</sup>, свойственном подлинной истине – постоянно и неизменно, а не просто по авторитетному влиянию вторично присутствовавшего у них просветителя. Это было бы лишь подражание доброму примеру, но не принципиальная незыблемость, которая нуждается лишь в обосновании и руководстве. В них Апостол не отказывает и теперь, поскольку Галаты продолжают быть его детьми (IV, 19; ср. 1Фес. II, 11), которых он родил во Христа своим благовествованием (1Кор. IV, 15. Филим. 10). Они поколебались, но не отпали безнадежно, и процесс рождения для них оказался незаконченным. И если Апостол говорит: πάλιν ὠδίνω, – эти слова относятся не к новому зарождению, а лишь к продолжению и завершению родильного периода (ср. Ис. V, 18; Откр. XII, 2; Ин. XVI, 21). В физическом смысле последний простирается хронологически до тех пор, пока (ἄχρισ) сформируется из плода определенное живое существо с индивидуальным человеческим образом, который дальше

подлежит уже целожизненному развитию. Поскольку теперь речь о духовном христианском рождении, – и у благовестника по отношению к Галатам чревоболение прекратится не прежде того, как в них ясно и неизгладимо воплотится образ Христов, по которому для всех несомненно, что они – чада Христовы. Видимо, первоначальный акт совершился, но последующее возрастание затруднилось настолько, что и после двукратного посещения св. Павел должен принимать особые заботы, какие бывают неизбежны у родильницы до образования настоящего дитяти определенного пола. Для сего потребны и специальные приспособления, чтобы обеспечить желанный успех. Тут необходимы детская преданность и доверие обращенных к своему просветителю, чтобы он мог увенчать их рождение полным возмужанием по типу Христову. Прежние апелляции его были для них горьки и неприятны, поселая опасное подозрение во враждебности<sup>228</sup>. Ради святого дела Апостол хотел бы (IV, 20) теперь – при столь трагически сложившихся обстоятельствах – снова побывать у Галатов лично и матерински изменить свой голос, конечно, по тону и содержанию и, разумеется, в благоприятную для них сторону, заговорить с ними ласково, успокоительно и ободрительно (ср. 1Фес. II, 12). Это есть естественное родительское желание благовестника, вполне несомненное в нем по самому порождающему отношению его к читателям. Необходимо, что такое стремление и разрешилось бы реальными трансформациями, но для этого надо знать все конкретные условия и частности. Вот тут-то и был существенный дефект, ибо писатель свидетельствует: ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν. Трактуются об авторском настроении, и потому нельзя принять пассивное толкование, что Апостол отсутствует среди Галатийцев по их сомнению и даже отвержению его в ихнем братстве. Это было бы прекращение всяких отечески-сыновних связей и не позволяло продолжения последних, коль скоро приходилось бы все начинать совсем снова. Правильнее медиально-активное понимание (ср. Лк. XXIV. 4. Ин. XIII, 22. Деян. XXV, 20. 2Кор. IV, 8), что сам благовестник чувствовал свое лишение между читателей (ἐν ὑμῖν), некоторое внутреннее разобщение и, будучи



отдаленным от них духовно и пространственно, не мог знать фактического положения и ориентироваться твердо в своих отеческих начинаниях для окончательного возрождения Галатов.

Апостол не имел непосредственных сведений и, нуждаясь в них для собственной проверки, находился пока в недоумении о происходящей у Галатийцев смуте. Это затрудняло принятие решительных мер. Его отеческая любовь наклоняла к участливой заботливости, между тем достигавшие слухи были весьма неблагоприятны и наклоняли к резким действиям. Было несомненно, что читатели возвращались к прежней «стихийности», но только под формою иудаистического номизма. Этим провозглашалась вечная значимость законничества, как обязательного для полноты благодатного влияния. Отсюда получалось, что отдельно оба они не совершенны и требуют друг друга взаимно. В таком случае должны быть у них и взаимные предужазания – у старейшего в виде идейных ожиданий, у младшего – в форме реалистических желаний. Это неизбежно при единстве цели и стремлений закона и благодати. Первый тоже был божественным и способствовал промыслительным планам спасающе-искупляющей воли Божией, а потому в нем необходимы отчетливые знамения его истинной исторической роли. С точки зрения Павловой это будет временность номизма при рельефном оттенении того свойства, что не от него последует свобода всецелого наследничества и сыновнего господства. Этим захватывался самый центр спора с иудаистами. Они не отвергали совсем и благодати, но для плодотворнейшего усвоения ее считали нужными законнические нормы, упорно веруя, что лишь ими безусловно ограждались наследственно-обетованные права, ибо тут достигалось натуральное, как бы кровное родство с Авраамом, отцом благословенного обетования. И если только при этих законнических предварениях бывает окончательный действенный успех, то без них, очевидно, и притязание сомнительно и обладание фиктивно. Так формулируется различие сынов и пасынков со стороны приобретения достояния Авраамова на основании

двояких отношений к патриарху – плотского (чрез закон) и духовно-обетованного (по благодати). Масштабом оказывается двойство такого сыновства, каковое двойство и надо выяснить с неотразимостью по его подлинной важности в акте заветного наследничества. В этих именно<sup>229</sup> интересах и избирается эпизод о двояких детях Авраамовых (IV, 21 сл.)

Этот пример издавна и широко употреблялся в иудейских дискуссиях по данному предмету для ограждения особых привилегий Израиля и догматической авторитетности номизма. С тою же целью его эксплуатировали в свою пользу и антипавлистические иудаисты, естественно вызвав у своего противника обратное толкование, как исключительно правильное. Тем не менее Апостол сосредоточился на данной истории не ради одной полемической самозащиты, а по действительному соответствию между ею и христианским облагодатствованием. Тут пропорциональность по истине поразительная, ибо в обоих рядах находятся все главнейшие элементы сравнения, т. е. двоякого сыновства и двоякой наследнической участи. Разумеется, в библейском сказании трактуется собственно об имущественном обладании, но не нужно забывать, что у Израильян вместе с достижением имущественного первенства переходили и все обетованные прерогативы первородства. Кто был наследником, тот являлся и носителем обетования, получаемого и передаваемого преемственно – от отца сыну. Теперь аналогичность будет совершеннейшею, и это раскрывает нам всю натуральность подобной аргументации в качестве авторитетной библейской иллюстрации. Понятно и то, что она получала всю свою убедительность не иначе, если реальное положение христианское освещалось одинаковореальным прототипом, который, как бывший и законченный, обнаруживает с фактической неотразимостью, что именно всегда бывает при равных условиях. Для самой состоятельности апостольских соображений необходимо требуется, чтобы анализируемый случай был действительным историческим событием. Поэтому должно согласиться, что св. Павел отправляется от исповедания несомненной фактической достоверности взятого

исторического примера. Но последний совпадал со своим христианским двойником лишь по господствующим факторам, о которых и по единичному классическому опыту мы с твердостью заключаем, что они будут функционировать аналогично при всяких сходных применениях. Повторения прямого нет, и прошлое не копируется, а воспроизводится по сокрытым в нем принципам, хотя и в новой форме. В этом смысле бывшая историческая реальность фактически бесспорна, но не исчерпывается лишь преходящею внешнею конкретностью, потому что предуготовляет и предзнаменует свое всецелое раскрытие, когда господствующая идея до точности воплотится в действительности. Там за внешностью непременно таится нечто высшее, которое ею только отражается частично и несовершенно, почему весь данный факт – по своей идейной стороне – «предвещает иное», или аллегоризует<sup>230</sup>. Можно сказать, что он держится своею идеей и прямо указывает на необходимость и способ ожидаемого всецелого осуществления. Последнего еще не имеется, но оно типическим эпизодом неотвратимо и ясно предначертывается, как долженствующее наступит в иной реализации лучшего достоинства. Посему и соотношение бывшего с теперешним будет аллегорическим, где в минувшей исторической наличности реально заключается и экзегетически обнаруживается фактическое прообразующее иносказание. Апостол идет от факта к факту и – на основании их взаимной гармонии по существу – из первого извлекает историческое предрешение насчет второго. Тут нет ни произвола, ни фантастики, если представляется реальное сближение, данное в самой природе анализируемых вещей. Естественно, что этим способом разрушалась агитаторская очаровательность лже-братьев и отрезвлялось иудаистическое обольщение Галатийцев.

Последние – по внушению своих соблазнительей – «желают быть под законом» (IV, 21: οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι) и сами по доброй воле решаются устроить свою жизнь так, чтобы она во всем была строго номистической и создавалась властным господством законнических влияний. Для этого нужно не просто «слушать» законнические веления, напр., во время

синагогальных субботних собраний, всегда заключавших чтение Писаний (ср. Деян. XIII, 27. XV, 21), а – главным образом – слушаться их<sup>231</sup> с готовностью всецелого повиновения. В этом именно тоне<sup>232</sup> благовестник своим вопросом и приглашает читателей (IV, 22) к внимательному анализу рассказа, записанного в книге законной (Быт. XVI, 15. XXI, 3) и потому несомненного и авторитетного. Тут мы находим двойство сыновства и при том совершенно такое, какое иудаисты думали ввести в христианство – с первородным превосходством для них самих и с подчинением себе уверовавших язычников, которые приравнивались к прозелитам. Что же характерного в этом двойстве? По самым библейским данным видим (IV, 23), что один из Авраамовых детей был рожден по плоти (κατὰ σάρκα γεγεννηται) – при исключительном господстве плотских начал по возникновению, течению и завершению всего процесса, но он «от рабы» и – следовательно – раб натуральный. Другой произошел в силу обетования (διὰ τῆς ἐπαγγελίας), которое нимало не исключает физиологического участия плотских начал, ибо нельзя человеку родиться на свет помимо плоти. Значит, утверждается не более того, что посредством обетования был вызван к жизни и продуктивной действительности самый плотский фактор, функционировавший потом по свойственным нормам и с обычной естественностью. Но важность, конечно, в творческой причине, а таковою для заматеревших родителей было обетование Божие, почему и обязательно говорить, что второй сын был всецело обетованный, как плод обетования. Этот – от свободней и, очевидно, сам по природе свободен. В специальном сочетании этих особенностей сказывается принципиальная закономерность, которая необходимо должна сохранять свою непреложность при всех сходственных приспособлениях и применениях. С этой стороны и в своем достоинстве частных иллюстраций, как таковых (ἄτινα), все эмпирические детали являются аллегорическими (IV, 24) по своему реальному знаменованию касательно результатов соотношения всех упомянутых элементов – плотского и рабственного, духовного и свободного. По историческому библейскому событию ясно, что

плоть дает из себя только соприсущее ей рабство и тем самым фатально устраняет от обетованного наследия, доступного лишь свободным и полномощным детям, каковые бывают исключительно по обетованию.

Пред нами теперь авторитетно обрисовываются два пути наследствования, а в духовной области восприятия благословения Авраамова последнее регулируется двумя заветами, которые, очевидно, будут подобны своим прототипическим предварениям, ибо они служат специальными средствами для обеспечения наследственного успеха. Но закон гарантировал и санкционировал за своими приверженцами их прирожденные прерогативы и в этом смысле приближался к плотяности, мотивируя именно ею наследственные права номистов. Если это верно, тогда вполне бесспорны и его качества и неизбежная судьба. Посему важнее всего отыскать и констатировать, имеются ли в нем плотские предикаты. Апостольский ответ, в общем, ясен, но нюансы несколько затемняются текстуальными вариациями (у † Вр. J. B. Lightfoot, p. 192–200; † Prof. Th. Zahn, S. 296–299). Констатируются следующие разновидности в стихе 25-м: а) τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν (NCFG); б) τὸ (с δὲ или γὰρ) Ἰαυὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν («мемфисский», т. е. богаирский перевод; ABDE; KLP); в) τὸ γὰρ Ἰαυὰρ ὄρος ἐστὶν (в лат. тексте D и в E). Текстуальное предание сильнее говорит за первую редакцию, и ее принимает несколько критических изданий (LT(Tr.)WH marg.), как такую, из которой легче вывести другие путем вставки имени Ἰαυὰρ или замены Σινᾶ чрез него. Последнее было вполне естественно, ибо в предшествующем речь шла об Агари при единичном сближении ее с Синаем. Посему эту связь и закрепили прямо соответствующею формулировкой, но это уже было выражено сейчас (в стихе 24-м) и требовало лишь раскрытия или обоснования, а повторение одного и того IV, 24. же тезиса никогда не доказывает ничего и не убеждает никого, создавая в данном случае неожиданную странность, что рабыня Авраамова вдруг оказывается горою Синаем<sup>233</sup>.

Все это слишком ненатурально и сразу устраняет третье чтение, которое стараются спасти ссылкой на то, что слово

«Агарь» означает по-арабски «скалу» (гору)<sup>234</sup>, чего не знал, конечно, ни один Галатиец, как и всякий другой остается в недоумении, почему под Агарью разумеется гора непременно в Аравии. И по течению всей апостольской аргументации ожидается обеспечение высказанной мысли, что закон есть нечто рабское и по наследнической значимости аналогичен Агари, черты которой и необходимо отыскать в нем, сосредоточив все внимание исключительно на этом комментируемом институте.

С этой точки зрения разберем самые интересующие факты. Один завет ἁπὸ ὅρου Σινᾶ, – имеет в этой горе и от нее начало своего исторического бытия и потом продолжается только в достоинстве «Синайского», каким и называется всегда. Отсюда прямо вытекает, что он существует реально лишь с этого момента и, происшедши в известное время, не обладает независимую самобытностью: его не было и потому не будет, а в середине между этими гранями он всюду бывает тварно-обусловленным и лишен автономности. В дальнейшем неизбежно, что, не будучи самостоятельным, Синайский завет по своему происхождению и по самой природе является соподчиненным или подвластно-рабским. Естественно, что его произведения оказываются натурально рабскими по самому рождению от него (ср. IV, 25). Но Агарь, как таковая (ἡτις) или по природным наследническим правам своего потомства, обнаруживает именно эти свойства, почему закон вполне сближается с нею в одинаковой рабственности по всем своим наследническим особенностям. А в наемнице Авраамовой эти отрицательные действия предрешались ее натуральным рабством, которое, судя по тождеству результата, должно быть и в Синае. Об нем же несомненно (IV, 25) в качестве самоочевидного и неотразимого факта, что эта гора лежит в Аравии, служившей местом обитания потомства агарянского (ср. Пс. LXXXIII (82), 7. 1Пар. V, 19), которое всегда искало только земного знания, не достигая истинной премудрости, и потому было земным по самому званию «сыновей Агари» (Вар. III, 23)<sup>235</sup>. Это была агарянски-рабская страна во всех своих частях, включая и Синайские вершины. Следовательно, завет

первый по своему Синайскому возникновению происходит из рабской области, которая – аналогично Агари – может давать из себя только рабственность. Тогда понятно, что и ее порождением служит закон рабский, закон порабощения, а не свободного сыновства. Здесь Апостол лишь варьирует и разъясняет свои прежние толкования, что номизм был временно-приспособительным учреждением и – значит – рабски-соподчиненным (см. к III, 19–20).

При истинности изложенного необходимо ожидается фактическое подтверждение в рабстве подзаконных, как таковых. Завет Синайский «соответствует» (συντοιχεῖ) нынешнему земному Иерусалиму по единству общего для них класса (συντοιχία), к которому оба они относятся по своим типическим свойствам, ибо проникнуты одним духом, а это незыблемо для всех, поскольку священная столица Израиля была живым и точным воплощением законнических начал, функционировавших там со всею полнотой, беспрепятственностью и индивидуальностью<sup>236</sup>. Исторический Иерусалим был эссенционально-законническим и потому попадал в законнический разряд по всем своим натуральным качествам, по которым был тождествен закону<sup>237</sup>. Но оказывается<sup>238</sup>, что именно по таким своим онтологическим отличиям теперешний, законнический Иерусалим и пребывает в рабстве. Последнее вызывается и обуславливается не внешними социально-политическими мотивами и всецело покоится на законнической основе. Свидетельство тому имеем в порабощенности Иерусалимских чад, которые бывают в рабстве и рабствуют не по своей вине или личной причине, а лишь по сыновней родственности, по достоинству духовных порождений законнического Иерусалима, дарующего и определяющего все их особое бытие. Иудеи страдали, конечно, как нация, но не за свою национальность, а за подзаконную гордыню и Иерусалимскую нетерпимость, по которым они весь мир считали созданным только ради их, а всех «гоев» третировали хуже гадов. И для рассматриваемой эпохи нельзя не согласиться, что порабощенность политической зависимости Иудеи от Рима обуславливалась преимущественно номистическою

приверженностью, чрез зилотизм приведшею потом к окончательному крушению иудейской государственной автономности. Везде и всегда политические коллизии вырастали из номистической надменности оскорбительного для всех самопревозношения, когда закон употреблялся для политического вызывательства и навлекал тяжкие политические стеснения на его ревнителей, как было и при последнем несчастном восстании Баркохбы. В описанном виде политическая порабощенность законников была фактическим удостоверением, что закон есть действительно рабский институт, коль скоро он является таким по своему происхождению и конкретному действию. Все это бывает с ним в силу его плотяности, ибо он запечатлевает и гарантирует лишь плотские притязания заветного наследничества по кровному родству с Авраамом.

Другой завет предполагается противным (δέ) Синайскому, а раз последний был топографически-земным, то второй будет ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ (IV, 26). Разница тут прежде всего пространственная, и потому данный град есть Ἱερουσαλήμ ἑπουράνιος (Евр. XII, 22). Но там земная генетичность закона связывалась с его привременностью, почему здесь необходима темпоральная независимость, так что «горный Иерусалим» существует вне космических условий, куда он «сходит от Бога с неба вниз, приготовленный как невеста, украшенная для своего мужа» (Апок. XXI, 2). Синайское происхождение условливало то, что закон был дан «ради преступлений», вызывал греховные нарушения его и порождал клятвенное осуждение номистов по самой своей исторической аккомодативности. Не имея последней и будучи надпространственным, вышний Иерусалим бывает «новым» или оригинальным сравнительно с земным по всем своим свойствам, как град и храм Божий (Апок. III, 12), эссенциально святой (XXI, 2, 10) и потому служащий скинией Бога с человеками, с которыми Он и будет обитать (XXI, 3). По всем этим качествам «вышний Иерусалим» вполне аналогичен царству небесному, являясь столицей его у Апокалиптика (XXI, 11 сл.), и – значит – представляется величайшею божественною реальностью, которая идеально несомненна во всем своем



содержании, исторически же осуществляется постепенно, пока в соответствующих условиях воплотится всецело и навсегда. Тут момент будущности предрешается эссенциональной качественностью по самому небесному происхождению. Новый Иерусалим чужд порабащающих стеснений града номистического и констатирует особое гражданство, независимое от законнических ограничений и, конечно, совсем обратное прежнему сервизму. Естественно, что «горный Иерусалим» бывает натурально свободным и потому принимает в свою гражданственную среду одних свободных членов. Но последних не было при номистической деспотии, и их нужно было создавать свободным рождением от свободной, как формируются участники царства небесного в свободных адептах земной церкви Христовой<sup>239</sup>. Тут везде бывает именно и точно таковою (ἡτις), со всеми отмеченными достоинствами, «мать наша», которою мы рождаемся в христианское бытие и от которой получаем христианскую жизнь. Но параллельно закону и вытесняющею его в сфере оправдания была для Апостола вера, благодатно устрояющая спасение человеческое с творческою продуктивностью. В этом отношении только вера бывает духовною «матерью нашей»<sup>240</sup> в наследниках царства Божия чрез сынов церкви Христовой<sup>241</sup>. Подобно Сарре – она была и пребудет единственною производительницей свободных и полноправных чад обетования в христианских исповедниках. Правда, некогда господствовал закон, и вера оставалась без потомства; однако быстрый и широкий рост христианской семьи свидетельствует, что ошибочно было бы считать ее совершенно неплодной на основании простого факта, что с ней пока не было мук рождения (IV, 27). Ведь тоже известно и о заматоревшей Сарре, но с тем результатом, что ее сын был обетованным и стал родоначальником бесчисленного потомства. Значит, и в данном случае были особые причины, коренившиеся вовсе не в органической неспособности со стороны веры. Правильно совсем обратное. Яркий опыт христианской истории убеждает, что над нею сбывается радостное слово пророческое (Ис. LIV, 1) о восторженном веселии неплодной, потому что теперь – по сравнению с соперницей – у нее более многочисленное

потомство, непрерывно и прогрессивно растущее, между тем как та постепенно и неудержимо теряет в своих делах. Неотразимо, что – в контраст минувшему отчуждению – неплодная обладает ныне всеми супружескими правами свободного общения с мужем. Посему и те из людей, которые бывают «братьями» по равному сыновству христианскому или чрез веру, благодаря последней суть истинные Исаакиты и – в параллель этому обетованному (Быт. XVIII, 10) сыну Авраамову (но ничуть не чрез него) – бывают чадами обетования (IV, 28) в том смысле, что рождаются не по плотскому порядку, а согласно обетованию (gen. subject.) и этим получают в исключительное обладание заветную наследственность. В виду такого тождества непозволительно сомневаться. что и в религиозном наследовании непременно повторится до точности бывшее в материальном, хотя бы историческая внешность не благоприятствовала этому. Тут наружная уничиженность христианства не должна смущать нашей совести, тревожимой иудаистическими соблазнами, и мы обязаны видеть здесь предварение и залог своей славы. Ведь все это ныне происходит так же, как и там, где рожденный по плоти гнал духовно-обетованного (IV, 29): в Библии об этом не сказано прямо (Быт. XXI, 9), но самый факт изгнания Агари по требованию Сарры и некоторые религиозные предания внушают, что Измаил как-то оттеснял Исаака от наследственности<sup>242</sup>, для чего мог ссылаться, напр., на свое плотское старшинство, при чем все это выражалось с оскорбительною назойливостью. Однако Писание убеждает (Быт. XXI, 10), что сын рабыни не только не получил всего наследства, но не имел в нем и минимально доли (ср. Суд. XI, 2), хотя вообще у Авраама сыны наложниц награждались некоторыми добровольными подарками (Быт. XXV, 6). Напротив, здесь все наследствование перешло сыну свободной, который принципиально являлся и фактически стал единственным обладателем всего нераздельного богатства (IV, 30). Поэтому, если мы – братья и связываемся лишь солидарностью веры в общем для всех богосыновстве, то для нас вполне бесспорно, что мы – не дети рабы по натуральному или добровольному

законничеству, а сыны свободной (IV, 31) и – значит – всесовершенные, исключительные наследники.

Теперь опять находим, что в конце концов и сам закон направлял к вере, как выше освещался в своем соподчиненном и педагогическом достоинстве для периода «младости» человечества. Он не был производителем самого обетованного спасения и потому не мог служить к достижению его в качестве пригодного нормального средства. Последнее обязательно должно соответствовать своему предмету со строжайшей пропорциональностью. Но объективная сущность избавления Христова состоит в искупительном Голгофском подвиге, где карающий закон со всею неудержимостью обрушивается на святейшую безгрешную жертву в лице Богочеловека и эту смертельную несправедливость сам себя убивает. Чрез это уничтожается тяготение клятвы законной, а миропорядок клятвенно-законный, построенный на периодической ответственности и возмездии, заменяется благодатно обетованным. Тут все блага бывают всецело собственностью воплощенного Сына Божия – Мессии Иисуса Христа – и заимствуются только от Него при условии теснейшего общения с Ним. Понятно, что единственно возможным способом будет слияние в вере и чрез веру, когда верующий приходит в натуральное сродство с Господом (ср. Гал. III, 26–27). Все здесь чрез Христа, во Христе и от Христа. При этом уже не остается места заслугам самого человека, и никто из людей не имеет в себе лично обеспеченного права на заветное обетование, которое, как божественное, сохраняется непреложно, но устрояется благодатью Божией и достигается верою Христовой.

В итоге опять выходит, что все священное завета ветхого осуществляется лишь в царстве Христовом и его собственными методами. Закон тут отвергается безусловно, ибо и в истории божественного домостроительства он был приспособительным учреждением педагогического свойства, хотя воспитывал больше отрицательным путем, своею недостаточностью развивая осмысленное и горячее стремление к тем благам, какие в нем возвещались, но фактически никем не приобретались. Все исчерпывалось пробуждением спасительной

жажды, для которой требовалось потом надлежащее удовлетворение. Я законническая практика неотразимо удостоверяла всесовершенную человеческую немощность, исключаящую всякие надежды на спасительность тварных средств.

Посему должен был выступить деятель божественный, и таким явился Сын Божий, предвечно связанный с миром, который именно чрез Него вызван к бытию в качестве вторичного образа Божия (см. Кол. I, 15–17). Однако все избавление было рассчитано на людей, и отсюда возникает необходимость сочетания абсолютной божественности и полной человечности в единой индивидуальности, чтобы в ней преодолевал и торжествовал сам нуждающийся человек. Поэтому в проповедании св. Павла объективно основой Евангелия Христова рисуется тот исторический факт, что наше искупление от греховного убожества и реально-юридической неспособности к наследничеству устроялось исключительно Голгофскою жертвой Сына Божия. Впрочем, пока все «выгоды» остаются во всецелом обладании Господа Спасителя, а другими приобретаются только при благодатном соучастии с Ним в Его богочеловеческих преимуществах, но вовсе не по собственному усердию свободного подражания Ему в хождении по путям правды, которой нет ни у кого помимо Христа. Естественно, что здесь все зависит от того, чтобы достигнуть персонального общения с Искупителем, слиться с Ним до самопоглощения, когда каждый натурально будет наслаждаться жизнью пребывающего в нем Христа (Гал. II, 19–20). Ясно, что с субъективной стороны, или по способу усвоения себе людьми искупительных даров Христовых в личную собственность благовестие Павлово утверждается на вере, которою все приводятся в благодатный союз с божественным Сыном. Вместе с этим получается божественное содержание, и для него требуется равный регулятор тождественного достоинства. Так пред нами раскрывается вторая, субъективная черта в апостольском воззрении на спасительное дело Христово, что его плоды прививаются и возрастают в нас под неизменным и неперменным заправлением божественного Духа Святого.

Всеми этими факторами обеспечивается неизбежный и несомненный результат, что верою единения человек приобретает во Христе богоусыновление, сохраняя его за собою в неприкосновенности чрез Ходатая – Духа. В этом качестве облагодатствованный человек и наследует и живет с сыновнею независимостью, пользуясь свободой полного распоряжения и по своей натуральной зрелости и по юридической компетентности. При догматическом освещении искупительного подвига Христова в благовестии апостольском у нас будет Евангелие свободы христианской по нашему сыновству Богу и Отцу чрез Христа-Сына во Святом Духе Сыновнем. При таких особенностях своих верующий, конечно, должен и действовать во всем соответственно свободному состоянию, когда будет жить безукоризненно, в гармоническом согласии с «канонами новой твари» (ср. VI, 16, 15).

Так предначертывается и обусловливается нравственное учение св. Апостола Павла.

## Часть IV-я: Нравственное учение св. Апостола Павла об истинно-христианской жизни (глл. V-VI)

Вы на свободу звани бысте, братие: точию да не свобода ваша в вину плоти: но любовью работайте друг другу (Гал. V, 13).

Догматические созерцания Апостола Павла приводят к моральным наставлениям. Здесь предполагается начертать для возрожденного образ поведения, точно подходящий к его подлинному достоинству и указывающий путь к нормальному христианскому процветанию при всегдашнем успешном развитии. Самым смыслом этой задачи требовалось теоретическое выяснение законов христианского бытия, а потому определение последнего служит опорой и точкой отправления для созидания и формулирования христианской этики.

В чем же, – спрашивается, – особенное и существенное достоинство всякого христианина, как верующего? Его главнейшее характерное отличие заключается в том, что он получил свойства и права сыновства и в этом отношении располагает совершенною свободой – подобно юридически и фактически полномощному наследнику, вступившему в обладание всем достоянием. Теперь понятно, что и в нравственной жизни всегда и всюду должна проявляться одна свобода, без которой не может и не бывает христианского благодатствования. Тогда первым принципом христианской нравственности будет неизменное пребывание или непоколебимая устойчивость в благодатной свободе при безусловном устранении всего, что где-нибудь носит хоть тень поработительного стеснения (V, 1). Но для безошибочности выполнения этого основного правила следует со всею отчетливостью раскрыть специальные качественные преимущества данной свободы, как истинно христианской. Об ней сказано, что именно ею (τῇ ἐλευθερίᾳ) и в интересах ее утверждения в мире ( – ἧ <sup>243</sup> dativus commodi – ) нас Христос

свободил и, конечно, лишь постольку, поскольку Он сам эссенциально свободен. А в Нем это достоинство покоится на всецелом воплощении воли Божией по Его натуральному богосыновству, откуда естественно, что Он и действует вне всяких ограничений с сыновнею независимостью. Отражение этих свойств в верующих будет святостью при закреплении в себе божественности, а последняя почерпается при единении со Христом и сохраняется чрез живое воспроизведение Его во всем своем благодатном устройении. Необходимо, что человек возрожденный, будучи свободным, проявляет в этом свое сыновство, которое реально награждает сыновнею независимостью. Значит, христианская свобода есть непосредственное обнаружение сыновне-чистого общения с Отцом чрез Сына, когда под водительством божественного Духа мы удерживаем органическую неразрывность с Господом Спасителем чрез воспроизведение Его в себе, или чрез возможно полное осуществление «закона Христова». Христианская свобода, являясь прямым выводом<sup>244</sup> христианского усыновления, служить только натуральным отблеском последнего, в равной мере пользуясь всеми его прерогативами и принимая все его высокие обязательства. Христианин живет свободно, но в строжайшем соответствии со всеми требованиями своего звания.

