

Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Книга 1

профессор Николай Никанорович Глубоковский

См. также: [Рецензия] Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу профессор Михаил Эммануилович Поснов

Книга 2 * Книга 3

Введение

Τὸ Εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ οὐχ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον..., ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ

Гал. 1:11–12

Введение

Вопрос о происхождении и сущности благовестия св. Апостола Павла по его важности для познания Евангелия Христова и для понимания всей истории христианства – Современное научное положение этого вопроса и роковые применения религиозно-исторических решений и генетических истолкований павлинизма – Обязательность нового всестороннего пересмотра всех данных и характер исследования

Благовествование благовещенное от мене несть по человеку (Гл. 1:11)

Христианство есть величайшее и несомненное явление истории, которая живет им доселе и обеспечивается этими силами для будущего развития. Познание такого фактора в самых его основах должно быть необходимой и обязательной задачей человеческого ведения. Но, не умолкающее в своем деле христианство, совсем не богато словесными вещаниями о себе и сдержанно почти до молчаливости. Литературные памятники относительно его утверждения немногочисленны и по своему происхождению представляются для скептического анализа настолько неясными, что нужны специальные усилия, дабы спасти хоть историческое зерно евангельских

изображений¹. Требуется более осязательный и бесспорный глашатай истины Христовой, чтобы человеческая мысль могла располагать фактическими данными для разумного удостоверения. А таков, собственно, лишь один св. Апостол Павел. Касательно его все соглашались, что для начальной христианской эпохи это есть наияснейший, даже единственно ясный образ², как это был и исключительный для всех веков характер наряду со Христом³. В нем принцип христианский воплощался в чистейшей форме⁴ до совпадения с идеей⁵, и в этом отношении эллинский благовестник оказывается «величайшим путеводителем» к Иисусу⁶, для Которого служит свидетелем бытия и значения⁷, почему отвергающий Христа должен отвергать Павла⁸ и наоборот. Естественно, что историческая личность этого благовестника почитается в числе немногих непоколебимых оплотов реальности и превосходства христианства⁹. С другой стороны, не менее понятно, что именно св. Павел создает главное затруднение для критики в её стремлении к натуральному истолкованию всего христианского содержания¹⁰.

При всяких точках зрения и при совершенном различии симпатий, Апостол Павел рисуется ключом разума для всей христианской истории. Будучи вечно живой и неотразимо яркой иллюстрацией творчески победной возрождающей силы Христовой, он и действительно доставляет к сему особые удобства. Все прочие новозаветные писания, уступая Павловым посланиям по времени происхождения, не столь удобны для целей научной реконструкции и по своим качествам. В них Евангелие Христово воспроизводится без строгого различия между исторической реальностью и личной оценкой, а потому трудно отделить субъективное от объективного и приобрести твердую опору для собственного независимого суждения. В этой группе одни документы изображают евангельские события в самом их процессе без систематического освещения (Евангелия); в других не менее спокойно начерчивается дальнейшее движение в апостольский период (Деяния апостольские); в третьих предлагаются христианские увещания без нарочитого указания связи их с учением Спасителя

(соборные послания); в четвертых раскрываются будущие судьбы Церкви Христовой (Апокалипсис). Только св. Павел и в своей проповеди и в посланиях со всю решительностью отмечал соотношение своего благовестия с подлинным Евангелием Христовым, так что у него мы имеем пред собою и искомый факт и авторитетное толкование. В этом заключалась отличительная особенность проповедания Павлова, и для нее были достаточные причины в самом положении Апостола. Пламень его христианского одушевления не был возжен, непосредственно от Света присносущного в период земного сияния и разгорается пред нами с неожиданностью, бурно вырываясь из бездны греховного мрака. Савл не был ни спутником, ни слушателем Господа и потом яростно терзал первохристианскую общину, пока не возродился благодатью Божией. Христианские упования Павловы не были прямым отголоском Сыновнего глаголения и нуждались в самоудостоверении. Неудивительно отсюда, что и для сознания самого св. Павла была всегдашняя неустранимая потребность в непрестанном сличении своего слова с подлинным явлением, поскольку лишь при абсолютном тождестве их он получал объективно-моральное право быть глашатаем велений и деяний Искупителя. В силу этого у Апостола языков наиболее рельефно выражается параллелизм собственного благовестия с Евангелием Христовым. Но прежнее антихристианское гонительство Савла, причинявшее жгучие раны его обновленному сердцу (1Кор. 15:9. Флп. 3:6. 1Тим. 1:13), было искупительной скорбью и всего миссионерского подвига апостольского. Недоразумение и злоба на каждом шагу преследовали св. Павла, который чуть не ежедневно должен был защищать свое служение и даже самое свое достоинство. Его «посланничество» было соблазном для многих и иногда совершенно отрицалось, а вместе с этим подвергалось сомнению все Павлово учение. Вполне естественно, что в интересах самооправдания Апостол с полной решительностью и наглядной рельефностью сравнивает свою проповедь с откровением Христовым и старается обнаружить между ними гармонию. Он всегда вынуждался отчетливо формулировать это

соотношение путем точного описания исторического факта, как объекта своего благовестия, и тем открывает нам доступ к самому событию, которое ему необходимо было знать во всей пунктуальности и воспроизводить с совершенной безошибочностью, дабы обеспечить благовестническое дело свое пред собственной совестью и в фактическом применении среди людей.

С указанных нами сторон апостольское учение Павлово является наиболее надежным научным средством к познанию истинного Евангелия Христова. Наряду с этим здесь раскрывается достоинство первого по сравнению со вторым, и это опять же представляет величайшую важность для научного понимания христианства. Благовестие Христово достигает нас не прямо и непосредственно, а чрез свв. Апостолов, которые по заповеди Господа должны были распространить Его спасительное слово и приобщить верующих к благам искупления. Историческое строение Церкви вселенской созидалось и держится поныне исключительно апостольским проповеданием. Ясно, что качеством последнего определяется весь исторический ход христианства и предрешается его судьба в настоящем и будущем поскольку оно желает и думает быть именно и истинно Христовым. Раскрытие характера Евангелия апостольского по соотношению с подлинно Христовым служит нашей мысли единственно верным средством для научного понимания тайн Церкви создающейся и возрастающей, для отчетливого уразумения пребывающей и для уверенного прозрения в славу торжествующей. Но для всех и всячески бесспорно, что на миссионерском поприще более всех потрудится Апостол языков (1Кор. 15:10), покоривший кресту Христову всю поднебесную (Кол. 1:23) чрез повсюдное возвешение о нем и чрез утверждение его в мировой столице Рима. Апостольская христианизация, вызвавшая католически-церковное христианство, преимущественно обуславливается благовестнической деятельностью Павловой, объективное рассмотрение которой и здесь оказывается первейшей научной обязанностью и самой насущной потребностью.

Точное познание благовестия Павлова безусловно необходимо для понимания и оценки подвига Христа и христианства на всем протяжении, с начала до последнего момента, ибо тут нет никого столь великого, как Апостол Павел¹¹. Естественно в этой области обилие научных изысканий. Они не прекращаются ни на минуту, но результат их неутешительный, если прямо свидетельствуют, что в сфере павлинизма поныне не приобретено ничего твердого¹². Нам, очевидно, нужно воспользоваться средствами, какие употребляются в науке для рационального познания и усвоения истины, когда сверхъестественное фактически не допускается и принципиально недопустимо до тех пор, пока не исчерпаны все естественные факторы. В этом основа и оправдание библейско-христианской критики. Если в крайних формах тюбингенского преувеличения она теперь падает¹³, то все же жизненность её запросов достаточно удостоверяется эпидемическим рационализмом¹⁴. Только здесь являются новые формы «генетического» истолкования¹⁵ из материалов прошлого, и исторический метод насильственно применяется вопреки своей природе¹⁶ к тому, чтобы все христианство вывести из бывших ранее элементов¹⁷, почему раздаются даже призывы к интердикту против подобных историко-критических изысканий¹⁸. Но они находят себе опору в человеческой пытливости и продолжают свою работу непрерывно. Однако на этом пути тоже не достигнуто единства, и мы встречаем самые противоположные отзывы о св. Павле¹⁹, который является то наилучшим истолкователем Христа, то искажителем Его²⁰, рисуется либо энтузиастом, либо организатором, там описывается иудеем, здесь эллином²¹, у одних возвышается над Господом²², другими принижается до уровня посредственности²³ и т. п. Авторы часто колеблются в своей оценке чуть не до полного противоречия²⁴, если Апостол представляется у них и величайшим героем и решительным извратителем Евангелия Христова²⁵.

При таком раздоре мы должны сосредоточиться на вызывающих его фактах и поискать в них возможного примирения, а они заключаются в следующем. Св. Павел думал

проповедовать Христа распятого и самоотверженно подвизался именно ради Его слова и дела. Если и принять, что последние обладали внутренней универсальностью, то необходима существенная оговорка, что последняя не воплощалась практически и была затемнена почти до неузнаваемости уже вскоре по смерти Господа²⁶. Его непосредственные ученики и продолжатели не постигли божественных вещаний своего Наставника и, страдая узостью прозрения²⁷, сосредоточились лишь на том, что, действуя в Палестине, Он обращался собственно к сынам Израиля, раскрывал и разъяснял среди них великие заветы народа Божия. Комментируемое и применяемое в этом духе, – христианство оказывалось просто реформой иудейства и само роковым образом наклонялось к разрешению в оригинальную разновидность иудейского сектантства²⁸. Его всемирная сущность была не ясна Апостолам – «самовидцам», если они стали христианами лишь после и по мере постижения смерти Христовой²⁹. Тогда Евангелие было неразвитое³⁰ и подлежало дальнейшему прогрессивному раскрытию³¹, чтобы не лишиться своей оригинальности. Св. Павел, пользуясь пособием других³², спасает мир от этой печальной опасности³³ и, отвергая иудейско-националистические течения «предних»³⁴, примыкает ко Христу, начиная свой подвиг именно там, где кончил Искупитель³⁵. Он освобождает дело Христово от такого иудаистического ограничения³⁶, устраняет все иудейские прилоги начала и продолжения, обнаруживает принципиальную всеобъемлемость, выводит из тесных расовых рамок, избавляя от погружения в иудаизм³⁷, и в этом истинно божественном достоинстве навеки утверждает христианское знамя во вселенной³⁸. История получила Евангелие Христово чрез Апостола языков и знает его именно в апостольской обработке. Неотразимо, что для собственно Церкви христианской Св. Павел есть бесспорный основатель христианства³⁹, – второй не только после, но даже подле Христа⁴⁰ и, пожалуй, выше Его⁴¹, поскольку христианское торжество всецело обязано трудам Павловым⁴², и магическое влияние апостольское⁴³ сказывается здесь всюду⁴⁴, почему история христианства почти только история павлинизма⁴⁵. Правда, последний относится к

историческому служению Господню, в нем почерпает свою энергию, его ограждает и развивает. В этом смысле Искупитель есть первый в христианстве, как провозвестник и зиждитель, а потому св. Павел не мог бы явиться без Христа и создается на Нем⁴⁶. Однако и принцип и опыт Христовы грозили исчезнуть бесследно и своим историческим возобладанием обязаны преимущественно Апостолу языков⁴⁷. В этом неоспоримые права Павловы на основоположительное для Церкви достоинство, которое исповедуется почти всеми учеными. Но не менее сего несомненно, что объект апостольского проповедания и созидания не был известен св. Павлу непосредственно, и все данные могли почерпаться от «предних», в националистическом освещении. Трудно ждать пунктуальности воспроизведения, когда нет фактической осведомленности. Разумеется, еще менее вероятна истинность истолкования. За отсутствием фактических материалов, по необходимости приходится заменять эту недостаточность собственной реконструкцией действительности. Тут совершается первый грех, что последнее вытесняется теорией и живая сила превращается в отвлеченную догму⁴⁸, моральная энергия погибает в схоластических построениях и ухищрениях⁴⁹. Вторая беда равно неизбежна и заключается в том, что подобное истолкование, лишенное фактических опор, не может быть правильным и оказывается тем более ошибочным, чем оно гениальнее по своей субъективной оригинальности. Все это составляет существо благовестнической работы Павловой, которая бедна фактическим содержанием и страдает отвлеченной субъективностью. Свидетельство тому в несогласованности «системы» Павловой, полной всяких внутренних несоответствий, столь неизбежных, что Апостол якобы обнаруживает «способность самопротиворечия»⁵⁰. Понятно, – говорят, – что благовестие Христово излагается здесь не точно⁵¹, и потому «павлинизм не есть вполне истинное христианство»⁵². Сам Павел искренне думал и старался проповедовать Христа распятого, но воспроизводимый у него Господь совсем другой по сравнению с историческим Искупителем, – скорее это есть создание его фантазии⁵³. Так

формулируется категорический тезис, что Апостол, называвший себя «призванным» (Рим.1, 1Кор.1:1), фактически был «совершенно непризванным» и по существу оказывается «искажителем» (Verfälscher) Евангелия Иисуса⁵⁴. В этом случае задача и науки и веры будет в том, чтобы признать взаимное несходство апостольского Христа догматического и подлинного Иисуса исторического, угадывать по первому второго, потом от павлинизма перейти к Павлу⁵⁵, а от него вернуться обратно к историческому Господу Спасителю⁵⁶ мыслью разума и сердцем упования.

В итоге имеем, что и опрометчивые хулители и неумеренные читатели Павла совпадают в принципиальной оценке, что апостольское благовестие не представляет нам в непосредственности самого Евангелия Христова, какого не дает и христианская история, раз она зиждется на чисто субъективном апостольском воззрении. Если же в Апостоле языков ключ к постижению лица и дела Христовых, то – при указанном положении вещей – последние будут недоступны в своей подлинности, и мы оказываемся пред тайной неведомого и недоведомого Бога. У веры будет лишь субъективный мираж, и наука обрекается на печальную роль обнаруживать это страшное заблуждение, не будучи в силах добраться и обнаружить истину – за неимением пригодных средств.

Тяжко и губительно подобное заключение, где наука убивает саму себя⁵⁷, но необходимо примириться с ним, если оно несомненно. А это будет бесспорно, раз убедимся, что благовестие апостольское слагалось независимо от исторического Евангелия путем чисто теоретического построения из разнородных материалов. В конце концов и весь вопрос сводится к тому, насколько возможно объяснить христианское учение апостольское в качестве личной теории, созданной ординарными способами человеческого творчества. Благовестие Павлово воспроизводит ли действительное Евангелие Христово или развилось генетически из наличных элементов? – в этом и для науки и для веры одинаково должно решиться, в какой мере нам доступен Христос-Искупитель и насколько мы сопричастны к совершенному Им спасению. Но

первая, апеллируя к рациональному познанию, не принимает заранее божественного вмешательства и усваивает религии естественное происхождение⁵⁸. Это утверждается и о павлинизме, который возник и развился будто бы совсем обычно естественным образом⁵⁹, отражает свою историческую почву⁶⁰ и всецело объясняется из условий среды⁶¹ помимо воззрений Церкви и Библии⁶² настолько, что эта историческая обусловленность якобы даже исключает психологическую⁶³, которая создается душевными состояниями. Если и были объективные предпосылки, то лишь отдаленные⁶⁴, а все совершалось эволюционным порядком⁶⁵ в постепенных трансформациях⁶⁶. Посему Павел должен быть изучаем, как человек среди живых людей⁶⁷. Тут Павлова теология подобна всякими спекулятивным понятиям в философии, будучи законченным мировоззрением⁶⁸, где объединены разнородные элементы⁶⁹, откуда неизбежна эластичность всей конструкции⁷⁰. Значит, в условиях образования кроется корень всех отмеченных особенностей Павловой догматики, и к ее генезису мы должны обратиться для рассмотрения господствующего научного суждения, будто она далеко не сходна с действительным Евангелием Христовым и сложилась философически из существующих религиозно-богословских данных.

Подобное заключение стараются оправдать историей самого христианства Павлова. Блестящий раввинист и пламенный ревнитель, – Савл всего более был предан иудейству и до конца оставался очарованным мыслью о спасительности закона⁷¹. Тогда он являлся типом истого фанатика⁷² и был совсем неспособен к беспристрастному изучению нового движения. Спорно даже, видел ли он Христа во плоти. Одни прямо отрицают это⁷³, другие допускают⁷⁴, но и во втором случае будет лишь индифферентная осведомленность, которая не вызывала ни одной искры сочувствия к Мессии из Назарета⁷⁵. Единственное упоминание этого рода в посланиях Павловых (2Кор. 5:16) не говорит о таком знакомстве с жизнью и проповедью Господа. Большинство это свидетельство относится к ложным

иудейским представлениям, какие имелись у Савла и подстрекали его к гонительству, а в христианстве были покинуты по их фактической и принципиальной ошибочности⁷⁶. Однако подобное знание было у Апостола, как такового, и падало на некоторые моменты в собственно христианском периоде. Посему вероятнее разуместь начальное время по обращении, т. е. пребывание в Дамаске до ухода в Аравию⁷⁷. Впрочем, при всяком толковании ясно, что рассматриваемая заметка категорически выражает, что дохристианские понятия об Исккупителе не влияли на христианские убеждения Павловы. Отсюда бесспорно, что не было объективных оснований для перехода к вере в Распятого, и этот акт будет усложняться субъективными мотивами. Чисто психологическое объяснение со всеми крайностями визионерной гипотезы далеко не одобряется умеренными авторами⁷⁸, но по существу считается вполне правильным. Все внешние данные будут просто поводами для внутренней трансформации которая вырастает из тайников духа и определяется только внутренне-субъективными мотивами. В этом и существенное отличие психологической гипотезы от библейского понимания⁷⁹. Последнее принимает внешние стимулы и решительно утверждает внутреннюю подготовленность⁸⁰, чтобы чудесное воздействие не было магическим, но решительно отвергает кардинальную предпосылку психологической теории, будто обращение Павлово произошло естественным способом без высшего участия, ибо внутренние расположения в Савле сами по себе завершились христианским преображением⁸¹, почему фактически оно считается иллюзией⁸². Для сего нужны были лишь внешние толчки, а отыскать их не трудно. Самая необузданность гонительства свидетельствует, что Савл и тогда ощущал от проповеди христианской подрыв своих заветных упований. Он обрушился на врага, отнимавшего у него святыню, но ее здание уже колебалось. Столкновения с христианами обогащали Савла фактическими деталями⁸³ и зажигали внутреннее тяготение⁸⁴. Этот запас данных о Христе был столь велик⁸⁵, что Павел якобы потому и не пошел сразу из Дамаска в Иерусалим, что не надеялся получить больше от «предних»⁸⁶.

Тут явное преувеличение, и незыблемо разве одно, что в этот период гонимые восстали пред Савлом в ореоле героизма, и величия, особенно всегда смущавший образ Стефана⁸⁷, откуда жало угрызений⁸⁸. В связи с неудовлетворенностью и внутренним колебанием насчет правды законной⁸⁹ – это вызывало необычайное душевное напряжение, которое естественно влеклось туда, где фактически господствовала абсолютная твердость⁹⁰. Происходит внутренний духовный кризис в пользу христианства⁹¹, как дающего искомое⁹². Этому способствовала еще физически-психическая организация, располагавшая Савла ко всяким идиосинкразиям⁹³, а после Дамасского видения страдавшая визионерством⁹⁴. Нервный по натуре и склонный к эпилептическим припадкам⁹⁵, он легко доходил до экстатических трансов⁹⁶ и по внешности обязан христианством действию своего нервного темперамента, как отсюда же идут воспринятые нами супранатуральные апостольские догматы⁹⁷. Впрочем, это касается собственно обстановки и формы, а сущность будет в том, что тут было субъективно-внутреннее событие⁹⁸ и тогда произошла собственно перемена взглядов⁹⁹ в их применении к новому пункту, при чем Павел признал лишь у себя ту непоследовательность, какую раньше находил у христиан¹⁰⁰. По содержанию дохристианские воззрения сохранились в неповрежденности и только получили особое христианское освещение, конечно, по воссиявшему в душе убеждению, что Иисус из Назарета жив и, очевидно, есть истинный Мессия. Никаких фактических аргументов не было приобретено в самом обращении и христианская вера является в Павле его собственным духовным созданием.

По самому началу благовестие Павлово оказывается вне связи с Евангелием и делом Христовым. Таковым остается и продолжение. Имелись удобства к точному осведомлению с учением Христовым чрез «предних», и Павел был бы просто не нормален, если бы не позаботился о фактических оправданиях для своих воззрений¹⁰¹. Подобные мнения ныне редки¹⁰² и бывают уже странны, когда в полемике против сближений слов апостольских с изречениями Христовыми¹⁰³ пытаются объяснить

эти случаи (1Кор. 7:10. 9:14. 1 Фессал. 4:15) из Ветхого Завета¹⁰⁴, допуская цитаты из апокрифов¹⁰⁵. При всем том фактические материалы истории Христовой не могли занять должного места в богословской конструкции Павловой¹⁰⁶. Были для сего резонные причины. Христианское бытие Павлово коренится в Дамасском перевороте, где имеет ключ¹⁰⁷ и куда необходимо сводится вся апостольская теология¹⁰⁸, с учением о Боге и Искупителе¹⁰⁹, почему данное явление по важности в христианской истории приравнивается к смерти и воскресению Христа¹¹⁰. Помимо таких преувеличений бесспорна особенная важность обращения Савлова¹¹¹, которое представляет критический момент для понимания всей жизни апостольской¹¹² и исходный ее пункт¹¹³. Принимается почти без возражений, что – наряду с христианством – в этом акте коренится и апостольство Павлово¹¹⁴ в том смысле, что Савл тогда же понял свою миссию возвещать христианское воззрение всем народам¹¹⁵, как «новый завет» универсального характера¹¹⁶. Из этого события выросли теория и практика апостольские, а оно совершилось вне зависимости от евангельских фактов и не сообщало их. Из прошлого сюда может быть привлечена разве речь Стефана, о котором из древности думают, что без него не было бы самого Павла¹¹⁷. Теперь довольно обычно встретить, что все апостольское благовестие рисуется порождением и развитием Стефановых разъяснений, оставивших неизгладимый след¹¹⁸, хотя бы по вопросам об упразднении Моисеевых учреждений и обрядов и о независимости новой веры Христовой¹¹⁹. Это опять неверно в столь утрированной степени¹²⁰, как видим из того, что первенствующие христиане – при всей своей солидарности со Стефаном – не сделали Павловых заключений. А затем и проповедь Стефанова не изобиловала фактическими справками касательно Христа. В этих условиях Дамасское «откровение» Савлу будет собственно «открытием» его ума¹²¹, не обусловленным евангельскими фактами. Все исчерпывается внутренним духовным восхищением. При таком настроении прежний «фанатик» естественно становится экзальтированным мистиком. Эта сторона ныне часто преувеличивается до чрезмерности, и на

этот счет раздаются справедливые протесты. Скрытый интерес подобных тенденций понятен. Павел непоколебимо был уверен в том, что видел Христа и познал Его непосредственно¹²², что в своем учении зависит от проповеди Христовой и воспроизводит с полной точностью¹²³. Нет ни малейшей возможности подозревать Апостола в неискренности, – и экзальтация объясняет, что здесь было лишь невинное и ненамеренное самообольщение. Сила и решительность последнего показывают, что и в христианстве благовестник был больше «мистагогом», погруженным в тайны своих внутренних созерцаний¹²⁴. Он жил в мистической сфере небесных видений, и потому все мирское не затрагивало его, либо совсем выпадало из внимания, либо вызывало только неизбежную пренебрежительность ко всему внешнему, случайному¹²⁵. Этот взгляд бесспорен по уничижительной оценке всяких мирских отношений и попечений¹²⁶, которые – без касательства к Господу – были лишь аксессуарами¹²⁷, ибо и самая земная жизнь представлялась только дивным странничеством¹²⁸. С данной точки зрения натурально, что даже историческая жизнь Христа на земле являлась скорее преходящим событием¹²⁹ и не находила принципиальной догматической важности¹³⁰. Это сопровождалось равнодушием к историческим средствам откровения Христова¹³¹ и не располагало интересоваться частностями биографии Спасителя¹³². Фактические подробности, даже будучи известны, не имели для Апостола существенной важности¹³³ и не влияли на его христиански-богословские построения¹³⁴.

Эти особенности создавали затруднения и в самом пользовании авторитетными историческими свидетельствами. Носители их были иных чувств и противных взглядов. Для «предних» Апостолов Мессия-Христос был живое эмпирическое лицо в его учительном служении, и перерыв последнего крестной смертью являлся пред ними горестной ненормальностью, которая только сглаживалась верою в воскресение, устранившее эту печальную случайность и возвратившее все к прежней гармонии. Первохристианским символом был тезис, что Иисус есть Спаситель, несмотря на

голгофскую кончину. Естественно, что тут всюду выдвигается наперед земной образ Христов, и члены первенствующей общины в превознесенном Господе продолжали видеть исторического учителя и пророка. Для Савла отмеченное несоответствие равнялось полному противоречию, и на кровавую оппозицию он побуждался убеждением, что Иисус не Мессия, поскольку был распят¹³⁵. Раз же при обращении под Дамаском мессианство было признано при фактической несомненности распятия, – отсюда несомненно следовало, что голгофский подвиг входит в мессианский идеал в качестве существенная предиката для его исторического осуществления, почему в контраст прежнему блаженному уничтожению рисуется великая умиловительная жертва¹³⁶, как самое апостольское обращение было прямым противоречием между Савлом и Павлом в роде смены ночи днем чрез восход солнца¹³⁷. Отсюда получалась у Павла догматическая формула, что Иисус потому именно и Мессия, что потерпел крестную смерть, а из этого зерна выросла вся апостольская теология¹³⁸, развитая в обработанную систему¹³⁹. Взаимоотношения Апостола языков и «предних» должны были начаться решительным диссонансом. Диспаратность душевных влечений была неразрывна от принципиальных христологических разностей. Понятно, что несогласие обнаружилось сразу¹⁴⁰ и постепенно лишь усиливалось¹⁴¹ до резкости¹⁴². Если и бывали моменты примирения, то даже в наилучшем случае взаимности на апостольском соборе происходит простой внешний компромисс¹⁴³ Павла с номистическими пристрастиями иерусалимских столпов, или это была совсем непрочная и неискренняя уния¹⁴⁴. Но принципиально между «Евангелием» Петровым и Павловым по самым существенным пунктам¹⁴⁵ всегда был совершенный диссонанс¹⁴⁶, как между двумя отличными формами христианского понимания¹⁴⁷, и по сравнению с этим раздором ничтожны все позднейшие религиозные разделения¹⁴⁸. Фактически было так, что Павлу казалось «грубым лжеучением» почитавшееся подлинным христианством у «предних», а эти признавали величайшим и губительным заблуждением драгоценную истину Апостола

языков¹⁴⁹, не стесняясь называть его (Иак. 2:20 сл). ἄνθρωπος κενός¹⁵⁰. Изобретались якобы даже специальные меры к подрыву самого апостольского достоинства Павлова. Думают, будто лишь в этих целях выработана догма о двенадцатичленном самозаключенном апостольстве Христовом, и Павел, не имея возможности проникнуть туда, безусловно лишался всяких прав на апостольское звание и служение¹⁵¹. Вообще, в первенствующей Церкви были два течения – иудейско-партикуляристическое¹⁵² и универсально-свободное¹⁵³, а эллинский благовестник был проникнут чисто маркионовским антагонизмом к другой партии¹⁵⁴ – с различием от нее хотя бы в роде того, какое было между Уэсли и Уайтфилдом (Whitfield), Лютером и Кальвином¹⁵⁵.

Все изложенное повело к тому, что исторический Христос не только был, но и остался неизвестен Павлу, почему он, создавая отличное от традиционного «свое» Евангелие¹⁵⁶, богословствует от себя и ссылается только на «восхищения»¹⁵⁷ мистической восторженности¹⁵⁸, веруя в неизменную свою вдохновенность¹⁵⁹. Для исторической точности описания и идейной верности понимания у него не было ни внутреннего расположения, ни внешних средств. Тому же способствовал и самый ход дальнейшего теологического развития Апостола. Сам Христос якобы был сыном своего века¹⁶⁰ и открывался в его условиях¹⁶¹, начиная благовесте с иудейских понятий¹⁶². Таким Он воспринимался «предними», удерживался ими в сознании и провозглашался верующим. Это был живой национально-иудейский образ со строго реальными очертаниями, которые требовали усвоения и допускали разве толкования, но не позволяли отвлеченных расширений вопреки подлинным размерам; тут Евангелие первоначально являлось иудейским¹⁶³ и придаточным¹⁶⁴. «Самовидцы» были связаны историческими воспоминаниями, а без них Павел чувствовал себя на полном просторе для всяких реконструкций и для денациональных применений¹⁶⁵. Разумеется, за отсутствием фактических материалов можно было воспользоваться только творческими силами своего духа. Но Павел именно был гений, все претворявший, чего бы он ни коснулся¹⁶⁶, поскольку был выше

веков¹⁶⁷, и ему никто не откажет в праве на почетное место в пантеоне всемирных гениальностей¹⁶⁸. В этом отношении особенно важно, что он был отменным конструктивным мыслителем и систематиком¹⁶⁹. Преувеличения такого чисто интеллектуалистического понимания¹⁷⁰ вызывают другие. Многими выдвигается Павлова экзальтированность¹⁷¹, мешавшая быть последовательным теоретически¹⁷² и в практическом устройении общин регламентированными мерами по вопросу о втором пришествии Христовом и конце мира¹⁷³, о браке¹⁷⁴ и т. п.; но крайность¹⁷⁵ признания Апостола мечтателем¹⁷⁶ очевидна¹⁷⁷, и ее должны отвергнуть сами подобные авторы, соглашаясь, что эллинский благовестник – выше своей мистики¹⁷⁸, препобедил энтузиазм¹⁷⁹ и боролся против энтузиастических ненормальностей на практике¹⁸⁰. Понимая подобные опасности¹⁸¹, Павел был далек от экстатического увлечения¹⁸² и, напр., видел¹⁸³ и ничуть не отрицал погрешительности христиан¹⁸⁴, не подчеркивая этого по особым причинам¹⁸⁵, а совершенство верующих¹⁸⁶ рисует лишь идеалом во Христе¹⁸⁷ и целью жизни для постепенного осуществления¹⁸⁸. Апостол языков не исчерпывается энтузиазмом¹⁸⁹, и для него еще не все сказано, если утверждают, что это был пневматик и супранатуралист¹⁹⁰, мистик¹⁹¹ и пророк провидения¹⁹², между тем справедливее считать его просто великим идеалистом¹⁹³. Когда сердце пребывало на небе, ум апостольский всецело устремлялся на осуществление христиански-миссионерского призвания¹⁹⁴; следовательно, энтузиастическая восторженность была скорее дополнением к догматически-диалектической выдержанности¹⁹⁵, уживаясь с систематичностью¹⁹⁶ и пневматизм мирился с организаторским искусством¹⁹⁷. Практицизм и трезвость Павловы неоспоримы наряду с интеллектуализмом¹⁹⁸ и иногда преувеличиваются до явных несообразностей¹⁹⁹. В результате же выходит, что экзальтированность не была преобладающею до исключительности и могла служить лишь пособием для теоретической конструктивности. С другой стороны, и практическая деятельность иногда несправедливо возвышается до устранения всех других качеств²⁰⁰, почему нужно

согласиться, что у Павла была не только миссионерская проповедь в смысле случайных и необоснованных принципиально назиданий²⁰¹. Во всяком случае доминирующим свойством личности Павловой была логически-диалектическая изощренность. Прекрасно образованный иудей, он по достоинству систематика якобы превосходил раввинов²⁰². Это был прирожденный талант²⁰³ логического мыслителя²⁰⁴, давший христианскому богословию бытие и содержание²⁰⁵, первый христианский философ²⁰⁶, не чуждый метафизики²⁰⁷, и наилучший ученый христианский своего времени²⁰⁸, диалектик высшего ранга²⁰⁹. В существующей оценке замечается некоторое колебание, что по одним Павел был строгий систематик²¹⁰, а другие отрицают последнее²¹¹ и видят в нем лишь богослова²¹², не усматривая у него законченной системы²¹³, какую находят первые²¹⁴, усвояюще философское мирозерцание²¹⁵, когда те выдвигают, что проповедь апостольская была собственно религия²¹⁶. Но это разноречие почти чисто внешнее. Все допускают, что по строю мышления и по характеру проповедания Апостол обладал выработанной систематичностью, и в основе его созерцаний лежит логическая конструкция, которая доступна восстановлению в главнейших очертаниях. Ограничительные суждения обращают внимание только на фактическое раскрытие апостольских воззрений, утверждая, что они не вылились в законченную систематическую схему, ибо благовестник, будучи собственно миссионером, не имел ни намерения, ни повода давать стройную, закругленную христиански-догматическую теорию²¹⁷. За этим изъятием всеми принимается, что Павел был логическим умом со всеми преимуществами конструктивного систематика²¹⁸. В таком качестве он заявил себя блестящим образом. Разрозненные впечатления, нестройные наблюдения и разнородные воспоминания прежде во многом представляли неупорядоченную хаотическую массу. Эллинский благовестник объединил их внутренне, когда острым логическим анализом возвел к первооснове, на которой они могли держаться совместно, как разные обнаружения общей силы. Наряду с этим Апостол с такой же тонкостью и равной отчетливостью вывел из

найденных им христианских принципов все теоретические следствия и практические применения, впервые формулировав христианство²¹⁹. По всем этим свойствам он является в первохристианстве единственным богословом в нашем смысле²²⁰. За ним по праву удерживается значение первого теолога²²¹, которому не отыскивается подобных в сонме апостольском²²². Павел был «творцом христианского богословия»²²³ и доселе служит не только начальным образцом, но и всегдашним источником, почему говорят, что он был, есть и остается, как «первый богослов христианства»²²⁴, много способствовавший его освещению и раскрытию²²⁵ в теологии, где влияние Павлово громадно²²⁶, раз ему она обязана «христологией и сотериологией»²²⁷. Здесь исторические заслуги Павловы выражаются сближениями с людьми, определяющими целые эпохи²²⁸. Всюду восходя к принципиальным стихиям, Павел превратил иудейски-ограниченное в мировую религию²²⁹, освободив дело Христово от исторической условности²³⁰, с какой оно продолжалось бы без этого²³¹, не выходя из пределов Палестины²³², и было бы обречено на участь сектантского прозябания²³³ и постепенного вымирания или последующего исчезновения²³⁴. Апостол языков был преобразователем прежнего и создателем истинно-универсального христианства²³⁵, семитическую религию сделав индоевропейской²³⁶, когда на весь мир перенес то, что относилось исконно лишь к Израилю²³⁷. Он избавил от натуральной сектантской участи и случайности²³⁸ первоначальное Евангелие, отделив²³⁹ бывшие в нем зерна и шелуху²⁴⁰, а чрез это стал отцом католической церкви, для которой был и служит учителем по преимуществу²⁴¹. В нем корень всей дальнейшей христианской жизни и начало всякого христианского богословствования. Но эти отличия пока лишь субъективные и должны быть проверены по объективной ценности. Тут нам рисуется совсем иная картина. Христос был моральный учитель и живая этическая сила. По отношению к Нему всякая систематика будет неизбежно сопровождаться тем, что к подлинному прибавятся чуждые элементы индивидуального теоретического понимания²⁴². А в этом именно

и заключается все содержание благовестия св. Павла, который действовал, как диалектический ратоборец²⁴³, являясь христианским схоластиком²⁴⁴, почему у него религиозность была теологической и вся богословская конструкция страдает отвлеченностью мыслительного созидания²⁴⁵. Он теологизировал²⁴⁶ и догматизировал²⁴⁷ христианство²⁴⁸ при помощи спекулятивного мышления²⁴⁹ или метафизически²⁵⁰. Печальным результатом сего было превращение религии в схоластическую схему²⁵¹, Евангелия в догму²⁵², когда нравственная энергия заменяется теоретическим флюидом²⁵³ и утрачивает свою натуральную живительность²⁵⁴. Вместо глашатая, пробуждающего совесть и оживляющего моральную активность, теперь оказывается уже повелитель – Господь со всеми свойствами супранатуралистического обожения²⁵⁵, поглощающего человечески-земные черты чуть не до абстрактности²⁵⁶. Эта великая метаморфоза²⁵⁷ из натуральной религии Христовой в супранатуральную влечет за собою свойственные следствия²⁵⁸. Христос превыспренный или небесный не может быть стесняем ограничениями хотя бы и божественного закона. Но это справедливо и о верующих, ибо еще при Дамаскском видении было засвидетельствовано свыше и признано Павлом тожество последних с Исккупителем, Который к себе отнес (Деян. 9:4.5) гонения, фактически направлявшиеся против тех²⁵⁹. Понятно, что законничество и для них теряет обязательность. Так совершенно искусственно²⁶⁰ водворяется антиномизм, со специальным контрастом между верою и делами²⁶¹, при чем, – по-фарисейски не различая между моральным и ритуальным в ветхозаветном легализме²⁶², – Павел дает карикатурное понятие об иудейской религии²⁶³, якобы закон обязан больше демонам²⁶⁴. Именно эллинский благовестник повинен за насаждение и возобладание антиномистической крайности²⁶⁵, а этим у людей отнималось ободряющее средство самобытного морального усовершенствования, колебались отечески-сыновние отношения их с Богом²⁶⁶ и затемнялся всепрощающий характер любви Христовой²⁶⁷. Разумеется само собою, что Христос небесный не мог быть образцом для подражания и оказывается

исключительным героем, от которого все получают все. Поэтому в Нем лишь одним спасение и только чрез Него все спасаются магически²⁶⁸. Отныне господственно вводится идея искупления, служащая центром и пунктом отправления для богословствования Павлова²⁶⁹, а она прямо отрицалась у Христа²⁷⁰, откуда между ними материальная разница²⁷¹. Провозглашается юридическое оправдание²⁷², при условии получения его чрез другого, в замену «автосотерического» – Христова, достигаемого собственным моральным напряжением каждого²⁷³. Конечно, этим исчерпывается не все учение Павлово²⁷⁴, однако тут важнейший член, которого нельзя обосновать человеческой совестью²⁷⁵. Подобная доктрина отлична от Христовой²⁷⁶ *toto coelo*²⁷⁷, как *danmosa hereditas*²⁷⁸, и по данному вопросу Павел был непонятен ни иудейству, ни первохристианству²⁷⁹ и не имел успеха в будущем²⁸⁰. Это была догматическая форма, полезная временно педагогически²⁸¹ при усвоении истины²⁸², но по своей индивидуальной случайности неспособная для прогрессивной жизни и потому она могла породить лишь сектантство²⁸³. Сам Апостол языков как будто иногда признавал эту относительность и пробовал вернуть верующих к мысли об автономном самоискуплении²⁸⁴, а теперь едва ли стал бы защищать свою догму²⁸⁵.

В конце концов благовестие Павлово не отражает подлинного образа Христова и даже искажает либо заслоняет его, привнося чуждые элементы²⁸⁶. Иные в своих порицаниях заходят столь далеко, что решаются утверждать, будто Христос во второй раз духовно умер чрез Павла²⁸⁷, который был духовным Его убийцей²⁸⁸. Это, конечно, абсурдная нелепость, но в ней только преувеличивается критический научный результат, что теология Павлова есть собственный оригинальный продукт²⁸⁹ внутреннего откровения, независимо от традиций первенствующей церкви и с различием от нее в существенных пунктах²⁹⁰. Апостол только догматизировал свой христианский опыт²⁹¹ при помощи категорий отвлеченного супранатурализма, ибо не знал и не понимал Иисуса истории²⁹² и не воспроизводит пред нами действительного Избавителя, действуя чисто логически²⁹³ и применяя дохристианские данные

лишь к двум фактам смерти и воскресения Господа²⁹⁴, на основании которых в апостольском Евангелии воздвигается «совершенно новое создание»²⁹⁵ – оригинальное, но субъективное²⁹⁶.

В итоге всего имеем, что по условиям своего происхождения благовестие Павлово является не имеющим строго объективного исторического содержания и страдающим теоретической отвлеченностью, почему не дает нам подлинного Христа и само не обеспечено для собственного жизненного процветания. Естественно, что этот характер оно сохраняет и «по существу» – в своем внутреннем строении. По смыслу представленного генезиса прежде всего следует, что «Евангелие» Павлово в начале, не могло быть сразу законченным и слагалось в процессе постепенного теоретического развития²⁹⁷, о котором, несмотря на протесты²⁹⁸, утверждают, что ныне его никто не отрицает²⁹⁹, ибо было движение и в христианском сознании Павловом³⁰⁰. Содержание нового откровения во всех позднейших применениях и со всеми дальнейшими следствиями было неясно для самого Павла и во многом не предчувствовалось им³⁰¹. Даже вполне консервативные авторы соглашались, что на первых порах Апостол не предвидел в полноте своего предназначения для вселенской миссии³⁰², не сразу понял все ее достоинство³⁰³, и его апостольское самоопределение формировалось постепенно³⁰⁴. Самое склонение его к христианству некоторые мотивируют тем, что здесь благовестник нашел удобства для реализации своих иудейских планов касательно религиозного прозелитизма³⁰⁵. В связи с этим иные думают, что эллинский благовестник наперед постарался привлечь на свою сторону единоплеменников³⁰⁶ и на первых порах не чуждался мысли о необходимости обрезания³⁰⁷. Но потом миссионерские неудачи среди иудеев и прозелитов и разочарования толкнули его в сферу эллинизма, при чем он разбил этим планы первоапостолов, якобы мечтавших о привлечении к христианству и диаспору³⁰⁸. Тогда Павел для прозелитических успехов готов был все смешать и все допустить³⁰⁹, не исключая прямой антиномии иудейского и эллинского понимания

касательно происхождения греха и смерти³¹⁰. Соответственно сему не отличается устойчивостью понятие апостольское о ветхозаветном законе, – и благовестник, отвергая номизм вопреки Христу по утилитарным интересам своей миссии ради привлечения язычников³¹¹, неотчетливо постигал это и не уяснил другим³¹², фактически же вынуждался (напр., в послании к Римлянам) к номистическим компромиссам и приспособлениям³¹³. В учении о законе и вере, вызванном миссионерскими потребностями³¹⁴, практика была матерью апостольской теологии³¹⁵. Тоже и в других пунктах, а в целом отсюда мы убеждаемся, что христианское воззрение апостольское, будучи субъективно неопределенным по возникновению, должно было определяться во внутреннем постепенном развитии³¹⁶, когда, приспособляясь к обстоятельствам, Апостол прибегал к моральным сделкам³¹⁷ и бессознательно либо сознательно проводил и применял Евангелие Христово неточно³¹⁸. Здесь разница ныне лишь в деталях. Уже в Аравии Павел занимался выработкой своих верований³¹⁹, – и в известном смысле это бесспорно³²⁰, но большинство отрицает³²¹, чтобы весь процесс закончился в аравийском уединении³²². При самых умеренных толкованиях допускается, что формирование простиралось до послания к Галатам³²³, а другие распространяют на всю жизнь³²⁴. Если так, то необходимо принять, что благовестие апостольское росло вместе с самим миссионером или в соответствии с ходом его служения. Необходимо, что и в этой своей стадии апостольская доктрина будет отражением различных опытов, приобретающих великим проповедником³²⁵, и опять является субъективной. В ней закреплялись случайные наблюдения и частичные выводы миссионерской практики, почему вся система апостольская провозглашается безусловно субъективной, имеющею основание и оправдание единственно в благовестнической личности, если на Бога просто переносятся Апостолом варьирующиеся состояния его сознания³²⁶. Объективного элемента тут нет и быть не могло. Этому способствовало и другое свойство деятельности апостольской, что она всюду наталкивалась на препятствия и прокладывала

себе путь при неизменных столкновениях. Вследствие этого проповедь апостольская носила полемический характер и раскрывалась под влиянием тех или иных отношений к оппозиции. По этой причине учение апостольское будет продуктом борьбы. Но при этом Апостол по-прежнему не владел объективными материалами и должен был спасаться логически-диалектической изобретательностью по части теоретических соображений, тонких отвлеченностей и т. п. Снова обнаруживается, что апостольская доктрина лишена объективной предметности по самому своему происхождению. Свидетельство сему думают находить в радикальных изменениях догматики Павловой касательно существенных ее пунктов³²⁷. Принимается преувеличенно, что все первичное христианство было проникнуто «парусийными» ожиданиями – скорого пришествия Христова и жило на эсхатологии³²⁸. Это усваивается и Апостолу в качестве основоположения³²⁹ со всеми иудейско-эсхатологическими данными³³⁰ при ослаблении практической активности³³¹ и при производности отсюда даже понятия оправдания³³², но потом – не без участия христианской традиции и эллинского идеализма³³³ – Павел отказывается от парусийной нетерпеливости³³⁴ и вообще становится более консервативным³³⁵.

С процессуальной стороны «Евангелие» апостольское оказывается всецело субъективным и отрешенным от подлинного факта в благовестии Христа и деле Искупителя. Разумеется, оно не могло бы сохраняться и применяться, продолжая быть пустым личным мечтанием. Для него было обязательно конкретное содержание, в котором субъективные порывы и индивидуальные влечения должны были получать реальное выражение и осязательное обоснование. Для сего Апостол мог пользоваться, конечно, лишь тем, что было у него в распоряжении. Как сын своего времени³³⁶, он по духу и убеждениям был и остался иудеем³³⁷ не менее, чем по плоти и крови³³⁸, – в отличие от денациональности Христа³³⁹, универсализм которого лишь затемнен проповедью Павловой³⁴⁰, где открывают даже пояснения к талмудическим данным³⁴¹. Если вообще христианство коренится в религии

Израиля³⁴² и неотделимо от лучшего в ней³⁴³, если весь Новый Завет есть «величайшее творение еврейского народа»³⁴⁴, то тем более верно, что Павел никогда не был в силах освободиться от иудейских уз, двигался в иудейских созерцаниях, определялся раввинскими формулами³⁴⁵ и т. п., почему Иерусалим для него лично был и в будущем рисовался всегдашним христианским средоточием и иудео-христиане представлялись святыми первого ранга³⁴⁶ – соответственно партикуляристической ограниченности иудейского идеала³⁴⁷ Мессии, служившего концентрацией национальных воцелелений и надежд³⁴⁸. Иудейство было ближайшим соучастником в формулировании Павловой теологии³⁴⁹, и чрез это в ней сохранялась генетическая его связь с христианством³⁵⁰ при непрерывности развития духовной жизни апостольской³⁵¹. Новое прозрение во многом было подготовлено иудейством³⁵², где в фарисействе содержались его элементы³⁵³ в общем³⁵⁴ и в частностях³⁵⁵, а потому необходимо воспринималось при иудейских предположениях³⁵⁶, отражалось в зеркале иудейской теологии, раскрывалось в иудейских категориях³⁵⁷ и притягивало сродный им материал. Таковой прежде всего черпался из Библии при пособии обычных раввинских средств произвольного выжимания и насильственного навязывания³⁵⁸. Этот вольный экзегезис совсем не обязателен³⁵⁹ и только позволяет относиться к Павловой теологии с одинаковой свободой³⁶⁰. Очевидно, что – в этом смысле – Библия принадлежим нам, а не наоборот³⁶¹, и свидетельство Духа Божия о Свящ. Писании будет заключаться в нашей совести³⁶², которая ныне находит, что – сама по себе – эта Библия не есть божественное откровение, но своего рода архив и хранитель исторических документов³⁶³. По своей библейской мотивировке богословие Павлово страдает иудейско-раввинской условностью и не имеет ни объективной ценности, ни доктринальной авторитетности. Это принимают и для самых доктрин, которые почитаются оригинальной переделкой иудейских догматических формул. Например, явившегося пред Дамаском Господа Павел по необходимости рисовал в привычных иудейских чертах³⁶⁴, и отсюда вся апостольская

христология дает собственно оригинальное преобразование иудейского и иудео-христианского мессианизма³⁶⁵. Вопреки земной действительности, которая казалась противоречием небесной природе³⁶⁶, Христос в духе иудейских мессианских мечтаний³⁶⁷ мыслится премирным «человеком с неба», духовным и блистающе-славным, прежде скрывавшимся от человеческого созерцания³⁶⁸. Апостол тут просто применил сумму готовых фарисейских концепций о вышечеловеческом божественном образе³⁶⁹, метафизически создав Сына Божия³⁷⁰. Но, полный раввинского супранатурализма³⁷¹, Павел был также насыщен иудейскими идеями касательно искупления³⁷² и разделял их юридические определения последнего³⁷³. В этом новшество, отличие и преимущество пред «самовидцами» у эллинского благовестника³⁷⁴. Однако христианская особенность его лишь в том, что иудейские концепции он всецело и в абсолютной мере приложил ко Христу, когда иудейство допускало такое юридическое самооправдание для каждого сына Авраамова³⁷⁵; конечно, не может быть обязательно и это учение, как построенное из временных материалов данной эпохи³⁷⁶. Апостол языков был «первым великим теоретиком» оправдания³⁷⁷, но его конструкция – самая неудачная³⁷⁸. То же и в других пунктах³⁷⁹, а общий результат критического рассмотрения будет тот, что – наружно наиболее ратовавший за освобождение от иудейского плена – именно Павел особенно способствовал привнесению и сохранению иудейского духа в христианстве³⁸⁰. Одна иудейская трансформация сменилась другою³⁸¹, и вместо истинного Евангелия явился «талмуд христианский» с новым суеверием³⁸² непонимания, недоразумений, всевозможных легенд³⁸³, омрачающих дело Христову, если последнее представляется борьбой с властью злых духов – соответственно тогдашним понятиям³⁸⁴.

Значит, и формально и материально раввинская теология, никогда не отвергавшаяся Апостолом³⁸⁵, оказала могущественное влияние на благовестие Павлово³⁸⁶ и обогатила материально³⁸⁷ даже универсалистическими элементами³⁸⁸ – помимо Евангелия Христова³⁸⁹. Унизительно для христианства такое сопоставление его с иудейством³⁹⁰, но

этим дело не ограничивается. Во-первых: привлеченные искусственно, иудейские элементы не могли жизненно вкорениться в существо христианских созерцаний³⁹¹ и не придавали им потребной активной действенности. Во-вторых: хотя Павел никогда не эмансипировался от иудейского национализма³⁹², однако, вытолкнутый из иудейской среды, он фактически должен был подвизаться на широком космополитическом просторе. Достоинства и заслуги его в этой сфере многими оспариваются³⁹³. Говорят, что благовестник работал собственно между прозелитами иудейского рассеяния и его успехи замыкались этими рамками, почему у него даже отнимаются права на звание Апостола языков, которых он якобы вовсе не покорял Евангелию Христову³⁹⁴. Полагают, что Павел едва ли проникал в эту область, а сосредоточивался на подготовленной эллинистическим иудейством почве, пользовался иудейско-эллинистическими идеями и приемами³⁹⁵. Тут все универсальное в павлинизме было до него и только усвоено им. Но и отсюда следует, что традиционные иудейские средства не годились для проповедничества Павлова и требовали дополнения. Таковым прежде всего служили иудейско-эллинистические стихи. Впрочем, вся их ценность была единственно в том, что партикуляризм иудейский подавлялся свободными эллинскими веяниями. Понятно, что Павел, даже погруженный в иудейскую литературу, поддался эллинским влияниям³⁹⁶ направился в эту сторону и постарался взять там все, нужное для его миссионерских интересов. Так, другим главным слагаемым Павловой теологии является эллинизм³⁹⁷, и вся задача современной науки сводится к точнейшему соотношению факторов иудейского и эллинского³⁹⁸. При крайностях первого рода, когда все павлинистическое созерцание комментируется почти лишь из иудейства, встречаются и обратные с усвоением главного производящего значения эллинизму. Последнее направление можно, пожалуй, считать доминирующим, поскольку и сама иудейская теология (не исключая раввинской) рисуется ныне тронутой эллинскими влияниями и насыщенной эллинскими элементами. Во всяком случае принимается научно с

достаточным единодушием, что эллинизм было вторым конструктивным членом христианско-богословского построения Павлова³⁹⁹ и верований павлинистических общин⁴⁰⁰.

Теперь, если применить иудейско-эллинические элементы к христианскому «откровению», достигнутому при обращении под Дамаском, то мы получим все наличное содержание Павлова благовестия, как извлечение и комбинацию их⁴⁰¹. Не отвергается побочных воздействий, и о психологии Павловой высказывают, что она народная⁴⁰², но это уже случайные наслоения, лишённые принципиальной важности⁴⁰³. Описанные операции не доставляю чести христианскому творчеству Павла⁴⁰⁴, принижая его оригинальность до минимума⁴⁰⁵, и опять свидетельствуют об отсутствии объективных основ учения апостольского в подлинном Евангелии Христовом⁴⁰⁶ даже при апологетических потребностях⁴⁰⁷, а иудео-эллинизм заслонил и затемнил⁴⁰⁸ у Апостола натуральную простоту Христову, откуда система Павлова будет новой⁴⁰⁹, частью – чуждой оригиналу⁴¹⁰, пожалуй, и не предвидевшему павлинистических конценций⁴¹¹. Дальше логика совершенно законна и неумолима. Ведь коль скоро удовлетворить притязания иудейства и языческого стоицизма на пай в капитале павлинизма, то моральная собственность христианства будет прямо ничтожна⁴¹². Вычитание даст в остатке чисто личный субъективизм⁴¹³, который всего менее способен быть реальной силой и незаметно совсем улетучивается. Конкретно-содержательного от Апостола Павла ничего не получается. Эмпирическая индивидуальность исчезает бесследно и обращается в фантом, рассеиваемый дуновением критики. Историческое бытие эллинского благовестника становится спорным, а подлинность письменности Павловой теряет фундамент. В этом направлении новейшую науку иногда прямо одолевает *rabies pseudepigraphica*⁴¹⁴, и осторожные авторы спешат предупредить, что в (христианской) древности литературная подложность вовсе была не столь всеобща и безразлична, чтобы теоретически считать нормальной подделку всех Павловых посланий⁴¹⁵. Тем не менее фальсификации признаются достаточно обычными в том смысле, что апостольским мужам

усвоялось много измышленного для оправдания позднейших воззрений, учреждений и т. д.⁴¹⁶. В применении и к Павлу это ведет до отрицания самой его личности⁴¹⁷, а если последняя все же предполагается⁴¹⁸, то наследие до того расхищается, что возникает вопрос, владела ли она фактически хоть чем-нибудь. Неудивительно поэтому встретить⁴¹⁹, что теперь отвергаются все писания Павла, как не принадлежащие ему⁴²⁰. Но когда устраняется такой существенный член в строении христианской истории, тогда все созидание упадет на долю безличных сил, управляющих ходом религиозной эволюции⁴²¹. При этом все христианство кафолического типа окажется уже творением Ириния лионского и его эпохи⁴²², отрешенным от Христа и не нуждающимся в живых Апостолах.

В итоге имеем, что если по своему происхождению Евангелие Павлово было слишком субъективным, то «по существу» или по догматическому содержанию оно упраздняет и учителя и ученика. Во всяком случае в нем было уклонение от подлинника⁴²³ и нет объективной верности в точном воспроизведении и верном истолковании истины Христовой⁴²⁴ даже в кардинальных вопросах о Боге и вере⁴²⁵, а потому благовестие апостольское не осведомляет с проповедью Господа⁴²⁶ и не могло быть фактором подлинно Христова раскрытия. Следовательно, история вызывается быть порукой справедливости этого решительного заключения библейской критики. Но по этому пункту необходимо подчеркнуть, что даже необширные успехи Апостола⁴²⁷ обязаны были не его теологии или догматике⁴²⁸. Напротив, на практике благовестник забывал⁴²⁹ и осуждал свои абстрактно безжизненные принципы⁴³⁰, до некоторой степени становился выше самого себя, ибо всеми миссионерскими результатами обязан лишь тому, что превосходил на деле свою мистику и далеко возвышался над своими теориями, диалектическими спекуляциями и догматическими ухищрениями⁴³¹, покидал энтузиазм ради спокойного созидательного благочестия⁴³². По своему возникновению догматическая система Павлова, будучи субъективной, являлась и контрастом и протестом по отношению к первохристианским традициям и упованиям⁴³³.

Естественно, что для нее не нашлось здесь удобного места и радушного приюта. Взаимная антипатия разрастается и доходит до крайности, формируясь в принципиальную догматическую непримиримость разных Евангелий⁴³⁴. Несходство рисуется столь глубоким⁴³⁵, что чуть не каждый Апостол провозглашает свою христианскую теорию – подобно новейшим профессорам⁴³⁶, которые стараются непременно измыслить и провести свои взгляды⁴³⁷. Но и среди такого диссонанса голос Павлов звучал резкой отчужденностью и всего менее способствовал водворению гармонии. Отсюда дальнейшая судьба предначертывалась сама собою. Двойственность состава сопровождается взаимной несолидарностью слагаемых⁴³⁸ и не позволяет допускать между ними внутреннего сочетания⁴³⁹. Субъективное по источнику и компилятивное по предметной конструкции, – благовестие Павлово, представляя бессистемное нагромождение разнородных элементов⁴⁴⁰, было полно всяких противоречий⁴⁴¹ и внутренних несоответствий⁴⁴², ибо автор не все пункты обозрел с одинаковой подробностью, не привел их в гармонию и часто делал уступки⁴⁴³ по требованиям и настроениям своего миссионерского опыта⁴⁴⁴. Все это лишало Евангелие Павлово самого необходимого для постоянного жизненного влияния в историческом процессе, где всегда господствует и торжествует только единая внутренне творческая энергия. Таких данных не было в павлинизме, раз сам Павел был воплощением антиномий⁴⁴⁵ уже потому, что в нем едва лишь внешне уживались иудейство и эллинизм, как две диспаратные души⁴⁴⁶, из коих апостольская неизменно боролась с фарисейски-иудейской⁴⁴⁷. В эллинском благовестителе был простор для всяких противоположностей⁴⁴⁸, вечно находились две личности и две теологии⁴⁴⁹ – при двойственности в содержании павлинистического сознания⁴⁵⁰, почему апостольские воззрения нельзя обнять одной формулой⁴⁵¹ и опасно для экзегетики искать в них единства⁴⁵². Павлова теология не имела внутренней целостности⁴⁵³ и неизбежно обрекалась на то, что ее плохо понимали и с трудом воспринимали⁴⁵⁴ лишь в частностях⁴⁵⁵. Уже в начале действие ее было слабо, непродолжительно и ограничивалось школой⁴⁵⁶,

а потом не удержалось⁴⁵⁷, поскольку совсем не постигали или постоянно изменяли доктрину Павлову в важнейших пунктах⁴⁵⁸. В католическом христианстве возобладал собственно ослабленный павлинизм⁴⁵⁹, и его в неповрежденности нельзя отыскать на всем протяжении дальнейшего исторического процесса⁴⁶⁰, где многое игнорировалось, либо устранялось, а сам он улучшался⁴⁶¹, когда сглаживались фарисейские элементы и развивались эллинские, чем мы тоже обязываемся снова перетолковывать иафетически семитско-павлинистическую догматику⁴⁶². Последняя была лишь сопричастным ферментом, но не созидающей стихией⁴⁶³ христианской истории, которая шла обычным путем эволюции иудаизма чрез столкновение эвиевства с павлинизмом, возобладавшим лишь во II в. в умеренной форме позднейшего церковного учения⁴⁶⁴. Вообще же Павлова система была мало популярна, и в древности симпатизировал ей, кажется, всего один языкохристианин Маркион⁴⁶⁵, да и тот извратил до основания⁴⁶⁶. Затем, более близкий к Павлу по воззрениям⁴⁶⁷ блаж. Августин не уразумел отчетливо апостольского благовестия⁴⁶⁸, – и так продолжалось непрерывно до реформации⁴⁶⁹, причем в христианском ренессансе XVI в. Павел является наряду с Платоном⁴⁷⁰. Павлинизм был только стимулом религиозных пробуждений⁴⁷¹ и привлекался при всех религиозных революциях и догматических преобразованиях⁴⁷², но и тут оставался непонятым даже в воззрении на Христа⁴⁷³. Собственно реформация выдвинула его, восприняла Павлову теологию⁴⁷⁴ и единственно она правильно постигла теорию оправдания верою⁴⁷⁵. Лютер объявляется «величайшим учеником» Павла⁴⁷⁶, идейно конгениальным ему⁴⁷⁷ в качестве Paulus redivivus⁴⁷⁸, как воскресивший благовестника⁴⁷⁹ со всею павлинистической доктриной⁴⁸⁰, возобновивший⁴⁸¹ ее сознательно⁴⁸² и продолживший⁴⁸³, поскольку нашел у Апостола потерянного в схоластике Христа⁴⁸⁴, а евангелическая церковь якобы отыскивает у него ответа на все запросы⁴⁸⁵. Однако, хотя Лютер тоже был сыном своего века⁴⁸⁶ и в суждениях о Боге показывал приращения позднейшего иудейства⁴⁸⁷, все-таки у него равный религиозный принцип веры чище по сравнению с

омраченной борьбой доктриной Павловой⁴⁸⁸ и идеал совершенства шире⁴⁸⁹. С критической точки является иллюзией, что реформация, возвращая церковь к Павлу, поставляла христианство на истинный фундамент⁴⁹⁰. Скорее должно вывести, что теперь было доказано, будто павлинизм содержит временные мнения, а не вечные истины⁴⁹¹, откуда в христианской истории, начиная с апостольской, усматривают чередование идей, сменяющихся с регулярностью пассатов⁴⁹². Реформация была новым откровением для христианства⁴⁹³ и обнаружила, что павлинизм, будучи первой попыткой переработки исторических воспоминаний в догму⁴⁹⁴, есть лишь один из моментов бесконечного развития вечных божественных принципов⁴⁹⁵ в эволюции христианства⁴⁹⁶, а потому должен быть преобразован, дабы сделаться достойным лечь в основу церковного созидания⁴⁹⁷. Историческим искусом добыто, что он, имея столь много случайного и наносного по сравнению с существенным⁴⁹⁸, не способен быть неисчерпаемым творческим началом и – в качестве абстрактной системы – давно исчез⁴⁹⁹. Его сущность в том, что личный опыт у Павла догматизирован⁵⁰⁰ с соподчинением и принижением истины Христовой⁵⁰¹ до своего уровня, который награждается несвойственной степенью божественности. Это была чисто рационалистическая попытка⁵⁰², способная породить разве секту⁵⁰³ и вызывать разделения. Поэтому не стесняются обвинять именно павлинизм во всех позднейших теологических недостатках, церковных бедствиях и нестроениях⁵⁰⁴. В частности, если замечается конфликт между культурой и христианской традицией, между наукой и совестью⁵⁰⁵, то опять за это ответствен догматист – Павел⁵⁰⁶, якобы поправший права разума и отвергавший достоинство интеллектуализма (см. выше). По всем таким резонам павлинизм будет лишь одной из стадий религиозного прогресса, исторически ценной и полезной, но столь же временной и обусловленной. Тогда в нем должно отличать идейную сущность и внешнюю форму⁵⁰⁷, жизненную сердцевину и наружную скорлупу⁵⁰⁸, здоровое зерно и легкую шелуху⁵⁰⁹ в самых важнейших доктринах⁵¹⁰, напр., об оправдании, иудейски омраченном и несогласованном с

другими – христианскими – элементами⁵¹¹. Тут обязанность и веры и знания, строго разграничивая между преходящим и постоянным⁵¹², согласиться, что сокровище божественное действительно содержалось в скудельных сосудах (2Кор. 4:7), которые необходимо сокрушать⁵¹³, чтобы получить драгоценную амброзию⁵¹⁴. Там была неупорядоченная смесь, где находились не только золото и серебро, но также солома и сено (1Кор. 3:12)⁵¹⁵. Эти формальный наслоения, как изнашивающиеся оболочки⁵¹⁶, не имеют авторитетности⁵¹⁷ и должны отпасть, почему даже центральное учение об оправдании отодвигается ныне на второй план⁵¹⁸. Но внутреннее в павлинизме было вполне субъективно, и разложение апостольского конгломерата грозит превратить павлинистический образ в совершенный мираж. Естественно, что такие операции атомистической экзегетики⁵¹⁹ и микроскопической детальности⁵²⁰ оказываются самыми варварскими вивисекциями⁵²¹, убивающими живой организм благовестия апостольского⁵²². В нем мы имеем рефлекс учения Христова якобы лишь в символическом воспроизведении⁵²³, а потому и павлинистически-христианские догматы будут просто «символами религиозных и моральных истин»; напр., грехопадение Адама и голгофское искупление понимаются в качестве олицетворения противоборющихся сил эгоистического самолюбия и героической самоотреченности в добровольном подчинении всем для всех, личное же воплощение Сына Божия указывает на вечный идеал богозданного человечества в воле Божией⁵²⁴. Ясно, что по научным требованиям для современного религиозного сознания часто неприемлем даже обновленный павлинизм⁵²⁵, освобожденный от наслоений и одухотворенный гением всечеловеческого разума, как несовершенный⁵²⁶ и даже не вполне согласный с нашей совестью⁵²⁷. В качестве теоретически-богословской системы он подлежит отмене в наибольшей своей части⁵²⁸, и для нас счастье, что сохранилось не одно благовестие Павлово⁵²⁹. Развитая мысль не мирится на этой доктрине⁵³⁰ и требует дальнейших преобразований⁵³¹, где в свою очередь будут только исторические моменты религиозного постижения при неустанном искании и без

надежды нахождения, при чем Новый Завет будет не столько точкой опоры, сколько пунктом отправления⁵³² для человеческого разума⁵³³.

Отсюда выводят, что вся христианская история подтверждает данные касательно происхождения и существа Павлова благовестия. Если там было добыто, что оно субъективно и компилятивно, то здесь свидетельствуется фактически, что в нем не было объективной силы той божественной законченности и побеждающего господства, какие должны бы в нем заключаться, если бы им всецело воспроизводилось самое дело Христово. Вместе с тем для познания апостольской теологии исчерпаны все ресурсы, представленные современно¹ наукой. Изложив ее суждения во всей неприкосновенности, мы теперь получаем мотивированные выводы, которые сами собою выдвигают пред нами научные задачи во всей грозной и неотложной обязательности.

Павлинизм есть наиболее близкое и удостоверенное историческое отражение Евангелия Христова, почему является ключом к постижению и определению последнего. Но фактически было так, что эллинский благовестник едва ли понимал и во всяком случае не удержал истинного учения Иисуса-Мессии⁵³⁴, и его божественный Христос якобы не чужд мифологической туманности⁵³⁵. Павлинистическая система не имеет опоры в самом факте⁵³⁶, субъективна по возникновению и доктринально-теоретична по своему предметному конгломерату⁵³⁷. Естественно, что по таким свойствам она не может служить к осведомлению относительно фактического служения Христова⁵³⁸, а если ограничиваться в этом случае только ею за отсутствием других авторитетных документов, то исторические первоосновы христианства, пожалуй, будут скорее идейными, чем реальными⁵³⁹, когда отнимется всякая фактическая ценность у сохранившихся евангельских записей⁵⁴⁰. Следовательно, для познания Христа и подвига Христова теологическая доктрина Павлова мало надежна⁵⁴¹. Но она больше других возобладала в христианском развитии и прямо или косвенно – принятием или отвержением, усвоением или искажением – нормировала его на всем протяжении.

Христианская история и католическое христианство проникаются павлинистическими свойствами и несут одинаковую судьбу. Посему и касательно их мы должны думать, якобы там не воплощались только чистые стихи Христовы, а отсюда вытекает, что весь этот исторический процесс был и остается разве лишь христианским, но никак не Христовым. Это далеко не истинное осуществление начал Христовых и не дает подлинного познания их. Такое настоящее предрекает будущее. Павловы послания, не рассчитанные на бессмертие⁵⁴², фактически были пятым Евангелием подле четырех канонических⁵⁴³, но содержание их, лишенное предметной объективности и заключавшее лишь временные доктрины⁵⁴⁴, давно исчерпано историческим употреблением и заставляет желать и ожидать возобновления действительного благовестия Христова⁵⁴⁵. Но для открытия последнего у нас нет фактических ресурсов, почему все дальнейшее по необходимости обрекается на субъективизм индивидуальных религиозных прозрений и на отвлеченность теоретической систематики. Если же прибавить, что Небесного Отца исповедал Сын-Христос, чрез Которого только Он и может постигаться всяким, то неизбежно, что мы в своих христианских верованиях и чаяниях навсегда оказываемся пред тайной «неведомого Бога».

Ясно, что павлинизм, скрывавший некогда зародыши всех проблем последующего времени⁵⁴⁶, в современной научной обработке представляется окончательным решителем относительно начального, прошлого и всего будущего в христианстве. Нет надобности прибавлять, что этот предмет заслуживает нового изучения⁵⁴⁷, а последнее должно быть направлено на те же главнейшие пункты о происхождении и существе Евангелия Павлова по сравнению с Христовым. Этим именно путем для разума и совести каждого должно определиться истинное достоинство самосвидетельства св. Апостола Павла, что благовествование, благовещенное от мене, несть по человеку (Гал. 1:11).

Спб. 1905, V, 15 – воскресенье

Трактат первый

Обращение Савла и «Евангелие» св. Апостола Павла. – Значение этого вопроса и опыты его решения в психологической теории. – Разбор последней со стороны указываемых ею внешних предварений к обращению в наблюдениях гонителя над жизнью христиан и убеждения в истинности их верований (о воскресшем Мессии и страждущем Искупителе во Христе) путем споров с ними. – Предполагаемое внутреннее тяготение Савла к новой религии по неудовлетворенности законничеством и ошибочность в истолковании этого факта. – Несостоятельность психологической гипотезы по неспособности ее к выяснению характера Павлова Евангелия в смысле завершения им законничества и устранения закона в царстве благодати с опровержением мысли Фридлэндера об эллинистически-либеральном настроении Савла, якобы сродном христианству. – Предуготовления гонителя к обращению, бывшему не «магическим», сверхъестественный его источник и божественное достоинство Евангелия Павлова.

Благодатию Божнюю есмь, еже есмь.

(1Кор. 15:10).

Во всей истории мира едва ли возможно найти столь высокую личность по своему всеобъемлющему и непреходящему значению, как св. Апостол Павел, а в его необычайной жизни трудно указать более важный момент, чем обращение нетерпимого гонителя Церкви Божией в пламенного ревнителя об ее славе и самопреданного раба Христова. Пред Дамаском был разбит и уничтожен свирепый зилот иудейских преданий, но среди этого крушения воскрес великий проповедник Евангелия благодати. Отселе он является преимущественным вестником христианства, почему весь ход последнего в существенной степени обуславливается его деятельностью. Само собою понятно и не требует особых разъяснений, что характер и направление св. Павла

необходимо предрешались уже фактом Дамасского призвания, в котором неверный Савл переродился в столпа и глашатая веры, получил определенную цель и награжден был соответствующими дарами. Очевидно поэтому, что от истинного воззрения на это событие прямо зависит и правильное научное понимание всей апостольской истории. Здесь мы имеем ключ к проникновению в смысл первохристианской эпохи и приобретаем действительное основание к уразумению ее поступательного движения по пути к победоносному покорению вселенной имени Распятого. Св. Павел был ярким светильником Солнца правды, и лучи его достигают нас лишь по отражении в Апостоле языков. Естественно, что наше озарение, будучи вторичным, своими качествами и достоинствами всецело обязано посредствующему сиянию и – сообразно ему – будет или чистым, или тусклым. По своему содержанию церковное исповедание идет от апостольского, держится и питается им и только от него получает надлежащую ценность. Если оно было совершенно точным во св. Павле, то будет безупречным и в нас; в противном случае мы заблуждаемся не менее его, принимая обманчивое мерцание за отблеск Отца светов в Сыне.

Так в вопросе об обращении Савла находит раскрытие Евангелие св. Павла по своему происхождению. По этому сначала нужно понять именно это событие. Наука не допускает скачков в истории и всюду ищет последовательности постепенного развития. Но тут именно и обрисовывается пред нами во всей своей грозной непреклонности величественный образ св. Павла, в котором его настоящее не возникает и не утверждается на прошлом, а решительно устраняет и отрицает его. В чем связь между этими крайностями и есть ли золотой мостик для их соединения? Вспомним, что они одинаково укладываются в душе Савла, – и для нас будет очевидно, что примирение их кроется в духовных тайниках молодого зилота. На этом соображении создается натурально психологическое истолкование чуда пред Дамаском. Эти попытки так близки и соблазнительны для рассуждающей мысли человеческой, что издавна предносились ей и применялись к изъяснению генезиса благовестия Павлова⁵⁴⁸. Впрочем, они были далеко не

закончены и не приведены в целостную систему. Заслуга полного обоснования и всестороннего раскрытия этой теории принадлежит собственно К. Гольштену⁵⁴⁹, который остается крупнейшим представителем новотюбингенской школы и не снискал себе титула звезды первой величины единственно потому, что сосредоточивается на частных пунктах и воздерживается от широких обобщений. Он осмыслил научно все разрозненные материалы и сплотил их в стройную психологическую гипотезу с разрешением Дамасского явления в простой визионерный феномен⁵⁵⁰. Вот каким способом достигается этот удивительный и неожиданный результат⁵⁵¹, где «христофания переносится из внешнего мира во внутренний, из истории в область учения о душе и из ведения обращается в простое мнение»⁵⁵².

Мы застаем Савла в пылу зверского бешенства против христианства. В яростном ослеплении ума – он все силы своего сердца сосредоточивает на истреблении даже самого имени Распятого. Это всего менее предвещало в нем будущего Апостола. Но посмотримся ближе и внимательнее в эту типичную личность, – и мы увидим совсем иное. Павел всегда был честный характер и неизменно руководился голосом совести нелицемерной. Поэтому и его лютое гонительство не было грубым выражением фанатизма, а имело для его сознания разумное морально-религиозное оправдание. Он ожесточается на Иисуса лишь в той мере, в какой Ему усвоят достоинство Христа. Притязание на мессианские права было злейшим оскорблением всех заветных чаяний иудейства, оскорбительным помрачением светлых черт идеала утехи Израилевой, решительным попранием упоительных надежд на всемирное торжество славного Избавителя. Достаточно сказать, что Господь был позорно распят, – и этим в молодом зилоте вызывалась неуголимая вражда к Назаретскому Учителю и воспламенялась энергия на уничтожение всяких воспоминаний о коварном обольстителе. Крест был печатью и знамением посрамления мнимого Мессии и священным побуждением для борьбы с Ним, пока мрачная Голгофа не сольется гармонически с сияющим Сионом. В этом отношении антихристианская

полемика Савла послужила и к его спасению. В течение ее он пришел в непосредственное и близкое соприкосновение с исповедниками новой религии и мог вернее оценить их достоинства. Все их упования – обман; но почему же они настолько тверды и жизненны, что не ослабевают со временем, а постепенно приобретают все бóльшую крепость и увлекают множество жертв? Не свидетельствует ли эта обаятельность, что в них заключается и доля истины? Раз это допущено, хотя бы в качестве богохульной нелепости, – спокойствие иудейской совести было навсегда отравлено в Савле. Между тем наблюдения наличной действительности ни мало не поддерживали его предубеждения; скорее – наоборот: они склоняли в ту сторону, куда идти казалось преступным ренегатством. Гонитель, врываясь в дома христиан и влача их на суд, должен был видеть чистоту жизни преследуемых, – и свет их невозмутимых радостей, высота настроения, искренность одушевления глубоко трогали нежное сердце по натуре мягкого Тарсянина. Ко всему этому непреклонность в своем звании, неустрашимость в опасностях, мужество в смерти, когда самые злейшие пытки исторгали лишь хвалы Распятому с мертвеющих уст стариков и юношей, жен и детей, невольно выдвигали коварный вопрос: не тут ли и всецелая истина, если от нее неразрывна поразительная мощь? поскольку эта не человеческого происхождения, – христианская вера будет божественной. Тогда неизбежно закрадывалась мысль о воскресении Распятого, потому что мертвый не в состоянии обнаруживать столь необычайное влияние, «месит» не может быть вдохновителем правды и злодей – устройте ее царства. Не восстал ли действительно Иисус? – этот гран сомнения в себе необходимо давил на впечатлительного Савла с тяжестью целого центнера⁵⁵³. И ничто не облегчало этого невыносимого бремени! Как фарисей, он безусловно признавал воскресение, которое теоретически было вполне мыслимо и для Назаретского Проповедника. Правда, Он пострадал, но Его ученики приводили убедительные доказательства из пророков, что это было благостным умилоствлением за грехи людей. Савл не отрицал, что народ иудейский в своей совокупности

совсем не удовлетворяет нормальному идеалу святости; поэтому он с готовностью принимал подобное объяснение, ибо – и по его мнению – Мессия будет царствовать лишь среди праведников. Теперь зилот нашел разгадку своему недоумению и почувствовал порыв внутреннего влечения к Иисусу, дабы с Ним и в Нем обрести и свою чистоту. Все его беспорочное преуспевание не дало ему искомого мира и только заставляло его неотразимее и болезненнее испытывать гнетущую силу врожденной греховности и естественной скудости. И он страстно желает узреть своими глазами того Господа, Которого видели Петр, Иаков, многие братья. В таком состоянии духа Савл присутствует при побиении Стефана. Образ Распятого, но воскресшего и прославленного, уже носится пред ним и привлекает к себе, хотя упорный ревнитель с ужасом отвергает его и еще больше распаляется. В душе происходит мучительный разлад внутренней симпатии ко Христу и самого энергического протеста, пока смелая речь эллиниста не вынуждает его к ожесточенному преследованию. Он слышит об отвержении божественного закона, об осквернении святынь храма, об изменении всех добрых обычаев, – и это разжигает окончательную ярость. И если его сердце поражено верой, то тем беспощаднее мстит он неотразимому обольстителю за свое колебание. Оно составляет тяжкий грех пред заветом Божиим, а такую вину можно загладить лишь сугубыми подвигами номистической ревности и обильными жертвами фарисейского зилотизма. И вот Павел неистово вторгается в убежища христиан, стараясь потоками крови затушить снедающий его пламень. Ему ненавистно одно имя Иисуса Назорея, и он стремится в Дамаск, чтобы совершенно уничтожить злую ересь, когда с нею исчезнет и самый предмет соблазна. Однако неотвязные думы насильственно врываются в его голову, временное бездействие и уединение пустыни растрavляют его фантазию. И внутри и со вне все раздражает и тревожит юного вождя антихристианского отряда. В глубине своего духа он ощущает недостаточность своего нравственного возрастания и, взвешивая объективно свое усердие, боязливо отгоняет роковую мысль о непригодности самого метода, о ложности

избранного им пути. А тут пред ним невольно и неумолимо восстает светлый лик всеисцеляющего Христа, Который наполняет такой небесной отрадой Своих исповедников... Пред духовным взором его рисуются величавые в своей скорби, невозмутимые в своих страданиях, чистые в своих радостях образы христианских мучеников и убедительнее всяких слов говорят ему: мы нашли утеху Израилеву и потому не подлежим отчаянию, подобно тебе; обратись, и ты получишь желанный покой возрождения! Его ярость получает мрачный колорит богоборчества, и гонитель терзается в беспомощной безысходности. Напротив, в его сознании оживают гуманные уроки толерантного Гамалиила, и от своего учителя он слышит обличение за свою свирепость.

Дорога приходит к концу, и в туманной дали замечаются очертания Дамаска. Решительная минута приближается, и впереди опять вопли и стоны глубокой и несокрушимой веры: что же – взамен ее – имеет и может дать Савл? Страшно сказать, что это лишь тягостный номизм, потерявший устои и никого не утверждающий... Нет и тысячу раз нет, потому что это безбожно! Кризис достигает крайней остроты, воображение работает с молниеносной быстротой, сердце само собою подбирает подходящий материал. Голова кружится от жестокого напряжения, неестественно циркулирующая кровь притупляет периферическую деятельность. «Душевная мука должна была разрешиться; иначе и более крепкий сосуд разбился бы от столкновения враждующих сил. К счастью, Павел был визионер, и в этом заключалось его спасение»⁵⁵⁴. Слабый от природы организм «нервного эпилептика»⁵⁵⁵ не выдерживает и повергает Савла в обморок, но в этот момент пред ним является ангельский лик Стефана (Деян. 6:15), и вместе с первомучеником он «видит небеса отверстые, славу Божию и Сына человеческого – Иисуса, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:55–56). Потрясение было настолько сильно и в то же время настолько благотворно, так счастливо разрешало все душевные антиномии, что обязательно требовало для своего объяснения реального факта, – и Савл объективирует свое внутреннее настроение, которое было для него несомненно реальным,

поскольку доставляло ему неоспоримое благо душевного умиротворения и всецелого удовлетворения заветным стремлениям к святости. Значит, Распятый – божественный Мессия; на кресте Он умертвил грех во плоти и Своим воскресением всех привлекает к Богу. Отселе таинство жертвы Голгофской делается жизненным центром всего Евангелия, причем содержание его определяется прежними понятиями фарисея.

Таким способом иудаизм естественно переходит в христианство, и постепенный рост духовной жизни Павла будет непрерывным. Соответственно этому исчезает объективная противоположность прошлого и настоящего, и в процессе болезненного перерождения первое прямо предуготовляет второе. «Видение Христа было продуктом конечного духа и раскрывается по внутренним причинам из имманентного его развития»⁵⁵⁶. Оно было простым результатом взаимного действия исторических отношений и духовной личности Тарсийского зилота⁵⁵⁷. Внешний повод к тому лежал в гонении христианской общины, а внутренним движущим основанием было добытое им новое чудесное слово, вечно звучащее в ушах и мощно захватывавшее ум и сердце людей того времени: Он был мертв и – однако жив! При таких предпосылках Дамасский переворот был только «неизбежным итогом необходимо возникшей на диалектическом уме Павловом диалектики противоречия между исторически данными фактами и исторически данными мыслями»⁵⁵⁸. Потому-то и видение казалось Савлу безусловно объективным⁵⁵⁹. Тогда Евангелие будет исключительным его творением⁵⁶⁰, зародыш и корень коего находятся в обращении⁵⁶¹. Но производящий дух всегда отражается в своем произведении; посему и оно обуславливается обычными категориями иудейского, ветхозаветного сознания в своем возникновении и развитии. Так сохраняется единство духовной индивидуальности Павла и получается натуральный генезис его антииудаистического Евангелия из иудаистического настроения. Все Павлово христианство оказывается простой модификацией иудеохристианства⁵⁶², ибо и Сам явившийся Христос был лишь «собственным фантомом» гонителя⁵⁶³, а

разные «откровения суть ничто иное, как психологические, феноменологические процессы»⁵⁶⁴.

Последним тезисом вполне определяется и догматическое значение изложенной психологической попытки. Если переход Савла к Распятому совершился естественно посредством диалектической работы, то все богатство его веры будет субъективным преобразованием старых иудейских элементов в оригинальную систему личного характера, поскольку, «став христианином, Павел не отказался от своей иудейской теологии»⁵⁶⁵. Это только «другая форма иудейства»⁵⁶⁶, не совпадающая ни с учением Христа, ни с проповедью Его первоапостолов. Ясно, какой неожиданный свет бросает эта теория на Евангелие Павлово, но не менее того очевидно, что она исключительно держится на своих исторических предположениях и торжествует или крушится вместе с ними. Тут особенно справедливо, что *tertium non datur*. Тем более необходимо со всею научной строгостью и совершенным беспристрастием разобрать и оценить, насколько вероятно в историческом отношении психологическое толкование факта Дамасского обращения⁵⁶⁷.

Вся эта гипотеза «внутреннего события»⁵⁶⁸ покоится на мысли, что в эпоху своего гонительства Савл был потрясен в своих позициях и потерял равновесие, а потому новое само собою возобладало в нем над прежним. В таком случае неизбежно допустить, что за этот период произошло нечто особенное, сокрушившее все его наследственные убеждения и вызвавшее «мучительную борьбу между верой и неверием»⁵⁶⁹. Но Савл не был «религиозным фанатиком»⁵⁷⁰; понятно, что мотивом и источником его вражды могло быть определенное и целостное воззрение, незыблемое настолько, что оно обязательно возбуждало сердце и становилось актом непреклонной воли. В чем оно заключалось, – нам не сказано прямо и пока не важно. Достаточно заметить, что молодой зилот думает истребить даже самое имя христианства, уничтожить его в конец и безвозвратно. Ясно, что в «Назорейской ереси» он видел отрицание и попрание всех заветных святынь в том самом пункте, где она была наиболее высокой и имела

притязание на абсолютное господство. Без этого мы набросим густую тень подозрения на нравственное достоинство Савла и подрежем авторитет Апостола Павла⁵⁷¹.

Итак, взаимоотношение начинается диаметральной противоположностью, не позволяющей ни малейшего соприкосновения. Откуда оно возникло? История его не знает и не дает для него опоры; даже Гольштен соглашается, что у нас «нет непосредственного сообщения о состоянии духовной жизни Павла пред и во время его видения»⁵⁷², и **сочиняет факты** по соображению с другими указаниями и теоретическими возможностями. Хотя это основание и крайне шаткое⁵⁷³, но примем его в качестве исторической вероятности, чтобы потом судить о ее действительной ценности. Несомненно, что, «связывая и предавая в темницу и мужчин и женщин» (Деян. 22:4), Савл должен был приходить в столкновения с христианами. Не менее правдоподобно, что его чрезмерная ярость только сокрушала, никого не убеждая, если ему приходилось лишь принуждать и соизволять убийствам (Деян. 8:1. 22:20. 26:10–11). Гонимые не поддавались дикому напору и между отречением и смертью всегда выбирали вторую. Чем сильнее была злоба, тем ярче блистала их крепость веры чистой и совести нелицемерной. Савл глубоко испытывал влияние этих поразительных впечатлений⁵⁷⁴. Непреклонная стойкость и радостная надежда, с какими выдерживались все терзания до мученичества включительно, энергически воздействовали на его светлый смысл и религиозное чувство⁵⁷⁵ и вынуждали к признанию, что по крайней мере для самих христиан явление Иисуса было реальностью, что их утверждение не обман⁵⁷⁶. Вопрос дальше в том, была ли тут и объективная правда, но «на него ежедневно слышался утвердительный ответ от столь многих свидетелей. И что это за свидетели? Взгляд на этих христианских мужей и жен, которые, будучи внешне подавляемы, восставали за свои убеждения – полные веры и Духа Святого – и в слове и в деле приносили плоды этого нового Духа пред всем миром, твердость, с какой они выносили причиняемую ими несправедливость, мужество, с каким претерпевались все страдания от гонителей, прочное

соединение союзом братской любви, не колебавшейся и не потрясавшейся чрез насильственное сокращение членов противниками, – не должно ли было все это поражать чистый ум, преданный истине без всяких побочных видов. И сомнение, не правы ли христиане, разве не должно было подвергнуть его дух в величайшее напряжение и его сердце – в состояние внутреннего смятения и борения?»⁵⁷⁷.

Легко заметить, что здесь враг веры уже прямо преображается в ее горячего апологета⁵⁷⁸; но крайне спорно, чтобы эти непримиримые противоположности уживались в Савле – гонителе. Разумеется, его ослепление было не так сильно, чтобы он не мог видеть окружающего. Однако не менее истинно, что он знал его и ранее. Если он устремляется против христианства с убеждением в его нетерпимом нечестии, то, конечно, оно и было ему известно далеко не по темным слухам. Чтобы понять самый исход его опустошительной свирепости, мы и исторически и морально обязаны допустить, что Савл достаточно был осведомлен на счет новой религии. И это было не простое констатирование факта, что появилось странное верование. В таком качестве оно никому не угрожало, и молодой фарисей вместе с Гамалиилом мог успокоиться на индифферентной мысли, что оно исчезнет само собою, раз не от Бога. Когда же на него ополчаются с неумолимостью, это показывает, что его считают опасным, находят жизненным, способным к росту и распространению, ко всеобщему господству, поскольку оно властвует над людьми и беззаветно покоряет их себе. В этом достоинстве начала воссозидающего и перерождающего – христианство было действительно грозной величиной, между тем его теоретические воззрения для косного иудейства казались просто нелепым обольщением. Посему в Господе Спасителе фарисеев страшило особенно то, что «весь мир идет за Ним» (Ин. 12:19); равно и синедрион, негодовал прежде всего по той причине, что апостолы «наполнили Иерусалим учением своим» (Деян. 5:28). Значит, только наблюдения фактической мощи христианства вызывали в неверных иудеях злую ненависть к нему, а без этого оно было бы для них не заслуживающим внимания.

Отсюда следует, что и Савл еще до выступления в роли гонителя был знаком с исповеданием Распятого именно с этой стороны, понимал его внутреннюю крепость по фактическому поведению учеников Иисусовых⁵⁷⁹. Это абсолютно необходимая предпосылка, без которой будет совершенно непостижимо его антихристианское пламенение. Тогда личные сношения со своими жертвами не могли колебать его и – скорее – утверждали зилота на пути богоборчества. Они свидетельствовали ему, что и подлинно эта религия есть страшная сила, если она вдохновляет своих адептов таким фанатическим героизмом. Его решимость нашла здесь неоспоримую поддержку и продолжала закаляться до непреклонности, достигая постепенно размеров животного бешенства. Конечно, христиане апостольской эпохи отличались всеми добродетелями и остаются идеальным образцом нравственной высоты для всех времен; но не более ли того сиял божественным светом Сам Искупитель? Однако результат получался совсем несоответственный и часто обратный естественным ожиданиям. Господь ежедневно давал знамения Своей божественности и осыпал народ необычайными благами Своих чудес, – и все-таки упорные неизменно вопияли, что Он *беса имать и о князе бесовstem изгонит бесы* (Мф. 9:34. 11:18. 12:24. Мрк. 3:22. Лк. 11:15. Ин. 7:20). Не должно ли было и на Апостолах исполниться слово Спасителя (Мф. 10:25): *аще господина дому веельзевула нарекоша, кольми паче домашния его?* Когда верующие заявляли, что они чтут Отца небесного в Сыне, им возражали (Ин. 8:48): *не добре ли мы глаголем, яко беса имате?* Они называли себя просто смиренными овцами доброго пастыря, а для иудеев это значило, что они (Ин. 10:20) *беса имут и неистови суть*. Невинный страдалец протестует против несправедливости, встречая со стороны народа лишь недоумение (Ин. 7:20): *беса ли имаши? Кто тебе ищет убити?* Гонимый ссылается на святость своих упований и снова слышит суровый приговор беспощадной неумолимости (Ин. 10:33): *о добре деле камене не мещем на тя, но о хуле*. Он высказывает неустрашимость в смерти, потому что она есть путь к жизни; на это отвечают еще с большею бессердечностью:

ныне разумехом, яко беса имаши (Ин. 8:52). И такое настроение в Савле было самым натуральным и психологически единственно вероятным, ибо он находил именно то, что и предполагал. Естественно, что он не колебался и не ослабевал; наоборот: его энергия возрастала до нечеловеческого напряжения, поскольку он постоянно убеждался в сатанинском ослеплении христиан. Тогда все их добродетели не были для него даже красивыми пороками и в его глазах получали густую демоническую окраску. При возбужденно-фанатическом озлоблении это был совершенно прямой и неизбежный вывод, если ревнительный законник не желал сразу отказаться от себя и уничтожиться со всеми своими фарисейскими достоинствами, бывшими святынею и исключительным содержанием его души. Раз этого отречения не было, необходимо возникало самое мрачное подозрение относительно учеников Распятого⁵⁸⁰. Потому на знамени Савла только ярче обрисовались кровавые слова: *возми от земли таковых, не подобает бо им жити (Деян. 22:22)!*.. Это бывает всегда и везде, и в истории слишком достаточно примеров тому, как кротость особенно раздражает врагов и искренность принимается за лицемерие. Довольно вспомнить доминиканца Лиленштейна (Jacobus Lielenstenius), который о ненавистных ему Богемских вальденсах писал: *boni in moribus et vita, veraces in sermone, in charitate fraterna unanimes, sed tantum fides eorum est incorrigibilis, et pessima*⁵⁸¹.

Теперь ясно, что и Савл мог судить о христианах трезво и беспристрастно не прежде, чем постиг, что они не заблуждаются и владеют истиной⁵⁸². Иначе впечатление всех их доблестей было бы только гибельным для них, разъяря противника очевидными свидетельствами сатанинства и закоснелости в своем нечестии. Хульник заранее должен был признать их правоту, чтобы потом оценить их добрые качества и поддаться обаянию христианской возвышенности. Это представляется немыслимым, но не забудем, что у нас речь о простой возможности, где все дозволительно, пока не опровергнуто фактически. В этой области критика и находит себе «Архимедову точку опоры»⁵⁸³.

Она думает, что «самая напряженность ревности о божественной истинности иудейства и иудейской мессианской идее должна была сделаться для Павла средством обращения его к вере в Распятого. Это гонительство привело его в продолжительное и непосредственное соприкосновение с теми, которые веровали в Распятого, как Мессию, причем эта вера оказалась предметом его страстного интереса. Разумеется, на первых порах это был практически интерес уничтожения веры. Однако нельзя считать это гонение чистейшим процессом уничтожения; оно было неразлучно от борьбы духовными орудиями, где вера и неверие выдвигали свои основания за и против. Чрез это вера стала для Павла и предметом теоретического интереса»⁵⁸⁴. «В этой борьбе обсуждалось мещанство Иисуса и решительным аргументом неверующих являлась крестная смерть, в качестве прямого противоречия национально-ортодоксальной идее Мессии. Но при этом и Павел не мог отрицать заимствуемых из явлений Иисуса фактических доказательств Его жизни и – значит – Его мессианства настолько, чтобы не допускать возможность этой жизни и – вместе с нею – мессианства»⁵⁸⁵. В самом деле «фарисею Павлу нельзя было ничего возразить на аргументы о воскресении кроме разве обвинения христиан в сознательном обмане, в сознательной лжи; но это была опора крайне непрочная. Ибо приходилось идти не против одного лица и одного факта, а против двенадцати, пятисот, опять двенадцати, против целого ряда фактов и непоколебимой стойкости многих, которые за этот мнимый обман шли на мученичество и смерть. И Павел тем более вынужден был принять возможность жизни Распятого, что ее историческая действительность ежедневно свидетельствовалась ему непреклонной верой гонимых, распространением этой веры, несмотря на преследования. И такая возможность повергала в смятение все существо Павла. Какой ужас крылся в этом слове: а что, если мертвый жив?! Не борется ли – поэтому – неверующий против Самого Бога и Его Помазанника, в Коего и он верует, хотя в иной форме? Душевной муки этого противоречия не могли ни забыть, ни вынести и ум и сердце Павла. Не должны ли логические

доказательства против мессианства Распятого уступить фактическим доводам за него? Что Мессия и мессианское царство откроются в это время, – это было верой Павловой наряду со всеми фарисеями. Но праведный Бог сообщает благословение мессианского царства только праведному народу, между тем он и был и остается грешным. А разве можно стать праведным без прощения? Разве праведный Бог может прощать без замещающей кровавой жертвы? В таком случае не была ли таковой крестная смерть Иисуса – Мессии? Не возвещают ли гонимые им верующие каждый день, что Он умер за грехи наши? Не убеждают ли они его от священных писаний, что эта смерть и была жертвою? Не разрешатся ли тогда все терзания сердца, если он согласится на эти увещания, – все пытки мыслящего ума, если он усвоит этот принцип со всеми его следствиями?»⁵⁸⁶.

В результате получается удивительная метаморфоза: беспощадный досадитель оказывается смиренным и внимательным учеником, безбожный хульник обращается в благоговейного и искреннего читателя, испорченная воля становится доброй, черствое чувство фанатика приобретает нежность доверчивого ребенка... Вот поистине неслыханное чудо, которое тем чудеснее, что не имеет и основания и оправдания! Оно производится школьными словопрениями о новых догматах, но, раз они обнаруживают такое очарование, не обязан ли был притеснитель скорее подумать о силе обольщения, найти в нем подтверждение своих антипатий, бежать от него с ужасом отвращения, подавлять его со всею злобой ненависти? Полагаем, что это было бы самым естественным; впрочем, пусть будет возможным и неестественное, ибо мы пока говорим лишь о критических предположениях.

Они созидаются на мысли, что в эпоху гонительства Савл энергически дебатировал с христианами и охотно склонялся на их убеждения⁵⁸⁷. Однако нам известно, что в этот период он пылал ожесточенной яростью, и его аргументами были темница, пытки и кровь... Очевидное дело, что обстановка всего менее приличная для теоретических бесед с возражениями и

опровержениями, недоумениями и разъяснениями⁵⁸⁸. И невероятность подобных сцен богословского диспута еще возвышается от признания, что именно «чрез Стефана Павел пришел в соприкосновение с верой в Мессию – Иисуса»⁵⁸⁹. Такую догадку мы находим не совсем правдоподобной⁵⁹⁰, но не в этом важность. Она только неотразимее показывает, до какой степени невозможны были воображаемые состязания в Савле, который после смерти первомученика «дышал угрозами и убийством на учеников Господа» (Деян. 9:1). Равно не допустимы они и в раннейшие моменты его антихристианской горячки. При них она лишилась бы самого существенного содержания и испарилась, не получив развития. Когда допрашивают и выслушивают, – необходимо соучаствует в этом и некоторая шаткость подозрения, сколько бы мрачно оно ни было. Подкрепляется ли оно или разбивается, – это для нас безразлично. Интересно лишь главное, что здесь в самом исходе предполагается колебание, неуверенность в себе. Ясно без слов, что они не могли служить мотивом для фактической нетерпимости, поскольку не давали опоры для неумолимого гонительства⁵⁹¹. Не только в философии, но и в жизни сомнение всегда бывает точкой отправления для отыскания истины, а не для вражды к ней. Тоже случилось бы и с Павлом с тем неизбежным заключением, что исторический образ его, как опустошителя Церкви Божией, будет абсолютной невозможностью, ибо мы вынуждались бы признать, что он бил всех, не определив их подлинной виновности. Такое понимание окончательно унижает нравственное достоинство Савла и отрезывает все пути к его перерождению в идеал морального совершенства. И раз говорится, что Павел – «чистый характер»⁵⁹², – нельзя допускать в нем фанатически-зилотической ярости с тенденцией к уничтожению самого имени христианского⁵⁹³.

Значит, для его ожесточения не было побуждений; оно же факт неоспоримый и заставляет согласиться, что ученик Гамалиила еще пред своим появлением в активной роли «обидчика» был принципиально настроен против христианства⁵⁹⁴ и потом заботился единственно о его

истреблении. Для мифических препирательств не было ни места, ни времени, ни поводов. И мы видим, что уже при побиении Стефана Савл принимает одежды палачей (Деян. 7:58), дабы открыть им бóльшую свободу для исполнения этой безбожной казни. Развязывая руки мучителей, он сознательно и убежденно соизволял им (Деян. 8:1), душевно был с ними и за них. В таком положении мнимые дебаты разрешились бы подобно спору архидиакона, что – при невозможности противостоять мудрости и Духу – его схватили и повели в синедрион (Деян. 6:9. 10. 12). Не имея основания для своего возникновения, гонительство Савла теряет все ресурсы и для продолжения, коль скоро новая религия была для него предметом вопроса, хотя бы в связи с подозрениями и предубеждениями. По словам защитников психологической гипотезы, непосредственные соприкосновения Савла с последователями Христа сразу обнаружили, что их святая и крепкая вера обладает и безусловно разумными основаниями. По крайней мере для испытующей души пламенного фарисея было ощутительно, что она не получает пищи для дальнейшего и тягостного для нее противоборства. Понятно, что вся лютость неизбежно погасала и – в худшем случае – сменялась пассивным недоумением. Опять кровавое преследование, какое удостоверено историческими памятниками и не устранено критикой, лишается необходимого материала для своего существования.

В итоге получаем, что воображаемая духовная борьба, из которой объясняют видение⁵⁹⁵, не согласуется с несомненными фактами и чужда психологического оправдания. Если же ее допустить, то не будет Савла гонителя, почему же окажется и Павла Апостола. И это особенно неотразимо для отрицательных писателей, потому что на мысли о состязаниях висит вся их теория внутренней трансформации ревнительного зилота иудаизма в покорного исповедника Распятого.

Ложные послышки неумолимо мстят за себя в своих выводах, поскольку при них и эти не могут быть правильными. Посему мы спокойно принимаем критические предварения, чтобы тем нагляднее раскрыть непрочность всего здания. Что приобрел

Савл при прениях с христианами? «Он, конечно, боролся, не просто путем внешнего насилия, но также и оружием своей всегда находчивой диалектики. При этом ему по необходимости приходилось выслушивать и апологетические аргументы христиан. В ряду их на первом плане была ссылка на явления Распятого в пользу мнения о чудесном воскресении Его по божественному всемогуществу. Что до страданий и смерти, то и по Писаниям они были не в противоречии с мессианством; скорее – наоборот: по смыслу пророческих предсказаний Мессия должен был страдать частью для своего собственного прославления, частью для умилоствления за грехи народа. Последняя идея была слишком отчетливо выражена в словах пророка: «наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Иса. 53:5). Правда, Исаия говорит об идеальном Израиле, но насколько натуральнее и для народного понимания вразумительнее было отнесение этого живого образа к определенной личности, а тогда – как близко лежало применение его к страданиям и смерти Иисуса?! К кому лучше Его приложимо описание: «Он не открывал уст Своих; как овца, веден был на заклание и, как агнец пред стригущим Его безгласен, Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят, но кто из современников постиг, что за преступления народа Моего Он претерпел казнь? Ему назначили гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха и не было лжи в устах Его. Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилоствления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его... Я дам Ему часть между великими, и с сильными Он будет делить добычу за то, что предал душу Свою на смерть и к злодеям причтен, тогда как Он понес на Себе грех многих, и за преступников сделался ходатаем» (Иса. 53:7–10. 12). Мы в праве думать, что указание христиан на данное пророчество, предрекавшее страдание и воскресение Иисуса, на многих произвело одинаковое впечатление, как и на евнуха царицы Эфиопской, которому изъяснил это место Филипп (Деян. 8:30 сл.)».

В пользу воскресения находились не менее авторитетные свидетельства. «Если первоначально они и были употреблены переносно – о спасении благочестивых и об избавлении народа Израильского от великих бедствий, то христианское толкование их о Мессии Иисусе в такой мере соответствовало общепринятому методу изъяснения Писаний, что против его возможности ученик фарисеев Павел едва ли был в состоянии сделать принципиальное возражение... И этой двоякой апологии – на основании явлений Воскресшего и доводов от Писаний – нельзя было отвергать *in abstracto*, ибо несомненны и возможность одних и убедительная сила вторых: первое потому, что воскресение принадлежало к фарисейским догматам, а второе по той причине, что подобный способ библейской аргументации слишком отвечал коренным основам типического экзегезиса и должен был импонировать на Павла». Затем: «фарисейство верило в непосредственную близость мессианских времен спасения, но они требуют для самого фактического откровения народа праведного; однако в действительности он не был праведным и не подавал надежды, что в будущем когда-либо станет таковым в фарисейском смысле, почему и в этом пункте, очевидно, была непримиримая антиномия. Как же быть? Не понять ли мессианскую праведность иначе – в качестве дара Божия чрез новое спасительное орудие мессианской умиловительной смерти? Если эти заключения обрисовывались пред фарисеем Павлом, – а они для его мыслящего рассуждения были самыми ближайшими, – то чаша его весов уже сильно наклонялась в сторону гонимой веры»⁵⁹⁶.

В конце концов притеснитель направляется в лагерь своих врагов и усваивает все их воззрения. «Даже мессиански неверующего неумеренного ревнителя отеческих преданий мы не можем мыслить безрелигиозным и ограниченным умом. Его неверие было лишь объективным, но ничуть не субъективным. Его неверие было верой – только в рамках ортодоксально-национальных идеалов; его неверие было познанием – только в сфере принципа ортодоксально-национального мирозерцания. Поэтому, раз в течение гонения чрез соприкосновение с

содержанием мессианской (христианской) веры объективное содержание его фарисейской веры, вследствие их взаимного противоречия, пришло в брожение, – это верующее неверие, не будучи неверующею верой, могло достигнуть высшей духовно-внутреннейшей формы христианского благочестия, высшей духовно-чистейшей формы христианского познания»⁵⁹⁷.

Так при помощи диалектической работы из злейшего противника Христа естественно вырастает Его наилучший исповедник. Теперь необходимо лишь разобрать, были ли вполне достаточные, неустранимые и даже «принудительные»⁵⁹⁸ побуждения отказаться от своего и принять чужое, доселе столь чудовищное и богохульное? Ответ дается простой и в логическом отношении, кажется, бесспорный. Исключительным камнем преткновения для ума Павла и соблазном для его сердца служила крестная смерть Господа. Она была неизгладимой печатью и фактическим знамением Его отвержения Иеговой и наглядным доказательством преступной призрачности Его мессианских притязаний. Но если Он воскрес силою Божией, это свидетельствует, что Иисус – Помазанник и Его страдания будут целесообразным спасительным средством мессианского избавления.

Как ясно отсюда, первейшее место в этой воздушной лестнице восхождения от неверия к вере остается за фактом воскресения, будто бы вызвавшим «бесконечное душевное терзание»⁵⁹⁹. Насколько он был несомненным для Савла в применении к личности Христа? Забудем пока, что он не имел ни расположения, ни нужды прислушиваться к убеждениям гонимых и душевно интересоваться ими. Вычеркнем из памяти и то, что воскресший Иисус был известен ему давно и же мог сейчас привлекать его особенное внимание с вызовом на сокрушительные размышления. Пусть это открытие будет достоянием его мысли, уже допускающей, что христиане не ошибаются и не обманывают. Разрешится ли и тогда «спор» в пользу их? – в этом все дело.

Нам указывают, что для молодого Тарсянина идея воскресения теоретически была несомненной, поскольку она

принадлежала к коренным истинам фарисейской школы. Следовательно, он должен был *in abstracto* признать возможность восстания Христова, чтобы потом логическим путем согласиться и на его действительность. Это соображение представляется вполне вероятным, но лишь при том обязательном условии, что в обоих случаях были совершенно тождественные явления, когда от одного неизбежно заключать к другому. Еврейские писатели думают, что именно это и было в нашем примере⁶⁰⁰. Нет надобности входить во все подробности предмета, и мы ограничимся самым ближайшим. Фарисеи твердо признавали воскресение мертвых, и это учение было важной догматической особенностью их партии. Однако по своему содержанию оно не было таким, чтобы *in concreto* оправдывать апостольские свидетельства об умершем Мессии. Прежде всего, фарисейство отодвигало это событие лишь к эпохе по завершении нынешнего миропорядка к концу дней (ср. Дан. 12:13). Оно всецело относило его веку будущему (חַיֵּי הָעוֹלָם) и отрицало для αἰῶν οὗτος (הַיּוֹם הַזֶּה), где смерть беспощадно похищает свои жертвы, неумолимо повергая их во мрак шеола. С этой точки зрения получает истинное освещение и фарисейское мнение. В нем воскресение мыслится, как факт грядущего мессианского царства, а не явление теперешнего космического течения. Посему оно и важно не само по себе, но просто в качестве единственно возможного средства к соучастию всего Израиля в мессианских благах. Отсюда необходимо вытекает, что у фарисеев воскресение мертвых было только сопутствующим мессианскому откровению и всего менее одновременным с ним или предваряющим его⁶⁰¹. Тут все противно христианской вере и устраняет ее с нетерпимостью религиозного догматизма, потому что ниспровергаются все его опоры, перепутываются все суждения, крушится вся его система. Здесь воскресение оказывается необычайным феноменом, врывающимся насильственно в строй преходящего космоса и невозможным в нем. Оно начало и условие самой мессианской славы, между тем – по раввинизму – должно быть результатом и действием ее. По этой причине оно и недопустимо, ибо для него еще не время и не место. Само

собой ясно, что для него не находится и принципиальных основ, раз не оказывается жизненного мотива в наличности мессианского спасения. Наконец, и христианское избавление будет недостижимой загадкой для фарисейского ума, который из него выводит воскресение, а не наоборот. Что это за новое мессианское лето, созидающееся на разрушении, когда в нем торжество над последним для всех? – с подобной странностью не могла примириться ни иудейская совесть, ни школьная раввинская логика. *Вем, яко воскреснет (брат мой) в воскресение, в последний день (Ин. 11:24)*: – эти слова благочестивой Марфы выражали всю сущность чаяний Израиля по данному вопросу, решенному твердо и бесповоротно, отлившемуся в стереотипную и неподвижную форму. И ничем нельзя было одушевить ее, поскольку она имела смысл лишь в своей сфере и вне ее разбивалась вдребезги. Для того требовался радикальный переворот всех понятий, где жизнь и смерть приобретают совсем иное значение. Нужно было и думать и чувствовать не по-прежнему, чтобы веровать по-христиански, для чего обязательно возрождение, недоступное для книжной мудрости Никодима. Главное же – необходимо было отказаться от всех обычных мессианских представлений, потому что сказанный факт для них был абсурдом, доколе они сохраняли свою силу. Естественно, что и ученики страшливо недоумевали, *что есть еже из мертвых воскреснути (Мрк. 9:9)*, – и это касалось не одного страдания Мессии, но и возмещения его в превознесении. Посему Мария Магдалина тотчас подумала, что «унесли Господа из гроба» (Ин. 20:2. 13).

Таким образом христианские указания на явления Распятого, как «первого от воскресения мертвых» (Деян. 26:23), встречали самый энергический протест в иудейском сознании. Они предполагали нечто невозможное теперь, поскольку оно было собственностью будущего. В них утверждалось, что неведомо-отдаленное стало наличной действительностью и находит для себя прочную почву. В таком случае и согласие с ними неотделимо от совпадения по убеждениям, что Христос несомненно Мессия. Без этого никакие очевидности не могли исторгнуть его из фарисейской души, которой приходилось

пожертвовать собой, – и ради своего самосохранения она готова скорее на богохульную ложь о краже Спасителя (Мф. 28:12–13). Едва ли должно прибавлять, что ревнительный Савл был всего менее способен на этот подвиг отречения, поскольку он наперед вынуждался бы допустить истинность мессианства в Иисусе, а для него это был лишь «месит», пока на нем лежало «покрывало предубеждения и неведения»⁶⁰².

Ясно, что психологическая теория уже мыслит заранее данным, что хочет вывести. Лишенная всякого теоретического вероятия, она не обладает, конечно, и фактическим правдоподобием. Для него нет хотя бы приблизительных аналогий. Разумеется, мы не оспариваем случаев воскресения. Они составляли священное достояние ветхозаветной истории и подкрепляются в новозаветной. Это было с детьми вдовицы Сарептской (3 Цр. 17:17–23) и Сономитянки (4 Цр. 4:20 сл.) и даже от костей Елисея (4 Цр. 13:21; ср. Сир. 48:14). Равно и христианское предание с особой торжественностью упоминает о многих воскресших в момент смерти Господней (Мф. 27:52. 53). Само собою понятно, что иудеи не отрицали принципиально воскрешений дочери Иаира, Наинского отрока и Лазаря и, чуждые новейших рационалистических нелепостей, *volens-polens* принимали их, а народ усматривал во Христе восставшего пророка (Мф. 16:14 и ср. 14:2. Лк. 9:7.8). Не свидетельствует ли это, что и воскресение Господа не должно было казаться фарисеям мифической несообразностью? Не позволительна ли, по крайней мере, его возможность? Но опять и здесь все дело во взаимном отношении обоих явлений, и только при их абсолютном тождестве будет справедливым ответ утвердительный. Вот этого-то существенного элемента и не имеется, без него же будут призрачны всякие дальнейшие выводы. Все рассмотренные факты говорят просто об оживотворении тел, о чудесном возвращении умерших в среду живых. В них мы видим единственно примеры силы Божией над вратами ада, обнаружение божественного всемогущества, свободно исторгающего у шеола его пленников. Однако это избавление было преходящим и ничуть не гарантировало воскресших от общей для всех людей участи. Наряду со всеми

братьями и они должны были разделить жребий всей земли и потом томиться во мраке преисподней до радостного дня воссияния мессианского царства. Посему в притче о богатом и Лазаре мы читаем лишь о приходе мертвых (Лк. 16:30) на определенный и ограниченный срок. Если позволительно неточное, но для нашей цели вполне удачное сравнение, – мы сказали бы, что все эти случаи то же, что исцеления тяжело больного, которому врачебное искусство обеспечивает некоторое продолжение телесной жизни. Больше этого ничего в них нет, как этого не признавали и фарисеи. А разве первохристиане мыслили о Распятом таким образом? Разве они проповедовали временное оживление, неразлучное от неизбежной кончины? Вся христианская догматика решительно вопиет против подобных догадок, – и нам не требовалось бы тратить на опровержение даже двух слов, если бы поклонники имманенции не толковали дело по своему. Но от Апостола Петра мы слышим, что «Бог воскресил Иисуса Назорея, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его» (Деян. 2:24); затем «небо должно было принять Его до времен совершения всего» (Деян. 3:21), когда Он *также придет* (Деян. 1:11). Значит, Христос имеет безусловную вечность по бытию, именно в Своем воскрешенном и прославленном виде. Раз это истинно, остается только присовокупить, что христианское верование было ересью для иудейской теологии и неслыханным богохульством. Прибавим еще, что все воскрешения были знамениями силы Божией, но что знаменовало бы восстание Господне? Не разрушение ли всех фарисейских убеждений, не оскорбление ли всех священных порывов благочестиво-чающей души? И она была физически не в состоянии отказаться от них ради невероятных свидетельств странных для нее людей. Самое меньшее, – их убеждение будет печальным обольщением.

Не иначе, конечно, рассуждал и Савл, поскольку и до обращения ему была известна та новая истина, *яко Христос воста от мертвых, ктому уже не умирает* (Рим. 6:9). Поэтому ему не приходилось много и долго задумываться над

ежедневными и упорными возгласами гонимых, что Распятый жив и живет. В христианском смысле они были для него безусловно ложны, как «последняя лесть, горшая первой» (Мф. 27:64). Мы вполне согласны, что и на него должны были производить глубокое впечатление горячность и неиссякаемость этой христианской веры, ее героическая мощь, не книжного простеца делавшая победоносным сокрушителем всей раввинской премудрости, слабую женщину вдохновлявшая на подвиг бестрепетного самопожертвования. Все это правда, потому что и у разъяренного притеснителя были глаза, но ничуть не вытекает отсюда, чтобы он обладал теперь и духовным прозрением. Напротив, фарисейская изобретательность весьма легко и просто справлялась даже с этой неотразимостью. Ведь все речи христиан сводились собственно к тому, что Учитель им являлся, и это было их горячим упованием. Если за ним и скрывалось нечто фактическое, оно не было непременно действительным. Припомним сцену в синедрионе непосредственно после взятия Павла под стражу в Иерусалиме. Тогда он предстал в качестве исповедника Воскресшего и подсудимого за чаяние воскресения мертвых (Деян. 23:6). Фарисеи всего менее склонны были принять это в отношении ко Христу и однако допускали возможность, что «дух или ангел говорил ему» (Деян. 23:9). Эта дилемма была самой ближайшей и для гонителя Савла. Раз верующие казались ему злыми преступниками, он не шел дальше признания субъективной их истинности. С объективной же точки зрения их решительные показания разве подтверждали, что они – несчастные жертвы козней лукавого. Вся их очевидность была лишь продуктом ухищрений сатаны, который, и по его мнению, иногда *преобразуется во образ Ангела света* (2Кор. 11:14). Это заключение было всего естественнее, когда и подавляющая осязательность чудес Христовых для фарисеев значила только, что Спаситель находится в теснейшем общении с вельзевулом, князем бесовским. Не более ли того подобное толкование было применимо к Его скромным и неученым последователям? В крайнем случае, они убеждены в своих видениях потому, что

невежды в законе и не постигают своего заблуждения. Иудаистические памятники вполне оправдывают наше предположение, между тем они вышли из того лагеря, к которому примыкал в этом пункте и зилот – Савл. В них мы читаем (**Clem. hom. XVII, 16. 17**): «Если кто из ангелов посылается к человеку, он принимаешь плоть, дабы мог явиться под оболочкой плоти, а бесплотно нельзя видеть ни Сына, ни ангела; с кем бывают видения, они происходят от злого демона», который сообщает их и идолопоклонникам и нечестивым; посему οὕτως οὐ πάντως ἐκ τοῦ ὁρᾶν τινα ὁράματα καὶ ἐνύπνια καὶ ὀπτασίαις πάντως εὐσεβὴς ἐστὶν⁶⁰³. В этом дана иудейская разгадка для различных примеров телесного явления, каких совсем не требовалось даже при желании Савла оправдать христиан. Потому и Гольштен находить возможным, что враги Апостола языков относили его Дамасское обращение к демоническому очарованию⁶⁰⁴, как Галаты его Евангелие о воскресшем Сыне будто бы искушались приписывать сатанинской одержимости⁶⁰⁵. При благоприятном расположении гонитель во имя своей догматики должен был сказать, что верующие ложно приняли докетические феномены за ожившего Учителя⁶⁰⁶. И нам известно, что эвиониты (**Clem. hom. XVII, 19**) частью объяснили видения Павлом Иисуса гневом Божиим и частью отрицали их⁶⁰⁷. Не удивительно, что и сам он мыслил одинаково в период своего жидовствования, в котором для него все было понятно без насилия над своею иудейской совестью⁶⁰⁸. Она оставалась спокойной и не имела побуждения тревожиться, почему для нее законно было возмущаться, что и оказалось в действительности...

После этого распадаются в прах и рассеваются окончательно все психологические предпосылки. Они сами себя разрушают, поскольку Савл именно потому и не допускал воскресения Христова, что разделял фарисейскую идею воскресения мертвых⁶⁰⁹. Этот тезис имеет роковую для «имманентной критики» важность и касательно ее выводов в применении к факту страданий и смерти Мессии. Он был величайшим соблазном, который прекращался для иудея лишь под условием несомненной истины, что Распятый

засвидетельствован в Своем мессианском достоинстве оживотворением десницею Божией и есть помазанник Всевышнего, зиждитель славы и счастья Израиля. Наличие воскресения служит необходимым предварением, чтобы возникло внимание к христианским толкованиям мессианского уничижения. Нет первого – не будет и второго. Поэтому никакие соображения не могли склонять Савла к мысли, что позорный крест должен быть престолом великого Царя, а мрачная Голгофа – подножием ног Его. Для сего не было даже самой слабой опоры в иудейском сознании, и все указания в этом смысле совершенно призрачны⁶¹⁰. Всмотримся в строй аргументации, и мы увидим, насколько она фиктивна.

Обыкновенно рассуждают, что «при спорах с христианами гонитель возражал им, что отверженный начальниками Израиля преступник не может быть Мессией Израилевым, но ему отвечали от Писания: «камень, которым пренебрегли зиждущие, сделался главою угла». Если он говорил, что повешенный на древе – по закону – проклят, то ему выдвигали место из Исаии, где о рабе Господнем сказано, что на нем лежало наказание за нас и для нашего мира. Что подобное воззрение на смерть Иисуса, как заменяющее умиловительное средство, должно было производить впечатление на фарисея Павла, – это тем вероятнее, что оно совершенно соответствовало господствующему понятию фарисейской теологии, по которому невинное страдание праведного считалось благодетельным умиловительным средством за грехи народа. Конечно, фарисейство не распространяло этой теории на Мессию, поскольку и вообще черты страдальчества не подходили к его политическому мессианскому идеалу. Однако раз христиане дали мессианское толкование словам Исаии, – с точки зрения фарисейской умиловительной теории нельзя было серьезно оппонировать по существу. Напротив, в этой идее фарисей находил себе разрешение трудности, жестоко удручавшей его веру. Фарисеи ожидали тогда скорого пришествия Мессии для избавления угнетенного народа, а между тем у них самым твердым предположением было, что лишь народ праведный узрит мессианские дни. Где же этот праведный народ, который бы

вполне удовлетворял воле Божией и был достоин посланничества к нему Мессии? Имели ли сколько-нибудь заметные успехи все судорожно напряженные усилия фарисеев привести народ к праведности? Не осуждали ли его сами они с ожесточеннейшим презрением, как «невежд в законе»? И совестливый фарисей, каким был Павел, не должен ли был сознаться о себе, что он всегда далек от предносившегося ему идеала праведности? Не чувствовал ли он, что вся его ревность о праведности не в состоянии сломить противоборства греховных наклонностей, но – скорее – раздражала и возвышала его? Что и в фарисействе Павел действительно имел подобный опыт и болезненно ощущал его, это мы с уверенностью заключаем по его позднему изображению внутреннего раздора в естественном человеке (Рим. 7:7 сл.). Тем легче напрашивался и возбуждал его душу вопрос: праведность мессианского царства, поскольку она не достижима собственным усердием нашим, не должна ли – в таком случае – исходить от Мессии? Не вернее ли думать, что она не столько условие его пришествия, сколько цель и действие? Невинное страдание такого благочестивого раба Господня, каким должен быть Иисус по изображениям Его верующих, не было ли – потому – богоучрежденным средством для сообщения грешникам недостающей праведности в качестве дара от Бога?»⁶¹¹ В результате соблазна креста Христова вытеснялся благоговейным преклонением пред ним, и черствость сердца в священном трепете расплавлялась в радостную восторженность от величия тайны искупления⁶¹².

Этот анализ подкупает своею внешнею убедительностью и кажется основательным, но он предполагает что и страдания – безвинны и страдалец – помазанник Божий. Такова логика христианская, невозможная для фарисейской книжности, почему она и не работала в Савле. Значит, в приведенной аргументации не все прочно, ибо в ней есть смертельный пункт саморазложения. Он действительно дан уже в самом исходном начале всего построения.

Последнее имеет своим фундаментом категорическую истину, что праведный Мессия явится лишь праведному народу,

между тем наблюдения окружающего прямо устраняли все надежды на приближение к необходимой норме хотя бы в отдаленном будущем. Посему – или Избавитель не придет никогда, но это богохульный абсурд, или желанная правда всем даруется отвне путем вменения. Нужно согласиться, что иного исхода не было и не предвиделось, однако не оказывалось и надобности искать его в уничтожении Спасителя. Для того требовалось бы отказаться от всех понятий и о нем, и о мессианском царстве, а этого не могло случиться без принудительной необходимости. И мы думаем, что для фарисея ее совершенно не существовало.

Вся иудейская праведность сводилась к точному и строгому исполнению законнических предписаний во всем многообразии форм и норм. По такому своему характеру она обязательно постулировала к знанию закона и усердию в его адекватном применении. При этих условиях она становилась несомненным фактом, неоспоримым обладанием каждого. Вследствие этого не было принципиальных препятствий и к ее достижению. Отсюда вытекает, что по фарисейскому понятию праведники возможны. Дальнейшим шагом будет констатирование их наличности, поскольку не отрицаемо, что и законоведение процветало и благочестивая ревность пламенела ярко, при чем для раввинизма учение было даже выше исполнения⁶¹³. Ясно, что праведность совсем не утопия и не красивая мечта, а живая реальность, открытая всякому. По этой причине среди избранных Божиих она и не была невероятностью в относительном смысле⁶¹⁴. Таким образом уже на земле получалось соответствие эмпирического с идеальным, достаточное их совпадение⁶¹⁵. Но раз это допущено, неизбежно выходило, что должны быть примеры, где искомая грань превосходит, и человек делает больше меры ему положенного и для него потребного. Это своего рода сверхсметный излишек⁶¹⁶, лично бесполезный и субъективно ненужный. Все же и его нельзя снять со счетов простым погашением. Этого абсолютно не позволяла фарисейская система с ее «арифметическим методом спасения»⁶¹⁷. Она всецело была построена на принципе строгого возмездия, где

всякий подвиг обязательно оценивался равной монетой. Воздание было необходимым результатом законнической добродетели, и в ней ничто не пропадало даром. Фарисей не понимал праведности от веры в веру (Римл. 1:17), когда она бывает внутренней стихией возрастающей души, саморазвивающейся силой, которая работает из себя бесконечно, пока существует, – укрепляется в своей энергии, расширяется в своем объеме. Напротив, иудейская δικαιοσύνη была механическим упражнением неключимого раба в «нагромождении внешних деяний»⁶¹⁸, и в ней всякое движение оказывалось заслугой. Ее девизом была юридическая формула (Erubin 22 а): «сегодня исполнение заповеди, завтра награда»⁶¹⁹. С этой точки зрения столпы законнического благочестия приобретали преизобильный запас доблестей в качестве иска на Бога. И Всевышний не медлит Своим благоволением. Однако тут встречается неожиданное затруднение, поскольку человек уже не нуждался в воздаянии и его капитал не подлежал приращению. Это – избыток процентов, оплачиваемых беспрестанно и увеличивающих общую сумму. Он излишен для владельца и естественно достается ближайшим недостаточным наследникам. В сфере религиозно-моральной таковыми будут присные по вере, которые не обладают желательным совершенством. Их немощи покрываются из мертвой сокровищницы других и свободно обращаются в идеальные свойства.

Таковы воззрения иудейства, и значение их очевидно. Они не отрицают греха, но умеют побеждать его собственными ресурсами, рекомендуя благочестивые упражнения. «Грех есть долг пред Богом и не прощается без выплаты у Него не менее, чем и у гражданского судьи. Это положение, характеристическое для правового взгляда, господственно проникало умиловительную теорию иудейской теологии и было твердой и не требующей обоснования аксиомой. Умиловление является исправлением или восстановлением, поскольку оно заглаживает причиненный вред и упорядочивает нарушенные отношения к Богу; в то же время оно смягчает гнев Божий и устраняет или отодвигает наказание. Средствами для сего

служат добрые дела, уничтожающие виновность, и временные страдания в замену будущих. Но так как у большинства людей вина за грехи настолько преобладает над заслугами добрых дел, что последние не могут истребить первой, то недостаток одних покрывается избытком других путем зачета грешниками преизобильных заслуг выдающихся праведников. Таковы прежде всего заслуги праотцев Израильских; они образуют наследственный национальный капитал, и процентами с него пользуется каждый иудей в силу своего происхождения от первоначальных вкладчиков. Затем этот капитал увеличивается присовокуплением заслуг позднейших национальных святых, каковы Моисей и пророки. Равно и современные праведники могут действовать спасительно своими заслугами, вменение коих способно избавлять целое поколение от заслуженного наказания суда божественного, при чем объективное достоинство их доблестей еще подкрепляется мощным предстательством пред Богом. Как недостаточное исполнение отдельных иудеев покрывается зачислением им чужой праведности, так их умиловляющие страдания восполняются вменением незаслуженных страданий. поскольку же Израиль – организм и члены его солидарны между собою, здесь всякое невинное страдание праведных в Израиле является умиловлением за грехи всего народа»⁶²⁰.

Теперь ясно, что нравственная скудость велика; только она не безнадежна до такой степени, чтобы препятствовать окончательно открытию царства Мессии. Разумеется, грешных всегда много было и не меньше их будет впредь, но в общем счете они совершенно исчезают среди светил добродетели. Во всяком случае потребная сумма заслуг легко достигается и при крайнем невежестве черни, потому что она принадлежит к избранному семени и соучаствует в его богатствах⁶²¹. Для самих подвижников они не нужны и прямо переходят на их братьев. Если праведность отца становится семейным достоянием, которое дочь и мужу приносить в приданое⁶²²: то не должно ли было национальное наследие Израиля передаваться всем его сынам, коль скоро они проникнуты стремлением к законной святости и отмечены печатью завета?

Господь готов был пощадить даже нечестивые города ради десяти праведников (Быт. 18:32); неужели Он не помиует присных чад Своих, где ослепительно сияют поразительные образы воплощенных подвигов? Но слово Его свято и непреложно, обещание вечно и потому хорошо обеспечено в своем осуществлении⁶²³. Допустим теперь, что Савл действительно был занят вопросом об условиях наступления мессианской славы, – и тогда ему не было поводов смущаться при виде широкого распространения пороков, ибо они бесследно упраздняются заслугами князей и вождей Израильских. Он не менее бессердечно и хладнокровно мог исповедовать, что *народ сей, иже не вестъ закона, прокляти суть* (Ин. 7:19), без всякой тревоги за свои мессианские чаяния. Ближе всего – это просто побуждало бы его к наибольшему усердию и горячей ревности, чтобы внести и свою лепту в кассу Израильских капиталов. А при совершенном отчаянии в себе у него было готовое утешение пророка Илии, что Бог соблюл еще достаточно не преклонявших колена пред Ваалом⁶²⁴. И раввинизм твердо веровал, что даже один праведник смягчает гнев Божий (*Sanhendrin 103 a*), избавляет целое поколение (*Kethuboth 8b*) и сохраняет мир (*Joma 37*), между тем Иегова клялся Аврааму (*Pesikta 188a* и ср. *Berosch, rabba*, с. 49), что всегда будет не менее 36 равных ему на 18 тысяч недостаточных⁶²⁵, хотя их требуется только до 30⁶²⁶. В крайнем случае для раввинов, умевших вешать целые горы на волоске⁶²⁷, оставалось пригодное средство в покаянии⁶²⁸, которое было простым делом признания своей вины⁶²⁹, уничтожаемый путем вменения⁶³⁰ доблестями Мессии⁶³¹.

При таких условиях действительная картина Израильского несовершенства и неподготовленности к славе Мессианского царства столь ярко озарялась светом сверхдолжной праведности святых, что могла вселять лишь живую отраду и неложное упование на блистательное будущее даже в самой ревнительной и пламенной иудейской душе. При этом не требовалось и стороннего посредства для свободного почерпания из этого неиссякаемого родника полной рукой, ибо вменение производилось с физической необходимостью

естественного наследования и с безошибочностью арифметического зачета. Разумеется, при подобном настроении все увещания от Писаний не способны были поколебать Савла и нимало не располагали его с сердечным вниманием вдумываться в чуждую фарисейскому уму идею страждущего Мессии⁶³². Для олицетворенного законника она была недопустимой, – и за исповедание ее он мстил неумолимым гонительством.

Без сомнения, эту опасность хорошо понимали и первенствующие христиане, почему довольно невероятно, чтобы названный довод особенно выдвигался в их полемике с иудеями и, – пожалуй, скорее – совсем отсутствовал. Пример с «хранителем сокровищ» царицы Кандакии (Деян. 8:27 сл.) выбран – во всех отношениях – неудачно. Не говорим о том, что это случай очень темный, и на нем нельзя созидать чего-либо прочного. Гораздо важнее другая черта. Прежде всего – вельможа уже читал книгу Исаии и сам давал Филиппу основание для беседы именно с этого пророчества. Затем, последнее было удобно для христианского просвещения и потому, что понималось не в иудейском духе и не в фарисейском смысле. Кажепик недоумевал: *о себе ли, или о ином некоем* (Деян. 8:34) говорится под образом необычайного страдальца? Отсюда ясно, что все пророческое место имело в его глазах чисто личный характер, – и в этом пункте он безусловно отрицал раввинское толкование в приложении к идеальному Израилю, или совокупности всех сынов завета и лучших между ними в частности. Евнух был в решительном разладе с иудейством по самому жгучему предмету мессианских чаяний. Здесь невольно закрадывается мысль, что, находясь в Иерусалиме (Деян. 8:27), спутник Ефиопской повелительницы подвергся там благотворному христианскому влиянию и рассматривал пророчесственные предречения при новом освещении. Почва была вполне готова раньше, и Филипп только воспользовался этим счастливым обстоятельством для своего благовестия. Потому он и не утверждался на Исаии всецело в своей проповеди. Она «началась от сего Писания» (Деян. 8:35), прежде затронувшего сердце царедворца, но могла

продолжаться совсем иначе. По крайней мере верно, что Ефиоплянин ничуть не напоминал Савла – гонителя.

Помимо того – мы думаем, что пророчество Исаии и вообще не занимало преимущественного положения в первохристианской апологетике. Собственное прошлое непосредственных учеников Господних необходимо внушало им особенную осторожность в пользовании этим и подобными пророческими свидетельствами. Слово крестное, действительно, было тяжким и невыносимым соблазном для иудейской совести, которая не могла ни постигнуть его существа ни примирить со своими священными упованиями. Поэтому и Спаситель говорил о Своих страданиях редко, предоставляя живому и неотразимому опыту раскрытие того, что им «надлежало» быть. До того времени всякий раз, когда Он намекал на свои грядущие страсти, Апостолы приходили в некоторое смущение, а св. Петр «прекословил» божественному указанию и подпал суровому обличению за подобную сатанинскую искусительность (Мф. 16:22–23). Далее после воскресения ученики оказывались иногда бессмысленными и косными сердцем до непонимания мессианских предвещаний (Лк. 24:25–27), и Христос должен был отверзать ум к уразумению Писаний (Лк. 24:45).

Все сказанное может убеждать, что едва ли пророческое обоснование идеи страждущего Мессии применялось с исключительностью при начале апостольского благовествования. Но и это еще не все. Господь является для нас Икупителем потому, что, будучи по естеству Сыном Божиим, восприимлет человеческое естество и спасает падшее человечество Своим крестным подвигом. Последний служит завершением всего Мессианского дела, которое к нему сводится, им заключается и в нем получает свое полное значение. Страдание Христа оказывается необходимыми условием нашего духовного избавления от греха и клятвы. Посему нужно было утвердить, что Голгофское шествие есть единственный путь великого Царя для нашего оправдания. Только тогда и мысль о кресте, как обязательном для возвеличения Сиона, не была бы несокрушимым

опровержением того, что Иисус – истинный Мессия. Бесспорно, что это было всеобщей и главнейшей верой первенствующей Церкви, потому что все члены ее исповедовали своим Икупителем именно распятого, погребенного и воскресшего Господа, – согласно Его прямому разъяснению (Лк. 24:44–46). Но у нас речь о «спорах по эллинским синагогам», когда Савл будто бы проникся новыми воззрениями. Относительно этих состязаний позволительно думать, что в них христиане преимущественно затрагивали только те вопросы, которые вызывались самым существом дела. А мы знаем, что здесь им старались «противостоять» (Деян. 6:10). или они должны были бороться с возражениями касательно мессианского достоинства Иисуса Назорея (ср. Деян. 6:14). В этом случае враги, очевидно, ссылались на факт смерти Христовой, с которой неверующим трудно было примириться на основании своих иудейских понятий о славном Освободителе. Поэтому – для своей защиты и для устранения наветов и сомнений – первохристианским апологетам требовалось раскрыть и доказать не более того, что 1) Голгофская жертва не отвергает признания Мессии во Христе и что 2) иудеи, действительно, подлежат кровавому возмездию за крестное поругание. Наличные известия из данного периода свидетельствуют, что все полемические рассуждения велись в отмеченном тоне и направлялись главным образом к оправданию крестного таинства, которое казалось иудеям блаженным и подвергалось – с их стороны – нападкам. В виду их и выдвигалось наперед согласие с Писанием смерти Христовой. Она произошла «по определенному совету и предведению Божию» (Деян. 2:23), была допущена волею Всевышнего, почему и совместима с нею. Однако это нимало не извиняет преступных распинателей и окаменелого в своем упорстве Израиля. «Вы взяли Его и, пригвоздив руками беззаконных, убили» (Деян. 2:23), «отреклись от Святого и Праведного» (Деян. 3:14), будучи «родом развращенным» (Деян. 2:14), – говорит Апостол Петр, называя главными виновниками начальников и старейшин Израильских (Деян. 3:17. 4:10 и ср. 8. 5:30). Страдание Христа – Мессии – несомненно, но в нем прямо обнаруживается жестоковейность

сынов завета. Это преобладающая точка зрения вдохновенной речи Стефана, и он решительно применяет ее ко всей иудейской истории. С самого призвания Авраама – она всецело покоится и держится на неограниченной милости божественной: и тем не менее блеск этих благостей Творца не просветил поврежденного грехом глаза. Наоборот, он вызвал лишь отпор болезненного раздражения. В результате получилась мрачная картина сплошного богоборчества с прискорбным увенчанием ее в убиении Христа. «Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противились Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы» (Деян. 7:51–52). При таком положении Христос и пострадал наряду со Своими предтечами. Конечно, крестное искупление и совершилось не без соизволения божественная. Даже неоспоримо, что его предопределили рука Всевышнего и совет Его (Деян. 4:28), но тут было скорее осуществление псаломского предречения о восстании царей земных и князей на Господа и на Христа Его (Деян. 4:26–27). В этом смысле Бог предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Мессии, что и исполнил (Деян. 3:18).

Соображая все изложенное, мы находим, что в первохристианской полемике крестный подвиг рассматривается больше всего с фактической стороны, как и св. Павел усматривает в нем верх греховности тех, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и его изгнали и Богу не угождают, и всем человекам противятся (1 Фессал. 2:15–16). Отсюда вытекает, что для первенствующих христиан пророчества служили преимущественно к защите смерти Христовой. А едва ли позволительно колебаться, что подобные апологетические убеждения были далеко не достаточны для ослепленного Савла. По своему коренному значению они собственно гласили, что Иисус Христос есть обетованный Мессия, хотя Он и умер. Явное дело, что здесь мессианское достоинство мыслилось уже данным во Христе; оно предполагалось независимо от Его Голгофского уничтожения и

было настолько прочным, что последнее теряло свою соблазнительную остроту, сглаживалось в своей резкости и не потрясало общего понятия о Господе. Его должно было иметь раньше в качестве неизгладимого достояния ума и сердца, – и только тогда крест переставал быть камнем преткновения для благочестивой совести. В этом и вся важность. Но у нас нет ни малейшего права и действительной опоры такое непоколебимое расположение к Спасителю усвоить гонительному фарисею, не терпевшему простых упоминаний о Распятом. Естественно, что для него не существовало и поводов примирять страдания с мессианским образом, который рисовался ему совсем в ином свете. Нужно было отказаться от прежних надежд, а где для сего достаточные причины? Их всего менее Савл мог находить в христианской аргументации. Она покоилась на обвинении Израиля во всей его совокупности и должна была даже распалять злобу пламенного Тарсянина. Ему было противно и оскорбительно слышать такую хулу на избранников Божиих, если для него являлись священными даже частные предания фарисейской школы. Это было бы попранием и отвержением всех божественных законов, но они непреложны, потому что дарованы Иеговой и Им направляются к фактическому завершению. Поэтому в глазах Савла наличное несовершенство народа не свидетельствовало о его окончательной извращенности, способной и готовой на богопротивление. Теперь неизбежным следствием было полное согласие гонителя с первосвященником, видевшим в новом учении стремление навести на вождей Израильских «кровь человека того» (Деян. 5:28). Обязательно далее, что тогда пророчество Исаии не было для него мессианским в христианском духе⁶³³. Подобное значение оно получало лишь при утверждении необходимости искупительных страданий, между тем они относились насчет натурального богоборчества народа Израильского: Савл же хотел быть лишь его наилучшим членом и не мог допустить этого ради немногих людей, казавшихся ему опасными мечтателями. Они были бы просто жалки в своем заблуждении, но являются прямо преступными, когда сообщают ему пророческий авторитет. Посему ученик

Гамалиила скорее склонялся к иудейскому толкованию, что Исаия говорит об «идеальном Израиле», удручения коего будут спасительны для слабых и немощных братьев, и служат прочным залогом откровения Мессиианской славы, обогащая сокровищницу национальных добродетелей⁶³⁴. Он находил их в других и сам с лихорадочной напряженностью старался воплощать в себе, – и пока это настроение господствовало в нем, пока покрывало национальных предрассудков горделивого самомнения лежало на его глазах, пророчество «ветхозаветного Евангелиста» оставалось для него безгласным и непросвещающим. Для истинного своего уразумения оно требовало наличности веры и убеждения, что христианская история есть единственно правильное его истолкование. Собственные воспоминания Апостолов – помимо всяких теоретических рассуждений – неотвратимо склоняли их к сдержанности в таком раскрытии Голгофского таинства, почему они не выдвигали его с рельефностью⁶³⁵. Потому же и Савл не вынуждался к христианству этим путем, бывшим для него прямой дорогой к гибели. И мы встречаем поразительное явление, что скорбно-величественная картина Исаии совершенно замалчивается у св. Павла⁶³⁶, и он ограничивается легкими указаниями на нее (Рим. 10:16=Иса. 53:1) совсем в ином смысле, не говоря ни слова «о рабе Иеговы»⁶³⁷. Все это было бы непостижимой странностью, если бы данное предречение было базисом христианского возрождения Савла, главнейшей опорой его религиозного переворота, повлекшего за собой изменение всего его самосознания⁶³⁸.

И всего труднее было ожидать столь решительного перелома от пророчественной аргументации. Наше теперешнее отношение к ней – не пример и не образец для фарисея. На то были важные исторические причины. Дело в следующем. Со времени тяжелых потрясений с крайним унижением, до окончательного крушения всякой доброты в Израиле, в нем все сильнее и сильнее вкоренялось убеждение, что он не достоин обетованной славы. Она отодвигалась в даль неведомого будущего, а мессиианские упования оказывались просто запросом жаждущего сердца, перестав быть догматом веры. Но

чем живее и отраднее они были для души, тем энергичнее обрисовывалась нужда в личном совершенстве, как единственно обязательном для их полного осуществления. Незаметно, хотя и неотвратно, мессианские идеалы роковым образом подчинились морально-юридическим требованиям. С их исполнением причинно связывалось и мессианское откровение в качестве естественного следствия⁶³⁹. Понятно, что тогда все помыслы сосредоточивались на средствах к достижению праведности, которая являлась исключительным залогом мессианского торжества. Центр тяжести переносится на человека и утверждается на его самобытной моральной работе. В свою очередь эта получает пред Богом юридическую ценность лишь при условии воплощения Его норм, от Него исходящих и к Нему возвращающихся за соответственной компенсацией. Тут неизбежно выдвигается на первый план закон Моисеев, приобретая характер первейшего мессианского предвещения⁶⁴⁰. В иудействе водворяется крайний номизм с «царством книжников»⁶⁴¹, ибо «во второй (послепленной) теократии они были нервами души, которую составляла Тора»⁶⁴². Законничество направляется к всецелому воплощению всех предписаний во всей их дробности и пунктуальности и в конце концов ведет к мертвому буквализму и самой мелочной скрупулезности. Оно оказывается главной стихией иудейского религиозного сознания и деспотически покоряет себе мессианские надежды, раз они нечто вытекающее и производное⁶⁴³. Формулируется принцип (Schabbath 118 b), что Израиль был бы несомненно избавлен, если бы он сохранил в полной степени лишь две субботы⁶⁴⁴.

Очевидно, что мессианские идеи неотвратно вытесняются номистическими и стушевываются в своей отчетливости, ослабляются в своем благотворном влиянии. Для нас не важно, как это воззрение отразилось потемнением мессианского созерцания⁶⁴⁵. Ближе к нашему предмету другое заключение, что при подобном настроении пророческий блеск должен был померкнуть и лишался своей священной обязательности единственного светильника религиозных стремлений⁶⁴⁶. Не удивительно после этого, что среди иудеев были люди

(Tanchuma к Второз. 11:26), унижавшие пророков по сравнению с Пятикнижием и не веровавшие им⁶⁴⁷. Это была крайность, но она имела свое достаточное оправдание и в смягченном виде была общим достоянием иудейства. Таким путем вышло, что в век Христа было в обращении понятие о Мессии, всецело создававшееся на писаниях Моисея⁶⁴⁸. Тогда пророчество уступало место закону и – при столкновениях – совершенно устранялось по принципу (Baba Kama 2b): nihil quod pro lege probare vis, argumento ex prophetis petito corroborandum⁶⁴⁹.

Теперь ясно, насколько не убедительна была здесь пророчественная аргументация. Во всяком случае она казалась слишком недостаточной для Савла, феноменально преуспевавшего в жидовстве и бывшего непорочным по правде законной. В подкрепление этих теоретических соображений мы располагаем и фактическими аналогиями. Искупительное значение крестной смерти Христовой св. Павел утверждает (в Гал. 3:13) между прочим на изречении (Второз. 21:23): *проклят всяк висяй на древе*, откуда прямо вытекало, что пригвожденный Господь окончательно уничтожает клятвенное иго и чрез это открывает для всех доступ к благословениям Авраамовым. Дальше пред взором рисовалась величественная перспектива божественного благоволения, – и тем не менее она доселе не трогает иудеев, хотя разрешает все их тревоги, дает удовлетворение всем горячим чаяньям. Напротив, нам известно, что поименованное место было для них главнейшей опорой в борьбе с христианством⁶⁵⁰. Оно выставлялось при Аристоте Пелльском⁶⁵¹, и с ним должны были бороться Иустин М. и Тертуллиан, а при Иерониме оно направлялось к подрыву самого кардинального пункта христианской веры. И замечательно, что иудейская мысль не смущалась затруднениями и умела преодолевать их. Она заявляла, что Христос проклят и **потому** не Мессия. В этом была не малая опасность и для нее самой. В тяжелые времена Сирийского и Римского владычества иудейские патриоты подвергались всяческим поруганиям, и распятие применялось к ним в весьма широких размерах. По силе законнического правила и на них неизбежно падало клятвенное поношение. Легко понять, как не

выносимо было для иудейской совести, что национальные герои будут проклятыми от Бога. И вот возникает новое и удобное толкование, что проклятие относится к самому факту повешения и всецело ложится на голову мучителей. Одна беда была предотвращена, но тогда притупляется и острие антихристианской полемики. В предотвращение этого она опять изобретает счастливый поворот, прибавляя к интерпретации Псевдо-Ионафановского таргума оговорку: «если это распятие не произошло по вине грехов», что признавалось несомненным для Искупителя и отрицалось для иудейских мучеников⁶⁵².

Все изложенное громко свидетельствует о неприступности и недоступности фарисейского номизма для пророческих увещаний. Они не встречали себе ни малейшего отклика и не могли пробить каменную стену законничества, за которой иудей чувствовал себя и безопасным и всеблаженным, обеспеченным в своих мессианских упованиях. Он созидал их на своей праведности и не чувствовал нужды в иных средствах кроме разве прощения беззаконий (Иерем. 31:34) ради заслуг праотцев и Мессии⁶⁵³. Не разочаровывала его в светлых надеждах и неоспоримая неизменность нравственно-религиозного уровня в Израиле, поскольку она поднималась до желанной высоты на весах суда Божия преизобилием добродетелей у святых. В силу этого сказанное наблюдение побуждало лишь к энергическому напряженно законнической ревности и совсем не требовало замены терновым венцом драгоценной короны на главе Избавителя – Царя. Таким образом Савлу не виделось надобности считать Голгофу престолом Утешителя, и у него не было ни объективных, ни субъективных поводов вносить в яркий мессианский идеал мрачные черты скорби и страдания и тем нарушать гармонию, столь отрадную и упоительную для ума и воли фарисея. Естественно, что всякие апологии смерти Христовой, даже при всей их неотразимости, пропадали для него бесследно, не забросив в его душу искры света христианского, почему и утверждаемое воскресение было для него просто обольщением лукавого, если только не обнаружением закоренелого лукавства. Крест был для него вечным соблазном к самому

беззаветному неверию с неизбежным результатом в неумолимом гонительстве. Оно приобретало тут еще больше горячего материала и необходимо распалось до крайности, ибо его совесть все сильнее убеждалась, что этим приносит наилучшую службу Богу.

Несомненно, что и при ближайшем знакомстве с христианской общиной Савл оставался непоколебимым в занятой позиции, а потому дальнейшим путем было для него лишь энергическое продолжение начатого. Раз это справедливо, психологическая теория рушится в самом своем фундаменте. Она допускает, что под напором христианских впечатлений молодой зилот потерял на время равновесие, и в его нравственно-религиозном сознании произошел болезненный разлад. Возникает критическая борьба между прошлым и новым, – и он судорожно ищет точки опоры. Почва колеблется под его ногами, и душа страшно раздирается внутренними антиномиями. Но старые привычки – особенно религиозного характера – не легко уступают свое место, которое всегда очищается после жестокого боя. И – подобно всем героическим натурам – Савл «с бешенством отчаяния, хотя и не твердой рукой»⁶⁵⁴, старается залить потоками крови свой собственной пожар, дабы спасти наследственное достояние⁶⁵⁵. При этом самая чрезмерность гонительного увлечения свидетельствует уже, что старое падает безвозвратно и сердце всецело тяготеет к тому, что оно внешне отвергает. В существе своем это лишь пароксизм, предвещающий исцеление. Человек не выдерживает напряжения – и склоняется к подножию креста, при чем неотвратимая принудительность этого решения психологически естественно получает живость объективно-реального внушения. Вот и вся тайна Савлова обращения, которое будет натуральным плодом душевной коллизии. Разумеемые нами писатели не щадят красок на изображение последней, чтобы придать своему генезису наивозможное вероятие. Однако с ними случилось именно то, что они усвоят гонителю Церкви Божией. Видимое дело, недостаток фактических оснований у них вознаграждается экзальтированной ревностью в навязывании Савлу воображаемой душевной пытки. Что могло

возбуждать ее и обострять до такой необычайной степени? Единственно законным ответом было бы доказательство, что хульник почувствовал слабость своего иудейского жительствова по сравнению с христианским и инстинктивно пытался сбросить свое исконное иго. Но его ум не встречал отклика в сердце, – и отсюда болезненное смятение, пока убеждение не одержало победы над предрасположением, которое было беспомощно, поскольку утрачивало свою силу с потрясением оправдывающих и питающих его опор. В этом-то и вся важность за тем исключением, что наперед должно быть принятие чужого с отказом от своего. Между тем ни то, ни другое немислимо психологически и не было фактически. Сколько бы внимательно и почтительно ни прислушивался Савл к голосам христиан, они не были в состоянии поколебать его и привести в замешательство. Его путь был начертан пунктуально и гарантирован от всяких вражеских вторжений. Согласимся, что им двигала жажда приобщиться к источнику мессиианской славы. Эта цель была священна и неприкосновена, почему она диктовала ему и свои средства, с нею согласные и ее условливающие. Таковыми были религиозно-нравственные добродетели, которые всегда и всем доступны. Порукой тому Авраам, Моисей, пророки и все позднейшие столпы иудаизма. Да и само по себе это необходимо, ибо иначе не было бы и божественного закона, предписывающего праведность. Значит, она возможна и достижима, а тогда мессиианское царство не нуждается в других предварениях и предуготовлениях. Здесь все тесно связано между собою и взаимно подкрепляет, не оставляя человеку выхода из своего круга. Это была твердыня, не страшившаяся частных ударов и не допускавшая нанесения ей непоправимой бреши. Требовалось взорвать ее целиком, или она оказывалась несокрушимой. Первохристианская полемика и апологетика едва ли обладали такими уничтожающими свойствами. Они покоились на факте искупительной смерти Господа, и это считалось главнейшим таинством веры. Но оно было всего менее привлекательным для фарисея и отталкивало его, возбуждая одновременно и отвращение и озлобление. Иудейство усматривает в нем безбожный абсурд, требовавший

только мщения. Чтобы он заинтересовал законника хотя в отрицательность смысла, обязательно было признать в нем оригинальное дополнение к господствующей мессианской идее, когда она все имела в себе и потому все исключала. Не было и намеков на сомнение в ее совершенной обоснованности, и все равно думали, что она обладает вседовлеющей энергией. Это засвидетельствовал нам и народ, желавший провозгласить Христа царем (Ин. 6:15). Конечно, он был расположен к Господу и подавлен Его божественной обаятельностью, – и, несмотря на это, слово крестное разъяряло его и отталкивало безвозвратно. Посему Спаситель на вопрос иудеев о взимании душ с грустью безнадежности ответил, что они не от овец Его, а эти берутся за камни (Ин. 10:24 сл.). Они принимали только победное шествие из Гефсимании в Иерусалим и не постигали пути на Голгофу. Так и вышло, что в первом случае они ликовали и их торжествующие голоса потрясали весь город, во втором же ругались над владыкою Израилевым и кощунственно требовали сошествия со креста... Ясно, что в них не было и задатков к уразумению страждущего Мессии, поскольку со своей точки зрения они не без права надеялись увидеть воинствующего и славного.

Савл вполне разделял это ожидание и не чувствовал ни малейшей опасности, которая бы заставляла его тревожиться внутренне. Сами христиане скорее должны были просто защищать распятие и тем невольно убеждали ослепленного досадителя, что они не тверды в своем уповании, а он незыблем. Опоры для колебаний не имеется и их не существовало, как и в истории об них совсем не упоминается. Но сторонники психологического толкования Дамасского откровения зилотически упорны и фарисейски находчивы. Ради своих теорий они готовы пожертвовать даже своею научной ненавистью к книге Деяний Апостольских и охотно укрываются за нее, чтобы спасти свою идею о мучительных терзаниях в ученике Гамалиила. Обыкновенно ссылаются⁶⁵⁶ на воззвание ему явившегося Господа: *жестоко ти есть противу рожна прати* (Деян. 26:14; ср. 9:5), думал, что тут говорится о невозможности состязаний со своею терзаемой совестью⁶⁵⁷. В

нем, будто бы, заключаются три мысли, что «в это время Савл находился под влияниями, отклонявшими его с избранного направления, что он противился им и что это сопротивление было связано для него с (внутренней) борьбой», ибо он признавал себя не вполне правым в своих преследованиях и испытывал нравственную неудовлетворенность своего фарисейского преуспевания⁶⁵⁸. Достоин удивления, какое неожиданное и неестественное толкование получила эта классическая пословица⁶⁵⁹, известная и в библейском употреблении (Суд. 3:31.1 Цр. 13:21. Сир. 38:25). Она заимствована из пастушеского обихода и применялась здесь к погонщикам, которые подстрекали животных заостренной палкой. При этом понятно, что всякая неуступчивость причиняла лишь большую рану, и пятиться назад или не повиноваться было действительно трудно без вреда себе. Отсюда вытекает, что рожон обозначает всегда нечто внешнее, и его нельзя понимать в смысле внутреннего принуждения⁶⁶⁰. Особенно это неотразимо в рассматриваемом примере. Он удостоверяет, что пред Дамаском жало настолько глубоко вонзилось в душу Савла, что идти на него было уже губительно. Из этого несомненно, что и в раннейшем оно было тождественно нынешнему и определяется из него в своих качествах. Это внешняя очевидность, что гонимый Христос есть бесспорный Мессия, потому что Он воскрес и пребывает в немерцающем свете, превосходящем блеск солнечный. Это реальный факт мессианства Господа и наличности обетованного царства в Его Церкви, не допускающий отрицания⁶⁶¹. Но он и прежде был во всей своей силе, если воплощался в верующих до осязательности. Однако Савл противился этой объективной убедительности, ибо не имел субъективного тяготения к ней по крайнему своему ослеплению. Теперь понятно, что разобранный свидетельством не намекает на внутреннее потрясение; наоборот, оно констатирует зверское ожесточение фанатического упорства и безжизненного закоснения в своем заблуждении.

При таком мрачном настроении ничто не могло вызывать душевной бури с освежающей грозой, пока истинные устои не

вырваны с корнем. И поистине, как слабы встречные стихии! Полагают, что в Савле пробудилась жалость к несчастным мученикам и в душу незаметно закрадывалось снедающее угрызение за кровавую расправу с ними. Мы безусловно согласны, что у молодого фарисея было золотое сердце, в хульнике сиявшее не менее, чем и в Апостоле. Оно было отзывчиво до трогательной чувствительности, нежно до материнской ласки, горячо в своих благородных порывах до самозабвения и всецелой преданности. Но верно и то, что сердечные влечения никогда не были у него простыми душевными порывами мягкой натуры и не заправляли его поведением; они неизменно и строго подчинялись высшим интересам и нормировались ими в своем тоне и энергии. Это был редкий характер, в котором гармонически уживались детская впечатлительность с железной волей, неумолимой в своем самообладании при раз принятом решении⁶⁶². То же находим и в его гонительстве. Оно не было плодом его кровожадности, а представлялось лишь необходимым, хотя тяжелым, средством для достижения священных целей. Ими оправдывались всякие неистовства и пред ними смолкали все сердечные трепетания; тогда обильный поток христианской крови не возбуждал внутреннего сожаления и стоны страдальцев не смягчались слезою мучителя. Он приносил жертву Богу, для которой заклятие всегда неизбежно.

После этого довольно наивны не редкие рассуждения, будто гуманные уроки Гамалиила воскресли в разъяренном ученике и способствовали его отрезвлению⁶⁶³. Смешно и говорить об этом, если они не удержали питомца вначале, – и он, едва перешагнув за порог школы, является палачом. Справедливее думать, что там он приобрел догматическую опору для своей антихристианской ревности в безднах раввинской премудрости, обеспечивавшей ему славу нравственно-религиозного преуспевания. И, не обладая дипломатическим индифферентизмом учителя, Савл смело и бесповоротно устремляется к своему идеалу, все считает и попирает на этом пути. Христианство преграждало ему дорогу, и он истребляет его, потому что иначе самому нужно было

уничтожиться. Плачевный сцены стонов и воплей не волновали его ни на минуту, поскольку он хотел быть верным себе. Посему напрасны все патетические описания критиков, как потрясали Тарсийца героизм и беззаветность христианских мучеников, их искренность и чистота, радостный восторг их страдания за имя Христово. Не будем подчеркивать произвольности подобных изображений; прибавим только, что они истории неизвестны и психологически невозможны.

Это показывает и дело Стефана, которое настойчиво привлекается для естественного объяснения Дамасского призвания⁶⁶⁴. Оно раскрашено всеми цветами и разрисовано настолько, что после и в силу его иудейский зилот необходимо перерождается в смиренного раба Господня⁶⁶⁵. Кровь архидиакона оросила сердце Савла и послужила благословенной влагой для христианских семян, и из фарисейского пепла восстает Апостол⁶⁶⁶. Более решительные утверждают даже, что побиение первомученика произвело тягостное впечатление на Павла и **предопределило** его обращение⁶⁶⁷. Это единственный пример, когда хульник и гонимый встречаются на почве выраженных верований; в нем последняя надежда библейско-критической психологии, для которой здесь и окончательное посрамление. Охотно допускаем, что все в Стефане величаво и поразительно, а его предсмертные мольбы об убийцах способны всколыхать самую черствую душу. Но не гораздо ли более священный трепет возбуждает в нас мрачная Голгофа, где среди всех ужасов людской злобы и нечестия господственно царили кротость, любовь и всепрощение, – и однако окружающее продолжали неистовствовать и богохульствовать!.. И это потому, что в прокаженной совести не было внутренней восприимчивости, вытравленной ожесточенным предубеждением. Оно диктовало воле свои законы, и она слепо повиновалась им. Мы знаем, как победоносно Стефан защищал христианскую истину и разбивал своих противников мудростью Духа, между тем в результате были извращенные обвинения и жестоко беспощадный суд синедриона. Его лицо носило на себе отпечаток ангельского сияния, а братья и отцы рвались сердцами своими и скрежетали

на него зубами. Не иначе, конечно, относился и Савл, и на это были у него все оправдания. Мужественный эллинист отчетливо и прямо раскрыл неполноту и недостаточность ветхозаветных форм богочтения, в коем фарисей видел и свое спасение и свою честь. Взамен того высказывалось, что закон, данный при служении ангелов, не соблюдается и сам по себе не ведет к желательному совершенству, – и со своей точки зрения Савл должен был возмущаться и протестовать со всею неудержимостью религиозного ужаса. Даже в заключительном молитвенном вздохе он слышал резкий звук обвинения в грехе и, считая себя праведным, необходимо усматривал в христианском мученике только преступника, достойного всякой казни. Его уши были заткнуты для нового учения, и он ненавидел дерзкую ересь со всею лютостью. И если нельзя утверждать, что в убиении архидиакона молодой иудей из Тарса принимал наибольшее участие⁶⁶⁸, то все же неоспоримо, что он одобрял его всеми помыслами своей души, поскольку находил в нем естественное обнаружение своего религиозного усердия⁶⁶⁹.