Посему христианская свобода вовсе не сближается и не граничит ни с противозаконием, ни с беззаконием или незаконностью, ибо в себе самой содержит собственные регулирующие нормы, решительно устраняя те, которые пригодны лишь для рабственности, где они уместны, между тем свободная христианственность выше этого уровня. Тут первое всего желательно ограждение своей сыновней автономности при помощи всегдашней неразлучности от Искупителя, как ее источника и подателя. Это будет положительный поступок христианской морали для жизненного применения благодатных начал. Отрицательным и вторичным, – хотя столь же непеременимым, – требованием должно быть отвержение всего противного, препятствующего и несродного. С этой точки зрения неизбежно, что и в нравственном отношении всецело

устраняется закон ветхозаветный. Теперь – вопреки коварным обольщениям иудаистов – Апостол со всею убедительностью открывает неоспоримую и осязательную причину. Она выражается сжато и энергично авторитетным словом, которое звучит властно внушительностью и дышит отрезвляюще призывностью<sup>245</sup>, как бы поставляя пред глазами читателей очевидную конкретность в ἰδε или ἰδέ (V, 2). Я она заключается для Галатийцев в следующем обращении: «если вы обрезываетесь» сами (περιτέμνησθε) – без всякого понуждения к сему вашим христианским сыновством, то, разумеется, делаете это 1) добровольно и 2) по убеждению в важности этого акта для поддержания христианского спасения. Таким способом последнее в своем нормальном бытии и всесовершенном действии будет условливаться уже законнической операцией и теряет свой исключительно христианский характер. Обрезание приобретает тут силу самостоятельной спасительности и отторгает от Христа, не допускающего подобных пособников, которые – даже при добром стремлении к вспомоществованию являются фактически просто узурпаторами, посягающими на абсолютную единственность Господа в нашем искуплении и возрождении. Помощь подрывает самый авторитет, как недостаточный. Понятно, что для обрезывающихся Христос перестает быть вседовлеющим и разобщается от них столь неестественным принижением. Тогда органическая связь перитемнистов с Избавителем прерывается, и Спаситель, будучи вечным носителем и подателем благодати, оказывается совсем бесполезным для таких ренегатов, коль скоро они сами устраняются от живительных лучей Христова сияния. Это грозно-печальное следствие тем неумолимее и неотвратимее, что здесь немыслима половинчатость или двойственность, чтобы при симпатиях к законничеству можно было сохранить и всю благодатную живительность. Напротив: тут либо «да» – и все, либо «нет» – и ничего<sup>246</sup>. Вдумаемся в предмет внимательнее. Всякий человек есть обрезывающийся (V, 3: περιτεμνομένῳ медiallyно-активно), сам добровольно и сознательно подчиняющийся этому ритуальному иудейскому акту. Очевидно, он принимает на себя эту печать по признанию



ее необходимой для него спасительности, а последнюю получает данный оперативный прием лишь в качестве преддверия к целостной оправдательной системе законничества и совсем не имеет религиозной важности в обособлении, когда допускается, напр., по медицинским соображениям. По усвояемой ему иудеями религиозной роли обрезание в своей сфере равняется крещению в христианской области и сопровождается подчинением тому строю, куда посвящает и благословляет. Естественно, что «почивающий на обрезании» будет рабским должником закона, чтобы постоянно и беспрекословно творить его во всей мелочной дробности форм и норм<sup>247</sup>. Так снова начинается прежнее, – но теперь уже ренегатское, – оправдание себя «в законе» (V, 4: οἴτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε), как единоспасительном источнике, религиозное усердие к отысканию в нем всей правды и всецелое заключение себя в его деспотию. В результате неизбежно является отлучение от Христа (κατηρῡήθητε ἀπὸ Χριστοῦ), освобождение от Него, как прекратившегося, бездейственного фактора (Рим. VII, 2), между тем, «умерши для закона, которым были связаны, мы, христиане, избавились от него (ὡνὶ δὲ κατηρῡήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατηχόμεθα), дабы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. VII, 6). В таком случае обрезывающийся совершает прямую измену в отношении Христа и неудержимо выпадает (ср. 2Петр. III, 17) из благодатно-спасительной державы Христовой.

Для обрезанных тогда упраздняется и вся благодатная действенность, потому что функционирует она плодотворно для человека только в своей собственной среде – независимого христианского сыновства. В нем все создается на нашей неразрывности от Сына, с Которым мы входим в органическое общение чрез веру. Последняя, объединяя нас с Господом, в каждом частном случае наполняется оправдывающим содержанием Голгофской жертвы и сама бывает вместительницею искупительных благ. Но если эти сокровища сыновне-божественны, то и нормальное пользование ими нуждается в божественном же посредничестве. Отсюда ясно, что таковое может доставить «дух» (πνεύματι) не наш, но

единственно Святой Дух Божий (V, 5). При этом вера становится и носительницей и сообщительницей нам самой правды Христовой, которую, как нечто уготованное для нас, мы почерпаем (ἀπ-εκ-δεχόμεθα) В личное обладание именно из нее (ἐκ πίστεως). Она, – строго говоря, – не средство для приобретения оправдания, подаваемого помимо нашей заслуженности, а – скорее и точнее – способ передачи, единственно возможный для этого случая, где необходимо теснейшее соприкосновение со спасительным источником. Все это в потребном совершенстве исполняет вера, приводящая ко Христу, и ею мы усваиваем себе в собственность желанную нам праведность. Отныне последняя бывает уже нашим достоянием и в свою очередь оказывается опорой наших дальнейших христианских упований. Посему ее нельзя считать предметом (объектом) надежды, от которой (через которую) она только еще ожидается (– δικαιοσύνης genitivus objectivus для ἐλπίδα –) в будущем<sup>248</sup>. Фактически бывает совсем иное, раз это является бесспорным и реальным обладанием нашим. Значит, у Апостола разумеется не надежда на праведность, но надежда от праведности, которая в качестве активного субъекта (– δικαιοσύνης genitivus subjectivus –) дает нам все, что она может и должна дать. И успех безусловно несомненен, поскольку тут вера бывает исключительным двигателем всего процесса. Причина очевидна и коренится в том, что здесь все и всецело покоится во Христе Иисусе (V, 6), как богочеловеческом Мессии, а в сфере Его благодатного владычества равно (οὔτε – οὔτε) бессильны (ср. Кол. III, 11) и потом исчезают (ср. к Гал. VI, 15) в своих оправдательных притязаниях или отрицаниях и обрезание и необрезание. Нужно лишь слияние с Господом Спасителем, но это устроится одною верой, которая бывает не процессуальным, а законченным и всегда функционирующим актом, коль скоро мы подлинно находимся уже в Икупителе. В этой своей деятельности вера не допускает улучшений по безукоризненности доставленного результата и сама начинает работать свойственными ей обнаружениями. Отсюда получаем, что апостольское речение δι'ἀγάπης ἐνεργοῦμένη (любовию поспешествуема) – не пассивное в смысле провозглашаемой и

принимаемой католичеством *fides formata*<sup>249</sup>, т. е. веры, формируемой постепенно и непрерывно, усовершенствующейся и приходящей в крепость зрелости посредством любви. Напротив, первая рисуется всецелой и активной, почему во второй лишь производит свой плод. Такова и есть вера, действующая сама из себя и сама по себе (–ἐνεργοῦμένη медiallyно-активное –) при помощи любви, ее обнаруживающей и запечатлевающей<sup>250</sup>.

По этой связи раскрывается, каким образом из верующей активности рождается любовь и в чем она состоит. Любовь бывает отблеском веры, а эта вселяет в нас искупляюще-спасающего Христа (Гал. II, 20) и потому действует со всею спасительностью непременно по силе и норме исторического подвига Христова. В этом качестве вера христианская обязательно отражает в себе и через себя самую сущность избавления Христова. Но Господь был в нем абсолютною любовью и по условливающему мотиву, и по фактическому методу, и по конечной цели своего мессианского служения. Понятно, что вера, будучи истинно христианской, всегда и натурально действует из себя самой без всякого внешнего понуждения всецелою любовью и именно любовью Христовой – в святости оправдания, как искони и во веки праведен Христос, – в жизни обновления, как всесовершен эссенциально Сын Божий, и – в благодати исправляющего и воссозидающего снисхождения, как *исполнь благодати* (Ин. I, 14) воплощенный Логос-Избавитель. Христианская вера органически – необходимо свидетельствуется и осуществляется фактически любовью, когда мы закрепляем благодатно-реальное единение с Богом чрез Искупителя и, приобретая в Нем сыновнюю близость богообщения, поднимаемся до сокровенных тайн божества. Натурально, что любовь христианская, как доводящая до богосозерцания, рисуется у св. Апостола Иоанна средством богопознания (1Ин. IV, 7–8), ибо лишь чрез нее достигается взаимообщение познающего и познаваемого до степени теснейшего соприкосновения, даже сопроникновения (1Ин. IV, 16).

Апостол Павел рассматривает любовь в неразрывности от веры оправдания при их гармоническом сочетании в

христианской практике, где следствие бывает тождественным своей причине по достоинству. Такая деятельность христианская будет безусловно нормальной или строго нравственной; но ее источник – во Христе, способ – в вере, руководство – в Духе Св., увенчание – в любви. Закон и здесь остается вне границ христианского благодатствования в его обнаружениях среди людей. В этом направлении (V, 7) читатели доселе шли хорошо, т. е. по верному христианскому пути, который, открывая широкий простор для свободы каждого, сам по себе не мог вынуждать к уклонениям. Очевидно, была внешняя причина, заставившая сойти с благодатной стези, но это было своевольным непослушанием истине, к какой та призывала и вела. Ясно (V, 8), что тут непослушание ей (μὴ πείθεσθαι) связано с обратным послушанием (ἡ πείσμωνή)<sup>251</sup>, которое должно было относиться всецело к истине, а теперь отдается совсем противоположному<sup>252</sup>. В таком случае все это идет не от призвавшего (1, 6, 15) и всегда призывающего (praes. τοῦ καλοῦντος), а таков есть только сам Бог, первоисточник и зиждитель истины веры, знания и жизни во всем мире. В этой области даже малейшее отступление будет поворотом в сферу тьмы и погубит всю прежнюю работу, как ничтожная частица закваски вызывает брожение во всем тесте (V, 9; ср. 1Кор. V, 6). В виду именно этой опасности Апостол продолжает надеяться (V, 10), что, – поскольку читатели находятся в Господе и служат Ему, – они в данном вопросе не мыслят иначе по сравнению с автором, а всякий возмутитель, как таковой, неизбежно понесет осуждение. Это совершится помимо людей в силу неумолимого возмездия и потому независимо от положения разумеемых лиц, кто бы они ни были по этому смущающему званию (ᾧτις), напр., в роде или из числа неких от Иакова (Гал. II, 12)<sup>253</sup>. Эти люди соблазняют к обрезанию и как будто ссылаются на подобные эпизоды из собственной апостольской практики Павловой (хотя бы о Тимофее: Деян. XVI, 3). Но (V, 11) если бы, – говорит своим Галатийским братьям во Христе св. Павел, – я до сих пор проповедовал обрезание, ревнителем которого он некогда был, то (ᾧρ#945 rebus igitur comparatis) его не трогали бы преследованиями клеветы и внешних удручений (ср. 2Кор. XI, 23

сл.) за благовестническую деятельность, ибо в ней не провозглашалась бы спасительная вседержавность единого креста Христова, и – следовательно – исчезал бы всякий повод к соблазну из-за него последнего за отсутствием самого соблазняющего предмета<sup>254</sup>. Значит, и объективно и лично – в отношении Апостола Павла – смутьяны были οἱ ἀναστατοῦντες (V, 12) и старались поставить все вверх ногами (Деян. XVII, 6. XXI, 38) вопреки естественному положению вещей и событий, мучительно вынуждая (ἐνέκοφεν V, 7) вас оторваться от Христа через обрезание. Но для всех и для нормального порядка религиозной жизни было бы гораздо лучше, если бы они окончательно и совсем были Отрезаны от союза христианского братства<sup>255</sup>, под которым укрываются в качестве иудеохристиан, выдавая себя за наисовершенных членов.

Весь предшествующий парентез, вызванный пламенным возбуждением отеческой любви Апостола к Галатам, наглядно убеждает, что нет ни малейших причин к отпадению в номизм, ибо (V, 13) верующие призваны к свободе и должны пребывать в ее сфере; но это ничуть не ведет к нравственной распушенности анонизма и не наклоняет к этической необузданности антиномизма. Ведь наша свобода – всецело христианская, изъемлющая из-под владычества мировой стихийности и – прежде всего – устраняющая от брэнной плотяности, которою мы приковываемся к миру. Ясно, что разумеемая свобода абсолютно чужда всяких плотских элементов и не может быть точкою опоры (εἰς ἀφορμήν, ср. Лк. XI, 54. Рим. VII, 8, 11. 2Кор. V, 12. XI, 12, 1Тим. V, 14) для развития активности ей стороны плоти. Свобода наша остается и нас удерживает в чисто духовной области веры, а там всюду и во всех действует любовь Христовой самопреданности на пользу всех и каждого. Поэтому христиански свободные не превозносятся взаимно, но работают друг другу любовью (ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις) по ее натуральному и неустранимому влечению. Это есть как бы порабощение, однако добровольное<sup>256</sup> и обоюдное, где все самоотверженно служат взаимно во имя любви Христовой. Таким способом христиане покажут себя на высоте идеала, к которому направлялось все

предшествующее. Понятно, что от последнего они теперь избавляются навсегда, за ненадобностью предварений при фактической наличности желательного успеха. Вместе с этим в них будет реальная полнота высоких номистических стремлений, по их осуществлению в христианстве. Эта истина, неизбежная по смыслу христианского звания, имеет для себя неотразимое законническое оправдание. Оно содержится (V, 14) в самом слове закона ветхозаветного, поскольку этот бывает выполненным фактически<sup>257</sup> во всей его целостности (ὁ πᾶς νόμος) при точном воплощении его кардинальной заповеди (Лев. XIX, V, 14. 18): *возлюбиши ближняго твоего яко(же) сам себе*.

Относительно ее несомненно, что она не достигалась при номизме, однако исчерпывала все содержание оправдательных стремлений и тяготений закона, ибо последний был назначен утвердить на земле братство любви на религиозной почве. Понятно отсюда, что христианское исполнение этой заповеди будет сколько удовлетворением, столько же и упразднением законнических запросов этого рода. Упомянутое повеление требует признания «ближнего» *своим*, и это встречается между людьми при узах кровного родства в семействе, национальности и т. п. Но дальше мы находим нечто большее, поскольку категорически требуется совершенное отождествление меня с другим, причем и взаимная любовь получит свое истинное выражение. Это обязательство совсем непосильно для отмеченных посредств, поскольку сын не есть отец и царь не равен рабу своих подданных, как и им самим. При обычных факторах ничто не могло устранить подобные дифференциации. Для сего нужно высшее объединение, где все безразлично одинаковы. В подзаконном состоянии такая ситуация мыслима была лишь при общем принижении всех пред Богом по решительной зависимости от Него и по естественной человеческой несамобытности. Закон и обеспечивал заповеданное тожество провозглашением идеи универсальной тварности. Само собою очевидно, что для фактического уравнивания людей по этой истине необходимо для всех равное исповедание ее, а для номизма круг точного ведения замыкался

тесными границами Израиля. Это количественное сужение сопровождалось и качественным раздроблением, ибо между тварными – даже среди избранных членов заветного союза – нет натуральной внутренней взаимности слияния, поскольку здесь тварное уравнение производится не чрез самих тварей, а через третью инстанцию стоящего вне их Бога. Тут каждый усматривает в ближнем себя собственно не по равенству ему, а по равному отношению всех к общему для них Творцу. Это было не переменным догматическим постулатом для взаимного самопризнания с тожеством всех каждому и наоборот. На практике данное требование нисколько не достигалось и только порождало резкое обособление между знающими Бога и Его закон и между невежественными простецами. Создавалось уже религиозное разделение в самих подзаконных на *chaberim* и *am-haarez*, из коих вторые по своему номистическому невежеству были неспособны к оправдывающей законнической исполнительности и потому принципиально являются «проклятыми» (Ин. VII, 49), как обреченные Господом сосуды не в честь или прямо в погибель (Рим. IX, 21–22). А прозелиты даже высших степеней всегда оставались по существу чуждыми Израилю и не имели никакого участия в «заслугах отцов»<sup>258</sup>. При подобных условиях и самая идея «ближнего» неизбежно затемнялась, и ее конкретное применение становилось недоуменным и почти совсем отрицательным (ср. Лук. X, 29), судя и по Евангельской притче о добром самарянине. По всему этому и в самом иудействе теоретическое тожество не исключало на практике самых крайних градаций даже в самой религиозной области и фактически сопровождалось преобладанием национализма, потом окончательно восторжествовавшего. Тем не менее, нельзя забывать, что закон, не доставляя заповеданной взаимной любви, видел и находил бы в ней свое абсолютное увенчание. Он был рассчитан именно на водворение религиозно-моральной солидарности в человечестве по одинаковой у всех святости чрез воплощение правды Божией, при чем непременно функционировал бы и фактически исполнялся в повсюдной любви взаиморавенства по достоинству. Для ветхозаветного

домостроительства все это было просто искомою целью: если же она реализуется в христианстве, то последнее и бывает исполнением закона. И, действительно, в царстве благодати все члены сливаются в общее целое с естественностью и необходимостью. В нем все участники органически объединяются с божественным Сыном и чрез Него сами становятся истинными чадами Божиими. Затем уже ясно, что дети одного отца бывают между собою братьями и не могут не усматривать друг в друге равное чадо Божие. Значит, христианин, – пока остается верующим, или в силу этого своего специального преимущества, – натурально созерцает себя самого в каждом «ближнем» по одинаковому христианскому обновлению и любит братски не с национальной узостью плотского происхождения, а с необъятным универсализмом всем доступной и для всех открытой веры.

Теперь бесспорно, что – по своим божественным началам – законничество до точности воплощается в христианстве, где находит совершенное удовлетворение самым высшим религиозно-моральным требованиям, превышавшим его собственную активную энергию. Посему, – как исполненный всецело, – закон не имеет силы и действительности в благодатном христианском строе, который, однако же, чужд и противозакония и беззаконничества, ибо держится поверх номистического уровня, обладая своими заправляющими нормами. Не удивительно, что в христианском союзе недопустима среди истинных его членов раздробленность взаимной вызывательской обособленности, господствующая в плотской сфере и регулируемая законничеством. Иначе обязательная братская солидарность вытесняется столкновением несовместимости, которая ведет к устранению одного другим при ожесточенной борьбе каждого за свое независимое существование. Отсюда рождается инстинктивная потребность обоюдного угрызания и пожирания, а – при равной интенсивности у всех – оно должно сопровождаться полным взаимным истреблением вследствие такого «общественного разбойничества»<sup>259</sup> (V, 15). V, 15. Картина – свойственная Галатам и возможная у них<sup>260</sup>. Но все это питается плотностью



и вне ее не бывает. В виду сего Апостол и говорит авторитетно, что христиане, избавившись из-под плотяных оков, обязаны всецело сообразоваться с условиями своего нового бытия (V, 16). Последнее, созидаясь божественным Сыном, нуждается и в столь же божественном руководителе, который закрепляет и охраняет наше тесное объединение во Христе с Богом Отцом. Таков и есть Дух божественный, являющийся специальным двигателем христианского жительствова, где Он бывает центром определяющим границы периферий, и служит солнцем, регулирующим планомерность всего течения. Разумеется, при Его спасительном контроле все будет совершаться с надлежащею христианскою правильноcтью, ибо остается тогда в собственной благодатной области и функционирует по ее исключительным принципам. Понятно, что теперь верующий будет ходить беспрепятственно и безбоязненно, не опасаясь потерять христианскую почву и ниспасть за черту христианской духовности. Этим незыблемо предрешается, что духовный по самому своему достоинству оказывается независимым от плотности и органически не может следовать ее специфическим влияниям, которые просто даже не досягают христианской возвышенности. Тут и непреложно и необходимо, что подобный человек ни в каком случае не будет исполнять οὐτῇ τῆλεσση) плотских вожделений ни по объективным, ни по субъективным мотивам. Обратное еще было бы мыслимо в некоторой степени, если бы плоть, – в качестве морального фактора, – имела хоть малейшее родство с Духом, соприкасалась с Ним и незаметно примешивалась к Его отправлениям, постепенно вторгаясь в духовный процесс, сообщая свое настроение и, наконец, овладевая всецело. Но сему препятствует та фактическая причина (V, 17), что между ними господствует внутренняя противность (κατά), а жар и холод, свет и тьма вместе не бывают, устраняя друг друга при встрече. И, поистине, такая плоть натурально стремится к враждебному для Духа, Который отвечает одинаково в том же самом тоне. Отсюда неизбежно, что при фактических столкновениях они не переплетаются и не входят даже в механическое содружество, всегда сохраняя свою природную

непримиримость. В этом случае плоть усиливается, чтобы человек действовал не духовно, как Дух побуждает поступать вопреки плотяности, ибо эти принципы противоположны не по направлению в разные стороны, а по взаимной адверсативности в понимании и решении общих задач. Отдавшись тому или иному фактору, люди уже подчиняются ему с утратой своей воли, которая может выражаться теперь только одним известным способом – духовным либо плотным. А когда водителем нашим будет Дух (V, 18), – мы самую свою духовностью изъемлемся из плотной неупорядоченности и этим избавляемся от законнического соподчинения, ибо для него нет материала, раз у нас в мысли и жизни воцаряется наилучшая гармония. Закон не находит тут приложения, ибо приспособлен для плотяности, как это для всех ясно с неотразимостью по обнаружениям последней (V, 19). Плоть хочет устроиться именно по своему типу, однако не обладает самобытностью, чтобы развиваться из себя самой и по себе в целостную органическую систему. Все напряжения ее исчерпываются лишь частными актами и разрозненными фактами, которые мотивируются плотностью и бывают, конечно, специфически плотскими (τὰ ἔργα τῆς σαρκός<sup>962</sup>), поскольку плотью производятся (genetiv. subjectivus) и воплощают ее с точностью (genetiv. objectivus). С этой стороны они для всех осязательно-наглядны и легко постигаются в своих отличительных качествах. Так открывается неограниченное плотное владычество, не стесняемое в своей активности. При таком решительном напоре плоти, и первейшим<sup>261</sup> ее запечатлением будет порνεῖα – беспорядочное и ничем не контролируемое удовлетворение плотских инстинктов в «блуде». Здесь плоть достигает полного главенства в зазорных проявлениях законного инстинкта и, простираясь далее, естественно налагает всюду свою ἀκαθαρία – «нечистоту» плотского вожделения и плотного интереса всякого рода и вида со всеми их плодами и следствиями. После этого для нее не оказывается достаточных препон к самому бурному кипению, – и она проявляется потом в ἀσέλγεια<sup>262</sup> – с крайнею необузданностью и с «непотребством» (ср. Прем. XIV, 26. Мк.

VII, 22) неприкрытой наглости бешеного цинизма, когда уже совсем не желают стесняться и «делают всякую нечистоту с ненасытимостью» (Ефес. IV, 19). Плоть захватывает окончательное верховенство и демонически (ср. 2Фес. II, 4) воздвигает себе свой «идолослужебный культ (ср. Ефес. V, 3) в εἰδωλολατρ(ε)ῖα (V, 20) с религиозными волшебствами<sup>263</sup> разных φαρμακ(ε)ῖα (ср. Апок. XXI, 8)<sup>264</sup>, всегда обильно употреблявшихся в подобной религиозно-извращенной ассоциации. Тут плотяно-материальные средства всяких внешних «чародейств» предполагают плотянность религиозного сознания в грубом понятии о подвластности таким волшебным способам самого божества, как материалистически податливого, а при этом несомненна плотянность движущего интереса и преследуемой цели. В этом состоянии самообожения плоть не может допускать равенства себе или соперничества, а потому она ко всему иному «враждебна» (ἔχθραι), горделиво все «оспаривает» (ἔρεις) по чувству злостной «завистливости» (ζῆλοι) и – при естественной неуступчивости другой стороны – распаляется бурною «яростью» в θυμοί. В результате будет фактическая «враждебность» (ἐριθεΐα ср. Иак. III, 14) ко всякому упорствующему. Раз же это настроение присуще всем плотяным индивидуальностям с одинаковой интенсивностью, – отсюда неизбежно рождается «раскол» (διχοστασία) непримиримых партий, которые по своим руководящим принципам скоро и с неминуемостью формируются в убежденные «еретические» фракции (αἰρέσεις). Тогда необходимо возникает (V, 21) неумолимое взаимное «ненавистничество» (φθόνος) с тенденцией к «убийственному» уничтожению (φόνος) противника, дабы на развалинах всеобщего погрома было для плоти удобно и свободно торжествовать свою победу в диком «опьянении» (μέθαι) охмеляющих и неслыханно-бесчинных оргий (κῶμοι).

При столь безбрежном плотском абсолютизме все прочее подобное ясно само собою и не требовало подробного перечисления, понятного и логически-предметно и по живым наблюдениям тогдашней религиозно-моральной действительности. Не менее несомненны и все выводы, для

которых Апостолу было достаточно напомнить читателям сказанное им прежде – во второй его визит у Галатийцев. Их христианское усердие и моральное напряжение направлены к наследованию царства Божия, но при плотском деспотизме они были бы τὰ τοιαῦτα πράσσοντες, всегда и непрерывно осуществляющими всю сумму плотских возможностей в указанном выше роде. Между тем у всех верующих искомый идеал заключается в βασιλεία θεοῦ – в таком строе, который всецело создается от Бога, имеет Его своим виновником (genetiv. subjectivus), откуда вытекает, что тут обязательно должна выражаться со всем совершенством и царствовать именно воля Божия (genetiv. objectivus). Пока эта задача бывает идеальной и выполняется частично и постепенно в членах церкви Христовой, каковая служит моментом и средою водворения на земле царства Христова, воплощающего царство Божие со всею фактической точностью в личности Господа Исккупителя, а увенчание будет достигнуто людьми реально лишь в царстве Бога и Отца. (1Кор. XV, 24 сл.). При всем том главенствующий фактор всегда бывает божественный, противный плотяности, почему все плотянные, как чуждые ему, не будут иметь даже малейшего касательства к царственно Божью наследию (ср. 1Кор. VI, 9–10). Для этого нужно безусловное соответствие царственной божественности, а оно требует производителя, способного к сему и достойного, – значит, – не менее божественного. Но известно, что продолжает миссию Христа и утверждает наше единение с Богом Дух Святой, Который – поэтому – и будет исключительным водителем верующих в церкви Христовой к царству Божью. Действуя в своей сфере и с божественно-властной самодержавностью, Он дает из Себя нечто органически целостное, как Его натуральный «плод» (V, 22), единый по источнику и по содержанию – вопреки дробности плотских «дел», порождаемых бессистемными порывами плотяности. При таком божественном абсолютизме Духа в самом процессе – и результат, естественно, бывает одинаково божественным в качестве адекватного отражения в христианах свойств жизни собственно божественной. А в премирном бытии Троичности

царствует «любовь», покоящаяся на эссенциальном тождестве и сосущественной неразрывности всех божественных Лиц. Но все благодатствованные, находясь в таинственном сочленении с Отцом чрез Сына во Св. Духе, неразрывно связываются братскою солидарностью взаимной самопреданности и в каждом другом любят самих себя (ср. V, 13) по тождеству своего христианского бытия. В этом смысле любовь есть первейшее обнаружение веры, корень и венец всех добродетелей, из коих лишь она одна *николиже отпадает* (1Кор. XIII, 8). Впрочем, любовь христианская обладает подобными преимуществами только при сыновней неразлучности нашей с Богом, когда вполне нормальна у нас радость (ср. 1Фес. V, 16) при достижении этого спасительного союза, который вселяет в души мир невозмутимой солидарности с небом и спокойной гармоничности на земле в «человеках благоволения» (Лк. II, 14), между тем у нечестивых нет ни того, ни другого (Ис. LVII, 21). В дальнейшем практическом применении будет фактически закрепляться приобретенная благодатно божественность. Но по отношению к роду человеческому и всему сотворенному Всевышний долготерпелив по своей благодной милости, – и в Его чадах отраженно будут обитать μακροθυμία и χρηστότης – «сдержанность» для гневливой обидчивости на ближнего по «доброму влечению» к нему, которое, однако, не граничит с попустительством, ибо старается действовать «благами исправления» (ἀγαθωσύνη), чтобы поднять павшего на свою высоту и приобщить к радостной восторженности. Христианская активность тут не изменяет своей природе, насаждая в других то самое, что отличает ее натурально. Здесь успех достигается и потому, что она бывает непреклонна стойкою, остается верною себе (πίστις ср. Рим. III, 3. Тит. II, 10) во всех своих особенностях и в этом достоинстве касается всякого недуга с «мягкостью врачевания» (V, 23), чуждого суровости прещения (πραΰτης ср. Мф. V, 23. XI, 29), поскольку «самодержавна» в своих свойствах и не допускает искажения и омрачения их чем-либо несродным или противным при фактической реализации (ἐυκράτεια).

Данное перечисление снова убеждает, что сюда неприменим дисциплинарно-регулирующий и карающий закон, для которого нет даже пункта приложения в царстве правды (ср. 1Тим. I, 9), раскрывающейся в жизни верующих из себя самой с соприущею святостью. Как против нее и всех носителей<sup>265</sup> может действовать номизм? Ведь все они принципиально находятся вне этой сферы, и значит – для них закон просто не существует, совершенно исчезая пред другими, высшими нормами духовного бытия. Все творцы поименованных и аналогичных добродетелей суть οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (V, 24) – такие, которые всецело пребывают в Господе Икупителе и только в Нем благодатно имеют свою онтологическую опору, а потому, распявшись со Христом, они фактически умертвили свою плоть<sup>266</sup>, отняли у нее активную жизненность для противодуховной работы чрез свои плотские влечения разных саркических вожделений, или похотей. Без последних не оказывается и материала для законнического кодекса, который необходимо бывает совсем бездейственным и должен умереть (ср. Евр. VIII, 13).

Теперь получаем, что – недозволительный и непригодный для возникновения христианской жизни – закон совсем неуместен для ее поддержания и развития. Она состоит в свободе богоусыновления, которое приобретается единением с Сыном Божиим и реально обнаруживается воспроизведением качеств божественного Главы в детях по благодати, когда достигается всецелое совпадение должного с наличным в этической безупречности.

Ясно, что основа и источник нравственной христианской деятельности – Христос, ее орудие – вера, фактическое запечатление – любовь со всеми модусами и разветвлениями. В таком случае, если здесь и может быть речь о заправляющем регуляторе, – это будет охранитель и укрепитель начавшегося христианского процесса в его постепенном нормальном развитии, где он способствует прогрессивному течению и процветанию с авторитетностью и безошибочностью своих производящих божественных факторов. Таковым и является Дух Божий. Но раз только Им и при Его ответственном влиянии

мы живем христиански корректно, то естественно, что Он будет исключительной силой всего нашего морального устройства во всех конкретных модификациях нравственного поведения, где каждый совместно с другими<sup>267</sup> должен идти в ряд (στοιχῶμεν) с Духом, имея Его единственным заправителем всего поведения (V, 25). Этим же божественным двигателем, конечно, станут определяться и все наши частные отношения, как христиански-духовные. В числе их прежде всего немыслимо самопрославление, поскольку оно было бы пусто и бессодержательно, не имея для себя ни малейшей опоры там, где все и всецело Божие, а тогда совсем не будет ни предлога, ни причины для взаимного вызывательского раздражения по чувству зависти в себе и с порождением ее в других (V, 26). При отсутствии всякого превозношения с устранением фактических побуждений к раздору легко формулируется истинный способ нормального христианского поведения при всех жизненных уклонениях и конкретных коллизиях. Нужно думать, что из своего миссионерского опыта Апостол берет подходящее и знакомое, говоря как бы о примерных нравственных падениях. Самая форма речи убеждает, что это случай далеко не гипотетический, а – скорее – совершенно реальный<sup>268</sup>. Допустим (VI, 1), что ἔανκαὶ προλη(μ)φθῇ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι, что он захвачен (ср. Пр. Сол. XVII, 16) каким-нибудь греховным правонарушением и пойман в нем «на самом преступлении», «с поличным» (ἐπ' αὐτοφωρῶ, flagrante delicto). При всем том он и ныне остается нашим «братом», почему требует пока лишь спасительного исцеления возвращением к братской норме (ср. 2Фес. III, 15). Но наше преимущество заключается в том, что мы – πνευματικοί, или духовные, ибо в своем христианском бытии всецело устроены Духом<sup>269</sup>. Естественно, что мы и должны «вставлять на свое место вывихнутый член» (καταρτίζειν) и приводить нарушенное в надлежащий порядок (ср. Мф. IV, 21. Мк. I, 19. 1Фес. III, 10), как находящиеся ἐν Πνεύματι – со свойственной Ему мягкостью целительного врачевания, равно чуждого и насильственному принуждению и обличительной жестокости болезненно-растравляющего укора. Иначе – при другом, противном способе – мы покажем себя не «духовными»

и засвидетельствуем свое собственное плотяное падение, отрешаемся от сферы Духа и уготовляем реальную почву для аналогичного уязвления плотью. Следовательно, наша братски исправляющая миссия есть прямое, натуральное и необходимое требование самого христианского достоинства нашего, почему обязательна для сохранения его здоровой крепости и плодотворной активности. Принимая на себя тяготы другого, тем самым всякий из верующих все непоколебимее утверждается в духовности и своею помощью поскользнувшемуся брату отнимает у себя самого часть возможностей для плотского вторжения, возрастает и закаляется духовно. В результате получается, что подобным взаимным бременоношением мы облегчаем немощным путь к религиозно-моральному возвышению и, поднимая их до своего «духовного» уровня, побеждаем в себе самих личного врага в соприрующей нам греховной наклонности к плотяному обуреваю. Чрез это нами точно осуществится и «закон Христов» (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ), который фактически раскрыт Христом (genitiv. subjectivus) для неуклонного применения. Очевидно, это будет закон искупляюще-спасающего подвига Христова, а он состоял в исцелении недужных и возведении падших, когда Искупитель «взял на себя наши немощи и понес болезни» (Мф. VIII, 17 из Ис. LIII, 4). Повторяя то же в своей христианской практике, мы – понятно – со всем возможным совершенством будем вместе исполнять (ср. Мф. XIII, 14) и совокупными усилиями<sup>270</sup> непременно исполним (ἀνα τὴ πληρώσετε)<sup>271</sup> норму спасительного служения Христова (VI, 2), как единственное правило и исключительную основу нашей морально-благодатной жизни. Все это бывает для нас натуральным и даже принудительным принципиально не только в объективном отношении, или потому, что, будучи искупленными, мы должны отражать в себе исторический факт Голгофского искупления во всех его специальных качествах, доступных нам. Не менее сего мы побуждаемся к этому и с субъективной стороны – по рассмотрению нашего действительного религиозно-морального положения. Разумеется его несамобытность по происхождению и продолжению, не



дозволяющая высокомерности в кастовых рамках. Логика тут неумолимая и сокрушительная для всякой индивидуально-горделивой обособленности. Причина – в том, что для последней нужно помыслить себя чем-либо (VI, 3), способным к автономному бытию, как не обусловленному и ни от кого независимому, а для этого нет мотивирующих и оправдательных материалов, ибо каждый по своей человеческой индивидуальности есть абсолютное ничто для возникновения и процветания своего христианского звания и состояния. Неизбежно, что результатом такого мечтания будет гибельное «умоповреждение» (φρεναπατῆ ἑαυτόν) с оболыщением своего разума<sup>272</sup> обманчивыми призраками, будто человек сам по себе достиг идеала и в праве с холодной пренебрежительностью смотреть на борющихся братьев. Напротив, все почерпают свое достоинство не из самих себя, но имеют его вне и выше, откуда оно лишь усваивается в личное обладание. Поэтому при нравственно-христианском возрастании все сводится ко всегдашнему и непрестанному закреплению в себе благодатно данного содержания самым делом. Естественно, что христианский долг рассуждения будет выражаться непрерывным и строгим испытанием<sup>273</sup> своей христиански-реализующей деятельности (VI, 4) по принципу соответствия своего поведения идеальной задаче. Тогда – в случае удовлетворительного исхода этого искуса – отыщется материал и для справедливой похвалы (τὸ καύχημα) – только теперь уже не за чужой счет в силу субъективно-фарисейского превосходства над греховностью ближнего, но исключительно за свой собственный – в меру достигнутой нравственной зрелости. Похвальба через другого всегда бывает незаконною и пустой, потому что говорит лишь о недостатках брата и о моей горделивости, а потому ничуть не удостоверяет моей личной моральной безукоризненности, которая оценивается единственно масштабом того, что подлежит исполнению. И вот в этом отношении у всех есть свое «бремя» нравственно-религиозного подвига в осуществлении христианской святости (VI, 5), где, – как мы видели, – возможны и позволительны

именно взаимность и солидарность по всецелой братственности.

Со всех сторон аргументируется, что – по самому Отличительному характеру христианского бытия – высшие для своего обеспечения побуждаются действовать в духе врачующе-кроткого снисхождения к слабым и колеблющимся. Впрочем, это нисколько не значит, что последние вправе жить лишь попечениями «духовных», не заботясь о собственном труде морального усовершенствования. Напротив, у них есть тоже своя обязанность одинакового этического характера. Своим падением они показывают в себе практических невежд и по этому качеству аналогичны всем обучаемым теми или другими авторитетами. Отсюда имеем контраст ὁ κατηχούμενος ἢ ὁ κατηχῶν (VI, 6) – наставляемого и наставляющего по их специальному и взаимному отношению. Второй сообщает ученику слово своей мудрости, – в нашем примере – слово Евангельского благовестия и этим точно удовлетворяет своей обязательной миссии проповедника об избавлении Христовом, его возродившем и спасающем. Первый рисуется обучающимся и постепенно воспринимающим все «духовное» богатство своего просветителя. Для полного успеха своего усердия слушатель необходимо вынуждается к равному обладанию всеми благами ментора, а это возможно лишь при собственном соучастии, когда питомец личным напряжением всей своей энергии поднимается до уровня своего воспитателя и здесь заимствует все его преимущества<sup>274</sup>. Ход исторического возрастания христианства на земле определяется не самобытным творчеством людей, а усвоением ими заранее данного содержания чрез полномощные посредства из того источника, где оно содержится всецело и откуда разливается по всему миру соответствующими каналами. Помимо этих путей божественное оправдание не распространяется и не достигается. Понятно, что тут всего опаснее заблуждение (VI, 7), будто «Бог поругаем» (μὴ πλανᾷσθε, θεὸς οὐ μωπτηρίζεται), т. е. может быть проведен и обойден в реализации Его спасительных планов и оставлен в некотором посмеянии (ср. Иезек. VIII, 17; μωпτηρίσμός в 2 Макк. VII, 39), если людьми все приобретается

без Него своими силами и средствами. Нет, – здесь все Божие и получается лишь божественными способами. В этом пункте господствует строжайшее соответствие не менее обычного примера, что всегда пожинают именно то, что и сеют. Но всякий, уклоняющийся от этого закона в пожинании духовном, отвергает божественные орудия восприятия, почему должен утверждаться на одних собственных способностях и в своих интересах замыкается их пределами. Отторгаясь от божественных факторов, он остается в сфере тварной ограниченности, которая очерчивается рамками плотяности. Неизбежно теперь, что, куда бы подобные субъекты ни простирались со своими усилиями, они везде будут наталкиваться и иметь средою приложения только плоть, которая оказывается единственною почвой для сеяния (VI, 8), как оттуда же заимствуются и его материалы. При столь безызыятном плотяном верховенстве жатва необходимо заимствуется от производящей почвы и, конечно, бывает всецело плотяною, потому что в ней и сеятель, и семя, и грунт одинаково плотяны. Разумеется, итог будет равным и исчерпывается в фθωρά, или объемлющем нас тлении плотяного разложения (Рим. VI, 21), которое не обладает ресурсами для непрерывной жизненности и сопровождается погибелью вечной (2Фес. I, 9) в утрате благ божественного бытия. Напротив: сеющий в Дух находится в Нем и, почерпая там все свои запасы, получает от Него сообразное, т. е. жизнь не менее тленности безусловную, не устранимую роковою необходимостью физической смерти и – значит – вечную, переходящую дальше мира нынешнего в век грядущий. Это соответствие незыблемо уверяет нас в совершенной благоплодности подобного подвига, ибо в нем духовная живительность увенчивается духовно-нескончаемою жизненностью. Такое наблюдение само собою должно укреплять верующих в непрестанной бодрости, чтобы в осуществлении натурально прекрасного и доброго мы всегда были тверды и не смущались эмпирическим разладом внешних фактических следствий с достоинством наших внутренних влечений (VI, 9). В земной жизни это бывает часто, но отсюда нельзя и не должно выводить, что при своем доброделании (τὸ καλὸν ποιοῦντες) мы

попадаем и бываем во зле<sup>275</sup>. Этот тяжелый диссонанс не зависит от самого добра, которое по своей природе всегда благостно и направляет к блаженству. С этой принципиальной точки зрения теперешний разлад скорее свидетельствует, что пока пред нами среда не подходящая и не пригодная для адекватного обнаружения идеального в реальном, почему ожидается эпоха полного господства добра, когда будет наиточнейшее согласие между должным и действительным. Р что такой период непременно наступит, – это принудительно требуется всеми свойствами истинного добра, которое не было бы самым собою, если бы не достигало своего безусловного раскрытия во внешнем запечатлении. В «свое ему время» добро и будет беспрепятственно функционировать со всею полнотой всецелого собственного воплощения. В виду этого – вместо маловерного уныния – нам нужно постараться обеспечить себе в будущем благотворный результат, который бывает лишь непосредственным и естественным излучением добра и натурально сообщается всем его носителям. Наша этическая задача должна заключаться в достижении этой неразрывности с идеалом, чтобы потом мы могли наслаждаться желанною реализацией. Ясно, что для приобретения людьми этого единения с добром обязателен достаточный промежуток – стремлений, напряжений и борьбы во имя надежды, но еще без обладания ее сокровищами. Таков и есть «век нынешний», характеризуемый больше моральными исканиями и нравственными испытаниями. В этой связи и при подобном озарении морально-житейские аномалии и коллизии теряют свою соблазняющую и удручающую остроту и приобретают высокое этическое значение в качестве предуготовительных стадий, доставляющих и морально оправдывающих наше участие в вечном духовном пожинании. Если же так, то и не будем ослабевать в своей приверженности к добру. Наоборот: по отмеченным основаниям постараемся еще на земле<sup>276</sup>, – доколе есть время (VI, 10) и пока не поздно, – непрерывно и прогрессивно утверждаться в добре, когда оно – параллельно нашему возрастанию в нем – будет сказываться во всем нашем поведении со свойственной благостностью. Здесь нет блага

отвлеченного, потому что христианское добро всегда бывает жизненным фактором, как неотделимое от самой жизни христианской, чрез которую и функционирует благодно в деятельной практике. Но понятно, что обнаружение по своему объему реально покрывается размерами воспроизводимой им силы и сосредоточивается в этих границах. Потому и совершенное христианское добродедание обнимается сферою своего порождающего начала, где имеются все условия для его полного расцвета. Этот круг очерчивается размерами фактического владычества веры, поскольку только ею водворяется в нас и самое христианское благо, осуществляемое в наличности. Естественно, что между «своими по вере» (πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως) наша благотворная активность должна функционировать наипаче (μάλιστα) по сравнению с применением ее ко «всем» (VI, 10). Конечно, добро универсально и стремится ко всеобщему награждению, не взирая на различие в объектах. Однако тут все направляется собственно к тому, чтобы прежде всего привлечь всех других в область фактического благодного влияния, и лишь теперь они будут пользоваться всеми рефлексамии последнего, между тем как ранее только располагались к добру затрагивавшею их внутреннею его благодью. Христианская доброта мысли и дела принципиально простирается на весь мир и желает всем доставить благо, которое и фактически проявляется над ними во всем своем содержании, но лишь тогда, когда они примут его всецело и ему предадутся окончательно (1Тим. IV, 10). Можно и даже должно призывать к вечному блаженству всех и каждого и этим самым делать им добро, но нельзя доставить в собственность благ царства небесного тому, кто не числится там, хотя бы, гражданином. В этом смысле Апостол и заповедует, чтобы христианское добродедание всегда соответствовало своим устремлением универсализму божественно-необъятного источника, а в пригодной сфере господства веры обнаруживалось со всем реальным богатством фактического облагодетельствования (ср. 1Тим. V, 8). И эта цель настолько обязательна и возвышенна в христианском бытии, что Апостол не потяготился собственноручным писанием (VI, 11),

дабы удостоверить, что сами эти присяжные перитемнические адвокаты<sup>277</sup> влекутся крестом Христовым и чрез обрезание желают только отличаться по плоти, как доставляющие обрезанием высшее совершенство (VI, 12), ибо закона, во всей его принудительности, они вовсе не исполняют (VI, 13). Но личная похвала фактически невозможна в христианстве, где все – Божие и не допускает никакого равноправного союзника ради наилучшего успеха. Посему в деле приобретения и устройства своего спасения св. Павел не может и не желает усвоить себе ни малейших похвалений (VI, 14). И необходимая причина этого для всех осязательна и непреложна. Она кроется в нашей полной христианской несамобытности, где все бывает у нас вторичным, почерпая в своем производителе и свою крепость и свою гордость. Естественно, что нашему смирению единственное изъятие дозволительно лишь для творческого фактора христианского звания и достоинства. А благодатное бытие наше покоится на ἐν τῷ σταυρῷ – на крестном искуплении, для моей пользы подъятом и меня действительно спасающем. Это вполне ясно по взаимной комбинации всех участников, ибо пред нами крест «Господа нашего» (τοῦ Κυρίου ἡμῶν), почему я – Его всепреданный раб, неразрывный от Него и в самом торжестве, поскольку близок к Нему по воспринятому человечеству в «Иисусе», Который – при нашем единении веры – властно обновляет и щедро обогащает, будучи божественным Мессией во «Христе». В такой своей неразлучности крест, сообщая меня с вышемирным Избавителем, исторгает из космически-стихийных условий нашего земного существования, принижавших богодарованный закон по его приспособленности к миру. Теперь все подобные ограничения не достигают до благодатного уровня и перестают не только влиять ослабляющим или стесняющим образом, но даже и просто быть, исчезают с нашего «духовного» горизонта. С этой стороны – совершенной взаимной несродности – космос как бы пригвождается и лишается всякой энергии по отношению к благодатному строю; в свою очередь и я, сраспинаясь Христу, ухожу из-под космической державы, извергаюсь ею и бываю мертвым для ея заправляющего контроля. Так появляется

независимая христианская жизнь, которая всегда удерживает это свое исключительное свойство, потому что для членов благодатного союза, пребывающих верою во Христе Иисусе, теряют свою значимость все космические связи с. равною (οὔτε – οὔτε) и безвозвратною окончательностью (VI, 15).<sup>278</sup> Теперь не просто утрачивает силу (ср. V, 6 ἰσχύει), а решительно улетучивается из «духовной» сферы περὶ τοῦ, – и с прекращением обрезания мы избавляемся от космических норм закона. Тоже верно и для ἀκροβυοτή, раз необрезанность не служит более печатью и символом языческого порабощения стихийностью. По-видимому, погибли и пропали все необходимые ресурсы для самой жизни с неизбежностью всеобщей смерти. И если – при столь решительном разрыве с миром – христианин все-таки продолжает существовать, то необходимо принять, что имеются особые факторы, производящие и поддерживающие собственное христианское бытие. Последнее есть реальный повсюдный факт и потому будет не чисто формирующимся процессом сотворения (– κτίσις в активном смысле –), не получившего определенности и законченности. Напротив, пред нами уже прочный результат (ср. Иак. 1, 18. Рим. I, 25. Евр. IV, 13) творческого созидания (– κτίσις пассивно –) в сложившемся благодатном творении, которое является новым по своему возникновению и оригинальным по отличительному характеру. Все это бывает чрез Христа Иисуса (ср. 2Кор. V, 17), по своему эссенциальному сыновству и нас усыновляющего Богу. Посему, живя в достоинстве богосозданной «новой твари», мы окажемся действующими в качестве детей Божиих, поступающих нормально и пользующихся Отчим благоволением. Понятно, что, держась в ряд (для οὐκ ἔστιν ср. и IV, 25) с этими особенностями своего христианского возрождения, полагая такой принцип «канон» (τὸ κανὼν τοῦτο), или уравниателем всего нашего житейского поведения (VI, 16), мы во всем становимся примиренными с Творцом, и от Него нисходит на нас свыше мир совести чистой и жизни святой<sup>279</sup>. В этом случае именно на верующих исполняются все высокие чаяния Израильские (ср. Пс. CXXIV:5, CXXVII:6). Значит, по восприятию и закреплению их

в себе христиане фактически бывают Израилем Божиим, – таким, какого Бог желал иметь в народе своем и нашел лишь в братстве верующих благодатных детей своих (ср. Рим. IX, 8), из которых не исключаются безусловно и природные Израильяне.

Так достигалось все потребное даже для врагов Апостола, и он дальше не допускает для себя никаких обременяющих стеснений (VI 17), а читателям, как братьям по общему богосыновству, желает неизменного пребывания спасающей благодати Господней «с духом» их (VI, 18), поскольку они теперь – «духовные» и чужды всякого соучастия плоти.

Естественно, что в этой сфере и на такой основе христианский подвиг непременно приведет нас к идеальной цели, где добро будет властвовать беспрепятственно, всецело и непрестанно. Здесь мы имеем прямой и верный путь к небу, – и, достигнув этих вершин, поучающие проповедь апостольская получает окончательное завершение, ибо потом начинается уже нравственное пребывание в неизменном сохранении результатов целожизненного нравственного возрастания. Но последнее ограждается незыблемо в своем нормальном развитии, потому что состоит лишь в закреплении свойств Божиих чрез божественное посредничество Христа и при божественном руководстве Духа. Посему в христианстве наша нравственная жизнь бывает отблеском жизни божественной и в ней получает свою непреложную опору и высочайшее освящение. Спасительное избавление будет сопровождаться равным моральным устроением. И если первое было освобождением к сыновне-свободной независимости, то второе столь же решительно бывает проникнуто стихиями свободного сыновства и служит реализацией свободных прерогатив. Нравственная практика христианская есть осуществление и закрепление свободных преимуществ веры спасения Божия по благодати. В нравственном отношении не менее, чем и в догматическом, учение св. Апостола Павла является истинным благовестием христианской свободы, несомненной в искупленных по достоинству полноправных сынов Божиих, свободных в выражении своих благодатных отличий и невольным при их лишении. В христианстве благодатно



сыновняя свобода бывает нравственной, а нравственная деятельность оказывается натурально свободной.

## Часть V-я: Историческое значение послания к Галатам

Будите якоже аз, зане и аз, якоже вы.

Гал. IV, 12.

У св. Апостола Павла догматические предпосылки утверждают собою все этические приложения. В этом решительном обосновании морали на догматике заключается особое специально-христианское достоинство «Евангелия» Павлова, где теоретическое воззвание прямо и верно отражает исторический факт Христова искупления, а этическое назидание служит лишь живым применением принципиальных норм. Отсюда очевидна вечная незыблемость апостольского благовестия. Но оно раскрывается здесь при строгом внимании к наличным потребностям времени и удовлетворяет его насущным запросам. Этим уже заранее удостоверяется *историческое значение послания к Галатам*.

К сожалению, как неизвестны в подробностях ближайшие и частные условия происхождения рассматриваемого писания Павлова, так же точно мы не можем ответить и на вопрос о том, кем оно было передано по адресу и с какими чувствами принято первыми его читателями. Некоторые (напр., у Rudolf Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin 1888) категорически высказывают, что разбираемое послание осталось совершенно бесплодным, и ни один из Галатийских сыновей Апостола не услышал убеждающе-призывного голоса своего духовного отца, если и лично эллинский благовестник удалится из этой страны после вторичного посещения с горестным чувством скорбного разочарования и с мрачною безнадежностью, а потом вскоре произошло изменническое отпадение. Все это преувеличено до крайности, и краски сгущены тенденциозно вопреки подлинным переливам света и теней. Напротив, св. Извел покинул Галатию с достаточною уверенностью насчет ее дальнейшего христианского развития, поскольку без этого настроения было бы странно удивляться

(Гал. I, 6) по поводу иудаистического увлечения Галатов, раз эта катастрофа предусматривалась заранее и не могла быть для автора неожиданностью. В свою очередь и возобладание в Галатии иудействующих шло собственно под коварным прикрытием и во имя авторитета Павлова, – яко бы частью исправляется и частью улучшается дело апостольское, но именно ради его торжества и процветания. Естественно, что Галатийцы, веря подлогу по уважению к оригиналу, тем более должны были внимать и повиноваться последнему. И мы знаем, что при личной встрече они были вполне послушны самому св. Павлу, а значит, должны были покориться и письменному апостольскому вразумлению. Мы скорее в праве и обязаны думать, что – подобно Коринфу – и в Галатии успех увенчал мужественные усилия великого миссионера в его аргументации – фактически незыблемой, логически строгой, дышащей отеческою лаской ободрения и милости даже в самой бурной стремительности и грамматической порывистости языка, не всегда выдерживающей принятую корректность и сбивающегося на иной строй в архитектонике предложений (в «анаколуфах», напр., II, 4–6), почему возможны чисто вербальные перетолкования апостольских фраз<sup>280</sup>.

Однако нельзя извлекать чего-либо несомненного и из слов счастливого упования, что читатели – по сравнению с писателем – «не будут мыслить иначе» (V, 10), поскольку это говорится по принципу долженствования и служит отражением любви, всему доброму веру емлющей (ср. 1Кор. XIII, 7). Во всяком случае вся эта область скрывается от нашего взора вслед за появлением послания. Правда, в 2Тим. IV, 10 говорится: Δημᾱς... ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην, Κρήσκης εἰς Γαλατίαν (Γαλλίαν), Τίτος εἰς Δα(ε)λματίαν. Это случайное упоминание о миссии Крискента (Кресцента) могло бы внушать, что связи Апостола с Галатией не прекращались до конца его жизни; но данное свидетельство не ясно во многих отношениях. Прежде всего, неустойчив самый текст, и одни (WH, Nestle, Alexander Souter с ADEFGKL) принимают чтение εἰς Γαλατίαν, другие (Tregelles на поле, Tischendorf, Базельское издание 1880 г., Н. v. Soden с C) удерживают εἰς Γαλλίαν. Затем,

дозволительно колебание касательно точного географического значения обоих употребленных терминов. Еще древние экзегеты первый из них прямо приурочивали к Галлии (Феодор Мопсуэстийский и Феодорит Киррский в «Творениях» VII, стр. 730: «так Апостол назвал Галлии, так назывались они в древности, так и ныне именуют их знакомые с внешнею ученостью»), или допускали лишь второй (Евсевий Кесарийский), для которого категорически отрицалось сходное распространение его и на Галатию (св. Епифаний Кипрский). Касательно редакции εἰς Γαλατίαν ссылаются (Prof. W. M. Ramsay), что другое чтение едва ли могло вытеснить его столь рано в качестве более ясной для читателей корректуры, ибо названия Γαλλία и Γάλλοι, как отличительные для западно-европейских галлов, впервые попадают в греческом языке не ранее 100 года по р. Хр.<sup>281</sup>, и только Страбон († ок. 24 г. по р. Хр.) употребляет в таком именно смысле слово Γαλλικόν, а отчетливое различие Галатии Малоазийской и Галлии Европейской чрез Γαλατία и Γαλλία засвидетельствовано нам в греческой письменности не прежде III-го века (у историка Иродиана † ок. 240 г.). Значит, исторически наиболее вероятна первоначальность начертания εἰς Γαλατίαν, но и это не дает твердой определенности в виду географической растяжимости понятий Γαλατία и Γαλάται, которыми у греческих писателей I-III-го христианских веков (Диодор Сицилийский, Страбон, Иосиф Флавий, Плутарх, Аппиан, Павсаний, Дион Кассий, Атеней и др.) захватывалась и европейская Галлия (см. блаж. Феодорит), долго не имевшая одного специального обозначения<sup>282</sup>. Поэтому нельзя решительно исключать последнюю, так как гипотеза (W. M. Ramsay'я) о приверженности Апостола Павла к официально-римской терминологии субъективна и колеблется не менее компетентными суждениями о греческом складе его мышления и речи (Edward Hicks). И общность наименования Γαλατία не могла затруднять или вводить в затруднение Тимофея, поскольку он имел все удобства разузнать точно от передатчика послания. Связь с Далматией отмечается и в Monumentum Ancyranum в пользу европейской Галатии, или Галлии (ἐξ Ἰσπανίας καὶ Γαλατίας καὶ παρὰ Δαλματῶν), к которой

склоняет и близость ее к Риму, где написано 2 послание к Тимофею, хотя бы традиции Виенны (во Франции к югу от Лиона) и Mo(a)gu(o)ntiacum – Майенса (Майнца на Рейне) о насаждении в них христианства Крискентом не обладали историческою бесспорностью<sup>283</sup> и сами мотивировались и прикрывались анализируемою новозаветною заметкой, которая позднейшими читателями легко истолковывалась в отношении Европейской провинции, искавшей для своих церквей апостольского обоснования, откуда естественно и корректурное пояснение (ἐξ) Γαλλίας, потом устранявшее первоначальное Γαλατίας.

Но если даже и применять 2Тим. IV, 10 к Галатии подвигов Павловых<sup>284</sup>, – это будет единственный след ее за весь апостольский век. Память ее вновь воскресает пред нами около 192 г. по связи с монтанистическими движениями, проникавшими в Анкиру (Евсевия Ц. И. V, 16: 4), а при Диоклетиановских гонениях этот город запечатлел свою христианскую зрелость целым сонмом мучеников<sup>285</sup>. Однако на Анкирском соборе (314 г.) были всего лишь два Галатийские епископа – местный и Юлиопольский<sup>286</sup>. Впрочем, для позднейшего периода (с IV века) удостоверена наличность многих епископий в обеих частях, образованных при Феодосии В. (около 386–395 г.), – в Galatia prima (magna) sive proconsularis с г. Анкирой и в Galatia secunda (parva) s. salutaris с г. Пессинном. Тем не менее Галатия, издавна раздиравшаяся сектантско-еретическими смутами<sup>287</sup>, не выступала с широкою и видною влиятельностью в христианской истории, в византийскую эпоху опустошалась арабами и персами, была в руках сельджукских турок, короткое время переходила к латинам (при крестоносцах), порабощалась татарами и, наконец, при Сулеймане захвачена была османскими турками, во владении коих остается доселе, при чем Анкира (Ангора, Анкира) является теперь столицей новой Турции (республиканской).