В этом факте не менее, чем и во всех подобных, для него была безысходная дилемма: или за христиан и против Бога, или на тех и с Иеговой, – и он не мог затрудняться в выборе. Он прекрасно понимал смысл предречения Христова: *уже несть на вы, по вас есть* (Мрк. 9:40), – и был непреклонен в своей ревности, доколе не бросил прежнее рало, как непригодное для нивы, влекущее за собою гибель и труда и плода. До тех пор в него не закрадывалось жалости, потому что она равнялась бы измене пред Всевышним. В таком случае и совесть его отличалась безмятежностью невинного младенца. Посему, когда критики говорят, что «точнейший анализ внутренних состояний ведет лишь к предположениям, не имеющим силы исторически подкрепленных тезисом»⁶⁷⁰, мы в праве добавить, что тут все невероятно и фактически и психологически и висит на воздухе, ибо лишено опоры в настроениях и убеждениях Савла. Первые были слишком прочны и неподвижны и не допускали ничего второго подле и сверх себя; вторые содержали всю полноту желаемого и удовлетворяли человека до степени

самоублажения, изолируя его от всяких сторонних внушений и влияний. Для последних в нем не было притяжения, а диаметрально противоположность неизбежно разрешалась исключительностью. Потому христианское воздействие проходило для Савла бесследно и не затрагивало его, пока в нем не было внутреннего тяготения к другому.

Для этого нужно, чтобы он почувствовал жажду нового и высшего. В свою очередь это мыслимо единственно при условии, что прежнее скудно и бедно для его жизненных запросов. Но внешние впечатления были недостаточны для такого потрясения и не вызывали его, раз они не шли дальше раздражения с соответствующим рефлексом равного отпора. Теперь остается еще заглянуть во внутренние тайники и посмотреть, не скрывалось ли в них потребности в большем, чем законническое преуспеяние? Не изменяло ли оно своему призванию, возбуждая и разочарование в нем и влечение к иному?

Таким путем вся проблема сосредоточивается на личности гонителя вне всяких отношений его к окружающему. Критика теряет здесь свое фактическое оправдание, зато приобретает психологическую основу для своих построений с возможностью ссылаться даже на авторитет ортодоксальной апологетики. Естественно, что она с готовностью принимает это средство, хотя и в ущерб историческому правдоподобию⁶⁷¹. Она отправляется от той мысли, что антихристианская оппозиция Тарсийского зилота была просто побочным результатом его ревности. В глубине своей эта была положительной и направлялась к достижению собственной праведности с увенчанием в чистоте совести и спокойствия духа. Тут был в распоряжении лишь один путь законничества, и Савл твердо вступает на него с самыми благородными намерениями. Но насколько высоки и светлы были его религиозные порывы, настолько же тяжким являлось их совершенное омрачение в номистической сухости и фарисейской бесплодности, почему каждый дальнейший шаг причинял кровавые поражения. Искомые идеалы ускользали, и душа впадала в смятение, близкое к отчаянию. Свидетельство тому – седьмая глава

послания к Римлянам. «Обратим внимание на внутренние борения, какие цветущий и страстный юноша испытывал под законом, на тщетное стремление к святости и миру, на противоречие между хотением и исполнением, вызывавшее сознание божественного проклятия, пока сохраняется законническая точка зрения и религия понимается в иудейском духе в качестве устремления человека к Богу, в качестве собственного дела человеческих сил; сообразим, до какой степени живо и пламенно изображает он в названном месте внутреннее состояние человека под законом: – и мы должны будем согласиться, что на дороге к Дамаску Павел был не только в ожесточенной вражде к христианству, но и в борьбе с самим собою, со своими мыслями, взаимно обвинявшими и оправдывавшими. И эта раздробленность в своем существе придавала его внешней борьбе пламенность и беспощадность, заставляла его «дышать угрозами и убийством на учеников Господа», потому что шумом этой борьбы он желал заглушить собственный голос и в бунтующих христианах подавить мятежников в себе самом. Что исходом этой внутренней борьбы была победа христианства над иудейскими предрассудками: – кто назовет это непостижимым?»⁶⁷² Его гонение было лишь «попыткой великим подвигом покрыть дефицит личной праведности», но «кровь Стефана только отравила рану совести»⁶⁷³, – и так «в продолжительной борьбе было подготовлено обращение»⁶⁷⁴. Подобно сему рассуждает и неповинный в рационализме, Прессансэ. Он пишет: «Павел заявляет, что превосходил всех современников своею ревностью и скрупулезной верностью в соблюдении закона. Как не признать в этой необыкновенной горячности скрытое беспокойство, глухую и мучительную болезнь? В сущности Савл Тарсийский требовал от иудейства, чего то не могло дать. Он требовал спасения, а оно для него – наряду со всяким другим – заключалось в совершенном соответствии воле Божией. Закон имел для него ценность единственно в смысле откровения этой воли, и он старается выполнить его под тяготой грозного приговора: *проклят всяк, иже не пребудет во всех писанных в книзе законней, яко творити я* (Гал. 3:10). Отсюда его

напряжение, его тревога и его необыкновенная пламенность в осуществлении законнических указаний». Но, «погруженный в свои бесплодные усилия, он приобрел лишь безотрадное убеждение в неисцельной поврежденности человеческой природы. Зло привлекало его именно потому, что оно было поруганием божественного закона. Не Савл ли с выражением горькой скорби восклицает: *аз умрох: и обретеся ми заповедь, яже в живот, сия в смерть* (Рим. 7:10)? И он неустанно начинает снова неизменно бесплодную попытку соблюсти закон при своей немощи, не делая доброго, которого хочет, и содеявая злое, которого не желает. Раздираемый этой внутренней враждой, эту войной плоти и духа, он с отчаянием взывает: *окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея* (Рим. 7:24)? Рожон от Бога уже поразил его совесть. Никто более его не был бичуем законом и никто сильнее его не томился под ферулою неумолимой педагоги, которая не выполняла своей миссии иначе, как приводя нас ко кресту подавленными и разбитыми». Однако «и при сознании своей моральной бедноты он надеялся удержать высокое положение в своей секте. Естественно поэтому, что с момента первого столкновения фарисейства с Иерусалимской церковью он одобрял и энергически поддерживал преследование. Пожиравшее его внутреннее смятение, желание убаюкать себя, страстная привязанность к мозаизму, – все это способствовало тому, что он стал неумолимым врагом христианства. Он не был гонителем в роде Каиафы. Савл не охранял ни своего влияния, ни своих интересов. Он думал защищать своего Бога, и потрясение, произведенное в нем речью Стефана, тем больше воспламенило его, что она подтверждала свидетельство его совести». Затем сомнение и кризис с разрешением в обращении⁶⁷⁵. Последнее уже давно было предназначено опытами духовной жизни под сенью закона. Откровение в нем возбуждающе-запретительной энергии было для Савла «началом конца» и склонением к христианству. «Новая религия сильно заинтересовала его до степени очарования. Он ненавидел ее, но влекся к ней и не мог оторваться от нее. Он находился под обаянием, которое побуждало его исследовать

ее природу и проникнуть в тайну возрастающей ее мощи. И он понял ее, насколько это было доступно для недружелюбного наблюдателя», – впрочем, в такой мере, что «прежде явления ему на пути в Дамаск Христос был открыт *в нем* не как предмет веры, но как предмет самого серьезного размышления». «Не удивительно теперь, что он забыл школу раввинов и пошел в школу Иисуса»⁶⁷⁶.

Мы видим, как близко и дружественно сходятся в этом пункте ученые самых различных направлений и настроений, как благочестивое чувство простирает руку помощи скептически-черствому рассудку⁶⁷⁷. Неоспоримо, что это важнейший момент в вопросе, надежный ключ к крепости Савлова неверия. Посмотрим же, действительно ли он обладает магическим свойством отпирать самые секретные замки, испорченные ржавчиной ожесточенной страсти и упорствующего предубеждения.

Дело здесь в факте и его толковании; потому и нам нужно определить, был ли он в таком виде и допускает ли подобное применение. Прежде всего мы категорически утверждаем, что – и по нашему мнению – в седьмой главе послания к Римлянам описывается состояние невозрожденного человека, когда он еще не умер для закона телом Христовым и жил по плоти⁶⁷⁸, хотя на рельефность и отчетливость изображения немало влияло и христианское просвещение, при котором Апостол вполне понял смысл своего прошлого⁶⁷⁹. Конечно, к этому времени относится и вся внутренняя борьба с болезненным разладом недостижимого хотения и злого исполнения. И виновница тому, бесспорно, законническая заповедь. Все это верно, но вытекает ли отсюда, что последняя гибельна, и заслуживает ли она отвержения с решимостью принять новое и к ней не возвращаться? В этом и вся важность, а тут, мне кажется, мы совсем не в праве говорить «да». Разберем, какое этическое значение имеет этот период, – и мы найдем, что он не просто отрицательная полоса в нравственном возрастании каждой личности и всего человечества. Ближайшее действие законнических приказаний и запрещений заключается в том, что они обнаруживают пред совестью грех во всем его безобразии и

омерзительности (ст. 7). Само по себе это разумение было бы несовершенным, если бы оно равнялось отвлеченно-теоретическому прозрению, которое слишком слабо затрагивает волю, между тем к ней все направляется и от нее все зависит. Поэтому необходимо должен присоединиться опыт. Его и дает законническая педагогика. Своими угрозами она растравляет дремлющие греховные страсти и вызывает их к энергической активности. Отселе начинается их живая работа с непреклонной беспощадностью и во всей деспотической отвратительности. Овладевая всем человеком, они постепенно закаляются настолько, что добро лишь раздражает и ожесточает их до стремления сокрушить и устранить его навеки. Вынужденное и невольное пробуждение их свидетельствует об эссенциальной извращенности и физическом противлении всякому благу. Это стихия натурально враждебная всему доброму и особенно разгорается потому, что оно есть и составляет высочайшую потребность человеческого духа. По этой причине она естественно окрашивается характером богоборчества, когда от божественного призыва берет повод к умерщвлению. Теперь похоть достигает апогея в своем демоническом узурпаторстве, получая тут и свой смертный приговор. Она является злой силой, нарушающей равновесие, расстраивающей гармонию и увлекающей вопреки желанию и в оскорбление человеческой природе. И раз это допускается в виду священного повеления и по намеренной адверсативности ему, – ее этическая негодность оказывается неотразимой для каждого, поскольку греховный *грех будет по премногу грешен заповедью* (ст. 13). Это первый результат привхождения законничества, что оно раскрывает греховность с качественной стороны в смысле богопротивности. Наряду с этим понятно и другое необходимое действие. Не окончательно павший человек инстинктивно протестует во имя своих лучших влечений и рвется на свободу из греховных оков, но они несокрушимы и не поддаются его напряжению. И выходит, что он делает не то, что хочешь, а исполняет ненавистное. Между тем желание добра прилежит ему, и внутренне он соуслаждается в законе Божиим. В таком случае вся эта антиномия обнаруживает страшную мощь зла и

слабость человеческих порывов в их плотяной ограниченности. Антибожественный – грех будет достигнут и с количественной точки зрения. Он ужасен в своей неукротимости трудно поколебимого господства. Это свирепый поработитель, умеющий и способный крепко держать пленника в своих темницах.

Можно ли считать эти выводы безотрадными и возбуждающими отчаяние в своем спасении на законнической почве? Думаю, что нет и – по неотразимым причинам. Здесь крайне характерно, что Апостол всюду и неизменно говорит лишь о разумении. Так, он узнал грех и понял пожелание во всех их дурных свойствах. Следовательно, они не законом произведены и были раньше во всей реальной неоспоримости. Этот просто осветил их пред сознанием и выдвинул наружу скрытого врага, который был столь же опасен, если таился во мраке. И подлинно, ἡ ἰσχύς τοῦ νόμου ἡμαρτίαν ἦ ἐν κόσμῳ (Рим. 5:13) и, без сомнения, функционировал со свойственной ему энергией. Эта подспудная сила вечно примешивалась ко всем стремлениям человеческим и своим коварным вторжением отравляла их доброе усердие. Она только оставалась неизвестной в своем существе и в этом смысле была безжизненна для дремлющей совести, не нарушая ее несчастного самообольщения. Ее мертвость лишь относительная и не равняется абсолютной инертности. Иначе оживотворение ее было бы невозможно не менее, чем и смертоносность для человека. В противном случае мы вынуждены будем приписать закону чудодейственность в порождении зла, а это не согласно с его первоисточником и достоинством и исключается тем фактом, что он просто возбуждает и раздражает. Ясно, что дозаконная безмятежность весьма далека от блаженства и этически совершенно губительна. Ее преимущество единственно в том, что в ней не было законопреступности, почему она и не наказывается законнической карой. Но это ничуть не свидетельствует о ее нравственной доблести и даже нерадостном безразличии. Правда, «грех не вменяется, когда нет закона», и «однако смерть царствовала от Адама до Моисея и над

несогрешившими подобно преступлению Адама» (Рим. 5:13–14). В итоге имеем, что *елицы беззаконно согреша, беззаконно и погибнут*⁶⁸⁰, как *елицы в законе согреша, законом суд приимут* (Рим. 2:12). Фактической разницы не оказывается, – и заповедь не приводит с собою новой беды. Потому отрезвляющее ее влияние ни коим образом не было пагубным фатально и не влило в душу излишней отравы. Скорее – оно было прекращением плотяного усыпления, где нечистые миражи неосвещенной фантазии суетно принимаются за наилучшие идеалы объективной значимости и фактической ценности. Человек находится в заколдованном кругу плотяного очарования и, не чувствуя его тлетворности, всецело ему подчиняется. Он и не помышляет о высшем и неизменно исполняет веления плоти в качестве натурально этических требований. Не по иудейскому самомнению, а несомненно и неотвратимо всякий язычник по природе грешник (Гал. 2:15), потому что все его добродетели плотяны и безусловно греховны. Неизбежно, что, живя по плотским похотям, он по самому естеству будет чадом гнева (Еф. 2:3) без надежды на возможность избавления. Это спокойствие неведения тем и ужасно, что оно не зажигает даже искры желания чего-либо сверх плотяного самоуслаждения. Это сон плотского опьянения, мрачного именно потому, что оно увлекает до восторженности и охлаждает все нравственные порывы своею невозмутимостью. Понятно, что законническое пробуждение, нарушая эту спячку, совершает спасительный нравственный перелом возведения человека на степень морально сознающей и этически действующей особи. В некотором отношении оно было смертью, поскольку умирал одушевленный индивидуум, мирно работавший по своим влечениям и воображавший себя автономным, так как – при отсутствии разлада – ему необходимо казалось, что он всем распоряжается и всем располагает по своей воле. Между тем это было слепое заблуждение физической неосмысленности и душевной подавленности, откуда объяснялась и внутренняя гармоничность. Она покоилась на крайней извращенности, почитаемой за безупречную целостность, и порождала коварный

обман, будто всякий живет по собственной инициативе, когда он просто прозябал в плотяном рабстве. Если он ничему не подчинялся и ничего не уступал, если он всегда выполнял свое хотение, то это лишь по той причине, что он всему покорился и не думал о свободе. С этой стороны закон своими требованиями убил оцепеневшего невежду греха и его уколов и вызвал к бытию ответственную личность разумной твари пред святейшим Творцом. В мировой истории нравственного прогресса здесь была величайшая эпоха нравственного оживления, начало нравственного развития и источник нравственного преуспевания. По своему этическому достоинству эта смерть законом напоминает разве нашу смерть во Христе, ибо в первом случае она вызывает борьбу с грехом, во втором сообщает господство над ним с последующим его упразднением. И там и тут цель равна по своему достоинству, хотя и не одинакова по осуществлению.

После сказанного мы обязаны согласиться, что пришествие законничества Савл не мог считать ни бедствием, ни бедственным. Оно заключило собою период «младости», и с ним исчезло фатальное хождение по стихиям мира с заменой этическим стремлением к их препобеждению ради и во имя сознанного и признанного добра. Посему же закон – спасительный вестник жизни, ее громкий глашатай и верный путеводитель. И подобные его качества совершенно очевидны. Справедливо безусловно, что *похоти не ведах, аще бы не закон глагола: не похощеши* (Рим. 7:7), но не менее истинно и то, что ранее я исполнял все эти пожелания с беспечальным убеждением в их легальности. Напротив, теперь обнаруживается их нетерпимость, а с нею возникает и мотив долга. И для меня он ничуть не внешнее и насильственное налагаемое иго, чуждое моей природе и враждебное ей. Совсем наоборот, ибо по внутреннему человеку я нахожу удовольствие в законе Божиим и тяготую к нему. Потому заповедь показывает мне меня самого и окрыляет мои возвышенные воздыхания. В этом смысле она – светильник моей совести, оживотворяющей луч для ее заглохшей энергии. И личность охотно повинуетея ей с решимостью беззаветного послушания для осуществления

пребывающего в ней желания добра. Затем наступает мучительный разлад идеи и факта. При всей искренности своего стремления на практике получается страшное несоответствие, формулируемое в скорбном исповедании, что я «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19). При всем том это тягостное противоречие уже служит неоспоримым залогом обладания идеалом и влечения к нему, поскольку я болезненно мучаюсь этим диссонансом. В самом недуге дано и исцеление, потому что «если я делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр» (Рим. 7:16). Понятно далее, что к нему и должно направляться мое рвение: он оказывается бесконтрольным властелином моего нравственного созидания и в нем человек приобретает свое избавление. Это неотразимо и с другой стороны. С привхождением закона пробуждается во мне всякая похоть и грех получает в нем силу (1Кор. 15:56) для безмерного возрастания (Рим. 7:13). Вся борьба с ним бесплодна и безуспешна, скорее отдаляет победу, чем приближает к ней. Однако доброе усердие во мне несомненно и удовлетворяет моим запросам; отсюда вытекает, что «если я делаю то, чего не хочу, значит делаю это не я, но живущей во мне грех» (Рим. 7:20). Коль скоро это происходит и при моей хвале заповеди, здесь новое подтверждение той же истины (7:16–17). Поэтому необходимо допустить иной закон, который будет не во внутреннем человеке, волящем на все благое, а в том, что производит внешний акт и сообщает ему фактическую реальность, или в членах моих, во всем плотном моем существе, предуказанном в орудие духу (7:23). Вопреки этому, оно захватывает верховенство надо мною и в свою очередь всецело покоряет меня, почему я убеждаюсь, что «доброе не живет во мне, то есть, в плоти моей» (7:18), поскольку *хотящу ми творити доброе, мне злое прилежит* (7:21). В конце концов внутренний раздор разрешается в мысли, что исключительная причина его в преобладании и нагнетательном давлении плотности. Вместе с этим точно обрисовывается и моральная цель моего поведения в устранении этого смертоносного деспотизма и возвышение свой духовности до степени

самодержавного первенства. И средство к тому близко и всемогуще. Вся беда моей безуспешности в том, что я плотян и должен преобразиться по другому принципу, но на этом счет бесспорно, что закон духовен (Рим. 7:14). Естественный результат теперь самопонятен и прямо отливается в безусловное правило, что нужно повиноваться последнему и во всем руководствоваться им.

Вдумаемся в эту глубочайшую психологическую картину, – и мы найдем, что в ней всего менее было оснований для антиномистического протеста и законнического ренегатства. Напротив, все и с принудительной повелительностью склоняло на сторону священной важности богодарованного закона, его единственной спасительности и вселяло безграничное почтение к нему с порабощением духа и умерщвлением плоти. В нем и от него начало нравственной жизни, как им же предначертывается и высшая цель, ибо «закон свят и заповедь свята, и праведна, и добра» (7:12). Он пробуждает человека от моральной дремоты, где все довольство в сонном обольщении, и – подобно яркому дневному солнцу – отчетливо освещает весь путь нравственного преуспевания. Если при этом и обнаруживается мое крайнее и безотрадное нравственное убожество, то тем ярче разгорается энергия быть в законе и жить с ним, служить только пред ним и лишь ему поклоняться.

С этой точки зрения, достаточно обеспеченной экзегетическим анализом, получает совсем иной смысл и факт тяжелой нравственной борьбы в невозрожденном иудее. Она преследует и терзает его, но не иссушает благочестивого сердца, а воспламеняет его верой в славу и торжество заветов Израиля. Ее возникновение всецело обязано законническому влиянию, им вызывается и поддерживается в своей интенсивности. До него личность пребывала в сладостном упоении младенческого неведения, не зная ни злой похоти, ни доброго пожелания. Ясно, что моральный раздор бывает вместе и *post hoc* и *propter hoc*. В заповеди весь корень описанного разлада, – и вне ее он невозможен и немыслим. Посему кризис абсолютно замыкается в этой сфере и не простирается за ее пределы, ограничиваясь строго законническими рамками. В нем

нет стремления к чему-либо другому и совершенно не участвует в поиске высшего и лучшего. Он обуславливается единственно несоответствием моего фактического настроения идеальной норме и направляется на водворение успокоительной гармонии с нею. Это война двух врагов, всецело самонадеянных и абсолютно независимых по своим силам. Вследствие этого и нравственная задача сводилась просто к непрестанному и непреклонному противоборству своими природными орудиями. Для плоти это был закон в членах моих, для духа – закон Синайский. Сверх и кроме их новых доспехов не имелось и не требовалось, потому что тогда пришлось бы унижительно сдаться на калитуляцию. Нравственная антиномия вырастает на законнической почве и определяется ею, пока она продолжается.

Отсюда и первое несомненное положение, что названный конфликт отмечает не тяготение к иному, а упорство в старом с решимостью защищать его до самопожертвования. Как справедливо говорит Стивенс⁶⁸¹, это не столкновение «между усилиями спастись законом и сомнениями, вызванными христианским учением относительно корректности этого метода, но между этими усилиями и властью греха, их разбивающего. Поэтому к нему не примешиваются колебания на счет повиновения закону в качестве единственно истинного пути ко спасению и – еще менее – смущения в поведении гонителя, а обнаруживаются лишь беспокойство, страх и робость со стороны Савла по сознанию своей неспособности успешно совершить этот путь»... Тут «нет соперничества методов спасения легального и другого. Все борение обуславливается напряженным и настойчивым желанием выполнить требования закона. С начала до конца это скрещивание лучших сил пробужденной совести, стремящейся к повиновению, и более мощных сил греха, безнадежно обращающих все подобные попытки в ничто».

Во всяком случае верно до бесспорности, что фарисейские терзания морального свойства были чисто законнического происхождения и вызывались пристрастием к своему родителю. Дальше имеем второе важное наблюдение, что, вызванные

сыновними симпатиями, они и преследуют только отеческие интересы. Являясь по причине закона, они предпринимаются и поддерживаются именно для него. Вспомним, в чем вся острота и интенсивность нравственной коллизии. Она создается познанием непримиримого контраста добра и зла при влечении к первому и физическом тяготении к последнему. Отселе встречное противоборство, которое при близком равенстве сталкивающихся энергий остается незавершенным и вечно раздирает душу направо и налево. При таком балансировании достаточно снять тяжесть с одной чашки, – и будет приобретена твердая опора, не нуждающаяся в новом подкреплении и не допускающая соперничества. Но раз этого не бывает, обе силы продолжают работать одинаково неумолимо. Между тем законничество есть момент привзошедший и в известном смысле подстрекательский, почему с устранением его водворилось бы прежнее успокоение. Коль скоро этого нет, – несомненно, что оно исповедуется всем сердцем и служит главнейшим двигателем воли. Видимое дело, человек для него теряет свой мир и лишь за него ведет войну.

Ясно, что нравственная борьба и возбуждается законом, и подогревается им, и направляется только к нему. Это безысходный круг, в котором человек неизбежно бывает вечным узником, потому что он связывает себя законническими оковами ради высших и священных потребностей своего духа, ради целостности своего собственного «я», превышающего размеры плоти.

При подобном соотношении предначертывавшийся путь не допускал ни малейших уклонений, лишал странника зрения ко всему окружающему, фиксируя его взор в определенной точке. Ничто не отвлекало и не развлекало его, и он должен был двигаться с автоматической регулярностью. Правда, плотские вождедения и обуревают и одолевают, но это еще не резон для подчинения им и отказа от себя. Его не находил здесь и Савл – фарисей, как в этом верной порукой служит нам Павел – Апостол. Все христианское достоинство он утверждает на том, что человек всецело сливается с Господом, облекается во Христа и чрез Него бывает в Духе. Лишь при таком

сопребывании с Искупителем и Утешителем он перестает работать со свойственной ему извращенностью своего естественного существа. Но тут несомненно, что получаемое при крещении обновление дает только залог Духа (2Кор. 1:22. 5:5), Который приобретается в исключительное достояние единственно при постепенном возрастании в Нем, чрез последовательное благодатно-нравственное возмужание в плодоношении веры, действующей из себя любовью и приводящей к абсолютной любви, когда *будет Бог всяческая во всех* (1Кор. 15:28). Пока эта вершина не достигнута, – и христианин не избавлен от приражений плотяности. При ослаблении же духовного напряжения, она завладевает личностью и основывает в ней свое губительное царство, куда почти не проникает луч света. Потрясающая история этого плотяного возобладания поразительно страшна и логически беспощадна при всей сжатости ее изображения в послании к Галатам (5:19–21)⁶⁸². Плоть сначала растравляет животные инстинкты чувственного самоуслаждения (πορνεία) и, добившись чрез них своего полного господства, всюду вносит специфическую нечистоту (ἀκαθαρσία) плотяного интереса и плотского вожделения всякого рода и вида, чтобы затем действовать с неприкрытой наглостью и беззастенчивой необузданностью (ἀσέλγεια). Она воздвигает свой идольский культ (εἰδωλολατρεία) с религиозными волшебствами (фармакеΐα) и в своем самообожении бывает ко всему враждебна (ἔχθρα), все оспаривает (ἔρις) с беспощадным завистничеством (ζήλος) и – при неуступчивости – распаляется бурной яростью (θυμὸς). В жизни эта враждебность (ἐριθεία) неизбежно производит расколы (διχοστασίαι) в сознательно противных партиях (αἰρέσεις), взаимно ненавидящих (φθόνος) и самоистребляющих (φόνος), дабы среди всеобщего погрома безраздельно совершать мрачную тризну в диком опьянении (μέθρα) беспробудных оргий (κῶμοι). Безжалостен и ужасен этот плотяный деспот и вызывает содрогание пред своею демонической хитростью устраивать свой трон на острие иглки!.. Но что же отсюда? Разве это показывает, что ему нужно подчиняться и прекратить борьбу с утратой своего

христианского достоинства? Со священным негодованием Апостол громит подобные наклонности категорическим отрицанием и возвращает пошатнувшихся к здоровому исповеданию. Именно потому, что плотянность эссенциально противна духовности (Гал. 5:17), и необходимо избегать первой и прилепиться ко второй по правилу: ходите Духом, чтобы ни в каком случае не исполнять плотских похотей (5:16). Не так ли точно должен был мыслить и действовать Павел и в период своего жидовствования? Не то ли одушевление руководило им тогда и не те ли высокие цели волновали его благочестивое сердце? И если мы скажем «да», поскольку «нет» не позволительно, – естественно, что и результат будет качественно одинаковый. В параллель порабощению Христу получится рабство закону с беззаветной ему преданностью и безвозвратно.

Несомненное по фактической аналогии, это заключение неизбежно и по самому ходу вещей, где все находится в неразрывном причинном сцеплении. Тишь зеркальной глади нравственного младенчества нарушается и по ней начинают бегать бешеные волны, но человек уже не жалеет о покое гниющего и разлагающегося застоя. Он ищет бури, с целью приобрести более высокий и драгоценный мир нравственно ответственной совести. Она поражена законом по внутреннему сродству с ним и не расторжима от него, если он не изменяет своему призванию. А такого несчастья доколе ничто не предвещает. Наоборот, имеются все данные для самых наилучших надежд и светлых упований. Он пробудил святыя порывы и вдохнул в них небывалую энергию, не смолкающую в своем рвении при явной несокрушимости соперника. Не свидетельствует ли это, что закон, поскольку он оживотворяет омертвевшее сердце, обладает и источником жизни, которую сообщит и ему? Потому неотложно и обязательно всячески прилепиться к нему, чтобы почерпать из него без меры и без отдыха. Такое неизбежное движение душевных чувств не оставляло места для колебаний, поскольку обещало совершенный успех. Во всяком случае, будучи вещим глашатаем нравственной чистоты, νόμος оказывался и

носителем ее. И кто послушал его отрезвляющего голоса, тот должен был последовать ему и не мог отказаться от него, не поднявшись на самую вершину. Лишь здесь он убеждался в его подлинной ценности и только теперь был в праве произносить над ним свой суд, но не прежде. До этих пор человек по необходимости был законническим пленником не с сокрушением за свою неволю, а с отрадой защиты от плотяных гонителей под его спасительными покровом. С этой точки зрения и Савл в силу своего внутреннего раздора еще крепче привязывался к своему охранителю и неудержимее увлекался к нему; иначе ему пришлось бы сказать, что закон не свят, между тем он считал его вместилищем святости и усматривал теперь единственно свою греховность и беспомощность.

Таким образом нравственный разлад фарисейской души принудительно погружал ее в законничество, которое поглощало ее всецело, захватывало до самой глубины и овладевало всем существом. И это подчинение было беспредельным и бесконечным, потому что от него зависело самое бытие человека, как нравственной личности, понимающей добро, любящей его и верящей в него⁶⁸³. По этой причине разрыв был невозможен, пока не смолкали всякие нравственные требования, поскольку они находили себе основу и пищу в ветхозаветной норме. Без нее расторгались узы плотяности, и начиналось ее стихийное господство; но этого физически не допускало внутреннее достоинство человеческое, его интересы и стремления. Отсюда объясняется и крайнее предубеждение иудаистов против чистейшей христианской свободы, потому что она казалась ими дверью к разнузданности, точкой опоры для плотского порабощения (ср. Гал. 5:13). При таком взгляде, вполне естественном для подзаконной совести, номистическое ренегатство, даже самое искреннее, необходимо представлялось широким путем к безбожно эллинской греховности (Гал. 2:17), получающей абсолютную бесконтрольность. Здесь важнейший мотив иудаистических усилий сохранить ветхозаветные ограничения при благодати, как недостаточно обеспечивающей нравственное преуспеяние. Если до такой степени было энергично номистическое обаяние и

у тех, кто желал приобщиться к христианскому возрождению, то насколько подавляюще оно действовало в Савле, видевшем в новой религии лишь злейшего врага? И внутренний раздор еще сильнее подстрекал его в законническом рвении, потому что в последнем была единственная надежда на его ослабление и устранение посредством восприятия законной святости. Она же божественна по своему происхождению и предуказана человеку. Первое свойство утверждает ее бесспорную качественную высоту и свидетельствует о ее жизненной мощи, второе гарантирует ее доступность, ибо без своего осуществления в истории она была бы слабой и напрасной, бессодержательной и бесцельной. Разумеется, все это недопустимо, почему она будет идеалом и источником нравственного совершенства.

При подобном воззрении временные индивидуальные колебания не затрагивают божественной важности закона и совсем не ведут к разочарованию в нем. Такого обобщения не потерпела бы самая простая логика. Вся дисгармония обуславливалась собственно тем, что идеальная норма вечно остается впереди и служит неизменным укором человеческой ограниченности. С каждым шагом вперед она все дальше отодвигается, поскольку всякий нравственный успех просветляет самосознание и делает его более пронизательным в определении своего истинного морального уровня по сравнению с обязательным. Тут всегда будет несоответствие идеи и факта по несовпадению их между собою до точности. А раз это расстояние сохраняется неизменно, суетность моих напряжений будет относиться исключительно на счет моей низменности. Потому и прямым результатом бывает просто констатирование моего нравственного убожества. Всего менее это может быть приписано закону по его природе, которая ничуть не страдает от таких реалистических неудач. Они были бы смертельным приговором для него не иначе, как при условии всецелой зависимости от него по своему бытию и свойствам. Тогда следствие необходимо извиняется своей причиной и осуждает ее бесповоротно. На деле производящим стимулом моей греховности является плоть, которая за нее и отвечает безраздельно. Νόμος не потрясается ни на йоту и удерживает

весь свой престиж, раз не он повинен в моей бесплодности. Для того он должен воплотиться пунктуально и быть абсолютным двигателем моих поступков не по одному мотиву, но и по их раскрытию в частных актах. В этом случае он был бы собственной их опорой, получая в них свое подтверждение, либо уничтожаясь вместе с ними. Коль скоро этого нет, – немыслимо и противно здравому разуму рассуждать о действительной его силе по человеческой бедности, ибо она обязана не ему. Здесь не находится опасного для него свидетельства, поскольку он не исчерпан до конца и не выливается в моем нравственном поведении полностью. Естественно, что из этого не определяется его сущность, и верным будет разве убеждение в моем моральном оскудении.

Эти соображения имеют решающую важность и для того предположения, будто Савл оказался неудовлетворенным законнической практикой и почувствовал сомнение в правоте самого закона. Допустим, что все это с ним было и он мучительно стонал от жалости при тщете всех своих пламенных порывов, – и все-таки его законничество останется для него несокрушимой твердыней. Нравственный раздор будет лишь обличением недостаточности его преуспевания и побуждением к дальнейшему гонению святости. Но она законом предначертана и в нем запечатлена Господом, потому от него и приобретает. Понятно теперь, что к нему же должна быть направлена вся стремительность воли, желающей добра и ищущей мира. Иного средства не было и не предвиделось, если и самое нравственное отрезвление вызвано заповедью. Совершенно натурально, что молодой Тарсиец избирает этот путь законнического возрастания, чтобы не уклоняться с него и попираť все препятствия. Исторические известия по этому предмету категорически подкрепляют подобную вероятность и сами ограждаются ею в своей безошибочности и неложности. Савл ревновал по Богу согласно отеческому закону наравне с прочими иудеями (Деян. 22:3) и жил всею доброю совестью (Деян. 23:1) по строжайшему фарисейскому учению (Деян. 26:5). На этом поприще он обнаруживал феноменальный прогресс в своей неумеренной ревнительности об отеческих преданиях

(Гал. 1:14) и достиг того, что был по правде законной непорочен (Филипп. 3:6). Значит, он и удовлетворял ей и получал от нее удовлетворение. Это показывает, что было достаточное ее осуществление, а тогда вся задача разрешалась одним усердием в ее полном достижении, которое уже обеспечивалось частичными успехами. Своим несовершенством они причиняли много душевной тревоги и нравственных угрызений, но это лишь неотвратимее увлекало к восхищению абсолютного торжества, несомненного по непреложности божественного совета. Потому – вперед и вперед и никак не назад или в сторону!..

Резюмируя все свои предшествующие соображения, мы открываем в них твердое фактическое основание для уразумения действительного законнического настроения Савла. Оно было далеко беспокойное и омрачалось нравственными смятениями плотяной обуреваемости, не поддававшейся укрощению. Они были вызваны к жизни заповедью и усложнялись ею в своей напряженной интенсивности. В этом смысле законническая педагогика была тягостной и удручающей, разделяя общие свойства всякой дисциплины, столь обременительной и стеснительной для неупорядоченной натуры. Но вместе с этим она упраздняла нравственное оцепенение дремлющих сил и пробудила их к самопознанию и самообладанию. Она указала человеку его естественную и врожденную цель и представила надежные средства в своей божественной святости. Моральное поведение определялось навсегда в рамках законнической праведности и замыкалось ими безвозвратно, пока последняя сохраняет свою важность и обязательность. В этом отношении закон, как *una per unum lex*⁶⁸⁴, незыблем и по божественному его происхождению и по фактической действительности своего нравственного оживотворения, а потому непреложен и по своей повелительности. В таком случае индивидуальная бесплодность свидетельствует только о величии законнического идеала и моем несовпадении с ним. Здесь наилучшее его удостоверение, если он не захватывается человеческой ограниченностью, и сильнейшее побуждение к слиянию с ним. В раввинизме мы имеем яркую иллюстрацию этому, раз он – при всех житейских

аномалиях – продолжали верить догматически в вечную обязательность законнического откровения (ср. Вар. 4:1. Прем. Сол. 18:4)⁶⁸⁵ и все спасение подчинял ему до такой степени⁶⁸⁶, что занятие Торой считал признаком благочестия и для дней Мессии⁶⁸⁷. Отсюда и категорическим принципом было убеждение: *lex non perit, sed permansit in suo honore (valore)*⁶⁸⁸. С этой точки зрения моральный раздор в душе Савла необходимо воодушевлял его номистическим героизмом и был вечным рождением, до болезненности неотвратимо толкавшим его на все подвиги непрестанного жидовствования⁶⁸⁹. И чем мучительнее были его уколы, тем искреннее и пламеннее он должен был восклицать с псалмопевцем: *свительник ногама моима закона Твой, и свет стезям моим* (Пс. 118:105)!

Вот бесспорный итог детального анализа внутренних состояний Савла в период его гонительства и он точно покрывает результат, добытый нами при разборе влияния внешних исторических условий. Там мы видели, что все веяния этого рода проходили для него бесследно и ни на минуту не колебали занятой им позиции. Теперь находим, что это было и неизбежно, поскольку она обладала священной прочностью и не допускала никаких приращений. Потому хульник непреклонен и невозмутим в своем фарисейском уповании. Он верен надежде на обетование отцам своим в законе и пророках (Деян. 24:14) и служит Богу день и ночь (Деян. 26:6–7), почерпая в этом силы к неуклонному возмужанию в иудействе. Он предан ему до неразлучности и неразрывности всем своим существом. Его судьба фатально сливается с участью завета Синайского и предрешается им с неизменностью. Вследствие этого законническое потрясение невозможно и немыслимо в нем не менее, чем христианское тяготение. Тогда не оказывается ни поводов, ни оснований для естественного перехода к новой «ереси» (Деян. 24:5. 14. 28:22), – и все попытки этого рода разлетаются в прах, не оставляя по себе иного впечатления, кроме их абсолютной призрачности.

При таком положении дела только необходимо, что подобные гипотезы, имея дело собственно «с психологическими невозможностями»⁶⁹⁰, не подходят к фактам и ничего в них не

выясняют. Это заключение прежде всего относится к опустошительной горячности Савла. Думают, что она выросла и развилась на почве его сомнений в себе и в своем крайнем разъярении означала лишь безрассудное стремление утишить свой внутренний пожар чужой кровью. Все в этом изображении невероятно и психологически не натурально, а – скорее – чудесно по своей неслыханности. И сами критики не отрицают связи антихристианского прещения с фарисейски-зилотическим усердием. Мы прибавит еще, что она носит характер условливающей причинности⁶⁹¹. Вспомним, как тесно сочетаются у Павла прежнее жидовское житие и ненависть к Церкви Божией с разрушением ее, при чем далее следует преспеяние в иудействе (Гал. 1:13–14), – и мы поймем, что именно по этой ревности он и стал гонителем (Филипп. 3:6). Его хульничество достаточно мотивируется тут по своему началу и продолжению, поскольку будет простым рефлексивным отражением внутренней враждебности. Раз нарушена эта печальная и прискорбная гармония, – исчезает и весь аккорд. Допустим, что Савл прежде усомнился в своей номистической корректности и почувствовал тревожные симптомы приближающегося падения. В его глазах это был опаснейший враг для его нравственного самообладания, ядовитый змей, готовый отравить все его существо. И если дело касалось высших запросов духа и разочарование затрагивало священные порывы его сердца, – тем грознее и удручительнее отмеченные недоумения даже в их зародыше. Этим решительно предопределялось и ближайшее поведение в смысле подавления таких недобрых зачатков и уничтожения самого их источника. Отсюда вся энергия сосредоточивается на себе и направляется единственно к своему индивидуальному укреплению. Человек необходимо бывает самозаключенным и невосприимчивым к окружающему. Все постороннее не интересует его, и он совершенно индифферентен к его влияниям, потому что слишком поглощен собственной работой, обязательной для охранения своего бытия. В этом состоянии христианство не могло жизненно волновать Савла и в крайнем случае побуждало бы его к большей замкнутости. Пусть оно

противно его верованиям и оскорбляет их, но у него нет опоры для развития чисто иудаистической деятельности, когда основной принцип отличается шаткостью и неустойчивостью. Нужно наперед приобрести и создать эту базу, чтобы под прикрытием ее вести потом правильную и систематическую осаду. До тех пор она невозможна и разве предуготовляется в полной отрешенности личного возмужания. Для сего мы имеем прекрасную параллель и в христианской истории Павла. Его обращение было всецельным творческим актом божественной благодати и с этой стороны обязывало к строжайшему обеспечению сообщенной святыни от всяких внешних приражений человеческого вторжения. Естественно, что Апостол не допускает приложения плоти и крови.

Но это лишь отрицательный момент, далеко не исчерпывающей всей полноты новой жизни. Будучи законченной и вседвелеющей, она натурально требует соответствующего обнаружения и непременно функционирует сообразно своей природе, поскольку без этого была бы мертвой и инертной тяготой. По этой причине непосредственно после крещения Павел начинает проповедовать в Дамасских синагогах (Деян. 9:20), являя в себе Сына Божия (Гал. 1:16). Это путь безусловно нормальный и неизбежный, между тем мы знаем, что потом он надолго удаляется в тишину Аравийского уединения (Гал. 1:17). Непонятное на первый взгляд, это действие однако же легко определяется его положением и находит в нем достаточное побуждение. Его горячее возглашение о Христе не встретило удовлетворительного отклика и даже в среде христианской вызывало только недоверчивое изумление перед такой неожиданной метаморфозой гонителя, прибывшего в город с полномочиями палача (Деян. 9:21). Разумеется, лишенный сочувствия своих, благовестник всего менее рассчитывал на успех у иудеев, которые были в праве третировать его, как всюду отвергаемого ренегата. Его слово пропадало напрасно и оказывалось биением воздуха, а это неотразимо свидетельствовало и о внутренней его недосточности в теперешней форме. Следовало укрепить его в себе, чтобы оно было покоряющим и убеждающим и точно выражало свою

внутреннюю мощь. В чем собственно заключался недочет, – это пока безразлично⁶⁹². Для нас важен здесь просто тот факт, что, раз Павел почувствовал свою слабость, он прерывает предназначенную ему миссию и удаляется от своих и чужих, чтобы в отрешении от мира и наедине с самим собою приобрести мужество для победного оглашения других⁶⁹³. Не иначе он должен был поступать и в иудействе, если в нем была хоть искра колебания в своей собственной правоте.

В таком случае не усматривается даже точки отправления для антихристианской полемики Савла, который скорее бы склонялся к устранению от всяких встречных впечатлений, потому что они обостряли его нравственный разлад и грозили превратить его в сокрушающий ураган. В этом настроении психологически возможно единственно ограждение себя чрез абсолютное изолирование от внешнего напора. Но согласимся, что он чрезмерно энергичен и хищнически врывается в мятущуюся душу, – и тогда для последней не было ничего другого, кроме самообороны против нападающего врага и отражения его ударов. Этой защитой исчерпывалось бы все столкновение и при убеждении в своей невинности и непорочности, поскольку наступление неизбежно влекло омрачение их и лишало этического оправдания самую неподатливость, не говоря об активной борьбе. Затем привносится еще элемент тяготения и внутренней симпатии к христианству, – и это окончательно подрывает все опоры для враждебности к нему. Оно было бы желанным умиротворением для терзаемого сердца, целительным бальзамом для его кровавых ран и невольно зажигало влечение любви и благоговение уважения. В силу этого гонительство необходимо смолкало в своей интенсивности и характеризовалось бы постепенным понижением его пламенности и стремительности.

В действительности было совершенно обратное, почему все психологические предпосылки критики будут чистым измышлением, не имеющим и теоретической убедительности. Потому же они не объясняют рассматриваемого факта, который свидетельствует, что для него были свои мотивы. Номистическое сомнение сменяется крайнею уверенностью в

себе, христианские наклонности подавляются радикальным отвращением, а причинное сочетание их производит воинственное воспламенение иудействующего зилотизма. Он утверждался на прочном основании определенного религиозного воззрения и возникал из него с неотвратимостью. В таком виде он обладал священным авторитетом неприкосновенности, самодостаточности и всеобдержности, переходившей в общеобязательность. Отсюда его натуральная непримиримость со всем, что параллельно ему и высказывает притязание на равенство или первенство. Нравственный долг беспредельного почтения требует охранения божественного достояния и беззаветного устранения всяких покушений. Коль скоро они упорны и стремятся к потрясению, – неотложно обрисовывается моральная задача истребления этого соблазна, угрожающая гибелью и сатанинским обольщением. Не удивительно, что Савл становится гонителем Церкви Божией и опустошителем ее (Гал. 1:13) с той целью, чтобы исчезло всякое воспоминание об ней и – вместе с этим – прекратилось ее смертоносное обаяние. И он соизволяет убийствам (Деян. 8:1. 22:20. 26:10), так как они были необходимым средством к искоренению заразы. Активное участие в дальнейшем является уже неизбежным, и молодой фарисей со всею свирепостью религиозного рвения обрушивается на Иерусалимскую христианскую общину, терзает ее кровавыми пытками и при безуспешности истязаний желает по крайней мере парализовать ее влияние лишением свободы действий, врываясь в дома и влача мужчин и женщин в темницы на безвыходное заключение (Деян. 8:3. 22:4. 19. 26:10). По этим побуждениям он не ограничивается одним местом, но старается повсюду исторгнуть опасное зло и в неистовом одушевлении (Деян. 9:1) направляется в чужие города (Деян. 26:11), чтобы и там убить язву (Деян. 22:5) и таким способом водворить на земле мир божественной святости и безмятежие чистой совести, ничем не развлекаемой и не искушаемой. Эта неумолимая последовательность и железная непреклонность постулируют к непрерывно работающей и несокрушимой в своей крепости силе, каковой будет усердие к отеческим преданиям. Они

всячески непреложны и своим авторитетом чуть ли не превосходят Тору, которая просто подтверждает их, почему иудейский праведник скорее поплатится жизнью, но не нарушит слов мудрецов⁶⁹⁴. Для раввинизма приказания соферимов были важнее повелений закона (Sanhedrin 10, 3)⁶⁹⁵, – и его сторонники твердо исповедовали: τεθνησόμεθα δὲ πρότερον ἢ παραβῆναι τοὺς νόμους (JosFlav. Antiqu. XVIII, 8: 3)⁶⁹⁶. Естественно, что, принадлежа к одной школе с Акибой⁶⁹⁷, Савл неумолим в своей номистической ревности, а она, раздражаясь от столкновений, не знает милости и требует себе жертвы. В ней источник гонительства, и Павел отчетливо и категорически убеждает нас в ее внутренней принудительности, когда говорит (Деян. 26:9): «я думал, что мне должно (ἔδοξα δεῖν) много действовать против имени Иисуса Назорея». Очевидно, главнейший мотив к сему был в нем самом, в его личном фарисейском преуспейании, влиявшем на него с моральной непреложностью священной заповеди. Потому разрушение идет у него рука об руку с созиданием путем приобщения всех к благам его собственных упований. По этой причине его мучительство неразрывно от нагнетательного прозелитизма, и он «принуждал (ἠνάγκαζον) христиан хулить Иисуса» (Деян. 26:11). Разумеется, это было бы не мыслимо, если бы он сам был неустроен в своих верованиях и чувствовал внутреннее угрызение снедающего сомнения. Его не было и в самой минимальной степени, и Савл обнаруживает мрачное спокойствие искреннего служения Богу. С этой точки зрения каждый поклонник Распятого был для него тем же, чем он оказался потом для своих сродников по плоти. Это – «губитель» (Деян. 24:5: λοιμός), взывавший к суровому суду первосвященника⁶⁹⁸. Понятно теперь, что здесь всего менее могло быть влечения к новой религии и желания постигнуть ее смысл, оценить ее хотя бы относительное достоинство и отыскать ей некоторое оправдание. Все исключало подобный попытки, и они были не допустимы и нечестивы в применении к богопротивной ереси. Поэтому и на закате дней своих, когда его жидовствование уже вполне разъяснилось ему в своем предуготовительном качестве и было достаточно заглажено

подвигами евангельского проповедания, – св. Апостол с тяжелой скорбью вспоминает, что он был хульником, гонителем и досадителем, и не находит себе другого извинения кроме того, что он поступал так *по неведению вследствие неверия* (1Тим. 1:13)⁶⁹⁹.

При таких условиях внешнего положения и душевного настроения совсем не допустима «революция мысли и жизни»⁷⁰⁰ в сторону «внутреннего возникновения правильного познания Иисуса»⁷⁰¹. В Савле не имелось ничего сверхзилотического усердия, и все его силы были направлены к его поддержанию и укреплению. Его воля определилась окончательно, и никакие побочные воздействия не могли потрясти ее и сдвинуть с принятой линии. Посему-то от соприкосновения с христианами его ярость лишь воспламеняется до чрезмерности (Деян. 26:11), и ангельский образ всепрощающего Стефана вызывает в нем зверское дыхание кровожадности (Деян. 9:1). Здесь предначертывалось и его ближайшее естественное развитие. Оно было бы просто возрастанием в иудействе до полнейшей самопреданности ему в великом и малом, в его духе не менее, чем в иоте и черте. В результате мы имели бы национально-иудейского патриота и номистического фанатика в роде Иоанна Гискальского⁷⁰², и история Павла завершилась бы героической смертью среди развалин Иерусалима на камнях пылавшего храма, а мир христианский не украшался бы именем своего великого благовестника, озарившего светом Христовым всю вселенную.

После сказанного неоспоримо, что психологическая теория не соответствует фактам и разбивается ими. Она попирает их, но они сами ломают ее, потому что в ней нет внутренней жизненности и объективного содержания. Ее предпосылки не дают из себя нужного следствия, которое поэтому и отсылает к другим основаниям⁷⁰³. По этой причине справедливо указывают⁷⁰⁴, что у самого Павла не находится ни малейших намеков на внутреннее предварение своего обращения, – и такое соображение особенно веско при остроте и проницательности его психологического анализа, при умении и способности проникать в сокровенные тайники душевных

движений и резко схватывать все их мимолетные оттенки⁷⁰⁵. Впрочем, это важно не само по себе, поскольку о несуществующем говорить всегда рискованно и бездельно для убеждения или опровержения. Гораздо выше и многозначительнее, что это умолчание покоится на принципиальной невозможности подобных смущений в себе по влечению к чему – либо другому. Эти два момента неразрывны до своей взаимной условливаемости, ибо нельзя колебаться в хорошем, не видя лучшего, и не мыслимо искать нового при абсолютной самодостаточности прежнего. Но с обеих сторон это положение исторически неоспоримо, почему обычным путем было бы непостижимо и слабое склонение Савла к христианству и уже прямо не мыслимо его решительное обращение со всецелым порабощением Господу. Для сего потребна наличность благоговейного и преданного преклонения пред Ним, и критики стараются подметить ее в самом ужасе опустошительного гонительства, создавая «искусственный роман»⁷⁰⁶. Однако на это нет данных и этого не было в зародыше, поскольку «между иудейской и христианской жизнью не усматривается посредства»⁷⁰⁷. Напротив, Савл именно теперь был особенно далек от веры⁷⁰⁸ и – следовательно – всего менее обещал быть исповедником Распятого и светильником Евангелия⁷⁰⁹. Тут необходим был внешний сокрушительный толчок, разом разбивший корабль и выбросивший путника на неведомую землю⁷¹⁰. Отсюда истинна и дилемма, что изменение в Савле могло быть только внезапно или никогда⁷¹¹; а первого ничто не вызывало, поэтому и вышло бы второе.

Этим вопрос собственно и решается в неблагоприятном смысле для защитников душевной трансформации. Ее не находится, так как не было для того достаточной причины⁷¹². По своему основанию вся разобранная теория «имманентного развития иудейского сознания»⁷¹³ созидается на Гегелианской почве враждующих антиномий с примирением их в победе сильнейшей⁷¹⁴. С этой точки зрения «диалектический процесс»⁷¹⁵ внутреннего обновления ветхого человека сводится к борьбе за свое существование с энергическим отпором

нападающему, пока могущественное не подавляет и не поглощает слабое, еще более истощаемое интенсивной обороной при встречах схватках. Поэтому весьма удачно сказано, что все в нем построено по Дарвиновской схеме⁷¹⁶, которая получает неожиданное приложение к величайшему эпизоду апостольского века. Однако здесь она еще менее пригодна, чем в сфере жизни органической, ибо не просто преувеличивает и извращает действительное, а упрямо попирает его ради призрачных миражей. Они совершенно рассеиваются пред лицом исторической реальности и психологического правдоподобия, ибо вместо раздора в Савле царило зловещее спокойствие. Тогда самопроизвольное его перерождение будет невероятным, лишившись своего источника в благодатно-оплодотворяющей крови христианских мучеников, оросившей пепел сожженной совести. В этом случае обращение было бы естественным итогом разнородных влияний, которые из себя прямо «образуют его»⁷¹⁷. Но их не имелось в нужной мере: значит, не было бы и такого результата. И поскольку он неопровержим фактически, для него обязательны совсем иные деятели, выходящие из ряда обычных исторических условий и потому сверхъестественные⁷¹⁸.

Все ограниченные внешние и внутренние влечения и впечатления лишь способствовали утверждению и фатальному окаменению Савла, постепенно приобретавшего инертную неподвижность. Для ее нарушения требовалось страшное потрясение, которое по самому эффекту должно быть моментальным, поскольку оно могущественно. Перелом будет мгновенным⁷¹⁹ и своим неожиданным и необъятным исходом свидетельствует о своем божественном происхождении. По этой неотвратимости, всячески неизбежной, перерождение гонителя оказывается «неразрешимой психологической проблемой»⁷²⁰ и для самого Баура, если он сознается, что «ни психологический, ни диалектический анализ не в состоянии раскрыть внутреннюю тайну акта, в коем Бог явил Сына Своего» в хульнике⁷²¹. Равно и Пфлейдерер думает⁷²², что «обращение Павла, хотя объясняется до известной степени психологическими средствами, навсегда останется религиозным «откровением»

в строжайшем смысле этого слова, будет восхищением души божественной мощью истины, которой она не могла произвести из себя и которая – при руководстве внутренней и внешней жизни – обнаружилась пред нею, как спасительный ключ к загадке, как освобождение от внутреннего раздора и борьбы, – кратко сказать, – как сила Божия ко блаженству (Рим. 1:17. 2Кор. 4:6)». Это искренно и правильно, но единственно потому, что для естественного переворота не существовало необходимых мотивов и надлежащих элементов. Без них же не было бы и допускаемого «внешнего рефлекса внутреннего духовного процесса»⁷²³, коль скоро нет последнего.

Раз это констатировано с неопровержимостью, – психологическая гипотеза не может раскрыть «из внутренних причин»⁷²⁴ и характера Дамасского явления при всем своем стремлении оградить его целость. Она в полной мере принимает библейские известия и соглашается, что «Павел видел Христа и был убежден в объективной реальности своего христовидения»⁷²⁵; только – по ее мнению – все это происходило совершенно иначе, в смысле «произведения конечного духа»⁷²⁶, его «имманентно-психологического акта»⁷²⁷. Душевный конфликт был собственно отголоском могущественного напора новой религии и ее постепенного торжества над старой фарисейской закваской. Привычка раввинского школьника упорно борется с этим искушением и отстаивает свою самобытность; однако не редки примеры, как подобные фанатические противники бывают всего ближе к своему злейшему врагу⁷²⁸. Павел уже готов полюбить то, что ненавидит⁷²⁹, и образ Распятого мало-по-малу овладевает умом зилота и покоряет себе его сердце. Последнее конвульсивно отражает страшные удары и, не выдержав крайнего напряжения, сдается окончательно, при чем торжествующей Господь так глубоко захватывает все существо побежденного и с такой отрадой всецелого удовлетворения входит в сокрушенную душу, что Савл непосредственно ощущает Его присутствие и свое духовное прозрение проектирует во вне с реалистической наглядностью боговидения⁷³⁰. Значит, сокрушенный Тарсиец усмотрел теперь именно то, что было в нем самом, и по своему

содержанию Дамасское откровение пунктуально совпадало с его настроением⁷³¹, было простым «проявлением истины посредством внутреннего созерцания»⁷³², «действием и обнаружением веры»⁷³³.

В этом весь центр тяжести натурально-психологического объяснения и в этом же пункт его смертельного поражения, когда оно не находит себе точки опоры⁷³⁴. А мы показали, что в Савле не было ничего кроме зилотического рвения и догматического запаса из неисчерпаемой сокровищницы отеческих преданий⁷³⁵. Потому гонитель не мог усматривать Христа блистающего, когда Он предносился ему во мраке Голгофского затмения с позором терний и креста⁷³⁶. В таком положении визионерство немыслимо и недопустимо⁷³⁷, поскольку для него не имеется вызывающих и объективирующихся элементов⁷³⁸. Понятно, что при отсутствии «принципа, из коего естественно могла развиваться вся перемена»,⁷³⁹ Савл был не в состоянии видеть Искупителя и не сделался бы Его Апостолом и благовестником⁷⁴⁰.

Едва ли требуется прибавлять дальше, что психологическим путем не изъясняется и Евангелие Павлово, раз не оказывается простого христианина. Его начало и источник лежат в обращении призвания⁷⁴¹, но если его нет, то не будет и соответствующего ему вывода. С этой стороны абсолютно ограждается божественное достоинство учения св. Павла, которое перестает быть «созданием его мыслящего духа»⁷⁴², коль скоро не получается во внутреннем процессе. Думаем, что после предшествующих соображений это заключение не нуждается в особой аргументации. Довольно для нее и того, что не было явления Христа, потому не было и знания о Нем.

Необходимо засвидетельствовать в подкрепление, что благовестие Апостола языков и действительно не поддается психологическому толкованию по своему происхождению и характеру. На этот счет утверждают, что все христианское ведение Павлово развилось под влиянием непримиримого контраста новых христианских воззрений и прежних фарисейских верований⁷⁴³. В продолжительной и «крайне

мучительной борьбе»⁷⁴⁴ между ними первые одерживают победу и уничтожают раввинистическую систему с ее догматами и упованиями, водворяясь на ее развалинах с правами завоевателя. Человек сам разбивает своих кумиров и поклоняется тому, что ранее отвергал. Все его духовное достояние будет голым отрицанием прошлого и по этой самой причине прямым отголоском его в смысле простой замены белого черным и наоборот. В этом случае подобная интерпретация близко напоминает сходные попытки освещения протестантства его решительной адверсативностью католичеству: не даром же так часто и усердно выдвигается и пример Лютера в параллель св. Павлу!.. Не будем касаться этой аналогии, потому что в ней и самый *terminus comparationis* недостаточно прочен. Заметим более важное, что рассматриваемая гипотеза многое предполагает и тем не менее дела не раскрывает. Она воображает, что Савлу христианство было известно в самых его глубочайших основах. Каким способом было достигнуто это разумение, – понять весьма трудно. Некоторые особенно ссылаются на Стефана, и Баур считает его чуть не отцом Апостола, который только всестороннее и шире развил мысли знаменитой обличительной речи архидиакона⁷⁴⁵. Гольштен не соглашается с этой смелой догадкой⁷⁴⁶ и находит влияние христианского мученика недоказанным⁷⁴⁷, но и он думает, что «еще раньше предних Савл прозрел в мессианской вере первых учеников сокрушительного врага для иудейства и для его праведности»⁷⁴⁸ в «ее противоречии с ортодоксально-мессианской идеей»⁷⁴⁹.

Весьма странный феномен, что неумолимый гонитель лучше и точнее понимает силу и достоинство осаждаемых и пользуется этими сведениями для своего ослабления. О возможностях, конечно, не спорят, хотя они часто бывают и невозможны: однако мы с искреннею готовностью принимаем формулированный тезис, поскольку он имеет для себя оправдание в историческом факте кровавой ярости зилота-фарисея. Все в нем живое опровержение христианства, и по отношению к нему он допускает лишь самую опустошительную

войну. При неравенстве орудий и средств она кончается не в его пользу, и он склоняется пред победителем с признанием его безусловного превосходства. Прежний враг будет исключительным носителем истины, и по сравнению с нею все бывшее оказывается уже сплошной ложью. Отсюда вселяется непоколебимое и неискоренимое убеждение, что в прошлом господствовало только заблуждение, которое вытеснено новой правдой. Это законный психологически путь, всюду наблюдаемый и всячески неоспоримый, но его исход достаточно известен и далеко немирен. Решительная капитуляция не дает желанного покоя душе, если весь ее старый запас не входит в гармоническое общение с добытым наследием. Между тем на это нет ни малейшей надежды. Минувшие образы восстают пред нею в мрачных очертаниях, возбуждая отвращение и вечно причиняя совести невыносимую боль. Естественно, что тогда нельзя смотреть на раннейшее даже глазами снисходительной терпимости, ибо оно фатально увлекало к гибели и удаляло от спасения. Потому всякое ренегатство неразрывно от ненависти, а Савл был бы наихудшим типом этого рода, презирающим своих предков и все их святыни⁷⁵⁰. При этом в нем мы получили бы печальный пример неистового отступника, перенесшего свою фарисейскую лютость с учеников Христа на виновников распятия⁷⁵¹. В таком случае для них не было у него иной защиты, кроме отказа от себя с жалостной мольбой о крохах с трапезы господ... Вопреки сему сродники по плоти всегда были и оставались для Апостола его «братьями» со всеми их прерогативами преимущественного участия в мессианских благах, которые прежде открываются иудею и потом эллину (Рим. 1:16)⁷⁵².

Очевидно, что психологическая теория не выясняет нам благовестия Павлова в его специальном достоинстве извращает его. Дальше необходимо следует, что она не проникает и в его подлинную сущность. Это совершенно несомненно по всем соображениям. Вспомним, что Евангелие явилось будто бы результатом эссенциального контраста раввинизму, — и мы должны будем прийти к мысли, что возникшая вера теряла все связи с исконными чаяниями, раз и самое «иудейское сознание

Павла преобразуется в совершенно новое»⁷⁵³. При столкновении подобных антиномий их совместность невозможна, почему они не бывают не только в солидарности, но и подле одна другой. Неизбежное завершение их взаимной встречи увенчивается абсолютным торжеством сильнейшей с безусловным истреблением слабейшей. Все нити между ними прерываются, и воссиявший свет не допускает минимального приражения тьмы. Содружество их не менее недопустимо, чем ангела и велиара, которые живут в разных сферах и действуют в диаметрально несходных направлениях. При этих условиях Евангелие Павлово по самому происхождению своему из отрицания иудейства было бы радикальным его упразднением до полного испепеления. Доселе оно упорно отвергалось и, не предуготовляемое прошлым, ничего не заимствует от него и с ужасом исключает всякое родство с ним. Это была бы резко антииудаистическая система, по основному своему смыслу противная христианскому благовестию, как оно раскрылось в миссионерском служении Апостола языков. Он глубоко чувствовал и энергически подчеркивал контраст закона и благодати, но лишь потому, что Христос был концом для первого (Рим. 10:4). С этой стороны ветхозаветная педагогика Моисеевых заповедей и очень тягостна и не удовлетворительна, – и все же она не была бездельной и напрасной. По своему характеру она была суровой воспитательной школой и применяла жестокие меры дисциплинарного тюремного заключения (Гал. 3:23). Это правда, и здесь ее коренной недостаток; только он свидетельствует просто о ее временности и соподчинении высшим планам. И, действительно, законнический институт не был самоцельным выражением единой воли Божией, поскольку чистейший свет ее изливается не прямо (Гал. 3:20), а преломляется в среде посредствуемого народа Израильского и приспособляется к его фактическим нуждам. В этом отношении он был привходящим учреждением (ср. Рим. 5:20) между обетованием и его исполнением и необходимо утрачивает всякое значение с явлением обетованного семени, потому что в нем осуществляется, оказываясь больше ненужным по несоответствию своих детских

приемов возмужалости бывших питомцев. Его роль узкая и недолговечная, но она не лишена своей достаточной цены предваряющего приготовления. По этой причине закон – по историческому преемству – находится в гармонии с благодатью, хотя и поглощается ею на подобие зари, померкающей с воссиянием солнца. Он был пестуном во Христа (Гал. 3:24) и, по самой диспаратности Ему в недоставлении правды, имел положительную важность в пробуждении неудовлетворяемой и потому неумирающей потребности в ней⁷⁵⁴. В последовательном ходе божественного домостроительства завет Синайский был существенным моментом, и его нельзя вычеркнуть, не нарушая естественного и постепенного движения в фактическом обнаружении и верховного промысления. С этой икономической точки зрения благовестие не враждебно ему, а стоит в тесной связи. Их адверсативность и исключительность начинаются лишь с тех пор, когда слово ветхое усвоит себе права Евангелия и старается вытеснить его, чтобы занять его место с безызъятностью. Но на это оно не способно по самой своей природе и таковым не бывает. Для того обязательно, чтобы законнический институт имел прямой целью и обладал средствами к сообщению евангельского обновления: тогда он несомненно был бы противен обетованиям и по своему намерению и по действию. Между тем в нем не усматривается даже желательных условий. Нужно было бы допустить, что закон дан именно для оживотворения и располагает соответственной внутренней мощью, почему в состоянии награждать и праведностью, ибо она служит залогом жизни (Гал. 3:21). Коль скоро этого в нем не находится, он не посягает на евангельские прерогативы и не восхищает их; значит, немислимо и взаимное столкновение. Оно бывает только при ложном понимании и неправильном применении того, что по своему достоинству являлось мирным элементом спасительного водительства. В силу этого упразднение законничества во Христе распространяет благословение Авраамова и на язычников, которые наравне с иудеями получают обетование от Духа (Гал. 3:13–14).

Мы видим теперь, что учение Павлово ничуть не обнаруживает навязываемой ему нетерпимости к прошлому; первое было неизбежным итогом и прямым следствием второго после того, как это оказывается полным и исчерпанным дотла в реализации предписанного ему в заповедях (Гал. 4:4). Понятно, что исторически Евангелие неразрывно от закона, будучи последним звеном великой промыслительной цепи, заключительным гласом непрерывного божественного призывания (Евр. 1:1–2). Воображаемого контраста нет, и натуральный генезис оказывается непригодным по несовпадению со своим объектом. Психологическая теория «имманентного диалектического развития из иудейского сознания»⁷⁵⁵ не может выяснить благовестие Апостола языков в смысле завершения ветхозаветно-законнической педагогики и к нему не подходит, потому что фальшиво обращает скорбного печальника о народе своем в иудеоненавистнического Маркиона. Здесь она наталкивается на непреодолимое препятствие и разбивается своим собственным абсурдом. Пред лицом его и возникают попытки отыскать точки соприкосновения между старым и новым и естественным способом сплотить их в стройное религиозное созерцание, какое господствует у св. Павла, хотя фактически он просто «вставил в существующую рубрику историческое имя Иисуса из Назарета»⁷⁵⁶.

Этот поворот полезен в интересах самосохранения, но далеко не из счастливых и едва ли отмечает более верную дорогу. Исходным пунктом для него служит анализ внутреннего настроения Савла – гонителя. В нем подмечают тяжелое душевное бремя по предчувствию непрочности своих прежних твердынь. Собственное наблюдение показывает ему много пробелов, которые грозят падением всему зданию, и он старается подкрепить его позаимствованием у христиан нужных строительных материалов. Его одушевляет жажда правды и спасения, и он неудержимо стремится к достижению мессианской славы. Но тут встречается неожиданная преграда, сокрушающая все его надежды. Грядущее царство обещано праведникам и утверждается лишь среди них, а неотразимый опыт свидетельствует, что это условие разделяется целой

бездной от живой реальности. Мало того: сокращение ее не предвидится даже в тумане неведомого будущего, поскольку самые искренние и напряженные усилия законнической ревности убеждали Савла в их бесплодной тщете для дарования непорочности. В таком положении оставалось или отказаться от всех заветов, или найти иное средство. Но первое богоугодно и потому выдвигается второе. При этом сама собою подсказывается мысль, что недоступное личному усердию должно сообщаться отвне путем вменения преизобильной праведности умиловительной жертвы за мировой грех. Здесь и приходило на помощь христианство со своим таинством Голгофского искупления, благостно восполняя недостаток законничества и делая его всесовершенным. Эта идея глубоко поражает ум фарисея, и его неумолимая диалектика постепенно вводит ее в организм раввинистической системы, которая в своей законченности удовлетворяет всем запросам благочестивого сердца и покорно принимается им. Савл бесповоротно склоняется на сторону новой религии с беззаветной преданностью ей. Все это слишком просто и по одному этому вполне естественно.

Так соблазнительно говорит нам теория, но она забывает, что подобная простота приобретается на счет исторической вероятности своего происхождения. Если христианство было таким спасительным элементом для раввинского учения, то оно и казалось бы для последнего милостивым избавителем от его немощи и скудости. Не потрясая ничего, оно все сохраняло и укрепляло, всюду вливало живительную стихию для целесообразного развития и везде возбуждало радость возрождения. Столь чудесного врача обыкновенно встречают с восторгом и провожают с благодарностью, – и раввинизм ради себя самого обязан был восхищенно приветствовать благодать и считать крест Христов своею личной победой, священным знаменем своего торжества. Его богатые способности получали необходимую опору для соответствующей христианской переработки исконного наследия и действовали бы параллельно Евангелию, между тем мы знаем с безошибочностью, что они функционировали решительно в

противном направлении. Тоже было и с Савлом, который не был бы тогда опустошительным для Церкви хищником. Он открывал в Распятом желанного примирителя совести, освещающего мрак его мессианских затмений и приводящего их к солидарности теснейшего содружества. И для него неизбежным было усвоить эту истину во всей ее полноте и в тиши умственного созерцания сделать ее необходимым членом своего духовного достояния. Понятно, что этот процесс не мог завершиться скоро и требовал для себя много интеллектуального напряжения, но он и ограничился бы одними диалектическими усилиями логического закругления нового мировоззрения.

Здесь не оказывается места для тяжелых потрясений радикального перелома, – и Дамасская катастрофа во всяком ее виде будет феноменом невозможным, потому что он не нужен для результата и ничем не вызывается. Психологически это бесспорно и потому оправдывается фактическими аналогиями. В этом случае хорошую иллюстрацию и убедительный пример представляет история Индусского теиста Протаба Мозумдары, о котором высказывается, что, не исповедуя открыто христианства, он будто бы гораздо глубже в своей вере во Христа, чем многие ортодоксальные христиане. Он описывает, как «ощущение греха постепенно возрастало в нем, а одновременно с этим пробуждалась тяжелая и горестная тревога вместе с необходимостью примирения между страстным влечением и практикой». Под такими впечатлениями «он почувствовал личную близость к духу Христову, и все содержание жизни и смерти Господа приобрело для него чудесную притягательность и обаяние», так что, «несмотря на частые разочарования», он пребывал в неизменном самоуслаждении. Наконец, «около 1867 г. наступил период духовного опустошения. Внутренние терзания достигли кризиса... Я размышлял о состоянии моей души и об избавлении от духовного бедствия. Я молился и зывал к небесам. И вот внезапно мне показалось – позволю даже сказать: открылось, – что вблизи меня святейший, благословенный и любвеобильный, где моя смятенная голова может найти упокоение. Иисус явился для моего сердца

необычайной человечески-родственной любовью, упокоением, симпатичным утешением, неоскудевающим сокровищем, к которому я столь милостиво призывался. Ответ мой немедленно последовал без всяких колебаний. С этого дня Иисус сделался для меня неотлучной и неоспоримой реальностью, был моим двигателем, источником света, любви и утешения. Он для меня святой и превознесенный Искупитель, и в Нем я признаю истинного Сына Божия»⁷⁵⁷. Это изображение окрашено восточной напыщенностью, однако и в нем достаточно ясны характерные черты естественной духовной трансформации. Возникая на почве морально-религиозной неудовлетворенности данным, она отливается в напряженное искание лучшего и в нем заключается обретением. Она насквозь проникнута сердечным влечением и, чуждая враждебности, ограничивается просто энергическими попытками ко всецелому овладению, при котором и разрешается в трепетном упоении. В ней не имеется ни обостренного разлада, ни потрясающего крушения. По этой причине она не вынуждает отречения от прошлого, но мирно уживается с ним и даже продолжается под его прикрытием.

При подобных условиях и в Савле было бы тоже самое в его фарисейском развитии при сходстве по результату. Христианство восполняло скудость иудаизма и с этой стороны оказывалось лишь счастливым придатком к нему. По самой своей благотворности оно было только содействующим номистической энергии и соподчиненным ей. Его роль побочная и второстепенная и всего менее обеспечивает ему первенство или главенство. Напротив, оно способствует единственно абсолютному торжеству законничества и при нем скромно стушевывается на задний план, всему служа усердно и нигде не выступая наперед. Одним словом: благодать поглощается законом и – подобно незаметной струе – исчезает в его потоке.

Но фактически было совсем иначе и у св. Павла обосновывается в обратном смысле. Историческая постепенность божественного промысла вызвала к бытию временной институт заповедей, отрезвляющих усыпленную совесть и пробуждающих в ней неистребимую и неутолимую

жажду праведности. В этом достоинстве вещего колокола и исчерпывается все их значение, поскольку они не содержат в себе живительной влаги и не утоляют голода небесными хлебом. Понятно поэтому, что они устраняются навеки, когда человек находит желанную пищу потребного качества и в совершенном изобилии. И это тем необходимее, что самые запросы возникли под влиянием и раздражением номистических внушений, которые обязательно смолкают при наличии категорического ответа. Приобретение искомого тут неразлучно от устранения путеводителя, доставившего странника в обетованную землю, потому что здесь он – господин в своем царстве и для него не пригодны знатоки пустыни. По этой причине Апостол языков формально заявляет, что «для закона он умер законом» (Гал. 2:18). Последний сам был посредствующим виновником (διὰ с genit. = per) моего умирания для него, так как он только обещал, и естественно уничтожается с пришествием обетования. Во всяком случае христианин остается уже бесчувственным для него в роде окоченевшего трупа, не поддающегося и самому энергичному его напору. Кратко сказать: номизм прекращается разом и навсегда и затем устраняется с исторической сцены для неотвратимого саморазложения. Но, будучи добровольным, это удаление чуждо тягостного и насильственного вытеснения, поскольку сопровождается отрадным замещением. И нам известно, что чаявший утешения Израилева старец Симеон сходит во гроб с победным славословием, а роковое «Ныне отпускаеши» покрывается у него светлым ликованием, что его очи видели спасение...

Сообразно этому и законничество упраздняется в христианстве в силу своего осуществления в нем и окончательной ненадобности в дальнейшем. Это легко постигнуть по следующим соображениям, ясно отмечаемым у св. Павла. По его суждению (Гал. 5:14), «весь закон заключается в одной заповеди: **возлюби ближнего твоего, как самого себя**» (Лев. 19:18). Эта истина всячески неоспорима. В приведенном повелении выражается, чтобы человек всецело отождествился с присными и относился к нему с не меньшею

преданностью, что и к себе. В каждом он обязан видеть свое «я» и сливаться с ним до точности. Фактически это невозможно до тех пор, пока между мной и окружающими нет желательного совпадения и взамен его господствует разделение с бесконечными градациями по полу, национальности, социальным отличиям и т. п. Естественно, что при этом все вне меня будет несходным и не подлежит слиянию. Для него необходима наличность реальной общности, при которой неизбежна и одинаковость в проявлении своей энергии, ибо всюду она влечется с безусловной притягательностью. Потому указанное предписание постулирует к действительному объединению меня с остальными, чтобы я и в жизни не разнился от них. Это требование было соблюдено в ветхозаветном откровении, поскольку оно теснейшим образом сплачивало всех потомков Авраама в целостный союз избранных мира и наследников обетования. И по своему религиозному положению и по правам они были в должном равенстве и покрывали друг друга. С этой стороны этическое приказание отсылало к религиозному и покоилось на нем, а это – в свою очередь – воплощалось в первом, поскольку оно было немыслимо без него. Так в заповеданной любви концентрировалось все ветхозаветное домостроительство и обнималось ею. Но предначертанная цель далеко не достигалась в нем на практике. Прежде всего, чтобы смотреть на всех с точки зрения единства, иудей непременно должен был исходить от единого Бога и в Нем уничтожать свое расстояние от прочих. Раз же это Иегова Израилев, – и «братом» будет лишь «сын народа Божия», соплеменник в узконациональном смысле плотского семени Авраамова. Это ближайшее ограничение неразрывно от второго и более важного. Самое единство было для еврея только идеалом и не составляло всеобщего достояния, потому что оно находилось выше человека, будучи свойством Божиим. Его нужно было наперед всем приобрести в собственное обладание, чтобы они были однородными фактически. Для сего и дана была божественная норма в законе, который равен себе и выравнивает своих исполнителей лишь при точном его воспроизведении в каждом.

Само собою понятно, что центр тяжести переносится теперь на слабые человеческие усилия, и задача с роковой необходимостью подчиняется частным индивидуальным успехам, всегда неразлучным от дробности и градальности. Это легко постигнуть по тому неотразимому наблюдению, что идеальное предписание не всеми осуществляется с адекватной ему пунктуальностью и позволяет бесконечное количество степеней от плохого до похвального. В таком случае взаимное приближение людей между собою оказывается чрезвычайно шатким, изменчивым и разнovidным, почему любовь будет прихотливо преломляться в самых резких оттенках по своему блеску и интенсивности. По этой причине названная заповедь не раскрывается и в относительном отождествлении, не говоря уже о том, что предуказанное совершенство ни для кого немыслимо, когда оно создается скудными средствами тварной природы.

Здесь не место следить, как в иудействе на опыте выражалось это печальное явление, повлекшее за собою почти кастовое расчленение и типически отлившееся в горделивое презрение вождей к проклятому народу (ср. Ин. 7:49). Для специальных потребностей разбираемого предмета нам довольно констатировать, что любовью несомненно исчерпывается весь закон, если она бывает в нужной мере. Это мы находим только в христианстве с беспредельностью и совершенной нескончаемостью. В нем верующий умирает в своей индивидуальной личности и в благодати возрождения срастается с Господом, Который и живет в нем исключительно (Гал. 2:20). Тут происходит таинственное общение с Икупителем, для всех одинаковое по Его абсолютности. Неизбежно, что все во Христа крестившиеся бывают чадами Божиими, раз Он Сын Божий, и оказываются ближними между собою в качестве братьев. Затем, Зиждитель этого спасительного союза универсально-божественный, как и средство усыновления Ему в вере (Гал. 3:26) всем открыто и для всех доступно; посему христианское братство реально и необъятно. Вместе с этим, разумеется, фактически водворяется и взаимное тожество всех в этом великом организме. Таким

путем немогущего закона вытесняется несокрушимой крепостью Христовой (Рим. 8:2. 3) после всецелого его исполнения в любви (Гал. 5:14: *πεπλήρωται* – *rectius*. Рим. 13:8–10: *πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*) и препобеждается навеки и без малейшего остатка.