Таким образом, мы не в состоянии проследить непосредственное действие послания к Галатам в ближайших и отдаленных кругах и периодах. Тут большой дефект для нашего научного любопытства, но чрез это весь документ отрешается

от своего узкого фактического предназначения и приобретает широкое достоинство принципиального памятника, который – независимо от своей ближайшей цели – решает общеисторическую задачу и способствует нормальному течению всего христианства. В этом отношении высокая важность данного апостольского писания достаточно очевидна и обнаруживается с полной ясностью. В нем благовестник стремится и хочет раскрыть условия и способы достижения христианами того идеала святости, какой начертан и осуществлен Господом Искупителем и обязателен для всех Его исповедников. Здесь сам собою и с крайнею остротой не распутанной еще исторической коллизии выдвигался принципиально-догматический вопрос о точнейших отношениях домостроительства ветхого к новому, ибо оба они обладали божественною санкцией по самому происхождению и ведут к единой цели – совершенного человеческого спасения. Две равные силы на общем пути и в одном направлении необходимо сталкиваются и переплетаются между собою, входя в самые различные сочетания, пока не будут примирены взаимно. До тех пор недоумения по этому предмету были требованием самого факта и дела, а не просто заблуждающейся и упорствующей мысли иудаистов. Было бы всяческою неправдой думать, будто иудействующие агитаторы сознательно руководились исключительно низменными побуждениям зазорного свойства и не чувствовали серьезных религиозно-моральных побуждений. Напротив: они тоже искали праведности Божией и боролись именно за нее, когда в сотериологических интересах рекомендовали удерживать и старые средства, поскольку же новые с ними не согласовались и их вытесняли, – отсюда возникло тяжелое осложнение самого тревожного характера. До своего устранения эта принципиальная трудность была болезненным и сокрушительным бременем мятущейся совести даже у крайних иудействующих партизанов, которые не находили себе успокоительного исхода и мучились душевно. Об этом говорит с убедительностью и анализируемое послание. В нем Апостол Павел категорически свидетельствует (VI, 12), что «желающие

похвалиться по плоти принуждают Галатов обрезаться, чтобы не быть гонимыми крестом Христовым»: ὅσοι θέλουσιν εὐπροσῳπῆσαι ἐνσαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα (μὴ) τῷ σταυρῷ Χριστοῦ († HW Ἰησοῦ(μὴ) διώκωνται (διώκονται) L marg. T). Иногда комментируют эти слова в применении к внешним преследованиям за чистое христианство. Допускается, что своею ревностью в пользу обрезания эллино-христиан иудействующие лжебратья являлись двигателями религиозно-национальной пропаганды, снискивали снисходительное благоволение неверующих соплеменников и избавлялись от иудейских взрывов против них, а в глазах языческой римской власти сохраняли легальность *religionis licitae*, доставляя ее и всем своим сторонникам, как иудейски-обрзанным (Val. Weber)<sup>288</sup>. Все это до крайности спорно и, пожалуй, прямо фантастично. Что до второго пункта, то о нем совсем нет речи в апостольском тексте, где трактуется единственно об иудаистических потаенных вожделениях, связанных с подчинением христиан обрезанию. Языческое правительство с глубоким отвращением относилось к последнему и лишь пренебрежительно допускало столь ненавистную ему национально-религиозную практику<sup>289</sup>, а потому ради нее никоим образом не могло распространять одинаковую принципиальную терпимость на иудейских неофитов, за которыми не признавала полного равенства даже сама иудейская догматика, ибо в ней иногда раздавались авторитетные голоса, что прозелиты – это парша на Израиле. Посему тогда нельзя было и помыслить, чтобы христианство при сохранении обязательности обрезания для своих языческих сочленов удержало иудейские религиозно-гражданские привилегии<sup>290</sup>. История показывает совсем обратное, как и фактически компромисс разрешался тем, что сами иудео-христиане либо снова поглощались иудейством, либо совсем утрачивали иудейский облик и не могли выдержать равновесия обоих элементов, хотя бы, в формах сектантства. Этим колеблется и первая догадка, коль скоро мы с несомненностью знаем, что христианство, понимавшее и открыто свидетельствовавшее свою религиозную оригинальность, всегда

было гибельным ренегатством для иудейской ортодоксии и ничуть не спасалось от ее лютости соблюдением иудейских религиозных обрядов и обычаев. Для иллюстрации довольно напомнить о судьбе обрезанного Апостола языков и о страданиях его от иудейского фанатизма – даже именно потому, что он исполнял некоторые иудейские церемонии (Деян. XXI, 23 сл.). Иудаисты не в праве были ожидать лучшей участи за свое перитемническое усердие в отношении языкохристиан. При этом и собственно гонения были вне иудейской компетенции даже в тех случаях, когда предполагалось тягчайшее преступление, заслуживавшее „по закону» иудейскому смертной казни (Ин. XIX, 6–7). Они в апостольский век, конечно, бывали часто и в самых отдаленных частях римской империи, однако не имели, хотя бы, тени формальной корректности (ср. Деян. XVIII, 12 сл. XIX, 40) и намеренно оправдывались перед римским начальством не религиозными побуждениями (Деян. XVII:6, 7). Наконец, иудействующим гораздо проще было бы обеспечить себе спокойствие и неприкосновенность от активной иудейской злобы прекращением своей христианско-миссионерской деятельности, которая только, якобы, и дискредитировала их в иудейских кругах, вызывая иудейскую подозрительность.

Грамматическое строение апостольской фразы тоже на благоприятствует анализируемому толкованию. Выразительное *μόνον* с решительностью подчеркивает, что для иудействующих вся беда была единственно и исключительно в кресте Христовом, а последний рисуется фактическим орудием разумеемого гонения (*τῷ σταυρῷ* *dativus instrumentalis*), но не просто его причиною и поводом (*διὰ* с *accus.* и *genit.*). Говорится: крестом, а не «через крест» или «из-за креста». Видимо, «гонит» в данном случае именно последний, и для устранения его специального давления принимаются все меры. С этой точки зрения удовлетворительно разрешается вся загадка. Если крест гнетет, то ясно, что он обладает санкционированным мною господством и не отвергается за его ненужностью или ничтожностью, когда совсем исчезало бы и все притесняющее крестное влияние. Посему незыблемо, что для иудаистических зилотов крест не был посторонним и чуждым до



степени пренебрежения. Напротив: он близок и дорог им и этим самым вызывает у них гонительство душевной муки. Несомненно, это по следующим соображениям. Крест берется, конечно, в Павловом освещении в качестве единственного способа искупления, где не допускает наряду с собою ничего подле, кроме и сверх себя. Здесь и заключалось великое искушение для иудаистической религиозной политики. Что Иисус Христос есть Мессия, – это нормально и согласно с идеей Икупителя, почему в этом достоинстве иудаисты всегда были готовы исповедать Господа, подобно современным Ему евреям, желавшим даже провозгласить Его царем иудейским (Ин. VI, 15). Но что средство нашего спасения столь позорно и что оно до такой степени безызытно и единично, – с этим безусловно не мирилась мнительная иудейская совесть. Религиозный интерес раздвояется, – и в сердце происходит болезненный раздор живой симпатии и инстинктивного протеста по отношению к кресту Христову. Душа разом и влечется и отталкивается одинаково энергично, ибо желает стать христианскою и в тоже время стремится сохранить важнейшее из иудейства в прежнем достоинстве. В этой коллизии было все затруднение. Поэтому и крест потерял бы свою искусительность, как всеисключающий универсальный источник спасительности, коль скоро вместе с ним будет применяться еще другой оправдательный прием. И св. Павел прямо свидетельствует, что – при допущении им обрезания в спасительный процесс – крестная блаженность принципиально уничтожалась и сам он избавлялся бы от непрерывных гонений со стороны иудаизма (V, 11), а этот последний мог снять с Апостола свою анафему при убеждении, что у него крест не оттесняет совершенно законнических методов и не имеет все- устранивающей абсолютности. Такого компромисса у благовестника не могло быть, откуда ясно, что – в этом Павлинистическом понимании – крест Христов вызывающе угнетал иудаистов своею всеобдержностью, поскольку еще. не был приведен во внутреннюю солидарность с их доктринальною предзанятостью. Натурально, что иудействующие, не желая ни отказаться от своих теологических пристрастий, ни порвать всякие связи с христианством,

пытались ослабить бремя этого тягостного столкновения, служившего преткновением для мирного религиозного развития. По самому положению вещей неизбежно, что при взаимной противности обеих величин это примирительное усилие осуществлялось не иначе, как дипломатическим путем – чрез водворение такого порядка, чтобы наружно казалось, будто старое не нарушено в своих прерогативах и новое не поглощает их с соблазнительною пренебрежительностью. В виду сего естественны и энергичные иудаистические усилия сгладить крестную раздражительность чрез утверждение практики обрезания в собственной области ведения и действия креста Христова, который внешне лишался тогда универсалистической единичности. В этом не было объективной нужды, и рьяные иудаисты руководились совсем не ею. Им надо было избавиться от (чувства) крестного удручения и лишь ради этого они хотели хвастливо сохранять свое правоверное иудейское лицо (εὐπρωσπῆσαι) чрез плотское подчинение себе язычников в номистическом обрезании (VI, 1213). Пред их напряженным взором могла мелькать счастливая надежда, что этим способом препятствие препобеджено и крестное смущение устранилось принципиально и фактически. По намерениям искренних иудаистов тут не было догматической подкладки в тенденциозной мысли насчет сотериологически-обязательной значимости обрезания в качестве преддверия к обособленной и целостной оправдательной системе номизма, поскольку и сами они не соблюдали закона (VI, 13) в таком догматическом достоинстве.

Мы видим теперь, что точное определение истинных взаимоотношений между домостроительством законническим и благодатным было тогда жгучим вопросом живой христианской истории<sup>291</sup>. От известного решения этой задачи зависела судьба всего дальнейшего христианского течения. Раз мы согласимся на иудаистическую сделку, – в результате у нас получится, что новозаветное избавление само по себе не достаточно и нуждается в опорах, не менее потребных для законченности спасения. Отсюда вышло бы реформированное иудейство, которое не постигает самой сущности Христова искупления, не

обладает им и не сообщает его никому<sup>292</sup>. Ясно, что христианство этим лишалось своей живительности и обрекалось на неизбежное исчезновение, какое и постигло все иудеохристианские секты.

Из сказанного раскрывается отчетливо вся историческая важность рассматриваемого кризиса по связи с дальнейшим христианским прогрессом<sup>293</sup>. Однако несомненное фактическое осложнение нельзя и не должно преувеличивать фальшивой гипотезой, будто данная коллизия удерживала всю свою роковую остроту иудаистического пошиба и для ума «предних» Апостолов, якобы тоже склонявшихся к ветхому при господстве нового. Эта теоретически-предзанятая догадка поныне пользуется большими симпатиями в рационалистической экзегетике, стремящейся к чисто рациональному истолкованию христианства из обычных исторических факторов, но подобное воззрение не имеет серьезных оснований в анализируемом послании. Мы знаем, что св. Павел свое апостольство<sup>294</sup> ограждал от возражений и подозрений именно своим тожеством с благовестниками и самовидцами Господа<sup>295</sup>, а этого не случилось бы при их иудаистических тяготениях, которые, – судя по столкновению с Петром в Антиохии (Гал. II, 11 сл.), – эллинский миссионер умел громить в «знаменитейших» не менее смело и беспощадно, чем в иудействующих шпионах. Вся личная апологетика Павлова с неотразимостью убеждает, что, приравнивая себя к «предним», Апостол языков и их приближает к себе до полного слияния по авторитетности звания, или считает их безусловно солидарными с собою догматически, хотя бы у них сферы и методы оглашения были несколько иные. Поэтому св. Павел категорически называет (II, 9) их «столпами», держащими Церковь, причем эпитет *мнимые* (οἱ δοκοῦντες στήλοι εἶναι) гласит, что таково было общее мнение, и сам писатель принимает его вполне (св. Иоанн Златоуст: Migne gr. LXI, col. 634; Творения X, стр. 757). Изъемятся лишь ложные иудаистические перетолкования в ту сторону, что телесное лицезрение Спасителя доставляет особые привилегии верховенства, чуть не конкурирующего с главенством Христовым в царстве Божием, если апостольская

полномощность возводится к санкционирующему посредству «предних». Это отвергали и они сами в духе Павловом, ибо не нашли (II, 6) здесь опоры для властного «привозложения» (ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο) к тому, что совершалось св. Павлом в силу его независимого апостольства. Поэтому «предние» были неповинны и в иудаистической агитации. Конечно, в послании свидетельствуется (II, 3) что ни Тит... нужен бысть обрезатися (οὐδὲ Τίτος... ἤναγκάσθη περὶ τμηθῆναι. Этим предполагается возможность принудительного давления, а при своем высоком апостольском самосознании эллинский благовестник не потерпел бы его ни от кого, кроме Иерусалимских вождей<sup>296</sup>, поскольку иудействующие соглядатаи не обладали в глазах Павловых и тенью подобной авторитетности<sup>297</sup>. «Предние» рисуются поборниками обрезания, но таковыми они являлись единственно по ожиданиям и соображением иудаистов. Последние рассчитывали на гнетущую поддержку «столпов» – и, однако, ошиблись в этом горько, ибо – вопреки их упованиям – желательного принуждения совсем не было<sup>298</sup>. Результат получился обратный иудаистическим вожделениям и согласный с принципами Павловыми. «Знаменитейшие» были солидарны с просветителем язычества и по существу противны иудаистическим нормам. И если *неции от Иакова* (II, 12) были в идейном родстве с иудействующими лжебратьями и ссылались в свое подкрепление на Иерусалимского представителя, – это было просто злоупотреблением недоразумения или коварства. Сообразно сему и другие аналогичные случаи мы обязаны соизмерять масштабом, данным в письме членов Апостольского собора к Антиохийцам (Деян. XV, 24): «некоторые, *вышедшие от нас*, смутили вас своими речами..., что должно обрезываться и соблюдать закон, но этого мы им не поручали» (οἷς οὐ διεστειλάμεθα). При такой взаимности и внутренней гармонии в догматических созерцаниях, «предние» на Иерусалимской конференции открыто признали во св. Павле равночестного собрата по апостольству и богосланного сотрудника по благовестничеству. Поэтому и разделение между ними миссионерских сфер (II, 9) покоилось на бесспорном

тождестве достоинства и проповеди обеих сторон. Все сосредоточивалось на интересах обеспечения наилучших успехов евангелизации, ради которой был избран временный метод разного применения общей силы к различным средам. При всем том, источник и цель были одинаковы, так что в дальнейшем течении оба потока имели слиться в едином океане согласно верующих во Христа и равно оправданных. С этой точки зрения все дело метко охарактеризовано еще у Тертуллиана прекрасными словами строгой юридической точности: *inter se distributionem officii ordinauerunt, non separationem Evangelii; nec ut aliud alter, sed ut aliis alter praedicarent*<sup>299</sup>. В свою очередь и эпизод с Петром в Антиохии (Гал. II, 11 сл.) скорее наглядно иллюстрирует это тесное принципиальное содружество, ибо тут было лишь случайное лицемерие несоответствия во внешнем обнаружении с внутренним настроением, которое этим самым свидетельствуется в своей догматической несомненности, всегда исповедывавшейся Апостолом языков<sup>300</sup>.

Мы совсем не находим раздора у св. Павла и самовидцев Господних, но – и помимо этих израстающих преувеличений – взятый исторический момент, пронизанный влиянием Апостола языков, был знаменателен сам по себе, поскольку с него могло пойти пагубное раздвоение в христианском течении с опасностью, что последнее совсем затеряется и иссякнет. Понятно теперь, насколько дорог и апостольский ответ на эти глубокие запросы христианской мысли и жизни. В этом отношении сам св. Павел выразительно оттеняет и нарочито удостоверяет необыкновенное значение своего послания, когда говорит (VI, 11), что писал большими буквами (*πηλίκοις ὑράμμασι*), т. е. своим типичным некрасивым почерком<sup>301</sup> – крупно, не быстро и с трудом, однакоже, совсем не будучи «книжником скорописцем», начертал его собственноручно все – с начала до конца<sup>302</sup>. Благовестник – вопреки обычной ему практике диктовки – не потяготился этою тяжелой и утомительной механической работой, – разумеется, – не без достаточной причины, какою представляется единственно лишь особенная важность обсуждаемого предмета, который

потребовал от автора всего напряжения апостольского внимания, при чем выражалось этим и отеческое внимание Галатам, коль скоро ради них благовестник жертвовал решительно всем. И мы нашли, что рассматриваемая задача была неразрешенным пока сомнением самой христианской истории. Писатель и разбирает это затруднение в принципиальной сущности, чтобы навсегда устранить с христианского пути. Речь идет о получении правды в достижении фактической личной праведности, а здесь изъясняла мотивированные притязания на активное соучастие в этом процессе закон Моисеев, но фактически он был бессилён доставить истинное оправдание. Наоборот, и наиболее пламенное усердие даже самых ревностных его служителей увенчивается лишь клятвой (III, 10), ибо заповеданных номистических дел нельзя по правде выполнить человеку неоправданному (II, 16), который неизбежно подпадает юридическому возмездию (III, 12) проклятия за всякую неискренность, хотя добивался вознаграждения. Мало сказать, что в царстве благодати закон не нужен для спасения, но последнее только и начинает осуществляться реально лишь с момента его упразднения во Христе (III, 13–14). И это не оскорбление законнической святости. Тут простое констатирование опытно добытого факта (II, 16), свидетельствующего о том, что по самой своей природе закон был привзошедшим и временно-приспособительным орудием еб божественного промысления (III, 17 слл.) ради осуществления истонного обетования, которое необходимо устраняет его своим историческим явлением. По этому соотношению неоспоримо, что при самом упразднении законнический институт находит высшее и наилучшее раскрытие согласно своему специальному достоинству, поскольку в Господе Искупителе действительно приобретаются искомые законом блага религиозной правды и нравственной чистоты по вере во Христа Иисуса. Не менее сего обеспечивается и нормальное праведное процветание, поскольку органически-таинственным единением с Сыном Божиим закрепляются за нами преимущества богосыновства, которое – при неразрывности с источником – охраняется в

совершенной целостности божественным Духом Святым. При этом законничество освобождало свое место не с сокрушением враждебности и не с отчаянием озлобления, и с радостным удовлетворением благословенного отпуска, потому что очи его уже видели спасение свое, бывшее конечною целью всех законнических влечений и стремлений.

Так при опасном историческом кризисе было приведено в гармоническое равновесие св. Павлом болезненное шатание смятенной религиозной совести и ей дан отныне твердый морально-догматический устой. И этот успех тем незыблемее и плодотворнее, что Апостол не оставляет ни простора, ни опоры для колебаний, сообщающих роковую зыбкость всем результатам. Благовестник чужд недомолвок и решительно исключает всякие уловки лукавой человеческой изворотливости. Все построено по контрасту «либо да, либо нет» и – ничто третье. Единственно при поглощении закона благодатью водворяется на земле и расцветает в людях истинная правда Божия, и тут безусловно недозволительна самонаималейшая совместность обоих этих методов. Тогда получались бы две – равнодейственные по претензиям – оправдательные системы, а для всех понятно, что в таких условиях верною может быть лишь одна с решительным исключением всякой другой. Поэтому св. Павел каждого направляет к бесповоротному выбору между двумя крайностями: или «жидовствование» с невознаградимым пожертвованием христианской свободы, или чистое христианство без всякой тени номизма<sup>303</sup>. Апостол языков и показал с неотразимостью, что первый способ невозможен и ненормален по внутреннему смыслу закона, который переставал быть тормозом христианского прогресса, раз сам же он подготавливал и обеспечивал вседержавность беспримесных благодатных начал. В этом именно и величайшая историко-догматическая ценность послания к Галатам, что последнее в корне парализует грозу иудаистических осложнений и на веки избавляет Церковь от рокового хромания между старым и новым. Но и это еще не все. Действие аргументации Павловой не было бы абсолютным и гарантированным непреложно, если бы для собственной христианской жизни, в ее независимости,

не утверждалось самобытного развития своими средствами и из самой себя. Только чрез это приобреталась самодостаточность, не нуждающаяся ни в пособиях, ни в помощниках. В данном пункте Апостол идет с обычной прямолинейностью и не менее прочно обосновывает христианскую истину из самого ее существа, ограждая безупречность практического обнаружения, ибо вечным источником его бытия является Христос Искупитель, а неизменным руководителем служит Дух Святый, почему наше христианское богосыновство всегда сохраняется в своей божественной и эссенциальной неповрежденности. Беда отвращалась не только фактически, но и в смысле возможности, т. е. принципиально и на все времена. Чрез это – при тяжелом переломе слагающейся христианской истории – был предуготовлен благоприятный исход в настоящем и начертывался для будущего верный путь беспрепятственного восхождения от силы в силу к славе немерцающего царства Божия. И заслуга Апостола языков тем выше и несомненнее, что все у него покоится на объективно бесспорных данных и непосредственно извлекается из них в качестве необходимых и обязательных свойств реального предмета, как такового. Здесь счастливый результат достигался не личной гениальностью творческого духа апостольского, когда он был бы индивидуально-узким и человечески-непрочным именно по самым своим типическим преимуществам, будучи лишь субъективным созданием, достоинство которого соизмеряется нашею тварною ограниченностью и потому никогда не бывает абсолютным. В нашем примере находим совсем иное: – тут все приобретается глубоким и фактически незыблемым проникновением богпросвещенного сознания апостольского в содержание обсуждаемого предмета, причем последний раскрывается во всей целостности и со всею божественною авторитетностью подлинного исторического события в богочеловеческом искуплении Христовом. Это вовсе не Павлово христианство или даже благовестие, а опознанное и возвещаемое св. Павлом Евангелие Христово во всей его божественной живительности и благодатной действенности.



Так устранялись неотложные и тревожные недоумения тогдашней эпохи, и этим утверждалось мирное церковное строительство христианства во вселенной. Принципиально-теоретическое прямо вело к активно-практическому. Прежде всего, действие отмеченного успеха должно было сказаться на самом Апостоле в точнейшем оправдании его христианской веры. В своем догматическом решении он совершенно покончил с разобранными затруднениями, которые потеряли для него раздражающую остроту исторической назойливости и не мешали невозмутимому созерцанию и применению всесовершенно огражденной истины. В дальнейшем ему уже не приходилось преодолевать побежденное, – и св. Павел мог спокойно исполнять свою спасительную миссию, не развлекаясь борьбою с врагом сокрушенным и с сомнением осужденным. Столь благоприятное течение обеспечивалось для Апостола и незыблемостью его личного достоинства, Он не просто владеет непререкаемым благовестием Христовым, но при этом имеет и все божественные права на всемирное проповедание, которое доселе сильно тормозилось в своем поступательном движении, ибо апостольство Павлово было в большом подозрении у многих и для многих. Теперь и эта преграда рушится бесповоротно, поскольку апостольские прерогативы св. Павла обосновываются не менее прочно своим божественным происхождением и характером, вне зависимости от всяких временных и условных влияний, – даже со стороны «предних», – и приобретают свойство непогрешительности. Засвидетельствованное в таком своем качестве, – апостольское звание должно было теперь разворачиваться во всей широте на евангельском миссионерском поприще, поскольку не нуждалось более в защите и избавляло своего носителя от удручительной обязанности личной апологетики и наступательной полемики, наделяя благовестника неуязвимою невозмутимостью внутреннего самопознания и внешнего самообладания. Естественно, что Апостол и отвергает (VI, 17) все подобные надоедливые тревоги<sup>304</sup> с этого момента на все прочее время – τοῦ λοιποῦ, где отрицание захватывает все будущее (ср. Ефес. VI, 10) в главном ( τὸ λοιπόν) и во всех его частностях.

Соответственно этой субъективной неприкосновенности, данное положение неограниченно и объективно – в количественном отношении, а простирается на *μηδεὶς* – на всякую взятую личность, ибо ее требования будут совершенно немотивированными, поскольку непрерывно осуществляются в желательной степени. Все заявления этого рода оказываются *κόποι* – праздным и вредным на миссионерском поприще утруждением<sup>305</sup>, лишенным достаточного резона, почему и недозволительным (ср. Мф. XXVI, 10. Мк. XIV, 6. Лк. XI, 7. XVIII, 5). Для Апостола Христова это удостоверяет выполнение им своего благовестнического долга в раскрытии всего божественного содержания его, которое затем уже не допускает никаких запросов и допросов. У св. Павла имеется на то неотразимая причина (VI, 17): *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν σώματί μου βαπτάζω*. На нем пребывает неизгладимая печать божественного апостольства, – печать, приравниваемая к *στίγματα*, каковыми в древности назывались знаки, выжигавшиеся на теле преступников, рабов, солдат, военнопленных и иеродулов, посвящавших себя на служение известному божеству при храме его (ср. 3 Макк. II, 23. Апок. XIII, 16–17)<sup>306</sup>. Ими отмечалась принадлежность взятого лица кому-нибудь и в Апостоле, конечно, Христу Искупителю. Неизменное пребывание *ἐν σώματι* этих ран при неотлучности их от тела свидетельствует, что они всегда пребывают и никогда не заживают, а это необходимо отсылает к постоянному их нанесению и говорит о всегдашней, непрекращающейся приверженности разумеемого субъекта. Этим, прежде всего, исключается единичность предполагаемого случая с приурочением его (R. Cornely, Val. Weber) к Листрийскому побиению (Деян. XIV, 19–20), или (Rendall, Th. Zahn) к Филиппийскому наказанию (Деян. XVI; 22 сл., 37). Не менее того нельзя здесь принять и допускавшийся в средние века феномен «стигматизации» (в реальном переживании и внешнем обнаружении всех мук периода страстей Господних, – особенно) в точной копии (пяти) язв Христовых (на руках, ногах и боку), будто бы появлявшихся у Франциска Ассизского (1182 г. † 3–4 октября 1226 г.)<sup>307</sup> и Катерины Сиенской (25 марта 1347 г. – †

29 апреля 1380 г.) и др. И новейшая наука, имея живые факты<sup>308</sup>, не отрицает подобных случаев встречающихся до последнего времени, хотя объясняет их по-своему – медицинско-физиологическими нервными процессами, но все это не подходит к анализируемому библейскому тексту. Св. Павел говорит лишь о неизменном своем сопребывании с Господом и понимает все искупительные скорби и в той области, в какой пострадал и Владыка. Это, очевидно, все «страстное» служение Господне и его продолжение в апостольском строительстве дела Христова на земле. Потому именно и упоминается одно человеческое имя Иисуса, коим обнимается весь искупительный подвиг Христов, воспроизводимый всецело учеником Господним с преданностью неразлучного самопожертвования. «Стигмы» будут совокупностью всех вольных и невольных миссионерских тревог, невзгод и мучений, перечисляемых у Апостола (во 2 Кор. XI, 23 сл.) с оттенком похваления этими «немощами», восполнявшими лишение скорбей Христовых (Кол. I, 24), ибо ими утверждались нормальность, успешность и благоплодность апостольского созидания. В этом смысле они были как бы повторением искупительных страданий Иисусовых для избавления и обновления человечества и представлялись наглядным ручательством христиански-просветительного труда Павлова. Раз все это истинно, – Евангельское слово благовестника нужно усвоить со всею радостью сердца, стремительностью воли и решительностью ума – без малейших сомнений и праздно обременяющих смущений. Им нет и не должно быть места там, где все ясно, прочно и спасительно. Таким путем Апостол безусловно освобождался от тяжелой обязанности саморекомендации и личной апологетики. Требования с этой стороны теперь будут уже показывать, что назойливые предъявители пока не его и не от него. Посему судьба их спокойно вручается воле всеправящего промысла Божия и не может отвлекать от возделывания самой нивы Христовой. В этом уповании св. Павел и кончает (VI, 18) свою речь ободряющим аккордом пожелания благодати Божией от Иисуса Христа, как Господа нашего, всему христианскому братству, при

чем – в виду плотских уклонений и соблазнов – для читателей особо подчеркивает, что все это должно восприниматься и утверждаться в «духе», где и будет раскрываться верою оправдания, а не делами закона.

Из всего вышеизложенного вытекает, что в личном применении к жизни Павловой послание к Галатам было важнейшим моментом, обеспечивавшим беспрепятственность, широту и авторитетность Евангельского благовестничества. Но последнее получает всю христианскую ценность лишь по связи с возвещаемым божественным учением. Здесь – помимо всемирно-исторической значимости служения Павлова – открывается вечное и принципиальное достоинство рассматриваемого писания апостольского по его догматическому содержанию, которое направляется к ограждению нашей христианской самобытности в нормальном созревании и прогрессивном процветании. Это необходимо по самому существу, ибо христианство не было бы жизненной силой, если бы не обладало собственной мощью производить свою «новую тварь» (VI, 15), как всецелое создание благодати Божией, которая и регулирует самостоятельно без всякого внешнего контроля. Тут право неразрывно от сохранения строгого соответствия с его натуральными качествами. Понятно, что христианская независимость не граничит с произвольностью и не отрицает законов своего исторического предварения, без которого была бы нереальным фантомом. В этом смысле Маркионовское возвеличение послания к Галатам на степень «первенствующего» и главенствующего (*principalis*) ложно усвоит ему резко антиномистический характер<sup>309</sup>, и эта сектантская неправда ничуть не изгладилась от тенденциозно-научных применений Тюбингенской конструктивности. Не менее бесспорно, что для успешности христианского роста требуются свои формы, и в этом пункте Лютер несколько преувеличил действительную энергию, когда свободное развитие христианское предрешал оппозицией крайностям средневекового ритуализма. Св. Павел одинаково ограждает и обязанности и нормы для христианского бытия, но все это заимствуется из недр самого христианства наклоняется к

обеспечению автономности богосыновства нашего, почерпаемого от Отца во Христе Иисусе и создаваемого Духом Божиим. В этом отношении послание св. Апостола Павла к Галатам было, есть и навсегда останется благовестием христианской свободы, ее знамением и заветом до скончания века.

## Часть VI-я: Библиография

Вся же искушающе, добрая держите.

1Фес. V, 21.

В отделе *литературы о послании к Галатам* мы сначала должны сказать несколько слов о настоящем нашем сочинении, чтобы объяснить его происхождение и точно определить задачи. Когда я – в качестве новоназначенного доцента С.-Петербургской Духовной Академии по кафедре Свящ. Писания Нового Завета – в ноябре 1891 г. представлялся престарелому попечителю Академии, митрополиту Новгородскому, С.-Петербургскому и Финляндскому, первенствующему члену Св. Синода Исидору Никольскому (ф 1892, IX, 2 в понедельник), он предложил мне специально сосредоточиться на каком-либо из писаний Павловых и в частности указал послание к Галатам. Считая для себя безусловно обязательным такой завет этого великого святителя, который обеспечил мне самое назначение в Академию, я в 1892–1894 г. г. занялся названным посланием, закончив в 1895, I, 24 (вторник) свои первоначальные записи. Последние читались постепенно студентам с 1892 года, но при господствовавшем тогда лекционном методе преподавания оказались неудобными для усвоения и потому были совсем оставлены мною. В конце 1895 г. я сокращенно переработал их и ввел в свой общий курс, а в 1902 г. по просьбе моего милого коллеги, проф. Александра Павловича Лопухина († 1904, VIII, 22) для его «Православной Богословской Энциклопедии» изготовил более пространную редакцию. За обширностью ее для этого назначения она была заменена краткою заметкой (т. IV, Петроград 1903, стлб. 30–38), а полностью (с небольшими дополнениями) была напечатана в издававшемся А. П. Лопухиным журнале «Странник» (1902 г., № 5, 6, 7 и 8, стр. 882–916, 1069–1117, 3–43, 149–177) и выпущена отдельно (в начале посвящение памяти митр. Исидора «с благоговейною признательностью и непрестанными молитвами») под заглавием «Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам: сжатый обзор апостольского

послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению (С-Петербург 1902, стр. 5–156; ср. к сему «Странник» 1903 г., №№ 11 и 12, стр. 752–765; 940–956, где помещены мои «критические заметки» на тему: «К вопросу о послании к Галатам»). С тех пор мне не приходилось внимательно возвращаться к данному предмету, – и теперь я представляю лишь некоторую, совершенную в беженстве, переделку прежнего труда (напечатанного при столь тяжких и мучительных типографских условиях, что, прося у читателей всякого извинения, я намеренно не делаю обычных «исправлений», дабы не удвоить ошибок текста) в качестве одного из звеньев давно предносящейся мне христианской трилогии: 1) «Благовестие христианской свободы» (послание к Галатам); 2) «Благовестие христианской святости» (послание к Евреям») и 3) «Благовестие христианской славы» (Апокалипсис). По своим годам и по условиям тревожной изгнаннической жизни (с августа 1921 г.) я не могу основательно выполнить всего, а к третьей части едва ли даже успею приступить... Время мое близ есть, и я должен спешить, чтобы день якоже тать меня не постигнул... (но Бог помог мне слабеющею рукой написать к концу 1934 года нечто малое и об Апокалипсисе).

Посему и касательно весьма обширной литературы о послании к Галатам я ограничиваюсь только главнейшими пособиями, которые достаточны для ближайшего научного ознакомления со всеми главными вопросами и могут руководить на пути ко всестороннему ученому осведомлению. Выделяем особо лишь патристические труды (о коих подробнее см. у Lightfoot, p. 227–236; Zahn, S. 22–26).

Из греческих известны следующие: Оригена († 254 г.) не дошел до нас (но см. у блаж. Иеронима, ч. XVII, стр. 2; ср. Prof. Th. Zahn, S. 21,18). Св. Ефрема Сирина († 378 г.) в армянском переводе, отсюда по-латыни Venetiis 1893. Евсевия Эмесского († около 359 г.) незначительные отрывки в «Катенах» – но изданию J. A. Cramer'a, t. VI, Oxonii 1844, p. 1–95, а также у Prof. Dr. Karl Staab, Paulus-kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (в

Neutestamentliche Abhandlungen herausgeben von Prof. Dr. M. Meinertz, XV. Band), Munster i. W. 1933. Св. Иоанна Златоуста († 407 г.) у Migne gr. LXI, col. 611–682, по-русски: Москва 1842; Творения Х, Спб. 1904, стр. 729–816. Севериана Гавальского († после 409 г) тоже в «Катенах» и у Prof. K. Staab. Феодора Мопсуэстийского († 428 г.) по-латыни в издании Prof. H. B. Swete, Cambridge 1880. Блаж. Феодорита Киррского († около 457 г.) у Migne gr. t. LXXXII, col. 459–504, по-русски – в издании Московской Дух. Академии, т. VII, Москва 1861. Ср. еще св. Кирилла Александрийского († 27 июня 444 г.) у Migne gr. LXXIV, col. 952 (к Гал. IV, 3, 19); Геннадия Константинопольского († 471 г.) в отрывках у Migne gr. LXXXV, col. 1729–1732, и у Prof. K. Staab; Икумения, епископа Триккского (VI века), у Migne gr. CXVIII и Prof. K. Staab (ср. J. A. Cramer, Catenae VIII, Oхонii1844); патр. Фотия († около 821 г.) в отрывках у Migne gr., Cl, col. 1253, и у Prof. K. Staab; св. Иоанна Дамаскина († после 754 г.) у Migne gr. XCV. Феофилакта, архиеп. Болгарского († в исходе XI века), у Migne gr. CXXIV, col. 952–1032, русский пер Казань 1884. Евсевия Зигави(бе)на по изданию Никифора Калогераса в Афинах 1877 г. (о нем см. Franz Cumont, La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zygabenos в «Byzantinische Zeitschrift» herausg. von Prof. K. Krumbacher, Bd. XII, Leipzig 1903, 3–4, S. 582–584, что Евфимий Зигабен родился не ранее 1010 г. во Фригии на юге Фемы Опсикион).

Латинские комментаторы (ср. Prof. A. Souter, The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1929): К. Мария (Фабия) Викторина (учитель Августина, христианин с 361 г; см. Migne lat. t, VIII). Амвросиаста (Migne lat. t. XVII), т. е. автора, который неправильно отождествлялся со св. Амвросием Медиоланским и доселе остается спорным по своему имени и положению, но относится к IV веку и считается жителем Рима. Блаж. Иеронима († 440 г., а его комментарий на послание к Галатам написан в Вифлееме около 386–388 г.г.; Migne lat. t. XXVI; по-русски в «Творениях блаж. Иеронима Стридонского», ч. XVII, Киев 1903, по переводу † проф. А. И. Булгакова: см. «Отчет о состоянии Киевской Дух. Академии за 1902 г.» в «Трудах» ее 1903 г., I, стр. 118). Блаж. Августина († 430 г.,



комментарий около 394 г.; Migne lat. t. XXXV), а отчет о его переписке с блаж. Иеронимом по поводу Гал. II, 11 слл. дан у о. А. А. Серафимова, потом Сергия, архиепископа Астраханского († 3 апреля 1903 г.) во второй части его сочинений (Астрахань 1901) из «Чтений в Обществе любителей духовного просвещения» 1875 г., II, стр. 185–225, но см. еще Prof. Franz Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus und des Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvatern (Programm), Basel 1877. Пелагия (писавшего не позднее 410 г.), или неизвестного пелагианина (Migne lat. t. XXX и Heinrich Zimmer, Pelagius in Irland: Texte und Untersuchungen zur patrischen Litteratur, Berlin 1901; ср. еще Franz Clasen, Pelagianistische Commentare zu 13 Briefe des h. Paulus в «Theologische Quartalschrift» LXVII (1885), 2, S. 244 ff.; 3, S. 531 ff.; «The Journal of Theological Studies» IV (1902), p. 132–141; «Revue d'histoire ecclesiastique» V (1903), I, p. 74–77, 106). Кассиодора († после 562 г.; Migne lat. t. LXX). Примазия († около 550 г.; Migne lat. t. LXVIII), но эта компиляция ему не принадлежит (ср. Prof. Otto Bardenhewer, Patrologie, Freiburg im Breisgau 21901, S. 565–566) и представляет свободную переделку работ Пелагия в антипелагианском духе (Prof. Th. Zahn, S. 25).

Разными диссертациями, подробно обсуждающими существенные пункты касательно послания к Галатам и соприкосновенных с ним вопросов, особенно богат классический труд (от 1865 г.) покойного († 21 декабря 1889 г) Bishop of Durham J. B. Lightfoot (10-е изд. 1890 г. – перепечатка 1892 г.: London, Macmillan and Co.; ср. его же Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, ibid. 1912), которому мы наиболее обязаны всякими фактическими материалами и конкретными соображениями. Наряду с ним необходимо упомянуть экзегетический труд (Leipzig 1905) проф. Theodor Zahn'a († 1933, III, 15), тоже обильный всякими экскурсами. Строго филологическое изъяснение дается у † Bishop C. J. Ellicott'a (St. Paul's Epistle to the Galatians with a Critical and Grammatical Commentary, and a Revised Translation, 1-е изд. London 1854, 4-е – 1867, 5-е – 1889; но ср. нечто подобное в книге «Труды

митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык» (Спб. 1893), стр. 193–198, также у † проф. А. А. Некрасова, Чтение греческого текста Деяний и Посланий Апостольских, Казань 1892. Экзегетическое обобщение всех других работ имеется в комментариях О. Zocklera (в «Kurzgefasster Kommentar» III, 2-е изд. Munchen 1894), Prof. Fr. Sieffert'a (в серии Н. R. W. Meyer'a, Abth. VII, 9е изд. Gottingen 1899), Prof. R. A. Lipsius'a (в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 2, 2-е изд. Freiburg i. B. 1892), † Rud. Cornely S. J. (в «Cursus Scripturae Sacrae», Parisiis 1892), † Prof. Ernest De Witt Burton a (в «International Critical Commentary», Edinburgh 1921), Prof. Hans Lietzmann'a, An die Galater (в«Handbuch zum Neuen Testament» herausg. v. H. Lietzmann, Bd. X, 3 Aufl. Tubingen 1932);здесь имеются и подробные библиографические указатели. См. также Priv.-Doz. Alfons Steinmann: Die Abfassungszeit des Galatsrbriefes, Munster i. W. 1906; Die Lesekreis des Galaterbriefes: ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte в Neutestamentliche Hbhandlungen herausg. von Prof. Dr. M. Meinertz, Bd. I, Heft 3–4, Munster i. W. 1908); Schlusswort zur Galaterfrage в «Theologische Quartalschrift» 1912, IV, S. 511–525.

Сжатое обозрение всех вопросов предлагается в соответствующих статьях библейских«Словарей» и «Энциклопедий» – *Smith* (G. Salmon), *Cheyne and Black* (W. J. Woodhouse и P. W. Schmiedel), *Hastings* (W. M. Ramsay и Marcus Dods), *Wetzer und Welte* по новому изданию под редакцией *Franz Kaulen'a* (тома VII, VIII и IX: Fr. Kaulen, Neher и J. Felten), *F. Vigouroux* (t. III, Paris. 1903, p. 60–61, 61–77, 77–80: E. Beurlier и E. Jacquier, professeurs aux Facultes Catholiques de Lyon; упоследнего есть трактат о послании к Галатам и в его *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris 1903); † Вр. Charles Gore, A New Commentary on Holy Bible, Part III, London 21929, p. 530–538: The Epistle to the Galatians by Wilfred L. Knox); равно статья † Prof. Joh. Weiss'a в Realencyklopadie von *Herzog-Hauck* (Bd. X3, Leipzig 1901, S. 554–561).

Из новых трудов важны: Prof. W. M. Ramsay, A Historical Commentary on St. Paul's the Epistle to the Galatians (London

1889; 2-е изд. 1900), весьма богатый историческими, географическими и археологическими материалами. Dr. Valentin Weber: Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil (grundlegende Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli), Freiburg im Breisgau 1900); Die Adressaten des Galaterbriefes (Beweis der rein – sudgalatischen (Theorie), Ravensburg 1901. R. P. Maria-Josephus Lagrange, Epitre aux Galates (introduction, texte, traduction et commentaire), Paris 1918; 2-е изд. 1926.

На русском языке – кроме соответственных отделов в учебных пособиях (А. В. Иванова, о. М. И. Хераскова, проф. А. А. Олесницкого: Руководственные сведения о Свяш. Писании Ветхого и Нового Завета, Спб 1894 г.) имеются целостные толкования о. Андрея Прокоповича (Мысли при чтении посланий св. Апостола Павла, ч. II-я, Спб. 1820), архиепископа Волынского († 8 марта 1878 г.) Агафангела Соловьева (Спб. 1854), архиеп. Черниговского († 9 августа 1866 г.) Филарета Гумилевского (Чернигов 1862), епископа бывшего Тамбовского († 6 января 1894 г.) Феофана Говорова (Москва 1880, 2-е изд. 1893), проф. о. Иакова Яковлевича Галахова (Казань 1897; см. «Церковный Вестник» 1897 г., № № 21, 24, 30 и 33), архиеп. Казанского († 27 ноября 1910 г.) Никанора Каменского (Спб. 1899 и в «Толковом Апостоле», ч. II Объяснение первых семи посланий святого Апостола Павла, Спб. 1901, 3-е изд. 1904).

## Примечания

<sup>1</sup> - См. у † Вр. J. B. Lightfoot, p. 239 – 251: «Were the Galatians Celts or Teutons?»

<sup>2</sup> - «Галаты, – кроме греческого языка, на котором говорит весь Восток, – имели свой собственный язык, почти такой же, как у Треви́ров; при этом не важно, что они кое-где нечто (в своем первоначальном языке) испортили, ибо и жители Африки (пунийцы) в некотором отношении изменили финикийский язык»: Migne lat. XXVI, col. 357; Творения блаж. Иеронима, ч. XVII (Киев 1923), стр.77 (книга II-я, введение в толкование послания к Галатам).

<sup>3</sup> - Но Иустин сохранил извлечения из обширного исторического труда Трога Помпея, жившего при Августе.

<sup>4</sup> - Но см. Энциклопедию Pauly-Wissowa III (Stuttgart 1899), 1, Sp. 829–830, что это Бренн – другой.

<sup>5</sup> - Так Павзаний (Периергет, при Адриане и обо их Антонинах, писавший около 174 г. по р. Хр.) I, 8:1; ср. Страбон (66 г. до – 24 г. по р. Хр.) XIII, 4: 2.

<sup>6</sup> - По Georges Perrot, Dryn – neimheidh – «храм дубов» около Ассарлы-кей, в 7 час. к юго-западу от Анкиры, по Holder' у (Altkeltischer Spachschatz, Leipzig 1891) дри – усиленная приставка и неметон – святилище. Но August Fick утверждает, что dru значит «дуб», и отсюда название друид, а nemos – роща (Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen, Gottingen 1890, S. 455, 502), при чем последняя именно и специально – в качестве священного места в лесу (у Aug. Fick II Theil: Urkeltischer Sprachnchatz von Stokes – Bezzenberger, S. 192). T. D. Kendrick, The Druids, London (Methuen) 1928.

<sup>7</sup> - Так обычно в надписях и на монетах римского периода, а равно у древнейших авторитетов, но в ранних надписях встречается форма Толистоагии. Нужно иметь в виду, что среди кельтов были и бои († Prof. Th. Mommsen, Romische Geschichte 4V, Berlin 1894, S. 87 Anm.).

<sup>8</sup> - Ἐπικτήτος Φρουρία, т.е. «приобретенная» часть Фригии, присоединенная к основной (коренной) путем позднейшего «приобретения».

<sup>9</sup> - См. у Pauly-Wissowa I (Stuttgart 1894), Sp. 2221 – 2222; VII (ibid. 1912), Sp. 538.

<sup>10</sup> - У Апамеи во Фригии она раздвоилась по двум путям: один шел с севера от Султан-Дага через Лаодикию Катакекавмену (Комбусту, т.е. сожженную), Кесарию Каппадокийскую и Коммагену к Евфрату, другой к югу от названных гор через Антиохию, Иконию и Киликийские ворота. См. ниже.

<sup>11</sup> - Некоторые (но не Mommsen) думают, что к этому именно событию относится упоминание 1Мак.VIII:2 о покорении Римлянами Галатов.

<sup>12</sup> - По мнению Prof. Th. Zahn'a (S. 19–20) оно раньше 1 и 2 Фес.

<sup>13</sup> - Напр., † Prof. Cuthbert Hamilton Turner относит послание к Галатам «early in A. D. 49» и считает первым из всех существующих, раннейшим Апостольского собора, как и эпизод Гал. II, 11 сл. (A Study of the New Testament 1883 and 1920: an Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on October 22 and 29, 1920, Oxford 1920, p. 23–24).

<sup>14</sup> - Таковы, напр., консервативный теолог Т. Цан, свободомыслящий О. Пфлайдерер, довольно радикальный А. Гаусрат, индифферентный к христианству историк Эд. Мейер, шотландец (по Эбердиискому университету) Рэмсей, проф. W. F. Adeney (для которого см. и «Critical Reveew» XII, 3: May, 1902, p. 273), американец проф. Ernest De Witt Burton (p. XXI-XXIV), католик В. Вебер, иезуит Р. Корнели и мн. др.

<sup>15</sup> - Из патристических авторитетов на эту сторону, по-видимому, склоняется св. Астерий Амасийский (IV-го века).

<sup>16</sup> - Еще в 1897 году † Principal S. D. F. Salmond свидетельствовал в „The Critinal Review“ VII, 3 (July, 1897), p. 310, что по этому интересному вопросу пока не сказано последнее слово, и Prof. Cuthbert H. Turner напрасно утверждает (A Study of the New Testament 1883 and 1920), что

„Sir William Ramsay... finally swept the opposing theory from the field. См. и полемику Рэмсея с проф. E. Schurer'ом в „Theologische Literaturzeitung“ 1893, №№ 16 и 20.

<sup>17</sup> - Из новейших поборников северно-галатийской теории выделяются: Вр. J. B. Lightfoot, Zockler, R. R. Lipsius, Sieffert, E. Schurer, B. Weiss, A. Julicher, H. J. Holtzmann, Riggenbach, F. Godet, F. G. Chase, Findlay, Davidson, Th. Mommsen, Ad. Deissmann; католики Ladeuse, Knabenbauer, A. Steinmann, Lagrange. См. также † Prof. Th. Mommsen в „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ II (1901), S. 85, и ср. Pauly-Wissowa VII, Sp. 558. Prof. Fritz Barth, Einleitung in das Neue Testament, Gutersloh 4–51921, S. 139. Prof. Max Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 41933, S. 101.

<sup>18</sup> - Поэтому свободно допускается, что послание к Галатам выпущено или из Коринфа в 50 году для южно-галатийцев, или в начале Ефесского пребывания Апостола Павла в Ефесе (в конце 52 года) для кельтов (Einführung in das Neue Testament von † Prof. Rudolf Knopf; dritte Auflage unter Mitwirkung von Prof. Hans Lietzmann bearbeitet von Prof. Heinrich Weine, Giessen 1930, S. 76–77).

<sup>19</sup> - Prof. Th. Zahn, S. 10–11.

<sup>20</sup> - Так, по Prof. Th. Mommsen Иудея со времен Помпея до Веспасиана находилась в сюзеренной зависимости от Рима, оставаясь клиентельным государством, однако всегда подчинявшимся Сирийскому памятнику, но она не была составною частью собственно римского государства, хотя бы посредственно – чрез включение ее в провинцию Сирию. Кто мог разбираться в этих технико-административных тонкостях и наблюдать их в обычной речи, где всегда преобладает принятое народное употребление, а для Галатии не было ли таковым исконное этнографическое обозначение?

<sup>21</sup> - Восточный из трех южно-европейских полуостровов Апостол Павел – согласно Эратосфену – принимает за одно целое и Македонию объединяет с Ахаией (Рим. XV, 26): † Prof. E. Kurtius, Gessammelte Abhandlungen II, S. 536, и по-русски у †

проф. А. П. Лопухина в „Христианском Чтении“ 1894 г., IV, стр. 17 (по оттиску стр. 15).

<sup>22</sup> - См. † Prof. Th. Mommsen, *Römische Geschichte* 4V (Berlin 1894), S. 297–298, 309, 323, а по русскому переводу у В. Н. Неведомского V (Москва 1885), стр. 290, 300, 314.

<sup>23</sup> - См. Pauly-Wissowa I, Sp. 2221–2222.

<sup>24</sup> - См. † Prof. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums* III (Stuttgart 1901), S. 671 ff.

<sup>25</sup> - См. † Prof. Th. Mommsen, *Römische Geschichte* 4V, S. 72, 100 (русск. пер. V, стр. 66, 95); ср. Iw. Müller, *Handbuch* III, S. 521.

<sup>26</sup> - *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* von August Fick; vierte Auflage, zweiter Theil: *Urkeltscher Sprachschatz* von Whitley Stokes, übersetzt, überarbeitet und herausgegeben von Adalbert Bezzenberger (Göttingen 1894), S. 108: «gala Tapferkeit, Galato – s., gall. Γαλάτος Polys. II, 21:5, Γαλατία... Γαλάτης mag Gracisierung von Galatias“ (снф. 107: gala Tapferkeit). S. 16: „gallo-s Fremder, Ausländer..., sein, wie Γαλάτης von gais-atieo“ lat. Gallus, Gallia aus einer keltischer Mundart entlehnt». S. 83: kelto-s от kelo – haben, sich regent reiben, gehen; kelmjo-s thatkräftig, muthig. Посему неосновательно толкование блж. Иеронима, что Galatia значить translatio, в смысле переселения, увлечения: «усвоение Галатам (ср. I, 6) слова увлечение (translatio) весьма (к ним) подходит, ибо слово Галатия значит на нашем языке именно translatio – увлечение, переселение» (Творения XVII, стр. 15)•

<sup>27</sup> - Так W. M. Ramsay толкует διήλθον Деян. XVI, 6 в смысле «made a mission tour», но διέρ εσθαι указывает не на круговращение, а на благовестническое хождение (путешествие) с проповедью Евангелия. В виду сего Val. Weber прибегает к еще более странной догадке, будто, сказав о Фригии между Антиохиею Писсидийской и Асией, писатель теперь только вспоминает о прежде пройденном и уже описанном в XVI, 1–5 пути, когда Галатийская страна XVI, 6 будет обнимать области Дервии, Листры, Иконии и Антиохии. Но самая неестественность

подобного перетолкования ясно свидетельствует об искусственности потребовавшей сего теории.

<sup>28</sup> - Защитники южно-галатийской гипотезы (W. J. Woodhouse и частью Е. Н. Askwith) склоняются к такому пониманию Деян. XVI. 6, что «путники прошли только Фригию и Галатийскую страну и ограничились именно этою областью, потому что не были допущены проповедовать в Азии». Воспрепятствование будет падать на данную, Фригийско-Галатийскую, местность, и потому W. M. Ramsay относит этот акт к Антиохии, утверждая (–вопреки Страбону XII. 8: 13 –14 –), что тогда этот город был не собственно Писидийским, а лишь ἡ πρὸς τῇ Πισιδίᾳ, т. е. Приписидийским, и административно принадлежал к Фригии Парорее (Φρουγία παρώρειος) или при (между) горной, в долине среди Эмир-Дага и Султан-Дага от г. Полибота (Булавдин) до Тириэя (Ильгун). В этом случае дальнейший путь к северу шел бы на Наколию по самой провинции Азии, восточными пределами которой были Трокнады, Оркист, Аморы, почему неудивительно, если «возбранение» самим Ramsay-ем иногда прямо приурочивается к Азийской области, хотя этому решительно противоречит деесписательский текст, по которому сначала было возбранение для Мисии, потом прохождение чрез Фригию и Галатию, наконец проникновение до Мисии, чтобы оттуда попасть в Вифинию, но при отнесении пункта «возбранения» к Антиохии все указанные комбинации топографически будут затруднительны. Другие (Gifford) приурочивают этот интердикт к Иконии или Листре, проектируя, что затем миссионеры устремились на Дорилей (Эски-шехер) по современной араба из Конии в Константинополь; однако тут совсем пропадает Антиохия, которая оказывается неожиданною в апостольском пути, если путь в эту сторону еще ранее был закрыт велением Духа Св.

<sup>29</sup> - Но это лишь догадка W. M. Ramsay'я, будто часть Ликаонии, с городами Дервией и Листрой и другими местностями, отличалась от *Lycaonia ipsa*, – или не-римской области, бывшей во владении Антиоха и иногда титулуемой *Lycaonia Antiochiana*, – и называлась *Lycaonia Galatica*.



Фактических подтверждений сему пока не имеется и не приводится.

<sup>30</sup> - Такое тождество для этих терминов допускает и Prof. Th. Zahn.

<sup>31</sup> - См. карту дорог Малой Азии догреческих, римских, византийских и турецких у Prof. W. M. Ramsay при его сочинениях: *The Historical Geography of Asia Minor* и *A Historical Commentary on St. Paul's the Epistle to the Galatians*, а отсюда и у Carolin A. J. Skeel, дается сжатое обозрение всех малоазийских путей сообщения в I м христианском веке (*Travel in the First Century after Christ with Special Reference to Asia Minor*, Cambridge 1901, p. 116 sqq.).

<sup>32</sup> - См. у James Hastings, *A Dictionary of the Bible* III p. 465b, и у Prof. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians*, p. 419.

<sup>33</sup> - Если отсюда заключается, что и в Деян. XVI, 6 Φρουγία есть имя существительное, то, – возможное филологически (даже по W. M. Ramsay и Marcus Dods). – это толкование ничуть не противоречит нашему мнению, между тем для южно-галатийцев желательнее († Prof. Joh. Weiss), чтобы в первом упоминании был *adjectiv.*, во втором *substantiv.* Для северно-галатийской теории, пожалуй, удобнее *adjectiv.*, но это опять же допускается и противниками ее (ср. выше на стр. 30–31).

<sup>34</sup> - Здесь у W. M. Ramsay'я дается маршрут по кратчайшей горной дороге чрез Сейблию, Дионисополь, Тепру и долину Кайстра. Этот путь возможен и при нашем воззрении, если мы допустим, что уже во Фригии св. Павел свернул к югу с тракта Гермв-Дорилей-Никея. Во всяком случае «верхние страны» (τὰ ἄνω τέρι καὶ μέρη) справедливее определять соответственно встречающемуся различению ἡ ἄνω и ἡ κάτω Ἀσία и под. – в смысле восточной части Асийской провинции вообще (Prof. Joh. Weiss в RE X3, S. 536: 12–21, 557: 37). Впрочем, † Prof. Adolf v. Harnack утверждает, что св. Лука полагал весь интерес в миссии прибрежной и потому делает лишь слабые намеки на Фригию и Галатию, а в τὰ ἄνω τέρι καὶ μέρη, σς τῆς Ἀσίας разумеет

пограничную с северо-западной Фригией гористую Лидию (Die Apostelgeschichte Untersuchungen, Leipzig 1908, s. 87; 90).

<sup>35</sup> - Это предполагается и для южной Галатии, напр., у Va1. Weber'a.

<sup>36</sup> - Напр., по O. Zockler, из всей Галатии захватывались Окрестности Пессииа и поселения Аксилона (т. е. безлесных степей Ликаонии).

<sup>37</sup> - Так, Prof. R. A. Lipsius предлагал читать Ἀγκυρα τῆς Ἀβραεΐδος, понимая ее на р. Макесте недалеко от границ Лидии (Strab. XII, 5), но эта произвольная догадка опасна и потому, что тогда придется заподозривать подлинность известий об Августовом храме в Анкире Галатийской.

<sup>38</sup> - У Иосифа Флавия (Antiqu. XVI, 6: 1) есть указание, что со стороны местных властей в Галатии принимались даже меры к ограничению иудейской юркости, и это предполагает наличие там большого еврейского элемента.

<sup>39</sup> - Блаж. Иероним пишет (Творения XVII, стр. 6): «до того дня патриархи иудеев посылали (своих) апостолов (к Галатам); от них-то, по моему мнению, тогда развращенные (соблазненные) из Галатов приняли обычай соблюдать предписания закона».

<sup>40</sup> - См. выше.

<sup>41</sup> - Jul. Caes., De bello Gall. IV, 5.

<sup>42</sup> - Themistius (второй половины IV-го века по р. Хр.), Orat. XXIII, p. 299 A.

<sup>43</sup> - Так, говорится, что – бурные в начале битвы – в разгар ее Галлы вели себя хуже женщин (Tit. Liv. X, 28), конечно, в случае излишней затяжки сражения.

<sup>44</sup> - Ю. Цезарь (De bell Gall. II, 1) констатирует у Галлов mobilitas et levitas animi. Ср. Tacit. Germ. 29.

<sup>45</sup> - Блаж. Иероним свидетельствует, что «Галаты происходят... из числа более звероподобных Галлов» (Творения XVII, стр. 75); «они непослушны и тупы и нелегко усвоят мудрые наставления» (стр. 61). См. у Prof. W. M. Ramsay. A Historical Commentary, p. 53: «old barbaric and Celtic character».

<sup>46</sup> - О друидах и друидизме см. у August Fick, *Vergleichendes Worterbuch*, S. 465. Stokes–Bezzenger, *Urkeltischer Sprachsatz*, S. 157: drui-s, druid-os – Wahrsager, Druid. У Pauly-Wissowa в статье о друидах (V, Sp. 1730–1738) говорится, что родиной друидизма была Британия, откуда он перенесен в Галлию (Sp. 1735), и Малоазийские Галаты может быть, знали его (Sp. 1736). Доселе некоторые отголоски друидических обычаев встречаются и поддерживаются в Ирландии, Британии и Бретани.