Законничество уничтожается безусловно, не сохраняя за собою и достоинства полезного регулятора нравственной жизни (*tertius legis usus* по сравнению с его догматической и обрядовой сторонами)⁷⁵⁸. Всякие дальнейшие его попытки будут уже преступным узурпаторским вторжением раба в сферу самодержавного господина и тщетным поползновением бессильного напряжения поколебать незыблемый трон. Тогда закон выходит из своей области в чужие пределы и потому изгоняется из них, ибо предвосхищает не принадлежащие ему prerogatives. Из преемственности он желает сделать совместность, невозможную по самой природе. Отсюда начинается его враждебная адверсативность, которая обязательно граничить со всеисключаемостью. Он был пригодным для младенчества в качестве временного педагогического метода (Гал. 4:1 сл.), и его влияние не простирается за порог школы, где свои руководители, приличные зрелому возрасту, и воспитанники, не нуждающиеся в дисциплинарных приемах. По этой причине для нового периода он не существует, а – при стремлении к удержанию своей роли – будет принципиально противным, трактуя мужа совершенного за безвольного ребенка. Так имеем грозную, но бесспорную формулу (Гал. 2:21), что «если законом оправдание, то Христос умер напрасно» (*δωρεάν*), – без достаточного основания и побуждения, значит, и без плодотворного результата. Теперь он был бы источником правды (Гал. 3:21) и залогом к приобретению наследства (Гал. 3:18), поскольку думает способствовать верующему в том и другом отношениях. В таком случае он окажется замкнутой системой оправдательного возрождения, строго согласованной во всех своих частях и в каждой мелочи одинаково важной по связи ее с целым. По этому принятие даже самой ничтожной черты грозит деспотическим порабощением номизму во всей его совокупности. И до последней степени непреложно, что

всякий обрезывающейся бывает повинен пред всем законом (Гал. 5:3), который оправдывает самобытно и обязательно расторгает от Господа. В итоге получится отпадение от благодати чрез разлучение со Христом (Гал. 5:4), когда – по необходимости – от Него не будет и минимальной пользы для перитемниста (Гал. 5:2).

Мы видим, как мало св. Павел склонен был к допущению взаимного восполнения ветхого новым и наоборот. Скажем прямее и точнее, – он решительно отвергал подобную солидарность ради истины своего Евангелия (Гал. 2:5) и по вниманию к тому, что составляло самое его существо, а оно только и было благовестием Христовым, приносящим радость всеобщего и окончательного избавления в самопредании божественного Сына. Это была для него единственно дорогая и священная идея, все содержащая в себе и не позволявшая малейшего омрачения приложением номистических добавлений. За нее он пламенно ратовал всю жизнь и в ней не уступал ни на мгновение и никому. Посему он и для пользы мира не покорился иудаистам в Иерусалиме на счет обрезания Тита (Гал. 2:3), несмотря на горячие требования, поскольку они сводились к мысли, что благодать Христова недостаточна для спасения природного эллина и нуждается в ветхозаветном подкреплении. Здесь было коварно шпионское и принципиальное покушение на свободу во Христе Иисусе, и с этой стороны оно встретило энергическое отражение. Но тут не было личного упорства, если языческий миссионер непосредственно после названного события сам обрезал Тимофея (Деян. 16:3). Это он сделал «для иудеев», для успешности и плодотворности миссионерского оглашения своего сотрудника, совсем не думая возвышать его этим в христианском достоинстве. Совершенно иной вопрос, когда подобными актами подчеркивается неудовлетворительность христианского искупления, хотя бы косвенно и ненамеренно. Тут св. Павел неумолим и непреклонен. Его не устрашают никакие авторитеты, и в Антиохии он смело и нелицеприятно обличает знаменитейшего столпа Церкви, Апостола Петра (Гал. 2:11 сл.). Кифа просто разорвал общение с эллино-христианами в

трапезах и прекратил житейскую связь с ними. На это имелись у него и основания и побуждения. На Апостольском Соборе было выяснено и определено, что закон не требуется для христианского оправдания язычников; однако этим еще не было выражено категорически, что потомки Авраама обязаны жить по-язычески и должны пожертвовать добрыми обычаями и чистыми привычками заветной старины. Историческому опыту предлежало сгладить эти наследственные особенности, пока заслуживавшие внимания в благовестнических целях. Поэтому Петр постепенно уклонился от своего первоначального направления из опасения вызвать соблазн среди соплеменников и тем затруднить себя в предназначенном ему апостольстве у обрезания. Коренное убеждение сохранялось неизменно, и его измена равнялась собственно лицемерию практического приспособления к слабым и немощным, была икономическим прикрытием исконного воззрения. Но во всяком случае и он не мог не сознавать, что поступает вечным ради временного и преходящего и бывает зазорным (Гал. 2:11) даже в своих глазах по суду совести. Фактически было бесспорно, что и в период лицемерного устранения он жил по-язычески (Гал. 2:14) в безусловном смысле. Будучи природным иудеем (Гал. 2:15) и естественно наслаждаясь всеми преимуществами своего происхождения, он – при верности своему натуральному достоинству – вынуждался к безпрекословному и всецелому повиновению Моисею с послушанием ему во всем своем внутреннем и внешнем устройстве. Раз он принимает пророка больше и лучше Синайского законодателя, последний лишается специального значения, и человек ускользает из-под его опеки и контроля на простор жития, номистически не регулируемого. При нем принятие прежних норм отмечало бы, что без них свободное христианское хождение небезопасно и недостаточно обеспечено в своей плодотворности. Так сохраняются в неприкосновенности и конечная цель и истинное направление, но путник снабжается дополнительными запасами ветхозаветной практики для безошибочности своего движения, для твердости своего шага. Между тем он христианин, отказавшийся от мозаизма безвозвратно, – и это привозложение

заповедей будет для него тягостным обременением, подкашивающим его ноги и невольно заставляющим сбиваться с ближайшей дороги ко Христу. В результате выйдет οὐκ ὀρθοπῳδεῖν (Гал. 2:14), а в перспективе – роковая случайность удаления на окольные тропинки с риском заблудиться в дебрях и желанного пункта не достигнуть.

Этот характерный пример внушительно свидетельствует, как ревниво относился св. Павел ко всяким вторжениям номизма и усматривал его в едва условных зачатках. Понятно, что он не мог прилагать его к благодати или поддерживать ветхое новым. Напротив, такое согласование было нетерпимо и недозволительно. Этот способ проповедовали и защищали иудаисты всех цветов и красок с равной горячностью, хотя и с различием в объеме. Они считали, что закон, по крайней мере, помогает христианскому возмужанию, облегчает его приобретение и возводит на высоту. Эта точка зрения, очевидно, навязывается и Апостолу языков. Но он сам является наилучшим посрамителем всяких попыток данного рода. Иудействующие были для него лжебратьями – ψευδαδελφοί (Гал. 2:4. 2Кор. 11:26). И это не пристрастная кличка врага, потому что в ней сжато и метко определяется подлинное качество предмета. Христианское братство покоится на нашем единении со Христом, в Котором – чрез Сына Божия – и мы бываем братьями по силе усыновления Богу. В этом сиянии и вся важность, а оно должно быть полным и для всех посредствуется лишь одной верой. Привнесение к ней чего-нибудь побочного затрудняет общение, делает его незаконченным и тем разрушает братскую солидарность в самом ее основании. При этом иудаисты со своими номистическими аппаратами неизбежно отпадают от Главы и расторгаются с ее членами, почему в дальнейшем оказываются ложно и фальшиво кутающимися в мантию братского равенства. Их проповеднический престиж есть самообольщение, если не прямой обман, – и на миссионерском поприще они были только «лжеапостолами» (2Кор. 11:13). Естественно, что их принадлежность к христианскому союзу совершенно фиктивная, лишенная опоры и оправдания. Тогда все подобные лица в

принципиальном смысле будут (Гал. 2:4) коварными шпионами (παρεισάκτοι), тайно прокрадывающимися (παρεισῆλθον) всюду с узкоэгоистическими и злокозненными целями высмотреть (κατασκοπῆσαι) слабые стороны доверчивых и похитить у них драгоценное сокровище свободы беспрепятственного доступа к Богу во Христе Иисусе (τὴν ἐλευθερίαν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) для порабощения игу Моисееву (ἵνα καταδουλώσουσιν).

Таким путем выходит, что содружество Синая и Голгофы с откровением благодати было для св. Павла символом потери самого христианского звания и его беспощадным крушением, потому что в сфере оправдания они противны до полной исключительности. Если же психологическая теория усваивает ему именно такое воззрение, то мы в праве сказать, что она радикально извращает апостольское учение и по своему методу не может вывести его из обычного хода душевной жизни⁷⁵⁹.

В этом ее второй и главнейший недостаток, что она не в состоянии постигнуть благовестие Павлово в смысле окончательного устранения им законничества и трактует собственно об иудаистическом партикуляризме, выродившемся потом в еретическое сектантство. При ней Апостол языков будет либо эвионитом, либо Маркионом, что не соединимо в одном человеке. Такое навязывание диаметральных крайностей, убивающее всю психологическую гипотезу, убеждает с неотразимостью, что она не схватила самых существенных элементов Евангелия Павлова. В нем согласно и дружественно уживаются две основные стихии, придающие ему свою совместностью типическую характерность. Это – прежде всего – теснейшее взаимоотношение его с законом, который исторически предшествует благодати и подготавливает ее. Необходимо поэтому, что он в солидарности с последнею и находится с нею в одной плоскости, движется в общем направлении и стремится к тождественной цели. При фактической встрече он, как слабейший, уступает более сильному и находит в нем свое высшее удовлетворение. После этого новый фактор начинает действовать неограниченно и бесследно вытесняет прежнего, ибо в своем царстве он абсолютный владыка и не нуждается ни в помощнике, ни в

покровителе. Отсюда и Христос конец закона (Рим. 10:4) по его осуществлению и упразднению, родившийся во плоти в Палестине, но господствующий по духу святыни во всем мире от края до края (Рим. 1:3–5).

Очевидно теперь, что «имманентное развитие духа и сердца» Савла⁷⁶⁰ по категориям иудейского сознания во «внутреннем духовном процессе, в котором выработалось его особенное воззрение»⁷⁶¹, не выясняет благовестия Павлова в смысле завершения в нем и устранения им законничества всецело и навсегда.

Эта роковая истина заставляет согласиться, что при разобранных предпосылках столь глубокий душевный переворот психологически немыслим и невозможен. Потому названный метод ошибочен и отрицательно вызывает свою противоположность в ином понимании личности ученика Гамалиилова. Его особенно рельефно выдвигает и энергетически защищает М. Фридлэндер. По суждению этого автора, иудей из Тарса был глубоко либеральным эллинистом, весьма нетвердым в номистических упованиях и страшно тяготившимся законническим игом. С такими наклонностями он пришел в Иерусалим и здесь услышал о Мессии в Иисусе из Назарета. В изображении первохристиан – и преимущественно Иакова – Господь являлся ярким воплощением номистической жесткости, и Савл бурно обрушивается на своего врага, доколе не узнает, как близко к его эллинистическому созерцанию проповедуемое назарянами иудейство⁷⁶². Это открытие совершилось благодаря Стефану, который – по словам Ренана⁷⁶³ – был «его отцом, учителем и руководителем». Тут свободолюбивый зилот нашел средство для свержения ненавистного ему бремени законничества, при чем желанный избавитель от рабства легко оказался обетованным Спасителем при предзанятом проникновении в дух Писаний. Покрывало спадает с его глаз, и хульник становится исповедником Распятого, беря в свои руки Его дело там, где Он кончил⁷⁶⁴.

При такой модификации весь вопрос переносится уже на чисто историческую почву и слишком уклонил бы нас от непосредственной задачи. Для него мы пока не имеем времени.

Достаточно заметить только, что изложенная гипотеза попирает все свидетельства Дееписателя и самого Апостола языков. Чрез это она сразу лишается фактического фундамента и, будучи частным теоретическим измышлением, не заслуживает подробного разбора. Довольно будет подчеркнуть лишь некоторые главнейшие пункты. В числе их первое место занимает гонительство Савла, абсолютно загадочное при толковании Фридлэндера. Он объясняет его возмущением эллиниста по поводу богохульства, что мессианство создается крестом⁷⁶⁵. Но таковым он был единственно для строгого раввинизма и по своей причине и по следствию. В первом отношении он свидетельствовал о решительном несоответствии Христа законническо-мессианским идеалам, во втором удостоверял справедливое и бесповоротное законническое осуждение позорным повешением на древе при сопричтении к разбойникам. Здесь было яркое торжество номизма, который потому именно фанатически ненавидел пригвожденного. По этому соображению и свирепый опустошитель должен быть ожесточенным законником, или иначе лев обращается в агнца. Для столь свободомыслящего человека, каким представляют Савла, не было необходимого мотива к подобной нетерпимости. Сам мучась под давлением правил на правилах и заповедей на заповедях (Иса. 28:10), он скорее обязан был допустить, не сбросил ли ранее Господь это рабское ярмо, если номистическое ретроградство и фарисейское староверие отомстили ему приличными для них средствами? Они сокрушительны с законнической точки зрения, но раз сама она сомнительна и несносна, их позор естественно падает на нее со всем неизгладимым поруганием. И, не усматривая во Христе Мессию, Савл необходимо прозрел бы в нем дорогого союзника, который вызывает симпатии своею героической смелостью и побуждает к горячей поддержке в его счастливом и исцеляющем новаторства. Гонительный период уничтожается, а его наличность громко говорит, что вся теория висит на воздухе.

Понятно, что и дальнейший ход жизни зилота не поддается ее разумению. В этом случае все нити сводятся к Стефану и здесь дружески примиряются писатели взаимно исключаящих

убеждений, ибо провозвестники окаменевшего раввинизма в Савле объединяются с глашатаями его необузданного эллинизма, граничащего почти с ренегатством. Они единодушно утверждают, будто первомученик подорвал самые корни номизма и потряс его в глубочайших основаниях⁷⁶⁶. В действительности было совсем иначе и даже совершенно обратно. В своей одушевленной речи архидиакон следит за историей народа Израильского и всюду подмечает в ней благостное водительство Божие. С этой стороны закон был его высшим и наиполнейшим выражением. Принятый устройением ангельским (Деян. 7:53), он – в качестве глаголанного чрез ангелов слова – был незыблем, почему преступление и ослушание его неминуемо влекли за собой праведное мздовоздаяние (Евр. 2:2). Поэтому особенная вина иудеев в том, что они его «не сохранили» (Деян. 7:53) и допустили грех богоубийства (Деян. 7:52). Какое ближайшее и точное значение этих мыслей, – вопрос другой, но неоспоримо по крайней мере, что из них нисколько не вытекает маркионовского антииудаизма, который прямо опровергается и устраняется ими. И если полагают, что в них Савл имел «прочный якорь»⁷⁶⁷, отсюда выходит, что и конструкция корабля и душа капитана не разгаданы. Этой роковой близорукостью и страдает Фридлэндер, поскольку он извращает Евангелие Павлово и в его начале и в раскрытии, считая его системой злостного антиномизма, когда оно было увенчанием и завершением законнической педагоги. Впрочем, это и не диалектически-логический итог раннейшего, откуда самобытно развивается и естественно возникает. Все благовестие покоилось на промыслительно-спасающей воле Божией, которая постепенно и согласно обнаруживается в разных степенях, но всегда **по собственной инициативе и автономно**. В ней одной источник и ветхого и нового, и она дарует их из себя в особое время многократно и многообразно с такой последовательностью, что для нее и закон был прикровенной благодатью (Гал. 3:8: *προευγγελίσατο*) и благодать оказалась осуществленным законом (Рим. 3:31: *νόμον ἰστένομεν*. 8:4: *τὸ δικάωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν*). Их историческая противность немыслима и

для св. Павла невозможна; потому эллинистический генезис его учения будет несоответствующим своему предмету.

Вместе с этим падает последняя опора для рационалистического выяснения таинственного и радикального переворота в душе гонителя, из ожесточенного врага веры ставшего ревностным ее служителем. Он покорился своему призванию и повиновался Призвавшему, ибо познал Его с неотразимостью. Между тем опыт жизни исключал это с решительностью, и потому мы научно вынуждаемся сказать словами св. Иоанна Златоуста, что «никто никогда прежде Павла, ни он не находил Христа сам собою, а Христос являл Себя»⁷⁶⁸. Чудо откровения Сына Божия пред Дамаском оказывается неизбежным, поскольку без него непостижимы все фактические следствия. Оно производит резкий перелом в принятом течении и сообщает ему иное направление, где обрисовываются и неведомые ранее перспективы. Но не будет ли оно – в таком случае – насильственным, внезапно разбивающим человека и на развалинах окончательного крушения из ничего творящим оригинальное бытие? Совсем не преднамеченное обращение лишается всякой опоры, будучи чисто «магическим» актом самопроизвольного возникновения – без надлежащего базиса в наличном и без фактических ресурсов на будущее?

Это возражение⁷⁶⁹, близко напоминающее Никодимовское недоумение о вторичном вхождении старца в утробу, особенно торжественно выдвигается критикой и с поразительным единодушием употребляется на свою защиту. В одном из наиболее ярких обнаружений⁷⁷⁰ оно стремится собственно поколебать самую идею библейского чуда, весьма далекого от обычной чудесности, и – при неотрицаемости факта – побуждает лишь к положительному раскрытию его действия и влияния. С этой только стороны оно и требует нашего рассмотрения.

Здесь сам Апостол точно определяет характер Дамасского события и категорически устраняет из него всякое применение магического свойства. Он прямо и убежденно говорит нам, что явление Сына было ему от Бога, Который избрал его от чрева матери (Гал. 1:15–16); значит, оно подготовлялось с самого

зачатия – еще раньше, чем он увидел свет. В этом смысле обращение утверждалось на предшествующем его развитии и имело в нем реальное основание. Без этого и понять его нельзя, потому что тогда Господь должен бы открываться всем, раз Он открылся одному, поскольку Его мощь везде необъятна и непрепобедима, а воля блага и всем людям желает спасения (Рим. 9:19 и др. 1Тим. 2:4). Это первый момент, и в нем чрезвычайно важны его типические черты. **Свое призвание св. Павел сводит всецело к божественному благоволению, действующему независимо от внешних условий, хотя и по соображению с ними.** Здесь чудесное видение мотивируется единственно в Боге и бывает для человека полной неожиданностью, абсолютно непредусмотренной. Все естественные предварения устрояются в нем десницею Вышнего и для него самого остаются неизвестными, пока их не оссияет небесный свет. До тех пор они складываются в тайниках души и там неведомо развиваются подобно зерну, о котором сеятель не знает, как оно всходит и растет (Мрк. 4:27). В этом смысле и для Савла его прошлое оставалось безгласным, а когда созрела богатая нива, скрылось под нею от нашего взора до непроницаемости. Верно только, что оно было удобной почвой для восприятия слова Божия.

С этой точки зрения все иудейское житие должно было служить целям Промысла и отвечать его намерениям. Поэтому в самом существе жидовства Савлова заключается и искомая разгадка. В чем же точно оно состояло? – для сего необходимо обратить внимание на следующую особенность, рельефно выраженную у Апостола. Он свидетельствует, что его гонительство находилось в причинной связи с зилотическим усердием и непосредственно вызывалось им. Отношение здесь настолько тесное, что он сделался опустошителем Церкви именно в силу своей законнической ревности (Филипп. 3:6). Отсюда – по контрасту – определяется, что новая религия поражала фарисея в самое сердце своим отрицанием его надежд и в этом смысле была противной им, почему св. Павел говорил после: *яже ми бяху приобретения, сия вмених Христа ради тщету* (Филипп. 3:7). Тут обязательно столкновение на

общей основе, а это возможно при единстве направления к определенному пункту и совершенной адверсативности сил, взаимно оскорбляющих и раздражающих. Иначе они действовали бы в разных плоскостях, не затрагивали друг друга и были взаимно индифферентны. Их враждебность удостоверяет абсолютное тождество стремления при радикальной исключительности средств: тогда дознанная недостаточность одних располагает к принятию лучших, если они дают нужное удовлетворение вполне согласно с моими раннейшими желаниями. В этом случае победа может быть неожиданной и внезапной, но для пораженного она будет обеспечением его свободы и готовно воспринимается им в собственных интересах своей независимости. Так и чудо, произвольное и необычайное по своему происхождению, оказывается соответствующим натуральному развитию по своему впечатлению и влиянию. Это было и с Савлом.

Его гонительство являлось простым отражением его фарисейской пламенности, побочным результатом ее напряженной энергии. Корень его не в Евангелии; оно придало ему только специально антихристианскую форму и условливалось внешнее историческое обнаружение, которое – по своему источнику – покоилось на внутреннем основании фарисейских надежд и чаяний и созидалось на иудаизме⁷⁷¹. Очевидно, последний был законченным прежде и составлял неотъемлемое обладание ученика Гамалиилова. Он образовался и вырос вне христианских веяний по своим законам и из своих природных стихий. Потому на практике раввинизм сказался преуспеванием в нем самом и в Савле достиг колоссальных размеров превосходства над всеми сверстниками (Гал. 1:14). Понятно, что в этот период и побуждения и идеалы, способы и цели заимствовались из наличного и почерпались в сфере господствующих отеческих преданий (Гал. 1:14). Не менее необходимо, что в это время вся ревность сводилась единственно к приобретению потребной зрелости путем адекватного воплощения предписанной нормы. В принципиальном отношении это было стремление к наиточнейшему совпадению с заповедью, чтобы затем быть

праведным пред нею, а в ней и пред Богом. В этом морально-религиозном усердии исчерпывалась вся духовная жизнь молодого Тарсийца, работавшего над своим развитием по открытому и священному для него масштабу законничества. Здесь всего менее замешано мессианство, потому что оно было отдаленной и неясной звездой и лишь по тенденции воздействовало на зилотическое рвение, которое всецело заправлялось и регулировалось мотивами номистического характера. Вследствие этого христианство казалось ненавистным – главнее всего – потому, что оно предлагало другой метод с устранением прежнего, безраздельно властвовавшего доньше. Мессианское достоинство Господа раздражало иудейство не само по себе; причина тому лежала в его абсолютном несходстве с господствовавшими верованиями, в отрицании и попрании их. В равной степени Савл должен был наталкиваться на это противоречие факта с его ожиданиями и вожделениями. Отсюда его сокрушительная полемика неумолима, но чужда непримиримости и заключает в себе залог соглашения. Во всяком случае она естественно переходила в союзничество, когда новая правда покоряла ветхую, хотя бы и независимо от его усмотрения. Вопрос о способе этого торжества для нашего предмета посторонний; важно пока просто его качество, по которому оно является желанным для души, ибо полнее удовлетворяет ее. В этом дана необходимая психологическая связь откровения с прежним этически-религиозным содержанием; при ней – первое вступает в гармонию со старым и находит в нем готовую почву.

После этого вся задача будет в ближайшем выяснении исторических оснований для зилотической ярости Савла к христианству. Здесь самый центр проблемы и ключ к правильному ее решению. К сожалению, на этот счет существует масса недоразумений и множество перетолкований, не лишенных вероятия по неоспоримым свидетельствам. По ним несомненно, что ожесточенный фарисей обрушивался на самое имя Иисуса, как и в эпоху апостольства он удостоверял, что соблазн для иудеев в кресте Христовом, бывшем для них камнем преткновения (1Кор. 1:23. Гал. 5:11. Рим. 9:32). Из этого

заклучают, что Голгофская смерть Господа была единственным стимулом для фанатической лютости, при чем все столкновение переносится в область чисто интеллектуальных пререканий касательно несоответствия действительного должному⁷⁷². По своему результату это, конечно, бесспорно, но тут не схватывается вся сила явления и не затрагивается его принципиальный смысл. Само по себе подобное раздвоение довольно безразлично и на каждом шагу встречалось в опыте, никого особенно не поражая. И это потому, что при нем неизменно удерживалось исконное убеждение в совершенной значимости неосуществленного по его обязательности и непреложности. Антиномия начинается лишь с того момента, когда несовпадающее отрицает свой прототип и вытесняет его с занятой позиции с равными правами. Поэтому и крестное искупление представлялось нетерпимым по его устранению законнического института при своем антиномистическом достоинстве. Но с этой стороны оно было источником и обладателем новой праведности и жизни с осуждением и отвержением ветхой во всем ее объеме. Таким образом за враждой к Голгофскому таинству скрывается номистическое несогласие с его оправдывающею важностью. Без этого мессианство Спасителя в глазах раввиниста было бы только странной мечтой, если бы с ним не соединялось неразрывно, что оно выше законнического и упраздняет его. Принципиальное разделение сосредоточивается не на особности и отдаленности идеи и факта, а на их противности по средствам при одинаковости в цели, которой везде являлось сообщение святости. В этом для Савла была коренная адверсативность и она служила точкой отправления и пунктом опоры для его гонительства. Несомненность этой истины подтверждается с достаточной неотразимостью. Прежде всего, располагая всем заветным наследием, питомец Гамалиила не чувствовал бы и нужды интересоваться Назарянами, раз они нимало не тревожат его законнического покоя. В самом худшем случае они были бы несчастными жертвами самообольщения или обмана, воображая, будто век нынешний уже минул и открылось мессианское царство, столь желанное для Израиля. К таким

людям дозволительна была разве жалость, не чуждая горделивого презрения, – и в иудейской истории они не редко являлись даже в блеске мимолетного успеха⁷⁷³. Совсем другое дело, когда это мессианское заблуждение отрицает свои исторические устои и посягает на права законнического обновления, думая произвести его неслыханными и невозможными способами. Здесь оно прямо обращается в нечестивое богоборчество и неизбежно вызывает отпор во всяком, кто дорожит своим спасением, поскольку его отнимают без надежды на возмещение. Но мессианство иудейских ожиданий само по себе не грозило подобной опасностью и – скорее наоборот – было для них победным венцом, потому что их воспринимало и им отвечало. Поэтому оно было и пребывает священнейшим предметом надежд и молитв каждого иудея. Если христианское его понимание было встречено не так, это с очевидностью убеждает, что в нем фарисей получает оскорбительное разочарование в своих горячих стремлениях к праведности, которая подменяется хульным приглашением к общению со злодеем.

Савл не мог мыслить иначе, если он не хотел быть неистовым попутелем своей нравственной природы, неудержимо влекущейся к облагорожению возвышенной чистоты, – и он ринулся на христианство, ибо оно считало ее номистически тщетной, предлагая скверну. К тому же склоняли его и исторические соображения. Распятие Христово было совершившимся событием и с этой стороны оказывалось фактическим судом над притязаниями Назаретского Учителя. Для Тарсийского зилота оно имело смысл естественного итога и не было конечным основанием ни его личного взгляда на благодатную религию, ни известного отношения к ней. В своем размышлении он неотвратимо приходит к неточному мотиву этой казни и ее юридическому оправданию. Она же была просто результатом мессианского движения и фатально предрешалась в самом его характере. А с этой точки зрения все слагалось таким образом, что Христос не Мессия, *потому* и распят. Разумеется, после этого приговора Господа являлось и внешним поводом для недоверия к Нему, но исключительно по

тому логическому закону, что от следствия мы обратно восходим к причине, коль скоро они связываются между собою до неразрывности. Однако принципиально первое важно по силе его предварений, которые даны реально, несомненны по своему существу и держат на себе все необходимые побочные действия. Значит, смерть Спасителя возмущала иудея лишь в смысле знамения и запечатления ложности Его мессианских претензий, которые оценивались независимо от нее, ибо были прежде. Тут господствовало сравнение их по качеству с раввинистически-фарисейским типом, когда открывалось, что Иисус отвергает его с неограниченностью и утверждает Свою правду на абсолютном сыновстве Богу. В этом кроется вся загадка враждебности к Нему иудейства в период земной жизни и отсюда объясняется характер Его искупительного подвига не менее, чем и позднейшая нетерпимость окаменевшего Израиля⁷⁷⁴. Законничество выродилось до степени отрицания своего спасения и должно было уничтожиться в самом своем торжестве кровавого богоубийства, где оно лишается всякой энергии и уступает свои обетования небесному Избавителю для всемирного пользования. Его нужно было наперед устранить, дав ему возможность исчерпаться вполне. Крестное поругание Христа именно и было единственно пригодным средством к водворению и устройению всеобщей святости, но для ревнительных зилотов оно являлось соблазном по своему необъятному универсализму с вытеснением всяких иных пособий. Как ниспровержение закона в равном ему достоинстве, оно особенно раздражало Савла своим антиномистическим свойством вседовлеющего источника праведности. Поэтому главным препятствием для обрезанных всегда было опасение, что, «ища оправдания во Христе, они будут грешниками» (Гал. 2:17) и, лишившись бесспорного оправдательного способа, падут в бездну языческого жития. В глазах их Голгофа не составляла непреодолимой преграды к христианству и при совместности с Сионом допускалась невозбранно. Пример тому иудаисты, желавшие сохранить некоторые ветхозаветные приемы и в царстве благодати. Апостол передает нам чрезвычайно характерное известие, что они отличаются

перитемническим усердием, «дабы не быть гонимыми крестом Христовым» (Гал. 6:12). Он, видимо, тяготеет над ними и угнетает их своим давлением, а потому не есть нечто постороннее и безразличное; напротив, в известном отношении он близок и дорог им и тем вызывает душевную муку. И вся причина в его безусловной неограниченности, ибо в христианстве исключительный владыка – Господь, все созидающий крестным подвигом. Его мессианство, пожалуй, допустимо и частью согласно с идеею Избавителя; но что орудие искупления столь позорно и что оно до такой степени абсолютно, – с этим никак не могла примириться иудейская совесть. В сердце начинается сокрушительный раздор живой симпатии и инстинктивного отвращения. Это внутреннее гонительство покоится в תִּפְסָוּת и побуждает к ослаблению остроты крестного универсализма, почему иудействующие стараются прикрыть свою душевную рану наложением печати Авраамовой на других, чтобы только не быть окончательными изменниками пред законом, которого они и сами не соблюдают (Гал. 6:13). В силу этого Павел избавился бы от преследований, если бы он – наряду с верой – по-прежнему жидовствованию продолжал проповедовать обрезание, ибо тогда совершенно исчез бы всякий «соблазн» креста (Гал. 5:11). Ясно, что его блаженность коренилась – прежде и главнее всего – в его непримиримости с законничеством, в поглощении и устранении всего Синайского института.

Таким образом бесспорно, что крестное поношение энергически отталкивало номистов и было ближайшей опорой их противоборства и полемики с христианством. В этом пункте благонамеренный Бейшлаг совсем напрасно отрицает⁷⁷⁵ **фактический повод**, который был внешней точкой отправления для фарисейской ненависти и раввинского упорства. Но за ним скрывался более существенный мотив вражды принципиальной в том, что крест Христов являлся единственным средством к праведности и объективно и субъективно, поскольку чрез него и Господь сделался искупителем и верующий спасается. Этот основной момент не схвачен ни у Гольштена⁷⁷⁶, ни у Пфлейдерера⁷⁷⁷, почему они не могут безошибочно определить

и истинное отношение Савла – гонителя к Распятому. Оно не было интеллектуальным предубеждением пламенного мессианиста, какими были все христиане, а возникало из морально-религиозной сферы непорочного по правде законной (Филипп. 3:6) зилота, который дорожит своим нравственным достоинством и неудержимо разъяряется, когда его попирают⁷⁷⁸. Все несогласие сосредоточивалось исключительно в оправдывающей области, где предстоял выбор между старым и новым. Поэтому номистическое усердие иудея из Тарса не подавлялось насильственно и не уничтожалось с его обращением; оно просто получило иное применение и в этом смысле было наилучшим предуготовлением к благодати. Значит, последняя не врывалась разрушительно и не была магической; точнее сказать – она мирно водворялась в приспособленной для нее обители и приносила с собою радость оживотворения.

Вопрос дальше лишь в том, насколько вера могла быть для Савла высшей и вседвляющей при взаимном сравнении, – и он бесповоротно решался утвердительно, если прежнее оказывалось недостаточным и неудовлетворяющим по самой своей природе. Было ли подобное убеждение фактически и мыслимо ли психологически? В ответ на это мы должны принять во внимание специальное достоинство закона. Будучи святым, праведным и благим, он содержал в себе все желанные сокровища для спасения. Не менее того он стремился сообщить их всякому в полное обладание, – и осуществимость указанного намерения гарантируется его божественностью. По всему этому он, несомненно, был «заповедью к жизни» (Рим. 7:10) и подателем ее. Здесь причина, что принципиально он ни в чем не нуждался и ничего не допускал наравне с собою. Затем оставалось воплотить этот идеал, – и искомая цель достигалась безусловно. *Аще дан бысть закона могий оживити, воистинну от закона бы была правда* (Гал. 3:21): – это положение было бесспорным при абсолютной номистической корректности.

Но теперь и начиналась страшная дисгармония, ибо ревнитель «усматривал, что человек не оправдывается делами закона» (Гал. 2:16) даже при самых напряженных и искренних

усилиях. А раз так, бесплодность зависит не от нашей ограниченности и слабости; корень ее будет в самом законническом институте. Это и понятно. По своему юридическому характеру он всецело держался на возмездии и потому требовал беспрекословного и всегдашнего послушания. Необходимо было «пребывать» в нем неотлучно до такой степени, чтобы им заключалось и исчерпывалось все наше бытие, чтобы он был единственным моим содержанием, чтобы мы им жили, двигались и существовали. Посему он охватывает личность безызытно и является всепоглощающей стихией ума и сердца. Для него обязательна пунктуальная и непрерывная реализация всего написанного в книге законной, чтобы творить это (Второз. 27:26 в Гал. 3:10) во всей его подробности и мелочности. Без этого всякое минимальное уклонение будет оскорблением его святости и неизбежно повлечет наказание осуждающего проклятия. Естественно, что закон и говорит с категорической бесповоротностью: *сотворивый та человек – жив будет* (Лев. 18:5 в Гал. 3:12). Он был нормой исполнения, и качеством последнего определялось его оживляюще-спасающее или смертоносно-губительное влияние. В нем требование теоретическое неразлучно от фактического повиновения в делах, ему соответствующих (genit. object.) и его раскрывающих (genit. subject.). Для него нет других лиц кроме неключимых рабов, удовлетворяющих всем и всяческим его хотениям. Тут вечное созидание без конца и без исхода, пока не наступила гармония с должным. Вот это-то совпадение и бывает неустранимой невозможностью на практике. Внутренний и беспристрастный опыт душевного самонаблюдения неотразимо свидетельствует каждому, что для заповеданного акта не имеется приспособленных средств. Напротив, обнаруживается неизгладимый контраст, поскольку «закон духовен, а я плотян» (Рим. 7:14), и в членах моих утвердился иной закон, борющийся с законом ума моего и деспотически пленяющий себе (Рим. 7:23). Между тем в плотяности совсем не находится доброго (Рим. 7:18); в ней царственно живет грех (Рим. 7:17), и я бываю проданным ему (Рим. 7:14) и

автоматически покорным его манованиям во всем моем нравственном поведении (Рим. 7:20).

В итоге для законнического преуспевания будет у меня одно голое желание добра (Рим. 7:18) с сокрушительной оговоркой, что *хотящу ми творити доброе, мне злое прилежит* (Рим. 7:21). Понятно отсюда, что при подобных условиях законническое делание фактически тщетно и выражается просто в напрасных потугах и истощающих усилиях. Так закон бывает фатально немощным по немощности плоти (Рим. 8:3), и все расчеты мои на него разбиваются в прах. В этом и гибельная коллизия, что от человека требуют святости, когда он натурально нечист и погружен в бездну греховности. В таком случае природная скверна будет неизменно примешиваться всюду и омрачать самые прекрасные намерения, вносить свою растлевающую заразу и все окрашивать мрачным колоритом плотяной грязи. Потому законническая «непорочность» фарисейской совести не спасает от смертельного поражения. По своему достоинству она означает только внешнюю корректность, хотя искреннюю, но крайне далекую от совершенного отождествления, ибо для него необходимо наперед данное внутреннее возрождение, крепость, целостность и неповрежденность всех душевных способностей. Если же этого не имеется, – искомый результат будет недоступным. В практическом отношении законничество весьма подходило к язычеству и отличалось от него разве по степени. Было бы вопиющей и жестокой неправдой думать, что в эллинизме не находилось зародышей добра в смысле его разумения и стремления к нему. Они, конечно, были в массе и у лучших умов приобретали высокое теоретическое развитие, во многом приближавшееся к номистическому уровню⁷⁷⁹. Наряду с этим и здесь было прежнее несчастье, что фактически они не осуществимы и оставались лишь светлой мечтой, которую жизнь принижала и заслоняла ежеминутно. Поэтому Апостол уклонение Галатийских эллинохристиан к номизму прямо называет возвращением к прежним немощным и бедным стихиям (Гал. 4:9), каким они были поработены в период до-благодатного детства (Гал. 4:3). Все дохристианское

человечество было в одинаково расслабленном положении и томилось в безвыходном раздвоении, столь резко и глубоко отмеченном у св. Павла формулой (Римл. 7:18): *еже хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю*. Иудейство возвышалось над этой линией особенно тем, что у него яснее и отчетливее рисовался идеал блага, но именно потому в нем и разлад был живее, мучительнее и безотраднее. И не предвиделось ни малейшего избавления, поскольку между задачей и средствами была решительная адверсативность, причем несоответствие их естественно давало отрицательный результат. Вместо ожидаемой праведности получалось беспощадное осуждение: *елицы бо от дел закона суть, под клятвою суть* (Гал. 3:10).

Такова печальная участь номистической ревности в самом наилучшем ее выражении, неразлучном от «внутреннего самопротиворечия»⁷⁸⁰. Она не случайна и не условна, не производится посторонними и побочными влияниями, а неизбежна по самому свойству предмета. Заповедь рассчитана на праведное исполнение, согласное с ее величию, – и для нее потребна совершенно однородная энергия. Но раз в человеке она извращена плотностью и осквернена ею, – номистическое функционирование непременно будет нарушением предписанной нормы, и греховное пожелание облечется в греховный и юридически наказуемый акт. Это было предусмотрено при самом даровании закона, поскольку натурально вытекает из него, и он *παράσχεων χάριν προσητέη* (Гал. 3:19). В своем историческом явлении он встретил близкую среду греховности и, присоединившись к ней в качестве подходящего прибавления, достиг того, что исконный грех отлился в форму преступления небесных велений и тем поразил себя судом Бога и совести.

Мы проникли теперь в самые тайники законнического воздействия и отыскиали коренную причину его безуспешности в оправдывающей сфере. Абсолютно святой по своей цели – в практическом употреблении законнический институт послужит *в смерть* (Рим. 7:10). Он просто искал недостижимого, потому что от нечистого хотел иметь светлость ярче солнечной, а

«собирают ли смоквы с терновника и снимают ли виноград с кустарника» (Лк. 6:44)? Поэтому, доколе каждый пребывал в повреждении, законничество было бессильно для создания праведной жизни по невозможности к его осуществлению. В этом противоречии и взаимной исключаемости лежит роковая беда его беспомощности. Ее указывает и Апостол с особенной выразительностью, если дважды (Рим. 3:20 и Гал. 2:16) псаломское изречение (142:2) приводит с изменением и дополнением, что во веки «не оправдывается» *никакая плоть делами закона*. Он построен на началах воздаяния и работает на основании фактических материалов, соизмеряя их масштабом своей моральной возвышенности. Она же всецело духовная и всегда только оскорбляется плотностью, деспотически возобладавшею в человеке. Тогда последний, пробудившись от своего морального сна, фактически постигает лишь свою фатальную подавленность и сознательно тяготится ею, почему завет Синайский по своему влиянию был Агарянско-рабским учреждением (Гал. 4:24–25), обострившим положение узника путем своего нравственного отрезвления. Разумеется, при таких условиях праведность законническая оказывается принципиально и вечно недоступной никогда и ни для кого⁷⁸¹. Это страшный заколдованный круг, где нет просвета; это великая пропасть, чрез которую невозможно перешагнуть или перебросить мостик. И чем усерднее личность стремится к законнической грани, тем безнадежнее ее отчаяние, ибо для нее все отчетливее и грознее обрисовывается гнетущая безвыходность. И вот тогда-то из всей глубины «непорочного» сердца невольно вырывается болезненный вопль: *окаянен аз человек! Кто мя избавит от тела смерти сея* (Рим. 7:24)?

Насколько ясно было такое убеждение в Савле, – мы, конечно не в силах определить, но во всяком случае оно, несомненно, было натуральным наследием его зилотического преуспевания. Недаром Апостол языков в критические минуты своего противостояния Петру в Антиохии открыто свидетельствовал о неотразимом познании (εἰδότης) врожденной тщетности законнического оправдывания и связывал с этим свой переход к вере (Гал. 2:16). Понятно отсюда, как желанно и

радостно было для него новое откровение, как гармонически совпадало оно со всеми моральными запросами и какой небесный мир вносило в его душу!? Со своей номистической ревностью фарисей достиг глухой стены, которая преграждала ему путь и обращала в ничто все его самоотверженное усердие. В то же время она была последней препой на его дороге, – и с устранением ее должно было начаться не менее горячее и бесповоротное продолжение. Его душа уже горела в нем (Лук. 24:32) порывами высшей и совершеннейшей святости, между тем очи его были пока удержаны (Лук. 24:16), – и в своем фарисейском ослеплении он прал на рожон христианской действительности, раздражаясь ее блеском, невыносимым для поврежденного глаза. Нужно было спасительное исцеление, чтобы прозреть и видеть. И «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил его сердце, дабы просветить познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2Кор. 4:6), – и мрачная ночь его неведения навсегда померкла в лучах яркого дня. Сходствуя с Эммаусскими путниками, Савл близко напоминал и учеников при запертых дверях, когда только внешнее явление могло вывести из заключения невинного узника. Для него свобода была давно желанным и лелеемым идеалом, – и на широком просторе он оказался готовым к ней и достойным ее. Здесь было величайшее осуществление обетования Христова, что алчущие и жаждущие правды получать блаженство насыщения (Мф. 5:6), – и молодому зилоту было дано второе, ибо он имел первое. Теперь-то вполне благовременно «отъемлется свет у гонителя с предоставлением его благовестителю»⁷⁸². Потому Апостол всегда говорит об этом событии с чувством беспредельного благоговения: *благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим* (Рим. 7:25), *ибо благодатию Божиею есмь, еже есмь* (1Кор. 15:10). Она принесла ему именно то, чего ему не доставало. Он неотразимо испытывал клятвенное тяготение, но *Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва* (Гал. 3:13). Он томился под гнетом греховной плотяности, однако *Бог неведешаго греха – по нас грех сотвори* (2Кор. 5:21) и чрез это «осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). Отселе воцаряется реальная и полная праведность,

объективно пребывающая в Господе. Значит, требуется только слиться с Ним, чтобы почерпать из Него без конца и без меры. В этом отношении всем одинаково открыт доступ в веру, которой мы объединяемся с Распятым и, уничтожаясь в Нем со своею бренностью, торжествуем с Воскресшим, «погребаемся с Первым крещением в смерть, дабы ходить потом в обновленной жизни» (Рим. 6:4). Тело греховное упраздняется (Рим. 6:6), и возрождается в целости человек «в правде и преподобии истины» (Еф. 4:24). Так личность срастается с Икупителем и, избавившись от своей греховности, постепенно поглощается в Нем до совершенной потери ветхой самобытности. Здесь вера наполняется оправдывающе-благодатным содержанием Голгофской жертвы и бывает (Гал. 5:6) действующею **сама из себя и по себе** в любви⁷⁸³, поскольку воспроизводит таинство благостно-любвеобильного снисхождения Сына и тем «всецело осуществляет (ἀναπληρώσατε) закон Христов» (Гал. 6:2), как он выразился в божественном самопредании за людей (Гал. 2:20). А это «закон духа жизни» и «во Христе Иисусе освобождает меня» для духовности (Рим. 8:2.1). В ней вера будет основанием и источником, любовь – следствием и наилучшим обнаружением⁷⁸⁴, которое на высшей ступени вытеснит ту в видении (1Кор. 13:8.11). Таким образом каждый чрез веру (διὰ πίστεως) расторгнет узы плотяно-греховного рабства, от веры (ἐκ πίστεως) оправдывается и в вере (ἐν πίστει) живет (Гал. 2:16–20) по свойственной ей любви, – и все законнические препятствия и затруднения устраняются решительно, потому что он вне и выше их. Вместе с этим при пребывании в Икупителе препобеждаются все ограничения условности. С Ним я пригвождаюсь ко кресту, но это крест Господень; потому он бывает спасительным для меня и натурально, если на нем висел человек – Иисус, и бесспорно, раз Он – Мессия – Христос. поскольку же в этом крестном поругании мир обнаружил свое упорное отвержение и противление, – он сам распинается для меня и бывает лишь безбожным палачом; естественно, что я не воспринимаю его влияний и буду для него распятым мертвецом (Гал. 6:14). Мое дальнейшее бытие оказывается независимым от него и просто параллельным ему,

являясь результатом одинакового творческого акта. Я становлюсь «новой тварью» (Гал. 6:15. 2Кор. 5:17), оригинальным **созданием** благодати по ее роду⁷⁸⁵. Понятно, что в нем действуют собственные и особые силы с соответственными плодами обновления и святости (Гал. 5:22–23), чуждыми прежних космически-стихийных приражений, будут ли они от обрезания или от необрезания (Гал. 5:6. 6:15), – это безразлично. Теперь *древняя мимо идоша, се быша вся нова* (2Кор. 5:17), – и верующий, пришельничая на земле, бывает жителем неба.

С этой стороны откровение по своему результату равнялось всецелому возрождению. Посему справедливо указывается, что такой переворот не мог быть обязан простой диалектической работе ума по несоответствию следствий своим причинам⁷⁸⁶. Христианство не было для Ап. Павла новым религиозным мировоззрением, как его понимает Гольштен⁷⁸⁷, а силою Божией во спасение. Разумеется, многие приходили к нему и без тяжелых внутренних катастроф – и в этом недостаточность аргументации Бейшлага, потому что он смешивает **признание** благодати с ее **действием**. Но когда такие потрясения несомненны, – отсюда вытекает, что движущим стимулом человека служит не разум, определяющий направление «руководством непреклонной логики»⁷⁸⁸. Это глубокое и чистое влечение к своему нравственному совершенству, вечное искание своего идеала, пока он не воплощается фактически.

Таково именно было настроение и молодого Тарсийского фарисея. Оно требовало своего удовлетворения и в нем завершается полным успокоением. В засвидетельствованном мессианстве Господа желанная цель морально-религиозных стремлений Савла осуществляется до точности и согласно с его исконными намерениями, ибо достигает фактической непорочности сыновства Богу. Поэтому Дамасское откровение всего менее было магическим, без поддержки в прошлом и без опоры в наличном. Скорее и вернее, – оно шло на встречу зилоту и в помощь ему⁷⁸⁹, почему он и «не воспротивился (οὐκ ἐγενόμην ἀπειθής) небесному видению» (Деян. 26:19), хотя теоретически это было возможно. Сам гонитель двигался на

него враждебно, но в высший момент своего разъярения – по воле божественного промысла – нашел тут свое безусловное насыщение⁷⁹⁰. Это не был «Каиафа, которого не в состоянии сделать проповедником Евангелия никакое чудо»⁷⁹¹. Потому «телеграмма с неба»⁷⁹² неожиданно принесло глубоко радостную весть для истомленной ожиданием души. Таким путем ей было указано средство к исцелению от натурально-хронического недуга, чтобы быть здоровой даже сверх надежд и расчетов и, конечно, в гармонии с ними. Принципиально здесь было стройное совпадение, – и потомок Вениамина (Филипп. 3:5), наравне со своим предком бывший по утрату хищным волком, вечером разделяет добычу (Быт. 49:27)⁷⁹³, пользуясь всем, что было преимущественного в его происхождении, образовании, гражданско-социальных прерогативах и пр.⁷⁹⁴.

Значит, видение, не зависевшее от Савла по источнику и возникновению, оказывается сродным ему по своему содержанию и обеспеченным в благоприятном действии⁷⁹⁵. Поэтому откровение вступает не насильственно и не вопреки началам разума, а в солидарности с ними. Можно сказать прямее, что оно было принято одинаково сознательно и убежденно как сердцем, так и умом. Для выяснения данного пункта мы должны припомнить Аравийское уединение Павла. Он говорит, что после явления Христа не стал советоваться с плотью и кровью (Гал. 1:16) и тем косвенно убеждает, что имел нужду в совете – только не от плотских человеческих авторитетов. О причине мы в праве догадываться по известиям Деяписателя. Он сообщает нам о пламенном проповедничестве новокрещенного фарисея в Дамасских синагогах (Деян. 9:20 сл.). Но мы уже замечали⁷⁹⁶, что его усилия в начале были бесплодны и не увенчивались добрым успехом. Свои смотрели на него с недоверчивым недоумением, потому что для них он был лишь гонитель, прибывший с самыми кровавыми планами; соплеменники относились к нему с презрением, граничившим с враждебностью к коварному ренегату. Для всех его прошлое было печатью отвержения, поскольку решительно не подходило к его христианской ревности и отрицало ее. Под этими внешними впечатлениями и пред ним самим оно всплывало во

всем ужасе неумолимого обличения для совести и раздирающего душу укора. Внутреннее его настроение было сокрушено, и он терял равновесие, необходимое для собственной устойчивости, если думал поднимать павших и поддерживать пошатнувшихся без риска сделаться опасным слепцом для слепых (Мф. 15:14. Лк. 6:39). И он почувствовал потребность в водворении гармонии⁷⁹⁷ в тиши безмолвия и вдали от мира и людей⁷⁹⁸. Это не бегство Ионы от своего призвания⁷⁹⁹, а приготовление к нему смущенного Илии⁸⁰⁰. Естественно, что Савл направляется туда, где лежал источник прежней зилотической пламенности, приведшей его к такому печальному завершению⁸⁰¹. Это был Синай в Аравии⁸⁰², откуда завет ветхий, рождающий в рабство (Гал. 4:24). Почти в неизменности сохраняется и поныне вся перспектива, предносившаяся взору смятенного отшельника. И вот *иносказание*, которое он прочитал здесь. Пред ним расстилалась суровая и безотрадная местность, лишенная всего, что ласкало его глаз среди отрадных картин Сирии и Киликии; в такой рамке высилась на 9.000 футов над уровнем моря гора Божия, не имевшая не только растительности, но и снежной драпировки, воплощенное «соединение величия и пустынности» (Stanley).

Что вещала она удрученному Апостолу? Увы, голос ее был строг и грозен, и он постигает горькую истину. Это – вечное окаменение, тупая и мертвая косность без осмысленной привязанности и сердечной утечи. А наряду с этим сам собою рисовался образ туч, бурь, грома, молний, курений дыма, грохота сотрясающихся скал, – и св. Павел проникался скорбным убеждением в тщетности номизма и невольно восклицал: да, смертоносно это служение писменам, начертанным на камнях (2Кор. 3:7)!.. И он сразу понял все безумие своего иудаистического ослепления и затрепетал радостно, точно тяжело больной, уверовавший в свое исцеление после безошибочного диагноза. Однако Синай непоколебим и тысячи лет пребывает в неприкосновенности: посему непреложен и вечен Господь, разными путями ведущий людей к Своей цели. Щемящее отражение минувшего смягчалось

светлой мыслью, что и вообще закон был пестуном во Христа (Гал. 3:24), почему о неверном народе не менее несомненно (Рим. 11:26): *такое весь Израиль спасется, якоже есть писано: "приидет от Сиона избавляя, и отвратит нечестие от Иакова"* (Иса. 59:20). После этого и самая пустыня озаряется живительным блеском, и возрожденный ученик Христов с восторгом взывает (Гал. 4:27): *возвеселися неплоды не раждающая: расторгни и возопи не болящая, яко многа чада пустыя паче нежели имущия мужа* (Иса. 54:1). Теперь – подобно Илии – св. Павел слышит уже «веяние тихого ветра» (3 Цр. 19:12), что его гонительство было затем, *да в нем первом покажет Иисус Христос все долготерпение, за образ хотящих веровати Ему в жизнь вечную* (1Тим. 1:16), как это и обнаружилось потом, когда знавшие его только в качестве опустошителя Церкви по поводу его успешного благовестничества прославляли Бога (Гал. 1:22–24). При этом прошлое приобретает характер предуготовительный для него и глубоко знаменательный для всего мира. Оно поставило его на высшую ступень законнической непорочности, и он мог яснее видеть величие благодати, усвоить ее со смиренной самопреданностью и раскрывать в абсолютном ее преимуществе. Оно воспитало в нем жажду правды и сделало достойным ее органом, способным оценить ее во всем превосходстве и показать другим со стороны совершенной несравнимости даже с самыми наилучшими оправдательными методами. В этом отношении он был живым и неотразимым ее олицетворением, для всех наглядным и вразумительным до осязательности. Потому и сказано, что «Бог благоволил явить Сына Своего *в нем*» (Гал. 1:16), вместить Его настолько полно, что в носителе прямо созерцалась слава Единородного от Отца⁸⁰³.

При таких условиях новое откровение вошло в душу Апостола не с беспощадной сокрушительностью, а с примирением, успокоением и упорядочением хаотической массы напрасных стремлений и враждующих желаний. Это был Дух Божий, носившийся над космическими водами, – и Он был воспринят с восхищением оживотворения тем, кто изначала и

всегда искал истинной жизни. Так божественное сообщение стало и разумно-убежденным достоянием св. Павла⁸⁰⁴.

Во всех пунктах оно нашло себе готовую почву и приспособленные силы. Его содержание сразу обнаружило пред Савлом, что спасение не зависит от людей, если подается извергу незаслуженно, что оно создается исключительно Богом по Его бесконечной любви, внешне не вызываемой принудительно, а производится искуплением Сына, в Котором получается каждым лишь единением веры с Ним. Это благодать всецелого избавления и возрождения в Господе, свобода обновления чрез усыновление всех Небесному Отцу. Здесь Евангелие совпадает с откровением и – вместе с ним – имеет чудесное происхождение и божественный характер. Оно не продукт личного творчества, даже самого гениального⁸⁰⁵, и не результат научения (Гал. 1:12), хотя бы и высоко авторитетного. Оно не *по человеку* (Гал. 1:11) и не может быть оригинальной системой павлинизма, когда совсем исчезает *Павел Апостол, ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом и Богом Отцем* (Гал. 1:1). Но существу своему, это – благовестие Христово.

Трактат второй

Связь вопроса об обращении Савла с пониманием «Евангелия» св. Апостола Павла и предположения об иудейско-раввинских источниках при развитии последним своего христианского учения.

*Ἰζὲ μὲν βᾶху приобрѣтєннѣя, снѣ в мєннѣху Христа ради тѣцѣтѣу
(Филипп. 3:7).*

Обращение Савла было поворотным моментом по отношению к прошлому и началом дальнейшего христианского развития со всем его содержанием. Здесь был дан тот «пункт, при котором прежние элементы должны были получить новый порядок, расположение и ценность; поэтому именно к нему сводится все богатство идей Павловых посланий и из него освещается»⁸⁰⁶. Так – и совершенно справедливо – утверждает западная наука, обязывая к принятию всех необходимых следствий формулированного тезиса. Но если видение Господа совершилось чисто психологическим путем, то оно и не могло сообщить ничего иного, кроме оригинальной точки зрения, не привнесло собственных стихий. Основные мысли сохранились в неизменности, и неожиданно возникшее убеждение способствовало лишь своеобразной их переработке. Не удивительно, что тогда благовестие св. Павла будет материально тождественно с верованиями Савла и окажется просто «богословием обращенного фарисея»⁸⁰⁷. Главнейшие камни «павлинизма» заимствуются из иудейской школьной теологии⁸⁰⁸, и все искусство Апостола заключается единственно в архитектурной отделке. «Иудейский коэффициент»⁸⁰⁹ настолько значителен, что «ни одно из новозаветных понятий не остается без своего прототипа в синагогальном богословии»⁸¹⁰, где мы находим «корни новозаветных положений, которые иначе являются в наших священных книгах детьми без родителей»⁸¹¹. Все индивидуальное, – хотя бы в качестве личного творчества, – исчезает бесследно⁸¹², и у св. Павла усматривают странную «смесь (ein Zwitterding) фарисеизма и фантастичности»⁸¹³. Некогда «фарисей чистейшей воды»⁸¹⁴, – и в христианстве он

был таковым «с головы до пят»⁸¹⁵. Теперь учение Павлово до незаметности растворяется в пучинах фарисейской мудрости, в ней почерпает все свои ресурсы и из нее объясняется во всем своем объеме.

Отсюда мы видим, что генетическое понимание существа Дамасской христофании влечет за собою и соответственное истолкование благовестия Апостола языков в смысле обычной комбинации старых начал. Нет надобности говорить, как важен этот момент и какого внимательного рассмотрения заслуживает он во всех своих подробностях. Достаточно сказать, что свободная научная мысль идет с логической неуклонностью и, извратив христианское возрождение «иудейского школьника», неумолимо продолжает искажать его возмужание. Там был натуральный перелом фарисейского настроения, – здесь будет не менее естественное применение фарисейского наследства «по категориям иудейского духа и телеологического теизма»⁸¹⁶, причем «Евангелие» Павлово – подобно Христову – комментируется из „имманентного развития иудейского самосознания»⁸¹⁷.

Глава первая

Иудейско-раввинистическое образование Савла и значение этого вопроса для суждения о «Евангелии» св. Апостола Павла. – Сведения по предмету воспитания Савлова и разбор возражений против их достоверности на основании а) неупоминания имени Апостола языков в Талмуде, б) обращения гонителя за рекомендацией пред Дамасскими синагогами к первосвященнику, с) либерального характера Гамалиила и его толерантности к христианству. – Несостоятельность критических подозрений и согласие свидетельства Дееписателя со всеми другими данными, а отсюда и несомненность, что Савл прошел хорошую иудейско-раввинскую школу.

Благовестие св. Павла считается просто оригинальным продуктом иудейского богословия. В этой аргументации все держится на том, что Савл был «ех-раввин»⁸¹⁸ и находился «в интимном отношении к закону»⁸¹⁹, будучи и горячим читателем и глубоким знатоком его. Поэтому прежде всего требуется определить, в какой мере была высока у Савла «раввинистическая культура»⁸²⁰, якобы снабдившая его всеми запасами для выработки своего «Евангелия».

Свидетельства Апостола языков о своем прошлом, не довольно многочисленны и не дают твердой опоры для отчетливого суждения о его школьном развитии. Отпрыск славного рода в Израиле (Рим. 11:1; ср. 2Кор. 11:22), – он был достойным преемником исконных традиций, примкнув к учению фарисейскому (Филипп. 3:5). Законничество стало исключительным религиозным идеалом Савла, и в нем он феноменально преуспевал больше всех сверстников, будучи неумеренным ревнителем отеческих преданий (Гал. 1:14). Но все это относится к его прежнему житию в иудействе (Гал. 1:13), характеризует его общее фарисейское настроение и не ведет с принудительностью к признанию обширного раввинистического образования. Его вероятность несомненна, однако прямой необходимости еще не находится.

Гораздо категоричнее известие Дееписателя, который сохранил нам блестящую речь св. Павла после его ареста по поводу Иерусалимского мятежа. В ней Апостол утверждает, что он был воспитан (ἀνατετραμμένος) во святом городе и тщательно наставлен (πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν) в отеческом законе (Деян. 22:3). Если это справедливо, то мы должны согласиться, что молодой Савл прошел полную школу легализма⁸²¹ и усвоил все ее тонкости. За это ручается одно имя педагога, принадлежащего к плеяде самых ярких светил Талмуда. Потомок знаменитого Гиллея, – он превзошел его раввинистическими лаврами, первым получил имя «раббана» и был *своим* для иудейства *учителем*; со смертью его померкла даже самая слава закона⁸²². Понятно, что этот корифей раввинского богословия, имея благодарную почву в природных дарованиях и крайнем рвении своего слушателя, наделил его всеми своими «почти чудесными качествами»⁸²³ традиционных сведений и раввинской опытности. Савл приобретает «законченное академическое образование»⁸²⁴ и с его богатствами переходит в христианство, чтобы развивать их в ином направлении.

Нужно согласиться, что менторство Гамалиила не могло не сопровождаться подобными результатами. Для того существовали все благоприятные условия. До последней степени бесспорно, что Тарсийский еврей обладал отменными свойствами избранной натуры. Его живой и проницательный ум способен был улавливать все мельчайшие оттенки предмета, его восприимчивое сердце глубоко запечатлевало каждую деталь, а искреннее религиозное одушевление не позволяло ограничиваться хотя бы многим и неумолимо заставляло идти до конца, брать все без остатка.

При таком редкостном сочетании Савл обязательно должен был сделаться типическим воплощением раввинизма, **если только он был питомцем Гамалиила**. Вот этот-то важнейший пункт и подвергается «основательному сомнению»⁸²⁵: некоторые⁸²⁶ считают за легенду даже самый факт пребывания Тарсийца в Иерусалиме. Рассказ Дееписателя объявляется недостоверным, и его стараются опровергнуть разными

соображениями. Мы не будем пока говорить о том, что рассматриваемое показание единично. Количество совершенно не важно, коль скоро известие согласуется со всеми прочими данными и не обнаруживает внутренней противоречивости. Но последнее будто бы бесспорно до неотразимости, и на это приводятся достаточные резоны.

Находят странным, что «Павел совсем не упоминается в Талмуде, где встречаются имена Петра, Иакова и Иоанна. А раввины признавали необходимым рассуждать о богословских вопросах с необразованными Галилейскими «еретиками», они не оставили бы без замечаний такого «ренегата», как Савл, **если бы** они что-нибудь знали о нем. В Иерусалиме он был лицом невидным и не приходил с учеными ни в соприкосновение, ни в столкновение»⁸²⁷.

По своему заключению это возражение близко граничит с научной нелепостью, поскольку отвергает всякие связи Тарсийского зилота с ученым раввинизмом после его «ренегатства». Не трудно раскрыть, что этим отнимается основной элемент в истории св. Павла, с ее необычайным течением вопреки его желаниям и наперекор всем намерениям. Вся жизнь благовестника была непрерывной борьбой с иудейством и направлялась к его подрыву. Однако и при этом Апостол не скрывал своего национально-религиозного родства с семенем Авраамовым и заветы последнего ценил с благовейным трепетом (Рим. 9:1 сл.). Отсюда ясно, что его полемика сосредоточивалась не на еврействе самом в себе – с богооткровенными верованиями и упованиями, бывшими неизгладимым достоянием апостольской души. Его огненное слово устремлялось против иудаистической закоснелости с неподвижными формами механического ритуализма, против религиозно-национальной исключительности традиционных убеждений, против самодовлеемости выветрившегося легализма. Но именно школьный раввинизм умертвил заповедь Божию и «пестуна во Христа» (Гал. 3:24) превратил в упорнейшего врага; он был хранителем всяческих преданий и в его безднах задушил живую веру, заменив ее мнениями «отцов»; он притупил религиозную впечатлительность Израиля к

собственным светлым чаяниям и отрадным утешениям, вытравил восприимчивость ядом схоластических словопрений и воздвигнул грандиозное средостение в своей искусственной «ограде закона». В этом было главнейшее несчастье тогдашнего иудейства и лишь оно могло вызывать пламенные протесты Апостола языков. Поэтому, с кем бы он ни состязался в том или ином случае, его аргументы всегда подрывали самые основы «просвещенного» раввинизма, колебали все устои господствовавшей премудрости славных раббанов. В лице любого простеца св. Павел поражал самый принцип раввинистической доктрины, поскольку тот был под ее влиянием, скованный школьными путами. Невозможно допустить, чтобы обходившие море и сушу ради единого пришельца (Мф. 23:15) хладнокровно позволяли такое хищение в собственном стаде и просмотрели своего победоносного сокрушителя. Они должны были знать и знали его прекрасно, потому что дорожили и своим школьным наследием и своим раввинским положением.

Неотразимо, что этот «ренегат» был хорошо известен талмудистам, и они умолчали о нем далеко не по греху неведения. Будет справедливее думать, что в обилии и точности данных кроется таинственная причина их тенденциозной забывчивости. Для большей наглядности нашей мысли берем ближайший пример Гамалиила. Насчет его имеются темные намеки, что он принял христианство и умер с достоинством исповедника Распятого. Обыкновенно это мнение не принимается и относится к области вожделений. Существенным и основательным мотивом для сего служит то наблюдение, что Гамалиил является в Талмуде в ореоле величия, между тем отступничество заклеяло бы его печатью отвержения и презрения, истребило бы всякую память о нем со страниц талмудических фолиантов. Тогда неизбежно, что обращение Савла, как факт неотрицаемый, повело к безгласному запрету на его имя, невыносимое для раввинистического слуха, грозное по самой своей иудаистической внушительности⁸²⁸. В этом отношении поучительна политика антипавлинистических противников, и она

удачно освещает нам талмудическую тактику. Первые воздвигли себе прискорбный монумент в «Клементинах» и свою вражду к Апостолу языков выразили в анонимности, наделив всеми его реальными качествами ложно понятый образ св. Петра. Этот коварный прием был невозможен для иудейства, потому что оно всего менее желало быть христианским, и у него не было иного исхода, кроме насильственного забвения. К этому с неизбежностью побуждало его собственное достоинство. Юный пришлец Тарсийский скоро выдвинулся из ряда усердных питомцев Иерусалимских школ и подавал самые блестящие надежды в своем кругу. Он прибыл во святой город, конечно, с целями наилучшего раввинистического преуспевания и на этом поприще обнаруживал необычный прогресс. Его ревность не знала пределов, и он, видимо, готовился затмить ученый блеск своих наставников. С неудержимой порывистостью Савл усвоял предлагавшиеся уроки и к моменту завершения своего образования был уже в апогее раввинского величия. В нем разом сосредоточились яркие лучи иудейской премудрости, и все ожидали, что они будут долго освещать и согревать родную почву. Но вдруг – ко всеобщему изумлению и ужасу – совершается внезапный перелом, и это раввинистическое солнце начинает беспощадно жечь своих и служить чужими. И то тупое удивление, каким встретили новые речи обращенного в Дамасских синагогах (Деян. 9:21), необходимо переходило потом в злобу негодования, готовую на все ради его уничтожения. С этим врагом справиться было мудрено, и его нельзя дискредитировать ссылкой на невежество в законе (Ин. 7:49), в котором он мог померяться с любым книжником. Тогда разгорается неумолимая страсть истребить такового от земли (Деян. 22:22), чтобы о нем не было ни малейшего слуха, и он не оставался вечным и непоколебимым обличителем иудейства, нестерпимым укором для каждого правоверного Израильянина.

Савл был славой законничества, и ее потемнение равнялось принципиальной ошибочности последнего, его внутренней и натуральной слабости, если в самом высшем развитии оно ведет к своему отрицанию. В Тарсийском юноше раввинизм думал создать совершеннейший тип по роду своему,

а на деле нашел в нем оппонента и, естественно, постарался скрыть его в море лицемерного неведения. Сохранять его имя было и больно и небезопасно, потому что этот человек был живым свидетельством коренной несостоятельности раввинистических начал, смертности закона по причине самого же закона (Гал. 2:19). Он был посрамлением иудейской ученой знати, и для своего обеспечения ей нельзя было далее констатировать, что Савл вышел от нее, поскольку не только не принадлежал ей (1Ин. 2:19), но всячески боролся с нею. И верный своим традициям, упорный в своей книжнической исключительности, раввинизм вычеркивает этого грозного «ренегата», чтобы он не тревожил его ученого безмятежия, не вынуждал ежеминутно и с тревогой задумываться относительно своих прав на существование. Если истинно, что Талмуд был огромной пирамидой, в которой погребено иудейство⁸²⁹, то вполне понятно, что в этом склепе среди гробов повапленных не оказалось места для св. Павла, ибо некогда он был Савлом. К нему применили то, что он хотел сделать с христианством: устранением всяких следов его, – и «предатель» был изглажен из памяти. Причина сему кроется именно в его прежней близости к раввинской школе, почему он являлся сожигающей совестью для последней. Нужно было потушить этот пламень, – и талмудисты покрыли его холодным безмолвием.

Возвращаясь теперь к разбираемому факту, мы получаем, что он больше говорит в пользу мысли о раввинистическом воспитании Савла и преуспевании его в законничестве. Талмудическая казуистика не замедлила бы помериться с этим отступником, если бы она не боялась заранее посрамить себя одним намеком на Тарсийского зилота. Она молчит о нем из желания не обнаруживать на позор всему миру, что лучший ученик оказался самым страшным для нее врагом.

Не больше убедительности и в других аргументах касательно непричастности Савла к раввинскому образованию. Опираются обыкновенно на свидетельство Деяписателя, что гонитель выпросил письма в Дамаск к синагогам у первосвященника (Деян. 9:1–2). Это считается непостижимой странностью. Нужно заметить, что первосвященническое звание

в это время (с 37-го г.) носил Феофил, сын Анана (Анны)⁸³⁰. С иудейской точки зрения он был незаконным узурпатором, потому что получил это достоинство от Римского полководца Вителлия, который ради своего фаворита устранил наличного заместителя Ионафана⁸³¹. Посему Феофил был немедленно низложен, как только власть перешла в руки Агриппы⁸³². Едва ли мыслимо, чтобы «фарисей от фарисеев» прибегнул к помощи человека, осквернявшего «архиерейский» престол. И это тем невероятнее, что авторитет первосвященнический вне Иерусалима был ничтожен, между тем председателем синедриона и «князем Израилевым» был Гамалиил, твердо державший кормило правления и обладавший широкой юрисдикцией среди иудеев. При таких условиях Савлу – для прочной санкции своего смелого предприятия – было всего естественнее обратиться к своему учителю, а потому его поведение служит порукой отсутствия тесных отношений к Гамалииловой академии⁸³³.

Эта аргументация построена не без искусства, но лишена надлежащей силы, и страдает внутренней слабостью. «Опустошитель» христианства, бесспорно, желал обеспечить себе поле действий в Дамаске; и если это зависело от председателя синедриона, – для апелляции к нему вовсе не требовалось особых связей. Вопрос о Савловом раввинистическом воспитании не имеет ни малейшего касательства к данному предмету. Безразлично для нас и самое положение Гамалиила в синедрионе, далеко не столь бесспорное. Компетентные специалисты – напротив – утверждают, что «президентство Гиллея и его потомков (Симеона, Гамалиила и Симеона) есть чистая фикция», признавая единственно несомненным, что «около 34-го г. по Р. Хр. Гамалиил был видным членом синедриона»⁸³⁴. Вместе с этим решительно колеблется позиция наших оппонентов в самом дорогом для них пункте.

Мы охотно прощаем этот недосмотр и продолжаем думать, что дело совсем не в личности. Кто бы ни был главою иудейского ареопага, – факт собственно заключается в том, что Савл пошел не к нему. Наперед должно сказать, что в этом

предмете много неясного, и говорить о нем с уверенностью пока невозможно. Тем не менее гораздо больше оснований для понимания, обратного формулированному выше. Верховное судилище Израиля давно утратило свое легальное влияние и под Римскою опекой удерживало лишь внешний престиж даже в пределах Палестины. Домашние богословские недоразумения и затруднительные случаи богослужебной практики и религиозной жизни – вот та сфера, где оно доколе действовало еще с некоторым достоинством исполнительной власти. Не в интересах Рима было поддерживать его юридические притязания, и они были ограничены до minimum'a. Весь процесс суда над Христом показывает, что Его обвинителям трудно было реализовать свои полномочия, и правитель не имел склонности поддерживать их мнимо «законные» требования. Взамен того были достаточные побуждения отрезывать все пути для юрисдикции синедриона в среде иудеев рассеяния, где он удобно мог вербовать недовольные элементы в ряды врагов иноземного владычества. По всему кажется правильным думать, что вне Палестины Иерусалим располагал только нравственно-религиозным авторитетом в качестве средоточия культа для всех потомков Авраамовых. Они посещали его в великие праздники (ср. Исх. 23:14. 34:23. Второз. 16:16) и вносили свои немалые лепты на храм, а во всем прочем обладали совершенным самоуправлением и во внутренней организации были независимы от синедриона. Посему и Савлу требовался союзник отмеченного свойства, чтобы – по его рекомендации – получить доступ в Дамасские синагоги. И всячески бесспорно, что такие гарантии ему скорее мог дать первосвященник, как наличный хранитель всех священных заветов Израиля и религиозный глава народа Божия⁸³⁵. По этой причине для осуществления своего страшного плана Савлу не было нужды рассуждать о достоинстве Феофила, рази он фактически занимал первосвященническое место со всеми его привилегиями. Иначе пришлось бы отказаться от своих намерений, но пламенная ревнительность влекла его к убийствам, и он воспользовался пригодным средством первосвященнического влияния. Разумеется, ни откуда не

видно, что Савл непременно не признавал Феофила, с которым большинство мирилось, хотя бы и с тяжелым сердцем⁸³⁶. Даже «повапленной стене» св. Павел не отказывал в почтении и с убеждением исповедовал исконный принцип богоучрежденного чинопочтения (Исх. 22:28): *князю людей твоих да не речеши зла* (Деян. 23:2–5). Естественно, что эти чувства в нем были гораздо живее и интенсивнее в период жидовствования – особенно при его антихристианском ожесточении. И по известиям Деяписателя ясно, что Савл не рассчитывал в Дамаске на юридическую бесконтрольность. Во-первых: весьма характерно, что для тамошних синагог было нужно специальное послание, свидетельствовавшее об их легальной автономии, едва ли допускавшей юридическую подчиненность. Затем: вся роль гонителя здесь сводилась лишь к связыванию мужчин и женщин; для окончательной расправы необходимо было приводить их в Иерусалим (Деян. 9:2. 22:5). Значит, сила первосвященнической грамоты исчерпывалась в побуждении Дамаскинцев выдать «еретиков» и гарантировать легата от возможных протестов. Опять для права не оказывается простора; тогда неудивительно и обращение Савла к «архиерею». Наконец, важно, что последний распорядился не единолично. По крайней мере, изумленные Дамасские иудеи были убеждены (Деян. 9:21), что арестованных гонитель должен был вести к *первосвященникам* (ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς). Бесспорно, что тут разумеются не только лица первосвященнического рода, но и первосвященнического звания, сохранявшегося за ними номинально «по увольнении», а они обычно состояли в числе членов синедриона⁸³⁷. Если же Савл обязан был являться со своими жертвами ко всем им, то их согласие на задуманную кампанию вне всякого спора; без этого они отказались бы принять участие в жестоком эпилоге кровавой драмы. И мы знаем (Деян. 26:12), что Савл двинулся в Дамаск *со властью и повелением, еже от архиерей* (τῶν ἀρχιερέων). Видимое дело, первосвященник шел уже навстречу вожделениям синедриона и своим нравственным авторитетом постарался обеспечить успех безбожного замысла⁸³⁸. Таким образом далеко не правда и то, что Савл миновал юридические инстанции и устроился

нелегально. Напротив, он обезопасил себя со всех сторон, и юридически его совесть была безусловно спокойна, почему он не вникает во всю путаницу тогдашних иерархических отношений, всегда страдавших разными неопределенностями, вечно колебавшихся от всяких ветров собственной партийности и Римского вмешательства.

В результате всех рассуждений будет полная шаткость разбираемого возражения, потому что оно утверждается на факте, ничуть не связанном с вопросом о раввинистическом воспитании Тарсийского фарисея. С указанной точки зрения, пожалуй, можно отвергать истинность свидетельства Дееписателя, но и в этом случае не будет теоретических препятствий считать Савла учеником Гамалиила.

Однако говорят, что самая эта комбинация имен изобличает фальшивость всяких мечтаний о систематической школе, пройденной Тарсийцем в Иерусалиме. В этом кардинальный пункт оппозиции, и она заранее торжествует победу по неотразимости своих доводов. Достаточно якобы вспомнить о жестокой лютости Савла и сопоставить с ней светлый образ «князя Израилева», чтобы понять всю неестественность их взаимного соприкосновения. Тот дышит кровожадностью, – этот отличается мягкостью и незлобием; один был воплощением неудержимой нетерпимости, – другой всецело проникнут религиозной толерантностью; первый не выносит самых слабых христианских отзвуков, – второй с благородным мужеством защищает Апостолов пред враждебным собранием и среди грозного настроения судей. Это две живые антиномии, – такие резкие крайности, которые примирить не менее трудно, чем свести воедино земные полюсы⁸³⁹. Между ними «абсолютное противоречие»⁸⁴⁰, не позволяющее тесного общения⁸⁴¹, – и свидетельство книги Деяний будет тенденциозным измышлением.

В последнем заключении лежит вся тяжесть аргументации, и в нем с необходимостью разрешаются все подозрения, потому что они покоятся на мысли о ложности сказания св. Луки. Но здесь же обнаруживается и конечная эфемерность критических построений, создаваемых на зыбучем песке собственных

предубеждений. Если правда, что христианское предание, закрепленное у Деяписателя, преследовало эгоистические цели самовосхваления, то нельзя не удивляться, что оно выражает их столь слабо и неуловимо. Об ученичестве Савла у Гамалиила отмечено всего один раз и при том в мимоходном упоминании, теряющемся среди других исторических данных. Поэтому трудно усмотреть в нем специальный интерес, который заявил бы о себе более выпукло и настойчиво. И это тем непостижимее, что по всему ходу речи Павловой наше известие не рассчитано на возбуждение симпатий разъяренной Иерусалимской толпы. Оратор ничуть не пользуется именем Гамалиила для своего прикрытия и хочет только утишить мятежников и привлечь их внимание. По существу дела разумеемый эпизод был очень опасным аргументом, потому что говорил о радикальной и сознательной измене воспитанника, в своем учителе посрамившего «славу закона». Естественно, что слушатели не вывели отсюда ничего другого, кроме кровожадного «истреби» (Деян. 22:22). А при этом внутренняя дисгармония и с фактическими чертами Гамалиила и с прежними данными – все это не согласуется с воображаемыми критикой тенденциями и устраняет всякие покушения на историческую достоверность самого сведения. Его случайность является уже наилучшей порукой истинности.

При таком воззрении вся задача науки – понять и объяснить возможность защиты Апостолов со стороны **этого** Гамалиила в синедрионе⁸⁴². Пред этим повествованием многие ученые останавливаются в безнадежном недоумении и нередко готовы прямо вычеркнуть его из апостольской летописи, чтобы избавиться от тяжких коллизий. Другие набрасывают тень сомнения на личности Гамалиила, отрицают его толерантность, или допускают аномалию, будто он был либерален только для себя, а в своей школе проповедовал обычную раввинистическую казуистику со всеми ее характерными изворотами⁸⁴³. Всюду здесь затрагиваются слишком общие и отдаленные материи, довольно безразличные для самого рассказа, поскольку факт апологии будет еще загадочнее при школьной терпкости «законоучителя, честного всем людям».

Некоторые стараются подойти ближе к самому предмету и приписывают Гамалиилу скрытое желание поддержать христианство, потому что оно было враждебно саддукеям⁸⁴⁴. Тут, видимо, предносится сцена позднейшая, когда св. Павел искусно вызвал раздор между партиями ссылкой на свою веру в воскресение мертвых (Деян. 23:6–9), но в нашем примере нет ничего подобного. И едва ли хитрое и проницательное саддукейство, изощрившееся на политиканстве, было настолько неблагоприятно, что не разглядело коварной ловушки и позволило запутать себя с такой позорной простотой. Напротив, совершенно незыблемо, что «мужи Израильские» послушались предложенного совета по трезвому убеждению в его основательности.

Все члены синедриона были принципиально согласны с Гамалиилом и разделяли формулированную мысль. Это наблюдение освещает нам всю речь и должно служить опорой для объективного суждения о ее содержании. Мы обязаны признать и принять, что между обвинителями Апостолов были раввины всяких оттенков, и мягкосердечие не преобладало над косностью. Если же все без изъятия последовали единоличному голосу, то бесспорно, что он не считался благоприятным христианству, обеспечивавшим ему религиозную свободу. И у Деесписателя мы читаем, что Апостолов били и им запретили говорить (δεῖραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν) об Иисусе (Деян. 5:40), при чем о протестах Гамалиила не упомянуто. Ясно, что и он почитал эти меры нормальными и законными. По этой причине не справедливо усвоить ему толерантность веротерпимости и – тем менее – душевного сочувствия к новому учению.

Посмотрим теперь с этой точки зрения на повествование св. Луки, – и мы найдем, что допускаемый либерализм весьма подозрителен и преувеличивается совсем незаслуженно. Процесс обострился до того, что бешенные от гнева судьи умышляли уже убить (ἀνελεῖν) Апостолов (Деян. 5:33) и невинною кровью их залить неприятное движение. Это решение было верхом безрассудства и способно было разжечь мерцающий пламень в целый пожар. Все предшествующее

показывало, что такой расправой нельзя достигнуть прочных результатов, потому что узники за порогом темницы безбоязненно продолжают свою миссию, не смущаются предскрежетом синедриона и успели наполнить своей проповедью весь Иерусалим (Деян. 5:28). За ними стояла изрядная масса поклонников, пока покорная немногим и сравнительно инертная, но она легко могла преобразиться в усердных поборников, если у нее будут насильственно отняты вожди. При подобном настроении опасна всякая искра, неосторожно брошенная в наэлектризованную толпу. История Христа Спасителя была глубоко поучительна, и ее позволительно было забыть разве от крайней растерянности неистового озлобления. Гамалиил сохранил достаточно присутствия духа, чтобы понимать, как неожиданно Голгофа разбила все синедрионские планы, как смерть одного стала жизнью многих, как личное и единичное дело Господа грозило обратиться в широкое национальное брожение, захватывавшее своим потоком все классы Иерусалимского общества. Для него эта перспектива была слишком несомненна и очевидна, и он энергически старается помешать ускорению надвигающейся грозы. Посему-то Гамалиил поднимается со своего седалища именно в тот самый момент, когда другие члены заговорили об убийстве. Его прямая и исключительная цель – задержать это несчастное постановление в интересах всех их, для обеспечения всего синедрионского собрания и тех начал, которые оно воплощало. Он ратует за господствующий религиозный строй и совершенно равнодушен к судьбе Апостолов. Отсюда и первая его просьба – удалить последних из залы (Деян. 5:34), что было бы странно, коль скоро он желал быть их адвокатом. Своим распоряжением Гамалиил свидетельствует, что дальше вопрос подсудимых совершенно не касается и начинается совещание конспиративное, при котором им присутствовать не следует. Это чисто домашняя потребность собственного самосохранения, одинаково важная для всех сочленов.

В этом тоне ведутся и к этому пункту направлены все соображения Гамалиила, и он хочет найти лишь наилучший *modus agendi* по отношению к этим людям (Деян. 5:35). Его ни

мало не поражает вся нелегальность формального судопроизводства и с его уст не срывается беспристрастного Никодимовского вопроса (Ин. 7:51): *еда закон наш судит человеку, аще не слышит от него прежде и понимает, что творит?* Он не вникает и в учение Апостолов, между тем простой долг справедливости обязывал к тщательному рассмотрению всех подробностей. С высокомерным презрением иудейского ортодоксала он оставляет без внимания христианские воззрения и всего менее склонен входить в разбор их. Его волнуют заботы иудейско-партийной политики, и он успокаивает своих коллег, убеждая их, что опасность не так велика и неминуема. К этой мысли тенденциозно подбираются все примеры. – Вот Февда недавний самообольщенный герой, с ратью четырехсот сторонников, но он убит, и его полчище рассеялось и исчезло. За ним появился Иуда Галилеянин, увлекший довольно простецов: они рассыпались естественным порядком, а вождь погиб сам собою. При этих рельефных напоминаниях невольно поселялось в слушателях блаженное упование, что и участь новой «ереси» будет не лучше.

Нет надобности усугублять положение рискованными мерами, когда оно принципиально безнадежно: здесь весь смысл речи Гамалииловой. И замечательно, что, говоря о событиях ближайшего времени, оратор забывает самое необходимое и ни словом не обмолвился о смерти Христа, хотя из-за Него возникло все движение. Не ясно ли, что он намеренно опустил этот факт, который разбивал все его хитрые построения? Ведь Спаситель был тоже убит, однако Его благовестие торжествует из мрака могилы, сияет с позора креста!? В таком случае не показывают ли с неотразимостью все исторические параллели, что Его миссия божественная и искупительная? Это был неизбежный вывод, и Гамалиил уклоняется от собственной логической пропасти недостойным умолчанием. При всем том затаенные мысли его вполне поняты и выражаются формулой, что эта казнь была грехом недальновидности и опрометчивости синедриона, необдуманно распалившего потухающий костер фантастической мечтательности. Иначе, верный своей идее, Гамалиил должен

был провозгласить историческую правоту христианства, чтобы не срамить свою славу нелепыми противоречиями. Но он на этот счет не дает и слабого намека, тем самым убеждая нас в своей антихристианской замкнутости. Тогда ему предстояло присоединиться к прочим кровожадным коллегам, чего опять у него не находим по несогласию касательно средств для защиты себя и борьбы со врагом.

Бесспорно поэтому, что оратор отвергает проектируемую казнь не по сочувствию к Апостолам, а по непоколебимой уверенности в фатальной гибельности их предприятия, которое репрессалии могут только задержать в его естественном распадении. Лишь при этом понимании будет вполне разумно и «нравственное приложение» всей речи. Она собственно рекомендует предоставить мертвым хоронить своих мертвецов (Мф. 8:22. Лк. 9:60) и не затруднять их в этом подвиге самоуничтожения. «Отстаньте от людей сих» и не волнуйтесь ради их напрасно, приписывая им неподобающую важность. Они совсем не заслуживают этого: «оставьте их» на произвол судьбы и будьте спокойны, что они не избегнут predetermined участи. И немудрено предвидеть ее с безошибочностью. Здесь допустимы всего две возможности самого непреложного свойства. «Если это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится», – и всякое вмешательство в этот процесс прямо вредно. При этом примеры Февды и Иуды предупреждают, что Апостолы по существу тождественны с ними и скоро разделят общий жребий религиозных возмутителей. Ратовать против них с риском для своего спокойствия излишне и неблагоприятно. Для этого обязательно допустить, что в их проповеди заключается нечто здоровое, жизненное и несокрушимое. Это значило бы, что в ней есть высшая сила, а отсюда возникает неотвратимая дилемма: раз все у них от Бога, то и разорить нельзя. Согласны ли вы принять эту истину с неотлучным от нее предостережением: «берегитесь – тогда – чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. 5:38–39)? И судьи «послушались» (ἐπείσθησαν) доброго совета, но – к удивлению

критики – вовсе не по ее рецепту: они били Апостолов и запретили им даже говорить о имени Иисуса (Деян. 5:40)...

Разве таким образом устраняется вина богоборчества, что «совет Божий» насильственно заглушают? Коль скоро этого нет, мы вынуждаемся думать, что сам Гамалиил не предполагал для подсудимых второго исхода, как его не ожидали и другие члены иудейского ареопага. «Законоучитель» просто желает образумить своих сотоварищей и пользуется искусным маневром для их отрезвления. Он приглашает всех внимательно вдуматься в вопрос и решить его соответственно своим убеждениям. Последние неблагоприятны христианскому благовестию, и это оратор принимает за принципиальную основу своих дипломатических рассуждений. Неправда всегда солжет сама себе, и ополчаться на нее позволительно при допущении в ней внутренней жизненности. Все подобное было бы абсурднейшим противоречием, и на него наталкиваются невоздержные сторонники резких мер, потому что этим самым они сообщают делу серьезность, когда оно эфемерно и всеми считается суетным. Заключительные слова Гамалиила и преследуют эту цель вразумления опрометчиво торопливых собратьев *в духе их воззрений и намерений*. Из них он исходит и к к ним возвращается, чтобы укрепить и утвердить. Мы не слышим ни единой ноты симпатии к христианству, и торжественное предупреждение всецело направлено против него. Оно лишь изобличает невыдержанность синедрионской политики и коварно построенными антиномиями обнаруживает пред нею всю тщету христианского движения. С ним можно считаться круто, если оно божественного характера, а это отвергается всеми с равным негодованием.

Гамалиил совершенно солидарен со своими коллегами и помогает им фактически, потому что предохраняет от малейшего уклонения в смысле измены иудейскому правоверию. В этом отношении он был даже опаснее других для новой религии, ибо наперед провозгласил ее убогое ничтожество. Ей не усвоится даже роли религиозной партии тревожного свойства, и она принципиально клеймится высокомерным презрением раввинистического самомнения.

Такое иудейско-ортодоксальное величие теряло всякую восприимчивость к христианскому брожению, пока последнее не грозило явными потрясениями существующему религиозному строю, и за всякие покушения к подрыву национального богопочтения способно было отомстить с самою холодною беспощадностью.

Наш анализ мнимой аналогии Гамалиила приводит к несколько неожиданным результатам, но они неизбежны, если мы не будем отказывать «князю Израилеву» в здравой общечеловеческой логике. Он работает совсем не ради защиты Апостолов по религиозной терпимости к их учению. Самая докторина благовестников для него абсолютно не интересна, и он только охраняет исконные устои, старается обезопасить их от неосторожных колебаний. Задуманная смерть отвергается, поскольку она могла усилить «жалкую секту» и вдохновить героизмом ее невежественных последователей. Исключительно для этого напоминает, что серьезное значение имело бы лишь движение с верховной санкцией, которая не подлежит человеческим прещением и победоносно преодолевает все преграды. В христианстве нет и не допускается ничего подобного, поскольку оно считается не опасным для иудаизма ни в малейшей степени. Оно искоренится само собою и исчезнет: так думал Гамалиил **вместе** со всеми членами синедриона. Это не безмятежие фаталиста; тут всюду проглядывает дипломатическая прозорливость, вытекающая из законнического консерватизма, незыблемо почивающего в ограде отеческих преданий.

Отсюда вернее объясняется и весь преизлиха прославленный либерализм Гамалиила и его школы. Рассмотренные нами «всемирно-исторические» слова дают прекрасный ключ разумения, которым мы и воспользуемся. В параллель приводят нам его великие изречения. Одно из них привлекается⁸⁴⁵ даже для истолкования книги Деяний и гласит (Mischna, Pirke Abboth V, 17), что «всякое уклонение (отделение) во имя Божие (т. е. искреннее, возникающее по чистым религиозным побуждениям) будет стоять, а происходящее по личным видам и с мирскими целями погибнет»⁸⁴⁶. В существе

своем это довольно плоская сентенция, и ее неопределенное содержание позволяло самое разнообразное применение на практике. Где Божие и как отличить его от человеческого, – об этом не сказано, и каждый должен был решать по своему соображению. Но едва ли кто-нибудь из фарисеев согласился бы признать дело Божие в подвиге Распятого на Голгофе за исповедание божественного мессианства и в то же время почитать себя нелицемерным иудеем. Столкновение было чрезвычайно жестокое; приходилось выбирать между крайностями служения «закону нашему» и его отвержения. Гамалиил был достаточно проницателен, чтобы не понимать этого и наносить руку на самого себя. И древняя раввинская интерпретация его формулы прекрасно свидетельствует, что его либерализм нимало не совпадал с толерантностью. В ней говорится уже о двоякого рода союзах и в пример указываются собрания Израиля при горе Синай и строителей Вавилонской башни... Таким образом для иудейской мысли не было иного исхода, кроме благоговейной ревности и нечестия. Она целиком исчерпывалась в этой антиномии и всякую свободу ограничивала тесными рамками религиозных мнений, равно направлявшихся к охранению легализма. В этих пределах позволялись многие оттенки и ими характеризовались «дом» Шаммаи «дом» Гиллеля. На поверхностный взгляд тут были два вражеские лагеря, хотя они держались на одной почве традиционного законничества и взаимно трудились над его развитием и процветанием⁸⁴⁷. Свободомыслие второго было лишь сравнительное⁸⁴⁸ и выражалось просто в оригинальном разумении способов приложения общей священной нормы, завещанной стариною⁸⁴⁹. В этом направлении действовал и Гамалиил. Его девизом было правило⁸⁵⁰ «не отделяй (даже) десятины гадательно» (ср. Мф. 23:23), – и он явно устранял все проблески свободной мысли, которая отрешалась от предания. С этой целью он старался очистить последнее от вековых наслоений и свести к более принятым и бесспорным принципам, чтобы не затруднять совесть нагроможденными противоречиями. В конечном итоге это было только средством к усыплению, не нарушаемому школьными дебатами и

обеспечившему раввинистический мир. При таком воззрении он ничуть не изменил своим началам, когда указывал сущность «закона» в любви, потому что толковал ее в чисто иудейском смысле преданности законническим предписаниям, не забывающей единства веры за неважными разногласиями. Не удивительно, что он не постеснялся в Птолемаиде посетить общественную баню, где была статуя Афродиты, поскольку для него она являлась просто аксессуаром к полезному учреждению и была не выше обычных камней⁸⁵¹. Это тупое и бессердечное пренебрежение самой религиозной идеей язычества хорошо гармонирует с тем фактом, что именно Гамалиил облагодетельствовал синагогу молитвой против врагов иудейской религии, хотя бы таковыми и были «изменники». Во всем виден строгий и усердный легалист традиционного шаблона. Для ограждения своих иудейских основ он охотно жертвует школьными мелочами, чтобы те были тверже и незыблемее. Тут мыслимы даже уклонения, но они должны отправляться от законничества, его поддерживать и в нем замыкаться. Это был круг, не подлежавший расширению и гарантированный от случайного разрыва. В его поле допускались всякие волнения, если они не выходили за периферии и если оттуда к ним ничего не проникало. Дальше этого либерализм Гамалиила не простирался и по своему существу был сухим раввинистическим правомыслием⁸⁵². С этим чувством он и на Апостолов смотрел, как на мечтателей, не способных потрясти вековые устои своим гибельным ослеплением. К сожалению нам неизвестно, что он думал о них после речи св. Стефана. Мы знаем лишь одно, что это было не вдолге после разбираемого процесса и что «князь Израилев», бесспорно, принадлежал тогда к коллегии синедриона... Во всяком случае его пламенный ученик хорошо ответил нам за своего учителя кровью, пытками и стонами христианских узников.

После сказанного не трудно постигнуть, каким образом у ног Гамалиила мог воспитаться жестокий гонитель Церкви Божией. Вся эта школа была пропитана духом легалистического благоговения и распаляла слушателей ревностью к закону. И

чем более последний оберегался от покушений частных разноречий, тем ярче сияла его слава божественной значимости и спасительной вседолеемости. Избавленная от путы школьных примешений, заповедь освобождалась от всякой колебательности и поселяла чистосердечное убеждение, что она «свята, и праведна, и добра» (Рим. 7:13). В этом отношении «либерализм» наставника способствовал к укреплению номизма, к возбуждению фанатического усердия во всяком, кто искренно искал оправдания. И если Савл пришел в Иерусалим с тяжкими сомнениями, то Гамалиил легко рассеял их⁸⁵³ и возвратил ученика к вере отцов, единой по своему содержанию, независимой от партийного недомыслия, согласной и в самой себе и с заветами предков. Молодой Тарсиец был успокоен в своих тревогах чуткой совести, которая теперь видела лишь благодатный свет законнического примирения. Сюда он вложил всю душу и с головой погрузился в море легализма. Этот сделался для Савла исключительной силой его бытия, захватывал все его существование. Проповедь св. Стефана неожиданно выбросила его на берег, и он – подобно рыбе – бьется за свою жизнь, яростно сокрушает врагов без сожаления и размышления. Его гонительство было естественным и необходимым результатом школы, воспитавшей в нем законническое самоублажение до устранения всяких колебаний в своей правоте. Не тронутый резцом утонченного раввинского образования, Савл был бы более безразличен к новой религии, но иудейская премудрость претворила его в упорного и убежденного номиста, не позволявшего минимального касательства к его упованиям. И он мстит за такое посягательство со всею неудержимостью всеведущего знатока легалистической непогрешимости.

Посему ничуть не «ненормально», что Тарсийский фарисей был учеником столь «благородного и беспристрастного учителя»⁸⁵⁴. Напротив, лишь этот факт объясняет удовлетворительно всю его антихристианскую борьбу. По этой причине он и находится в совершенном соответствии со всеми другими данными. Указания на единичность известия теряют свою убедительность, потому что не подрывают его

содержания, которое встречает себе достаточную опору в прочих биографических сведениях.

Савл во всяком случае явился во святой город не непосредственно пред процессом против Стефана: иначе было бы непостижимо, что он сразу ввязывается в опасную борьбу и потом принимает активное участие в ней. Очевидно по всему, что он имел возможность ознакомиться с христианским учением и проследить его разветвления даже до Дамаска. Равным образом необходимо думать, что у него были здесь и очень влиятельные связи. В суде над первомучеником он рисуется пред нами более, чем простым зрителем совершающейся казни, если свидетели полагают свои одежды у его ног (Деян. 7:58) и как бы получают от него санкцию на совершение убийства. Поэтому замечка об одобрении Савлом последнего (Деян. 8:1. 22:20) констатирует не одно душевное настроение, которое, без сомнения, охватывало и всю разъяренную толпу. Наконец, смелое предприятие касательно искоренения христианства вне границ Палестины и охотно выраженное высокое доверие иудейских властей – все это громко говорит, что он был лицом известным и довольно авторитетным в глазах самого синедриона⁸⁵⁵. По указанным соображениям бесспорно слово св. Павла пред Агриппой, что «знают все иудеи его жизнь от юности, которую он сначала проводил среди народа своего в Иерусалиме» (Деян. 26:4). Разумеется само собою, что для такого пребывания у Савла должны были существовать прямые цели и специальные намерения. На этот счет нам ничего не сказано, и тем не менее самая ревность по закону, неудержимость во всестороннем его усвоении и точнейшем применении исключают мысль, будто он с обычной странностью своей натуры не поспешил воспользоваться всеми благами раввинских Иерусалимских школ. Они давали обильное удовлетворение его религиозной пытливости и в то же время открывали широкий доступ к почестям, наделяли всякого питомца прочным положением во влиятельных иудейских кругах. С хорошим дипломом знаменитого учителя человек сразу привлекал благоволительное внимание иудейской знати и получал все права на руководство общественным мнением.

Таким путем лучше всего объясняется важная роль молодого Савла в антихристианской агитации.

В не меньшей мере отсюда освещаются нам и краткие упоминания самого Апостола языков. Мы не спорим, что «отеческие предания» послания к Галатам (1:14) не тождественны с частными раввинистическими воззрениями, потому что священный писатель называет их «своими» (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων). Вероятнее допускать, что они были фамильным достоянием, – и это точно совпадает с тем, что он был «фарисей, сын фарисеев» (Деян. 23:6). Следовательно, это были традиции фарисейские, подобные νόμιμα τινα... ἐκ πατέρων διάδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις... τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων,., ἡ πατρῴα παράδοσις Иосифа Флавия⁸⁵⁶. Но в этом фамильном наследии «своего рода» он преуспевал над большинством своих сверстников, превосходил их в разумении и применении. Это убеждает с неотразимостью, что полученный материал был подвергнут тщательной обработке и принимался не в качестве мертвого капитала, а по строгом исследовании его ценности и достоинств. Тут обязателен элемент научного испытания, которое нуждается в школьном развитии, соответствующем важности предмета.

Все это невозможно было приобрести в синагогах рассеяния и обычных тамошних воспитательных учреждениях, живших чужою ученостью Иерусалимских раввинских святилищ. Только эти владели прерогативами детальной проверки традиционных правил и располагали всеми средствами для выполнения подобной задачи. Савл необходимо вынуждался обратиться к их авторитетному содействию, если он желал осмысленно достигнуть самой вершины фарисейского ведения. И ничто не удерживало его от осуществления своих стремлений, столь искренних и благочестивых, столь увлекательных и блестящих. Для них было употреблено все, и молодой Тарсиец стал κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Филипп. 3:5). Кажется, не требует подробной аргументации, что в этой фразе речь идет не о законе Моисеевом. Он не был исключительной собственностью фарисейской партии и ниже (3:6) отчетливо отличается, как всеобдержная норма праведности (κατὰ

δικαιοσύνην τὴν ἐν νομῷ). В таком случае **тот** закон будет специфически фарисейский, выражающий всю сумму фарисейских мнений во всей их чистоте и неповрежденности. Это фарисейская доктрина, культивировавшаяся в Иерусалимских школах и от них, конечно, почерпнутая Савлом. Потому-то и пред Агриппой он заявлял о себе (Деян. 26:5): κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος. На общем фоне иудейского религиозного исповедания опять и с ударением выделяется особое фарисейское его понимание, а в этом св. Павел приписывает себе честь скрупулезно строжайшего воплощения в своей прежней жизни. Очевидно теперь, что традиционное фарисейство претворилось у него в резкий сектантский культ школьной доктрины, сделавшейся главнейшею стихией его души, в ней воспитанной и ею проникнутой всецело. Здесь участвовала специальная и опытная раввинская дисциплина, превратившая веру отцов в партийное учение. Прославленная Иерусалимская академия выдающегося раввина является неотъемлемым звеном цепи, которая без него распадается в беспорядочную грудю несвязанных между собою колец.

Не усматривается достаточных причин не усвоить эту воспитательную муштровку педагогической мудрости Гамалиила старшего. Это был самоубежденный и самодовольный законник, с олимпийским спокойствием взиравший на религиозные движения с высоты своего невозмутимого величия и дороживший больше всего отменным положением в своей ученой иудейской среде. Поэтому, будучи смелым и горячим бойцом в школьных дебатах не без мотивов соперничества с «домом Шаммаи» за первенство и влияние, он был глух к новым веяниям и проходил мимо с холодным презрением. В политическом отношении он придерживался оппортунистической политики и примыкал к Иродианам, заботившимся лишь о том, чтобы не потерять благоволения Рима и не вызвать его на крутые меры. По-видимому, в этом пункте Савл далеко отступал от своего учителя и склонялся к зилотическим тенденциям, но такие политические оттенки не касались школы и всегда были независимы от нее. Для нас

важнее заметить, что по самому свойству своей «ереси» Гамалиил был не склонен к активному вмешательству в дела опасные и сомнительные, предоставляя их собственному течению и выжидая удобного момента.

В этом случае контраст с пламенным опустошителем Церкви Божией не может не поражать своею резкостью, которую не трудно преувеличить до неестественности. На наш взгляд, и этот факт не заключает в себе ничего невероятного. Не нужно забывать, как сам св. Павел всюду и решительно подчеркивает неразрывность своего фарисейского исповедания с его приложением к личному поведению. Он преуспевал в иудействе над многими сверстниками, будучи зилотическим поборником своих отеческих преданий (Гал. 1:14), – и его ученое превосходство разрешалось практическим пламенением о познанном и признанном. Закон фарисейский у него неотлучен от ревнительности (Филипп. 3:5–6), – и вся она направляется на «жительство в иудействе» (Гал. 1:13) в его внутреннем и внешнем устройстве. Он живет по этому учению (Деян. 26:5) без малейших уклонений от предписанного и при тщательном усердии к его всецелому воплощению. В иудействе не менее, чем в христианстве, для него было истинно только то, что действительно, – и он никогда не допускал раздвоения между теоретическим и практическим. Первое потому и преследовалось с упорной энергией, чтобы найти в нем жизненную норму, в которую то должно было отливаться с необходимостью. Всякую мысль Савл созерцал не в отвлечении от дела, а в содружестве с ним. Поэтому школьные параграфы раввинистического катехизиса были для него заповедями и влияли определяющим образом. Отсюда неизбежное уклонение от Гамалиила, который с готовностью мог благоволить его «во имя Божие», поскольку оно вытекало из решительности по Богу (Деян. 27:3).

Теоретик-учитель, занятый партийными счетами, но только не устраняет в ученике крайнего зилотизма, но прямо готовится и воспитывает его. С периодом школьной зрелости для Савла начиналась важнейшая задача реализации добытого до идеального совершенства. Он глубоко верует в священную

правоту раввинских формул и пока почерпает в них желанное удовлетворение. Мучительные душевные коллизии еще не знакомы его сердцу, потому что для него бесспорен законнический метод, божественный по своему источнику, научно испытанный и обоснованный. На этом пути он чувствует себя твердым, и в туманной дали молодого воображения уже рисуются лавры душевного блаженства на лоне Авраамовом. И вдруг в эту крепость врываются разрушительные христианские верования, а смелая речь св. Стефана отнимает у него все опоры, грозя ему кровью богоубийства. Не легко себе представить весь ужас этой страшной перспективы, и ее нельзя было избежать, не вышедши из заколдованного круга, не пожертвовав разом собственным спасением. И не будь Савл закован в цепи раввинистической схоластики, он не был бы до такой степени недоступен для благодатного дыхания христианского благочестия. Школьная схоластика вытравила в нем всякую восприимчивость и сделала его мертвым орудием номизма. В нем он исчерпывался и за него готов был ратовать каждую минуту, ибо на этом покоилось все его бытие совести доброй (Деян. 23:1) и праведности непорочной (Филипп. 3:6). За покушение на свои святыни он платит убежденным соизволением убиению Стефана, терзает его единомышленников, стремится стереть самую память о христианстве, потому что одним своим существованием оно отравляет ему весь легалистический покой. **«Должно действовать против»** (Деян. 26:9) – вот его священный лозунг, но он был формулирован школой и в ней приобрел энергию религиозной принудительности. Савл только обнаружил его фактически и провел со всей логической строгостью.

Школьные раввинские убеждения – это первая посылка страшной опустошительности Савловой, которая без них будет непостижимым зверством, между тем при них оказывается простым следствием теоретических воззрений. Для нас не требуется ссылки на общеизвестную истину, что ученики не всегда наследуют умеренность своих наставников⁸⁵⁷, поскольку в нашем случае принципиальной антиномии не было. Скорее можно усматривать внутреннюю гармонию и самое тесное

соотношение, причем пламенный Савл является обратной стороной холодного Гамалиила, его естественным продолжением и практическим применением.

При таком положении вопроса всякая дальнейшая оппозиция критики неизбежно вырождается в мелочную придирчивость, лишенную научной убедительности. Для примера берем категорическое утверждение, что св. Павел почти всегда цитирует Ветхий Завет по переводу LXX-ти, распространенному среди эллинистов, когда у раввинов он пользовался презрением⁸⁵⁸. Допустим, что это правда, – и все-таки отсюда ничего не вытекает. Бесспорно, что Савл владел «еврейским языком» (Деян. 21:40. 22:2)⁸⁵⁹, однако все его послания писаны по-гречески. Ясно, что он не находил нужным пускать в оборот свои «филологические» знания, хотя личных препятствий у него не существовало. Тоже верно и для рассматриваемого факта. Подлинная еврейская Библия давно сделалась не вполне ясной для народа, и в синагогах потребовалась помощь особых «истолкователей». Едва ли она была понятна для иудеев рассеяния, неизменно читавших слово Божие в доступной им греческой интерпретации. Апостол языков исключительно действовал в этой сфере и по необходимости должен был отправляться от общепринятого авторитета. В равной степени к этому побуждало его и новое христианское разумение, осветившее сокровенный смысл закона и пророков. Став служителем не буквы, но духа (2Кор. 3:6), он естественно стремился ко второму и избегал текста, затемненного покрывалом (3:15) вековых предрассудков. Они в надлежащей мере были рассеяны у LXX-ти, столь отчетливо и систематически раскрывших пророческое содержание. Оно интересовало св. Павла по преимуществу, – и не удивительно, что христианский благовестник предпочитает для своих целей самое пригодное средство, а орудия школьной эрудиции выдвигает только при благоприятных условиях.

С этой точки зрения теряет свою видимую странность и единичность упоминания о воспитании при ногах Гамалиила. Как свидетельствует Апостол, его жизнь от юности была известна всем иудеям (Деян. 26:4). Еще менее могли быть

секретом его близкие связи с «князем Израилевым»: славное имя которого было на устах всех Иерусалимлян. Поэтому св. Павел не имел надобности говорить о своем прошлом с подробностью и загромождать свои речи биографическими деталями. Они были для него важны не сами по себе и другим не особенно интересны. И со ступеней лестницы в крепости Антония он бросает свое мимоходное замечание совсем не в качестве простой исторической справки. Пред ним была безумно раздраженная толпа, потерявшая всякое соображение, охваченная кровожадной экзальтацией. Необходимо было отрезвить ее от этого дикого опьянения и обеспечить себе некоторое внимание. Для сего Апостол и обращается «по-еврейски». Народ значительно утих (Деян. 22:2), но готов был снова воспламениться от малейшей искры. Нужно было окончательно усмирить его, – и ссылка на Гамалиила была наиболее пригодна, потому что он был «честен всем людям» (Деян. 5:34). Апостол обнаруживает здесь свою обычную проницательность и великое искусство приспособляться к самым разнообразным и неожиданным обстоятельствам. С другой стороны указание на учителя сразу устраняло все подозрения насчет чистоты намерений проповедника и давало ему возможность беспрепятственно изложить свою апологию. Без сомнения, при этом известии у всех слушателей невольно возникал вопрос, каким образом питомец знаменитой школы мог изменить ее заветам, – и они были расположены к сосредоточенности. При таком настроении св. Павлу было легче объяснить свое поведение в истинном смысле. Слава учителя служила ручательством, что для его уклонения были чрезвычайные причины и что тут нет ни опрометчивости, ни безрассудства. Тогда воздвигнутая гроза обращалась в неотразимый урок для бунтовщиков и являлась апелляцией к их правоверной совести. Поэтому-то и неистовый вопль смертного приговора был вызван не фактом перехода в христианство, а речью об язычниках, призванных благодатью к Евангелию (Деян. 22:21). «До этого слова все слушали его», и лишь за сим поднялся беспорядочный крик (22:22).

Мы видим теперь, что разбираемое известие вполне соответствует историческому положению и точно совпадает с его действительным движением. Без него вся сцена потеряла бы свою стройность и – при яростном возбуждении – была бы совершенной невозможностью. Киликийский эллинист своим притязанием на особую ревность по Богу скорее навлекал бы на себя вину святотатственной лжи и был оборван при первых звуках. Его речь будет немыслимой, и ее наличность убеждает в достоверности всего ее содержания. Упоминание о Гамалииле составляет неотъемлемую часть целого и настолько удачно согласуется со всеми другими историческими данными, что должно быть признано безусловно истинным. Его единичность вызывает только сожаление, что по нему мы не в силах восстановить ход раввинистического образования Тарсийского фарисея. За отсутствием определенных сведений все в этом предмете остается в тумане и решается гипотетически на основании общих соображений. Мы не будем пускаться в область догадок и ограничимся тем, что непосредственно относится к нашей задаче.

Подробности жизни молодого Савла до нас не сохранились, и мы не можем определить их далее приблизительно. Поэтому нельзя сказать с бесспорностью, имел ли он случай встречаться с Господом, созерцать Его образ, наблюдать дела, вникать в Его учение. К утвердительному ответу, по-видимому, склоняет замечание Апостола, что некогда он «разумел по плоти Христа» (2Кор. 5:16), – и некоторые⁸⁶⁰ понимают его буквально. Подобное истолкование нам кажется несправедливым и насильственным. Оно опровергается даже самою фразой, ибо далее говорится, что ныне св. Павел «уже не знает». Само по себе неестественно, чтобы он мог или желал истребить в себе глубокие впечатления прошлого, которые, конечно, живы были в нем и при написании послания к Коринфянам. Совсем немыслимо указывать на неведомость того, что давно забыто и испарилось. Посему тут позволительна разве интерпретация в смысле непризнания и отвержения бывшего с пренебрежением к нему, не исключая даже проповеди Спасителя⁸⁶¹. И, действительно, многие думают, будто св. Павел отказался от

исторического Христа ради прославленного и совершенно устранил Его земной подвиг. На этой идее построено целое научное направление, проводимое иногда до крайности⁸⁶², но оно произвольно и тенденциозно. Помимо общих его недостатков теоретической предзанятости для партийных целей, оно лишено и фактического вероятия. Самый контекст речи явно устраняет такую произвольную догадку и изобличает ее фальшивость. В анализируемом месте у Апостола – напротив – все сводится к смерти Господа, потому что лишь тогда будет истинно заключение: «если один умер за всех, то все умерли» (2Кор. 5:15). Только при этом несомненно, что Господь был *по нас грехом*» и тем доставил в Себе правду Божию (5:21). В этом пункте кардинальный центр всего учения об искуплении, что Христос был по плоти от семени Давидова, пострадал телесно и реально. Правда, момент Голгофской жертвы выдвигается преимущественно, но она предуготовлялась всем служением и была последним его завершением, почему и неотделима. В ней сосредоточивалось все, и ее упоминание обнимает всю евангельскую историю. Апостол ни в каком случае не мог не признавать земной жизни Господа, поскольку на ней созидалось спасение и из нее определялись все христианские убеждения. По этой причине разбираемое известие скорее склоняет к обратным выводам. Важность факта смерти, в ее неразрывности от всего предшествующего, необходимо побуждала к незыблемому ее удостоверению, разбивающему окончательно богохульную молву, будто Христа украли (Мф. 28:13–15). И благовестник, без сомнения, не умолчал бы о своем опытном видении, устранявшем всякие подозрения. Но раз он даже не намекает на это, мы обязаны думать, что его не было в числе зрителей страшной Голгофской казни, так как все эти события были слишком известны находившимся в Иерусалиме (ср. Лк. 24:18). Само собою понятно, что личные встречи с Божественным Учителем не могли пройти для Савла бесследно, и их кровавый результат был бы самой жгучей раной для его христианского сердца. Между тем у него мы не слышим отголосков этой душевной муки, хотя он часто и энергически подчеркивает свое

гонительство. Равным образом и враги языческого миссионера, изыскивавшие всякие предлоги для его посрамления, упорно воздерживаются от ссылок на это тяжкое обвинение и ограничиваются простым указанием на его неуполномоченность со стороны самого Господа, благословившего «предних». Наконец, едва ли вероятно, что пламенный и восприимчивый Савл мог оставаться бесчувственным пред обаятельным влиянием Христа, не испытывать всей благотворности Его неисчерпаемой любви, не постигнуть чутким умом всей небесной возвышенности Его спасительной проповеди. Искупитель должен был затронуть все существо молодого фарисея, – и он необходимо ответил бы тем или иным способом. Здесь было два исхода – решительного преклонения и жестокого отпора. Допустим, что бурный зилотизм на время ослепил Савла и сковал в узах фанатической ревности: в таком случае тем неотвратимее он увлекался бы к активной оппозиции «обольстителю». Его пылкая натура не знала преград и юность не помешала бы ему в иудействе, как старость не была препоною для его подвигов в христианстве.

По всем этим соображениям мы охотнее принимаем, что Савл не приходил в близкие столкновения с Господом в период Его земной жизни, не имел удобства заинтересоваться новым движением и вникнуть в него серьезно. Самое большее, – до него достигали некоторые слухи, но он не придавал им значения в том раввинистическом уповании, что «из Галилеи пророк не приходит» (Ин. 7:52). Вообще, это была эпоха всяческих религиозных брожений, и самозванство пожинало довольно обильные лавры. Ученое иудейство привыкло к этим явлениям и безучастно предоставляло невежественную чернь в жертву узурпаторского обмана и Римского меча. Естественно, что и Савл, занятый созиданием своих номистических твердынь, не тревожился народной молвой, которая не волновала его школы.

Если наше мнение справедливо, тогда мы окажемся в тяжелой коллизии с Дееписателем, ибо он свидетельствует (Деян. 22:3), что Киликиец «был воспитан» (ἀνατεθραμμένος) при ногах Гамалиила. Термин подобран с намеренной

выразительностью и исключает всякие перетолкования. Он говорит **не о** педагогическом обучении (παιδευμένος), а о нежной материнской заботливости, лелеющей дитя и любовно следящей за его развитием. Посему мы должны думать, что Савл с раннего детства проживал в Иерусалиме и пользовался отеческою попечительностью Гамалиила⁸⁶³.

Нельзя не согласиться, что таков именно точный смысл фразы, но не менее того он не приемлем во всем объеме и совершенной строгости⁸⁶⁴. Действительно, ἀνατρέφειν прилагается к младенцам и имеет узкое реальное значение (ср. Деян. 7:20. 21: ἀνέτρεφε μὴνας τρεῖς... ἀνεθρέψατο αὐτόν ἑαυτῇ εἰς υἱόν), которое в нашем примере едва ли допустимо⁸⁶⁵. Прежде всего странно, почему родители мальчика пренебрегли своею священной обязанностью и отослали его на чужбину. Точные хранители всех отеческих заветов (Филипп. 3:5), они не позволили бы себе уклониться от своего долга без принудительных оснований, между тем трудно усмотреть, что могло заставлять их лишать своего сына родного приюта и отрывать от домашнего очага.

Одинаково не понятно и то, каким образом Гамалиил получил над Савлом отеческие права и даже воспыал материнскою привязанностью. У нас нет ни малейших данных допускать между ними особые родственные отношения⁸⁶⁶, поскольку они были бы где-нибудь подчеркнуты у св. Павла. Зато нам известно, что, по крайней мере, позднее у него существовали в Иерусалиме прямые кровные связи (Деян. 23:16); потому было бы естественнее передать мальчика в эту знакомую семью. Не менее важно и выражение «при ногах» (παρὰ τοὺς πόδας). Это была техническая формула, заимствованная от самой обстановки иудейских школ и отмечавшая именно обучение. Если же речь идет о нем, тогда и нельзя со всею щепетильностью говорить о «воспитании» Савла Гамалиилом. Рассматриваемое свидетельство ограничивает само себя и не допускает буквалистической интерпретации. Иначе выйдет, что «тщательным наказанием» в законе юноша был обязан не «князю Израилеву», поскольку он при этом не упоминается.

По всему этому нам кажется возможным, что в теперешнем тексте не совсем выдержаны первоначальные оттенки. Не исключена мысль, что вся речь св. Павла была сказана «по-еврейски», и ее тонкие детали не сохранились в греческом воспроизведении. Впрочем, и ныне не трудно угадать, что собственно разумел и хотел внушить оратор. «Воспитание» указывает на чрезвычайное, чисто отеческое расположение славного учителя к своему школьнику, которому он уделял преимущественное внимание и специально поощрял в занятиях⁸⁶⁷. Гамалиил сразу оценил высокие способности и неисчерпаемое усердие своего ученика и употребил все старание искусного педагога. Поэтому и Савл был «тщательно наставлен» (πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν), посвящен во все детали раввинского богословия и достиг самой вершины школьной премудрости во всех ее тонких изгибах и молочных ухищрениях⁸⁶⁸. Не всякому слушателю выпадала такая завидная доля, и только необычайное благоволение Гамалиила открывало Савлу путь ко всем таинствам иудейской науки. Думается, эту особенную черту и выдвигает св. Павел, которому было далеко небезразлично убедить народ, что он не был случайным посетителем Гамалииловой академии и в ее списках занимал первое место.

В виду отмеченных данных будет несправедливо утверждать, что Савл с раннего детства и безотлучно проживал в Иерусалиме. Несомненно, что он не был для Тарса редким гостем и в нем получил начальное воспитание. И после его сношения с родиной не прерывались, почему возможно, что пребывание во святом городе не было сплошным. Об этом догадываемся и по самому ремеслу св. Павла, доставлявшему пропитание среди благовестнической необеспеченности. Таковым было (Деян. 18:3) «скинотворчество» (σκηνοποιὸς τῇ τέχνῃ), состоявшее, по-видимому, в выкраивании походных палаток⁸⁶⁹. Это занятие было бы непосильно для мальчика, ибо требует сосредоточенной напряженности и опытности. Но невероятно, что оно преподавалось в Гамалииловой аудитории и здесь было приобретено Савлом. Правда, раввины энергически рекомендовали физический труд и сообщение

питомцам ремесленных сведений, чтобы они были гарантированы насчет куска хлеба и в нужде не прибегали к соблазнительно-легким профессиям⁸⁷⁰. Однако все это не касалось высших школ, имевших целью доставить окончательный научный лоск, как и само по себе немыслимо было преподавать разные ремесленные специальности соответственно индивидуальным отличиям каждого. Это было делом дома, и родители должны были заботиться, чтобы их дети не выходили тунеядцами. Разумеется, так было и с Савлом, а это значит, что уже в зрелом возрасте он находился в Тарсе. Не без основания припоминают при этом, что «скинотворчество» во всех его видах было наиболее развито в Киликии, где ему благоприятствовало обилие пригодного материала в богатстве шерсти при множестве коз.

Все указанные наблюдения убеждают нас, что Савл и не рано прибыл во святой город и потом не раз отлучался на родину. Поэтому нельзя преувеличивать⁸⁷¹ его позднейшего заявления (Деян. 26:4): *житие мое еже от юности, исперва бывшее во языке моем во Иерусалиме* (τὴν... βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἐν τε Ἱεροσολύμοις), *видят вси Иудеи*. Здесь говорится собственно о характере жизненного поведения, как он обнаруживался с начала Иерусалимского пребывания⁸⁷² и раскрывался впоследствии; предполагаются лишь одни факты, свидетельствующее о строго религиозном настроении в фарисейском духе (ср. Деян. 26:5). К вопросу о школьном образовании это замечание не относится прямо и ничуть не предreshает, что Савл жил в Иерусалиме долго и постоянно. Что касается заметки о «юности» (ср. Мф. 19:20. Мрк. 10:20. Лк. 18:21. 1Тим. 4:12), то достаточно сказать, что и при побиении св. Стефана Савл был еще «юношей» (Деян. 7:58), хотя бы и не в нашем современном смысле⁸⁷³.

Мы рассмотрели все известия по предмету раввинистического воспитания и находим их безусловно твердыми. Критические подозрения отличаются внутренней слабостью и позволяют нам прочнее обосновать то окончательное заключение, что Савл не посрамил исконной

славы своего рода⁸⁷⁴ и превосходил всех сверстников иудейской ученостью, обещая сделаться раввином из раввинов.

Глава вторая

Экзегетический метод св. Апостола Павла и его неправильное понимание, будто он был чисто раввинистический и служил для благовестника средством к образованию и развитию его «Евангелия» из готовых материалов ветхозаветного слова и иудейской теологии. – Ложность этого понимания при взаимном сопоставлении обоих методов, ибо а) толкование Апостола языков не определялось прямо иудейской традицией (2Тим. 3:8), которая не влияла ни на уяснение смысла Писаний (1Кор. 10:4), ни на раскрытие христианских убеждений (Гал. 3:19), почему св. Павел б) не устраняет собственного значения ветхозаветных изречений (1Кор. 9:9–10), с) не извращает их ради своих намерений (Гал. 3:11) и d) не создает своего воззрения только на случайных и внешних оттенках фразы (Гал. 3:16). – Общие качества Павлова экзегезиса, их принципиальное основание и объективное достоинство, ограждающее главнейшие его особенности в 1) отрешении от исторической условности, 2) господстве над буквою и 3) мессианско-христианском разумении Ветхого Завета. – Глубокое внутреннее различие экзегетического метода Павлова и раввинистического и истинность первого.

В полном расцвете своих богатых сил, во всем блеске своего учено-иудейского развития – молодой Тарсийский зилот был внезапно помилован благодатью Божией (1Тим. 1:13) и призван на служение истине Евангелия (Гал. 1:15–16). Естественно, что все прежние богатства не исчезли у него разом до совершенного испарения и продолжали составлять его умственное достояние⁸⁷⁵, поскольку он точно выполнил раввинскую заповедь о посвящении себя Торе и отождествлении с нею настолько, чтобы самому для себя быть Торой⁸⁷⁶. Не менее понятно, что Апостол старался употреблять свои знания на пользу благовестия Христова и применял к нему обширные запасы школьной эрудиции. С этой стороны обращенный Савл располагал хорошими данными для построения «оригинальной

системы» из готовых материалов традиционной геологии. «Наделенный высшей и наилучшей иудейской культурой»⁸⁷⁷, он владел уже необходимыми элементами для такого предприятия, а его «талмудическая диалектика»⁸⁷⁸ удобно справлялась со всеми затруднениями. Умудренный книжнической дисциплиной, он приобрел чрезвычайную гибкость мысли во всякого рода заключениях и в самой искусственной аргументации⁸⁷⁹, заимствовав ее у Гамалиила⁸⁸⁰. По суждению некоторых, Апостол языков «облагодетельствовал нас фарисейским экзегезисом, который доказывает все из всего»⁸⁸¹. Все новозаветные писатели якобы были детьми своего времени⁸⁸², а св. Павел находился еще в рабстве школьной софистики и всюду обнаруживает изумительную «силлогистику (die Consequenzmacherei), почему не может быть и речи о рациональном истолковании»⁸⁸³. Это «раввинистический экзегезис, доведенный до скрупулезности»⁸⁸⁴, и, видимо, на все способный⁸⁸⁵.

Так открывается простор для свободных научных операций над богословием Павловым в смысле развития начал раввинской догматики. И нельзя не согласиться, что своим резким освещением экзегетической техники критические авторы могут подкупать доверие мнимой убедительностью своих соображений, если для подобной изворотливости не существовало препон, и она легко претворяла старое и известное в нечто необычайное и своеобразное. Разумеется, нет пределов для «произвола» и «аллегористической игры»⁸⁸⁶, и из них не трудно объяснить все. По этой причине возникает неотложная потребность внимательно рассмотреть экзегетические приемы Павловых посланий и точно определить размеры их подлинного участия в самом учении.

В интересах ближайшего сопоставления познакомимся наперед с раввинским истолковательным методом. О принципах его говорят, что они «заимствуются из природы Библии и воззрений на нее»⁸⁸⁷, ибо главнейший герменевтический канон талмудистов решительно воспрещает удаляться от прямого смысла⁸⁸⁸. На деле такая лестная рекомендация оказывается более, чем преувеличенной. Раввинизм, погруженный в море

отеческих преданий, обязан был оправдать их и взял на себя задачу утвердить на писанном слове все законы и обычаи, господствующие в жизни⁸⁸⁹. поскольку же содержание их часто не заключалось в самой букве и не вытекало из нее непосредственно, то необходимо было прибегать к выискиванию (דְּרִשָּׁה) его⁸⁹⁰. Вернейшим средством к сему служило предположение, что одним термином или знаком Бог разом может выразить многое⁸⁹¹ – и требуется лишь угадать всю сумму этих оттенков по данному намеку (⁸⁹²(וְיִמְנֶה וְיִשְׁמַח) и в духе традиции⁸⁹³, которая собственно сама себя доказывала⁸⁹⁴. При такой тонкой подмене получалась видимость, будто считается достойным раскрытия и усвоения единственно то, чему учит Писание, а все прочее отвергается⁸⁹⁵. При этом в самой Библии иногда встречаются противоречия, вынуждающие к конъектурам, но и эти далеко не произвольны, поскольку опираются на наличные мнения, выросшие и развившиеся на библейской почве⁸⁹⁶. В результате выходило, что для Талмуда библейское изъяснение не имело ценности само в себе; оно было направлено к тому, чтобы оградить действующие религиозные порядки и убеждения. Для этого именно привлекали и самый текст, который de facto применялся для побочных целей авторитетного аргументирования существующего⁸⁹⁷. Колебание в воззрениях, естественно, сказывается и в библейской интерпретации. Так, было признано, что ХП всегда включает нечто, между тем оно употребляется и в заповеди о любви к Богу (Второз. 10:20), хотя нет чего-либо подле и сверх Его. Поэтому р. Симеон отказался здесь от принятой герменевтической схемы. Скоро практика выдвинула на чрезвычайную высоту иудейских учителей⁸⁹⁸ и возвеличила их над родителями, раз те сообщают вечную жизнь, а эти временную⁸⁹⁹. Вследствие этого р. Акиба думал, что первых должно уважать наравне с Богом и почитать вместе с Ним⁹⁰⁰. Этот пример достаточно свидетельствует, как традиционное мнение насильственно навязывается откровению⁹⁰¹, и ради него всякий штрих⁹⁰² обращается в неотразимое повеление Божие⁹⁰³. Искусственность несомненна, но она была необходима, почему раввинизм в библейское упоминание Песн. Песн. 5:11 влагал

мысль, что «Твои (Боже) черты и точки суть холмы и горы (законов)»⁹⁰⁴, которые и находит в них названный Акиба⁹⁰⁵. Это было неотвратно в интересах школьного традиционализма. Он догматически формулировал, что «текст, мишна, законы, прибавления и нравственные правила дарованы Богом на Синае» и все содержатся в Писании; нужно только уметь им воспользоваться, а на этот счет еще Моисей был научен комментированию галахическому и агадическому⁹⁰⁶. Преемники вождя Израильского просто продолжают его дело, сообщая ему систематическую стройность. Они защищают истину, что в Библии невозможно допустить бесцельного и случайного⁹⁰⁷, и в ней всякая мелочь проникнута глубоким смыслом⁹⁰⁸. Внешнее несоответствие письменного и устного недопустимо, поскольку в иудействе книгою всецело определяется жизнь, и они взаимно совпадали и покрывались⁹⁰⁹. Не удивительно, что вторая является вернейшим истолкованием писанного слова во всяких своих модификациях и на всех стадиях своего поступательного движения⁹¹⁰. Она расширяет библейский горизонт и обнаруживает пред нами то, что ранее было сокрыто от человеческой проницательности. На первых порах бывает даже неустраняемая коллизия; однако ее не должно быть⁹¹¹, – и обязанность экзегета доказать тождество и гармонию путем текстуальных изысканий⁹¹² и вывести наличное отдаленно, если оно не выражено прямо⁹¹³.

Таков «естественный метод»⁹¹⁴ талмудического истолкования, иногда разъясняющий Библию настолько, что и раввин не удержался от восклицания (Пл. Иер. 3:5): *в темных посади мя*⁹¹⁵. Мы не входим в его разбор и оценку. Для нас важны лишь его особенности в их отношении к экзегетическим приемам св. Павла. На основании представленного сжатого очерка не трудно формулировать главнейшие принципы раввинистической экзегетики. 1) Она была в тяжком рабстве школьных религиозно-обрядовых мнений иудейства и посвящалась исключительно библейскому их обоснованию. По этой причине Библия понималась не в своем собственном достоинстве, а в духе традиционных убеждений, которые наперед определяли все ее содержание. Субъективное

суждение деспотически подавляло объективную силу Писания и покоряло его себе⁹¹⁶. До какой степени доходила раввинистическая притязательность в этом пункте, видно из категорического тезиса, что «Всеведущий должен подчиняться решению смертного, поскольку Он мог назначить только то, что поддается человеческому постижению»⁹¹⁷. Поэтому между Библией и действующей практикой немыслим ни малейший диссонанс, и его нужно устранять всяческими способами. Раввинская изобретательность постаралась оградить себя ореолом научной методичности и выработала сложную экзегетическую систему, удовлетворяющую всяким потребам школьной схоластики⁹¹⁸. Нас всего менее интересуют эти частности, и мы берем одно общее. 2) Таковым было прежде всего убеждение, что не данное в тексте непосредственно следует извлекать из него косвенно. Для этого реально узкое правило наделяется качествами всеобдержной заповеди и движется обязательным религиозно-нравственным повелением. 3) Когда эта легкая операция неприменима, дозволительна оригинальная интерпретация изречения посредством своеобразных логических ударений и необычайной связи терминов. 4) Если и это будет затруднительно, должно обратить внимание на внешние детали фразы: начертание букв, пунктуацию, акцентацию и т. п. 5) Наконец, всегда законно понимать Библию не собственно и толковать ее типически-аллегорически, – применительно к господствующим воззрениям.

Вот важнейшие экзегетические положения раввинизма согласно разумению его сторонников и продолжателей. Нам предстоит задача определить их подлинное значение в посланиях Апостола языков.

Придерживаясь намеченного порядка, начинаем с преданий. Несомненно, что, будучи хорошо образованным человеком, св. Павел владел умственным достоянием своего народа; из школы Гамалиила он вышел, обогащенный всеми сокровищами традиции, и удерживал их в христианской памяти⁹¹⁹. Но у нас вопрос не в этом, и нам требуется рассмотреть, влияли ли эти наследственные предубеждения на его экзегетическую аргументацию для подкрепления новых

истин благовестия Христова. Ближайшие примеры послужат к точнейшему ответу⁹²⁰.

Так, упоминаемые Ианний и Иамврий (2Тим. 3:8) заимствованы из предания, которое будто бы лишено всякой исторической достоверности⁹²¹. Действительно, до нас не сохранилось библейских известий об этих лицах, и о них ничего нельзя сказать даже с приблизительной определенностью. По этому самому будет опрометчиво и научно несправедливо заранее считать их мифическим плодом иудейской фантазии. Замечание св. Павла слишком решительно и не отличается легендарностью. Он прямо указывает время их жизни и повод, снискавший им печальную славу, говоря, что «Ианний и Иамврий противились Моисею». Это было широко распространенное иудейское верование⁹²², потому что оно знакомо и Тимофею, едва ли посвященному во все тайны раввинистической премудрости. Характерно, что Апостол ограничивается одним наименованием и не присоединяет никаких частных. Его слова констатируют факт общепринятый и чуждый всякого тяготения к сагальности, почему мы не имеем достаточных побуждений относиться к ним с теоретическим скептицизмом и за позднейшими иудейскими наслоениями не усматривать здорового исторического зерна. Это первое. Затем, разбираемое сведение приводится просто в качестве иллюстрации и не привносит с собою нового понятия. Свящ. писатель своей исторической справкой желает лишь живее и нагляднее охарактеризовать современных лжеучителей, невежественно надменных, самомнительно упорных и не подчиняющихся законным наставникам. Судьба несчастных оппонентов Моисеевых могла несколько служить к утешению последних, поскольку те были скоро посрамлены, но аргументация ничуть не пострадала бы при отсутствии этого указания. Следовательно, здесь традиционная ссылка для существа раскрываемой мысли совершенно безразлична, не будучи связана с ней внутренне.

Гораздо яснее такое соотношение в другом месте, где св. Павел якобы прямо усвоит иудейскую сагу⁹²³, когда утверждает (1Кор. 10:4), что странствовавшие по пустыне евреи «пили из

духовного последующего камня (ἔτινον ἔκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας); камень же был Христос». По этому предмету иудейское предание более положительно и содержательно⁹²⁴. Отправляясь от факта неоднократного чудесного напоения народа Моисеем, оно развило целую фабулу довольно прихотливого свойства⁹²⁵. Допускалось, что за Израильским станом всегда сопутствовал особый камень, источавший воду для утоления жажды⁹²⁶. В таких очертаниях оправдать и принять это мнение крайне трудно, и в нем истинна разве та идея, что Египетские беглецы страдали в неблагоприятной обстановке и нуждались в специальной помощи. Случай напоения (Исх. 17:6. Числ. 20:8–11) не мог быть единичным и по необходимости повторялся не раз. **В этом смысле** было безусловно верно, что благодетельная скала никогда не покидала путников и как бы шла за ними по пятам. Тут сказалось обычное свойство восточной воззрительности, что идеальное она понимает под формами реалистическими. Вина ученого раввинизма, что он слил их до нерасторжимости и первое заменил вторыми. Но тем прочнее было это отождествление, тем рельефнее обнаруживается высокое превосходство Апостола языков над современным книжничеством. Материализм решительно устраняется и на его место выдвигается возвышенное разумение, чуждое всякой низменности господствующих представлений⁹²⁷. Поэтому и нельзя говорить, будто благовестник «простоудушно пользуется легендой в качестве исторического факта»⁹²⁸. Св. Павел вполне принимает последование камня, только не в материальном его значении. Напротив, скала категорически называется «духовною», – и это прямо свидетельствует, что чувственное понимание не допускается и исключается. В чем кроется «духовность», – этого не отмечено, однако по ходу речи постигнуть просто. Видимо, предполагается всегдашнее присутствие божественной силы, сохранявшей Израиля в его бедствиях по исходе из Египта. Она давала ему питание, поскольку и манна была «пищей духовной» (10:3). Действительные события этим ничуть не отрицаются, и в них лишь указывается сокровенное достоинство. Оно сводилось к

тому, чтобы избавлять евреев от всяких житейских невзгод и, конечно, не ради чисто физических интересов. Теперь бесспорно, что тут были знамения спасения, божественные и по своему источнику и по своей цели. Таково освобождение религиозное, изъемлющее людей от рабства греховности и доставляющее им усыновление Богу. Все это было совершено воплотившимся Господом, а тогда необходимо требуется Его активное участие и в подготовительных стадиях мировой истории⁹²⁹. Отсюда неизбежный и единственно возможный итог, что духовно камнем был Христос, поскольку Он есть Спаситель человечества. И не подлежит вопросу, что св. Павел указывает сотериологические намерения божественного промысла, ибо нравственное увещание (10:5–6) покоится на мысли, что равно пользующееся божественною милостью часто терпят различную судьбу и подвергаются горшему осуждению. Это поучительный урок прошлого, построенный применительно к принятому толкованию, но не возникающий из него и идущий вопреки ему. Здесь христианское созерцание Апостола властно торжествует над человеческим суемудрием и среди хаотической массы произвольных наслоений находить яркие блески вечного света, искони мерцавшего во тьме людской ограниченности и озарявшего мрак плотного ослепления⁹³⁰.

По всему сказанному ясно, что св. Павел не «смотрел на Писание чрез призму отеческих традиций»⁹³¹ и всего менее условливался ими в своих христианских убеждениях. В то же время он и не искажал их ради последних, а брал во всей непосредственности и целостности.

Это с неотразимой наглядностью раскрывается в третьем примере. Его мы заимствуем из послания к Галатам, которое тем важнее для нас, что посвящено принципиальной полемике против иудаистов, ратовавших за иудейский религиозный status quo. Они были крайними номистами, и Апостол должен был разбивать их школьную легалистическую догматику. Для сего он с особенной подробностью разбирает закон Моисеев и, между прочими, упоминает (Гал. 3:19), что он был «преподан чрез Ангелов» (διαταγείς δι' ἀγγέλων). В ветхозаветных книгах не имеется подобного известия, но оно было давним и прочным

достоянием благочестивого сознания. Во Второз. 33:2 сообщается со слов Моисея, что от Синая Господь шел רָטַח לַתַּבְּנִי. Это выражение весьма загадочно и не поддается точному истолкованию. Вероятно только одно, что Синайское откровение связывается с какой-то особенной святостью, отличной от славы Господней (ср. Псал. 67:18). И LXX греческих переводчиков, видимо, не пожелали вполне снять таинственную завесу и поставили не совсем вразумительное σὺν μυριάσιν Καδῆς. Несмотря на это, они несколько осветили для нас смысл фразы и присоединили пояснение: ἐκ δεξιῶν Αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' Αὐτοῦ. Откуда взято это дополнение, – угадать невозможно. Нам лично представляется дозволительным думать, что сначала они транскрибировали подлинный термин, и он не имеет географического значения, едва ли удобного в рассматриваемом месте. Тогда дальнейшая глосса будет выражать их личное мнение по трудному вопросу. Во всяком случае в ту эпоху принималось за факт ангельское сопричастие при Синайском законодательстве⁹³². Конечно, это предание заимствовано из сокровищницы иудейской традиции, которая была далеко не беспочвенным изобретением раввинизма⁹³³. Страшные явления Синайских дней прекрасно оправдывали ее мнение, поскольку Бог бурный ветер делает Своим вестником и огонь палящий обращает на службу Себе (Псал. 103:4). Не удивительно, что оно распространилось повсюду и приобрело живучесть. Его разделял Иосиф Флавий (Antiqu. XV, 5: 3), говоря ο ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὀσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἁγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ μαθόντων⁹³⁴. Для иудеев рассеяния достаточным поручителем может быть Филон⁹³⁵; как народное верование, – оно отлилось в апокрифической «Книге Юбилеев»⁹³⁶. Позднейшие иудейские сказания развили и преукрасили простое традиционное сведение⁹³⁷, которое носит все черты исторического правдоподобия.

Св. Павел присоединяется к общему голосу со всем убеждением в фактической истинности. Вопрос теперь лишь касательно способа пользования школьным наследием. Экзегеты на этот счет сильно расходятся, не будучи в состоянии

проникнуть во всю глубину краткого замечания о ходатае (Гал. 3:20). Не редко утверждают, что Апостол упоминает об Ангелах для умаления закона⁹³⁸, который будет посредственным обнаружением воли Божией, открывающейся не прямо, почему он и не достигает высоты обетования о семени (Гал. 3:16), – в качестве временного и преходящего приложения к нему. Соглашаемся, что эта аргументация хорошо соответствовала бы целям Галатийского послания и для него была бы весьма существенной, способствуя сокрушению номистического фетишизма. Но при этом нужно признать, что такое толкование будет резким уклонением от традиции. В ангельском соучастии она всегда усматривала неотразимый залог величия Синайского богоявления, небесной красоты его догматов и божественной святости заповедей. Равным образом и св. Стефан (Деян. 7:53) преимущественной виной евреев считает несохранение ими закона, поскольку он дарован *устроением ангельским* (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων). Сам эллинский благовестник в другом месте (Евр. 2:2) в ангельском посредничестве видит решительнейшее знамение твердости и незыблемости ветхозаветного слова, так что всякое преступление и ослушание его неминуемо навлекали праведное отмщение.

По всем этим причинам и Галатам он, конечно, не мог рекомендовать противное воззрение. Его исключает уже самый глагол διαταγεῖν, потому что он употребляется в применении к лицам, публикующим правительственное распоряжение во всеобщее сведение и для беспрекословного исполнения. За этим формальным процессом скрывается нечто высшее и обязательное без всяких возражений; для Ангелов это будет законополагающий Бог, Который повелевает народу чрез Своих достойных служителей. Оттенок умаления тут абсолютно немыслим⁹³⁹. Его нет и дальше, поскольку об ангельском вчинении потом совсем не говорится, и все суждение покоится на посредничестве. Оно сводилось к Моисею, а его авторитет бесспорен. Это был богоизбранный вождь Израиля и горячий ревнитель Господень, отмеченный небесным сиянием, невыносимым для человеческого взора. Все в нем дивно и безупречно, его ходатайство несомненно и внушает

благоговейное доверие. Не менее того возбуждает священный трепет и участие ангельское, потому что оно давало совершенное ручательство чистоты и точности объявленной заповеди, ее всецелого совпадения с божественной нормой. В конце концов все частные моменты Синайского откровения громко свидетельствовали о принудительности закона. Его первовиновник – Бог, глаголющий чрез светоносных духов и сообщающий людям Свои наставления рукою пророка Моисея. Апостол находится пока в гармоническом согласии с раввинскими мнениями и усваивает их без колебаний.

Разница начинается лишь с того пункта, когда он приходит к заключению. Отселе св. Павел расходится до диаметральной противоположности и поражает иудаизм именно там, где последний чувствовал себя особенно безопасным, обеспеченным на веки от всяких ударов самого враждебного напора. Нельзя не согласиться, что главнейшее отличие Синайского акта было в том, что он не исчерпывался вчинением ангельским, которое дополнялось ходатайством Моисеевым и только в нем закончилось вполне⁹⁴⁰. Значит, в этом посредничестве и состоит вся важность, а в таком случае на нем должно быть сосредоточено все внимание при обсуждении исторической роли закона. Апостол даже не называет Моисея, поскольку здесь вся сила его была в ходатайственной миссии. Но она необходимо требует двойства и будет неестественной при единстве. Потому безусловно истинно, что посредник при одном и для одного не бывает; при нем его совсем нет. Между тем Бог, несомненно, един со всей нумерической абсолютностью (Гал. 3:20). Получается безысходное внутреннее противоречие, не нуждающееся в пояснениях. При всем том посредничество бесспорно и с логической неотвратимостью убеждает, что при нем было еще второе. А раз Бог един, оно будет не божественным или человеческим. Св. Павел не договаривает этого тезиса – по его самоочевидности – и останавливается на отрицательном положении; поэтому именно оно выражает весь смысл сокрушительного силлогизма. Он гласит, что при Синае Бог был не единственным в законодательстве, и факт ходатайства показывает, что при Нем находилась другая

сторона в лице народа, с которым Он как бы входит в соглашение, примиряет его запросы со Своими заповедями, применяется к его ограниченному уровню. По этой причине закон не мог быть самоцельным и самосветным излучением славы Божией, чистейшим отражением божественной воли, если в нем она посредствуется для людей и согласуется с человеческой. Условность законничества неизбежна и коренится в самой его природе. И устами Иезекииля (20:25) Иегова вещал об иудеях: *дах им заповеди **не добры**, и оправдания, **в них же не будут живи***, ибо к ним примешивается элемент приноровительности к недостаточному и слабому. Соответственно этому и Спаситель по предмету развода решительно заметил фарисеям (Мф. 19:8): *Моисей **по жестокосердию вашему** повеле вам пустити жены ваша; **из начала же не бысть тако***. Св. Павел эту идею формулирует иначе, обнаруживая внутреннюю и неотъемлемую недостаточность законнического института, как учреждения служебного и соподчиненного. В этом только отношении он мог показаться противным обетованию и лишь отсюда объясняется, почему далее (Гал. 3:21) устраняется подобное естественное недоумение.

Вдумываясь в строй этой аргументации, мы находим, что традиционное убеждение о соучастии ангельском при Синае ничуть ее не поддерживает и не утверждает. По своему существу оно даже затрудняет ее и сразу воздвигает великую преграду для ее тенденций, поскольку закон осиявается блеском ангельским и под его лучами становится неуязвимым. Но было легко сделать небольшой поворот факту, и его освещение прямо способствовало бы усилению антиномистического натиска. Соблазн был большой и его искусительность пленяет многих новейших ученых. Однако св. Павел верен религиозному преданию до самопожертвования и сохраняет его во всей неприкосновенности. Это характерный пример, что он чужд наклонности к раввинистическому традиционализму и ради его не допускает покушений на прямой смысл Писаний.

После этого не трудно подвести итоги и объединить их в кратких формулах. Апостол принимает иудейские благочестивые мнения, но едва ли справедливо приписывать это его раввинистическому настроению, проникавшему христианское сознание. Многовековая жизнь народа Божия не исчерпывалась в канонических ветхозаветных книгах, начертывавших дивные пути божественного промысла и оставивших без занесения не мало событий. Благоговейная память хранила их усердно, и они переходили из рода в род в качестве дорогого наследия священной старины. Позднейшие поколения преувеличивали размеры полученного и наделяли его произвольными подробностями, не уничтожавшими известия в его основе, хотя и комментировавшими односторонне. Св. Павел не мог отвергать этих сообщений во всем объеме, как и у нас нет ни малейших фактических побуждений смотреть на них с огульным скептицизмом. При всем том он заботливо очищал традиционные понятия от излишних примешений и удалял наслоения материалистического характера, всюду открывая внутреннюю идею, достойную величия Божия и разумного усвоения каждым. Посему он не был связан раввинской традиционностью и всего менее определялся ею в своих экзегетических изысканиях для ограждения и развития христианских истин. Самое большее, – благовестник рисует их применительно к завещанным сведениям и иллюстрирует ими свои возвышенные назидания, воздерживаясь от всяких намеренных приспособлений и тенденциозных извращений. Напротив, он всегда послушен голосу ясного предания и не старается оттенять его по-своему даже там, где это могло быть особенно полезно для его целей.

При справедливости сказанного само собою вытекает, что Апостолу было не свойственно истолкование текста Писаний в раввинистическом духе и с насильственным подавлением их непосредственного значения. Логически неизбежное, – это заключение подтверждается и фактически теми случаями, которые выдвигаются пред нами в доказательство обратного. Наглядной уликой всякого пренебрежения историческим содержанием ветхозаветного изречения обыкновенно

считается⁹⁴¹ ссылка на библейскую заповедь о воле. В устранение злостных наветов и подозрений в эгоистическом своекорыстии, св. Павел раскрывает пред Коринфянами всю высоту своих намерений и прозрачную невинность своего благовестнического поведения. Так, все житейские аналоги свидетельствуют, что работа требует вознаграждения и должна доставлять пропитание. По отношению к читателям он не допускал ничего подобного, между тем и закон Моисеев оправдывал бы его требования на обеспечение от Коринфских христиан, потому что в нем (Второз. 25:4) предписано: *да не заградиши устен вола молотяща*. Что гласит это повеление? Неужели о волах печется Бог? Или нас ради всяко глаголет (ἢ δι' ἡμῶς πάντως λέγει)? Нас бо ради написася (1Кор. 9:9–10). Выходит, по-видимому, что Апостол прямо отнимает естественную и ближайшую силу приказания, представляющего замечательный образец великой гуманности Моисеева законоположения, которое энергически охраняет и рабочий скот. Христианский автор якобы не хочет признавать этого и совершенно отрицает⁹⁴² реальный смысл фразы, оставляя далеко позади себя талмудистов. Не чуждые многих экзегетических странностей, они никогда не награждали их неподобающей важностью и усвоили им лишь вторичное достоинство теоретического заключения в моральных интересах. И о цитируемых словах они (Baba Mezia, 88) рассуждали здраво, что если Бог заботится о животном, то тем более мы должны быть сострадательны к труждающимся⁹⁴³. Это просто вывод а fortiori, вполне правильный и ничего не нарушающий в букве древнего постановления. У Апостола отдаленное решительно принимается за единственное и все вытесняет собою⁹⁴⁴, – и он будет крайним раввинистом самого резкого типа.

Возражение построено очень искусно и подкупает внешней убедительностью. Единственный его недостаток в том, что оно не совсем вероятно. Пред теми же Коринфянами св. Павел упоминает о себе: *от иудей пять краты четыредесять разве единыя приях* (2Кор. 11:24). Такое наказание практиковалось в иудейских синагогах на основании Второз. 25:3, ограничивавшая

суровую чрезмерность истязаний точным количеством ударов. Таким образом благовестник не раз испытал всю благодетельность Моисеевых норм, спасавших его от фанатической лютости ожесточенных соплеменников и охлаждавших неистовый пыл злобы. Поэтому абсолютно немыслимо, чтобы он намеренно старался лишить их непосредственной действенности и целиком претворить в отвлеченное назидание⁹⁴⁵. Необходимо думать, что в анализируемом отрывке он дает интерпретацию, **не** противную принятому пониманию и достаточно авторитетную.

С этой точки зрения можно оправдывать и широкое применение разбираемой заповеди, не предназначавшейся прямо для волов, потому что они – по замечанию Лютера – «читать, конечно, не могут». Но важно, разумеется, не это. Достойно особого внимания, что рассматриваемое выражение не вполне вяжется с ходом других законоположений и является между ними несколько неожиданно. В 25-й главе Второзакония все они направлены к регулированию житейских отношений при разных осложнениях и колебаниях наличной практики. Прежде всего обсуждаются вопросы тяжёбые, затем случаи бездетного сиротства вдовы, зазорные провинности жены при драках между мужьями, торговые дела и, вообще, всякие «мерзости», отличавшие Амалика. В этой цепи правил повеление о воле не находит себе удобного места, врезывается клином в стройное течение нормирующей мысли и нарушает ее логический порядок. Поэтому буквалистическое разумение его далеко не бесспорно. Не менее согласно будет с приемами восточной нравоучительности считать эту формулу за ходячую сентенцию, всем известную и хорошо иллюстрирующую сущность раскрываемых законов. В этом виде она возбуждала к состраданию и снисходительности и одинаково освещала как предыдущее, так и последующее. Для тяжёбных обострений она полагала преграду суровости, к бездетной вдове вызывала сочувствие близкого родственника указанием на ее труды по дому покойного брата. В таком качестве изречение приобретает совершенно удовлетворительное значение и становится неизлишним моментом в аргументации. Тогда и Апостол имел

бесспорное право толковать этически, и его замечание получает особый оттенок тонкой оппозиционности раввинскому материализму, самые высокие истины принижавшему до уровня физических потребностей насыщения.

Мы охотно допускаем, что присловие о воле молотящем было взято из обычного житейского обихода и указывало на факт чрезвычайно простой и строго реальный. Поэтому было бы преувеличением отнимать у него самый естественный элемент. И нельзя категорически утверждать, что св. Павел не принимает его ни в малейшей степени. Весь центр тяжести здесь в термине *πάντως*, который недовольно устойчив, иногда употребляется с безусловностью «совершенно», иногда же с ограничительностью «конечно». В Павловых посланиях он встречается еще четырежды. В первый раз (Рим. 3:9) Апостол отвергает им (*οὐ πάντως*) притязательность иудейскую. Потом разъясняется, что ранее он заповедовал не примешаться *не всяко* (*οὐ πάντως*) блудником мира сего (1Кор. 5:10), а лишь порочным из среды христианского братства. В третьем случае о своей миссионерской практике благовестник свидетельствует, что прибегал ко всевозможным способам, *да всяко* (*πάντως*) *некия спасет* (1Кор. 9:22). В четвертом месте говорится о побуждениях к тому, чтобы Аполлос возвратился в Коринф, *но всяко* (*πάντως*) *не бе воля* (1Кор. 16:12) его на это. Всюду в этих примерах выступает идея безапелляционного устранения, положительного отвержения или всецелого признания. Однако во втором выражении этот момент подчеркивается не настолько отчетливо, почему даже лучше понимать слова Апостола в смысле оговорки: «я писал прежде, **разумеется**, не о блудниках вообще», между тем абсолютное „вовсе» было слишком сильно. Оно позволяло бы незазорное и беспрепятственное соприкасательство с мирской распущенностью, хотя это было лишь неизбежной необходимостью в нашем земном существовании. Мы видим отсюда, что отрицательное строение речи не мало сглаживает собственную остроту *πάντως* и смягчает его суровую энергию⁹⁴⁶. Тем более она должна была стушевываться при вопросе, всегда неразлучном от некоторой сомнительности. Иначе фраза необходимо получила бы

адверсативный оборот, что Бог печется *не* о волах, а о нас. Заслуживает упоминания и самое изменение в конструкции, поскольку предложным сочетанием δι' ἡμῶν подчеркивается, что данное правило изречено главным образом для нас, чтобы мы не забывали своей обязанности по отношению к рабочим животным. Это первое и самое существенное в соображениях Апостола. Поэтому для дальнейшего приложения он снова повторяет, что это написано ради нас, иллюстрируя свою мысль ссылкой на обычный закон воздаяния за труд.

Теперь ясно, что нравоучительный вывод является только отдаленным результатом анализа, почему в нем и нет исключения собственного содержания Моисеевой заповеди. В новозаветном языке имеются убедительные аналогии для подобного толкования. Так, в Назаретской синагоге Спаситель замечает: «**конечно**, вы скажете (πάντως ἐρεῖτε) Мне» (Лук. 4:25) в виде возражения и соответственно настоящим обстоятельствам. Равно и Иаков предупреждает Павла, что, «**без сомнения** (πάντως), соберется народ» (Деян. 21:22), услышав о его прибытии, а повисшая на руке Апостола змея вызывает в окружающих уверенность, что он «есть, **бесспорно** (πάντως), убийца» (Деян. 28:4). По всему этому и для нашего примера допустимо обобщающее понимание, что *вместе с тем и преимущественно* Бог говорит о нас. Правда, ближайший смысл подавляется и заслоняется высшим, но это и естественно, поскольку во всяком случае повеление непосредственно касается человека⁹⁴⁷. Тогда аргументация распадается на несколько стадий и уже на последней ступени приобретает нужную силу. Прежде всего спрашивается, неужели Бог заботится единственно о волах, – и ответ будет безусловно отрицательный именно для такого узкого применения. Затем делается нравоучительное увещание верующим в их отношениях к благовестнику. При подобном распределении частей становится очевидным, что вторая и промежуточная открывает путь к следующей, предуготовляет ее. По одному этому она не может устранять непосредственного значения, ибо это колебало бы стройность в развитии положения, спутывало постепенность в его движения от низшего – реального – к

морально должному, неотвратимому по самым обычным житейским наблюдениям.

Все изложенные соображения своей совокупностью согласно склоняют нас к тому решению, что закон о воле у Апостола не лишается прямой его силы и первичной важности⁹⁴⁸. Скорее, он охраняется и укрепляется усвоением ему этической данности (ср. 1Кор. 10:11. Рим. 15:4), независимой от объекта действия⁹⁴⁹. Он ограждает скот попечительностью об его заслуженном существовании, поддерживает в людях нравственную чуткость и всюду вводит принцип взаимности в меру возможного⁹⁵⁰. Здесь нет противоречия библейскому тексту, который раскрывается во всей его моральной энергии⁹⁵¹.

Потому и нельзя обвинять св. Павла, будто с раввинистической ловкостью он умел созидать на песке и путем искусственной экзегетической софистики построил свою христианскую «систему». Здесь ручательство, что ему чуждо было стремление к произвольному обращению с библейским материалом, и он не позволял себе навязывать свои тенденциозные пожелания, комбинируя мысли Писания сообразно личным намерениям. Это несомненно и в спорных пунктах, отмечаемых критикой в качестве улик раввинистического «перетолкования». Его находят в пользования словами Аввакума (2:4), что *праведный от веры жив будет*, каковое изречение приобрело в тогдашнем иудействе авторитетную догматическую известность⁹⁵². В Павловых посланиях оно встречается трижды (Рим. 1:17. Гал. 3:11. Евр. 10:38) и употребляется для доказательства, что праведность подается *не* законом, а верою. Пророк говорит о надвигающихся страшных бедствиях и их неминуемости. Пока они созерцаются в видении, но сбудутся непременно и всех захватят своим ураганом. Тогда-то обнаружится резкое различие, и душа надменная погибнет в своей беспечности, праведный же спасется по вере в обетования Божии, по непоколебимости в том, что они осуществляются в свое время по Его благой воле, карающей грешника и милующей благочестивого.

Мысль этого утешительного предостережения совершенно ясна; только связь терминов не совсем бесспорна. Недоумение касается того, считается ли вера источником праведности или залогом избавления. Перевод LXX-ти колеблется между чтениями δίκαιός μου и ἐκ πίστεως μου⁹⁵³, и оба они заставляют принять второй член дилеммы, как и ρῥῆσις в таргуме псевдо-Ионафана. Посему некоторые⁹⁵⁴ усвояют его и св. Павлу. Оставляем в стороне Евр. 10:38⁹⁵⁵, потому что тут преобладает увещательный элемент побуждения к терпеливости, и сосредоточимся на двух других. В послании к Римлянам Апостол убеждает, что именно в благовестии Христовом открывается правда Божия от веры в веру, о чем написано и у Аввакума. В этом сопоставлении усматривают соответствие пророческого ἐκ πίστεως апостольскому и заключают, что они одинаково относятся к субъекту фразы, определяют действие. Интерпретация возможная и тем не менее далеко не единственная. Само по себе несомненно, что Евангелие обнаруживается в вере, поскольку ее имеет и ею проникнуто. Субъективное понимание еще не предрешает вопроса окончательно. Гораздо отчетливее другое свидетельство, хотя и оно не бесспорно. Здесь вся речь идет об абсолютном господстве веры без всяких законнических приражений. И это потому, что ею даруется благословение, а закон своих поклонников держит под клятвой. Естественно, что именно в вере почерпается праведность, равно преследуемая всеми, поскольку законничество опирается лишь на исполнении, во всей точности недоступном для человеческой ограниченности. В связи этих мыслей везде выдвигается самая теснейшая связь праведности и веры, их причинно-условливающее взаимодействие. Эта внутренняя нерасторжимость сглаживает необычность⁹⁵⁶ сочетания δίκαιος ἐκ πίστεως, обращая всю силу на его глубокое содержание.

Поэтому признаем дозволительным думать, что Апостол говорит о праведном по вере⁹⁵⁷. Для его полемических тенденций такое воззрение было прямо необходимо. Пред ним были прискорбные результаты иудаистической пропаганды, совратившей Галатов с предначертанного пути и вдохновившей

их номистическими симпатиями. Вожди этой агитации ничуть не были врагами христианства и старались даже о его наилучшем процветании. Они не отрицали ни Голгофской жертвы, ни всецелой преданности Искупителю, но полагали, что этим не исчерпывается все нужное для совершеннейшего спасения человека. Для них закон сохранял всю свою оправдывающую важность, и вере приписывалось лишь достоинство последнего средства, возводящего на высшую ступень усыновления людей Богу. При подобном настроении оппозиции Апостолу было крайне неудобно разрывать праведность от веры и как бы подчеркивать их независимость. Тогда открывалась бы полная возможность утверждать, что первая приобретается помимо и прежде второй, хотя эта и бывает окончательным залогом жизни. Ясно, что близкая опасность иудаистического искажения принудительно побуждала св. Павла не разобщать их, а соединять с особенною энергичностью, что он и аргументирует ссылкой на изречение Аввакума: *δικαίος ἐκ πίστεως*⁹⁵⁸.