<sup>47</sup> - Ср. у Ch. Daremberg et Edm. Saglio, *Dictionnaire des antiquites grecques et romaines* I, 2 (Paris 1887), p. 1679–1690.

<sup>48</sup> - Однако уже с последних времен республики: † Prof. Th. Mommsen, *Römische Geschichte* V4, S. 313; русский пер. V, стр. 305.

<sup>49</sup> - См. присягу на верность Риму в храмах Августа (Августеумух) при воздвигнутых ему алтарях (жертвенниках) от 6-го марта 3 года до р. Хр. со стороны жителей присоединенной к Галатии Дейотаровой части Пафлагонии (ср. выше стр. 10) – Фаземонитиды (Фаземан Неаполь Нео-Клавдиополь Андрата (?), ныне Везир-Кёпрю). По этому памятнику «культ Августа имеет уже значение государственного учреждения и водворяется в (названной) стране немедленно после присоединения ее к пределам римской империи», а личность государя является в ореоле божественного величия, как «сына Божия» († проф. Ю. А. Кулаковский, *Вновь открытая присяга на имя Августа в «Филологическом Обозрении»* XX, 2 Москва 1901, стр. 159 сл., 162–164) и σωτήρ ᾧα – Спасителя («The Expositor» 1903, II, XII, p. 114, 438; ср Pauly-Wissowa I, 2, Sp. 2222). О культе цезарей см. у Ch. Darenberget Edm. Saglio III, 1, p. 432–433. Emil Aust, *Die Religion der Römer* (Munsteri. W. 1899), S. 98–99.

<sup>50</sup> - Это было собрание (concilium, κοινόν) депутатов, составлявшее совет целой провинции (вроде бывших некогда в России «дворянских съездов»); оно повсюду концентрировалось около храмов в честь Рима и Августа. См. у Ch. Darenberg et Edm. Saglio III, 1, p. 326b. (G. Boissier) V, p. 433a (R. Cagneat).

Были специальный Γαλατάρχης: II, 2, p. 14281429 (Georges Perrot).

<sup>51</sup> - Как известно, на стенах этого храма были надписи с перечислением важнейших деяний императора Августа; это и есть так называемый Monumentum Acyranum, изл. † Prof. Th. Mommsen<sup>2</sup>ом, Res gestae divi Augusti (Berolini<sup>2</sup> 1883); Romische Geschichte V4, S. 322. 1 ; по русск. пер. V, стр. 313,2.

<sup>52</sup> - См. о сем † Prof. Th. Mommsen, Romische Geschichte V4, S. 332; русск. пер. V, стр. 323–324.

<sup>53</sup> - Об этом предмете вообще см. The Jewish Encyclopedia II, p. 211–213; V, p. 548a. Для времен Павловых см. у J. Hastings<sup>3</sup>а, Extra-Volume, p. 94–95, где о приводимом у Иосифа Флавия XVI 6: 2 эдикте Августовом в Анкире в пользу иудеев (см. выше стр. 36) высказывается, что указанный Галатийский город назван ошибочно вместо подлинного слова αρουρη.

<sup>54</sup> - Об этом категорически свидетельствуем W. M. Ramsay, хотя бы и по отношению к горной Галатии. По его словам (у J. Hastings<sup>3</sup>а II, p. 92–93), «фригийская религия Сабасий составляла основание для этого мешаного типа. Сабасий был отождествлен с иудейским Саваофом, а θεός ὕψιστος (высочайший бог) был почитаем в такой форме, что тут заметно сильное влияние иудейских элементов, если во многом она и оставалась еще языческою. Встречаются указания на θεός ὕψιστος даже чисто иудейского характера, но это нужно отличать от смешанного почитания. Значительная часть Фригийского народа, – особенно в центре и на юге, – были захвачены полуиудейским, полужазыческим культом. По сему предмету г. Simont сообщает: «эти слои, проникнутые библейскими идеями без тесной привязанности к иудейскому закону, являлись плодотворною почвой для пропаганды христианской, откуда лучше объясняется факт, что новая вера достигла больше обращений в Малой Азии, чем во всякой другой стране». Это соображение особенно применимо к тем областям, где иудеи были всего могущественнее; но W. M. Ramsay допускает прямо (p. 88b), что евреи проникли и на север Галатии – только позже, чем утвердились на юге.

<sup>55</sup> - См. † Prof. Th. Zahn, S. 4–5.

<sup>56</sup> - Некоторые сторонники южно-галатийского толкования утверждают, что этим не предпрещается прямо вопрос о времени написания и издания послания к Галатам (E. H. Askwith, *The Epistle to the Galatians*, London 1899, p. VI, 99 sqq.), но во всяком случае тогда потребуется раннейшая дата.

<sup>57</sup> - Даже Val. Weber предполагает для τὸ πρότερον соотношение с Деян. XIII, 14 – XIV, 20, но это столь мало подходит к делу, что он скорее склонен сомневаться насчет идеи двукратности в данном греческом термине.

<sup>58</sup> - Так, и † Prof. Cutbert H. Turner полагает на основании Гал. I, 6. что “only a few months had passed since he (St. Paulu) left them” (the Galatian Christians): *The Study of the New Testament*, p. 24.

<sup>59</sup> - Ср. архиеп. Филарет, хотя тоже преувеличенно заявляет, якобы ταχέως допускает 10 и более лет (стр. 19). Некоторые склонны понимать प्राes. μετὰ τίθεσθαι в смысле указания на быстрое развитие уже самой аномалии.

<sup>60</sup> - Ср. Флп. IV, 21–22, где приветствуют при Апостоле – с одной стороны – находящиеся с ним братья, с другой – «все святые» во всей массе и в частности «наипаче из Кесарева дома». Ясно, что в первой группе разумеются близкие к благовестнику – помощники и сотрудники, но их никак не могло быть много, почему в нашем случае и называются выразительно «все» в полном и, как будто, известном читателям количестве.

<sup>61</sup> - Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 2, хотя его оправдательную ссылку на Гал. I, 8 сл. мы не находим убедительною.

<sup>62</sup> - В данном случае для нас не имеет особой важности и то предположение († C. Weizsacker, S. 2110 ff., Vollmer, S. 38), будто сходство разных памятников в библейской цитации указывает на существование и распространенность специальных сборников библейских мест, расположенных по разным общим рубрикам. Для этой догадки у нас нет фактических оснований и практической нужды, ибо евреи всегда отличались самым изощренным знанием Библии на память, но, конечно, данная гипотеза возможна и легче объясняет подобные литературные

явления. Однако в данном случае не раскрывается самый главный вопрос: почему выбраны те же самые тексты и почему они применяются тождественным образом?

<sup>63</sup> - Из этого обстоятельства тоже стараются извлечь аргумент в пользу южно-галатийской теории, ибо – по снесению Деян XX, 4 и 2Кор. VIII, 18–23 – оказывается, что в числе представителей от церквей с милостынными приношениями были лица не из северной, а только из южной Галатии, которую, будто бы, и нужно разумеать в 1Кор. XVI, 1. Но Дееписатель вовсе не упоминает о подобном «представительстве», как было бы странно и отправлять деньги из Галатии чрез Писидию и Ликаонию.

<sup>64</sup> - К этому заключению приближается и Prof. C. Clemen, считая Галатийское послание позднейшим Римского и написанным не в Риме (Chronologie, S. 199 ff., 203), но для сего допускает, что Деян. XV и Гал. II должны относиться ко времени после Деян. XXI, 17 сл. Позднее С. Clemen склонялся к тому, что Галатийское послание написано в Афинах (см. „Theologische Literaturzeitung» 1903, Nr. 30, Sp. 542).

<sup>65</sup> - Разумеется, все эти и подобные хронологически даты не имеют абсолютной точности и указываются лишь приблизительно. Теперь по этому вопросу является важною Дельфийская надпись, что Галлион сделался проконсулом Ахаии (Деян. XVIII, 12) летом 61 года.

<sup>66</sup> - Вр. J. B. Lightfoot (p. 73) не без права отмечает, что, упоминая о «всех братьях» (I, 2), Апостол ничего не говорит (– вопреки, напр., Рим. XVI, 16–) о единомыслии с ним местной церкви (ср. 1Кор. IV, 17. XI, 16). А так как последнее было бы чрезвычайно важно в апологетических интересах, то надо заключать, что там еще не имелось организованной церкви, или она была незначительна и во всяком случае не совпадала с церковью Ефесской.

<sup>67</sup> - См. и Pastor em. Hermann Schulze, Die Ursprunglichkeit des Galaterbriefes: Versuch einer Apologie auf literar-historischem Wege, Leipzig 1903, а отзыв об этой книжке (в 88 страниц) см. в

«Theologisches Literaturblatt» XXIV, 43 (23. Oktober 1903), Sp. 511–512.

<sup>68</sup> - Для Флп. 6 по сравнению с Гал. IV, 17–18 см. «The Journal of the Theological Studies» IV, 15, p. 443.

<sup>69</sup> - См. и Prof. W. C van Manen в Encyclopaedia Biblica III, col. 3628–3629.

<sup>70</sup> - См. и Prof. W. C. van Manen в Encyclopaedia Biblica III, col. 3627, 3634.

<sup>71</sup> - Целиком послание к Галатам сохранилось в 10-ти унцианах (из 20 ти Павловых) NB (IV–V века) C (со 2-го стиха I-й главы) A (V-го в.) D (греко-лат. VI-го века) E (греко-лат.) FGKL (IX-го века), отрывочно – в H (VI-го века: Гал. I, 1–10. II, 9–17. 17, 30–V, 5) Fa (VII-го века: Гал. IV 21–22) N (IX-го века: Гал. V, 12–VI, 18). до 485-ти курсивных списков и около 265 лекционариев. Полезно отметить, что в своем издании Н. 3 † Prof. H. v. Soden опять вернулся к взгляду Тишендорфа, ибо ценит В не столько, как W.–H., и придает больше значения NAC (см. у Ernest De Witt Burton, p. LXXXII). Некоторые частные текстуально-критические замечания будут сделаны при толковании.

<sup>72</sup> - Для греческого текста см. специальные, но не всегда убедительные замечания у Prof. Friedrich Zimmer, Zur Textkritik des Galaterbriefs в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XXIV (1881), 4, S. 481–494; XXV (1882), 3, S. 327–343; XXVI (1883), 3, S. 294–308 для латинских переводов и рецензий – Italafragmente der Paulinischen Briefe von L. Ziegler, eingeleitet durch ein Vorwort von Prof. Dr. E. Ranke (Marburg 1876), Friedr. Zimmer, Der Galaterbrief im altlateinischen Text, als Grundlage für einen textkritischen Apparat der Vetus Latina в „Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen» I (Königsberg 1877), Petrus Corssen, Epistula ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgatae recognovit, prolegomenis instruxit. Vulgatam cum antiquioribus versionibus comparavit (Berolini 1885, J. Belsheim, Appendix epistolarum Paulinarum ex Codice Sangermanensi Petropolitano (Christianiae 1887). Что до славянского перевода, то здесь для критики имеются лишь некоторые указания и материалы только в магистерской диссертации † проф. Г. А. Воскресенского,

Древний славянский перевод Апостола и его судьба до XV в. (Москва 1879), стр. 312–325.

<sup>73</sup> - Впрочем, и это не вполне несомненно для ὁ ταράσσων Prof. Th. Zahn, S. 4.

<sup>74</sup> - Ср. у блаж. Иеронима (Творения XVII, стр. 9): «ввиду важности значения весьма многих Апостол называет всех братьев».

<sup>75</sup> - Посему нет особой надобности гадать (вместе с Вр. J. B. Lightfoot, p. 72–73), что это могли быть Тимофей (2Кор. I, 1) и Ераст (Деян. XIX, 22), вероятно, еще Тит с двумя неназванными братьями (2Кор. VIII, 16–24), если последние не Тихон и Трофим (Деян. XX, 2–5), хотя подобной возможности и нельзя отрицать.

<sup>76</sup> - Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 38–39.

<sup>77</sup> - Не верно, что тут πονηρός употребляется лишь в реалистическом смысле «бедствий», «несчастий», «скорбей» и т. п. († Edwin Hatch, Essays on Biblical Greek, Oxford 1889, p. 77–82), поскольку все это есть только следствие греховности.

<sup>78</sup> - Ἡμῶν относится собственно к πατρός († Prof. Th. Zahn, S. 41); ср. Флп. IV, 20 1 Фесс. I, 3.

<sup>79</sup> - Так св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 621; Творения X, стр. 740), а о Христе см., напр., и † Prof. Th. Zahn, S. 41.

<sup>80</sup> - Ср., напр., в 1Цар. XXI, 25 об Ахавѣ ὡς μετέθηκεν αὐτὸν ἱεζαβὲλ ἡ γυνὴ αὐτοῦ.

<sup>81</sup> - Св. И. Златоуст весьма правдоподобно предполагает, что именно соблазнитель называли свое лжеучение иным истинным благовестием (Migne gr. LXI, col. 621; Творения X стр. 741).

<sup>82</sup> - Ср. 2Кор. XI, 4: «если бы кто, пришедши, начал проповедовать другого Иисуса (ἄλλον Ἰησοῦν), которого мы не проповедовали, и если бы вы получили иного духа (πνεῦμα ἕτερον), которого не получили, или иное благовестие, которого не принимали (ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξατε); то вы были бы очень снисходительны к тому».

<sup>83</sup> - Для различения ἕτερος (один из двух взаимно вытесняющих, напр., ἑτερόφθαλμος – одноглазый) и ἄλλος



(совсем особого качества или свойства; ср. ἀλλόφυλος) см. и 2Кор. XI, 4.

<sup>84</sup> - Контекстом совсем не допускается, якобы в τινές I, 7 (ср. III. 1) Апостол понимает сатану (Wilhelm Karl), как это предполагал Тертуллиан (De praescr. 6) для 2Кор. II, 11.

<sup>85</sup> - Ср. Prof. Th. Zahn, S. 53.

<sup>86</sup> - Для γάρ см. Prof. Th. Zahn, S. 53.

<sup>87</sup> - Блаж. Феодорит, Творения VII, стр 379. Св. И. Златоуст: «вел он (Савл) не просто гнал, но гнал со всею жестокостью, и не только гнал, но и опустошал, т. е. старался уничтожить, разорить, низложить и истребить Церковь; поступать же так свойственно опустошителью» (Migne gr. LXI, col. 626; Творения X, стр. 747). Глагол πορθεῖν (как и πέρθειν) значит: взятый город разрушать и опустошать огнем и мечем († Prof. Th. Zahn, S. 57, 57).

<sup>88</sup> - Ср. еп. Феофан, стр. 289: «не секта фарисейская понимается, а иудейская нация, – среди иудеев вообще».

<sup>89</sup> - Ср. у Иосифа Флавия τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων (Antiqu. XIII, 10: 6) и ἡ πατρῴα παράδοσις (XIII, 16: 2). См. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (Munich 1922), S. 691 ff.

<sup>90</sup> - Ср. у св. И. Златоуста (Migne gr. LXI, col. 638; Творения X, стр. 749): «он (Павел) имел в себе говорящим и Христа».

<sup>91</sup> - Ср. у св. И. Златоуста: τοὺς ἀποτόλους ἐνταῦθα αἰνίττεται ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτοῦ καλῶν (Migne gr. LXI, col. 628; Творения X, стр. 749).

<sup>92</sup> - Не имеет решительно никаких оправданий та возможность (допускаемая блаж. Иеронимом XVII, стр. 30), что по обращении Павел направился в Иерусалим и уже потом в Аравию или Дамаск, где пробыл три года.

<sup>93</sup> - По Иосифу Флавию (Antiqu. VII, 6:7; De bello jud II, 20: 2), в Дамаске было гораздо больше 18 тысяч человек еврейского населения, ибо это количество указывается иудейским историком только для избитых Дамаскинцами иудеев при Нероне.

<sup>94</sup> - Посему мы не можем согласиться и с распределением Reginald L. Collins'a в «The Expository Times» XV, 8 (May 1904), p. 982–983, что лишь после всех упомянутых Дееписателем Дамасских событий нужно полагать Аравийское удаление, начало коего отмечается в 2Кор. XV, 33. Все это противоречит и категорическому *ευθέως* Гал. I, 16.

<sup>95</sup> - Так, *ἀγέλη χειρῶν ἱκανῶν* употреблено у Лк. VIII, 32 вместо *πολλῶν* Мф. VIII, 30 и *ὡς δισχίλιοι* Мк. V, 13; *φῶς ἱκανόν* Деян. XXII, 6 *ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου* XXVI, 13; *ἡμέραι ἱκαναί* Деян. IX. 43. XVIII, 18. XXVII, 7 иногда равнозначуще сходным сочетаниям: *ἱκανὸς χρόνος* (Деян. VIII, 11. XIV, 3. XXVII, 9) или *ἱκανοὶ χρόνο* (Лк VIII, 27. XX, 9 XXIII, 8); *ἡμέραι* не редко применяется к периодам времени вообще (Лк. I, 5: *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου*. XVII, 26, 28. Деян. VII, 45. XV, 7: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων*). Замечательно, что подобная терминология является преобладающею именно у Евангелиста и Дееписателя Луки.

<sup>96</sup> - Посему нельзя согласиться, что Апостол пошел в Аравию для проповеди, «предлагая благовествование не сподобившимся еще боговедения» (блаж. Феодорит, Творения VII, стр 380; см. и блаж. Иероним, Творения XVII, стр. 28–29), а еще менее можно считать «совершенно произвольною догадку» о внутренних мотивах и духовных плодах Аравийского уединения св. Павла, как делает еп. Феофан (стр. 2104–105), подозревающий тут непременно рационализм.

<sup>97</sup> - См., напр., „Neue Kirchliche Zeitschrift» 1902, VIII, S. 608. Le P. M.-J. Lagrange, допускающий интересы проповедничества (p. 16–17). И св. Иустин (в Dial. с. Tryph. 78 s. fin.), говорит иудеям: «никто из вас не станет отрицать, что Дамаск был и есть принадлежность Аравийской земли, хотя ныне (вероятно, по Адриановскому распределению) причисляется к Сиро-Финикии». Сходно Тертуллиан: Adv. Jud. 6 и Adv. Marc. III, 13.

<sup>98</sup> - Нашими соображениями достаточно объясняется, почему избрана была Савлом именно Аравия, а потому нет даже и нужды в произвольной (Prof. C. Clemen, Palus I, S. 44) догадке D. S. A. Fries'a (Was meint Paulus mit Ἀραβία Gal. I, 17? в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 2, S. 150–151), будто в оригинале первоначально читалось Ἀραβία,

под которым (суля по варианту Jos. Flavii Vita, 51) разумеется Галилейский город недалеко от Сепфориды и Каиы, ныне 'Arabat-et-battof; при этом – вместе с принятием (Prof. O. Pfeleiderer, Das Urchristentum I2, S. 478, Prof. W. C. van Manen в Encyclopaedia Biblica III, col. 3609, 1) совершенно сомнительного предания о Галилейском происхождении Савла (из г. Гискалы) – не менее напрасно утверждается, яко бы иначе необходимо допустить невероятный факт проповедничества Павлова среди бедуинов пустыни. Раз в тексте не говорится о миссионерстве Апостола, то не имеется поводов искать нашу Аравию и в иудейской Вавилонии (Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I2, p. 14).

<sup>99</sup> - Все это показывает, что здесь нет надобности в «духовном» толковании, каковое допускал и блаж. Иероним, что «Ветхий Завет, т. е. сын рабыни, установлен в Аравии, а последнее имя значит униженная и близкая к падению». Дальше получается, что «Павел, лишь только уверовал, обратившись к закону, к пророкам, к таинствам Ветхого Завета, уже склонявшегося к закату, искал в них Христа, проповедать Которого он получил повеление; но, открыв закон, он не долго оставался в нем, а возвратился в Дамаск, т. е. к крови и страданиям Христовым, а оттуда – подкрепленный чтением пророчеств – направился в Иерусалим, т. е. к месту видения и мира, не столько для того, чтобы научиться чему-нибудь от Апостолов, сколько для того, чтобы сравнить свое учение Евангелия с ихним» (Творения XVII, стр. 31).

<sup>100</sup> - Этим устраняется догадка Val. Weber'a, будто «наместник царя Арефы» (ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως) был лишь представителем в Дамаске интересов своего повелителя, вроде посла или консула (к чему склоняется, напр., † Prof O. Holtzmann, Die neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 97; Prof. Th. Zahn, Die Einleitung in das N. T. II2, S. 632; Prof. B. W. Bacon в «The Expositor» 1899, X, p. 354 sq., 429). Но в этом случае пришлось бы допустить, что этнарх считал св. Павла подвластным Арефе и ответственным пред ним, а как это возможно в отношении «иностранный подданного»? Одно кратковременное пребывание Савла в Аравии никоим образом

не доставляло подобного права. В пользу обычного толкования E. Schurer'a см. и Prof. Carl Clemen в «Studien und Kritiken» 1902, IV, S. 675–676.

<sup>101</sup> - Ср. для него и «The Expositor» 1903, II, p. 115. Для новейших материалов по предмету см. Proff. J. H. Moulton and George Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London 1914–1929, p. 308; Dr. Friedrich Preisigke, Worterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 3. Lief., Sp. 703.

<sup>102</sup> - Migne gr. LXI, col. 631; Творения X, стр. 753. По мнению проф. о. А. В. Горского, ἱστορεῖν выражает: «узнавать что-либо особенно важное» (см. у † проф. И. Н. Корсунского в «Прибавлениях к Творениям св. отцов» ч. XLVII, стр. 580, прим. 173).

<sup>103</sup> - См. 1Езд. I, 31 (33), 40 (42). Jos. Flavii Bell. jud. VI, 1: 8 οἱκ ἄσχυμος ὢν ανήρ, ὃν ἐγὼ κατ' ἐκείονιστόρησα τὸν πόλεμον. Ср. Antiqu. I, 11: 4 и Clem. Rom. I VIII, 1.

<sup>104</sup> - Ср. Тертуллиана De praescr. 23 (Migne lat. II, col. 35–36): (Paulus) «ascendit in Hierosolyma cognoscendi Petri causa, ex officio et jure scilicet eiusdem fidei et praedicationis».

<sup>105</sup> - По Тертуллиану, Апостол Павел ходил в Иерусалим, «ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei» (Adv. Marc. V, 2: Migne lat. II, col. 363).

<sup>106</sup> - Так и в The Jewish Encyclopaedia VII (New York 1904), p. 68a.

<sup>107</sup> - Prof. P. W. Schmiedel прямо свидетельствует, что еврейская буква ? произносилась твердо и передавалась по-гречески чрез к собственно в середине и в конце слов, а не в начале.

<sup>108</sup> - Prof. Franz Delitzsch в «Zeitschrift fur lutherische Theologie und Kirche» 1876, S. 605, и ср. у E. Wetzels, Alphaeus und Klopas в «Studien und Kritiken» 1883, III, S. (620–) 626 (–627). Prof. T. K. Abbott, Essays chiefly on the Original Text of the Old and New Testaments (London 1891), p. 100.

<sup>109</sup> - Tatraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum lectionum supellectilem quam conquisiverat Philippus

Edwardus Pusey, A. M., olim ex aede Christi, auxit, digessit, edidit Georgius Henricus Gwilliam, S. T. B., collegii Hertfordiensis socius; accedunt capitulorum notatio, concordiarum tabulae translatio latina, annotationes (Oxonii 1901), p. 590591; 591 not. ad vers. 25.

<sup>110</sup> - См. у архиеп. Филарета на стр. (35—) 36: «Мария и Клеопа-Алфей были родителями тех лиц, которые именуются братьями Господними, и из которых Иаков (младший), Иуда Фаддей и Симон были в числе 12 апостолов ... Итак, Иаков брат Господень был родным сыном Клеопы-Алфея и Марии, сестры матери Господней, и след. двоюродным, но не родным, братом Господа и он же был одним из 12 апостолов».

<sup>111</sup> - Hieron. Contra Helv. 13: M. lat. XXIII, col. 205.

<sup>112</sup> - См. о нем «The Expositor» 1903, II, p. 116–117; XII, p. 434–435.

<sup>113</sup> - См. J. Levy у Prof. Franz Delitzch, Horae hebraicae zu Rom. I, 1 в «Zeitschrift fur die gesammte lutherische Theologie und Kirche» 1877, I, S. 12.

<sup>114</sup> - Ср. патр. Фотия ζηт. 39 (epist. 38), 2 (в Ἀμφιλοχίαι по изд. Икоиомоса, Афины 1858, стр. 99): Συνηθῆς τοῖς ἱεροῖς λογίοις καὶ τοὺς ἀπογόνους υἱοὺς ὠνομάζειν, ὥσπερ καὶ τοὺς τῶν ἀδελφῶν παῖδας ἀδελφοὺς κτλ.

<sup>115</sup> - Нет у LTr WHR Nestle, Baljon, Weymouth, A. Souter, v. Soden, хотя в текстуальном предании эта прибавка удостоверена весьма сильно, причем иногда (D2L d q g2: unigentum) опускается τὸν υἱὸν αὐτῆς.

<sup>116</sup> - По интимному οὐκ ἐγίνωκεν αὐτήν Мф. I, 25 Prof. Ad. v. Harnack справедливо заключает (Neue Untersuchungen zur Apostolgeschichte, S. 105), «als gehe die Ueberlieferung auf Joseph selbst zuruck».

<sup>117</sup> - Migne gr. LXI, col. 632; Творения X, стр. 754: св. Павел «мог бы сделать понятным, о ком говорит, употребив другой отличительный признак, и назвать его сыном Клеопы, как сказал Евангелист» (Ин. XIX, 25).

<sup>118</sup> - Творения VII, стр. 380–381: Иаков называется братом Господа, но не был родным Его братом. Он даже был не сын Иосифов, рожденный от первого брака, как предполагают иные,

но сын Клеопы и двоюродный брат Господу: потому что (этот Иаков) матерью имел сестру Матери Господней».

<sup>119</sup> - Блаж. Феофилакт к Гал. 1, 19 (стр. 16): «И действительно, если бы он (св. Павел) хотел отличить, то он назвал бы его (Иакова) сыном Клеопы. Ведь по плоти он (Иаков) не был братом Господним, а только им считался. Как же он приходился сыном Клеопе, – слушай: Иосиф и Клеопа были братья; когда Клеопа умер бездетным, – Иосиф восстановил ему семя и родил сего (Иакова) и других его братьев и Марию, которую, хотя она была дочерью Клеопы, Евангелие называет сестрой Богоматери, так как Иосиф по отношению к св. Деве скорее сохранял заботливость отца, чем расположение мужа.

<sup>120</sup> - Из новейшей русской литературы по предмету см. историко-критическое исследование † проф. Ал. П. Лебедева (с «обзором и разбором древних и новых мнений по вопросу») под заглавием «Братья Господни» (1Кор. 9, 5. Гал. 1, 19, Москва 1905, а против сего ср. брошюру † митр. Георгия (Ярошевского) «Теория профессора А. П. Лебедева о братьях Господних (Харьков 1907), который и здесь защищает свое прежнее мнение (высказанное в магистерской диссертации «Соборное послание св. Апостола Иакова», Киев 1901, стр. 23 сл.), что «братья Господа – это дети Иосифа от первого его брака».

<sup>121</sup> - Или, наконец, что св. Павел называет эти страны по их положению на север от Иерусалима, как † Prof. Th. Zahn, S. 73.

<sup>122</sup> - Для сего ср. Деян. XV, 41: διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν, хотя здесь обе области теснее объединяются одним членом.

<sup>123</sup> - † Prof. Ad. v. Harnack, Die Apostelgeschichtē Untersuchungen (Leipzig 1908), S. 80: «ein einheitliches kirchliches Gebiet».

<sup>124</sup> - Поэтому ὁ διώκων потѣ были как бы termini technici для Савла-гонителя в устах самого св. Павла и говоривших по-гречески иудеохристиан: † Prof. Ad. v. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassung der synoptischen Evangelien (Leipzig 1911), S. 70.

<sup>125</sup> - Для praes. ὁ διώκων см. ὁ καταλύων τὸν ναόν Мф. XXVII, 40 и Ἰωαννης ὁ βαπτίζων Мк. VI, 14 по сравнению с ὁ βαπτιστής Мф. XIV, 2. Но в Деян. IX, 21 ὁ πορθήσας αὐτ. употреблено в качестве исторической припоминательной справки.

<sup>126</sup> - Поэтому и нельзя согласиться с Prof. Ad. v. Harnack, что у обоих идет речь обо всем соборе, но св. Павел дает лично заостренный отчет, а у Луки выступает «ein für Jerusalem und Antiochien gleich interessierter Mann» (Die Apostelgeschichte Untersuchungen, S. 198).

<sup>127</sup> - Это выражение Деян. XV, 7, однако, ничуть не утверждает, что тогда были «Mann gegen Mann und Glaube gegen Glaube», как говорит † Prof. C. Weizsacker, Das Apostolische Zeitalter, S. 2168.

<sup>128</sup> - Для Гал. II, 2 см. в 2 Макк. IV, 5 противопоставление κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν и ср. в Деян. XX, 20 δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους.