В итоге мы допускаем уклонение апостольского истолкования от буквы пророческого слова⁹⁵⁹. Однако надежды на то, будто отсюда вытекает, что св. Павел извращал библейский текст для своих догматических целей, – эти надежды посрамляются даже при данной уступке. По нашему мнению, это довольно ясно. Исходной точкой для пророка служит понятие праведности по сравнению с нечестивой надменностью. В этих качествах кроется внутреннее и принципиальное основание, почему их должна постигнуть совершенно различная судьба при грядущих сокрушительных бедствиях. Эта истина, кажется, бесспорна и не нуждается в специальной аргументации. В таком случае упоминанием о вере в содержание *δικαίος* не привносится ничего нового, а просто отмечается самое существенное и коренное ее свойство⁹⁶⁰. Праведный спасается лишь постольку и потому, что он верует Богу со всей самопреданностью. Не будь этого, – он оказался бы в равном положении с беззаконником или был бы таковым. Значит, вера является условием жизни единственно и исключительно потому, что на ней всецело держится и самая праведность, которая без нее была бы призрачным и суетным

обольщением. Тут связь абсолютной неразрывности и взаимного определения. Вследствие этого – по своему религиозно-сотериологическому смыслу – праведность исчерпывается верою и в ней имеет все свое достоинство. Ею первая избавляет и помимо ее будет пустой и тщетной, лишенной оживотворяющей ее души. С этой точки зрения вера бывает опорой и источником праведности, созидающей ее стихией.

Апостол ни мало не изменяет подлинного соотношения тенденциозной комбинацией отдельных моментов. Глубоким прозрением он проникает в самую их природу и подчеркивает натуральное сродство. Его мысль не идет дальше пророческой, которая получает у него свое истинное освещение и обоснование. Разница только в том, что Аввакум рассматривает вещи с практической стороны и указывает частное действие, когда св. Павел говорит независимо от всяких внешних житейских обнаружений. Здесь самая тесная гармония скрытой энергии и ее фактической активности. Апостольская интерпретация будет строго соответствовать своему объекту и выражать всю собственную его силу согласно с убеждениями и намерениями ветхозаветного пророка. В этом экзегезисе нет отзвуков раввинистической искусственности, поскольку он сосредоточивается на важнейшем и необходимом в предмете и за буквенным покровом созерцает наполняющее его содержание.

Неизбежно поэтому, что буква **иногда** становится носителем духа и помогает к его безошибочному усвоению. Посему Апостол пользуется ею, не впадая в своеволие иудаистической скрупулезности, прибегавшей к казуистической мелочности по неимению каких-либо данных для своих школьных изобретений. Не то у св. Павла, который всегда обладал полнотой ведения и не нуждался в легкой аргументации. Все поиски ее не увенчиваются успехом и изобличают принципиальную фальшивость критики. Она с крайним упорством и редким единодушием защищает этот сомнительный тезис и с торжеством ссылается на слова о семени в послании к Галатам. В нем благовестник, между прочим, утверждает и развивает ту

идею, что обетование Божие не отменяется законом и сохраняет господственную непреложность. Оно же дано было Аврааму и семени его. При этом не сказано: *и семенем, яко о мнозех, но яко о едином: и семени твоему* (οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὥς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὥς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου), *уже есть Христос* (Гал. 3:16).

По-видимому, все тут строится на форме единственного числа имени и не затрагивает божественного предречения по его внутреннему содержанию, которое извлекается из чисто внешнего словесного оттенка⁹⁶¹. Но в этом-то центральном пункте все соображения якобы и терпят окончательное крушение⁹⁶². Свободная наука не находит достаточно энергических фраз для порицания и всячески изощряется в своих отборных возражениях⁹⁶³. Доводы Апостола считаются очень слабыми в объективном отношении, искусственными раввинистическими изворотами, лишенными всякой убедительной силы⁹⁶⁴. И если для Лютера они были несостоятельны, то Баур уже не постеснялся объявить их «произвольными и несправедливыми»⁹⁶⁵.

Это жестокое ополчение комментаторов свидетельствует, что у них есть некоторые основания, и мы находимся перед трудной проблемой. Дело все в том, что интересующий нас термин не имеет усвояемого ему значения, почему и всякие заключения будут сомнительны. Соответствующее еврейское слово **לְו** всегда употребляется в коллективном смысле потомства вообще и не допускает plur.⁹⁶⁶. Редкие примеры последнего применения (1 Цр. 8:15) еще неотразимее ограждают всю незыблемость отмеченного понимания, потому что в них трактуется о семенах зерновых, едва ли пригодных для анализируемого апостольского стиха. Греческий язык не менее категоричен: практика закрепила за σπέρμα момент коллективности, и для него было бы просто неестественно столь странное σπέρματα. Иногда указывают⁹⁶⁷ на подходящие аналогии для выражения идеи о потомках, когда σπέρματα приравнивается к τὰ τέκνα и οἱ ἀπόγονοι (**P1ato**, Legg. IX, 853 C: ἄνθρωποι τε καὶ ἄνθρώπων σπέρμασι νομοθετοῦμεν. 4 Макк. 17: ὧ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται), но

это уклонения от нормы⁹⁶⁸, всего менее позволяющие приписывать им обязательную силу⁹⁶⁹. По этой причине св. Павел не в праве был с такой решительностью опираться на грамматической особенности, и его логика приемлема разве для раввинизма, привыкшего к софистическим тонкостям⁹⁷⁰, а сама по себе фальшива и обнаруживает авторскую опрометчивость.

Пред нами целый аппарат фактических обвинений⁹⁷¹, выдвигающих неоспоримо реальные данные. Выходит, будто эллинскому благовестнику они были неизвестны, и он впал в прискорбное заблуждение. Нам думается, что в этом всецело погрешает сама критика, и она трудится над открытиями, которые не заслуживали подобной чести, поскольку давно были всеобщим достоянием. Св. Павел знал о них не хуже современных ученых, и они напрасно заботятся о его вразумлении. Он прямо утверждает, что лишь по благословению о **семени** его Авраам сделался отцом **многих народов** (Рим. 4:16. 18) и что **семя** в Исааке относится к **обетованным чадам Божиим**, а не ко всему Израилю (Рим. 9:6–8). Отсюда ясно, что **отέρρα** толкуется коллективно со всей строгостью, и Апостол не мог ошибаться насчет его энергии (ср. 1Кор. 15:38). Поэтому уклонение допускается у него убежденно и по основаниям вполне достаточным. Мы нравственно вынуждаемся предполагать их и не обманываемся в своих надеждах.

После библейских увещаний великий миссионер обращается к здравому смыслу Галатов, спускается до их обычного уровня и старается отрезвить пошатнувшуюся совесть свидетельством житейского опыта. Под высоким покровом христианского братства (Гал. 3:15) он как бы сливается с ними во одно целое, и его голос служить отзвуком общего для всех настроения. Это крайне важное предварение, избавляющее от взаимных недоразумений, если один говорит в качестве *primus inter pares*. На этой почве можно было рассуждать с уверенностью и пользоваться всяческими наведениями. Апостол и продолжает свою речь «по человеку», берет фактические аналогии из житейской среды. Здесь воля покойного безусловно священна и должна быть исполняема со всей пунктуальностью. Завещание составлено юридически

точно, закреплено в письмени и санкционировано легально еще до смерти обладателя. В этом виде оно неизменно во всех своих частях, и каждая йота его равно неприкосновенна. Это непреложный закон до самой последней мелочи. Никто другой теперь не может отменить его и отнять у него всякую действенность, потому что это законченный и оформленный акт того, кто единственно полномочен на его совершение. Постороннее вмешательство тут будет грубым нарушением, абсолютно нетерпимым. Если же так, то лишь сам первоначальный распорядитель имеет власть производить модификации в своем тестаментарном распределении, но у нас он мыслится почившим, почему мало будет даже ссылки на всеобдержный принцип, что τῆς ἐπιδιαθήκης κυριώτεραν εἶναι τὴν διαθήκην⁹⁷². Дальнейшие прибавки просто не допустимы сами по себе и независимо от их содержания, когда все сводится к единой воле умершего. Пусть эти прилоги будут согласны с его намерениями и не противоречат им по существу, – во всяком случае это будет покушением на чужую свободу, ее оскорблением и упразднением. Поэтому получится принципиальное противоречие юридической природе тестаментарного решения, коль скоро к нему что-либо присовокупляется, хотя бы и не в качестве опровержения. Такие наращения всегда будут вне смысла завещания, ибо они являются излишним привнесением неправомочного лица. С этой точки зрения тестаментарное повеление гарантировано и от устранения и от внешних наслоений, а должно быть обязательно в самой малейшей черте⁹⁷³.

Вот незыблемая житейская мерка, тем более необходимая по отношению к предметам высшего порядка. Апостол применяет ее к божественному обетованию, сравнивая его с тестаментарным определением. Имеется ли между ними юридическое совпадение? – в этом вся важность. Для несомненного ответа он отыскивает в первом тестаментарные признаки. Но *обеты речени быша* – ἐρρέθησαν, – высказаны категорически и без колебаний, так что воля Божия вылилась в них всецело, нашла адекватное обнаружение и не дозволяет недоумений. По этой причине αἱ ἐπαγγελίαι означают не

многообразие элементов благословения Аврааму, а то, что изречение повторялось неоднократно с первичной интенсивностью. Такое постоянство тона при частых напоминаниях служить к непреклонному убеждению, что объявленное пунктуально соответствует желаниям говорящего и исчерпывает их во всей глубине и со всей отчетливостью. Через это оно приобретает характер тестаментарной принудительности и подпадает одинаковому суждению. В нем важны все оттенки фразы, потому что за ними скрывается непреложное приказание. С этой стороны крайне интересно, что в обетовании употреблено единственное число, заставляющее мыслить единичность получателя завещанного. И нельзя возражать, будто термин *στέρμα* коллективный, потому что для подобного понятия было достаточно средств в лексических богатствах всякого языка, и в греческом мы встречаем бесспорные *τά τέκνα*, *οἱ ἀπόγονοι*. Раз эти не приняты, мы должны комментировать всю терминологию в строжайшем ее значении безусловного *singul.*, ибо для *plur.* были все удобства. Отсюда и последнее заключение будет незыблемо.

Мы видим, что св. Павел аргументирует приспособительно к юридическим житейским отношениям, и его соображения следует оцениваемы в этой сфере. Критика незаконно и произвольно отрывает их от естественной почвы и навязывает им неподобающую роль абсолютной доказательности. На самом деле они построены по тестаментарному масштабу и удовлетворяют ему с художественной точностью. Если правда, что завещание неизменяемо по букве, то она не менее существенна в параллельном ему обете Божиим и имеет всю свою непреодолимую силу. О ней поэтому и говорится, как она заслуживает юридически. Тогда убеждения Апостола будут твердыми по всем формальным требованиям⁹⁷⁴. Насколько они состоятельны материально? – это иной вопрос, подлежащий особому рассмотрению⁹⁷⁵.

Для него обязательно наперед выяснить, какие собственно предречения Аврааму разумеются у св. Павла. Ириней, Тертуллиан, Ориген и Иоанн Златоуст ссылались на Быт. 22:18 (*и благословятся о семени твоём вси языци земли*), но оно

не отвечает всем деталям анализируемого текста, где – наряду с нумерической единичностью – подчеркивается еще, что обетование даровано праотцу народа Израильского и семени его совместно и в неразлучности. Посему καί необходимо должно быть в ветхозаветной цитате⁹⁷⁶. Его мы находим только в Быт. 13:15 и 17:8, когда Бог сказал патриарху: *всю землю, юже ты видиша и в ней же обитаеши, всю землю Ханааню тебе дам ю и семени твоему (σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου) по тебе, во веки (во одержание вечное)*. Здесь именно Авраам и его потомство мыслятся одновременно и нерасторжимо, почему отсюда и нужно отправляться во всех изысканиях.

Ход соображений намечается довольно определенно самым слиянием предка с его продолжателями. Они вместе получают обетование и вместе же могут наслаждаться его осуществлением. Иначе и первый будет лишь ожидающим наследия, которое отодвигается в неизвестную даль. Его полное обладание начнется не ранее, как при соучастии в нем и самого семени. Это энергически выражено в библейской фразе, потому что Авраам **уже** обитает на земле, между тем она предназначена ему в будущем. Такое внешнее противоречие устраняется единственно при том понимании, что для реализации обета патриарх должен быть неотлучен от потомства и с ним пользоваться предуказанным достоянием. В этом вся сила. Но всякому известно, что фактически этого не было по физической неотвратимости царствовавшей смерти, при которой возможно только генетическое преемство. По этой причине обетование нельзя толковать реалистически, как оно и не разумелось евреями с безусловностью. При всем падении своего духовного созерцания и при крайнем принижении своих идеалов, они всегда чувствовали относительную недостаточность наличного – помимо и независимо от сокращения predetermined Богом политических границ. В них неискоренимо жила надежда на грядущего славного Избавителя, который действительно приобретет всю землю, и с Ним Израиль вечно будет наслаждаться заповеданными благами. Следовательно, в прошлой истории исполнение просто предуготовлялось, поскольку для него неизбежно совмещение

родоначальника с преемниками в общей индивидуальности. В этом смысле семя единично в самой строжайшей степени⁹⁷⁷, и угадать его не трудно, если оно имело мессианское значение⁹⁷⁸. Апостол и прибавляет прямо ὅς ἐστιν Χριστός. Здесь не гипотетическое отождествление, потому что употребленный оборот не выражает этого своей грамматической неправильностью. Он гласит «каков есть Христос» и этим утверждает, что один Господь Спаситель включал в Себе все важнейшие моменты обетования. Он называется в качестве исторического Исккупителя, во всей реальности Своего земного подвига. Потому мы и не допускаем⁹⁷⁹ мистического толкования, будто св. Павел говорит о Церкви в неотделимости ее от Своего Основателя и Главы⁹⁸⁰. Элемент сонаследничества – дальнейший и производный, держащийся на том, что существует абсолютный обладатель. Он безусловно единичен и совпадает с еврейским праотцом, как новый Авраам. Там разумеется властитель, сообщающий свои права и преимущества непосредственно путем самого рождения. Предки приобретают все его привилегии не по своим заслугам и достоинствам, а лишь потому, что они его дети и от него происходят. Это должно быть и в антитипе со всей точностью и открывается именно во Христе. Голгофской жертвой Он стяжал заключенное ранее благословение Авраамова и стал исключительным его господином и бесконтрольным распорядителем. Без Него невероятна даже минимальная соприкосновенность к обещанным благам, а при вчленении в Него все усвояют их с естественной неотвратимостью. Во Христе люди усыновляются Богу и делаются чадами Небесного Отца со всеми прерогативами.

Отсюда вытекает, что наряду с нумерической единичностью у Апостола мыслится и момент генетической преемственности. И здесь термин σπέρμα был самым подходящим. Он отмечает потомство, как органическое целое⁹⁸¹, сохраняющееся и продолжающееся потому, что у него есть связующий центр, что оно неизменно воплощает объединяющий отдельные звенья принцип. Поэтому многообразие и разветвления бывают внешними обнаружениями семени, всегда единого и

спланивающего между собою все частные проявления. Это единство нумерическое в исходе и генетическое в продолжении при их абсолютной нерасторжимости. Таков строй, созданный Господом Христом и в Нем пребывающий до скончания века. Опять несомненно, что только Он был предначинанным Аврааму семенем⁹⁸².

В этом пункте формально-логическая аргументация Апостола прекрасно совпадает с материальной и покрывается ею. Она покоится на собственном содержании божественного обетования и раскрывает его в самых внутренних основаниях. Ею не приносятся новых понятий и не навязывается посторонних примыслений, почему тут нет чтения между строками⁹⁸³. Напротив: положенное в библейском тексте освещается соответственно исключительному его характеру и не затрагивается произвольно ни в малейшей степени⁹⁸⁴. Формальное построение было удобным и верным средством⁹⁸⁵ к ограждению всего величия слова Божия в его исконном и первичном достоинстве, во всей глубине его спасительной энергии. Едва ли справедливо настаивать, что это искусственный маневр раввинистической интерпретации⁹⁸⁶. Последняя старалась не извлекать и разыскивать имеющееся, потому что направлялась к утверждению готового традиционного предубеждения. Поэтому она вынуждалась к чисто внешним библейским оправданиям и цеплялась за букву, не находя опоры в ее духе. Раввинизм затемнял непосредственный смысл Писаний и намеренно пренебрегал им, чтобы – при беспристрастном объективном сличении – не рухнула традиционная «ограда закона» и не похоронила разом всех ее охранителей. Св. Павел всегда сосредоточивался на подлинной и неповрежденной истине Библии и был живейшим отрицанием раввинистической школьной схоластики, оцепеневшей в мертвых формулах. Этот резкий и непримиримый контраст граничит с диаметральною и окончательно уверяет, что эллинский благовестник всего менее повинен в казуистике раввинской экзегетики. Он до крайности расходился с ней⁹⁸⁷ в самом принципиальном воззрении на

Ветхий Завет и не мог трактовать его по шаблону прославленных иудейских школ.

Вместе с этим выводом мы приблизились к окончательной стадии нашего вопроса о существенных свойствах апостольского истолкования. В критической науке его метод возбуждает большие недоумения, но редко переходящие в категорические подозрения⁹⁸⁸. Он радикально различается от господствующего экзегетического грамматизма и всецело проникнут стихией духовного разумения библейского текста. По этим своим качествам он отделяется непроходной пропастью от узко-реалистического понимания и только наружно напоминает раввинистический. Все общее заключается в одинаковом отрешении от исторически-грамматической ограниченности ради высшего таинственного смысла, преобладающего над ближайшим применением к изменчивым условиям в жизни народа Израильского. В этом многие склонны усматривать отражение школьного иудейского воспитания, приучавшего к слишком свободному обращению с библейским материалом, который часто получал весьма неожиданное освещение. Это наблюдение совершенно верно для раввинизма. Он выдвинул до чрезмерности устное предание и приравнял его к письменному, преградив тем пути к их взаимному примирению. То и другое приобрели почти тождественный авторитет и с течением времени настолько расторглись между собою, что иудейство вынуждено было допустить, будто оба они вручены Богом Моисею на Синае. Этим естественно подчеркивалась их материальная независимость, почему и при экзегетическом объединении необходимо рождалась немалая искусственность. Главнейшей причиной было то обстоятельство, что Библией подкреплялись чуждые ей мнения, каких она не высказывает и не требует. Имеется ли что-нибудь подобное в библейско-экзегетических воззрениях св. Павла? – в этом ключ к правильному решению всей проблемы. Разберем эту сторону дела беспристрастно.

Всякая история предполагает определенные цели, постепенно и неуклонно осуществляемые ею, и без этого обращается в прихотливую игру человеческих страстей,

предрассудков, иногда даже будет чудовищным продуктом коварства и лжи. Посему и историческое движение судеб народа еврейского должно созидаться на прочном основании господствующей идеи, в ней почерпать разумность своего бытия и фактическую плановость. Но здесь по преимуществу Бог был *и еже хотети, и еже деяти о благоволении* (Филипп. 2:13), и во всем царствует Его абсолютная воля. Она блага натурально и *всем человеком хочет спастися* (1Тим. 2:4). Поэтому разумная тварь призывается к блаженству богоподобия. Страшным вторжением греха этот строй был радикально нарушен и потрясен в своем нормальном развитии. Однако его Верховный Первовиновник всегда *тойжде* (Евр. 1:12 = Псал. 101:28) и Своей милостью торжествует среди ужасных развалин человеческого богопротивления. Отселе Израильская история – в ее фактическом обнаружении – всецело сосредоточивается в Адаме падшем и, естественно наклоняемая к окончательному крушению, направляется божественным Промыслом к благодатному обновлению. Оно даруется от Бога посредством не менее сознательного и твердого прилепления к Его восстанавливающей силе. Тогда последняя должна иметь строго известный средоточный пункт, к которому постепенно могли бы стягиваться все алчущие и жаждущие души. Для сего избирается – в лице Авраама – народ Израильский, и ему вверяются обетования грядущего избавления. Он является дальше хранителем благословения не национально-ограниченного, а всемирно-универсального. В этом убеждает и самое предвозвещение еврейскому праотцу, поскольку благословляются все народы именно в нем (Гал. 3:8 = Быт. 17:3. 13:18 и ср. 22:18). Эта неразрывность двух моментов – всеобщности и теснейшего единения с Авраамом – свидетельствует, что данное предречение не связано с расовыми привилегиями, поскольку не все потомки его были в союзе с Израилем. Тут мыслится более широкий путь приближения к Богу способом, доступным всем и каждому помимо обычных расчленений. С этой стороны нельзя не назвать метким и смелый парадокс, что «отец евреев не был собственно евреем»⁹⁸⁹, ибо получил залог спасения для всего

мира и под условием, не содержащим в себе исключительного предпочтения немногих.

Теперь наследие назначено, и к его улучшению сводятся все стремления, которые им проникаются и одушевляются. Оно делается единственной стихией исторического прогресса и сохраняет свое достоинство до тех пор, пока не будет получено. К этой желанной цели устремлялся и закон, – гордость и слава Авраамитов. Святой и праведный по своему источнику, реально он однако не сопровождался плодотворными результатами. Рассчитанный на всецелое и формально точное применение, он искал соответственно чистой энергии. А раз таковой не было, неизбежно было всегдашнее нарушение, в свою очередь навлекавшее юридическое возмездие в категорическом проклятии (Гал. 3:10). По этой причине благословение являлось запечатанным сокровищем, фактически бесполезным для всех. Потому-то закон никоим образом не отменяет и не упраздняет обетования. Это привходящий и временный акт божественной педагогики, предполагающей нечто высшее и совершеннейшее. Он был приложен к сродному для него в человеческой греховности и должен был исчезнуть вместе с ней. поскольку грех не изначален, то он и не вечен. Естественно, что приспособленный к нему закон также случаен и клонился к своему уничтожению. Поэтому еще в самом начале он дан был условно и лишь до пришествия семени (Гал. 3:19).

В равной мере понятно далее, что он не был в противоречии с исконным завещанием и усиленно служил ему своими суровыми дисциплинарными приемами, ограждая благословение на началах обязательной для него праведности. Доколе ее не было, он продолжал свою тяжелую миссию и прекращал ее не иначе, как с торжеством искомой правды. В этом отношении законничество натурально тяготело к избавлению и только в нем находило свое телеологическое завершение. Кто выполнил такой дивный переворот, – это довольно ясно. Для него нужно было, чтобы устранена была физическая препона в извращенности человеческого существа, а это требует абсолютной непорочности. Воплотитель ее необходимо приобретает все сокровища обетования и – в

качестве единственного обладателя – сообщает их своим присным (Гал. 3:14). Это был исторический Христос в лице Господа Спасителя. Будучи Сыном Божиим, он был чужд малейших приражений греха и – по рождении от жены из потомства Давидова (Рим. 1:3. 2Тим. 2:8. Гал. 4:4) – имел все права наследства. В Нем все осуществляется с безусловностью и незыблемостью на веки, потому что Он исключительный распорядитель достояния. Посему в Нем же и вся история Израильская получает свой венец, закон кончается (Рим. 10:4) со своим детоводительством, пророчество оказывается осязательным фактом⁹⁹⁰.

Мы кратко наметили немногие черты исторического мирозерцания св. Апостола языков, но и этого достаточно для нашей ближайшей задачи уразумения его основного экзегетического принципа. Он покоится на очень несложных предпосылках бесспорного достоинства. Все судьбы народа еврейского были божественным устроением для доставления людям спасения путем приобретения ими благословения Божия. Каждый момент исторической жизни был только ступенью на этой лестнице к небу и держался именно своим мессианским содержанием. Как реальное обнаружение человеческой воли, он не был искусственным творением для чуждых ему целей, которые – напротив – определяли главнейший характер его бытия, сообщали ему типический смысл, гармонически вводили в стройный исторический план. Понятно отсюда, что вся история во всем ее объеме еще более была запечатлена подобным свойством мессианского тяготения, сообщавшего ей устойчивость и нормальное развитие. Это верно и для величайшего фактора ее в ветхозаветном законе, потому что его намерением было оправдание, фактически недостижимое. Неудивительно, что он не менее служил мессианским интересам и направлялся к их реализации. В ней он поглощается, и все движение заключается согласно его идее. Но ее осуществил Христос Господь, почему в Нем и сосредоточивается все историческое течение.

Это суждение было самоочевиднейшей и первейшей истиной для всякого верующего исповедника Распятого, а св.

Павел был самоотверженнейшим рабом Христовым и не мог мыслить иначе. В таком случае данное заключение необходимо получало обратное применение. Где конец, там сокрыто и все значение промежуточных стадий, к нему приспособленных⁹⁹¹. В силу этого все прошлое теряет свои случайные и временные наслоения космической ограниченности и раскрывается единственно со своего завершительного пункта. Таковым фактически был Христос, и мессианское понимание разрешается христианским⁹⁹². С этой точки зрения Новый Завет становится комментарием Ветхого, надежным ключом к проникновению под покров письмени.

Теперь мы имеем два тезиса, тесно связанные между собою, что 1) история Израильская всегда была мессианской и 2) должна быть изъясняема по-христиански. Это коренное убеждение Апостола принудительно воздействовало на практикуемый способ истолкования Библии. Для него частные исторические подробности неизбежно сглаживались и заслонялись в своей первичной приспособительности. Они были только условными формами обнаружения мессианской идеи и сами по себе устранились по миновании в них надобности, потому что были внешними средствами для определенной цели. Раз же в последней весь их смысл, св. Павел не замыкается в них без пользы и в ущерб главному. Отсюда вытекает, что он господствует над ближайшими фактическими определениями взятого изречения и нередко разобщает его от непосредственной исторической обстановки. Но это не было ни произволом, ни извращением, а царственным путем к истине, которая часто дробится и преломляется в человеческой среде, хотя по существу независима от нее. Поэтому ее и нельзя оценивать по таким изменчивым переливам, с нею нимало не связанным и на нее материально не влияющим. Напротив, обязательно всячески устранять эти преходящие элементы, чтобы тем ярче воссиял светоносный луч⁹⁹³. Затем необходимо следовало, что экзегетический буквализм совсем не требуется для подлинного уразумения Библии настолько, чтобы рабски преклоняться под всякой йотой или чертой⁹⁹⁴. В них закрепляется историческое обнаружение божественного

промышления, которое чрез них входит в наличные условия, подчиняя их своей воле. Сама же она выше и вне их и не должна быть соизмеряема буквалистической оболочкой, варьируемой различно в соответствии историческим запросам⁹⁹⁵.

Здесь находится принципиальное основание, что Апостол довольно свободно обращается с библейским письменем, не держится ригористической пунктуальности при воспроизведении комментируемых мест, комбинирует их по-своему и пр.⁹⁹⁶. Ближайший пример тому в библейских цитатах, приводимых не всегда дословно и иногда неподдающихся бесспорному выяснению. По этой причине вопрос о библейском ветхозаветном тексте св. Павла доселе остается не вполне решенным и вызывает много недоразумений. Несомненно только одно, что это не был еврейский подлинник, и его влияние до крайности слабо⁹⁹⁷. Но не менее того верно, что он не совпадает и с наличными типами греческого перевода, колеблется между разными его представителями⁹⁹⁸. Отсюда возникла даже гипотеза об особой сирской Библии, бывшей под руками Спасителя и Его учеников и не тождественной по своим характерным чтениям с теперешней. В своей резкой форме эта мысль⁹⁹⁹ лишена теоретического оправдания и не выдерживается фактически¹⁰⁰⁰, поскольку она признает за новозаветными писателями свободу репродукции и привнесения по воспоминаниям из оригинала¹⁰⁰¹. Само собою понятно, что она бесполезна и для дела, поскольку отсылает нас в область неизвестного, где нельзя достигнуть чего-либо твердого¹⁰⁰². В ней есть зерно истины, что собственный библейский текст был тогда преимущественным достоянием ученых школ и до народа достигал в пересказе¹⁰⁰³. Какое участие принадлежало здесь версии LXX-ти и была ли примесь эллинистически-Александрийской стихии, – это не совсем очевидно¹⁰⁰⁴ и для нас неважно. Весь центр тяжести в том, что библейские выражения применяются у св. Павла не во всей их буквалистической строгости. Это ни мало не удивительно и логически вытекает из основного принципа, что все мелочи письменного начертания закрепляют лишь внешние

подробности обнаружения божественного откровения в тот или иной исторический момент. Для него они существенно-необходимы, но их сила не простирается далее и не имеет обязательной принудительности. За этим временным и наружно несходным скрывается нечто единое и всегда себе равное во всех своих частях. Оно коренится в воле Божией и находится выше всяких мировых отношений¹⁰⁰⁵. Поэтому глубочайшее и вечное содержание Библии не связано непосредственно с еврейскими звуками и предносится у Апостола в греческой интерпретации наиболее удобной для иудеев рассеяния и язычников, менее порабощенной буквалистической случайности, возвышенной по своему общему освещению. Еврейский текст во многом сливался с раввинистическими мнениями, был затемнен облаком школьной иудейской премудрости и затруднял прямое приближение к его сокровищам. Естественно, что эллинский благовестник не желает намеренно воздвигать себе преграды и предпочитает перевод, не затуманенный прилипшими к нему человеческими примышлениями и ярко озарявший внутренний смысл. поскольку же он един и вышемирен, – без всякого нарушения допускается немалая свобода в цитации со стороны словесного выражения¹⁰⁰⁶.

Такой экзегетический прием был средством к отысканию библейского духа, оживотворявшего и жизнь избранного народа и его священные литературные памятники¹⁰⁰⁷. Все они служили целям божественного промысла и воплощают его намерения. Последние выступают на страницах ветхозаветного письмени в различной форме, которая была только приспособительной оболочкой для воспитания людей к мессианскому избавлению. Обетование о семени проходит чрез всю Библию и проникает ее во всех книгах и строках. Потому, чуждый грамматического буквализма и исторической ограниченности, Апостол всюду усматривает мессианское значение и предлагает его в своих истолкованиях. В этом случае он созидается на существе ветхозаветного откровения и находится в теснейшем согласии с его божественным достоинством.

Возражения критики помогут отчетливее оттенить этот тезис. Слово Божие руководило человека ко спасению, и главным фактом этой божественной педагогики был закон, дарованный в качестве способа к достижению праведности. При такой общности стремлений – для номистического иудаизма исчезало строгое разграничение между теми и другими, и они постепенно слились до нерасторжимости. Св. Павел охотно принимает это воззрение и часто все Писание именует законом, хотя бы и не с раввинистической исключительностью. При всем том он был непреклонным оппонентом номизма и колебал его в самых твердых. Вот отсюда-то будто бы и получается непримиримая антиномия, что аргументация опирается на закон, который категорически отрицается. «В отношении к Ветхому Завету Апостол всецело чувствовал независимость, и все, касавшееся существа христианской свободы, было для него избавлением от ига закона, несовершенства и ограниченности ветхозаветного религиозного строя; – и однако, как часто мы видим у него приверженность именно к Ветхому Завету, даже к самой букве его!?!»: – восклицает Баур¹⁰⁰⁸. К этому О. Пфлейдерер¹⁰⁰⁹ добавляет, что «историко-экзегетическое право было за иудео-христианами (иудеями) и лишь догматическое за Павлом... Его положение было тем опаснее, что он вполне разделял предпосылку противников о непреходящем достоинстве буквы, как богооткровенного слова»¹⁰¹⁰, а между тем «орудие для борьбы с законом заимствует именно из закона»¹⁰¹¹. Это парадоксальная позиция¹⁰¹², свидетельствующая о внутренней раздвоенности¹⁰¹³ и подрывавшая все соображения в самом корне¹⁰¹⁴.

Нужно признать, что – при справедливости этих замечаний – Апостол окажется в оковах раввинистической схоластики, преодолевавшей его христианские убеждения к явному подрыву. Но вся критическая фальшь здесь состоит в том, что насильственно расторгаются частные стороны целого, объединяющего их со строгой гармоничностью. Закон был временным методом божественной педагогики и неизбежно сходит со сцены, когда его роль исчерпана. Иудаизм не хотел

допустить этой неотразимой истины и случайное пытался сделать неизменным и абсолютным. В этом натурально несвойственном ему универсализме закон решительно отрицается у св. Павла и низводится до надлежащих исторических размеров. В своей сфере и в должные моменты он был великим орудием спасительной десницы и выражал ее мановения, которые в нем и сохраняются во всей чистоте. Поэтому, отошедши в область священного предания, закон не перестает быть свидетелем божественного откровения, насколько последнее в нем содержалось¹⁰¹⁵. В этом пункте Апостол утверждает его вечную значимость – какую он, несомненно, имел и никогда не утрачивает, будучи важнейшей стадией мессианского предварения¹⁰¹⁶. Необходимо, что и мессианское толкование его будет единственно верным.

Мы обозрели все принципиальные экзегетические особенности Павловых посланий и можем формулировать их кратко. Это 1) отрешение от исторической условности, 2) господство над буквой и 3) мессианское разумение. Все они подвергаются возражениям и нередко считаются раввинистическим наследием, но их нельзя оценивать помимо фундаментального герменевтического основания¹⁰¹⁷. Оно же гласит, что весь Ветхий Завет направлялся к Новому, его предуготовлял и в нем завершается. Христос – венец всего домостроительства, которое в Нем сосредоточивается и из Него объясняется¹⁰¹⁸. Это воззрение было сущностью апостольской экзегетики, и лишь там она имеет свою опору, почему на нем¹⁰¹⁹ должно созидаться и наше окончательное суждение по рассматриваемому предмету¹⁰²⁰.

В таком виде данное положение прежде всего бесспорно объективно и едва ли может быть поколеблено научно. Оно оправдывается всеми здравыми соображениями серьезного беспристрастия. В глубине его стоит мысль о непрерывном и всегдашнем действии божественного промысла. Его голос без права утверждает раздается издревле – на рассвете человеческой истории, слышится во все периоды ее дальнейшего развития, многократно и многообразно вызывает к людям и всюду внедряет в них свое спасительное содержание.

По нуждам приспособления оно обнаруживается неодинаково и с разной степенью отчетливости, но за ним неизменно скрывается благая воля Божия, устрояющая predetermined избавление. Последнее воплощается во временных формах, дает им жизнь и значение. Отсюда и первейшая обязанность экзегета снять эту скорлупу и отыскать самое зерно, ради коего она и существует. Поэтому «типический смысл есть и первичный»¹⁰²¹ и «подлинный смысл Священного Писания, имеющей происхождение от Духа Божия»¹⁰²². В таком случае не без права утверждают, что усматривать в этом произвол могут разве авторы, желающие дополнять Еразмову «Похвалу глупости»¹⁰²³.

Но этого мало. Обетование было рассчитано на всецелое исполнение, которое и совершено Господом Христом. Очевидно теперь, что к Нему относились все моменты ветхозаветного откровения, Его предуказывали и предваряли, почему безусловно верно замечено, что «все Писание написано кровью Христовой»¹⁰²⁴. Естественно, что мессианское толкование ветхозаветного слова будет самым точным, соответствующим исключительному его достоинству. Современная критическая наука смотрит на дело иначе и поступает обратно¹⁰²⁵. Она всю свою честь нередко полагает в том, чтобы не искать Христа, и любить разными искусственными приемами уничтожать Его¹⁰²⁶; бывает далее так, что в ней не только устраняется мессианское понимание, но и самая мессианская идея почти совсем убивается, лишаясь своей индивидуальности¹⁰²⁷. Однако это жесточайшее поругание истины – не закон и не образец. И если критика в нем почерпает мерило для своего суждения, то мы можем не тревожиться ее приговором. Он ложен эссенциально, потому что отнимает у предмета его душу¹⁰²⁸. Напротив, св. Павел всюду подслушивает ее биения и обнаруживает ее во всей непосредственности. В своем глубоком созерцании он объединяет разрозненные исторические детали и связывает их в стройную картину божественного пророчества. Они распределяются со взаимной постепенностью, и каждая из них сливается с другой. Это свидетельствует, что для них найден соответственный центр, к которому они и стягиваются сами

собой по внутреннему сродству. Такое наблюдение снова убеждает, что в своем христианском освещении Библии Апостол был не менее объективен, чем и Господь, заявлявший, что Моисей писал о Нем (Ин. 5:45). Значит, благовестник был наилучшим изъяснителем закона¹⁰²⁹.

Если св. Павел нисколько не удаляется от действительных фактов и лишь раскрывает их, то этим прямо решается, что его экзегетический метод не был раввинистическим. Иудейские мудрецы стремились создать себе библейскую опору в интересах внешнего подкрепления своих мнений. Ими руководило не желание добыть сокровище, независимое от их напряженной изоционности. Все их усилия сосредоточивались на искусном аргументировании наличного с пренебрежением реальным библейским содержанием¹⁰³⁰, которое принималось и усваивалось по мере надобности и пригодности для посторонних целей¹⁰³¹. При этом категорически допускалось, что традиционное наследие идет помимо Библии своими путем устного преемства¹⁰³² и в ней не заключается по всему объему¹⁰³³. Поэтому раввинистический экзегезис вносил в библейский текст не данные в нем и подчас чуждые ему элементы¹⁰³⁴. Это механическое навязывание представляет живой контраст экзегетическому методу св. Павла, который всячески старается не изменять самых тонких отзвуков ветхозаветного слова¹⁰³⁵. Оно есть сплошное предлаживание о Христе и от Него почерпает свой собственный смысл¹⁰³⁶, но это потому, что он первоначально запечатлен и в жизни и в письмени народа Божия¹⁰³⁷.

По этой причине случайные аналогии, по временам очень близкие, покоятся на диаметрально противоположных точках и не имеют тени внутреннего подобия¹⁰³⁸. Они касаются способов обращения с мертвой буквой и далее ее не простираются. Раввинизм на ней и успокоился, почему она стала для него непроницаемым средостением, преграждавшим доступ к священному содержанию. Умы их были ослеплены (2Кор. 3:14)¹⁰³⁹, тогда как Апостол свыше был просвещен божественным познанием (2Кор. 4:6), и для него покрывало письма было отнято Христом (2Кор. 3:14), в Котором

ветхозаветное пророчество и воссияло со всею яркостью. Поэтому в своих экзегетических парениях эллинский благовестник откровенным лицом созерцал славу Господню в ее подлинном достоинстве, ибо Спаситель был чистейшим зеркалом ее (2Кор. 3:18)!

Глава третья

Учение св. Апостола Павла о предсуществовании Мессии-Христа в его отношении к иудейско-раввинским понятиям – с предварительными замечаниями об источниках для характеристики религиозно-догматических воззрений иудейства при начале нашей эры. – Предположения о зависимости св. Павла в этом пункте «Евангелия» от традиционно-раввинской системы и их несправедливость, поскольку а) в иудаизме премирность не равнялась особой самобытностью; б) понятие человеческой прототипичности в нем было крайне неустойчиво, а созерцанию Апостола совершенно чуждо; с) эллинский благовестник не принимал и не допускал напрасно усвояемой ему мысли об идеальной человечности премирного Господа. – Единственный источник апостольской христологии в божественном озарении и в откровении исторического Христа Спасителя.

Св. Апостол Павел во всей тонкости изучил иудейский экзегетический метод¹⁰⁴⁰, воспринятый им всецело и применявшийся на пользу Евангелия Христова в раввинской школьной форме¹⁰⁴¹. Но для него это не было механическим орудием для отыскания и оправдания христианской истины, потому что он носил ее в себе полностью и читл с благоговением самопреданности. Поэтому, если бы даже и признать за верное, что «его мышление было мышлением в цитатах»¹⁰⁴², все-таки этим способом нельзя было приобрести всех материалов для построения законченной «системы», раз она созерцалась благовестником интуитивно.

Здесь, между прочим, заключается немалая ошибка авторов, которые усиливаются вывести все богословие Павлово из Ветхого Завета. Там будто бы «корень всех новозаветных идей»¹⁰⁴³, и они «во всем своем объеме обуславливаются ветхозаветными»¹⁰⁴⁴ настолько, что «христианство составляют прямое и непосредственное продолжение (steht in Continuität) ветхозаветного пророчества и соответствующей ему религиозности, памятниками коей служат псалмы»¹⁰⁴⁵. «К

иудейству же после пленного периода оно не имеет отношения и было противоположностью фарисеизму»¹⁰⁴⁶. Допускается лишь одно изъятие, что св. Павел «не обладал такою (как Христос) свободой от иудейских предубеждений»¹⁰⁴⁷, почему чистый поток его мысли не раз омрачается посторонними раввинистическими струями¹⁰⁴⁸.

В этом изображении непрерывность приобретает характер натурального развития, где дальнейшее вырастает из предшествующего, не привнося чего-либо нового и высшего. Тогда необходимо сглаживается всякое различие, и произведенный Спасителем переворот будет почти совсем ненужным, если дело идет о простом разъяснении прежнего. Не без права говорится¹⁰⁴⁹, что только «тот, кто все полагает (единственно) в теоретическом познании сверхъестественного, может видеть в христианстве (простое) откровение ветхозаветных таин». Но едва ли нужно упоминать, что тут опускается самое важное и существенное – в факте божественного искупления¹⁰⁵⁰. Оно было завершением доблудатной икономии и в существе своем есть явление вышемирное и по первоисточнику и по самому устройтелю. Понятно теперь, что его невозможно найти обычным путем проникновения в ветхозаветное слово, ибо в нем еще не дано благ Голгофского примирения. В таком случае жизненный момент христианской истории будет абсолютно оригинальным, а с ним связано все собственное ее содержание и от него заимствуется истинное воззрение на прошлое, иначе христианство или совпадало бы с пророчеством и всецело исчерпывалось им, или же было бы приобретено и обосновано до Христа, между тем этого не было прежде и не будет впредь во веки. Помимо сего: в Ветхом Завете указываются только зародыши; для их воспитания до степени зрелой плодородности обязательно заранее понимать в точности все их свойства и на всех стадиях, чего не бывает без опыта, которого не имелось. Потому никакая утонченная логическая гибкость не была в силах отыскать того, что не существовало, хотя предрекалось и предуготовлялось. И нам известно, что св. Апостол языков не извлекает своего мирозерцания из ветхозаветных писаний,

поскольку оно было в нем независимо от них. Вся его аргументация разрешается устранением мнимого противоречия в ходе божественного домостроительства и освещением старого чрез новое, но не наоборот¹⁰⁵¹. По этой причине его христианские убеждения не вытекают с неотвратимой принудительностью из библейского разума, которое само определялось ими. В суждениях о „системе» Павловой это даже безразлично, если в ней категорически утверждается ее принципиальное согласие с ветхозаветным учением.

Скорее можно и должно разобрать, не привзошло ли в нее чего-нибудь сверх этих элементов и по пострадали ли последние от чуждых примесей. На этот счет бесспорно, что Савл, сделавшись проповедником Евангелия, не забыл самого себя и не потерял бесследно всех сокровищ своих отеческих преданий, столь обильных всякими запасами богословской мудрости. Здесь критика получает хорошую опору для натуральной реконструкции апостольского благовестия и превращения его в продукт личного теоретического напряжения в форме «павлинизма». На этом широком поле ее фантазия разыгрывается с неудержимостью и изумительной изворотливостью, которые искусно прикрываются ореолом научной солидности под личиной «исторического генезиса новозаветных концепций».

Все затруднение пока в материале, и по этому предмету выражаются серьезные недоумения. Прежде всего, само иудейство начала христианской эры – величина довольно неуловимая¹⁰⁵², и оперировать с нею не совсем удобно, ибо нет устойчивого базиса. Соответствующие документы не отличаются прочностью и отчетливостью, поскольку содержание их смутно и хронологические термины позволяют чрезвычайные колебания. По суждению бесспорных авторитетов, самый главный из них – «Талмуд, со включением мишны, имеет лишь вторичное значение (*nur secundare Bedeutung*) в качестве источника для исторических обстоятельств доталмудического иудейства»¹⁰⁵³, и многие положения его относятся к позднему времени, почему немыслимо их касательство к христианству в период его созидания¹⁰⁵⁴. Если это верно, тогда

сразу исчезает вся внушительность критических построений, лишаящихся всякой объективной силы. И в существенном, такое возражение несомненно¹⁰⁵⁵. Тем не менее мы обязаны согласиться, что оно не решает вопроса окончательно. Правда, иудейская литература не древнее II–III-го века по Р. Хр., но это ничуть не свидетельствует, что и материально она не восходит за эту грань. Напротив, огромная Вавилонская башня талмудической архитектуры не могла возникнуть вдруг. Для нее требовались долголетние и непрерывные труды в общем деле, где дети с равным усердием принимают на себя работу своих отцов и передают ее потомкам, чтобы они продолжали неослабно. Тут именно господствует сплошное генетическое преемство, подтверждаемое и фактом относительного тождества в содержании иудейской письменности. Традиционализм был врожденной стихией раввинизма и заставляет в позднейших его явлениях усматривать наследие седой старины¹⁰⁵⁶. Разумеется, оно поновлялось, дополнялось и изменялось с постепенным движением исторической жизни¹⁰⁵⁷. В этом случае страшное событие разрушения Иерусалима вместе с жестоким крушением всех национальных надежд произвело особенно глубокое впечатление на иудейское сознание¹⁰⁵⁸ и вынуждало раввинистическое мышление к дальнейшим преобразованиям готового достояния. С этой стороны нам кажется непреложным, что исконное религиозное мирозерцание значительно пострадало в своей неповрежденности и не сохранилось в талмудическом с первичной чистотой. Важно, что здесь была внутренняя трансформация, во многом и, пожалуй, радикально воздействовавшая на самый строй идей. При всем том основной тон их остается прежним и позволяет догадываться об исконном типе. Что до христианства, то в этом пункте у нас не оказывается достаточных средств выяснить его влияние на развитие иудейства во всех подробностях. Некоторые прямо утверждают, что «в первые два века оно было почти бесплодно»¹⁰⁵⁹. Это – чрезмерное преувеличение, и мы нимало не склонны обманываться упорством талмудического молчания, прятавшегося от своего врага за стеной тенденциозного неведения. Скорее должно признать, что, верный себе,

раввинизм побуждался Евангелием к самосохранению и, естественно, позаботился о наибольшем упрочении своей догмы, ее возможном обосновании и рельефнейшем освещении¹⁰⁶⁰.

Итак, нет неотразимых причин безапелляционно отвергать талмудические данные и оставлять их без всякого соображения¹⁰⁶¹. Критика неправа разве в том, что забывает и скрывает их подлинные качества, зыбкое категорически выдает за несокрушимое и говорит с аподиктичностью, когда было бы приличнее ограничиваться отдаленной возможностью.

Зато она безупречна в другом отношении. Христианство, будучи божественным по своему источнику, созидалось и утверждалось среди наличных исторических условий и ими запечатлевалось в своем фактическом обнаружении. Иудейство было той средой, куда оно вошло и где раскрывалось, имея в нем свою реальную почву. Посему они неизбежно переплетались и взаимно сталкивались между собою. И эта фактическая совместность была тем теснее, что оба они проследовали одинаковые цели и с равной энергией рекомендовали пригодные способы. Законничество возобладало всюду, и его ярмо сказывалось во всех областях¹⁰⁶². С ним необходимо было считаться по существу, а тогда будет немалой методической погрешностью исключать иудейские факторы при разъяснении начальных моментов возникновения и распространения новой религии¹⁰⁶³.

Вся задача теперь в том, равняется ли отмеченное касательство внутреннему генетическому родству и переходило ли оно в позаимствование? Отрицательный ответ совсем не вытекает из «ренегатства Савла» и его неутомимой оппозиционности раввинизму во всех его разветвлениях. После своего обращения он во всяком случае не перестал быть учеником Гамалиила и обладателем заветов его школы. Конечно, они потеряли прежнюю обаятельность, но сообщали материал для выработки собственного мировоззрения¹⁰⁶⁴. Оно должно было слагаться хотя бы в противовес и в отражение фарисейским убеждениям, устроиться по их масштабу. Если же и самые элементы почерпались из традиционной

сокровищницы, то в результате получится, что «павлинизм» был либо усовершенствованием, либо искажением иудаизма. Так открывается путь к истолкованию «Евангелия» Павлова из раввинистических доктрин в смысле оригинального их продукта. «Богословие фарисеев было и иудейским, в каковом виде оно целиком перешло в христианство», «теология коего была непосредственным продолжением теологии учителей закона»¹⁰⁶⁵. Это со всей строгостью применяется и к св. Павлу. «Корень большинства его христианских идей не находится ли в прежних верованиях? Вся его система – в действительности – не есть ли просто преобразованная и вывернутая система фарисейства?.. Она покоится на основании, заимствованном у иудейства», и «представляет собою прогрессивную трансформацию богословского фарисеизма, который он исповедовал ранее»¹⁰⁶⁶. Вот принципиальное и распространенное суждение, с каким современная паука пытается проникнуть в тайники Павлова благовестия и осветить его недосыаемые глубины. Посмотрим же, насколько оно истинно и оправдывается ли методически на частных пунктах христианского учения св. Апостола Павла.

Исключительным стремлением всей законнической пламенности Савла было приобретение совершеннейшей святости, – и оно продолжало одушевлять его в течение всей жизни. Только – по обращении – это искомое стало для него неотъемлемой собственностью, потому что во всей полноте почерпалось в Господе. Поэтому христология составляет самый центр апостольского созерцания, которое к нему сводится и от него отправляется. В свою очередь здесь все сосредоточивается на премирности божественного Избавителя. Без этого Он будет попутелем закона, достойно наказанным крестными муками и заслуживающим ужаса. При самом лучшем предположении – это был бы личный и единичный подвиг, не изменяющий обычного строя и фактически бесплодный для человечества, если оно по-прежнему пребывает в греховном рабстве. Лишь в качестве натурально божественного существа Искупитель является упразднителем клятвы и подателем новой праведной жизни для всех по силе усыновления¹⁰⁶⁷. Значит, тут

кроется весь смысл христианства вообще и «Евангелия» Павлова в особенности¹⁰⁶⁸.

В этом важнейшем пункте исторический генезис и усматривает свою наилучшую победу, думая, что «Павлова христология была переформованием иудейского и иудейско-христианского мессианизма»¹⁰⁶⁹ и награждала Назаретского пророка качествами традиционно-фарисейского свойства¹⁰⁷⁰. С этой точки зрения комментируется все христологическое учение св. Павла¹⁰⁷¹, который оказывается якобы просто раввинистическим теоретиком, впервые применяющим к Господу чуждые Ему иудейские понятия, каких не знала первенствующая Церковь¹⁰⁷².

В чем же критика находит особенность «Павловой системы» по анализируемому предмету?

Утверждают, что – по мнению Апостола языков – «Христос был божественного происхождения и природы»¹⁰⁷³ и представлялся «предсуществующим во всей своей богочеловеческой личности»¹⁰⁷⁴. Таково же было и самое Его человечество. Независимое от плоти и крови¹⁰⁷⁵, оно есть «человечество небесное»¹⁰⁷⁶, «персональное начало и первообраз человечества»¹⁰⁷⁷. По этой причине и говорится, что «Сын Божий от вечности имел реальное бытие по Своему божеству и идеальное по человечеству»¹⁰⁷⁸. Ему усваивается «предсуществование божественного принципа и небесно-человеческой эссенции (Wesens) для человечески-исторической личности, которая в силу свободного развития этих свойств делается образом Божиим среди человечества»¹⁰⁷⁹, как ранее была для него «прототипом»¹⁰⁸⁰, «вечным богочеловеком»¹⁰⁸¹, хотя и «не обладавшим реальностью и самостоятельностью исторического бытия»¹⁰⁸². «В качестве небесного человека – Он (Христос) имел идеальное существование»¹⁰⁸³; однако оно не было чисто номиналистическим. Напротив, для св. Павла это было действительностью, пока не раскрывшейся в земно-историческом виде, давшем опору для фактической отдельности по сравнению с Богом¹⁰⁸⁴. Ясно, что здесь теряются всякие разграничения в божестве, поскольку они будут «самосообщением в единстве и целостности»¹⁰⁸⁵ основного

первоисточника, в коем от вечности лежал момент троиственности¹⁰⁸⁶. При этом последняя необходимо разрешается в простую модальность плохо замаскированного унитаризма¹⁰⁸⁷. Богосыновство незаметно исчезает в море божественности¹⁰⁸⁸, а домирное человечество является и совсем непостижимым¹⁰⁸⁹. Между тем оно всегда было в сфере духовности, которая – по библейскому воззрению – служит отрицанием земной материальности и будет световой субстанцией¹⁰⁹⁰ во всей осязательности небесно-световой чувственности¹⁰⁹¹. Это особая блистающая материя¹⁰⁹², и до Своего воплощения Христос был именно в славном образе¹⁰⁹³ тела, сформированного из световых элементов¹⁰⁹⁴. Как небесный человек, Он искони был создан подле земного¹⁰⁹⁵. Отсюда открывается возможность для перенесения предикатов человечества в вышеширную область, будто св. Павел мыслил предсуществующего по-человечески¹⁰⁹⁶, так что и «на земле Христос был человеком, который обитал на небе и предназначение которого опять возвратиться туда»¹⁰⁹⁷. Способ этого бытия не отмечается в точности¹⁰⁹⁸, и твердым будет лишь одно, что это довременная человеческая прототипичность, не поддающаяся ближайшему определению¹⁰⁹⁹. Для выяснения этого положения «достаточно господствовавшего в Палестинской теологии представления, что Мессия – в качестве Сына человеческого – был уже предуготовлен и содержался на небе до времени своего откровения»¹¹⁰⁰. „У нас нет оснований думать, будто св. Павел мыслил Мессию не в терминах популярного (иудейского) богословия, где ожидаемый был предсуществующим небесным человеком»¹¹⁰¹.

Мы видим, что в христологии зависимость Апостола языков от раввинизма создается на усвоении ему идеи «небесного Адама», теперь почти безызъятно приписываемой ему в науке¹¹⁰². При всем том ее нельзя брать в отрешенности, поскольку она находится в связи с другими важнейшими моментами. Мы должны строго различать их, чтобы самое это понятие было отчетливо во всех своих оттенках. Разумеется, вопрос идет не о природном богосыновстве Христа, а об общем Его свойстве вышеширности. Для наших целей важно отметить

главнейшие черты только с этой стороны. Но тут несомненно, что если все дело в прототипической человечности, то и предсуществование Господа неразрывно от истории человечества. В этом случае вечность будет собственно вечностью божественного предначертания о мире¹¹⁰³ и, в частности, искупительно мессианского совета¹¹⁰⁴. В первом отношении Христос является прообразом человека, фактически и несовершенно реализирующегося в земных индивидуумах; во втором – Он оказывается наилучшим воплощением человеческого образца и – чрез это – избавителем от космической ограниченности с ее слабостями и пороками. Элемент действительности этого бытия – во всякой его форме – становится почти совсем не нужным.

Мы уверены, что это будет единственно правильным экстрактом современного научного суждения касательно христологической проблемы у св. Павла. Но в этой форме он требует уже принципиально догматического разбора, что выходит за пределы нашей частной задачи. Поэтому мы ограничимся краткими справками применительно к ней. А тут прежде всего и безусловно твердо, что Господь имел довременную и несомненную самобытность, поскольку «Бог послал *от Себя* (ἐξαπένευσεν) Сына Своего» (Гал. 4:4), Который, конечно, был и ранее¹¹⁰⁵. В чем именно заключалось это предсуществование, – для нас пока не интересно, поскольку теперь необходимо констатировать лишь самый его факт. Далее не менее бесспорно, что оно не было и идеально человеческим, раз говорится, что Христос был образом Божиим до такой степени, что принятие зрака раба было для Него уничижением (Филипп. 2:6–7)¹¹⁰⁶. Тогда выйдет, что это бытие абсолютно независимо от человеческого¹¹⁰⁷. В этом с неотразимостью убеждает и то наблюдение, что Спаситель участвовал в творении, и Им *создана была всяческая, яже на небеси и яже на земли* (Колосс. 1:16). Вследствие этого предвечная тайна искупления ничуть не определяет жизни божественного Сына и связана с нею не более, чем и произведение космоса. В результате получается, что **до Своего воплощения Христос обладал реальной osobностью**¹¹⁰⁸. Подробностей не

касаемся, и для нас довольно будет этого общего понятия, на котором может примириться даже свободная наука. В удовлетворение ее критических притязаний и сопоставим с ним раввинское учение.

Премирность Мессии была в нем довольно принятым тезисом и входила в воззрение о промыслительных божественных планах. Признавалось, что «имя Мессии» произошло прежде мира¹¹⁰⁹ и потому могло считаться предвечным, нареченным от начала¹¹¹⁰. Но в этом качестве Он был просто выражением божественной попечительности об Израиле и занимает место наряду со всеми другими средствами для возвышения его величия и славы¹¹¹¹. Посему говорилось, что домирно существовали семь вещей – Тора, престол Божий, покаяние, рай, ад, храм и имя Мессии¹¹¹². В данном смысле последний, очевидно, служит только заключительным пунктом спасающей деятельности Божией, и его бытие соподчиняется судьбам народа еврейского. Для него Примиритель предназначается и вместе с ним разделяет все свое достоинство¹¹¹³. Если грядущий Утешитель иногда и награждается прерогативами вселенского владычества, – это единственно для того и потому, что семя Авраамово призвано к абсолютному торжеству.

Такое тесное взаимоотношение свидетельствует, что для иудеев Мессия не мог быть не только вечным¹¹¹⁴, но даже и высшим обнаружением благой воли Божией. И, действительно, Он не был первичным ее актом. Напротив, чистейшим и изначальным ее явлением был закон¹¹¹⁵, в котором все сосредоточивается и для которого все возникает. Обетованный Избавитель не более, как отменный воплоитель номизма, его наилучший носитель и совершеннейший почитатель¹¹¹⁶. Его превосходство лежит не в самой природе премирности¹¹¹⁷, а в соподчинении законничеству, почему этим обуславливается вся историческая его роль.

С указанной точки зрения и самое мессианство не представляет собою непрременной необходимости, раз номистические его задачи исполняются. Потому средневековой иудейский догматит Иосиф Альбо¹¹¹⁸ мог смело утверждать, что

вся вера в Мессию покоится только на предании¹¹¹⁹, как и ныне многие еврейские теоретики не считают ее неотъемлемым членом своего религиозного исповедания¹¹²⁰. В равной мере теперь не трудно понять мнение Гиллеля, что «Израиль не должен ожидать более Мессии, потому что таковой уже был во дни царя Езекии»¹¹²¹.

Это ограничение исторической месссианской миссии с убедительностью показывает, что и в преданности для нее не было опоры в самобытности, поскольку вся она поглощается номистической святостью. Для раввинизма немислимо было хотя идеальное предсуществование Мессии в точном значении этих терминов¹¹²². Допускалось разве предбытие его души¹¹²³, но это одинаково применимо и ко всем другим членам человеческого рода. Подобное воззрение было неизбежно не просто в силу суровости иудейского монотеизма, а коренилось в самой случайности месссианской идеи. Последняя была лишь моментом общей божественной промыслительности¹¹²⁴ и выдвигалась или устранялась соответственно тому, насколько была в ней надобность в наличных потребностях исторической жизни¹¹²⁵.

В позднейших изображениях месссианское понятие изредка приобретает черты реальности с оттенком элементов действительного предсуществования¹¹²⁶; однако все это было частным вожделением¹¹²⁷, не имевшим под собою надежной догматической основы¹¹²⁸. Естественно, что и тут с отчетливостью проглядывает исконное окказионалистическое разумение. Пример тому в иудейских апокрифах, которые менее подчинялись раввинистически-школьному влиянию и служат отголоском народных упований. В них месссианские чаяния гораздо интенсивнее и живее и составляют почти преобладающую стихию мистического созерцания. При всем том оно направляется почти исключительно к будущему и окрашивает его густым месссианским колоритом потому, что не находит иного средства осветить мрачный горизонт своей богоотчужденности и политического убожества¹¹²⁹. Названная черта напрасно забывается и опускается при суждениях об апокрифической апокалиптике, которая часто получает ложное

толкование в смысле развитого и всеобъемлющего мессианизма. Это верно только по внешности и затем изъятием, что лишено онтологической поддержки и без нее оказывается призрачным по своему божественному достоинству.

Отселе объясняется то явление, что многие благочестивые евреи усвоили себе мессианские prerogatives¹¹³⁰, ничуть не изменяя своему ригористическому ортодоксализму¹¹³¹. Тут не было и тени еретичества¹¹³², а это свидетельствует, что все дело полагалось в избавлении, доступном всякому избраннику Божию¹¹³³. Так разрешается и предвечность, проповедуемая в «Книге Еноха»¹¹³⁴, где сказано, что Мессия пребывает у Главы дней на престоле славы, всеми покланяется и над всем властвует¹¹³⁵. В итоге все это значит не более, что «в нем живет дух премудрости и дух Того, Кто дает проницательность, и дух учения и силы, и дух тех, которые почил в правде»¹¹³⁶. Поэтому он есть только свойство Божие, многообразно раскрываемое в историческом процессе божественной икономии. В этом убеждении апокрифы говорят, что Мессия сохраняется в верховном рае в сообществе с Енохом, Моисеем и Ездрой, как вдохновляющий их принцип, и сам достигает самобытной зрелости не ранее того времени, когда «исполнится число душ» и настанет завершение планов Господа¹¹³⁷. Далее этого не простирается даже апокалиптическая фантазия иудейства¹¹³⁸.

В результате мессианство его будет просто средством попечения божественного об Израиле и не требует бытия эссенциального, коль скоро цели гарантируются помимо его¹¹³⁹. В собственном смысле, – это предсуществование общей идеи спасения¹¹⁴⁰, с которым оно не связано неразрывно до такой степени, чтобы без нее последнее было невозможно. Обе эти стороны – отвлеченной идеальности и фактической случайности – служат самым резким отрицанием и жесточайшим поруганием христологических воззрений св. Павла, потому что для него Христос, в Своей премирной реальности, был краеугольным камнем всего здания искупления, зиждительным началом и венцом всей его системы. Будучи Сыном Божиим, Он не зависим от космического течения ни по Своей природе, ни по

Своей деятельности. Если Его историческая являемость и выражается преимущественно в избавлении, то совсем не потому, что Он был его воплощением – подобно другим спасительным орудиям. Напротив, и эти в Нем одном имели спую опору и к Нему направлялись в качестве предваряющих предуготовлений. Поэтому самое мессианство Его было актом энергии бытия, но с ним не совпадало.

Таким образом иудейские мессианские понятия не дают материала и не выясняют Павлова учения **об личности предсуществующего Христа**: таково первое наше заключение. Достаточно констатировать эти бесспорные положения, чтобы видеть всю непримиримость раввинистической догматики и апостольского благовестия в рассматриваемом кардинальном пункте. Здесь абсолютная взаимная диаметральность, не допускающая соглашений даже при всяких крайних искажениях Павлова учения. Ради своих тенденций исторического генезиса критика извращает и насилует обе сравниваемые величины¹¹⁴¹, но по всей линии терпит пока совершенное крушение. Для своего самосохранения ей необходимо утвердить, что и **у св. Апостола Христос мыслится идеальным типом человечества**, осуществленным лишь по воскресении, как для иудейства Мессия был прообразом его, постепенно раскрывавшимся в славе Израиля. Эту идею и пытаются найти в апостольском учении о втором Адаме (1Кор. 15:47). Тут самый центр критических изысканий, и на нем мы обязаны сосредоточиться с наибольшим вниманием.

Что́ разумеется у св. Павла в данном изречении? – на это с замечательным единодушием отвечают в смысле человеческого предбытия Господа. По мнению Баура, «как ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, Он есть вышемирное, предсуществующее начало»¹¹⁴², почему «Апостол (будто бы) принимал двоякого первочеловека – земного, который искони был ἐκ γῆς χοϊκός и обладал психической натурой, и небесного, прототипического, который пребывал на небе, пока в определенное время не явился во плоти в качестве δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ»¹¹⁴³. При этом «ἐξ οὐρανοῦ, соответствуя ἐκ γῆς, не означает, конечно, что Он сошел с неба на землю, но лишь то, что это из неба

происходящее небесное бытие»¹¹⁴⁴; «это небесная личность, в урочный момент ниспосланная Богом в мир»¹¹⁴⁵. Следовательно, «Он небесного происхождения и был небесным человеком еще до земной жизни», когда – чрез воскресение – «прототипически проявил в Себе духовное человечество»¹¹⁴⁶. «По отношению к Адаму и его потомкам Он – второй человек, с неба и небесного существа. Потом Он делается полным обладателем божественного Духа и даже прямо может быть назван Духом. Тем не менее Он представляется в рамках человеческого образа с духовным телом и мыслящим в Духе Божиим разумом»¹¹⁴⁷. Выражение «ἐξ οὐρανοῦ указывает на небесное возникновение» и убеждает, что благовестник «исторического Иисуса Христа переносил в вечность» по «Его проекзистенции»¹¹⁴⁸.

Точнее это бытие описывается в таком виде. «Павел разделял связанное с изображением книги Бытия о двояком сотворении человека мнение насчет двойственной формы существования человека, допуская человека первого и второго, первого и последнего Адама, названного так потому, что в исторической действительности выступает в мировом течении сначала душевное, потом духовное. Первый Адам есть прототип человека в психический мировой период, второй Адам – прототип (верующего и воскресшего) человека во второй пневматический период. Оба эти Адама предначечены уже в истории творения. Первый человек, Адам, прах от земли, стал душой живой. Он – земной Адам и земной человек; у него принцип жизни в чувственной душе, почему он имеет соответствующее ей и обнимающее ее психическое тело, субстанция коего в одушевленной живой материи или плоти. Второй человек, созданный по образу Божию, сделался животворящим духом. Он есть небесный Адам и небесный человек; его жизненный принцип в духе, а отсюда и соответственное Духу Божию, покрывающее его духовное тело; сущность этого заключается в отрицании космической материи, что будет небесной световой материей»¹¹⁴⁹. «Для такого наименования (первым и вторым) в Писании дается скорее противное. Но тут (пробел) восполняла историческая

действительность, где второзданный человек оказался исторически первым и первозданный очутился в положении исторически второго. Затем на основании иудейского мессианского верования с его противопоставлением начала и конца времен восполнял (этот пробел) теизм иудейского сознания, которое обратило взаимное отношение обеих форм человеческих в тип и антитип, πρῶτος и ἔσχατος Ἀδάμ. Возможно еще, что это представление перенесено Павлом из иудейства, если только образ ἡχὶ καὶ ἡχὶ καὶ дохристианского происхождения»¹¹⁵⁰.

Другие авторы выражаются более решительно. Апостол якобы «привлек развитую Палестинско-иудейскую ученостью идею о δεῦτερος ἄνθρωπος, чтобы представить явление Христа в качестве завершения человеческой истории, в качестве достигнутого и осуществленного идеала человечества»¹¹⁵¹. «И небесный Адам – подобно первому – был творением Божиим, но это создание нужно понимать несколько процессуально, поскольку лишь чрез воскресение превознесенный возвысился над всякой человеческой слабостью»¹¹⁵². Такое толкование (Павлова учения) подтверждается ближайшей аналогией иудейской теологии, которая в I и II-й гл. книги Бытия усматривала двоякое творение человека – небесного, духовного и прототипического наряду с земным, чувственным и отображающим – и в первозданном человеке частью находила Мессию, до своего земного явления сокрытого у Бога. поскольку же богослов Павел знал эти воззрения своей школы, то было бы удивительно, если бы такую родственную христологию он развил путем одного размышления о своих религиозных опытах без всякого отношения к иудейским богословским положениям. Никто, привыкший мыслить исторически, не сочтет этого вероятным. Чрез перенесение иудейско-теологической мессианской идеи на Христа Иисуса Павел достиг понятия о Нем, как богозданном небесном человеке, существо коего – в отличие от земного человека – состояло из **духа святости** и **духа жизни**». Теперь «очевидно само собою, сколь близко соприкасается эта Павлова идея Христа с платоновской идеей Филона о небесном человеке, который, будучи образом Божиим,

был в то же время прообразом и представителем человечества, являвшегося чувственно-дифференцирующимся отражением того идеального человека. Впрочем, нет надобности допускать, что Павел имел пред глазами это филоническое учение – тем более, что и само оно было лишь философской параллелью к существенно однородному учению Палестинско-иудейской школы. Посему для исторического изъяснения Павловой христологии не требуется прибегать к Филону; довольно и ближайшего источника, влияние которого на Апостола вероятно теоретически и приобретает несомненность **через взаимное сличение воззрений** на Мессию"¹¹⁵³. При этом «идея Адама Кадмона, – небесного прототипа человечества, – так усердно развилась послехристианским спекулятивным иудейством, что была, конечно, дохристианского происхождения»¹¹⁵⁴. В таком случае «бесспорно, что в своем учении о небесном человеке Апостол следовал спекулятивно-иудейскому и первохристианскому созерцанию»¹¹⁵⁵.

Таков ключ к христологической проблеме у св. Павла¹¹⁵⁶, – и мы должны рассмотреть его действительную пригодность для проникновения в тайны апостольского ведения.

Путь для этого намечен критической наукой в систематическом сравнении, но она выполнила только часть задачи и не дала полного генетического обзора иудейских суждений. Это значительно подрывает ее заключения и, естественно, наводит на большие подозрения. Загадка раскрывается очень просто и лежит в том, что раввинистические мнения по этому предмету отрывочны, смутны и до крайности неопределенны, почему и не поддаются строгому обобщению. Данное наблюдение весьма важно и почти совершенно разрушает хитроумные критические построения. Они целиком держатся на том фундаменте, что Апостол языков просто взял готовую школьную схему и приложил ее ко Христу¹¹⁵⁷. Едва ли следует говорить, что для подобного позаимствования необходима богатая сокровищница, из которой беспроцентно почерпается капитал. Без этого всякие догадки падают на голову ученых мечтателей к их посрамлению и с торжеством для истины. Но фактически незыблемо, что вместо

воображаемого обилия была почти абсолютная пустота первобытного хаоса, нуждавшаяся в упорядочивающем и оживотворяющем Духе Божиим, Который, разумеется, не мог зависеть от нее. Это нечто призрачное и текучее, рассеивающееся от малейших проблесков света, и напоминает собою блуждающую тень¹¹⁵⁸. Тем не менее ее думают схватить и даже пытаются из нее произвести самое солнце... Такое предприятие само в себе носит зародыши неминуемой смерти, непреодолимой для всех экспериментов изощренной операции. И мы с наглядностью убедимся в этом, когда попробуем осмыслить раввинистические учения по анализируемому вопросу. Что они представляют в наличности и безотносительно?

На этот счет иудейское богословие со всей решительностью принимало, что человек сотворен по образу Ангелов служителей¹¹⁵⁹, и о каком-либо раннейшем реальном предсуществовании его нет самых слабых упоминаний. Может быть речь разве о душах. Они были до творения земного космоса и во всей сумме предназначенных носителей до скончания века. Пребывая пока в особом хранилище, они – по мере надобности – посылаются для соединения с телами, которые и одушевляют. Бог еще прежде мира советовался с душами праведников, ибо и до облечения в земные формы они обладали жизненной активностью. Посему вдуновение Божие свидетельствует, что заранее приготовленная душа Адама была отправлена свыше для внедрения в материальную фигуру¹¹⁶⁰. Бог после даже раскаивался, что Он не произвел человека из небесной субстанции – для предупреждения возмущений – и заставил душу соучаствовать в перстной слабости¹¹⁶¹.

Этими тезисами обнимается все иудейское воззрение по нашему предмету в абсолютном соответствии с принципиальными религиозными убеждениями. В них не имеется места для идеальной человечности¹¹⁶²; премирно были одни души¹¹⁶³, почему крайне слабы намеки¹¹⁶⁴ на двойственность образования человека¹¹⁶⁵. Раз же это несомненно, всякие дальнейшие сведения о небесном человеке будут позднейшими наслоениями частного характера. Но и они

не многочисленны и недостаточно отчетливы. Главнейшим источником для них служит каббалистическая книга «Зогар», именуемая еврейскими авторами «Библией (иудейской) мистики»¹¹⁶⁶. Впрочем, здесь говорится преимущественно о предсуществовании душ. Наряду с ними уже в мидрашах думают находить зачатки учения об Адаме Кадмоне¹¹⁶⁷, превращенном каббалистической фантазией в небесного человека. Этот был первосубстанцией, обнимающей всю совокупность «софиротов», и поэтому содержал в себе все возможные образы. По отмеченной причине он был источником всяких форм и между ними человеческой, ибо – подобно другим – и эта была отражением небесного прототипа¹¹⁶⁸. Ясно, что в каббалистике идея небесного человека была олицетворением всего тварного бытия и не индивидуализировалась в особом человеческом небесном существе, которое воплощало бы единственно человечность в ее идеальности. Она проявляется всюду и приобретает полное выражение в земном Адаме лишь потому, что он составлял венец творения. Не видно ни специального отношения к человечеству, ни самобытности до возникновения последнего.

Иудейские апокрифы привносят нечто положительное и тем важнее, что развивают воззрения в связи с мессианскими чаяниями и грядущего примирителя якобы сливают с небесным человеком¹¹⁶⁹. Наиболее характерно описание «Книги Еноха», который созерцает, как «был назван тот Сын человеческий возле Господа духов, и Его имя пред Главою дней. И прежде чем солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом духов... Он был избран и сокрыт пред Ним прежде даже, чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности. И премудрость Господа духов открыла Его святым и избранным, потому что Он охраняет жребий праведных, так как они возненавидели и презрели этот мир неправды, и все его произведения и пути возненавидели во имя Господа духов; поскольку во имя Его они спасаются, и Он становится отмстителем за их жизнь»¹¹⁷⁰. Это – «Избранный, восседающий на престоле славы»¹¹⁷¹, "Сын мужа"¹¹⁷². Он же и «Сын человеческий, который имеет правду,

при котором живет правда и который открывает все сокровища того, что сокрыто, ибо Господь духов избрал его, и жребий его пред Господом духов превзошел все, благодаря праведности, в вечность»¹¹⁷³. Здесь довольно явственно выступают черты премирной человекообразности¹¹⁷⁴, но они носят чисто мессианский смысл¹¹⁷⁵, а этим подтверждается наше прежнее суждение о тесном соотношении иудейской идеи предсуществования к космологии. Мысли о специальном прообразе человечества, во всей строгости, тут не заключается. Даже допускавшее влияние цитированного апокрифического памятника на новозаветную терминологию высказывают¹¹⁷⁶, что «философическая концепция идеального человека или олицетворенного морального идеала была чужда сознанию Палестинского иудейства того времени»¹¹⁷⁷.

Отсюда вторым нашим тезисом будет то положение, что **в иудействе не было ясного и развитого представления о премирной собственно человеческой прототипичности**, которое навязывается св. Апостолу языков.

Значит, критика не находит самого *terminum comparationis* и выводит свое тенденциозное толкование Павлова учения почти совсем из ничего. Ей необходимо сочетать апокрифическое представление с другими иудейскими мнениями, дабы приобрести хоть внешнюю основательность для своих реконструкций в том направлении, что **эллинский благовестник признавал просто идеальную человечность в премирном Христе**.

Опору обыкновенно усматривают в кабалистике¹¹⁷⁸. Держась эманатических начал¹¹⁷⁹, она собирает воедино всю изливающуюся силу неисчерпаемого света и сосредоточивает ее в некоем Адаме Кадмоне. Это – первый человек, перворожденный Божий и служит первичным источником, из которого все истекает¹¹⁸⁰. Сюда относятся прежде всего десять собственных его излучений или «сефиротов» и затем уже самые миры. По этой причине высший Адам есть макрокосм, все содержащий в себе, между тем низший приравнивается к микроскому¹¹⁸¹, ибо все заимствует от всего¹¹⁸². Прежде творения не было никакой формы, но потом «Вечный произвел

небесного человека (אָדָם עֲלִיָּהָ), и этот стал колесницей (מִרְכָּבָה) для Его происхождения»¹¹⁸³. Было много миров, и все они разрушились¹¹⁸⁴, «потому что еще не был образован человек. Форма человека все заключает в себе и все ею сохраняется. поскольку ее не было, миры не могли ни существовать, ни держаться и исчезали до тех пор, пока не появилась форма человека: тогда – вместе с ней – возродилось все под другим именем»¹¹⁸⁵. Этот человек есть одновременно и сокращение и наилучшее завершение творения; посему он и создан в шестой день. С его появлением закончилось все – и мир высший и мир низший, поскольку все содержалось в человеке, и он объединял все формы»¹¹⁸⁶. При этом «он был образом не только мира и всей совокупности бытия со включением вечного; он также есть и образ Бога в целостности Его бесконечных атрибутов. Это присутствие Божие на земле, – небесный Адам, который, возникнув из верховного первичного мрака, произвел Адама земного»¹¹⁸⁷, почему последний называется сыном небесного¹¹⁸⁸. Вообще, «должно различать человека высшего от низшего, и оба *они не существуют друг без друга*». Из такой неразрывной связи объясняются и все достоинства Адама второго с его потомством. «Нельзя думать, что человек состоит лишь из плоти, кожи, костей и жил: да не будет этого! Главнейшее в нем душа, а все прочее – просто одеяние, покров, но не в них человек, который (при смерти) разрешается от них. Впрочем, все эти части нашего тела соответствуют сокровенным планам верховной мудрости. Кожа представляет небо, которое над всем распространяется и все покрывает – подобно одежде. Тело напоминает грубую сторону универса. Кости и жилы изображают небесную колесницу, низших сил, служителей Божиих. Все это покров, ибо внутри сокрыта тайна небесного человека. По сравнению с земным человеком, – небесный Адам есть внутренний, и внизу все происходит так, как и вверху. Но на небе, обнимающем вселенную, мы видим различные фигуры звезд и планет, возвещающих сокровенные и глубокие таинства: – не менее того и кожа, облегающая наше тело, носит формы и черты, являющиеся как бы планетами или звездами нашего тела. Все

эти формы имеют смысл отражения и достойны особого внимания мудрых, которые умеют читать в лице человека»¹¹⁸⁹. Неудивительно, если, при таком воззрении, и внешность человеческая превращается в предсуществующую идею тела, служащую принципом индивидуализации людей¹¹⁹⁰. «В тот момент, когда на земле совершается зачатие, Святой (– да будет благословенно Его имя! –) ниспосылает форму человека с божественной на ней печатью... Она небесного происхождения, и – по ее участию – происходит то, что Бог создает человека по образу Своему. В минуту оставления своего небесного жилища каждая (предсуществующая) душа является пред верховным царем, облеченной в возвышенную форму с чертами, под которыми она должна обнаруживаться внизу»¹¹⁹¹.

Вот все существенное, что в иудейской кабалистике касается рассматриваемого предмета¹¹⁹². Мы намеренно даем пунктуальные и пространные справки, потому что адепты новозаветной историко-генетической критики ограничиваются слишком общими указаниями, не представляя точных сведений¹¹⁹³. Это открываешь им легкую возможность догматически утверждать зависимость св. Павла от иудейского богословия по всей линии, поскольку второе неопределенно и допускает всяческие инородные привнесения. Естественно, что у них все оказывается бесспорным даже там, где *de facto* господствует абсолютное сомнение. Оно возникает с разных сторон и постепенно получает несокрушимую интенсивность.

Прежде всего, каббалистическая теософия более или менее законченного образца относится к позднейшему времени, почему мы не в праве передвигать ее целиком за грань христианской эпохи¹¹⁹⁴. Это – истина, незыблемая и не нуждающаяся в аргументации¹¹⁹⁵. В таком случае критика лишается всякой опоры, выводя *ante* из *post*¹¹⁹⁶. Но допустим, что каббалистические миазмы уже носились в религиозной иудейской атмосфере первого века нашей эры и отмеченные элементы в раздробленности существовали в народных созерцаниях¹¹⁹⁷, – и тогда дело ничуть не поправляется¹¹⁹⁸. Скорее наоборот, потому что основная стихия каббалистики не чисто иудейского характера и обязана вторжению

дуалистически-эманатических воззрений, которые иудейские мистики хотели согласовать с исконными понятиями еврейской религии¹¹⁹⁹. Естественно, что и в этом виде каббалистические мечтания нельзя приписывать Палестинскому раввинизму, хотя Савл был воспитан именно в его школе. Наконец, каббалистическая система далеко не тождественна с тем, что усвоится благовестию Апостола языков. Ближайшее соотношение человека небесного и земного в ней весьма неотчетливо и не связано тесно с библейским повествованием о творении. Ученые здесь совершают едва ли простительный подлог, выпуская резкий филонизм под раввинистическим штемпелем¹²⁰⁰. Мы должны выделить прочное и формулировать собственное каббалистическое содержание.

Оно концептируется в той идее, что человек служить венцом реального божественного обнаружения и исчерпывает в себе всю его эссенцию. По этой причине все созданное существует лишь для него и чрез него, а иначе погибает безвозвратно. Вследствие такой причинно-условливающей связи изначально возникает Адам Кадмон, служащий основой всякого бытия и в человеческом образе предваряющий его. Отсюда является премирная идеальная человечность в качестве принципа миробытия, которое ею держится и ради нее развивается. Поэтому оно необходимо достигает своего завершения в реальном человеке, выражающем всю полноту творчества¹²⁰¹. Так совершается происхождение земного Адама чрез небесного и в подражание ему. Значит: важнейшими моментами каббалистического учения были не довольно ясные предположения о двойственности человека и идеально-реальном предначертании для перстного.

Имеются ли они в христологии св. Павла?

Критика отвечает с категорической решительностью¹²⁰² и в свое оправдание ссылается на 1Кор. 15:47. Там сказано, что «первый человек из земли перстный; второй человек Господь с неба»¹²⁰³. Этот последний якобы предсуществовал **в таком виде** прежде и лишь обнаружился в историческом Христе, Который дотоле обладал идеальной человечностью. В этом усматривают основание, почему порядок извращается,

ссылаясь на то, что в сфере бытия феноменального премирный открылся позднее¹²⁰⁴.

Согласимся что, это верно¹²⁰⁵. В таком случае далее требуется доказать, что этот ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος был домирно идеальным и при том в человеческом образе. Обе эти мысли, особенно желательные для критики, извлекаются из апостольского текста с крайним насилием и поразительно неудачным результатом.

Одна из них привязывается к термину ἐξ οὐρανοῦ и находит для себя ту вероятность, что здесь как бы прямо отмечается нисшествие с неба в новой форме космической материальности. Для оценки подобной интерпретации мы считаем нужным энергически напомнить о параллелизме членов разбираемого стиха. В нем точное сопоставление двух рядов, и они взаимно соответствуют друг другу. Тогда съ нб7се будет заменять t земли2 персть в тождественном значении. Это с несомненностью выражено у св. Павла в дальнейшем, где (1Кор. 15:48.49) – по аналогии с ὁ χοῖκός – употребляется ὁ ἐπιουράνιος. Данное наблюдение для нас чрезвычайно важно, потому что оно отнимает всякую почву у критико-генетических построений. Понять это настолько легко, что мы можем ограничиться простым констатированием факта. Если ἐξ οὐρανοῦ говорит о предбытии второго человека, то это должно быть не менее обязательно и для первого по ἐκ γῆς. Логика эта неотвратима и приводит к явной нелепости, будто перстный некогда существовал в земле. Само собою понятно, что допустить этого нельзя, а потому и предшествующее заключение будет невозможностью и не содержится в словах Апостола.

Отсюда вытекает, что речение ἐξ οὐρανοῦ толкуется ложно. По этому предмету есть специальные работы детального свойства, в которых вопрос подвергнут тщательному рассмотрению¹²⁰⁶. Для нас интересны главнейшие итоги. У Мф. 21:25 ἐξ οὐρανοῦ применяется к крещению Иоаннову и означает единственно то, что по своему источнику оно выходит из сферы космического, как и ὁ κύριος θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ Рим. 1:18, свыше поражающий языческое непотребство. Равно σημείον ἐκ τοῦ

οὐρανοῦ Мф. 16:1 свидетельствует о желании фарисеев получить знамение, превышающее все земные потенциальности. Согласно этому успех крещения Господом выводится у Ин. 3:27 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, откуда почерпается его превосходящая сила, а тело воскресения, будучи небесным, называется οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ (2Кор. 5:2.1). Везде с рельефностью выступает тот оттенок, что наименованием «небесный» характеризуется *качество* вещи. Тоже видим и в Ветхом Завете. поскольку небо считается местом обитания Божия, все божественное исходит с небес и независимо от земного по своему возникновению. Это – идея отрешенности от мира, превосходства над ним по несродности ему. Она встречается и в тогдашней иудейской литературе. Что Исаак не различил Иакова при благословении, – это было «по соизволению с неба, которое отняло чувство его»¹²⁰⁷. Талмуд (Mischna, Sanhedrin XI, 1 и Gemara fol. 99 a) лишает будущей жизни того, кто думает, что закон не с неба, и тем самым объявляет его человеческим приобретением, – не от Святого, а из уст Моисея¹²⁰⁸. Эта терминология совпадает с новозаветною и убеждает окончательно, что библейский язык топографически выражает сверхмирное достоинство известного события. Оно бывает на земле, но по своей энергии переступает космические условия и требует для себя высшей причины. Потому здесь нигде не указывается на раннейшее бытие, как несомненно по перечисленным примерам¹²⁰⁹. Результат понятен: ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ «не говорит ни того, что Христос был прежде человеком на небе и потом пришел на землю, ни того, что самое начало Его жизни произведено Богом; оно гласит только, что вся Его личность – во всем своем течении и во всех частных актах – была божественной по источнику»¹²¹⁰ и имеет специально божественное происхождение¹²¹¹.

Применим эти данные к апостольскому тексту, и у нас получится, что в нем речь исключительно об историческом явлении Господа с момента Его воплощения¹²¹². Прошедшего св. Павел не касается и рассуждает лишь о настоящем и будущем. Это разумение оправдывается всем ходом речи. Она носит резко эсхатологическую окраску¹²¹³ и желает приблизить к

человеческой мысли тайну телесного воскресения умерших¹²¹⁴. Естественно, что и все ее подробности направляются к этой цели, связаны единственно с этим отдаленным событием. Взор Апостола простирается вглубь исторической перспективы и подмечает преемство перстного и духовного. Первое было и есть, второе будет, но еще не наступило. Иначе вышло бы, что уже ранее были и небесные потомки небесного Адама, между тем «не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1Кор. 15:46). Поэтому и мы пока носим образ перстного; во образ же небесного облечемся впоследствии (15:49), когда ожидаемый с небес Христос *преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его* (Филипп. 3:20–21; ср. Рим. 8:17–18. 29). Ясно до неотразимости, что все это относится **не** к предшествующему Господу и Его совсем не затрагивает¹²¹⁵.

На основании сказанного мы в праве утверждать со всей решительностью, что критика совсем не доказала искомой ею «преэкистенции» небесного Адама в нужном для нее качестве. Тем менее ей удастся убедить, что в том премирном состоянии его бытие равнялось идеальной человечности¹²¹⁶. Попытки этого рода отличаются полнейшей произвольностью. За исходный пункт берется 1Кор. 15:45. Св. Павел аргументирует то положение, что бывают разные тела – душевные и духовные. В свое оправдание он приводит затем библейский авторитет: *так и писано есть: бысть первый человек Адам в душу живу, последний Адам в дух животворящ*. Предваряющая формула заставляет догадываться о библейской цитате, какой для одной части стиха служит Быт. 2:7. Поэтому допускают, что и для второй должно быть соответствующее место. Мнения на этот счет неопределенны и расходятся в точнейшем прикреплении. Шаттген¹²¹⁷ – вопреки Лайтфуту¹²¹⁸ – думал вывести оба члена из Быт. 2:7¹²¹⁹, при чем «дыхание жизни» (אִשְׁמַת חַיִּים) отождествлялось с ψυχὴν ζῶσαν, а «душа живая» (רוּחַ חַיִּים) с πνεῦμα ζωοποιούν; другие параллелизуют обратно, но с тою же целью раскрыть, будто Апостол «находит там известие о двойственном творении»¹²²⁰.

Мы решительно не постигаем, как можно привязать это каббалистическое представление к словам Моисея. Сами по

себе они настолько просты и ясны, что не допускали недоразумений. В них нет ни малейшего намека на разные типы человечности, потому что «душой живой» обнимаются все организованные земные существа без всяких изъятий (ср. Быт. 1:20, 21). В таком случае этим удостоверяется, что и человек вошел в ряд земных живых обитателей, хотя и особым творческим актом непосредственного вдуновения, оживотворившего перстное создание¹²²¹. Дотоле последнее не обладало жизненностью, или она была низшей и всего менее идеальной. Это одно непрерывное действие, относящееся к сфере феноменально космической, поскольку о нем сообщается после упоминания о законченном образовании тварного мира до всякого полевого кустарника и всякой полевой травы (Быт. 2:5) включительно. В этом смысле понимал библейский рассказ и св. Павел, когда – на основании его – говорил, что жена от мужа (1Кор. 11:8) и Адам создан прежде Евы (1Тим. 2:13).

Таково было распространенное и твердое христианское убеждение, прямо отрицающее все перетолкования критики. Она вынуждена признать бесплодность своих усилий в этом направлении и прибегает к искусственной защите, будто Быт. 1:26 передает именно о происхождении идеального человека¹²²². Эта апология по своей сущности граничит с разобранной и не превосходит ее по степени разумности¹²²³. Названное известие касается шестого дня миротворения и отмечает дальнейшую стадию, а ранее мы читаем о бытии космическом. К нему, очевидно, причисляется и человек в качестве высшего момента обнаружения миротворческих планов¹²²⁴. И, действительно, пред нами являются мужчина и женщина во всей их естественной реальности, ибо – по заповеди Божией – им предстоит плодиться и размножаться (1:27–28)... Едва ли необходимо даже подчеркивать, что связь этого реферата с 1Кор. 15:45 ничем не отмечается и изобретена единственно ради тенденциозной теории. Поэтому еще со времен Бенгеля справедливо думали, что вторая половина апостольского изречения принадлежит всецело св. Павлу и лишь по форме приспособлена к первой для рельефного контраста¹²²⁵. Вместе с этим окончательно падает вся гипотеза,

будто он понимал историю миротворения в духе иудейско-каббалистических мнений¹²²⁶. **У Апостола языков не находится учения и об идеальной человечности:** это наш третий заключительный вывод.

Теперь мы рассмотрели вопрос со всех сторон, выдвигаемых критической наукой, и можем отвечать ей с краткой категоричностью. Она уверяет нас, что эллинский благовестник мыслил во Христе предсуществующего идеального человека, которого он позаимствовал из иудейских воззрений. По тщательном сличении оказывается, что все элементы Павловой христологии глубоко оригинальны¹²²⁷ и не имеют самой отдаленной аналогии с разрозненными и смутными иудейскими мечтаниями. В них премирность совсем не тождественна с отрешенностью от космоса и скорее служит связующею гранью с Верховным Богом, пребывающим в деистической неприступности. Поэтому «довременный» иудейский посредник всецело тяготеет к миру, и его роль сводится собственно к спасительной идеализации последнего. Св. Павел чужд подобного принижения и усвояет Господу совершенную самобытность, нимало не условливаемую мировым течением. В него Он входит, как высший, и спасает в силу абсолютного превосходства. Эти функции не исчерпывают Его существа и были актами добровольного божественного благоволения. Естественно, что и воспринятое Христом человечество было только моментом реализации искупительного промысла и не простирается назад за фактическую черту воплощения. И мы видели, что критика не в состоянии утвердить своего тезиса, будто Апостол языков переносил в премирные сферы исторического Избавителя и считал Его идеальным человеческим прототипом¹²²⁸. Напротив, в Своем земном бывании Он представлял явление небесного характера, неизъяснимое и непостижимое человеческим способом даже путем наиполнейшего облагодатствования. Его достоинство было независимо от человечности и превышало ее до неизмеримости.

Отсюда решительная противность Павлова учения иудейским мессианским убеждениям в самых кардинальных

пунктах. Мы обратим внимание только на два главнейшие. Система раввинизма, практически выродившаяся в мертвый номизм, в онтологическом отношении была запечатлена строжайшим монизмом абстрактной трансцендентальности, не позволявшей и минимального соприкосновения с космической ограниченностью¹²²⁹. По этой причине боговоплощение было для нее абсурдной невозможностью по неимению опоры для имманентной связи Бога и мира¹²³⁰. Тогда и высокое звание Мессии было просто Его сравнительным превосходством над прочими людьми и не указывало на божественность¹²³¹. По Своему реальному бытию, Он происходил от Давида и – подобно всем другим потомкам – есть сын сынов Иессея¹²³² или человек¹²³³. Его отличие заключается лишь во внутреннем просвещении от Бога, но и тут Он равняется Аврааму, Иову и Езекии и преимуществует над первым разве в седении одесную¹²³⁴, когда тот занимает место ошуюю¹²³⁵. Сравнение с Ангелами также не свидетельствует о Его премирной природе, потому что и праведники больше святых Ангелов¹²³⁶. Такое воззрение было неизбежным для деистически-номистической иудейской догматики и приводило ее к допущению премирности одной мессианской идеи, которая должна была осуществляться в человеческих пределах и чисто человеческими средствами¹²³⁷. Поэтому справедливо утверждают¹²³⁸, что Сын Божий ни в каком виде не иудейское понятие¹²³⁹, а оно было неотъемлемой частью богословия св. Павла. Но уже история Господа Спасителя позором Голгофы и кровью креста доказала, что в этом предмете иудейство было живым отрицанием и не допускало компромиссов¹²⁴⁰.

В таком случае и «ех-раввин» Савл не мог воспользоваться иудейскими мнениями¹²⁴¹ об идеальном человеке для характеристики божественного Мессии в историческом Христе Иисусе¹²⁴². Ему отрезывались все пути для позаимствования из сокровищницы отеческих преданий, и – при всем своем желании – он должен был отвергнуть всякие иудейские посредства для своих христологических созерцаний. Они рисуют пред нами Примирителя божественного, в самом Своем человечестве бывшего небесным, не сродного мирской космичности и

непостижимого для естественного человеческого разума. Это была недоведомая истина, которую «изъяснил» Своей жизнью Сам Господь и которая только от Него перешла к Апостолам¹²⁴³. В Нем же источник и Павлова христологического учения, поскольку это «премудрость Божия, в тайне сокровенная» и не доступная для «князей века сего»¹²⁴⁴. Единственный ключ к ней в том, что – наряду с другими благовестниками – и св. Павлу ее *открыл Бог Духом Своим* (1Кор. 2–8. 10), «озарив его сердце, дабы просветить познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2Кор. 4:6).

Глава четвертая

Искупление и оправдание и разбор предположений и зависимости св. Апостола Павла – в раскрытии этих истин – от воззрений иудейской теологии. – Принципиальное различие их по этому предмету и его причина в неодинаковом отношении к идее божественного Мессии, необходимой в апостольском благовестии и второстепенной для раввинского богословия. – Несходство в фактических предпосылках по несовпадению учения о грехе, который для Апостола языков – вопреки фарисейскому разумению – не был исконным, а, вторгнувшись насильственно после эпохи райской невинности, стал первородно-наследственным не в смысле плотяности людей, поскольку не связан существенно с материальностью, как это несомненно и экзегетически и психологически. – Догмат искупления и несправедливость критико-генетических суждений о его происхождении из раввинизма по 1) разности последнего в оценке страданий вообще, 2) случайной связи их с делом Мессии и 3) отсутствию принципиальной единственно-спасительной важности в его подвиге, 4) не допускающем умилоостивительной смерти. – Апостольское понятие оправдания, не тождественное фарисейскому, поскольку оно не было ни чисто юридическим, ни просто импутативным, но совершенно реальным благом возрождения, усвояемого каждым чрез сочленение со Христом в вере, а не путем внешнего присоединения к избранному союзу, почему оно индивидуально и универсально. – Конечный итог сопоставлений в признании откровенно-божественного характера рассмотренных учений св. Павла, развившего их на почве апостольского предания и в полном согласии с Евангелием Христовым.

Цель и сущность мессианского служения Христа Спасителя состояли в искуплении человечества от греха, со всеми его следствиями, и в оправдании для обновленной жизни в правде и преподобии истины (Еф. 4:24). Само собою понятно отсюда,

что такое или иное понимание учения св. Павла о лице Мессии – Избавителя неизбежно предначертывает известное определенное толкование и его воззрений насчет искупительного дела Христова. Но если сторонники историко-генетической критики в первом случае видят и находят у Апостола языков только оригинальное преобразование школьных иудейских элементов, то и во втором они по необходимости вынуждаются предполагать и признавать совершеннейшее отражение раввинской теологии. Здесь оно даже энергичнее и резче, потому что именно праведность была основой всего бытия благовестника до обращения и по обращении, почему в этом пункте содержание прежних упований фарисея должно было обнаруживаться особенно рельефно и глубоко. Тогда вполне возможно допускать присутствие иудейской стихии в апостольском решении рассматриваемого вопроса, хотя бы мы и отвергали прямую зависимость от старых раввинистических начал. Таким путем человеческой пытливости внушается большая вероятность, что догмат искупления формулируется у св. Павла по-иудейски и материально и формально. Тут неизгладимая печать иудаизма¹²⁴⁵ сказалась в его богословии якобы настолько сильно, что влияние этого наследия несомненно и там, где исключительно и всюду употребляются совсем иные средства для теоретического раскрытия факта¹²⁴⁶.

Значит, последний один и тот же по своему смыслу и в раввинизме и в апостольском Евангелии, ибо различие сглаживается до незаметности. Это – принципиальная точка отправления генетической интерпретации, и ею прямо обуславливается истинное разумение характера взаимоотношений между фарисейскими доктринами и благовестием св. Павла. Правильное освещение этого предмета, важное само по себе, требуется еще потому, что оно дает надежный ключ к надлежащей оценке выдвигаемого сходства. По этой причине, и нам прежде всего обязательно с отчетливостью выяснить, действительно ли равное достоинство имела идея искупления в иудаизме и в апостольском проповедании.

Что касается второго, то для него всячески бесспорно, что мессианское избавление занимает здесь центральное место и – в некотором смысле – исчерпывает его всецело, раз все дальнейшее оказывается лишь плодом и результатом. Но с ним неразрывно связано незыблемое и универсальное положение, что искупление столь необходимо всемирно, сколько оно и всеобще недоступно ни для кого при его собственном усилии и стремлении. *Вси согрешиша, и лишени суть славы Божия*, (Рим. 3:23), так что фактически *несть праведен никтоже* (Рим. 3:10), и люди получают оправдание **единственно** *избавлением, еже о Христе Иисусе* (Рим. 3:24): вот коренное и самое твердое убеждение св. Апостола. Для него наше искупление мыслимо исключительно потому, что оно совершается Мессией и есть чрезвычайное обнаружение божественной любви. Была ли в раввинизме нужда в таком сверхъестественном посредстве? – в этом весь вопрос, и по всем научным соображениям на него приходится отвечать с категорической отрицательностью. Всмотримся в дело поближе – и мы удостоверимся в этой истине, с достаточной неотразимостью.

Мессианское соучастие абсолютно неизбежно, поскольку без него нет, не бывает, и не будет праведности; при ней же оно излишне, как бесполезное вторжение в нормальный процесс, и – по крайней мере – ведет разве к его верховному запечатлению и окончательному увенчанию. Эту нерасторжимость принимал во всей силе и ученый иудаизм – за тем изъясном, что он не чувствовал себя безнадежным относительно самобытного и независимого религиозно-нравственного преуспевания. В его теологических предпосылках заключалось даже не мало данных для сладостного самоублажения и идеальной безмятежности в своем спасении помимо всяких внешних вмешательств¹²⁴⁷. Причина в том, что завет Божий с народом Израильским имел несколько договорный характер лишь по благодати Господней, побуждавшей человека к соблюдению заповедей обещанием вознаграждения, пока он не возвысится до способности ценить и осуществлять добро ради него самого. Это был временный педагогический прием божественного домостроительства, но

потом – с возобладанием юридических начал номизма – приспособительный элемент получил в раввинизме подавляющую важность¹²⁴⁸. Тогда закон прямо обратился в контракт с равными взаимными обязательствами обеих сторон¹²⁴⁹ и с устранением всего, что выходило за принятия ими границы. Поэтому объем требований был здесь очерчен точными пределами, и простирались дальше их было бы, пожалуй, непозволительным восхищением божественных отличий. В таком случае иудейская праведность не была бесконечным усовершенствованием личности; она выражалась во всецелом совпадении с известными нормами и при этом достигала своей безупречной полноты¹²⁵⁰.

Легко понять, что подобная условность необходимо предполагала доступность предписанного для естественных человеческих средств и тем самым исключала высшее вспомоществование. Оно совсем не нужно, если и без него задача решается с достаточной удовлетворительностью. И для счастливых упований были все желательные опоры в самом юридическом строе договора. При нем человек оставался рабом законнического долга и наемником его учредителя, – это бесспорно; однако не менее справедливо, что он и сам приобретал права иска за всякую сделанную мелочь¹²⁵¹ по формуле «меру за меру»¹²⁵². «Сегодня заповедь, завтра награда»: – под этим девизом математической компенсации всякий ревнитель мог постепенно собирать себе капитал¹²⁵³, бывший его неотъемлемой собственностью фактически или в виде счета пексельного свойства с несомненностью оплаты¹²⁵⁴. Таким способом у каждого иудея составлялся свой запас, которым он удобно покрывал все расходы, и его нельзя было ни объявить банкротом, ни привлечь к ответственности, поскольку в балансе итоги сходятся¹²⁵⁵. Юридически он был прав и мог нимало не тревожиться за свою судьбу, что он не будет лишен заработка и всегда сохранит нормальные отношения.

Посему не только не удивительно, но даже неизбежно, что иудейская непорочность была скорее мертвой точкой равновесия между заслугами и провинностями, чем положительным обладанием¹²⁵⁶. Раз это истинно, – человеку не

трудно было сообразить свое поведение так, чтобы предотвратить опасный для себя исход посредством крайнего напряжения своей номистической преданности. Поэтому-то и Апостол языков свое преследование против христиан – с иудаистической точки зрения – находил вполне согласным с «доброй совестью» (Деян. 23:1) поборника закона, ибо оно вытекало из чистых побуждений служения Богу ради преизобильного усовершенствования и для заглаждения внутренней недостаточности. Поэтому же и вообще в иудействе было много святых, проникавших в тайники рая и помогавших Иегове в разъяснении трудных задач¹²⁵⁷. И евангельский фарисей с искренним убеждением и незазорной правотою исповедовал свою морально-религиозную корректность, потому что – по духу иудаистических понятий – он воплощал ее в достаточной степени.

Теперь мы имеем, что реальная праведность в раввинизме была для всех доступной возможностью, почему не виделось надобности в особых содействиях для ее водворения на земле. Св. Павел мыслит по этому предмету в смысле категорического отрицания подобного самообольщения и свое учение созидал на абсолютном *non posse*, когда иудейство громко говорило *esse*. Тут непримиримый контраст самого энергетического взаимоисключения, не поддающегося сближению и сглажению. В раскрытии своих христианских воззрений благовестнику необходимо было начинать с устранения прежних основ «жития в жидовстве», как губительных своим обманчивым коварством. Естественно, что он противоречил бы сам себе и не был бы целостной индивидуальностью, если бы искал материалов для объяснения спасения там, где усматривал принципиальную гибель. Прежде крест Христов был для него непреодолимым соблазном именно потому, что он «у святого народа Божия отнимал всю его святость, номистическую исполнительность обращал в ничтожество и у закона оспаривал способность производить праведность»¹²⁵⁸; подобно сему и еще с большей силой он закрывал все пути для позаимствований из сокровищницы иудейских преданий, ибо Апостол решительно отвергал то, что в них утверждалось догматически.

Но различие идет гораздо дальше и оказывается более глубоким. Коль скоро вся задача в установлении равновесия морально-религиозных антиномий, и это возможно, – нет препятствий признавать, что в данном направлении наклон всегда будет на стороне добрых дел. Обязательны только нравственная выдержка и духовная прозорливость, чтобы неослабно увеличивать тяжесть подвигов в качестве преизобильного запаса¹²⁵⁹. Он является сверхсметным остатком, не нужным для личной номистической изощренности, и таким образом будет излишком против нормы¹²⁶⁰. Тем не менее по своему существу это – заслуги: они требуют вознаграждения и не могут остаться неоплаченными соответственно их достоинству¹²⁶¹. Как же производится погашение? – это недоумение решалось в раввинизме в пользу наилучшего обеспечения универсальной праведности. Опорой здесь служили неложные принципы богоучрежденной теократии, избравшей в особый удел и тем освятившей весь народ Израильский, в котором не было обособленности и все составляли единый организм¹²⁶². В нем каждый член был участником славы Божией по самой принадлежности своей к союзу завета, а новый приобщался к благам последнего в силу своего плотского происхождения от родителей¹²⁶³. По причине столь тесной взаимной солидарности¹²⁶⁴ – сворхдолжные доблести частных лиц становились всеобщим достоянием¹²⁶⁵ и в этом случае снова вызывали вменение¹²⁶⁶. Оно совершается, конечно, в прежнем духе прямого зачисления в интересах уравнивания и, разумеется, тем, кто особенно в этом нуждался. Грешники приобретают необходимое им восполнение и будут уже праведниками наравне со всеми другими героями номистического преуспевания. Мрачные внушения неприглядной действительности вытесняются самыми светлыми надеждами на торжество всех Израильян по их правде и праву. Тут нет места для каких-либо опасений, потому что передача чужого избытка происходит без всяких условий личного напряжения и с неизбежностью естественного усвоения. Поэтому в иудаизме рекомендуется искать себе жену в благочестивом семействе, ибо – с приданым или вместо него – она приносит мужу и

будущим детям драгоценный капитал семейных добродетелей в их неотъемлемую собственность¹²⁶⁷.

В результате греховность совсем исчезает, если будет допущена фактическая несомненность преизбыточествующей непорочности. Но мы знаем, что в раввинизме она принималась за аксиому, и он был незыблем в своем уповании всецелого спасения всех подзаконных. «Весь Израиль получит удел в будущем мире, поскольку написано (у Иса. 60:21): *людие Твои вси праведнии, в век наследят землю, храняще сад, дела рук Его в славу*. Не будут иметь части в нем только следующие: кто говорит, что нет воскресения мертвых по закону, что закон дан не с неба, и эпикурейцы» (презирающие школы мудрых, религиозные скептики)¹²⁶⁸. Это резкий контраст ожиданием св. Павла (Рим. 11:1 сл.): вопреки ему – там не иудеи должны прививаться к «дикой маслине», а – напротив – всем прочим необходимо слиться с ними, раз именно они носят всю полноту праведности, достаточной для покрытия разных недочетов. Тогда у них не могло быть ни малейшей нужды в чрезвычайном искуплении, независимом от индивидуальных человеческих усилий. Они собственной энергией достигают желательной высоты и вторжением за ее границы обеспечивают верное врачество для частных немощей, если в последних выражается не упорное ренеганство неверия, отсекающего живую ветвь от здорового ствола. Соглашаемся, что указанное средство преизобильной заслуженности – чрезвычайное, но во всяком случае оно довольно обычно среди избранных детей, и его благотворное влияние не ослабляется в течении мировой истории. И это действие тем универсальнее и энергичнее, что находит для себя опору в самом грешнике, который располагает богатой арматурой способов для устранения всякой своей вины.

Мы видели, что один факт принадлежности к заветному союзу сообщает незыблемые гарантии на сопричастие к его славе для каждого Израильянина¹²⁶⁹, почему и главнейшей задачей религиозно-нравственной жизни было здесь собственно лишь предохранение себя от греха¹²⁷⁰. При этом наследственные права увеличиваются с постепенным засвидетельствованием своей преданности, а она

обнаруживается неизменным исповеданием Бога единого чрез признание Его закона¹²⁷¹. Чрез это вера становится заслугой¹²⁷² – с оттенком требовательности касательно вознаграждения¹²⁷³ – и сама по себе приобретает достоинство особой доблести, сохраняя неговую важность при противоречии дел¹²⁷⁴ или сглаживая их неудовлетворительность. Все акты осуществления **такой** веры усугубляют ее ценность, и простая номистическая корректность, – хотя бы в молитве¹²⁷⁵ и соблюдении субботы¹²⁷⁶, – бывает отличием высокого качества с умиловляющим характером. Им запечатлеваются все обычные проявления моральной гуманитарности, в роде смирения¹²⁷⁷ и любви к ближнему¹²⁷⁸. Незаметно у каждого скопляется немалый запас для нужд его греховности¹²⁷⁹. Но затем она прямо снимается исповеданием¹²⁸⁰ и покаянием¹²⁸¹, которые – по своему существу – означают только готовность быть в законе, несмотря на частные уклонения от него.

Тем более способствуют этому прикрытию номистической недостаточности наказания, сопровождающиеся страданиями¹²⁸². Последние по необходимости обращали на себя исключительное внимание раввинизма, потому что ими окончательно сокрушалась вся их теория равного и неразрывного возмездия¹²⁸³, раз в наличности не всегда торжествовал принцип «добро за добро, грех за грех»¹²⁸⁴. Разумеется, эту жестокую коллизию наличной действительности раввинская теология не могла решать в духе Екклесиаста – чрез провозглашение суетности земного бытия – и книги Иова, где она побеждается идеей воскресения. Приходилось пользоваться юридическим приемом легализма, что «нет... бедствий без преступлений»¹²⁸⁵, и первые покрывают вторые. Таковы, напр., проказа и неожиданное растерзание дикими зверями¹²⁸⁶. Тут всецело удерживалось предполагаемое соответствие воздаяния, и ради него школьная иудейская схоластика различала между страждущими совершенно грешных и не вполне праведных, а благоденствующих разделяла на безусловно праведных и не совсем грешных. Отсюда «грешник, сделавший некоторое добро, вознаграждается в сей жизни, как если бы он осуществил всю

Тору, дабы в будущей быть наказанным без перерыва за свои грехи; праведный же, допустивший проступок, наказывается за него здесь – подобно людям, сожегшим закон, – чтобы всецело награждаться в мире новом»¹²⁸⁷. Таким образом страдания прямо помогают поддержанию юридического равновесия и тем самым исправляют прискорбные колебания религиозно-нравственного поведения¹²⁸⁸. С этой стороны они были прекраснейшей панацеей против всякой ненормальности, уничтожали ее бесследно и открывали путь в «век грядущий»¹²⁸⁹. Все иудейско-раввинистические источники проникнуты этой мыслью¹²⁹⁰, и в них мы встречаем много поразительных иллюстраций¹²⁹¹. Даже тяжкий злодей, осужденный на казнь, – за неимением оправданий у себя и близких ему – мог сказать, что он погибает для своего восстановления, и чрез это избавлялся от загробных мук¹²⁹². Далее вытекало, что скорби праведников должны были почитаться умилованием за других и вменялись им в покрытие виновностей. По этой причине страждущий праведник явился искуплением за грехи современников¹²⁹³, как и действительно высказывал это о себе р. Ишмаэль¹²⁹⁴, а р. Симон бен-Иохай брался заглавить все человечество¹²⁹⁵. Дозволительны иногда и намеренные прегрешения – в роде того, как сам Моисей разбил скрижали завета для того, чтобы быть осужденным с Израилем (за его поклонение золотому тельцу), или чтобы последний получил прощение чрез него и в нем. Это рекомендовалось и каждому рядовому иудею¹²⁹⁶.

Мы опять находим для человеческой беспомощности верный исход¹²⁹⁷, но он одинаково применим и к целым поколениям. В Израильской истории бывали эпохи всеобщего падения при всенародном унижении, которое невозможно без условливающей его виновности. Ее раввинизм не отрицал и – согласно своим принципам – утверждал только, что она вполне уничтожается подобными бедствиями. В этом именно смысле понимается Вавилонский плен: он упразднял все грехи¹²⁹⁸ и тем даже предуготовлял (чрез покаяние и праведность) пришествие Мессии¹²⁹⁹. Тогда и жесточайшее посрамление в разрушении Иерусалима, ограничившем фактическую сферу действия

закон и стеснившим безграничную свободу иудея в достижении заслуженности, – и это горестное событие не без права комментировалось за обнаружение милости Божией в пользу избранных и во всяком случае не понижало их надежд на спасение во всем составе¹³⁰⁰.

Тоже нужно думать и о роковой неизбежности смерти. В ее естественной неотвратимости раввинизм справедливо усматривал особое этическое значение и лишь произвольно индивидуализировал его в юридическом смысле. «Нет смерти без греха»¹³⁰¹, но по этому самому первая упраздняет второй бесследно¹³⁰². Исключительные примеры ее не совпадавшие с этим правилом, в сугубой степени должны были сохранять обычную силу искупительного замещения для других¹³⁰³, почему кончина младенцев не раздирала сердца родителей, ибо она облегчала их вины и поставляла в положение непорочности¹³⁰⁴. При дальнейших отклонениях от завета гроб – вместе с телом – покрывал моральные недочеты каждого¹³⁰⁵ и всем пролагал путь к благам лона Авраамова с его неизреченными сладостями¹³⁰⁶. Здесь вопрос был просто в качественной градации между plus и minus, и ни для кого ответ не сводился к отрицательной величине, если человек исповедует закон и святыни Израиля¹³⁰⁷.

Нельзя не удивляться изумительной логической изворотливости раввинизма, столь искусно преодолевающего всякие препятствия и все божеское и человеческое претворившего в целостную концепцию. Для нас важна лишь основная тенденция этой вековой и грандиозной работы в незыблемом утверждении религиозно-нравственного благополучия для всех подзаконных¹³⁰⁸. И в теоретическом отношении эти попытки увенчались блестящим успехом, потому что для каждого иудея была безусловно гарантирована совершенная праведность. Она не только возможна для него, но и фактически достигается даже помимо его и становится личным достоянием. Таков бесспорный догмат, – и, по нашему мнению, им категорически и принципиально предопределяется научное понимание рассматриваемой проблемы о позаимствованиях Апостола языков из фарисейской теологии.

Все дело в простых выводах, которые неизбежны и неотразимы. Отмечаем их в кратких положениях.

1) Раввинизм – во имя своей веры и потому с абсолютной несомненностью – признавал, что для нормального номиста собственная непорочность вполне доступна¹³⁰⁹; св. Павел отвергал даже отдаленную возможность этого со всей пламенностью религиозного одушевления и с несокрушимой энергией бесповоротного убеждения. Это взаимное и непримиримое отрицание свидетельствует, что между ними немыслима генетическая связь непосредственной зависимости по самому существу предмета. Иначе нужно будет или благовестника Христова считать замаскированным иудеем, или в охранителях закона видеть предтечу и проповедников Распятого¹³¹⁰.

2) Расходясь в самом начале, они не могут сливаться и в продолжении. Раввинизм не чувствовал нужды в постороннем искуплении, превышающем обычные человеческие потенциальности, и в этом направлении был верен себе до крайних границ. Конечно, «только праведники будут участвовать в мессианском царстве¹³¹¹, но каждый иудей сам создает себе эту праведность путем законничества и сподручных умиловительных средств, почему иудейскому кругозору было совершенно чуждо искание внутреннего обновления от греха чрез единение веры с Мессией, как это было главнейшим пунктом христологии Павловой»¹³¹². По словам р. Елиэзера, сына р. Синопа бен-Иохая, «мир судится по заслугам или недостаткам большинства; здесь отдельный индивидуум своими добрыми либо дурными действиями в состоянии решить судьбу своих современников, поскольку может случиться, что он и образует это большинство»¹³¹³. При бесспорной обеспеченности всяких доблестей в иудаизме – подобное голосование всегда должно было сопровождаться благоприятным результатом, и не оказывалось мотивов для искания внешнего чрезвычайного избавления¹³¹⁴, если «душа одного праведника равна по весу целому миру»¹³¹⁵, а добродетели Авраама способны оживотворять даже мертвый (морально) труп¹³¹⁶. Поэтому фарисейство говорило, что народ Израильский и все его члены

достаточно умилоостивляют сами за себя¹³¹⁷; Апостол Павел считал такую идею величайшим нечестием неотвратимой гибельности: тогда прямо устранялись все предлоги для совпадения их в самом истолковании искупления.

3) Последнее для благовестника Христова было единственно и исключительно мессианским, независимым от человека ни по своему источнику, ни по своему объективному достоинству. Раввинизм по этому предмету рассуждал совершенно иначе и элемент мессианский не находил принципиально необходимым. Нам известно, что и прежде и ныне иудейство свободно допускало решительные мнения, что Мессии совсем не надобно ожидать¹³¹⁸. Без него все обстоит благополучно, и он не может изменить этого счастливого течения, а – вернее – сам обязан примкнуть к нему. По этой причине мессианские ожидания, – несмотря на всю их жизненность и интенсивность, – имели в иудействе соподчиненное значение, и их осуществление не мало условливалось человеческим поведением с самых разнообразных сторон¹³¹⁹. Начало реализации определялось тем, что все спасение зависит от покаяния и добрых дел¹³²⁰. Отсюда – дилемма, что «сын Давидов придет не прежде, пока все будут виновными или праведными»¹³²¹. В первом случае он, конечно, и не выступит, потому что «раз Израильтяне не совершать покаяния, они не будут избавлены Гоэлем» (Примирителем)¹³²². Хронологический момент его откровения находится частью во власти человека, поскольку «Бог ускорит спасение, когда Израиль будет его достоин, и – иначе – отложит его на время»¹³²³. Не менее того на земле предрешается с неизменностью и характер мессианской эпохи: «если Израильтяне будут достойны, Мессия явится на облаках небесных, если же нет, то уничиженно и восседая на осле»¹³²⁴. Зависимость тут слишком большая, и она повлекла за собою окончательное устранение божественного произволения. Напротив, допускалось, что сто́ит избранному народу всецело сохранить одну субботу или один пост¹³²⁵, либо покаяться один день¹³²⁶, как Мессия прибудет для утверждения своего царства. Разумеется, это преувеличение, но оно крайне важно для нас

потому, что, покоясь на общих воззрениях, со всей рельефностью раскрывает коренной их смысл. Он заключается в том, что для раввинизма мессианство было фактором и случайным и второстепенным в деле искупления, которое созидалось помимо его. Едва ли нужно прибавлять, до какой степени резко в этом пункте уклонение от воззрений св. Павла. Естественным, что он не мог толковать христианский догмат в фарисейском духе и при пособиях иудейской теологии. Она искажила данное понятие и вместе с ним пошла по своему пути в уразумении мессианского подвига по его следствиям.

4) По учению Апостола языков, они выражаются в оправдании чрез сообщение людям праведности. Коль скоро – по сознанию иудаизма – она имеется и обеспечена, в особом сообщении ее нет насущной надобности. С другой стороны она есть заслуга, требующая вознаграждения возможно немедленного и в пределах ее достижения и действия или на земле: это было необходимо в силу юридического принципа равномерного возмездия. Но в этом отношении жизнь совсем не соответствовала идеалу; однако иудеи с непреклонным убеждением твердили: *никому же работам николиже* (Ин. 8:33). Очевидно, для такого самообольщения у них были достаточные опоры в том, что ожидаемому Мессии не оставалось ничего иного, как запечатлеть личную доблесть и, конечно, там, где усматривалась антиномия. Тогда главнейшим (если и не единственным) делом Примирителя была именно политическая реставрация в интересах учреждения нормального порядка¹³²⁷. Посему «различие между настоящим веком и днями Мессии ограничивается лишь рабством»¹³²⁸, и все его преимущество над Моисеем исчерпывается бóльшим и совершеннейшим освобождением Израильян от внешней зависимости¹³²⁹. При этом прежние враги народа Божия поменяются с ним своим взаимным положением, и здесь новая черта мессианской славы, что язычники будут порабощены¹³³⁰: они приведутся в торжествующий Иерусалим только для того, чтобы сделаться бесправными слугами, и у каждого номиста их будет (согласно Зах. 8:23) не менее 2,800 человек¹³³¹. Применительно к господствовавшему строю – эта мысль

выражалась надеждой на низвержение Римского ига¹³³². По всему этому с иудейско-раввинской точки зрения вполне справедливо суждение, что в мессианских упованиях древнейшим и чисто библейским является национально-политический образ¹³³³, а его истинное содержание прекрасно определяется классической фразой позднейшего исповедника мозаизма: «Мессия – это революция 1789 года»¹³³⁴... Вообще, вся его роль в политическом перевороте¹³³⁵ и увенчании праведности¹³³⁶, но совсем не в награждении ею. Тут не имеется христианского оправдания и уже прямо отвергается Голгофское искупление. Для иудеев крест Христов всегда был и остается соблазном, от которого они не могут отрешиться всецело и при самой искренней перемене своих верований; для Апостола же он вечно служил Божией силой и Божией премудростью (1Кор 1:24): разве при таком взаимоотношении мыслимо между ними касательство позаимствования хотя бы для теоретического раскрытия учения? Думаем, что ответ не требуется по его очевидной и неустранимой отрицательности.

Теперь последний итог наших соображений получает принципиальное значение. Мы видели, что в раввинской теологии не находится места ни для искупления, ни для оправдания, и эти термины толкуются в ней вопреки христианскому пониманию. Данный тезис, – раз он бесспорен, – собственно и строго говоря, решает весь вопрос о генетической связи обеих доктрин, почему всестороннему обоснованию его мы и посвятили столь много времени. Это необходимо потому, что создает твердую почву для рассуждений, отнимает у них характер случайности и все примеры сходства определяет в их надлежащей ценности. Если смерть Христа убила в Савле фарисея¹³³⁷, то и воззрения последнего не могли возродиться в благовестнике, у которого *была вся нова* (2Кор. 5:17). Этим прямо исключается непосредственное применение старого, и частные совпадения окажутся не имеющими существенной важности. Они не составляют основных членов апостольской системы, не поддерживают ее ни материально, ни формально и носят в ней совершенно иной смысл, чуждый иудейской окраски и раввинистического духа. Тогда ясно, что уже сами по себе

непозволительны речи о построении св. Павлом своего учения из фарисейских начал, – и предполагаемая натуральность его догматического развития лишается всякой вероятности. Отдельные сближения в этом случае ровно ничего не доказывают и скорее будут фактическими иллюстрациями коренного различия. При таких предпосылках легче достигнуть прочных научных результатов при ближайшем рассмотрении отдельных пунктов, к которым мы и переходим, руководствуясь логической постепенностью анализируемой проблемы.

Ее исходной точкой служит идея, что мессианское избавление требуется для заглаждения вины, поскольку другими способами она не устранима. Отсюда и существенным элементом всякой теории искупления является грех, потому что без него первое было бы излишне. Этот предмет затрагивается и у св. Павла, но, будучи раввинистом вообще, он якобы и в этом пункте остается верным своему школьному дохристианскому наследию¹³³⁸. Утверждают, будто «у него докторина греха показывает влияние на его мысль иудейской теологии, в которой он был воспитан, и, – поскольку Иисус ничего не учил о происхождении и природе греха, – может быть почитаема за преобразование Евангелия чрез посредство раввинской спекуляции. Иудейская теология доставила ему и натуральное и историческое изъяснение всхождения греха в мир»¹³³⁹; равно и в суждении относительно его мощи Апостол совпадал с мнениями иудейских богословов¹³⁴⁰. Канонические книги Ветхого Завета совсем не принимались в соображение благовестником¹³⁴¹, и он пользуется языком своего века и страны¹³⁴². Тогда будет справедливее допустить, что св. Павел почерпал материалы для своей амартологии в темных источниках апокрифической иудейской литературы, в роде четвертой книги Ездры и Апокалипсиса Варуха¹³⁴³, и это неотразимо свидетельствует, как глубока была его зависимость от национально-религиозных преданий¹³⁴⁴. Он «не отрешился от иудейской оценки греха» и «по освобождении от этой сокрушительной силы удерживал старые теории насчет его возникновения и сущности»¹³⁴⁵. Генетическое преемство переходит почти в полное тожество воззрений, и наша задача

будет заключаться в том, чтобы точно определить их и сравнить одно с другим.

Обращаемся к раввинизму. При всем своем колебании между греховностью и свободой¹³⁴⁶, он был слишком проникнут сознанием абсолютного и универсального верховного господства, чтобы устранять от него столь важный фактор человеческой жизни. Это соответствовало и его сотериологическим намерениям – крепче оградить несомненность спасения для всех Израильтян и утвердить неминуемость гибели язычников. Поэтому рассматриваемое явление у него возводится к Богу. Он из начала создал людей не только с возможностью греха, а даже с прямой склонностью к нему. «Шехина вложил в них добрую и злую натуру и таким образом сделал то, что грех стал неразлучным и естественным отправлением человеческой жизни, за которое человек не может считаться виновным»¹³⁴⁷, поскольку именно «злая природа служит причиной (всех частных) грехов»¹³⁴⁸. Дело в том, что при самом творении личность получила два противные стремления¹³⁴⁹. Происхождение ее от благого Господа запечатлевалось чрез 'פָּרָה וְיָסַדּוּ внушавшей и направлявшей ее к добру, но подобные влечения сталкивались с враждебными расположениями 'פָּרָה וְיָסַדּוּ (ср. Быт. 6:5. 8:21). Это – «помышление сердца человеческого, злое от юности его», потому что неотъемлемо от самой организации нашей. Оно, конечно, уравнивается своим отрицанием, однако эмпирически приобретает такое преобладание, что оказывается чуждым Богом¹³⁵⁰, и эта закваска в состоянии разрушить душу¹³⁵¹, почему Иегова должен был потом раскаиваться¹³⁵².

Для нас пока достаточно этого общего определения, чтобы понять ближайшее и необходимое его применение¹³⁵³. Оно очевидно и выражается формулой, что в собственном смысле невинности в человечестве совсем не было; самое большее – это «нравственное безразличие»¹³⁵⁴ или далее чистейшая животность не озаренного сознанием безмятежия, этически не превышающая достоинств *tabulae rasae*¹³⁵⁵. В этом случае Адам нимало не отличается от своих потомков детского возраста¹³⁵⁶, потому что и у них нравственная борьба – по раввинизму –

возникает с возмужения, не ранее тринадцати лет¹³⁵⁷. «По иудейской теологии, прародители в раю находились в состоянии «покоя», мира с Богом, природой и самими собою. Правда, «злое стремление» искони было в их теле, но оно не действовало, а «покоилось»; их состояние было «чистым» и безгрешным лишь настолько, насколько таковым бывает детская невинность»¹³⁵⁸. Подобное воззрение считается вероятнейшим и для св. Павла¹³⁵⁹, хотя бы оно было не единственным и допускало привнесение инородных стихий.

Аргументируется данное положение ссылками на разные апостольские изречения. Так, «в 1Кор. 15:(45–48) первый человек описывается по контрасту со вторым в качестве души живой, существом психическим, в противовес духовному, и земным от земли. Эти выражения указывают на природное направление, не отличное от нашего собственного, и поддерживают идею, что первичное состояние человека не вполне отвечало теологической концепции об изначальной праведности»¹³⁶⁰. При этом у эллинского благовестника нигде не отмечается, будто «натуральное бытие земного человека только чрез привхождение греха стало плотью»¹³⁶¹. – Разумеемый здесь факт, конечно, бесспорен, и все дело в правильном его истолковании. В этом отношении чрезвычайно характерно, что Апостол во всем отделе совершенно не упоминает о грехе. Его речь касается исключительно телесного воскресения¹³⁶², которое казалось непримиримым с законом всеобщей смертности. Но тут-то св. Павел и находил для себя опору, поскольку это говорит в пользу его мысли, что будущее восстание – ни по своему источнику, ни по своим качествам – не равняется естественному процессу и предполагает новое «духовное тело». Раз Адам был перстным и живая душа давала ему основы для существования лишь в земной сфере его происхождения, – отсюда вытекает не более того, что натурально он не был бессмертным¹³⁶³. Для признания в этом даже зачаточной и скрытой греховности требуются новые элементы, каких пока не имеется¹³⁶⁴. Во всем анализируемом отрывке для них нет места, ибо писатель берет прародителя в его отрешенности от Бога и рассматривает с точки зрения

прочности его личного и независимого бытия. По этой причине благовестник решительно опускает все ясные библейские свидетельства о великих преимуществах первозданного и указывает только одно его свойство, что он получил возможность жизни, начал обладать ею внешним для него актом божественного вдуновения. Поэтому, не будучи самобытным, Адам **сампосебе** был бранным по своей ограниченности и должен был подвергнуться неизбежной участи всего тварного¹³⁶⁵. Понятно, что из этого еще не следует логически, что – при чрезвычайных средствах благодатного взаимообщения со Всевышним – он и тогда был лишен всяких способов избежать смертности¹³⁶⁶. Напротив, сопоставление его со Христом, как абсолютным оживотворителем, убеждает, что св. Павел просто оттеняет натуральное положение праотца и тем допускает для него особое состояние господства над смертью¹³⁶⁷. В таком случае последняя не была непрепобедима для него в своей естественной неустранимости и нимало не постулирует к наличности греха¹³⁶⁸. Скорее, она устраняет его, потому что неотлучна от самой природы и не связана с виновностью.

Результат будет теперь безусловно обратным по сравнению с гаданиями критики, и он удостоверяется в своей несомненности категорическими словами, что *едином человеком грех в мир вниде* (Рим. 5:12). По иудейско-раввинскому шаблону, этот тезис гласил бы разве то, что он явился вместе с людьми, поскольку они были грешны, – и подобную идею некоторые склонны усвоить св. Павлу¹³⁶⁹. Нам нет нужды входить в подробности, потому что слишком очевидна плоскость этого трюизма, граничащая с абсурдом. Гораздо важнее оценить попытки к устранению сокрушительной силы приведенного апостольского тезиса. В этих интересах сближают отдельные выражения, которые наружно кажутся несовместимыми между собою. Главным принципом эллинского благовестника было правило, что «смерть есть оброк¹³⁷⁰ греха» (Рим. 6:23), но последний не вменяется *не сущу закону* (Рим. 5:13) и без него не производит своего необходимого действия. При всем том еще *до закона грех бе в мире, ибо царствова*

смерть от Адама даже до Моисея и над не согрешившими по подобию преступления Адамова (Рим. 5:13. 14). По внешности, – здесь разногласие неотразимое, требующее особого примирения, чтобы не было столь вопиющей антиномии, не допустимой в одной голове зараз. Ключ к разгадке может быть только в мысли, что словом νόμος Апостол определяет разные понятия и в Рим. 5:13 называет «закон (без члена: ἄχρη γὰρ νόμου) не Моисеев, а дарованный Богом человечеству первоначально, преступление коего произвело в Адаме и его потомстве познание добра и зла, или закон естественный»¹³⁷¹. Но «каким же образом грех мог быть в мире до дарования закона Адаму, если именно чрез Адама он и вошел в мир (ст. 12)? Ответ будет тот, что грех, раннейший этого момента, отличен от вошедшего в мир чрез падение. То был грех скрытый, не сознаваемый и потому не вменяемый. Отсюда и термин ἁμαρτία без члена. Прежде получения закона Адам и Ева не были святыми; верно, что они были невинны или – точнее – неповинны, однако в скрытом состоянии в них находился известного рода грех, который закон и не замедлил обнаружить»¹³⁷².

В итоге у нас будет чисто иудейское амартологическое понятие для Апостола языков. Он достигается констатированием внешней дисгармонии в соответствующих указаниях благовестника, между тем изложенная аргументация сама страдает крайней неотчетливостью и спутанностью основных положений. В ней не трудно усмотреть довольно грубую подмену в определении значения ἁμαρτία. Она относится собственно к «закону вообще» (une loi en général) или «естественному» (la loi naturelle), какой покоится в природе человеческой и неотделим от нее. Но, очевидно, тогда выйдет вопиющая и колоссальная нелепость, что еще до появления на земле человеческого бытия грех существовал в мире, при чем у него не будет ни совершителя, ни обладателя.

Для устранения этой безумной несообразности и допускают, что на почве естественного нравственного закона Апостол ближе всего разумел райскую заповедь¹³⁷³. Согласимся на время принять эту экзегетическую догадку даже в ее

неограниченности, будто говорится не о Синайском институте. И для сего не видится достаточных побуждений. В таких кардинальных вопросах мелочный факт бесчленного употребления термина νόμος не может иметь самой слабой убедительности и не должен быть преувеличиваем¹³⁷⁴. И это тем более, что законом в собственном смысле для св. Павла всегда был Моисеев, и всякий другой он рассматривал в нем и чрез него. С этой стороны материальное расторжение между νόμος и ὁ νόμος не дозволительно, ибо чрез это законодательство божественное лишалось бы реальной опоры в человеческой натуре и отрешалось от нее, хотя назначено для регулирования и морального устройства ее. Апостол был чужд подобных недосмотров и воображаемого различия у него в действительности не оказывается¹³⁷⁵.

Еще менее удастся оправдать смелую идею, что закон всецело совпадает с райской заповедью, поскольку насчет ее во всех апостольских посланиях нет ни одного ясного указания (ср. 2Кор. 11:3. 1Тим. 2:14). Тут ученая гипотетичность переходит прямо в произвольность и лишается всякой научной почвы. В самом строении соображений все исключает такое толкование. Ст. 13-й констатирует в дозаконный период космическую наличность греха, а ранее категорически выражено, что он вошел в мир и прежде в нем не был. Это первое противоречие усугубляется тем, что грех тесно связывается со смертью в качестве неотлучного ее спутника, между тем потом он представляется вне условий для вменения или в непостижимой нумерической единичности. По всему этому должно признать, что мысль в 13-м ст. не закончена, так как, будучи обособленной, она была бы абсолютно излишней и бесцельной, запутывающей весь вопрос. Посему необходимо думать, что ее и раскрываем дальнейшее антитетическое ἀλλὰ, которое своею адверсативностью резче оттеняет неразрывность греха и смерти, ибо она сохраняется даже помимо данных для импутации¹³⁷⁶.

Контраст первобытному «дозаконному» периоду времени от Адама до Моисея с господством вменяемости¹³⁷⁷ во всех отношениях невозможен – кроме своей бесполезности для

апостольской аргументации. Он разрешится новой странностью, затемняющей дело безысходно и беспросветно. Мы имели бы тогда формулу, что в послерайский и домозаический промежуток смерть царствовала – и, следовательно, грех был зачисляемый. Он же бывает таковым лишь при существовании закона, а в этих хронологических рамках люди не согрешали *по подобию преступления Адамова* чрез нарушение обязательной нормы. Потому не райское запрещение служило мотивом для вменения, которое не опиралось и на Моисеевых предписаниях, если их не было. Остается только естественный нравственный закон, но он коренится в самой природе и функционировал в прародителях со свойственной ему импутативной энергией, почему не было и не бывает положения, чтобы грех не усвоился людям, *не сущу закону*.

Здесь разбираемая теория отрицает свое собственное первоначальное заявление и тем убеждает, что ст. 14-й захватывает именно эпоху «невменяемой незаконности», и *во́мос* отсылает к строго определенному историческому учреждению. Это одинаково очевидно и по ст. 20-му, где бесчленный *во́мос* означает якобы возложенную на Адама райскую заповедь, поскольку за ним *царствова грех в смерть* (ст. 21), а она возобладала после прародительского правонарушения (ст. 14). Не будем подчеркивать, что тут все держится на недоказанных предпосылках, которые сами нуждаются в обосновании. Для нас важно, что такое суждение совершенно искусственно привязывается к тексту. Мнимым его оправданием является мысль, будто иначе выйдет принижение влияния благодати, тогда как Апостол хочет оттенить ее преизобилие (ст. 20): последнего не будет, раз вся речь о кодексе Моисеевом, ибо сфера благодатного применения замыкается иудейским народом¹³⁷⁸. Мы смело говорим, что это ненаучный и недостойный довод, весьма недалекий от софистического подлога. Верно, конечно, что Синайский институт со всей полнотой действовал в известных национальных пределах; однако и *языцы естеством законная творят*, поскольку *дело законное написано в сердцах их* (Рим. 2:14.15), и они – при неотразимости космических знамений

величия Божия – безответны (Рим. 1:20). Ясно, что закон Моисеев не безусловно национален по своей моральной основе и – при сравнении с христианским возрождением – комментируется не пространственно, потому что с этой стороны был общечеловеческим. Он рассматривается исключительно в интенсивном отношении и с этой точки зрения прекрасно иллюстрировал превосходство «дара оправдания». В качестве морального регулятора, Синайские формулы облегчали человеку путь нравственного усовершенствования и избавляли от более простительного блуждания при неотчетливости и темноте внушений естественного нравственного чувства. Поэтому именно там грех и приобретает особенную энергию нравственной законопреступности. При всей своей утонченности – это ἀμαρτία в полной мере напряженной и опознанной энергии, хотя в других случаях она совпадает с простой животностью или выражается в нее. И вот среди даже этого греховного ожесточения «благодать стала преизбыточествовать» с повсюдными победами и неизменной сокрушительностью над врагом: разве это не яркое и не ослепительное свидетельство спасающей силы Божией во Христе Иисусе? Она обладает несоизмеримой внутренней крепостью пред противником и поэтому торжествует над ним экстенсивно, как раскрывается выше.

Апостол идет со строгой логической постепенностью и не просто констатирует факты, поскольку они часто бывают случайными и спорными без принципиального их обоснования. Он сначала удостоверяет количественное преобладание благодати и затем обнаруживает неизбежность такой пространственной всеобъемлемости в самом ее существе. Отсюда и в 20 ст. сравнение качественно-интенсивное. В этом убеждает и выдержанная терминология фразы. Не отрицаем, что – сам по себе – глагол παρεισῆλθεν не означает непременно позднейший Адама период¹³⁷⁹ с привхождением в него нового элемента, но он обязательно требует наличности того, к чему привходит. Это есть τὸ παράπτωμα с устойчиво квалифицированным содержанием преступления данной принудительной нормы, без которой его фактически не бывает.

И такое определенное правонарушение было уже реальным еще до закона, потому что последний просто умножает (ὡς πλεονάσῃ) его, а качественное или количественное увеличение невозможно без существования увеличиваемого. Рассматриваемая интерпретация опять разрешается нелепостью, что была провинность пред заповедью (райской), коль скоро таковой совсем не имелось. Если это не допускается и всячески нетерпимо, – мы находим закон Моисеев и избавляемся от апомической греховности в райской жизни прародителей. Вместе с этим рушатся и иудаистические комментарии к учению Апостола.

Не оправдаются и другие намерения раввинско-генетической попытки в освобождении св. Павла от внутренних противоречий. Они держатся на чисто внешнем сближении отдельных выражений и не вытекают из них с необходимостью. Без закона нет вменения для греха, и однако до него второй сопровождался смертью (Рим. 5:13–14), хотя она возмездие за грех (Рим. 6:23). Но сама гипотеза также не восстанавливает потребной для нее гармонии, потому что во всей неприкосновенности сохраняется принцип: *елицы беззаконно согрешиша, беззаконно и погибнут* (Рим. 2:12). Значит, смерть бывает не менее неумолимой и вне сферы номистического зачисления, почему ссылка Апостола на последнее свидетельствует, что первая – по существу – независима от него. Это с неотразимостью подтверждает вся эпоха от Адама до Моисея. В таком случае обязательно заключать, что и тогда для смертности была соответствующая причина, вошедшая в мир чрез единого человека. И она не была свойством самой природы, ибо при этом не требовалось бы особого объяснения, раз все совершается с физической неизбежностью.

Необходимо допустить несчастный перелом в самой жизни прародителя, навлекшего всеобщее бедствие на своих потомков, – и у нас будет период фактической бессмертности или полной невинности. Об этом говорит и фраза «от Адама даже до Моисея». В ней оба лица берутся, конечно, inclusive, но вождь Израильский скончался при законе и подпадал этому включению только на половину. Посему тоже должно мыслить и

в праотце. Тут мы опять вынуждаемся предположить для него состояние безгрешности, нарушенное его пагубным своеволием, которое оказывается в границах человеческого существования и не совпадает с ним по началу. И, действительно, св. Павел употребляет термины ἡ παράβασις (Рим. 5:14) и τὸ παράπτωμα (5:15. 17. 18), а они применяются лишь к попранию специальной заповеди¹³⁸⁰, произведенному (5:19) *ослушанием* (διὰ τῆς παρακοῆς). Очевидно, все это было в мире не исконно, поскольку вносится в него *чрез* человека и ранее в нем не было дано прямо.

По всему сказанному несомненно, что эллинский благовестник – вопреки раввинской теологии – признавал историческое бытие невинности и грех считал явлением позднейшим¹³⁸¹. Эта мысль была настолько бесспорной и важной, что к ней он прикрепляет свои соображения о преходящем действии закона. Последний *приложен* (προστέθη) сверх налично существующего, и это сродно ему, потому что иначе не было бы присоединения. Результатом подобного взаимообщения фактически было преступление (ἡ παράβασις), отмечающее юридически наказуемый акт греховности. Она именно и служила точкой «приложения» и чрез привосокупление нового элемента приобрела особенную энергию. Поэтому – в реальном применении – закон умножил преступление (Рим. 5:20) и был даже силой греха (1Кор. 15:56). Апостол удостоверяет (в Гал. 3:19), что это не было случайным, неожиданным и непредусмотренным следствием, расстроившим планы божественной воли. Напротив, оно лежало в первоначальных намерениях, ибо закон дан τῶν παραβάσεων χάριν – **ради и в пользу** их, чтобы «естественная» греховность перешла в юридически вменяемую преступность, получила отчетливое выражение и чрез это для всех потеряла характер натуральной безвинности. Тем самым неотвратимо вызывалось сознательное и убежденное отвращение к ней, и в сердце человеческом возникала неутолимая жажда избавления. И премудрость верховного промысла торжествует над мраком людской порочности, поскольку *идеже умножися грех, преизбыточествова благодать* (Рим. 5:20). Таким образом

закон косвенно служил спасению человечества и был институтом благотворным. Вполне нормально было желать непрерывности в его добром влиянии, и иудаисты провозглашали нескончаемость номизма. Вопреки сему Апостол категорически утверждает его временность в самом даровании, потому что «приложение» было только до предела, *дондеже приидет семя*, и затем совершенно прекращалось. Логически это заключение не вытекает с необходимостью и по самой своей резкости требовало осязательной причины, для всех равно бесспорной, между тем у св. Павла отмечается лишь нерасторжимость присоединения и хронологической ограниченности. Здесь и нужно искать принципиального объяснения, что легализм безусловно устраняется в христианстве. Мы видели тесную связь закона и греховности, почему первый в своем действии замыкается второй. Если же тот не вечен, то и грех не обладает подобным качеством или есть момент времени. Не удивительно поэтому, что таковым будет и приложенное к нему законничество по самому своему существу¹³⁸². Аргументация Апостола имеет абсолютную резонность, но она создается **единственно** на догматическом основании, что *грех не изначален* и **потому** преходящий фактор мировой истории.

Совокупность всех рассмотренных данных не оставляет места для сомнения, что св. Павел считал греховность не исконной, и по этому предмету заимствование из раввинизма невозможно, коль скоро там проповедуется обратное.

Благовестник с решительностью разделяет библейское учение¹³⁸³, что была эпоха человеческой невинности, и теперь вся задача в определении ее степени и свойств. Не была ли она состоянием скрытой греховности, не подпадавшей вменению? При утвердительном ответе получится просто юридическая невинность, и мы будем иметь пред собою формулу иудейской теологии¹³⁸⁴ о первобытном покое ¹³⁸⁵עֲרֵךְ רִצָּה. Подобная идея теоретически ничуть не невероятна и удобно мирится со всеми другими положениями. Ее – поэтому – и усвояют Апостолу в целях рационального генезиса его системы, где будто бы значится, что «ἀμαρτία, дремлющая

(schlummernde) в конечной σάρξ, обнаруживается чрез παράβασις божественной заповеди первого человека, когда лежащая в природе человеческой и богопротивная нечистота (Unheiligkeit) впервые фактически вошла в мир видимого, как действительность»¹³⁸⁶, хотя и ранее она была «объективно натуральным свойством»¹³⁸⁷ или «греховным принципом» в Адаме не менее, чем в прочих людях¹³⁸⁸. – Мы обязаны особо рассмотреть этот прием со всеми его фактическими оправданиями, которые считают несокрушимыми, поскольку они заимствуются из прямых апостольских свидетельств.

Св. Павел отвергает коварный софизм противников, что – по его мнению – самая производящая сила греха заключается в законе. Вопреки сему он считает последний лишь средством познания, ибо *похоти не ведах, аще не бы закон глаголаш: не похощеши* (Рим. 7:7). С этой стороны верно пока разве то, что *без закона грех мертв есть* (7:8). Это было некогда и с Савлом: *аз живях кроме закона иногда; пришедшей же заповеди, грех убо оживе, аз же умрох: и обретеса ми заповедь, яже в живот, сия в смерть* (7:9–10). Тут категорически допускается полная возможность «мертвой греховности», которую изъясняют в чисто раввинском духе¹³⁸⁹. Мы не отрицаем в этом пункте близкого внешнего сходства, но само по себе оно еще совсем не равняется безусловному тождеству. Его и нет в действительности. Прежде всего, этот период «греховной мертвенности» не был свободен от вменения, раз смерть царствовала в человечестве и губила людей *беззаконно* (ἀνόμως). Следовательно, здесь не находится иудейской мысли о юридической невинности в райской жизни Адама. Затем очевидна и самая причина, потому что благовестник говорить об исторической эпохе до Синайского учреждения и определяет его влияние, буквально цитируя (7:7) запрещение десятословия о пожелании. В таком случае его речь совершенно неприложима к прародителям и не захватывает времени до их падения.

Иначе выйдет масса несообразностей. Тогда весь промежуток времени от начала бытия и до законодательства будет сплошным «покоем» греховности, и предки окажутся не

отличными от праотца. На деле было совсем не так, и св. Павел фактическим виновником греха отчетливо называет Адамово преступление. Конечно, дозволительно толковать эту формулу по-раввинистически, что тут произошло лишь пробуждение спящей греховной силы, потенциально бывшей искони¹³⁹⁰, почему она не зависит от «диавольского человекоубийства» (Ин. 8:44). Критика усердно пользуется этим гипотетическим аргументом, но она забывает или умалчивает, что Апостол понимает закон Синайский и только ему приписывает «произведение всякой похоти» (7:8). Греха, вообще, он пока не касается и его вторжение мотивирует другим способом – чрез внесение в космос единым человеком, который и будет историческим источником греховной заразы не по природе, а по ее извращению¹³⁹¹. Без этого получится неустраняемая нелепость, что прегрешения проснувшейся совести долго были невменяемы, и – однако – возмездие за них обнаруживалось с неумолимой жестокостью поголовной смертности во всем мире. Значит, апостольские замечания насчет заповеди нельзя относить к райскому состоянию. Слишком бесспорно, что они связаны единственно с Синайским институтом и не затрагивают принципиальных амартологических вопросов.

С этой точки зрения должно смотреть и на дальнейшие личные указания, хотя они представляют больше затруднений. Обыкновенно подчеркивают, что Апостол фактически «не жил вне закона» и, будучи иудеем по рождению, уже на восьмой день принял его печать в обрезании (Филипп. 3:5). Его слова якобы характеризуют все человечество, и в индивидуальном мы обязаны видеть универсальное. Отсюда и в мировой истории будет различие лишь в том, что в начале грех был мертв и потом ожил: *tertium non datur*¹³⁹². Заключение само по себе верное и нуждается только в ограничении его применения твердыми хронологическими рамками. При всяком понимании остается незыблемым, что исходным пунктом рассуждения служит частное «я», и на себе св. Павел раскрывает все дело. Но он есть эмпирическая личность греховного строя и может быть меркой для абсолютно тождественных ему по природе и по положению особей. Он же греховен натурально – по самому

своему происхождению, так как явился при господстве греховности, а потому и аналогичен другим при подобном условии заранее данного существования греха. Ясно теперь, что свидетельство апостольское обнимает уже греховное человечество и ничуть не выражает, будто безгрешности совсем не было: о ней просто не упоминается.

Это соображение тем сильнее, что индивидуалистическая интерпретация далеко не невозможна. Верно, что Савл не был «кроме закона», но не менее справедливо, что без него он *жил* (ἔζων), пока находился в детском возрасте и не ощущал на себе его нравственно-регулирующего влияния¹³⁹³. Это был незаконный период, принимавшийся и иудейством, потому что в нем дитя становилось «сыном заповеди» (בן מצוה) не с момента рождения. Авторитетные иудейские источники внушают каждому, что он сам сделал натуральное стремление (עֲרָה רָצָה) злым, поскольку ребенок от шести до девяти лет не грешен, и злая склонность раскрывается не раньше десяти¹³⁹⁴. Отселе она подпадает нормирующему воздействию закона и чрез него достигает отчетливости для познания, а – при человеческой слабости – будет и более энергичной. Она «оживает» в качестве определенной силы осмысленной активности, и прежнее безмятежие морального покоя исчезает бесследно. Человек является потом виновником законоисполнительности, и от нее не ускользает ни одно его мановение. В этом отношении он совершенно «умирает» в своей самобытности и неподчиненности, потому что связывается безусловной номистической зависимостью¹³⁹⁵. Строго персональный колорит всего изображения склоняет именно к индивидуалистическому пониманию, и оно, по нашему мнению, больше отвечает букве выражений и по содержанию удобно подходит к собственной личности Савла. Поэтому «спящая греховность» будет безызытным свойством всего человечества в его **эмпирическом** состоянии, но это не исключает возможности иного порядка и только вызывает вопрос о самом его изменении. Последнее же произошло в пределах земного бытия Адама и разграничивает его на две половины невинности и

греховности, из коих вторая окажется возникнувшей в течение космического периода и не бывшей в нем исконно.

Царствующий повсюду грех есть явление историческое по своему происхождению: таков логически строгий вывод, и его не решается заподозрить даже здравая критика. И она соглашается, что «поток греха Павел возводит к греху первого человека, как его источнику», и – однако «традиционная доктрина первородности» отвергается категорически. Резон тот, что «не нужно начало известной вещи смешивать с ее причиной, и относительно первого греха требуется знать, не был ли он и причиной и действием причины более глубокой и широкой»¹³⁹⁶. «Необходимо различать ἁμαρτία, вошедшую в мир, и грех Адама, поскольку он есть специально παράβασις. Чрез этот частный положительный акт универсальная потенциальность реализуется и входит в историческую жизнь, почему ἁμαρτία обнимает преступление и Адама и всех его потомков, как принцип содержит следствия или род всех индивидов. Тогда нельзя сомневаться, что – по учению Павла – частный акт был действием общего принципа, а не наоборот. Παράβασις Адама не создал в мире ἁμαρτία; напротив – эта греховность была производящей для первого преступления Адамова и всех позднейших. Впрочем, это не значит, что первое прегрешение имеет равную важность с другими. Таково оно по природе своей, но – первое, источника всех других, ибо послушание Адамово было первой брешью, чрез которую греховная потенциальность вторглась и продолжает раскрываться в бесконечной цепи преступлений»¹³⁹⁷.

Это рассуждение подкупает осязательностью чистейшего догмата и способно соблазнить наивной простотой мотивировки; между тем оно ошибочно и логически и экзегетически. Никто не отрицает, что (фактическое) «начало» вещи не совпадает непременно с причиной и даже предполагает ее отдельность, без чего не было бы и самого «начала». Происходящее не бывает для себя кавзальным и нуждается в особом факторе: – это аксиома вечная и незыблемая. Но она в не меньшей мере убеждает, что условливающее не тождественно своему результату настолько, чтобы разниться от него лишь интенсивно

– по энергии обнаружения – при качественном единстве в самом существовании. Скорее будет верно, что фактически последнего совсем нет, ибо оно теперь и «начинается». Разумеется, для него должна быть сродная опора в предшествующем, потому что свет не излучает тьмы и холод не согревает. Если категория бытия прямо устранена, то и речь позволительна лишь о раннейшем potentialiter. Только это будет пустая возможность, и она не содержит пока скрытой реальности, раз возможное богатство далеко от «мертвого» капитала и часто мирится с крайней бедностью. Посему падение Адама предполагает одно posse rescare в неразрывности от posse non rescare, что прекрасно и тонко формулировал блаж. Августин. В таком случае прежде не было греховности, и она внесена преступлением праотца.

Подобную мысль дает и самая терминология со всей непосредственностью, – и достойно величайшего изумления, что ее насильственно извращают вопреки прямому смыслу. Бесспорная правда, что ἁμαρτία означает греховный принцип, проявляющийся в известных греховных актах и получающий в них специальный отпечаток. Но он вошел в мир чрез единого человека (Рим. 5:12), потому что этот согрешил (5:16), допустив τὴν παράβασιν – действие правонарушения (5:14) в τὸ παράπτωμα (5:15. 17. 18) или в частном и определенном проступке преслушания (5:19) заповеди Божией, – и тем открыл место для греховного царства в ἡ ἁμαρτία (5:21) с роковым господством всеобщей смерти (5:14). В этой связи взаимоотношения со всей ясностью отмечается, что не ἁμαρτία предшествует и вызывает παράβασις, а вторым элементом обеспечивается действие первого, поскольку его совсем не имелось ранее в космической жизни.

Такое заключение по своей самоочевидности не требует особой аргументации и поддерживается всеми другими соображениями. У св. Павла проводится параллель между Адамом и Христом по их качеству и степени их влияния на человечество в строго оппозиционном духе. Единственно с этой стороны прародитель¹³⁹⁸ был и остается (ἐστὶ) типом будущего (5:14): фактически произведши универсальную греховность, он

– по контрасту – предызображает абсолютную мощь спасительного искупления благодатью¹³⁹⁹. Допустим, что ἁμαρτία от него ничуть не зависит, – и всякая аналогия исчезнет. Тогда выйдет, что по своей природе все грехи одинаковы¹⁴⁰⁰; поэтому слова πάντες ἥμαρτον (5:12) якобы свидетельствуют, будто «смерть постигла всех людей за то, что все так же преступили; они подвергаются смерти не за грех Адамов, но в силу своих собственных грехов» (leur mort arrive **non en vertu du péché d'Adam, mais en vertu de leur propres péchés**)¹⁴⁰¹. Естественно, что здесь уже каждая личность будет равно «типичной», если она всецело повторяет райское падение, обращая «виртуальный» грех в активный. И для нас непостижимо, зачем и почему с такой решительностью трактуется о «едином человеке», коль скоро его провинность фотографически точно и самобытно воспроизводится каждым. «Первая брешь» – пустой звук софистического лукавства. Отсюда нимало не вытекает, будто чрез это «первый грех был источником всех других, и они держатся за него, как все кольца цепи – за первое, течение ручья – за его исток». Еще менее позволительно говорить, что «вся мощь греха, ныне рассеянная и раздробленная в бесконечных частных прегрешениях, была сконцентрирована и содержалась в первом грехе»¹⁴⁰². По этим своим свойствам последний был исключительным производителем космической греховности и отрицает ее в раннейшем, ибо ключ служит к возникновению потока единственно потому, что прежде этой точки его совсем нет. Значит, и прародительское падение было действительным историческим началом фактической греховности в мире с предварением ее полной невинностью.

Она была прервана преступным послушанием Адама, который, утратив и упразднив ее на веки, распространяет греховную заразу на всех потомков¹⁴⁰³. Они получают ее преемственно по самой связи с ним и оказываются грешными чрез него (ср. Рим. 5:19). Райское правонарушение было «грехом первородным», ибо оно вызвало новое состояние, переходящее на всех с неотвратимой преемственностью. Такая идея коренится в существе апостольских мыслей и справедливо

считается непререкаемым членом церковной веры. В равной мере необходимо, что она безусловно устраняется убеждением в исконной греховности и принципиально недопустима в иудейской теологии. И бесспорно, что такая доктрина «не принималась древними раввинами»¹⁴⁰⁴. «Догмат первородного греха, как происходящего от Адама, чрез его грехопадение наследуемого, в рождении распространяющего греховность в людях, когда они становятся грешными без всяких своих провинностей и не располагают ни свободой воли, ни собственной энергией к совершению добра, – этот догмат чужд иудейству (ist dem Judenthum fremd), которое понятие свободной воли признает основным и усваивает человеку полную способность делать добро и зло»¹⁴⁰⁵.

Это категорическое утверждение весьма знаменательно¹⁴⁰⁶, потому что сразу воздвигает непроницаемое средостение между раввинизмом и св. Павлом. Их зависимость будет абсолютно невозможной до тех пор, пока не сгладится различие путем взаимного примирения. поскольку же апостольские воззрения выводятся из иудейских, то первые и подгоняются критикой ко вторым. Здесь успех достигается, по-видимому, блестящий и несокрушимый, если судить по изумительной смелости ученых приговоров. Все люди «согрешили, как Адам» и «сами по себе»¹⁴⁰⁷; «отец был натурально подобен детям, и его история во всем напоминает ихнюю»¹⁴⁰⁸. Текст Павловых писаний не только не оправдывает ортодоксально-августиновской теории, но «содержит и выражает прямо противную»¹⁴⁰⁹. «Догма первородного греха, провозглашаемая Церковью, не вытекает законно» из посланий Апостола, и «его изъяснение силы греха есть эссенциально иудейское», что «посредствующая причина – грех Адамов, а непосредственная (и собственная) – грех каждого индивидуума», его «персональное преступление»¹⁴¹⁰. Смертность, по существу, разрывается от греховности, что якобы высказывалось и во всей позднейшей литературе¹⁴¹¹. По этим соображениям апостольское учение формулируется¹⁴¹² в том смысле, что «Адам чрез свое преступление подпал смерти, – и, однажды вторгнувшись в мир, она перешла на всех людей потому, что они все согрешили»; эллинский благовестник

совсем не знает ни о необходимости, ни о первородности греха¹⁴¹³.

Во всех этих аргументах центр тяжести вопроса справедливо полагается в условиях вменения греховности в смертность, потому что при индивидуальности последней таковой будет и первая. От этого пункта мы и отправляемся в своих изысканиях, ограничиваясь важнейшим – соответственно специальным целям. Но в этом отношении бесспорно, что фактически смерть вступила в мир грехом (Рим. 5:12: διὰ τῆς ἁμαρτίας) и им вызвана к историческому бытию. Далее констатируются, что она неотвратима и всеобща, поскольку действует далее там, где для нее не имеется юридической опоры, царствуя в дозаконный период невменяемости (5:13. 14). Отсюда ясно, что смерть причинно коренится в первом грехе единого человека и перешла во всех людей *так* (οὕτως), т. е. не иным путем, а именно тем, что они получили ἁμαρτία.

Касательно самого способа этого восприятия Апостол высказывается довольно загадочно¹⁴¹⁴, и его слова ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον едва ли когда-нибудь найдут окончательное филологическое истолкование¹⁴¹⁵. Тем не менее ближайшее их значение очевидно, и оно дает достаточное основание для научных заключений. Незыблема истина, что смерть неразрывна от греха; раз же она господствует во всем человечестве, мы обязаны думать, что и «все согрешили». Оказывается однако, что от Адама до Моисея прародительской обуславливаемости для этих явлений не было, поскольку люди не согрешили тогда *по подобию преступления Адамова* и не должны были нести ответственности возмездия. В этом случае неизбежно допустить, что смерть господствовала помимо личных правонарушений, но без них нет греха, между тем универсальная смертность неоспорима. Теперь всячески незыблемо, что она водворилась чрез одного и захватила собою многих вследствие его преступления (5:15. 17), которое будет собственностью всех и – в равной мере – без их индивидуального учения, а по наследству¹⁴¹⁶. Иначе привлечение праотца было бы величайшей несправедливостью, если каждый виновен сам по себе¹⁴¹⁷. Что он подал образец, –

это еще не резон, ибо другие не подражали ему в своих падениях (5:14) и не увлекались фатально его дурным примером. Несмотря на это, они осуждаются с неменьшей суровостью, хотя в них мы не усматриваем виновности, которая обязательна при владычестве смерти. И несомненность последней в потомстве – при отсутствии фактической мотивировки для нее – вынуждает думать, что искомая причинность кроется в начальном акте, и в такой неразрывности оба эти фактора переходят преемственно на весь человеческий род.