<sup>129</sup> - Другой способ соглашения предлагает † Prof. Ad. v. Harnack (Die Apostelgeschichte, S. 188 ff.), который, принимая выводы G. Resch'a junior (Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Gestalt в «Texte und Untersuchungen» XXVIII, 3, Leipzig 1905), утверждает, что апостольский декрет – исключительного этического содержания (см. и Prof. James Moffatt, An Introduction, p. 308), почему в Гал. II и Деян. XV мы имеем два совершенно самостоятельные реферата: один – Павла, другой – человека, равно заинтересованного в Иерусалиме и Антиохии» (S. 198). Но 1) для сего необходимы слишком большие изменения Дееписательского текста и 2) чем они существеннее тем сильнее будет контраст между целью Апостольского собора и его результатом, что Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения того, правда ли, что без обрезания по обряду Моисееву нельзя спастись и должно ли обрезать язычников и заповедовать им соблюдать закон (Деян. XV, 1, 2, 5, 6), а в конце концов ограничились общими моральными нормами, совершенно умолчав о самом главном. Это абсолютно невероятно по самоочевидной неестественности, и потому надо согласиться, что в декрете приводятся немногие легалистические правила, избранные по

их моральной пригодности для интересов чистой христианской миссии.

<sup>130</sup> - Посему это есть не одно внутреннее убеждение, что такова воля Божия (как утверждает † Prof. C. Weizsacker, S. 2148), хотя вообще Апостол имел «Духа Божия» (1Kop. IX, 7), как объективный фактор.

<sup>131</sup> - В этом смысле для μωή πως см. † Prof. Th. Zahn, S. 822.

<sup>132</sup> - Это подчеркивается и адверсативным δέ, которое несомненно указывает, что тут начинается новый период († Prof. Zahn, S. 88), почему нельзя стих 4-й связывать с предшествующим, опуская δέ (напр., блаж. Феодорит, Творения VII стр. 382; еп. Феофан, стр. 2133–134), ибо для такого изъятия нет текстуальных оснований.

<sup>133</sup> - Но ведь это совсем не резон ибо сам же † Prof. Th. Zahn (S. 89) констатирует резкий анаколуп в ст. 6-м.

<sup>134</sup> - Ср., напр., у блаж. Иеронима, Творения XVII, стр. 38–41.

<sup>135</sup> - См. св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 632; Творения X, стр. 753–754): «там, где не было вреда для благовестия, он (Павел в отношении иудейских обычаев) являлся уступчивее всех; где же он видел, что от уступчивости произойдет для некоторых вред, он не пользовался этим преизбытком смирения, потому что это уже не значило бы быть смиренным, но погублять и развращать наставляемых».

<sup>136</sup> - В пользу сего † Prof. Th. Zahn (S. 94) указывает на πρὸς ὑμᾶς, как, якобы, выражающее собою состояние покоя в раннейшей позиции, но вернее совсем обратное, и во всяком случае энергичность тут не ниже активного оттенка «в отношении вас».

<sup>137</sup> - Ср. Втор. X, 17: ὁ θεὸς... οὐ θαυμάζει πρόσωπον. Еврейское nasa panim значит: поднимать у кого-либо лицо, чтобы видеть, рассмотреть.

<sup>138</sup> - Уже по этому нельзя принять такую «мысль: прежде они думали, что нужен закон, а теперь уже перестали так думать (Экум.), в чем у меня с ними нет разности» (еп. Феофан,



стр. 2142). В чем же бы тогда заключалась их «знаменитость»? Или она была «мнимая»? Но ведь οἱ δοκοῦντες ἀρχεῖν τῶν ἔθνων Мк. X, 42 передается у Мф. XX, 25 и Лк. XXII, 25 οἱ ἄρχοντες τῶν ἔθνων ἢ οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων.

<sup>139</sup> - Уже эта связь показывает, что в Гал. II, 6 под «бывшими некогда» безусловно нельзя разумеать иудаистов, якобы пользовавшихся благоволением и покровительством «знаменитейших», как допускается у Val. Weber'a без всяких серьезных оснований и побуждений. Ср. «The Journal of Theological Studies» III, 12 (January, 1902), p. 633–634.

<sup>140</sup> - Ср. Xen. Mem. II, 1: 8 προσάνεσα; ἰ τι – возложить новую тяжесть, добавочное (излишнее) бремя.

<sup>141</sup> - Отсюда ясно, насколько являлось важным для св. Павла сближение его с Апостолом Петром и как оно согласуется с предшествующею аргументацией (Гал. I, 18), а потому в самой основе неверен тезис книжки E. Barnicol'я, Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus (Galater 2, 7–8), Kiel 1931.

<sup>142</sup> - Посему правильно подчеркивает † Prof. Th. Zahn (S. 103), что если бы Иаков был Апостол из XII-ти, – данный в послании порядок был бы непонятен.

<sup>143</sup> - См. Lic. Heinrich Seesemann, Der Begriff Κοινωνία im Neuen Testament (Giessen 1933), S. 86–87.

<sup>144</sup> - В Ср. 3 Макк. IV, 6... πρὸς βίου κοινωνίαν... «недавно сочетавшиеся к жития сообщению».

<sup>145</sup> - Ср. блаж. Иероним, Творения XVII, стр, 45.

<sup>146</sup> - Значит, нельзя относить μόνον ко всему предшествующему, как если бы это было нечто сверх того, но против такого понимания † Prof. Th. Zahn'a (S. 105) см. Вр. С. J. Ellicott, St. Paul's Epistle to the Galatians (London 1889), p. 32.

<sup>147</sup> - Для подобного понимания μνημονεύειν, μνείαν ποιεῖν ср. Рим. XII, 13. XV, 26. 2Кор. VIII, 14. Флп. I, 3 слл.

<sup>148</sup> - Посему никак нельзя принять, если со своей точки зрения Val. Weber относит рассматриваемый эпизод к Деян. XIV, 28, то даже к Деян. XIII, 1; или вообще до Апостольского собора

и до первого миссионерского путешествия Павлова, как думает † Prof. Th. Zahn, S. 111–112.

<sup>149</sup> - См. Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck III (Munchen 1926), S. 421; IV, 1 (1928) S. 374, 376–378.

<sup>150</sup> - Rev. Fr. H. Chase даже предполагает (в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings III, p. 756 not.), что эти делегаты принесли и особое письмо св. Апостола Иакова.

<sup>151</sup> - В этом смысле – соблазнительности для других (1Кор. X, 32) – Петр был зазорен, конечно, не для Павла (св. Иоан. Златоуст: Migne gr. LXI, col. 641; Творения X. стр. 765).

<sup>152</sup> - Всем этим решительно устраняется самая надобность для невозможной гипотезы, будто Антиохийское столкновение было притворным и намеренно устроено Петром и Павлом по взаимному соглашению, ради нагляднейшего убеждения всех других христиан в упразднении законничества (Ориген, св. Иоанн Златоуст, Икумений, Феофилакт), каковую фантастическую догадку столь победоносно и успешно разбивал блаж. Августин в горячем споре с Иеронимом, о чем см. у А. А. Серафимова (архиеп. Серафима, † 3 апреля 1903 г.): «Обзор переписки блаженного Августина с бл. Иеронимом о смысле слов Гал. 2, 11–14» в Московском журнале «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» 1872 г., ч. II, № 10, стр. 185–225. и отсюда во второй части сборника его сочинений, Астрахань 1901. Ср и † Prof. Franz Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit dem Apostel Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvatern (Programm), Basel 1877.

<sup>153</sup> - Еп. Феофан, стр. 2169.

<sup>154</sup> - С этой только стороны Петр и a Paulo est reprehensus, как говорит Тертуллиан, De praescr. 23 (Migne lat. Ib col. 35).

<sup>155</sup> - См. Вр. С. J. Ellicott, p. 33, 35.

<sup>156</sup> - Как думает и † Prof. Th. Zahn, S. 128, а из древних это допускал «Амвросиаст».

<sup>157</sup> - Для *ἰουδαίζειν* ср. Есф. VIII, 17; καὶ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν περιτέμοντο καὶ ἰουδαίζον διὰ τὸν φόβον τῶν ἰουδαίων.

<sup>158</sup> - Уже это одно указывает на высокую авторитетность разумеемого лица, а потому прямо устраняется ( – уже у блаж. Иеронима –) искусственно-апологетическая догадка Климента Ал. (ср. Евсевий и псевдо-Дорофей; католические писатели Vallarsi, Molkenbuh, Al. Vincenzi), будто участником рассматриваемого Антиохийского эпизода был не св. Апостол Петр, но Кифа – один из LXX-ти учеников Господних. См. и † Prof. Eberhard Nestle в «The Expository Times» XIV, 4 (January 1903), D. 192b.

<sup>159</sup> - Тут καί – consecutivum (ср. 1Фес. IV, 1): Вр. С. J. Ellicott, p. 37.

<sup>160</sup> - Для ἀμαρτωλοί см. 1 Макк, II, 44. Тов. XIII, 6. Лк. VI, 32 и XVIII, 32 по сравнению с Мф. XX, 19, Мк. X, 33. Clem. Hom. XI, 16: οὕτως ὡς οὕτως ὡς οὐχὶ Ἰουδαῖος, ἀμαρτωλός κтл. См. также Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 537.

<sup>161</sup> - Тут οὐ δίκαιωθήσεται констатирует абсолютное non possē Вр. С. J. Ellicott, p. 40.

<sup>162</sup> - Посему нельзя согласиться с † Prof. Th. Zahn'ом, что «es bezeichnet das diesseitige δικαιοῦσθαι bei Pleine Veränderung nicht der sittlichen Qualität und des sittlichen Verhältnisses, sondern des Verhältnisses des Menschen zu Gott».

<sup>163</sup> - Для εἰς Χριστόν см. С. J. Ellicott, p. 39–40.

<sup>164</sup> - Ср. для ἐξ Иак. II, 24 (causa sine qua non), а διά – и средство и источник: Вр. С. J. Ellicott, p. 39.

<sup>165</sup> - Тут причастие имеет кавзальную энергию: Вр. С. J. Ellicott, p. 38.

<sup>166</sup> - Посему тут ζήσω – не fut., а aor. subj. (ср. 1Фес. V, 10): Вр. С. J. Ellicott, p. 42–43.

<sup>167</sup> - Для ἀθετεῖν ср. Лк. VII, 30. 1Кор. I, 19. Гал. III, 15. 1 Макк XV, 27.

<sup>168</sup> - Для δωρεάν см. Ин. XV, 25 (Пс. XXXIV, 19), а в Пс. XXXIV (35), 7 оно передает евр. chinnam, означающее собственно ἀναίτιος; ср и Сир. XX, 28/25.

<sup>169</sup> - Блаж. Феодорит, Творения VII, стр. 383–384: «Великий Петр молчанием подтверждает слова Павловы».

<sup>170</sup> - Ср. Сир. XIV, 8: πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμῶ. Прем. Сол. IV, 12: βασκανία φαυλότητος ἀμαυροῖ, τὰ καλὰ.

<sup>171</sup> - См. † Prof. Th. Zahn, S. 140,83, 141, что ἡ ἀκοή то же, что κήρυγμα, но только первое – в отношении слушающего, второе – в приложении к говорящему, почему разумеется «ein glaubi-ges Horen».

<sup>172</sup> - Ср. 1Цар. III, 12: ἄρξομαι καὶ ἐπιτελέσω.

<sup>173</sup> - В этом духе даже говорится, что «отец еврейской расы не был собственно евреем»: Prof. G. G. Findlay, The Epistle to the Galatians (London 1891), p. 187.

<sup>174</sup> - Специальное ударение на том, что оправдание по вере предусматривалось для Нового Завета не вообще, а именно язычникам (τὰ ἔθνη), показывает, что, обращаясь к известным читателям, писатель неразрывно связывает их с первыми, поскольку они были языческими обращениями, предусмотренными заранее в качестве чуждых закона и свободных от номистического посредничества.

<sup>175</sup> - Подробнее об этом см. к Евр. X, 38. Раввинистические толкования см. в Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 542–544 в смысле заслуженности дел.

<sup>176</sup> - Ed. Bruston в «Revue de theologie et philosophie», 1891, p. 322–323 относит эти речи к поруганиям Иисуса Христа во время страданий, но нет оснований для столь тесного, исключительного ограничения, а касательно толкований А. Ричля см. проф. В. А. Керенский в «Православном Собеседнике» 1903 г. №3, стр. 374–375, и в отдельном издании: Школа ричлианского богословия в лютеранстве (Казань 1903), стр. 576–577.

<sup>177</sup> - Тут два ἵνα являются координированными (Рим. VII, 13): † Prof. Th. Zahn, S. 159.

<sup>178</sup> - Поэтому ничего не изменяется в формуле Апостола, если мы знаем, что в Греции допускались добавления в виде «кодициллов», но лишь от самого завещателя, о чем см. Siebart у Pauly-Wissowa V (Stuttgart 1905), Sp. 351.

<sup>179</sup> - Ср. Jos. Flavii Bell. jud. II, 2: 3 ἀξιῶν τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριώχεραν. Antiqu. XVII, 9:4.

<sup>180</sup> - Для Гал, III, 15 ο διαθήκη см. Евр. IX, 16–17. Ср. и Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 545–549 ο завещаниях.

<sup>181</sup> - В нем никогда «семя твое» не относилось к Мессии: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 553.

<sup>182</sup> - Посему здесь и нельзя даже заводить какие-либо речи ο раввинистических фокусах аргументации Павловой, как делают Fr. Sieffert (S. 191) и R. A. Lipsius (S. 40).

<sup>183</sup> - Но возможно и plur., напр., в 4 Макк. XVIII, 1: ὁ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμτῶν ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλεῖται.

<sup>184</sup> - Аналогично сему и Сам Господь Спаситель усвоит исключительно Себе наименование «Сына Человеческого» – по совершеннейшему воплощению пророческих предужазаний Даниила (VII, 13 сл.), хотя бы у последнего разумелся – первоначально или собственно – больше идеальный Израиль, а вообще это сочетание означало человека по естественному преемственному рождению каждого из земнородных.

<sup>185</sup> - См. к сему и к III, 15.

<sup>186</sup> - Antiqu. II, 15: 1 у B. Niese, I, p. 150: Κατέλιπον δὲ τὴν Αἴγυπτον μηνὶ Ξανθικῷ πεντεκαίδεκάτῃ κατὰσελήνην μετὰ τριάκοντα καὶ τετρακόσια ἢ τὸν πρόγονον ἡμῶν Ἀβραμὸν εἰς τὴν Χαναναίαν ἐλθεῖν.

<sup>187</sup> - См. †Prof. Aug. Dillmann у H. Ewald в «Jahrbucher der Biblischen Wissenschaft» III (Gottingen 1871), S. 77: «für den aufenthalt in Aegypten 238 jahre bleiben». Ср. у проф. о. А. В. Смирнова, Книга Юбилеев или Малое Бытие (Казань 1895), стр. 183 (гл. XLVI): «И Израиль жил в стране в Египте семнадцать лет ... И он умер в четвертый год пятой седмины сорок пятого юбилея». Стр. 186 (гл. XLVIII): «И в шестой год третьей седмины сорок девятого юбилея ты ушел, и оставался (вне Египта) шесть седмин и один год. И ты возвратился в Египет во вторую седмины во второй год в пятидесятый юбилей». Стр. 191 (гл. L): «Сорок девять юбилейных годов от дней Адама до сего дня, и одна седмина и два года».

<sup>188</sup> - См. Kommentar zum N. T. aus Talmud und Mindrasch III S. 17–430 лет от завета и – II (Munchen 1924), S. 668 ff. – 400

лет от рождения Исаака, так что на Египетское рабство приходится 210 лет.

<sup>189</sup> - Jos. Flavii Antiqu. II, 9y B. Niese I, p. 225: καὶ τετρακοσίων μὲν ἐτῶν χρόνου διήνυσαν ταῖς ταλαιπωρίαις. De bello jud. X, 9: 4 ibid. XI, p. 487: οὐ τυραννοῦμενοι καὶ βασιλεῦσιν ἄλλοφύλοις ὑποπεπτωκότεσ τετρακοσίοις ἔτεσιν... ἐπέτρεψαν τῷ θεῷ.

<sup>190</sup> - Quis rerum divinarum heres sit § 54 y Mangey I, p. 511, (Cohn et) Wendland III, p. 61 (и английский пересказ y Yonge II, p. 148): τετρακόσια δὲ ἔτη γίνεται ἡ δουλεία.

<sup>191</sup> - По наблюдениям проф. R. H. Charles'a, вообще масоретская хронология не имеет за себя авторитета древности и едва ли существовала в начале христианской эры, а в данном случае она тем более сомнительна, что все другие известия (Филона, Иосифа Флавия и Деян VII, 6) только воспроизводят указание Быт. XV, 13 и (– кроме Bell. jud. V, 9: 4 –) отличаются неопределенностью своего хронологического применения (The Assumption of Moses, p. 3–4, not. ad I, 2).

<sup>192</sup> - Некоторые (напр., Rev. John E. H. Thomson, Books which influenced Our Lord and His Apostles, Edinburgh 1891, p. 322) находят подтверждение второму, более длинному счислению в «Вознесении Моисея», читая в I, 3, что ко времени кончины 120-летнего законодателя «протекло четыреста семьдесят лет со времени прихода (пра)отцев в Египет»; но 1) текст латинских фрагментов здесь до крайности испорчен, 2) цифр не сохранил и 3) считается позднейшею маргинальною глоссой. См. Rev. Prof. R. H. Charles, The Assumption of Moses (London 1897), p. 34, crit. not. ad 1,3. Если у Prof. Carl Clemen'a поставлено (Die Himmelfahrt Moses в Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., herausg. von Prof. E. Kautzsch II Die Pseudepigraphen des A. T., Tubingen – Freiburg i. B. und Leipzig 1900, S. 317). «...400 seit dem Auszug aus Phonicien», то эта цифра просто перенесена сюда из масоретского текста Библии.

<sup>193</sup> - Ср. Pap. Oxyr. III, 490, 3,5 (от 124 г. по Р. Хр.) πρὸς ἀκύρωσιν ἄγειν τὴνδε τὴν διαθήκην.

<sup>194</sup> - Migne gr. LXI, col. 654; Творения X, стр. 782.

<sup>195</sup> - Ἐπήγγελται – пассивно, как, напр., в 2 Макк. IV, 27.

<sup>196</sup> - Значит, это есть важный момент аргументации, и потому причастие διαταγείς нельзя разрешать в простое καί, как предлагает Prof. W. M. Ramsay, A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians, p. 381.

<sup>197</sup> - См. Деян. VII, 53. Иосифа Флавия Antiqu. XV, 5: 3 у В. Niese III, p. 356: ἡμῶ δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ οσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μασόνων. Филона De somniis I, 22 у Mangey I, p. 642 (Cohnet) Wendland III, p. 235 (Yonge II, p. 322). Книга Юбилеев у Ewald'a Jahrb. II, S. 233; III, S. 74; ср. у проф. о. А. В. Смирнова, Книга Юбилеев (Казань 1895), стр. 57. Обиудейских преданиях см. еще J. Gfrorer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 226, 357 f. Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 554–555.

<sup>198</sup> - Ср. Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 556.

<sup>199</sup> - Тут автор от общего понятия посредничества в III, 19 (ἐν χειρὶ μεσίτου) переходит (в ст. 20) к специальному определению самой природы посредничества по эссенциальному его свойству.

<sup>200</sup> - Не совсем понятно, как все это можно отнести к «la loi primitive», о чем старается E. Bruston в «Revue de theologie et de philosophie» 1894, I, p. 56.

<sup>201</sup> - Совсем не понятно, как в речи о ветхозаветном законе можно предполагать посредником Иисуса Христа, хотя эту мысль защищали в древности, напр., блаж. Иероним (Творения XVII, стр. 91) и Феофилакт (стр. 40).

<sup>202</sup> - Ср. об этом выше к III, 11 на стр. 130.

<sup>203</sup> - Для συυκλείειν ср. Пс. XXX (31), 9.

<sup>204</sup> - Ср. Пр. Сол. XVIII, 15... ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἰρκτὴν κατακλεισθεῖς.

<sup>205</sup> - Migne gr. LXI, col. 656; Творения X, стр. 785.

<sup>206</sup> - Ср. об этом у Ch. Daremberg et Edm. Saglio III, 1, p. 485–488; V, p. 485b. Курс римского права † проф. К. А. Митюкова; издание второе с добавлениями приват-доцента А. К. Митюкова (Киев 1902), стр. 38–39: «Возраст детства римляне называют infantia, а лиц этого возраста infantes или qui fari non

possunt, т. е. которые не могут говорить с сознанием значения произносимых ими слов. Все юридические акты совершались в древнее время у римлян в устной форме. Почему способность произносить эту форму с сознанием значения слов ее и совпадает со способностью совершать юридические акты... Infans было дитя, не достигшее 7-ми лет», когда – по Макробию – eodemque anno id est septimo plene absolvitur integritas loquendi. Наряду с infantes «неспособны совершать некоторые акты лица, вышедшие из детского возраста, но не достигшие совершеннолетия. Это были impuberes, qui fari possunt, infantia maiores. Они не могут понимать значения всех юридических актов. Почему закон и не допускает их к совершению актов отчуждения имущества и вообще актов обязывающих их. К актам чистого приобретения несовершеннолетний был вполне способен». Такой период продолжался до 14-ти лет – для мужчин – и до 12-ти – для женщин. Соответственно этому (стр. 247–348) «римское право различает два вида опеки: 1) опеку в собственном смысле (tutela) и 2) попечительство (cura). Основная идея обоих этих учреждений одна и та же ... (Но) только опекун давал лицу, которое находилось под его опекой, так наз. auctoritatem... Дитя старше 7 лет само могло совершать юридические акты, но опекун своим участием восполнял еще незрелую личность этого дитяти. Это восполнение и есть auctoritas опекуна. Попечитель также содействует несовершеннолетнему при совершении им некоторых юридических актов. Но это содействие попечителя есть только согласие (consensus), или одобрение акта, совершенного лицом вполне способным действовать юридически, но лицом неопытным, легко доступным для обмана и увлечения со стороны других. Auctoritas опекуна есть нераздельная составная часть акта, совершаемого малолетним; согласие же попечителя есть особое отдельное действие, подтверждающее в известных случаях акт несовершеннолетнего». Полнолетие было в 25 годов, и до этого времени последовательно сменялись опекун и попечитель, которые не могли быть при одном субъекте совместно.



<sup>207</sup> - Об ἐπίτροπος см. у Daremberg et Edm. Saglio II, 1, p. 728–732. Ср. 1 Макк. XI. 1. XIII, 2.

<sup>208</sup> - Здесь уместно сказать несколько слов о встречающихся в Галатийском послании «юридических» указаниях, которые утилизируются одними ради защиты южно-галатийской теории (W. M. Ramsay), другими привлекаются для мысли о римском происхождении данного апостольского документа (Ant. Halmel). Первые отмечают следующие черты. Св. Павел объявляет верующих чадами Авраамовыми (III, 7) в силу их наследничества, чем предполагается, что наследуют только сыновья (природные и adoptивные), а не дочери или посторонние лица, между тем по тогдашнему римскому праву, действовавшему в северной Галатии, можно было каждого сделать наследником без усыновления; лишь в греческой юридической практике южно-галатийских областей со времен Александра В. и Селевкидов сохранялось древне-римское уложение о наследнических преимуществах мужского поколения, кровного и усыновленного. III) В Гал. III, 15–17 завещание считается известным заранее и неотменяемым, как было по греческим законам, требовавшим публичной передачи тестаментарных актов чиновникам, которые должны были хранить их и не допускать ни малейших поправок, когда – по римским нормам – завещания были секретом при жизни тестатора, получали действительность уже по смерти его и до тех пор легко изменялись. III) По римскому праву (см. прим. 1 на стр. 142) малолетний сын до 14-ти годов находился под tutor'ом (ἐπίτροπος) и до 25-ти под curator'ом (οἰκονόμος) по отцу дозволялось назначать по завещанию только первого (Inst. I, 23, 1: curator testamento non datur), а не второго; поэтому обратное сообщение Гал. IV, 2 встречает для себя аналогию лишь в сир-римском или в греко-сирском юридическом памятнике, бывшем в применении среди южно-галатийских жителей (ср. W. M. Ramsay, A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 392–393). Все эти соображения при внимательном разборе (Prof. P. W. Schmiedel?я в Encyclopaedia Biblica II, col. 1608–1610) оказываются неубедительными. Прежде всего, неточно воспроизводятся факты. Для греческих законов

констатируется, что, по крайней мере, с IV-III века до р. Хр. завещатель располагал свободой в назначении наследников (ср. J. Mittheis, S. 341); равно и самые завещания не обязательно было передавать в официальные учреждения, откуда – опять же – их можно было брать и уничтожать, почему неотменяемость не доказана и едва ли вероятна (ср. у Мэн, Древнее право, Спб. 1876, стр, 137 сл., 160, 167); на востоке вообще не выдерживалось римское различие между двумя видами опеки (собственно опекой – над малолетним) и cura (попечительством над несовершеннолетним, хотя юридически правоспособным), а греки знали лишь первую и потому у них был только один термин ἐπίτροπος, так что, – когда последний специализировался – по-гречески прямо писалось κουράτωρ, иногда вытеснявшееся чрез φροντιστής (наряду с κύριος). Не менее того не совсем правильно освещаются и апостольские свидетельства. Верующие суть сыны Авраама (ср. Рим IV, 11 сл., 16 18, но по усыновлению не ему, а Богу (Гал. IV, 5–6), как дети обетования по Исааку – от свободной (IV, 28, 31). Если Апостол говорит (в IV, 15, 17) о судьбе тестаментарного распоряжения уже по кончине завещателя, то – значит – не включает последнего в число тех, кто при жизни его некомпетентен о модифицировать завещание, которое неприкосновенно для других и всегда подвластно тестатору (ср Мэн, стр, 126). Касательно «попечителей» и «домоправителей» св. Павел выражается не с технической строгостью, не отрицая (– вопреки юридическим требованиям –) их одновременной совместности; поэтому далеко не бесспорно и то, что отец рисуется умершим (ср. W. E. Ball, St. Paul and the Roman Law, Edinburgh 1901, p. 29–30 и в «The Contemporary Review» № 308: August, 1891, p. 289), поскольку подобный случай представляется возможным и при жизни хозяина (Лк. 12, 29 сл). Наконец, все эти данные убеждали бы разве в знакомстве благовестника с греческими законами, нимало не удостоверяя этого для читателей: – иначе пришлось бы согласиться, что язычники Галатийские (III, 13, 23–25. IV, 5) и Коринфские (1Кор I, 1) были пунктуально осведомлены в Моисеевых предписаниях. В силу этого не содержат научной принудительности в пользу южно-галатийской

гипотезы и ссылки на Гал. III, 24 сл. III, 28 и др. на тех основаниях, будто «педагогов» (из) рабов не было на севере Галатии и лишь на юге ее женщины имели большую независимость при мужчинах. По всему сказанному ясно, что вообще юридическое толкование апостольских текстов не должно быть проводимо с излишнею скрупулёзностью. См. и ниже.

<sup>209</sup> - Так, самая регламентация возрастов по римскому праву, – вероятно, позднейшего происхождения, а раньше степень зрелости определялась, кажется, эмпирически, о чем см. у проф. Д. И. Азаревича, О различии между опекой и попечительством по римскому праву (Спб. 1872), стр. 33 сл., как в этом сочинении специально обсуждаются и все вопросы, служащие ближайшим предметом исследования автора; в частности, подтверждается (на стр. 34) и известие Апостола Павла (в Гал. IV, 2) о дозволенности назначения срока для прекращения опеки.

<sup>210</sup> - Неизвестно это и в раввинизме: Kommentar zum ? T. aus Talmud und Midrasch III, S. 570.

<sup>211</sup> - См. у Le P. M. – J. Lagrange, Galates, p. 297–98.

<sup>212</sup> - По этому вопросу за новейшее время см., напр., у В. Е. Bandas, The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption: a Study of Biblical Theology (Brugge 1925), что τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου – не высшие духовные силы, но элементарное, первоначальное обучение и знание См. и Prof. Ernest De Witt Burton, p. 510–518.

<sup>213</sup> - Ср. даже Prof. Ernest De Wirt Burton, p. 518: «the rudimentary religious teaching possessed by the race».

<sup>214</sup> - Ср. блж. Иероним, Творения XVII, стр. 100, 108–109.

<sup>215</sup> - Ср. св. И. Златоуст: Migne gr. LXI, col. 657; Творения X, стр. 785.

<sup>216</sup> - Вполне произвольно и грамматически и контекстуально, якобы γένόμενον ἐκ υἱναϊκός отмечает не воплощение, а только уничиженность человеческой природы (как утверждает М. Bruckner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, Strassburg 1903, S. 35 u. Anm. 1). Напротив, вполне

правильно, что – вопреки Валентинианскому διὰ – ἑκ означает рождение сверхъестественное († Prof. Th. Zahn, S. 200 Anm.).

<sup>217</sup> - Об adoptio по греко-римскому праву см. у Ch. Daremberg et Edm. Saglio I (Paris 1877), p. 75–80.

<sup>218</sup> - Совсем непонятно и ничем не обосновано замечание блаж. Иеронима (Творения XVII, стр. 104), что есть некоторое отличие Духа Святого от Духа Сына, хотя делается ссылка на Лк. XII, 10.

<sup>219</sup> - Это мы видим не только у католических авторов (напр., † Rud. Cornely S. J.), но прежде даже у старокатоликов; см. у † о. протопресвитера И. Л. Янышева, Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов (Спб. 1902), стр. 67, а в подлиннике см. «Revue Internationale de Theologie» № 39 ив оттиске отсюда (Bern 1902) на стр. 44.

<sup>220</sup> - Ясно, что у св. Павла сыновство считается совершенно несовместимым с рабством, а потому безусловно ошибочны предположения (напр., у Rev. Septimus Buss, Roman Law and History in the New Testament, London 1901, p. 282–283), будто в Гал. IV, 1 Апостол говорит с точки зрения римских юридических норм, по которым сын находился под отеческой властью (patria potestas) почти на положении раба (p. 273–274, 364).

<sup>221</sup> - Раввинизмъ допускает, что «не сущие боги» то Ангелы, то демоны, то совсем ничто: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 48–51; 51–53; 53–60.

<sup>222</sup> - Ср. Irenaei Adv. haer. IV, 6:4: τουτέστιν, ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν αὐτὸ δὲ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν, θέλημα εἶναι τοῦ Πατρὸς. Γινώσκονται καὶ αὐτὸν οἷς ἂν ἀποκαλυφῇ ὁ υἱός (nisi deo docente), τουτέστιν, ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν αὐτὸ δὲ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν, θέλημα εἶναι τοῦ Πατρὸς. Γινώσκονται καὶ αὐτὸν οἷς ἂν ἀποκαλυφῇ ὁ υἱός.

<sup>223</sup> - В свою очередь раввинизм выдвигал обратный тезис и, напр., еще Елеазар из Модины († около 135 г.) осуждал Апостола Павла за то, что он пренебрегал священными временами: Kommentar zum N. T. aus T. und Midrasch III, S. 571.

<sup>224</sup> - Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 210. См. для терминологии Рим. XIV, 5–6; Кол. II, 16. Иудиф. VIII, 6 (χωρὶς προσαββάτων καὶ

σαββάτων καὶ προνουμηνιῶν καὶ ἑωρτῶν καὶ χαρμόσυνων). Ис. LXVI, 23. 2Пар. XXIII, 4. Афилон говорит (De sept. II, p. 286 ?.): ἵνα τὴν ἑβδομάδα τιμήσῃ κατὰ πάντας χρόνους ἡμερῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν κтл.

<sup>225</sup> - Ясно, что нельзя здесь разуместь ни немощь у слушателей Павла (блаж. Иероним, стр. 115, 116), ни его преследований и опасностей (блаж. Феофилакт, стр. 48).

<sup>226</sup> - † Prof. Cuthbert H. Turner говорит, что в «Актах Павла и Феклы», где содержится «a first-century nucleus», Апостол рисуется «full of grace, at one time like a man, at another like angel» (Studies in Early Church History, Oxford 1912, p. 181–182).

<sup>227</sup> - Тут ζηλοῦσθαι пассивно, выражая определенное состояние, и есть субъект фразы, а καλόν – предикат: † Prof. Th. Zahn, S. 221.

<sup>228</sup> - В иудаистически-сектантских кругах и после говорили об Апостоле Павле, что это – ἐχθρὸς ἄνθρωπος (Clem. Hom., epist. Petri 2), ille inimicus homo (Clem. Hom. I, 70–71).

<sup>229</sup> - † Prof. Th. Zahn, S. 126: γάρ nahmlich.

<sup>230</sup> - Ср. у св. И. Златоуста (Migne gr. LX1, col. 662; Творения X, стр. 792: «эта история изображает не только то, что представляется в ней с первого взгляда, но выражает также и нечто другое, а потому и названа иносказанием»).

<sup>231</sup> - Ср. Мф. XVII, 5. XVIII 15, 16. Мк. IX. 7. Лк. VI, 4 9. IX 35. XVI, 29, 31. Ин. VIII, 3 8. XVIII, 37. Деян. IV, 19, хотя все эти примеры (–за исключением двух подчеркнутых –) имеют другое сочетание – не с винит. пад., а с родительным. См также и Оригена Philocalia I ( De principiis lib. IV), 13: τοῦ ἀκούειν ἐν τῷ νοεῖν καὶ ἰνῶσκειν κρυομένου у J. Armitage Robinson, The Philocalia of Origen Cambridge 1893), p. 20.

<sup>232</sup> - Для γάρ в смысле «именно» см. † Prof. Th. Zahn, S. 226.

<sup>233</sup> - Для сего блаж. Феофилакт (стр. 53) предполагал, что «Синай находится в Аравии и на арабском языке называется Агарь» (см. и о. И. Я. Галахов, стр. 289–290), как Иероним (стр. 31) понимал последнее имя в смысле униженная и близкая к падению, а св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 662; Творения X,

стр. 792) утверждал, что «гора Синай на языке страны означает раба».

<sup>234</sup> - Но ср. Н. Winckler, который в свою очередь предлагает еще более запутанное астрологически-космологическое истолкование, усвоив арабскому *hagr* значение «полдень», т. е. кульминационный пункт: *Encyclopaedia Biblica* by Rev. Prof. T. K. Cleynе IV, col. 4631, 4642–4643. Но р. Симеон бен-Иохай (около 150 г.) видит в этом имени указание, что Агарь была Египетская рабыня: *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* III, S. 572–573.

<sup>235</sup> - Ср. у блаж. Феодорита (Творения VII, стр. 400): «закон ветхий дан с горы Синая, а у оной горы вселяется род Агари».

<sup>236</sup> - Этим довольно ясно предполагается очевидная для всех наличность всего законнического культа при нормальных его обнаружениях в храме Иерусалимском, а потому совсем напрасно из данного указания стараются вывести (Rud. Steck), будто Галатийское послание написано после разгрома Иерусалимских святынь в 70-х годах.

<sup>237</sup> - Ср. св. И. Златоуст (*Migne gr.* LXI, col. 662; Творения X, стр. 792: «сродна ему и близко указывает на него»); † Prof. Th. Zahn, S. 236.

<sup>238</sup> - Варианты *γάρ* (NABCD) и *δέ* (DcEKL) – после *δοιλεῦει* – почти равноправны по текстуальному удостоверению, но логически как будто более соответствует течению мыслей второе чтение.

<sup>239</sup> - Здесь и различие с раввинизмом, что он видел в вышнем Иерусалиме не общество или общину людей, но исключительно созданный на небе град: *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* III, S. 573.

<sup>240</sup> - Ср. Polyc. *Epist ad Philipp.* 3, 3: ... *τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν πίστιν, ἣτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν*.

<sup>241</sup> - Вопреки сему в раввинизме таковою матерью почитаются народ Израильский, земля Израильская, Иерусалим, Тора: *Kommentar zum N. T. aus T. und Midrasch* III, S. 574.

<sup>242</sup> - Блаж. Иероним думает, что Измаил «добивался преимуществ обрезания и первородства» (Творения XVII, стр. 137), т. е., конечно, требованиями матери. А раввинские предания говорят, что Измаил преследовал Исаака с намерением убить последнего: *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III*, S. 575–576.

<sup>243</sup> - Это не принятое у LTrWH Nestle v. Soden A. Souter, достаточно удостоверено текстуально в сочетании τῆ ἐλευθερίᾳ ἥ (DEKL) и в форме ἥ ἐλευθερίᾳ (FG), которые легче могли дать чтение в одном τῆἐλευθερίᾳ (NABCDP) путем опущения ἥ или замены его через τῆ, чем наоборот. С другой стороны, эта квалификация требуется и логически. Что Христос освободил людей свободой или для свободы, – это ясно само собою и не нуждалось в столь выразительном напоминании, почему неприемлемо для нас соединение IV. 31 и V, 1 в одно предложение (при опущении οὖν в V, 1). Напротив, обязательно было внушить читателям, что они должны были держаться не всякой свободы, а лишь такой, которою освободил Спаситель.

<sup>244</sup> - Нет особой надобности спорить о положении οὖν то после ἐλευθερίᾳ (CKL), то после στήχετε (NABCFGF), так как при удержании ἥ оно везде будет отмечать практический вывод для читателей, о которых выше (IV, 31) сказано, что они – сыны свободной и, следовательно, должны «стоять» в свободе. А для στήκω – кроме Ап. Павла – см. Мк. III, 31. XI, 25. ин. I, 26. VIII, 44.

<sup>245</sup> - Св. И. Златоуст находил здесь выражение уверенности в расположении читателей (*Migne gr. LXI, col. 664*; Творения X, стр. 795).

<sup>246</sup> - Понятно, что здесь попытка единения доказывает только то, что – по существу – «такой человек не верует ни во Христа, ни в закон», как говорит св. И. Златоуст (*Migne gr. LXI, col. 665*; Творения X, стр. 795).

<sup>247</sup> - Поэтому со строго номистической точки зрения вполне логично талмудическое предостережение: «отступник от закона о субботе есть вместе с тем отступник от закона во всей его целостности» (см. у Dr. J. H. Hamburger в *Real-Encyclopadie des*

Judentums III, 3, Leipzig 1896, S. 67), а в новейшее время утверждается, что «обрядности составляют существенную часть еврейского закона» и ими нельзя пренебрегать без опасности для целого (см. «Берлинские выкресты» д-ра Замптера в переводе Ев. Т р. в С.-Петербургском журнале «Восход» 1903 г., № 1, стр. 165–169). Отсюда же понятно, что зазорная Вереника (сестра Агриппы II, правнучка Ирода В.) пред третьим (собственно и фактически – вторым) браком с Полемоном Киликийским потребовала от него только обрезания (Jos. Flavii Antiqu. XX, 7: 3), ибо последнее всегда почитается в иудействе .краеугольным камнем еврейства» (см. и «Восход» 1882 г., № 7–8, стр 12).

<sup>248</sup> - Так, напр., блаж. Иероним, относивший апостольскую речь ко второму пришествию Христову (Творения XVII, стр. 145), а в новейшее время – † Prof. Th. Zahn, который считает ἐκ κίστειός координированным по отношению πνεύματι и оба признает адвербиальным определением для ἀπεκδεχόμεθα, ἐλπίς понимает в смысле ожидаемого блага (Рим. VIII, 24. Кол. I 5. Евр. VI, 18) и в δικαιοσύνης видел gen. appos. (S. 249), откуда у него все сводится к «die zuversichtliche Urwertung dieser zukunfftigen δικαίωσις... im Endegericht».

<sup>249</sup> - См. Conc. Trident., sessio VI, cap. 7 (de justificatione): nam fides, nisi ad eam spes accidat et caritas neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

<sup>250</sup> - Разумеется, в живом процессе необходимо получается потом органическое взаимообщение, почему тут ἐνεργουμένη значит и действующая и воздействуемая (еп. Феофан, стр. 2366–367).

<sup>251</sup> - Посему πείθεσθαι по форме, конечно, пассивно: «меня убедили» (Ср. Rev. Clement Bird в «The Expositor» 1393, Juine, p. 471–472), но результат получился активный: «я убедился, приняв это убеждение».

<sup>252</sup> - Не представляется ни потребным, ни основательным начинать с τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι новое предложение, которое составляет единое целое со ст. 8-м, как делает † Prof. Th. Zahn (S. 252–253).



<sup>253</sup> - Для ὅτις ср., напр., Деян. III, 23, а ὁ τὰράσσων – ввиду нередких случаев множ. числа в послании (I, 7. IV, 17. V, 12. VI 12–13), конечно, не говорит прямо о единственности особо выдающегося лица († Prof. Th. Zahn, S. 255), но и не исключает такового среди многих других.

<sup>254</sup> - Ср. Gustav Stahlin, Skandalon, Gutersloh 1930.

<sup>255</sup> - Едва ми можно относить ἀποκόφοντα к кастрации, как и † Prof. Th. Zahn (S. 258), хотя этот глагол и употреблен не без соотношения с περὶτέμνεσθαι (ср. Theophil. ad Autol. I, 9: Migne gr. VI, col. 1037 fin.), к которому фанатически склоняли читателей иудаисты (Гал. VI, 12).

<sup>256</sup> - Ср. δοῦλος об Апостолах Деян. IV, 29. Иак. I, 1 и др., а в Ветхом Завете – о пророках (Иер. VII, 25. Дан. IX, 6, 10. Амос. III, 7. Зах. I, 6)

<sup>257</sup> - Чтение (Rec.) πληροῦται (в форме praesens'a) и плохо удостоверено текстуально и не столько удобно логически, констатируя лишь факт исполнения всего закона, но ничего подобного пока не было и Апостолом не допускалось, а если бы это встречалось и признавалось, – в таком случае закон оставался бы обязательною действующею нормой. Напротив, перфектная редакция (у LTTrWH Nestle v. Soden A. Souter) πεπλήρωται в текстуальном отношении хорошо обеспечена (ABC) и свидетельствует самый принцип потребной номистической реализации, а уже отсюда выводится, что таковая несомненна в христианстве (ср. Рим. XIII, 8), которое теперь поглощает и упраздняет весь номизм (Рим. X, 4).

<sup>258</sup> - См. Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III, S. 558.

<sup>259</sup> - Слова блаж. Иеронима (Творения XVII, стр. 170.

<sup>260</sup> - Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 261.

<sup>261</sup> - Вставка (Rec.) μοιχεῖα, не принятая в критических изданиях, отсутствует в NABCP и является не совсем понятною логически, ибо это значило бы начинать со специфического блудного греха и переходить к блуду вообще.

<sup>262</sup> - Этот термин не совсем ясен по своему происхождению и специфическому значению, но бесспорен в нем оттенок

открытого вызывающего цинизма: см. и Proff. J. H. Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 84.

<sup>263</sup> - Ср. S. Justini Apol. I, 14: οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναῖς χρώμενοι, ἀγαθῶ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες. Ис. XLVII, 9, 12. Мал. III, 5. Апок. IX, 21.

<sup>264</sup> - О подобных явлениях в апостольский век ср. Деян. XIX, 19 и 2Тим. III, 13, а Анкирский собор 314 г., приближавшийся к вселенскому по своему численному составу († Prof. C. H. Turner, *Studies in Early Church History*, Oxford 1912, p. 44) специально говорит об идоложертвовавших (прав. 1, 2, 4), об отравках (пр. 21, где φθόρον Вальсамон принимает в смысле φάρμακον) и о волхованиях (пр. 24).

<sup>265</sup> - Тут τοιοῦτων – mascul. († Prof. Th. Zahn, S. 266).

<sup>266</sup> - Нет ни малейшего основания или повода видеть здесь плоть Христову и потом относить апостольскую заметку к «плотскому разумению Писания», как Ориген у блаж. Иеронима (Творения XVII, стр. 185–186, 187).

<sup>267</sup> - Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 267.

<sup>268</sup> - См. и выше на стр. 52.

<sup>269</sup> - Не можем согласиться с мнением еп. Феофана (стр. 2416), будто бы «вероятнее, что св. Павел под духовным и понимает здесь те лица, которым он поручил смотреть за другими и блюсти среди верующих и веру и жизнь по вере. Они, конечно, были совершеннейшие между всеми; но долг исправлять падающих лежал на них не ради их совершенства, а ради Апостольского избрания на это дело, сопровождавшегося у св. Павла обычно рукоположением». Если отмечается, что «ни в каком обществе не бывает», «чтобы все исправляли всех», то см. Мф. XVIII, 17. I Кор. V, 3 сл. 2Кор. II, 6–8.

<sup>270</sup> - Св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 675; Творения X, стр. 808): «исполняйте все вместе совокупными силами, терпя недостатки один другого».

<sup>271</sup> - Вместо аориста ἀναπληρώσατε, хорошо засвидетельствованного (NACDgr.KLNP), мы предпочитаем (вместе с LTrNestle) чтение (BFG pesch. copt. (bohair.) aethiop. Vulg.) в форме будущего времени ἀναπληρώσετε, главным

образом, по контекстуальной логике, где исполнение «закона Христова» обуславливается взаимным бремениношением и, значит, представляется дальнейшим по сравнению с последним.

<sup>272</sup> - По блаж. Иерониму (Творения XVII, стр. 197), φρεναπατᾶν – обольщать свою душу.

<sup>273</sup> - По блаж. Феофилакту (стр. 70), δοκιμάζειν значит μετ' ἀκριβείας ἐξετάζειν.

<sup>274</sup> - Мы не согласны, что у Апостола говорится только о щедрости в материальных благах (1Кор. IX, 11. Рим. XV, 27. 1Тим. V, 17. Дидахи 13,2. 15,1–2), как из древних св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 676; Творения X, стр. 809–810), блаж. Феодорит (Творения VII, стр. 407), блаж. Феофилакт (стр. 70–71), блаж. Иероним (Творения XVII, стр. 70–71), равно и в новое время, напр., еп. Феофан (стр. 2430). Хотя св. Павел считал законным (1Кор. IX, 11. 2Фес. III, 9) и охотно принимал помощь от преданных христиан (Флп. I, 5), но, вообще, старался не быть в тягость никому (2Кор. XI, 7–9. XI, 13, 15), работая (1Кор. IX 6) своими руками (1Кор. IV, 12. 1Фес. II, 9. 2Фес. III, 8. Деян. XX, 33–35).

<sup>275</sup> - Чтения ἐν(γ)κακῶμεν (NABD) и ἐκκακῶμεν (CDCKLP) немного разнятся по силе текстуального удостоверения, но первое принимается большинством критических изданий (LTTrWN Nestle A. Souter) и нам лично представляется более вероятным логически, ибо опасность заключается не в самом факте бедственности, а в том, что мы окажемся находящимися во зле и именно потому будем бедствовать.

<sup>276</sup> - Ср. (Clem. Rom.) ad Corinthios II, 8: ὡς οὖν ἐσμὲν ἐπὶ γῆς. II, 9: ὡς ἔχομεν καιρόν. Ignat. ad Smyrn. 9: ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν.

<sup>277</sup> - † Bp. J. B. Lightfoot, p. 222. Ср. † Prof. Th. Zahn, S. 280.

<sup>278</sup> - Для VI, 15 имеются чтения ἐστί (LTr Nestle v. Soden), ἔστι (TWN A. Souter) по NABCD~~F~~G, и ἰχὺει по NcDcKLP; второе и текстуально походит на корректуру согласно V, 6 и логически не столь уместно, ибо после умирания человека и мира друг для

друга должна наступать не беспомощность, а бесследность нашего бытия.

<sup>279</sup> - Не можем принять мнение † Prof. Th. Zahn'a (S. 282), что здесь мир относится к нынешнему бытию, а милость – к страшному суду.

<sup>280</sup> - О стиле послания к Галатам см. С. Н. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien: eine Untersuchung* (Tubingen 1913), S. 3–17.

<sup>281</sup> - У философа Епиктета в I веке по р. Хр., или – точнее – записях его ученика Фл. Арриана во II-м в. в *Dissest.* II, 20:17.

<sup>282</sup> - Впрочем, в Сивиллиных оракулах под Γαλάται, несомненно, разумеются наши Галаты (III, 485, 509, 599), как упоминаемые (V, 340) подле Лидян и Памфилийцев (см. *Die Oracula Sibyllina bearbeitet von Dr. Joh. Geffcken* в издании Берлинской Академии Наук, Leipzig 1902, S. 73, 74, 79, 121). В Апокалипсисе Даниила перечисляются (у Dr. Erich Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895, S. 115) Асия, Фригия, Галатия, Каппадокия, Сирия, почему вероятно, что тут разумеется уже Галатийская провинция.

<sup>283</sup> - Однако дальняя связь имени Крискента с Европейскою Галлией подтверждается и надписью у С. Voeckh, *Corp. Inscr.* № 3.888: Κρήακεντα ἐπίτροπον Λουυδοῦνου Γαλλίας.

<sup>284</sup> - Κρήσκης τῶν κατὰ Γαλατίαν ἐκκλησιῶν, упоминаемый в качестве епископа в *Apost. Const.* VII, 46 между Онисимом в Верии примакедонской и Акилой и Никитой в областях Азии, видимо, предполагается в Галатии Малоазийской.

<sup>285</sup> - О времени Траяна или Домициана для Анкиры см. Prof. Max Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, S. 4102.

<sup>286</sup> - Ср. и † Prof. Ad. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* II (zw. Aufl. Leipzig 1906), S. 179 ff.

<sup>287</sup> - См. и блаж. Иероним в «Творениях», стр. 77: «Кто знает Анкиру, тот подобно мне знает, сколь многие расколы раздирают ее до настоящего времени и сколь великим разводом в учении она обесчещена. Я не стану говорить о Катафригийцах, Офитах, Барбаритах и Манихеях, ибо эти имена

человеческого несчастья уже известны. Но кто когда-нибудь в какой-либо части Римского мира слышал там названия Пассалоринкитов, Аскодсобов (Аскодсобов) и Артоитов и другие еще более удивительные (подразделения), чем даже имена их? И до настоящего времени остаются следы их бессмыслия».

<sup>288</sup> - Ср. у блаж. Иеронима в «Творениях» XVII, стр. 207, 208; «Тот, кто был обрезан, – хотя бы он был и христианином, – со стороны язычников рассматривался, как иудей». «Действительно, ни иудеи, ни язычники не могли преследовать тех, которых видели и обрезывающими прозелитов и даже соблюдающими предписания закона».

<sup>289</sup> - Адриан (и еще Антонин Пий; см. † Prof. Ad. v. Harnack, *Die Mission* I2, S. 7,1; *cnf. Orig. c. Cels. II, 13*) даже прямо воспретил для иудейских прозелитов операцию обрезания, приравняв его к кастрированию. См. по этому вопросу с разных сторон † Prof. Theodor Mommsen: «*Historische Zeitschrift*» 64 (N. F. 28 für 1890 J.), S. 400 u. Anm. 1; *Römische Geschichte* V, S. 545, 549; *Römisches Strafrecht* (Leipzig 1899), S. 638–639. *The Jewish Encyclopedia* IV, p. 95a, 571a, 610a. В. П. Соколов, *Обрезание у евреев* (Казань 1892), стр. (42–) 45–46 (–47).

<sup>290</sup> - См. особенно † Prof. Th. Mommsen в «*Historische Zeitschrift*» 64 (28), S. 423. Примером сего может служить отношение к государственному культу императоров (о нем см. *Römische Mythologie* von L. Preller, dritte Aufl. von H. Jordan, II, Berlin 1883, S. 425–453). Свобода уклонения от исполнения его для иудейства († Prof. Ad. v. Harnack, *Die Mission* I2, S. 227) совсем не простиралась на христианство (*ibid.* I2, S. 248 ff.), хотя сначала римское правительство едва ли точно различало последнее от первого (см. † Prof. E. Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III3, Leipzig 1898, S. 74, и ср. J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Extra-Volum, p. 104a). Впрочем, иудеи не уклонялись от участия в императорском культе (Prof. W. M. Ramsay в «*The Expositor*» 1902, II, p. 100–101, 108) столь решительно, как христиане, почему мы видим терпимость к синагоге по сравнению с церковью (Th. Mommsen в «*Historische Zeitschrift*» 64(28), S. 400–401) и гонения против

второй(W. M. Ramsay в «The Expositor» 1902, II, p. 108, и The Church in the Roman Empire, p. 191 sqq.; † Prof. Fd. v. Harnack, Die Mission I, S. 248. Aust, Religion der Romer, Munster i. W. 1899, S. 98).

<sup>291</sup> - По этим разъяснениям нашим видно, насколько несправедливы утверждения, будто, увлекаясь полемикой, Апостол допускал резкости опрометчивых преувеличений в своих уничижительных суждениях насчет закона (см. Henry St. John Thackeray, The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, London 1900, и ср. Rev. Robert J. Drummond, The Relation of Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, Edinburgh 1900, p. 364), платил иудействующим агитаторам равную монетой († Prof. Ernst von Dobschutz, Die urchristliche Gemeinden: sittengeschichtliche Bilder, Leipzig 1902, S. 118) и здесь не освободился от фарисейского фанатизма (S. 116).

<sup>292</sup> - По суждению св. И. Златоуста (Migne gr. LXI, col. 623; Творения X, стр. 743), справедливо «Павел называет обрезание ниспровержением Евангелия».

<sup>293</sup> - Даже Эрнест Ренан говорит (Святой Павел, русский перевод З. Н. Журавской, С.-Петербургское издание Н. Глаголева, стр. 81): «Прибытие Павла в Иерусалим (Деян. XV) – одна из самых торжественных страниц в истории христианства. Предстояло разрешить великое недоразумение; людям, в которых заключалось все упование новой религии, предстояло встретиться лицом к лицу. От их величия душевного и прямооты сердечной зависело в этот момент все будущее человечества».

<sup>294</sup> - Об «апостольстве» см. и † Prof. Ad. v. Harnack, Die Mission I2, S. 267 ff.

<sup>295</sup> - См. еще, напр., 1Кор. VII, 40: «мнюся и аз Духа Божия имети».

<sup>296</sup> - См. и † Prof. Th. Zahn, S. 92.

<sup>297</sup> - Поэтому и † Prof. P. W. Schmiedel утверждает, что обрезание Тита было предложено «предними» в качестве примиряющего компромисса (см. Encyclopaedia Biblica I, col. 920–921), как это допускал и † Prof. C. Weizsacker (Das

apostolische Zeitalter, S. 2155), говоря, что «знаменитейшие» давали в этом смысле совет Апостолу Павлу.

<sup>298</sup> - См. выше на стр. 110–113 и ср. Rev. Prof. Kirsopp Lake, Galatians II, 3–5 в «The Expositor» 1906, III, p. 236–245. Для спасения своих построений критики (Semler, Griesbach, Koppe, Dav.Schultz, Farrar, Klostermann, Naber, Voelter, Joh. Weiss, Th. Zahn в Realencyklopadie XV3, S. 79; из древних см. Iren. lat., Tertull., Victor, Ambrosiaster) готовы даже вычеркнуть οἱς οὐδε в Гал. II, 5, чтобы, по крайней мере, доказать, что св. Павел обрезал Тита на основании принятого им определения Апостольского собора (Prof. Paul Ewald в Realencyklopadie XI3, S. 701). Но, как мы видели, документальных оправданий для этого опущения имеется теперь (только в d при D – Claromontanus, (греко–) латин., в Парижской Национальной б-ке gr. № 107, прежде 2245, VI века: см. у Prof.Friedrich Zimmer, Der Galaterbrief im altlateinischen Text, S. 19, и в курсивах) ничуть не более, чем во времена блаж. Иеронима, который отвергал подобное чтение (Творения XVII, стр. 38, 40–41).

<sup>299</sup> - De praescript., cap. 23 ap. Migne, lat. ser. t. II, col. 36: Апостолы «учредили между собою распределение (обязанностей) по должности (в ее отправлении), а не разделение в самом Евангелии и при том не так, что каждый (из членов двух сторон) проповедовал иное (содержание), но (чтобы он проповедовал лишь) другим» (лицам).

<sup>300</sup> - Ср. Tertull. De praescr., cap. 23, 29: Migne lat. II, col. 35, 41.

<sup>301</sup> - Такое понимание, известное издавна (св. И. Златоуст: Migne gr. LXI, col. 678; Творения X, стр. 812; блаж. Феодорит, Творения VII, стр. 408; блаж. Иероним, Творения XVII, стр. 206–207; блаж. Феофилакт по русск. пер. на стр. 73), представляется нам, во всяком случае, более вероятным и соответствующим контексту, чем предположения, якобы анализируемыми словами и 2Кор. X, 10 Апостол указывает на специальные риторические особенности своего послания, известные технически в греческой искусственной письменности. Все это нереальная филологически-скрупулёзная фантазия, ибо могли ли грубые эллинистически Галатийцы понимать подобные тонкости?

Нельзя согласиться и с тем, будто св. Павел отмечает удобочитаемость (о. И. Я. Галахов, стр. 359 прим.), поскольку «крупно» не значит писать «отчетливо» и «ясно».

<sup>302</sup> - Так – вопреки блаж. Иерониму (Творения XVII, стр. 205) – св. И. Златоуст (Migne gr. LXI, col. 678; Творения X, стр. 812) и блаж. Феодорит (Творения VII, стр. 408).

<sup>303</sup> - Ср. S. Igmattii ad Magnesios 10, 3 (Migne gr. V, col. 672): Ἀτοπόν ἐστὶν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαίζειν. Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμὸν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.

<sup>304</sup> - Для κόπους παρέχειν см. и «The Expositor» 1903, II, p. 115.

<sup>305</sup> - Ср. † Prof. Ad. v. Harnack, Κόπος (κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες) im frühchristlichen Sprachgebrauch в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXVII (1928), 1, S. 1–10. Ср. Prof. Wilhelm Michaelis, Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe (Gutersloh 1930), S. 23–24.

<sup>306</sup> - Ο στίγματα см. «Realencyklopädie» XII3, S. 151–152. Н. Anrich, Das antike Mysterienwesen (Gottingen 1894), S. 123–124. R. H. Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, vol. I, Edinburgh 1920, p. 198–199. На русском языке был о стигматизации специальный трактат † митр. Георгия (Ярошевского), Калуга 1914 (и в сборнике «Слов и поучений», Калуга 1914, стр. 195–209). См. также у † проф. Вл. И. Герье, Франциск Ассизский, стр. 312 сл., а отсюда у М. В. Ладыженского, Свет незримый: из области высшей мистики (СПб. 1912), стр. 113 сл.

<sup>307</sup> - Ср. M. Bihl, De stigmatibus S. Francisci Assisiensis (occasione recentis cujusdam libri). Ad Aquas Claras, Typ. Collegii J. Bonaventurae 1910. Dr. Josef Merkt, Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi в «Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance» herausg. von Gotz, Heft 5, Leipzig 1910.

<sup>308</sup> - См., напр., о Терезе Нейман у Dompfarrer Th. Geiger, Die Stigmatisierte von Konnersreuth, München 1928, а вообще Mme



Jeanne Damemarie, The Mystery of Stygmata, London 1934 (ср. «The Church Times» № 3707 за 9-е февраля 1934 г., стр, 143).

<sup>309</sup> - Tertulliani Adv. Marc. V, 2: principalem adversus Judaismum epistolam nos quoque confitemur, quae Galatas docet.