Ясно, что грех Адамов есть и первичный и наследственный, натурально усвояемый всяким новым членом всемирной человеческой семьи. Тут нимало не изменяет дела и тонкая уловка, будто переходить от праотца не грех, а смерть¹⁴¹⁸, или – с ограничением – не столько первый, сколько вторая¹⁴¹⁹. Правда, св. Павел больше говорит о царстве смертоносности (Рим. 5:14. 15. 17), но это совсем не по шаблону раввинских формул¹⁴²⁰. Он отправляется от реально-осязательного к раскрытию и утверждению своего принципа¹⁴²¹. Этот же гласит, что смерть в своем бытии держится грехом, и ее владычество неотразимо убеждает в господстве последнего¹⁴²². Посему в анализируемом тексте и сказано прямо, что *ослушанием единого человека грешни быша мнози* (5:19), как *прегрешением* его мнози умроша (5:15).

Не менее важно, что наряду с этим выдвигается особый оттенок юридического характера. Вместе с преступлением одного для всех человеков бывает **осуждение** (5:18: εἰς κατάκριμα), которое для самого Адама было **судом** (5:16: τὸ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα). Мысль эта энергически отмечается у благовестника и заслуживает глубокого внимания в таком деликатном вопросе, где набросаны лишь общие штрихи без отчетливых деталей. В них всякая черта чрезвычайно знаменательна. Апостол допускает натуральную бренность человеческой природы – по ее происхождению от земли – и тем не устраняет возможности, что по тварному естеству она подлежала смерти, каковая уже не будет результатом юридического вменения. Тогда у нас получается непримиримая

антиномия. Для ее ослабления обыкновенно указывают, что в рассматриваемом отделе разумеется не физический процесс телесного разложения, но смерть духовная, поражающая высшую сторону человеческого существа. При всем том этот элемент не безизъятный и всегда бывает тесно связан с другими, чисто физическими. Нам известно (Гал. 6:8), что «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление (φθοράν), а сеющий дух от духа пожнет жизнь вечную» (ζωήν αἰώνιον). В первом случае ближайшим образом предполагается, конечно, наглядное обнаружение плотяности в ее разрушении, и все же оно – по контрасту – сравнивается с моментом из категории «вечности». Потому должно быть внутреннее посредство между физическим и этическим в их нерасторжимом взаимоотношении. И угадать его не трудно, если мы вдумаемся во все подробности фразы. Она констатирует сеяние в плоть с соответствующей богатой жатвой, почему неоспоримо, что материал для сеяния абсолютно сродный или всецело плотяный, как и все производящие силы. Здесь все замыкается в сфере плотяности и проникнуто ею, и для иных влияний нет ни малейшего места. Понятно, что при подобном сочетании плоть будет единственным деятелем и даст только то, что свойственно ее ограниченности. Но раз у человека в этих условиях не имеется лучших запасов, он и за пределы гроба унесет лишь плотяный плод¹⁴²³, – и тление, не наследуя само по себе нетления (1Кор. 15:50), обращается для него в «погибель вечную» (2 Фессал. 1:9; ср. Рим. 6:23. 2Кор. 2:15. 16. Филипп. 3:19)¹⁴²⁴.

Физическое переходит в моральное¹⁴²⁵, которое вырастает из того, – и св. Павел не мог говорить исключительно о втором, забывая другое. Скорее справедливо будет совершенно обратное, потому что он опирается на эмпирически несомненное и для всех убедительное, а таким была смерть каждого помимо всяких дальнейших ее классификаций. И это тем неотразимее, что – вопреки Писанию – Апостол не решился бы отрицать наличность праведности за длинный период от Адама до Моисея и сам неоднократно называет праведного Авраама. Загадка остается пока неразрешенной. Нам следует

снова вспомнить, что, – если не находится высших элементов, – всюду торжествует материальная брэнность по неудержимому абсолютизму плотяности. При ее подавлении – тление, очевидно, будет не непреодолимо фактически, и противное оказывается реально возможным. Это благовестник выразил уже тем, что перстный у него рисуется преимущественно в падшем состоянии, когда смерть грехом вошла в мир и, значит, ранее в нем не была. При своей естественной смертности – первозданный получил способность не умирать, которая была превышающей космические потенциальности и служила особым божественным отличием, ибо суд сопоставляется с даром благодати (Рим. 5:16). Но грех есть провинность, всего менее достойная награды, почему он вызывал наказание в отнятии ее. Правда Божия, верная себе, необходимо обнаруживает свой гнев¹⁴²⁶, хотя эссенциально она не подлежит оскорблению и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием, клеймит порочное и чрез это предуготовляет уничтожение его в людях¹⁴²⁷. Потому прежде всего у слушников отнимается сверхдолжное, и физически обычная смерть – по определению Божию – делается наказанием уже в смысле возмездия за грех¹⁴²⁸, как в христианстве натуральное общение мужчины и женщины (1Кор. 7:2. 9) претворяется в великое таинство брака, отображающего союз Христа с Церковью (Еф. 5:32). Конечно, отныне эта смерть – в качестве греховной – становится не просто естественной, но и ужасной, бывает знамением виновности и приносит все ее грозные последствия. Однако по существу своему она фактически не утрачивает своей натуральности и продолжает быть физически неизбежной¹⁴²⁹.

Отрицание этого первичного ее характера защищается тенденциозно, и обрисованная нами связь разрывается в интересах объективно-юридической теории оправдания с чисто идеальным вменением его в искуплении. Ход соображений здесь такой. Адам и Христос суть тип и антитип и – e contrario – сходны между собою по своему влиянию на человечество. Поэтому если первый передает человеческому роду лишь приговор смертный, то и Господь Спаситель только импутативно

оправдывает верующих¹⁴³⁰. Но у Апостола дело раскрывается совсем иначе, ибо в праотце «судом» разрешается в смерть физическая брэнность, которая для всех других людей бывает «осуждением» в самой своей неотвратимости¹⁴³¹, поскольку они *естеством чада гнева* (Еф. 2:3). Физически неустранимое обращается в юридически наказуемое. Для сего должно быть законное основание, чтобы не было произвола и несправедливости. Смерть же имеет свою реальную опору в грехе и для прародителя мотивируется его «преступлением», подлежащим «оброку».

Тут юридическая правомерность соблюдена вполне. Нельзя сказать этого касательно всех людей, потому что они не согрешили по подобию Адама и юридически не ответственны. Тогда, по-видимому, колеблются коренные начала правды человеческой¹⁴³², – и для судеб Божиих наш ум требует совершеннейшей законности. Мы обязаны допустить ее наличность в речи апостольской, где и находим при внимательном и беспристрастном анализе. Смерть перешла чрез одного, и все прочие подвергаются ей исключительно потому, что они генетически связаны с ним. В потомках происходит тоже, что и в предке. У них не менее несомненна юридическая условливаемость всеобщего тления. Раз ее не усматривается фактически, отсюда вытекает, что она получена прямо со смертностью, а эта есть возмездие за грех. Очевидно, последний распространяется чрез Адама на всех, и они платят повинность за его падение, поскольку грех, сам по себе, всегда смертоносен.

С этой точки зрения для нас несколько освещается и таинственная формула $\epsilon\phi' \tilde{\omega} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$. Мы охотно соглашаемся, что предложное сочетание не содержит местного оттенка, который во всяком случае не преобладающий до такой степени, чтобы дозволительно было без колебаний говорить «в нем»¹⁴³³, хотя и тогда субъект не бесспорен. Гораздо вероятнее усвоить ему кавзативную силу¹⁴³⁴, при чем филологические наблюдения будут в достаточном созвучии с экзегетическими¹⁴³⁵. Рим. 5:12 распадается собственно на два члена, из коих в первом констатируется причина смерти в

едином человеке чрез его грех. Естественно, мы ожидаем этого и во втором для всех людей, ибо они равносмертны, – и желаемое дается нам в ἐφ' ᾧ, разъясняющем энергическое οὕτως с его намеренным логическим ударением. И они умирают точно так же – по закону греховного воздаяния, *потому что*¹⁴³⁶ πάντες ἥμαρτον. В их жизни абсолютного сходства не замечается: это наблюдение громко свидетельствует, что мыслится нечто в прошлом – вне каждой отдельной индивидуальности. Аорист и выражает данную идею со всей бесспорностью, поскольку обычно он применяется к законченному акту минувшего¹⁴³⁷.

В результате выходит, что все люди бывают повинными смерти по греху в тот момент, когда она утвердила свое господство в мире¹⁴³⁸. Относительно самого существа этого явления мы оставлены без определенного руководства и должны быть осторожны в суждениях, чтобы не принизить апостольского разума своими догадками¹⁴³⁹. «Догматика не должна насилловать экзегезис»¹⁴⁴⁰, который всегда довольствуется фактическим материалом и не может выступать за границы подлинника. Они суживаются у св. Павла ближайшей целью, какой совсем не было детальное раскрытие амартологической проблемы. Ее он касается слегка и единственно для наглядной иллюстрации величия благодати, не затрагивая подробностей. Эта струя проникает всю речь и сообщает ей высоко ободряющий характер, если бездна греховная только ярче оттеняет неисследимость спасения. Конфессиональные счеты и мелочная любопытность человеческой пытливости нарушили живую гармонию апостольского изображения, и – вопреки его существу – восторженный гимн радости и триумфа схоластически превращен в плачевную песнь мрачного осуждения над всей историей человечества¹⁴⁴¹. Не забывая этого, мы обязаны ограничиться ближайшим заключением, что для всех смерть достаточно мотивируется в самом источнике неотлучностью от греха, навлекающего ее неизбежно, почему повсюдность смертности – при отсутствии индивидуальных оправданий – необходимо уверяет в наследственной греховности.

Всякие теоретические возражения – при всей их внешней резонности – будут безусловно праздными с библейско-богословской точки зрения. Для нее непреложна аксиома, что «к текстам Павла нужно обращаться, дабы узнать не то, что он должен был мыслить, а то, что он действительно мыслил»¹⁴⁴². Все прочее не подведомо экзегетике, и коварную ссылку на свободу воли она была бы в праве устранить голым указателем на неимение твердых данных. Но в них все же содержится некоторая опора для приблизительных соображений. Важно прежде всего, что о греховности всех трактуется для раскрытия юридического оправдания их смертности в том смысле, что последняя зачислялась людям законно. Конечно, так было и ранее положительной заповеди, потому что она производит лишь «умножение преступлений» (Рим. 5:20), делая «грех крайне грешным» (7:13), когда «осуждение» становится карой «проклятия» (Гал. 3:10). Значит, пока ничуть не выходит, будто не существовало других основ для вменения, а – напротив – очевидно, что они находятся в грехе, возмездием которого бывает смерть (Рим. 6:23). Ее всеобщность убеждает, что была не менее универсальна и причина, получаемая – вместе с той – наследственно, ибо часто умирают и невинные дети, не отличающие правой руки от левой. Если же смерть постигает каждого лично, то и грех обязательно должен быть личным.

При таком понимании трудно вполне согласиться с распространенной теорией, якобы Апостол строго и решительно разграничивает общую (дозаконную) греховность и индивидуальные (подзаконные) грехи¹⁴⁴³. Это ведет к страшной запутанности. Мы вынуждены будем допустить, что от Адама до Моисея не было частных прегрешений, поскольку смертоносное зачисление покоилось на потомственной натуральной извращенности, но это фактическая нелепость, изобличаемая историческим беспристрастием. При обратном суждении, – что все они грешили достаточно и сами по себе заслуживали наказания¹⁴⁴⁴, – будет абсолютно непостижимо, как праотец вводит в мир смерть, раз она вызывается без него. В равной мере загадочно и отнесение юридической причинности в отдаленную эпоху прошлого при несомненной ее

осязательности во всяком человеке. Ясно, что подобное расторжение искусственно и произвольно. Взамен его имеем тесное внутреннее соединение, где универсальное есть по необходимости и индивидуальное, потому что во всяком субъекте воплощается со всей энергией и со всеми неизбежными последствиями¹⁴⁴⁵. И дозаконная мертвость греха (Рим. 7:8), предполагал его реальность, совсем не покрывается совершенной пассивностью; она означает единственно то, что там наследственная греховность не приобрела индивидуального облика и больше определялась собственной ее природой¹⁴⁴⁶. Но в этом виде она была достоянием каждого взятого отдельного человека и вменяется ему лично *de facto* и *de jure* не менее врожденной болезненности или физического уродства¹⁴⁴⁷. Вся разница от Адама в том, что здесь она не производится самобытно, переходя по естественному преемству с неразрывной юридической ответственностью.

С этой стороны правильная оценка смерти снова утверждает присутствие члена о первородном грехе в благовестии апостольском, которое и будет далеким от фарисейского воздействия. Отсюда возникают попытки подыскать возможные аналогии такому воззрению в раввинской теологии, и – при усердном желании – они оказываются не бесплодными. «Примыкающее к рассказу книги Бытия представление, что смерть перешла на все человечество вследствие падения Адамова, принадлежало к иудейским школьным преданиям. Это было представление о страшном возмездии, которое постигло не только всех, повинных подобно Адаму, но – по вине его – и многих невинных. В течение прежнего фарисейского периода для Павла было и тяжелой и мучительной загадкой это осуждение Божие, несоизмеримое удобопонятным законническим масштабом. При христианском же разумении и он увидел его в ином освещении. Универсальному наказанию смерти, навлеченному грехом Адамовым, противостояло теперь универсальное дарование вечного спасения, обуславливаемое послушанием Мессии, второго Адама. В том, что при самом осуждении Бог преднаметил облагодатствование, сильнейшее и обширнейшее

бедствия, – для сознания Апостола и лежало решение загадки»¹⁴⁴⁸. Раввинская теория служить к уразумению христианского догмата и целиком усвояется эллинскому благовестнику. «Свое учение о наследственном грехе он воспринял из иудейства, потому что оно встречается в четвертой книге Ездры и в Апокалипсисе Варуха, а не может быть и речи о том, будто Рим. 5:12 влияло на развитие амартологии иудейских писаний. Совершенно сходно с Павлом – иудеи его времени понимали падение Адама в смысле падения происходящего от него потомства. И они держались той идеи, что греховная предрасположенность, внесенная в человеческий род грехом Адамовым, осуществляется отдельными индивидуумами в силу простого происхождения их из этого рода. Наконец, грех Адама, возобладавши над его потомками, в иудейских писаниях связывается со смертью, их поражающей»¹⁴⁴⁹.

В итоге – противное прежней интерпретации суждений Апостола навязывается ему с неменьшей убежденностью¹⁴⁵⁰. Мы не будем говорить, что оба такие истолкования не могут быть истинны разом, и их равная относительная вероятность скорее заставляет думать, что и то и другое не соответствуют предмету, который будет независим по своему содержанию. На это обыкновенно возражают заявлением о внутренней дисгармоничности апостольской доктрины, где механически сплочены разнокачественные элементы, – и дело опять запутывается нагромождением всяких фантастических гипотез. Не входим и в анализ иудейской теологии, заранее допуская правильность критических указаний. Заметим только, что отрицание всякого влияния христианство на строй и характер раввинистических доктрин часто считается непререкаемым научным догматом; однако – в резкой форме – это есть Баконовский «идол», лишенный твердой опоры вне предрассудочной тенденциозности. Коль скоро констатируется материальное взаимодействие, оно обязательно должно быть обоюдным, хотя бы и не тождественным по степени, так что обратное не менее дозволительно теоретически¹⁴⁵¹. Нет надобности определять и положение взятого частного пункта в

иудейской догматике. Ее систематики слишком проникнуты фарисейским ортодоксализмом и готовы свалить на «мистику» все, что не подходит к их шаблону¹⁴⁵². Они напрасно забывают, что мистическая стихия воспринята Талмудом, при чем этот памятник, якобы «объемлющий небо и землю», – по словам его религиозных поклонников – корнями своими восходит к эпохе возвращения из Вавилонского плена и, «бесспорно, есть самый достоверный канон иудейской традиции»¹⁴⁵³.

Берем – поэтому – лишь самый факт во всей его реальной непосредственности. А тут несомненно, что раввинами неоднократно высказывалось, будто праотец своим грехопадением заразил потомство¹⁴⁵⁴. При всем том – это бедствие далеко не неизбежное и не повсюдное. Оно ограничивается и количественно и интенсивно. Говорилось даже, что «померли вследствие искушения Евы змием или не за свои собственные грехи всего четыре лица: Вениамин, сын Иакова, Амрам, отец Моисея, Иессей, отец Давида, и Кильаб, сын (ср. 2 Цр. 11:27. 12:14 сл.) Давидов». Впрочем, и здесь видно больше стремление оградить от всякого пятна славные имена Израильской истории, которая не исчерпывалась ими. Посему р. Иоханан поспешил ослабить свою формулу, будто «змея, прельстившая Еву, влила в нее яд», и не менее решительно свидетельствовал, что «у Израильтян, стоявших при горе Синае (для восприятия закона), этот яд исчез; язычники же, не стоявшие пред Синаем, не утратили этого яда», но и для них возможно было антисептическое облегчение чрез рабскую покорность номизму¹⁴⁵⁵. Это простирается и на греховный рефлекс в смерти. В иудейских источниках упоминается: «когда Израиль воззвал к Моисею: «все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны» (Исх. 24:3. 7), Господь объявил ангелу смерти: «весь мир в твоей власти – кроме этого народа», поскольку о нем значится: «а вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все доныне» (Второз. 4:4); еще: что Писание Божие вырезано (קָרָא) на скрижалях, в этом месте (Исх. 32:16) нужно читать не cho(a)ruth (קָרָא) – начертно, а cheruth (חֵרֶת) – свободный – от ангела смерти, от ига чужеземного рабства, от страданий». Все было расстроено поклонением золотому

тельцу¹⁴⁵⁶ и греховным малодушием соглядатаев, так что Бог изрек народу Своему: «вы разрушили совет Мой; Я же думал, что вы будете богами и сынами Всевышнего все, но теперь погибнете, как Адам» (ср. Псал. 81:6)¹⁴⁵⁷. Несмотря на это, и после была лишь аналогия всеобщей смертности без прямой ее зависимости от греха Адамова, и – следовательно – все происходило на основании личного вменения. При таком своем характере рассматриваемое суждение удобно примиряется с главнейшими раввинистическими принципами и ничуть не было оретическим уклонением от нормы. Оно выражало не более того, что природное «злое стремление» первоначально приобрело энергическую жизненность по внешнему влиянию и, получив возобладание, дало роковой наклон всему человечеству. Однако в существе своем все люди согрешают единственно по подражанию и сами по себе, не имея неустранимой воспринятой отравы, потому что она не неотвратима. Тоже истинно и для иудейской апокрифической литературы, ибо она вполне признавала частичную человеческую безгрешность. «Когда не согрешают пред лицом Твоим (Боже) населяющие землю и какой народ соблюдает так (точно) заповеди Твои?» – эти тревожные вопросы Салафииля находят в четвертой книге Ездры довольно утешительный ответ, что «есть люди, сохраняющие заповеди», хотя народов подобных и не оказывается¹⁴⁵⁸. По этой причине греховность не безизъятна, – и главнейший пункт амартологии св. Павла остается без необходимых параллелей в иудейской системе во всех ее модификациях.

Теперь мы в праве утверждать, что Апостол языков не почерпал своего учения из раввинизма, раскрывая библейскую истину наследственности прародительского греха, который всем приносит осуждение смерти. Это – грань, разделяющая первобытную невинность от повсюдной и греховной работы исления, получаемого каждым с естественной необходимостью. Иудейская систематика не могла исповедовать этого в указанной форме и сгладила мировую гибельность райского падения, потому что считала натуральным свойством первозданной человеческой природы и «злое

начало». Поэтому оно сливалось с самой человечностью вообще и должно было иметь в ней свой вечный и обуславливающий корень. Логическая принудительность была закреплена и догматически в ближайшем определении (יצר הרע). Собственно, это есть натуральный инстинкт, потребный для сохранения мира путем размножения людей, и с этой стороны равняется плотскому вожделению. Но тело эссенциально нечисто¹⁴⁵⁹ и, будучи вместилищем «злого стремления», обращает его в греховность¹⁴⁶⁰. Тогда последняя прямо смешивается с плотностью и покрывается ею.

Таково решительное иудейское предположение¹⁴⁶¹, которое – при генетической зависимости – отчетливо сказалось бы и в апостольском понимании. И, действительно, от имени науки нам внушают, будто это случилось фактически. «Представление Павла о плоти было субстанциально иудейским, что в теле заключается стимул ко злу. Плоть для него была седалищем греха со злой склонностью, оппозиционной духу»¹⁴⁶². Именно здесь он якобы усматривает раздор противоборства двоякого закона в человеке – с его телесностью и духовностью, при чем греховная энергия проистекает не из личных свободных актов человеческих прегрешений. Но ветхозаветные писатели не разделяли такого воззрения; поэтому источником его будет иудейское богословие¹⁴⁶³. В нем основа того, что превышает библейские границы в «Павловой теории о плоти в ее отношении ко греху. Переход к этому позднему иудейскому разумению мы замечаем уже в том, что Павел, говоря о «плоти и крови», мыслит под ними слабость и погрешительность человеческой удобопреклонности в противность истинному откровению Божию... Он не останавливается на отрицательном понимании, а вместе с иудейской теологией делает дальнейший шаг: у него плоть служит гнездилищем положительной силы, адверсативной духу, злого влечения или греха, как мощи, которая выражается в законопротивных пожеланиях и – вопреки лучшему ведению и хотению внутреннего человека – обращает их в злые действия... Этот νόμος τῆς ἀμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου тоже самое, что иудейская теология называла злым стремлением, живущим в человеческом теле, и νόμος τοῦ νοός

моу совпадает с добрым стремлением, обитающим в душе; что они пребывают во вражде между собою, – и это раскрывается в бесчисленных вариациях и образах. Иудейство описывало злое влечение в качестве разбойника и тирана, который – при слабом отражении доброго – овладевает волей и делает ее пленником или рабом, дабы посредством членов тела осуществлять свои антибожественные влечения во всякого рода грехах. Все подходящие сюда изречения Павла с совершенной пунктуальностью соответствуют этому описанию, и... в амартологических рассуждениях у него никогда не стирается коренное материальное значение плоти, которое – наоборот – является фундаментом для морального, ибо – и по Павлу и по иудейской теологии – греховное стремление и греховная сила зиждутся на земной материальности тела. Поэтому всякое, отличное от данного, толкование *σάρξ* будет ошибочно. Касательно догматического вопроса, откуда объясняется живущая во плоти греховная мощь, нет прямого ответа у Павла, поскольку он указывает на это просто, как на всеобщий факт опыта; но по всему предыдущему кажется самым ближайшим, что он разделял здесь мнение иудейской теологии... Согласно этой, злое стремление не произведено впервые грехопадением прародителей, но было искони и чрез внешнее искушение только пришло в действие и окрепло. поскольку же в Рим. 7:8 сл. Павел описывает процесс индивидуального падения до точности сходно, то будет всего вероятнее, что и он представлял первое грехопадение в таком роде и греховное стремление считал изначальным... Тогда человек у него является существенно греховным по причине своей плотяной природы»¹⁴⁶⁴. В этом отношении Апостол не дал чего-либо нового; он лишь с большей решительностью провел фарисейскую теорию со всеми ее последствиями¹⁴⁶⁵. По новейшим библейско-критическим изысканиям, это безусловно несомненно, и нам требуется определить, насколько бесспорно по собственным памятникам апостольского учения подобное заключение?

Оно держится на признании тесной связи между плотянностью и греховностью. Такая идея не раз выражается у

св. Павла, и она подверглась тщательному научному рассмотрению. Уже давно замечался наклон к пониманию ее в духе генетической неразрывности, которая многими утверждалась со всей крайностью. Частные намеки и случайные догадки были разработаны в стройную систему, где все члены слагались гармонично и своей взаимностью подкупали самую мнительную совесть¹⁴⁶⁶. Неудивительно теперь услышать конечный вывод, будто у эллинского благовестника «плоть или грубое материальное земное тело есть седалище и источник (der Sitz und die Quelle) греха»¹⁴⁶⁷. Грозная сила этого тезиса тем страшнее, что он якобы с нагляднейшей неотразимостью оправдывается экзегетически из собственного изображения Апостола в известном анализе внутренней борьбы в человеке (Рим. 7:13 сл.). В основе лежит мысль, что заповедь сама по себе всецело свята, праведна и добра (7:12), и однако благое стало для людей в смерть (7:13) при помощи греха. Относительно этого всякому известно (7:14), что «закон духовен, а он плотян, продан под грех» (ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν). Все лучшие пожелания при самом исполнении разбиваются до полного отрицания чрез живущий в личности грех (7:17. 20: ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία), и она необходимо соглашается (7:18), что доброе не живет в ней, то есть в плоти (οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν). В членах своих каждый видит иной закон, порабащающий его закону греховному (7:23: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου... αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου) именно посредством плоти, так как ею он служит закону греха (7:25: ἐγὼ... δουλεύω... τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας). Поэтому последний до неразличимости сливается с плотью, и – для своего избавления из греховного плена (7:23) – человек должен и может только взывать (7:24): *кто мя избавит от тела смерти сея* (τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου)?

Собственное впечатление этой мрачной картины, действительно, поражает своею реалистической пластичностью человеческого «окаянства» по причине естественной плотяности, где совсем не имеется доброго, а в результате из

нее выходит лишь одно злое. Чрез это грех почти прямо отождествляется с плотью, и у Апостола мы будто бы находим извращенное преувеличение школьных раввинистических мнений. Но – по ним – плотяное стремление уступает пред законнической непорочностью и сокрушается особенным напряжением номистической корректности. За эти твердыни не простирается его победное влияние, парализуемое строгим правове́рием. Отсюда легко допустить, что св. Павел обрисовывает пред нами исключительно натурального человека – в духе иудейской теологии, и ее принципами не предпрещается понимание обласодатствованного. В этом нередко находят якорь спасения против бурного натиска критического суемудрия. Осязательность и простота подобного ответа, конечно, соблазнительны, и – тем не менее успех далеко не бесспорен. Мы со своей стороны также больше склоняемся, что благовестник преимущественно рассматривает естественное состояние, не тронутое благотворным возрождением христианского обновления¹⁴⁶⁸. В этом убеждает самый контраст между законом и его фактическим действием, потому что первый решительно относится (7:7) к Синайскому институту. В таком случае и грех, упраздняющий его идеальные намерения, входит в неразрывный союз еще ранее этого учреждения или натурально бывает плотяным. Правда, в других выражениях человеку усвояются острота и энергичность в ведении доброго, а душевное соусласждение им по закону ума предполагает и глубокое влечение воли, почему тут несомненно привнесение живых черт христианского опыта¹⁴⁶⁹. При всем том благие стремления не идут дальше горячих порывов и фактически не осуществляютсЯ: все это едва ли применимо к искупленному¹⁴⁷⁰. Беспомощность человеческая слишком глубока и безысходна, чтобы ее допускать при благодатном спасении. И индивидуально-персональный колорит речи свидетельствует, что пред взором Апостола витало грустное воспоминание его личного прошлого до той поры, когда он с восторгом неизъяснимого облегчения мог воскликнуть: *благодарю Бога моего Иисус Христом Господем нашим* (Рим. 7:25). Данное толкование, по малой мере, вероятно, но искомая

цель не достигается вполне, потому что повторение греховно-плотного обуревания бывает и в христианах. И они иногда сеют в плоть (Гал. 6:8) такими ее делами, что духовные заблуждения ничуть не уступают физическим непотребствам (5:19–21), и плоть оказывается даже противной и враждебной Духу в своих собственных похотениях (5:17: σὰρξ ἐπιδυμεῖ κατὰ τοῦ Πνεύματος). Значит, здесь только очевиднее открывается, насколько у каждого сильно приращение греховности и в каком тесном сцеплении они находятся, если малейшее отклонение за границы духовности неизбежно грозит порабощением плотским вожделениям (5:16) со всей суммой всяческих греховных актов. Таким образом рассмотренная апология апостольской самобытности превращается в радикальную оппозицию.

Отсюда понятно стремление осветить вопрос с христианской точки зрения и в ее интересах. Принимают, что «σὰρξ для обозначения человека – в отрешении его от искупления – связывается с греховностью единственно под тем условием, когда к ней привходят прямые определения в этом смысле». Без этого же термин обнимает «целое «я», как оно сознает себя в противность закону, потому что к σὰρξ приравнивается именно «я» ветхого человека» (Рим. 6:6). И «если грех усвоится телу и членами, то уже потому, что «я» не сознает себя ветхим человеком или σὰρξ и – однако – усматривает в своей личности грех. Это гласит, что подобное разумение могло возникнуть только при идее искупления. И Павел – при сознании своего искупления – отмечает две различные ситуации, при которых грех приписывается лишь телу. Прежде всего это бывает с верующими: они живут во Св. Духе, почему их грехи могут корениться исключительно в теле или членах (Рим. 6:12. 8:13. Кол. 3:5). Затем такое понимание получает обратное применение к тому случаю, где жажда искупления достигает высочайшего напряжения, и «я», – хотя бы без практического успеха, – различает себя от своего собственного греха. Это имеем в Рим. VII гл. и 6:6. Напротив, в язычниках все похоти суть «похоти сердец» (Рим. 1:21) – всей их внутренней личности, поскольку в них грех еще не поколеблен ни в малейшей степени». Вообще, «по отношению к

неискупленному *σάρξ* объемлет всего человека, а по отношению к искупленному эта *σάρξ*, которая противоборствует Св. Духу, ограничивается одним телом»¹⁴⁷¹. В этом смысле в каждом «конкретном индивидууме находятся два «я» – *плотное*, служащее греху, по натуральной связи своей с Адамом, и *духовное*, рожденное под воздействием Св. Духа и обладающее влечением и способностью делать добро. Оба эти факторы таинственно сливаются в единстве личного сознания и дают индивидууму известную меру свободы, определяющей и меру его ответственности пред Богом. От свободного решения этого «я» – в его единстве – зависит принятие или отвержение благодати, предоставляемой Богом – по Его милосердию – всем грешникам. В этом случае такое «я» оказывается в тех же условиях свободы, в каких был Адам до падения. Если он падает, это его собственная вина. Значит, – согласно теологии Павла – натурального человека *чистого*, т. е. потомка Адамова вне всякого действия Духа Божия, не существует реально; еще менее бывает на земле духовный человек *чистый* – без плоти и крови. «Я» конкретного человека, благодаря постоянному и непосредственному влиянию Св. Духа, всегда владеет большей или меньшей мерой «духовных» сил. С этой точки зрения можно сказать, что идея «естественного человека» есть просто богословская абстракция», которая получает жизненность не прежде момента христианского озарения, но по всей строгости принадлежат исключительно прошлому. Подобно сему и «я» самого Павла двойственно – «плотское» и «духовное»: первое – по натуральной связи с Адамом, второе – по таинственной связи с воскресшим Христом. При всем том это двойственное «я» говорит в сознании своего психологического *единства*. 'Εγώ всегда есть «я» Апостола в момент писания; только оно разом рассматривается в двух различных сферах – человечества падшего, испорченного, порочного, смертного, – и человечества восстановленного, чистого, праведного, святого. Смотря по тому, к какому из них он обращается, Павел и выражается различно, пребывая – собственно – в персональном единстве. Этим объясняется оригинальный характер седьмой главы

послания к Римлянам, где слишком разнородные элементы смешиваются, по-видимому, до неразличимости»¹⁴⁷².

Приведенные рассуждения взаимно пополняют друг друга. Из них выходит, что изображаемая антиномия допустима лишь при христианском облагодатствовании и единственно при нем воспринимается мыслью и бывает фактически. Это случается потому, что высшее начало человеческой природы теперь возносится чрез Христа к Богу и всецело тяготеет к небу; такому влечению противится материальная косность, которая, естественно, является уже в оппозиции божественному со всей энергией греховности. Чрез это последняя неизбежно бывает саркической и как бы срастается с плотью, получая оттенок причинной зависимости от нее. Но по всей истине это скорее оптический мираж внешнего и недалёковидного наблюдения, не проникающего вглубь предмета. Оно усматривает врага в известном пункте и думает, что это натуральная его твердыня и исключительная крепость, между тем он просто загнан туда победоносным натиском и укрывается в крайнем убежище. Ясно, что, когда подобного благодатного просветления нет, – невозможно и самое раздвоение, поскольку не имеются основ для оппозиционного расчленения при абсолютизме неприятеля, обнимающего всего натурального человека вне и до благодатного обновления. В таком случае греховность эссенциально ничуть не совпадает с плотностью.

Результат получается опять благоприятный, обеспечивающий неприкосновенность закона ответственности и вменения и избавляющей св. Павла от рабской подчиненности преданиям иудейских школ в амартологии. Он кажется особенно вероятным потому, что достигается путем обратным прежнему, достаточно засвидетельствованному в своей неудовлетворительности и небезопасности. Тем не менее нужно согласиться, что этот успех приобретается с большой искусственностью и требует для себя ненатуральной раздробленности индивидуального самосознания в самом его единстве¹⁴⁷³. Тут таится *contradictio in adjecto* с сомнительной реальной ценностью, ибо понимание и желание лучшего не изменяют фактического строя, который несроден этим

идеальным порывам по своей греховности вследствие плотяности. Σάρξ продолжает оставаться греховной даже в тяжелой осаде, и это лишь неотразимее показывает, до какой степени она насыщена и пропитана грехом, если не расстается с ним и при благодатном вспомоществовании к разобщению. Поэтому ее равенство всему «естественному человеку» всего менее способствует основательности гипотезы и по существу разрушает ее в конец. Мы только тверже и несомненное убеждаемся в греховной интенсивности плоти, раз она овладевает всей человеческой природой и все духовное делает плотяным. В ней весь корень зла, поскольку именно ею высшие влечения низводятся до греховности, которая будет плотяной по происхождению и по характеру. Здесь сфера и способ выражения совершенно безразличны, потому что важен единственно производящий и стимулирующий агент, а он лежит в σάρξ, коль скоро выходящее за ее пределы натурально не греховно.

Добрые намерения анализируемой попытки разбиваются собственными предпосылками, вытекающими из самых ее принципов. Посему бесспорно, что она лишена прочного эгзегетического фундамента и своей тяжестью не опирается на слова Апостола языков. И мы упоминали уже, что они больше всего относятся к невозрожденному состоянию и везде рассматривают личность в обособлении от благодатного влияния в искуплении, хотя бы и во свете новозаветного откровения. Это незыблемая истина, и она должна быть исходной точкой и руководящей идеей при всяких истолкованиях. Применим ее снова к апостольским свидетельствам.

В них констатируется бытие греха раньше и помимо закона, поскольку им тот вызывается к энергичной жизненности. Поэтому для него имеется естественная почва, независимая от сторонних воздействий, и она дана в том, что все индивидуальное «я» в каждом субъекте или весь человек «плотян» (Рим. 7:14), и в нем «живет грех (7:17. 20). Но это не всецелое его свойство, потому что оно враждебно и насильственно, сопровождается всегдашним протестом

отчаянной беспомощности. Всякое частное «я» бывает греховно не по своей природе, а лишь фактически – в своем реальном обнаружении, которое часто является вопреки воле и желанию. Ясно, что не вся личность греховна¹⁴⁷⁴, и св. Павел заботливо устраняет недоразумения оговоркой «*τοῦτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου* (7:18)¹⁴⁷⁵. Она таким образом служит реальной причиной (фактической греховности, неизбежной и неотвратимой для человеческого рода по его духовной слабости¹⁴⁷⁶. Необходимо, что эта последняя есть собственно несовпадение акта со своей идеей, отрицание и противность второй в первом. И Апостол пишет: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (7:15); «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (7:19). В своем источнике тут все благо по замыслу и расстраивается единственно неудачным исходом, его несоответствием с намеченной целью. В этом прежде всего и состоит греховность, что благое бывает этически дурным при его исполнении. Именно в такой неудовлетворительности делания кроется вся вина реально господствующего в мире греха. Между тем незыблемо, что по намерению своему оно было доброе, и личность «по внутреннему человеку соуслаждается закону Божию» (7:22), соглашается с ним (7:16), имеет хотение добра (7:18) и желает творить его (7:21). Если при всем том в действительности выходит прямо обратное, то – значит – не находится вполне достаточных и абсолютных средств. Главная беда в том, что *еже содеяти доброе, не обретаю*, хотя оно *прилежит ми* (7:18), коренится в моих потребностях и сказывается в моих запросах. Они всегда посрамляются потому, что приходится работать при помощи плоти, которая не отличается нужными качествами и, естественно, губит все благие начинания¹⁴⁷⁷. В этом отношении она служит и фактической производительницей греха¹⁴⁷⁸.

Это пока самый натуральный итог, и на нем обязательно остановиться с особенным вниманием и определить его подлинную силу. Она исчерпывается формулой, что *σάρξ* портит всю доброту человеческих стремлений вторжением в процесс делания, и оно – вопреки себе – разрешается в том или ином грехе. Очевидно, что плоть является источником греховности

прежде всего в значении *непригодного средства*, когда лучшего не имеется в запасе. Это понятие¹⁴⁷⁹ выражается и наименованием ее «членами» со гнездящимся в них греховным законом (7:23). Само по себе – оно указывает на целостный сочлененный организм, где все части тесно сплочены между собою и дают нечто единое. Таковым и бывает каждое индивидуальное «я» со своей многосоставностью и многообразием функций. Всякая из них есть «член» человеческой личности, для которой сердце и воля не менее необходимы, чем рука и нога. Но Апостол намеренно выделяет плотскую сторону, а свою мысль достаточно отмечает в квалифицировании ее «моей» неотъемлемой собственностью. В этом достоинстве она нерасторжима от индивидуальности и должна бы способствовать общим интересам, потому что ее член, и для него безусловно справедливо, что «все мое – твое»¹⁴⁸⁰. Плоть оказывается органом духа и лишь с этой стороны греховна практически, раз не выполняет своих прямых отправлений¹⁴⁸¹. Поэтому она и отождествляется потом с телом смерти (ср. Кол. 2:11), между тем оно может быть духовным (1Кор. 15:44) и непричастным тлению (15:12).

Теперь не трудно объединить все рассуждения и кратко выразить их в том положении, что *σάρξ* греховна и производит грех – ближе и первое всего – в качестве орудия, не приспособленного для высших моральных целей человеческого предназначения¹⁴⁸². В этом основная черта ее этической негодности. Отсюда следует, что ее действительное амартологическое определение, *de facto* преобладающее над всеми иными, не составляет исконного и эссенциального свойства¹⁴⁸³. Пусть она будет фактически неудовлетворительной даже всегда: – это удостоверяет только ее недостаточность ограниченности и слабости и не отрицает возможности препобеждения их разными путями. Реальное действие каждого средства часто зависит от способа его применения, и худое в одних руках нередко бывает прекрасным в других. В нашем случае в этом и кроется все бедствие, поскольку желание доброго врожденно и интенсивно, но не осуществляется лишь по причине бедноты. Понятно, что при богатстве картина

изменяется, коллизия получает благоприятное завершение и исчезает на веки. Поэтому плоть, будучи только орудием греха, не связана с ним натурально, как бы это ни было повсюдным и резким в наличной жизни.

Плотная греховность не равняется плотности самой по себе, хотя всего нагляднее обнаруживается в последней. Этот неизбежный итог подтверждается тем, что данное положение не исконно и не нормально. Прежде всего, возмущение духовных влечений и их решительная оппозиция неотразимо указывают, что человек инстинктивно считает плотную низменность противной и враждебной своему существу, которое должно быть совершенно пневматичным. Такое настроение недопустимо при плотном приражении греха и фактически невозможно, потому что это значило бы ненавидеть собственную индивидуальность со всей ее натуральной необходимостью, отрицать свое бытие ради бытия, когда оно и мыслимо единственно в отмеченных границах. Раз же мы видим прямо обратное, – отсюда принудительно вытекает, что тут явление неестественное, если член не подчиняется и не служит целому. И Апостол категорически свидетельствует (7:14), что подобное отношение обуславливается плотностью настолько, насколько человек бывает «продан под грех» (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) и находится в его власти¹⁴⁸⁴. Тогда ясно, что он не всегда был в этом позорном рабстве и в свое время пользовался достаточной свободой. Правда, это иго тяжелое, гнетущее и безысходное; тем не менее оно имеет свое историческое происхождение и идет только с момента этого закабаления, которое неразрывно от раннейшей автократии. Самая фраза гласит об этом со всей твердостью, потому что речь касается исключительно греха и не затрагивает личных проступков. Вторые служат просто обнаружениями первого в моем делании, но сам он бывает помимо меня и не зависит от моего поведения, поскольку воспринят вместе с телом и одновременно с реальным возникновением каждого частного «я». Здесь мы прямо отсылаемся к прежним рассуждениям, где было добыто, что грех вторгнулся в мир в качестве чуждой ему энергии – и потом генетически переходит по преемственному

наследству. Таким образом неоспоримо, что у св. Павла разумеется падшее состояние и этим предполагается райская невинность с гармоническим соподчинением плоти духу.

Изложенное понимание согласуется со всеми другими данными и вполне оправдывается ими. Индивидуальный колорит заставляет думать, что свои слова писатель относит ближе всего к себе самому, а затем несомненно, что захватывается период под водительством закона с фактически существовавшим грехом прежде него. Тут мы получаем новый дополнительный результат, что **плоть оказывается непригодным орудием** высших целей исконного предназначения **при греховной извращенности человеческого рода.**

Непосредственное следствие этого наблюдения ясно и способствует дальнейшему раскрытию апостольского анализа в его глубочайших принципиальных основаниях. Вся антиномия исчерпывается тем, что естественная плотность не удовлетворяет духовным намерениям и разбивает их всецело. Посему мы обязаны согласиться, что плоть должна быть непосредственным органом духа, так как – при отсутствии тесного взаимоотношения и внутренней соподчиненности между ними – не было бы и самой коллизии, и оба эти начала беспрепятственно исполняли бы свои функции, не мешая друг другу. Служебностью – и только ею – обнимается все бытие плоти. Уклонение от провиденциального строя произошло потому, что она подпала иному влиянию, истребившему в ней способность духовного приспособления и чрез это направившего враждебно на своего ближайшего союзника. Плоть не сама по себе противится духу, а по причине порабощения внешней силе, которая пользуется ею для непримиримой борьбы с ним¹⁴⁸⁵. Впрочем, и после $\sigma\rho\chi$ неизменно сохраняет свое чисто орудное достоинство пассивного материала для реализации тех или иных стремлений, будучи по природе индифферентной. Однако теперь она бывает уже ареной для состязания оппозиционных столкновений и необходимо проникается энергией победителя, работает ему с обычной покорностью и равной точностью. Но в

конкретной особи всякого потомка Адамова духовность ослаблена и подавлена, лишена активности (Рим. 5:6) и не идет дальше идеальных порывов доброго хотения и теоретического соуслаждения. Неудивительно, что плоть уступает фатально и непоправимо, и место остается за торжествующим соперником, который возделывает его по своему плану и воздвигает на нем грозные твердыни для своей защиты и в интересах обеспечения своего вечного господства. Он овладевает человеком, вселяется в него и диктует свои законы, и они с не меньшей исправностью фактически закрепляются плотью при помощи ее телесных членов. Она раба безвольная и не может не творить велений своего деспота, потому что не находит опоры и спасения в духовной бедности. Так σάρξ бывает греховной и неизбежно губит все духовные запросы¹⁴⁸⁶. При всем том и в падшем роде она по существу своему есть просто почва, почему не виновна, если на ней вырастают плевелы, коль скоро благодатная рука не бросает в нее хороших семян; иначе – «земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Мрк. 4:28). Вся беда в том, что, не имея собственной инициативы, плоть подчиняется греху и необходимо служит ему в его антибожественных влечениях вопреки своей натуре.

Здесь мы поднимаемся на новую ступень к уразумению апостольского учения и можем вернее постигнуть всю категоричность суровых приговоров над плотностью. Σάρξ не отвечает духу при нравственном истощении человечества в его ненормальности¹⁴⁸⁷. Но это единственно потому, что она подпала греховному влиянию при его реализации¹⁴⁸⁸ и перестала быть средой для откровения духовности. Поэтому и св. Павел свидетельствует о себе (7:25): «**тот же самый** я умом моим работаю закону Божию, а закону греховному плотью», которая бывает лишь слепым орудием действующего в ней «греховного закона» (7:23). Отсюда и субъектом греховности везде является целостная личность, пленяемая греху во всем своем составе безизъятно¹⁴⁸⁹. Очевидно, что ἀμαρτία не покрывается σάρξ¹⁴⁹⁰ и не связана с ней исключительно по своему источнику¹⁴⁹¹ – в манихейском смысле¹⁴⁹².

Не трудно далее подвинуться еще на один шаг. Инструментальный характер плоти удостоверяет, что она неспособна к активности, будучи исполнительницей чужих приказаний. Тем менее допустимо ее собственное противление духу, с которым она находится в органическом взаимообщении, и ее адверсативность обуславливается возобладанием высшего фактора. Этот последний чрез нее враждует на духовный, хотя они сталкиваются между собою только потому, что натурально сходны и проникнуты оппозиционными стремлениями¹⁴⁹³. При их эссенциальном различии невозможна и самая борьба, поскольку для нее не было бы материала при глубоком неравенстве сторон, а диспаратность целей не позволяла бы ни малейшего соприкосновения. Несомненно, что эти силы идут по общему пути и владеют тождественными пособиями в своем натуральном строении. Но закон добра духовен (Рим. 7:14), почему одинаковым по своему существу будет и грех. Тогда для его деятельности необходимо достаточное качественное основание отрицательного характера, что он *не* свят, *не* праведен и *не* благ (Рим. 7:12). Значит, это духовная потенция с антибожественными свойствами, и она ополчается на дух потому, что ему естественно «прилежит доброе».

В таком случае грех будет демоническим началом в человеческой природе, развращающим ее при помощи плотяной бренности. Эта мысль¹⁴⁹⁴ с логической неизбежностью вытекает из данных предпосылок и сливается в стройной гармонии отдельные библейские известия насчет греховности человеческого рода. Участие змия-соблазнителя оказывается прелестью диавола (Прем. Сол. 2:21), обращение же его прежде всего к Еве находит удовлетворительное объяснение в том, что она преимущественно «плоть от плоти и кость от костей» Адама, была лишь помощницей его (Быт. 2:23.20) и легче поддавалась плотяному напору внешнего соблазна. Именно диавол был человекоубийцей искони (Ин. 8:44), и *творяй грех, от диввола есть, яко исперва диавол согрешает* (1Ин. 3:8). В его руках держава смерти (Евр. 2:14), и, уловляя сетями (2Тим. 2:26) в свои козни (Еф. 6:11), он повергает *в суд диаволь* (1Тим. 3:16) каждого, кто «дает ему место» (Еф. 4:27). Сокрушенный

Богом (Рим. 16:20), он продолжает искушать людей невоздержанием (1Кор. 7:5), увлекает их в свою область (Деян. 26:18) и развращает в след свой (1Тим. 5:15). Поэтому-то чада гнева, живущие по плотским похотям и исполняющие желания плоти, становятся вассалами «князя власти воздушной», а он – дух, действующий в сынах противления (Еф. 2:3.2). Понятно теперь, если грех рисуется, как живая энергия, входящая в мир и утверждающая в нем свое господство с царственными притязаниями (Рим. 6:12.11) и чарующей обольстительностью (7:11). Он демоничен и потому несокрушим для человека, расторгнувшего свой союз с Господом.

При подобных данных греховность развивает среди падших людей крайнюю интенсивность, раз за ней скрывается сатанинская мощь, получившая доступ и право чрез свободное согласие человеческой воли¹⁴⁹⁵. Но она не в состоянии прямо покорить себе человеческий дух в каждом, для чего нужно убить его совершенно и заменить собою. Это бывает только с немногими (Ин. 13:27 и ср. 2), так как для сего нужно наперед извратить самую духовную природу, отнять у нее все индивидуальное содержание и уничтожить. Естественно, что грех пользуется подходящим орудием в индифферентной и брэнной плоти и делает ее своим органом настолько, что – по слабости падшего – духовность почти совсем исчезает в ней. Она бывает всецело греховной, потому что демонически захвачена грехом. В этом и единственное основание, что, инертная сама по себе, *σάρξ* достигает активной напряженности энергического противоборства духовным влечениям¹⁴⁹⁶. По этой причине ее частные обнаружения перестают быть раздробленными фактами уклонения от нормы, проникаются связующей идеей и в ней приобретают генетическую постепенность выполнения определенного плана¹⁴⁹⁷. Это неоспоримо по изображению дел плоти (Гал. 5:19–21), где выражается строгая методичность в порабощении человека, когда возобладавшая разнузданность всюду вносит свою нечистоту¹⁴⁹⁸, материализует религиозное чувство¹⁴⁹⁹ и завершается в диких оргиях¹⁵⁰⁰. Плотная тризна венчает плотяный замысел, и конец совпадает с началом, потому что

σάρξ служит средством для организующего принципа в греховности¹⁵⁰¹.

Последняя фактически бывает плотяной, ибо не имеет иной точки опоры для оппозиции со «внутренним человеком»; однако сама по себе она духовна¹⁵⁰² и представляет могучую демоническую силу. Поэтому освобождение от нее возможно лишь при том условии, что личность парализует греховный натиск чрез подчинение другому, более властному, началу и – под его защитой – становится неуязвимой. Борьба на почве плоти разрешается поражением греха, и он лишается всякого реального фундамента для ополчения на человека. Но Бог осудил грех во плоти чрез Сына Своего (Рим. 8:3), – и, соединяясь таинственно со Христом, верующие бывают уже не во плоти, если в них потом живет Дух Божий (Рим. 8:9). Таким путем каждый выходит из греховной сферы и за ее границами пользуется совершенной неприкосновенностью для греховных приражений¹⁵⁰³. Отсюда следует, что самое минимальное уклонение из этой благодатной среды влечет гибельные результаты, потому что открывает доступ противнику и дает ему материал для греховных операций прежним способом плотяного порабощения. В этом заключена равная возможность и для независимости от плоти и для ниспадения в нее в оправданном. Первое свидетельствует о природе греховности, что она по существу не плотяна, ибо – в противном случае – греховное избавление в наличном строе бытия являлось бы ни для кого недостижимым, между тем оно бесспорно. Второе не менее неотразимо убеждает, что грех выше и вне плотской бранны, коль скоро чрез нее исторгает христианина из светлой области блаженства. Поэтому и ближайшая обязанность искупленного будет в том, чтобы всегда пребывать в Духе и неизменно водиться им: тогда необходимо устраняется греховная агитация, – и он совсем не будет исполнять вожделений плоти (Гал. 5:16). Наоборот, малейшее колебание в этом духовном хождении (Гал. 5:25) губительно и сопровождается печальным возвращением к старому. Так, самый важный моральный признак христианина есть свобода (Гал. 5:1), которая не равняется ни противозаконию, ни беззаконию, потому что

собственно означает сыновнюю беспрепятственность общения с Отцом Небесным чрез Господа Спасителя. В этом смысле она и печать возрождения и залог славы, если бывает верна себе со всей точностью и относится только к духовным запросам обновленного сердца. Но едва она спустится даже на мгновение, – и ее автономность делается фактическим базисом (ᾠφορμῇ) для плоти (Гал. 5:13), а вместо свободы закона Христова открывается торжество плотяности с обычными определениями энергической противности Духу, заставляющей человека совершать и недолжное и нежелательное (Гал. 5:17). После этого будет единственное средство для возврата – в формальном отречении от узурпатора покаянием и в теснейшем единении со Христом чрез приобщение к дарам искупления. Потом опять происходит освобождение верующего, поскольку в нем *плоть мертва греха ради* (Рим. 8:10), хотя продолжает быть неизбежным условием нашего существования в здешнем мире.

В этом пункте наши соображения получают наглядное подтверждение и высшую санкцию справедливости, ибо отныне ясно, что греховность не связана генетически и причинно с плотью и есть внешняя демоническая сила, привходящая в нашу природу по согласию свободной воли и в ней овладевающая наиболее пригодным элементом плотяной слабости. Σάρξ перестает быть послушной духовным требованиям, при немощи падшего человечества всецело подчиняется греху и бывает греховной по его влиянию и чрез него, поскольку насыщена им и исполняет только греховный закон. Сама по себе она не менее пассивна и инертна, и вся метаморфоза заключается в том, что из орудия духа она обращается в орган греховности – помимо всяких своих естественных расположений. Между ними рождается тесная связь взаимопроникновения, при чем плотяность реально бывает греховной, а грех преимущественно обнаруживается в плотяности¹⁵⁰⁴. Однако – при всей их солидарности – они не сливаются до тождества по своей природе и – скорее – различны эссенциально, как злая духовность и брменная косность¹⁵⁰⁵.

Мы видим, что амартология св. Павла принципиально чужда натуралистической окраски. В этом ее коронная диспаратность от иудейской теологии с чисто физиологическими предпосылками для рассматриваемого учения. Апостол языков держится библейской почвы и создается на ней¹⁵⁰⁶. Правда, и там первичное понятие плотяного греха приближается к идее слабости¹⁵⁰⁷, но последняя, будучи – натурально – абсолютным ὁδίαφоров, является греховной лишь при этической оценке. Поэтому и антропологические воззрения эллинского благовестника всегда и во всем носят этический колорит. Они заслуживают нашего разбора по мере своего соприкосновения с амартологическими и для выяснения их по психологическому масштабу¹⁵⁰⁸.

В известной степени верно, что «Павел есть психолог между Апостолами»¹⁵⁰⁹; тем не менее было бы несправедливо трактовать библейскую терминологию по шаблону, пригодному для учебника психологии¹⁵¹⁰. Напротив, основа тут всецело ветхозаветно-религиозная¹⁵¹¹, и в ней все прочее имеет свой истинный смысл. А здесь прежде всего бесспорна тварность человека при его безусловной несамобытности. Посему и ближайшим определением всякой личности будет ее полная несамостоятельность в контраст Богу-Создателю¹⁵¹². При рассмотрении **твари** самое неизбежное и естественное ее обозначение, что она **сотворена** и – по одинаковой зависимости от воли Всевышнего – бывает равным членом в цепи **тварного** бытия. В этом отношении Адам еще до своего падения был просто «душой живой» и одухотворенным чрез божественное вдуновение организмом в ряду всех других, которым он совершенно подобен по своему происхождению. Тут нет пока ни малейшего различия в человеческой индивидуальности, поскольку она берется во всем ее объеме и не разлагается по своему составу. Поэтому «душа живая» не отмечает психологической даты и констатирует только факт жизни человеческой в тварном мире¹⁵¹³. Со строго психологической точки зрения – она ничуть не указывает на какую-либо оригинальную стихию в человеке и не ведет прямо к трихотомическому истолкованию библейских известий¹⁵¹⁴.

Принципиально трехчастность вполне мыслима¹⁵¹⁵, потому что утверждает посредство несродных элементов и их внутреннее единение между собою¹⁵¹⁶, но она лишена фактических оснований в слове Божиим¹⁵¹⁷, ибо «душевностью» оно именует лишь тварную «одушевленность», не обладающую самоисточной энергией для жизненности. Затем начинается уже заметная дифференциация, и человек ясно выделяется из круга всех живых созданий в качестве носителя «духа Божия». Он выдвигает Адама из среды прочих творений и сообщает ему натуральное господство над ними с решительной подчиненностью, которая для них непреоборима. Это природное преимущество свидетельствует, что праотец получил особое начало, естественно возвышающее его над всем окружающим. Оно заключается в нем, в самом его существе, и, превосходя «душевность», будет «духовностью». Эта последняя удостоверяет исключительные отношения Бога к человеку и тем самым дает специальное направление человеческой жизни. Преимущество необходимо обращается в долг, – и психологическое оказывается этическим¹⁵¹⁸. Поэтому и действительное положение Адама на общем уровне со всем одушевленным не исчерпывает его обязанности и требует дальнейшего движения кверху. Достоинство человека, как человека с духом Божиим, всего менее совпадает с реальностью его бытия. Оно раскрывается не прежде, чем воплотится фактически самая идея (ср. Филипп. 3:13). Отсюда и райская заповедь для нравственного возрастания соответственно характеру человеческой индивидуальности. Она определяет всеобщий закон в непрерывном прогрессировании морально-религиозного характера и на почве духовности, которая теснее и ближе связывает нас с Творцом. По этой причине низшая сторона будет вторичной и соподчиненной, подлежащей преобразованию по влечениям духа. Он привлекает ее к себе и постепенно возносит в свою область, где должен быть безусловным принципом всего одушевленного организма. Так формулируется основное теоретическое разграничение между $\sigma\omega\mu\alpha$ и $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\nu\alpha$, при чем первое обнимает всю целостную личность по ее тварности¹⁵¹⁹. Не понятно само

собою, что брeнность человека зависит собственно от материала и потому не абсолютна. Хотя фактически встречается и даже преобладает «тело греховное» (Рим. 6:6: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), однако в нем всегда допустима возможность иного содержания без утраты индивидуальной типичности при изменении прежних элементов¹⁵²⁰. Поэтому на вершине морального развития мы видим σῶμα πνευματικόν (1 Кор. 15:44) – организованное тело с духовными свойствами, возникающими под воздействием духа¹⁵²¹. Ясно, что σῶμα совершенно чуждо оттенков греховности, хотя и не исключает ее, поскольку есть лишь готовая форма для восприятия и выражения тех или иных требований, служебное орудие господствующих начал¹⁵²². Тогда и весь процесс одухотворения сводится к тому, чтобы устранить эту печальную случайность и сделать тело своим совершенным органом. Этому значительно препятствует грубость плотской материи, которая не соответствует духовным парениям и приковывает людей к космической сфере¹⁵²³. В ней они регулируются больше всего своей косностью, поскольку именно она стесняет духовный полет¹⁵²⁴. Естественно, что σάρξ, указывая на материальность перстного, будет подходящим термином и для него самого¹⁵²⁵, когда он бывает неразрывен от нее до момента достижения пневматичности¹⁵²⁶. До того времени человек остается преимущественно организованной тварью с ее специфическим свойством «душевности», дающей ему жизнь среди других элементов тварного бытия. Теперь мы прямо получаем, что «психический» оказывается синонимом «плотского» (ср. 1Кор. 2:14. 3:3) и одинаково обозначает недостаточную одухотворенность тварной личности. И это совсем неудивительно, поскольку принцип тварно-материального существования всего лучше характеризует его по внутреннему смыслу, а не по одной внешности. Он же бывает и натуральной опорой для духовной трансформации, являясь центром единения нашего с духом. Подобным способом этот последний входит в непосредственное соприкосновение с телом и подпадает его ограничениям. В таких условиях он прикрепляется к плоти и подвергается немалой опасности

постепенного принижения с окончательным оплотнением. Но его первоисточник в Боге, почему там лежит и его цель. Ее необходимо выполнять всегда и во всем, потому что иначе дух лишается своего собственного отличия и изменяет себе. У него тоже должен быть свой орган духовных отправлений, озаряющий путь и предуготовляющий реализацию заповеданного. Таков есть ум (νοῦς) в его высшем достоинстве орудия духовного прогресса и одухотворения. Он служит связующим звеном духа человеческого с духом Божиим и объемлет собою все, что для этого необходимо по самому предмету. Сила познавательная в нем господствует, потому что без точного ведения невозможно разумное стремление, а оно направлено к божественному и нуждается в понимании этой области. поскольку теоретическое тут важно лишь в интересах его фактического закрепления в личном поведении каждого, – νοῦς заключает в себе разный элемент деятельной активности и будет законом духовного бытия, твердого в своих предназначениях. Это верный регулятор религиозно-нравственного порядка в тварном мире, зиждительное начало его общения с Творцом и приближения к Нему по своей духовности. От него исходит импульс духовной работы, и она незримо совершается в тайниках нашей индивидуальности, претворяя ее в свой образ и подобие¹⁵²⁷. В нем – поэтому – выражается весь человек по духовной стороне с контрастом внешней, которая противостоит ему своей осязательной пассивностью и механическим тяготением к земному. Посему νοῦς – в его нерасторжимости от соподчиненного духа – тождествен «внутреннему человеку», проникнутому и соуслаждающемуся божественным, и решительно разграничивается от «внешнего», психически неразрывного с тварным по своему наружному строению. Далее требуется только слить их в целостном единстве, и – натуральная задача человеческой жизни будет достигнута.

Значит, здесь и конец аналитического расчленения человека в библейской психологии. Она далека от всякой натуралистической подкладки и покоится на религиозной идее тварности, которая дает первое различие с отчетливым и

природным контрастом Бога и Его произведения. Это обособление строго метафизическое, но оно формулируется на основании факта происхождения и взаимной зависимости и не носит в себе этического характера. Последний обуславливается только предопределением человека, когда в нем выступает раздвоение плотяности и духовности. Они не совпадают между собою по исконным своим свойствам, и в этом вся трудность духовного подвига при реализации идеала. Однако отмеченное несходство ничуть не граничит с несовместимостью, потому что σῶμα есть просто орган восприятия известного содержания, а оно, в σάρξ, – пассивно, не простирается далее земной косности и вполне допускает воздействие духовности. Ясно, что и в моральном отношении мы видим пока лишь некоторое препятствие для нравственного развития без малейшего приражения греховности. Скорее – наоборот, ибо самая инертность открывает прямую возможность для ее преодоления настолько, что, служа душе в качестве живого организма, плоть еще более подчиняется духу.

В специально психологическом смысле – этим исчерпывается вся сущность антропологии Павловой, и мы теперь в праве сравнить добытые данные с амартологическими изысканиями. Не трудно заметить, что первые категорически подтверждают вторые по всей линии и снова удостоверяют их незыблемость. Собственно психологический анализ не затрагивает греха и не сообщает ему натуральной опоры. Напротив, σάρξ и ἁμαρτία – по естеству – не имеют ни малейшего соприкосновения, и – вопреки раввинизму – греховность причинно не покрывается плотностью; потому в человеческой истории вполне допустима эпоха нравственной невинности в гармонии духа и плоти, а не в одной невинности по отсутствию юридических нарушений.

Эти результаты тем важнее, что ими отнимается самая почва для критических интерпретаций, которыми насильственно навязывается человеку то, чего нет в его природе. Сближения с иудейскими формулами устраняются сами собою, поскольку фарисейская теология в этом пункте была прежде всего натуралистической. Дальше получаем, что несомненное

господство в мире греха предполагает страшный переворот, поколебавший изначальную стройность в человеческой организации, – и здесь богословское созерцание св. Апостола находит себе независимое подтверждение в «амартологической психологии», рассматривающей падшее состояние человечества. Ранее было показано, что и с религиозной и с моральной стороны первозданная личность не была реальным воплощением идеала человечности, но располагала достаточными средствами к тому в энергическом напряжении духа для возобладания над плотью и в стремлении к единению с Богом при одухотворенности. Уклонение от этого пути не вытекает с логической неизбежностью, и его бесспорность обязательно требует признания великой катастрофы, сдвинувшей род человеческий с его первичного и натурального предназначения. И легко постигнуть, как это произошло и в какую форму отлилось. Достаточно припомнить, что целью человеческого бытия было претворение плотяности в духовность. Все это возможно лишь при исключительном владычестве второй, когда первая бывает орудием и средой одухотворения. Понятно отсюда, что ненормальность должна выражаться в отрицании этой соподчиненности и замене ее обратным. Тут центр тяжести переходит с высшего на низшее, которое парализует пневматическую деятельность и вызывает нравственно-греховные недочеты. Ближайшим свойством греховности будет преобладание $\sigma\rho\zeta$ с прилеплением человека к космически-земному и с подавлением духовных влечений к божественному уму¹⁵²⁸. Поэтому именно плоть оказывается точкой отправления и базисом греховности. Она вытесняет естественную жизнь духа и порабощает его своим вожделениям. Союз с Богом ослабляется и иногда даже прерывается, и все религиозно-нравственные отправления извращаются и по своему намерению и по своему характеру. Отныне человек греховен, потому что **делается** плотью, которая, направляя личность против божественных предначертаний, вызывает всегдашнее их попрание, – и греховность дробится в необозримой массе частных индивидуальных прегрешений. Вместе с этим $\sigma\rho\zeta$ удерживает человека в своей естественной

сфере бренного и тленного, почему грех обязательно производит смерть.

При всем том нарушение первоначального нормального равновесия отдельных сторон человеческого существа просто констатирует и описывает реальный факт и само нуждается в принципиальной мотивировке. Оно не могло быть исконным, потому что неустранимое и необходимое не бывает виновным и не подлежит вменению. В равной мере нельзя усматривать искомую причину и в натуральном превосходстве плоти, поскольку тогда победа ее была бы не менее неотвратимой и совершенно законной. Остается допустить, что греховное расстройство вызвано самочинным и насильственным вторжением человеческой воли¹⁵²⁹, которая служебное превратило в господственное и открыла простор для демонических влияний. А известно, что нет рабства злее и позорнее того, какое создается нами самими и покоится на нашем расслаблении – с отказом от всякого активного сопротивления, кроме слезливых жалоб о потерянной свободе. Неудивительно, что плотяное иго приобрело страшное владычество среди людей, утвердило над ними свою несокрушимую державу, – и они поклоняются ей вопреки своим лучшим стремлениям. Плотяный грех, будучи духовным по своему возникновению, продолжает сохранять это свойство и во все дальнейшие периоды, потому что каждая личность попирает теперь веления Божии в своей собственной природе и при отчетливом разумении своей всегдашней преступности. Чем яснее это сознание, тем глубже падение, – и, во свете божественной заповеди, грех оказывается «по премногу грешен» (Рим. 7:13) при активном оскорблении всего святого и праведного. И неумолимость высших запросов только резче и решительнее свидетельствует, что сам человек лишил себя способов к их всецелому удовлетворению и безусловно ответствен за свое поведение, хотя фактически оно почти совсем не изменяется индивидуальным усердием. В этом смысле амартологическая психология у св. Павла точно изображает нам условия развитая плотяной интенсивности и ее этически греховные качества, исключая всякую идею об

изначальности греха, его натуральности и неразрывной связи с материальностью тела. В таком случае прежние наблюдения наши во всех отношениях будут окончательно неоспоримы и своею совокупностью прямо убеждают в том, что Апостол языков нисколько не обязан раввинизму во всех частях своего амартологического учения.

Это положение имеет чрезвычайную важность и для суждения о доктрине искупления, потому что ее значение и содержание определяются амартологическими элементами. *Идеже умножися грех, преизбыточествова благодать* (Рим. 5:20), и степень первого предначертывается весь строй искупительного дела. По прежним соображениям очевидно само собою, что иудейская теология в этом пункте не обладала достаточными принципиальными данными. Прежде всего она обратила ἁμαρτία в естественную потребность¹⁵³⁰ и лишила понятие самого существенного содержания¹⁵³¹. С физической стороны греховность даже спасительна, поскольку способствует продолжению человеческого рода. Иначе – без «злого стремления» – никто не стал бы строить дом, жениться, производить детей и пр., почему Писание и говорит: «и видел я всякий труд и всякое искусство и заметил, что они вызываются завистью (соревнованием) между людьми» (ср. Екклес. 4:4). И когда, по возвращении из плена, Бог отнял у Израильян склонность к идолослужению, – наиболее ревностные умоляли еще об умерщвлении чувственного влечения, но голос Всевышнего объявил: «будьте мудры и познайте, что при его уничтожении прекратится мир»¹⁵³². Тоже верно и при моральной оценке. Правда, Бог создал в человеке «злое пожелание», однако в Своем учении Он даровал ему средства к преодолению¹⁵³³, чтобы путем победы всякий мог сделаться героем¹⁵³⁴ и достигнуть блаженства¹⁵³⁵. Это и вполне естественно при иудейском воззрении, раз божественное откровение оказалось в нем национальным и, слившись с Торой, обратилось в «книжную религию», созидающуюся на предании¹⁵³⁶. Тут главное зло заключалось в «невежестве»¹⁵³⁷, а оно побеждалось страданиями¹⁵³⁸ и служило косвенным побуждением к номистическому закалению чрез его устранение.

Посему раввинизм не боялся думать, что греховность проистекает от Бога¹⁵³⁹ и абсолютно необходима в экономии человеческой жизни¹⁵⁴⁰, где все держится наградами, которых не бывает без борьбы и подвигов доблести. Соответственно этому мы находим и необозримую массу самых скрупулезных и мелочных заповедей. Их необъятность устрашает ум, но если и за самую малую следует возмездие, то далее логически вытекало, что их множество должно доставить Израилю особенную славу¹⁵⁴¹. С этой точки зрения грех скорее нужно почитать благодетельным фактором в нравственном развитии, – и для искупления не будет прочной догматической опоры. Оно не менее подрывается натуральностью ἁμαρτία, так как она частно невменяема и частью легко устранима индивидуальной энергией, – и здесь недопустимо христианское признание, что мы – по меткому выражению – нуждаемся в избавлении больше всего от самих себя¹⁵⁴².

После всех предшествующих наблюдений нам не трудно разобраться и в вопросе об искупительном подвиге Христа Спасителя – по изображению его у св. Апостола Павла. Мы уже достаточно предупреждены, что тут мыслимы лишь внешние совпадения с раввинизмом – при самом коренном их различии по существу. Смелость сближений и крайняя решительность выводов критики только помогут отчетливее раскрыть и усвоить предмет. Защищая идею естественной трансформации духовного содержания Савла, корифеи исторического генезиса, разумеется, обязаны были представить иудейский комментарий и к важнейшему христианскому догмату. И они утверждают категорически, что древняя синагога знала и исповедовала Мессию, страждущего для умилоствления вместо людей и ради их, и по этому вопросу с ней находится в «наилучшем согласии» новозаветное учение¹⁵⁴³. «Покаяющаяся на Писании вера древних иудеев прямо совпадает с самыми святейшими упованиями христиан»¹⁵⁴⁴. Последние – согласно с эллинским благовестником – всегда читали в кресте Христовом источник и знамение своего спасения, но они усматривали в нем завершение божественного промысла и потому необходимо различали несколько моментов. Общее понятие неизбежно

разлагается на составные элементы и само исчерпывается ими. Таковым прежде всего было невинное страдание, которым упраздняется человеческая виновность, поскольку там она приносит должное удовлетворение и получает справедливое возмездие. По этой причине подобное средство имеет главным образом отрицательный смысл уничтожения греха и безусловно устраняет наличность праведности, ибо создает самую возможность для нее. Абсолютность способа и действия требует и чрезвычайного исполнителя, почему христианское искупление является непременно и исключительно мессианским. Вот основные и незыблемые понятия св. Павла, и лишь при точнейшем сходстве их с раввинистическими позволительно говорить о материальной зависимости его от иудейских созерцаний. Содержат ли они все искомые предпосылки? – в этом все дело.

Несомненно, что иудаизм энергически и преувеличенно выдвигал спасительность чужих заслуг¹⁵⁴⁵, а в ряду их чуть ли не на первом месте поставляли всяческие страдания¹⁵⁴⁶. Они были вернейшим путем к собственному очищению и часто оказывались этически немотивированными, потому что постигали и безупречных героев номизма. В этом случае их бедствия были излишним приобретением и переходили на «ближних» с достоинством умилоостивляющего дара, так как не могли остаться не оплаченными у Бога. Отсюда ясно, что фундаментальным предположением раввинизма было решительное убеждение, что всецелая праведность доступа личному усердию человека, который нередко превышает норму и собирает капитал на пользу других. Едва ли требуется упоминать, что это суждение радикально противоречит христианской истине об универсальной греховности. Это очевидно и неотразимо, и нужно особое искусство, чтобы дать вопросу желательное направление. Поэтому заявляют, будто св. Павел взял из раввинизма одну идею и разрозненные отражения ее во многих сконцентрировал в едином лице Мессии, где она получила бóльшую рельефность¹⁵⁴⁷. В результате у него образовалась «полуиудейская и полумистическая теория искупления»¹⁵⁴⁸ с господством

руководящих иудейских предположений¹⁵⁴⁹, который Апостол «просто применил к данным фактам истории в качестве данной формулы его школы»¹⁵⁵⁰.

Теоретически возможное, – это толкование фактически ошибочно, потому что наружную аналогию обращает в тождество. Иудейство всегда и твердо держалось того воззрения, что каждое несчастье само по себе замыкается лишь индивидуальным приложением. Оно и посылается и принимается для личного усовершенствования и только по сведении итогов бывает благотворным для соплеменников, если в счете будет превышение. С этой стороны полная безвинность бедствий была для фарисейской теологии злейшим абсурдом, попранием и оскорблением правды Божией или гибельным атеизмом. Посему такой мысли в раввинизме не существовало, но она была глубочайшим исповеданием всей веры Апостола языков и проникала собою все его упования. В них везде провозглашается, что Голгофская жертва была кровью непорочного и безгрешного Агнца и приносилась именно для других. Без этого не было бы умиловления, – и христианская система рушится неотвратимо. В ней вся важность в том, что для иудея было чисто вторичным и производным, как побочное действие процесса, преследующего совсем иные цели.

Это принципиальное несоответствие в положении идеи страданий необходимо удостоверяет, что и по существу своему они имеют разное значение даже в своем благодетном влиянии на окружающих. В раввинизме они были своего рода экстраординарным подвигом и утилизировались в сотериологии больше всего потому, что жизнь разбивала все эгоистические мечтания его касательно славы и счастья. Он и употребляет фактическое отрицание на покрытие недочетов своего учения, чтобы сгладить противоречие ему в невинных скорбях праведников. Они, закаляясь чрез это сами, в тоже время постепенно накапливают известную сумму добра, поступающего на национальные потребности. Затем механически совершается вменение подобных избытков для вспомоществования немощным и слабым, которые усвояют себе «отеческие»

отличия и делаются богатыми в достаточной мере. Ясно, что первейшим моментом иудейских «невинных» страданий служит чисто юридическое понятие заслуги, зачисляемой собрату в ее изначальном достоинстве. Поэтому чужое здесь переходит со всеми свойствами подвига, означающего положительную добродетель, и сохраняет всю свою силу при обладании ею непричастными лицами. Для получивших – это просто восполнение, выручающее из временных затруднений, – и пред нами опять обнаруживается влияние раввинской амартологии с приниженной оценкой греха до уровня естественной недостаточности. В библейско-христианском учении она заменяется активной преступностью, не допускающей исправления прежде окончательного ее уничтожения. Такой переворот и был произведен крестным искуплением Господа, но очевидно, что он рисуется не по фарисейскому шаблону, если его действие совсем иное, более глубокое и даже обратное. Оно направляется на изглаждение прежней ненормальности и этим подготавливает благодатное возрождение, которое бывает после и означает всецелое упразднение всего раннейшего. Напротив, последнее в иудействе служит реальной опорой для спасительности «невинных» страданий, создающихся на готовом фундаменте личной номистической корректности. По этой причине и при вменении они оказываются прямою доблестью и неотъемлемым преимуществом воспринимающего. Он приобретает их в собственное употребление и в свою очередь усматривает в них индивидуальное преимущество. По всей строгости, – тут его личная праведность, принадлежащая ему не менее, чем и прочие обнаружения законнического усердия. Это вполне соответствует юридической природе раввинского воззрения, где право на награду не утрачивает своей энергии при законном переходе его в разные руки. Оно всегда одинаково и у всех бывает заслугой. Иудейская теология остается верной себе и в результате возвращается к своему исходу. Всюду мы замечаем в ней господство коренного принципа, который диаметрально противен христианскому и не может быть его родоначальником. Он покоится на понятии человеческой автократии в своем нравственном устройении и по

существу отрицает всякое избавление¹⁵⁵¹. В этом отношении прекрасно и верно сказано, что «своим спасением иудей желал быть обязанным только **себе самому** и во времени и в вечности. Посему он не нуждался ни в примирении, ни в посреднике»¹⁵⁵², между тем у эллинского благовестника *всяческая от Бога, примирившаго нас Себе Иисус Христом* (2Кор. 5:18).

После этого легко постигнуть, как мало св. Павел мог определяться раввинскими мнениями в своем разумении мессианского избавления. Здесь обыкновенно стараются подвести все его учение под юридическую мерку¹⁵⁵³ «фарисейской теории искупления и вменения»¹⁵⁵⁴ и не без основания выдвигают подходящие параллели. Если нет греха без возмездия, то не бывает и умилоствления без крови¹⁵⁵⁵: таково было решительное иудейское убеждение, и воспроизведение его находят в апостольском понимании Голгофского подвига¹⁵⁵⁶. Справедливо, конечно, что и он был кровавым с равной целью, но отсюда еще далеко до мысли, будто св. Павел проповедовал только старые истины своего «жидовствования». Прежде всего, тут речь идет о **реальном факте**, и его истолкование будет иудейским не иначе, как потому, что он сам был тождественным в действительности для обеих сторон. Однако мы знаем, что он совершился помимо и вопреки намерениям иудеев и, естественно, не был воплощением их мессианских упований, навлекая на них кару вечного осуждения. Для него были другие библейские основы в ветхозаветных кровавых жертвах, которые предуказывали собою Голгофскую и получили в ней безусловное раскрытие. В этом пункте бесспорно их значение и фактическое и в качестве опоры для развития апостольского догмата¹⁵⁵⁷, и сомнение¹⁵⁵⁸ по этому предмету колеблет все ветхозаветное домостроительство или умаляет его историческое достоинство, отнимая всю сотериологическую важность¹⁵⁵⁹. Впрочем, нужно согласиться и с тем, что этим не исчерпывается все в нашем предмете¹⁵⁶⁰. Жертвенная кровь ветхозаветного культа только возбуждала и поддерживала чувство виновности, вызывая жажду освобождения от нее, но она ничего не предопределяла

прямо относительно способов этого спасительного переворота¹⁵⁶¹. Сами по себе – ветхозаветные символы не давали с логической неизбежностью всего содержания христианской идеи. В последней мы видим неизмеримое качественное различие в самой жертве, и это должно было до крайности усиливать прежнее действие. Тогда, замыкаясь в сферу ветхозаветных жертвенных представлений, св. Павел не пошел бы далее того, что крестные страдания Господа были чрезвычайным средством морального отрезвления людей и усугубляли в них потребность спасения, которое опять было бы неизвестным. В таком случае в результате вышел бы разве преобразованный иудаизм, потому что и у него все бедствия были знамением гнева Божия по закону строгого возмездия.

Считаем ясным, что с подобными предпосылками мы еще совсем не приблизились к апостольскому благовестию, и оно включает в себе свои элементы высшего порядка. И в нем мы находим оттенок удовлетворения, потому что без него не могла бы сохраниться самая правда Божия. Здесь она мотивируется наличием греха, каковой, будучи добровольным нарушением, неотвратимо навлекает проклятие, а это закрывает все обетованные блага. По своей цели – закон рассчитан был на облегчение этого положения, но реально он сопровождался лишь наибольшим попранием, – и иудеи стали типическими носителями клятвенного тяготения, которое простиралось на весь мир, хотя для язычников и было не столь очевидно. По этой причине обязательно было наперед устранить эту клятвенную преграду, чтобы открылся простор для применения благословений Божиих¹⁵⁶². Для сего необходимо было, чтобы самое проклятие *de facto* было воспринято вполне и затем совершенно прекратилось; это и случается, когда оно обрушивается на невинного и в конце концов уничтожается своим собственным действием, не имея для себя достаточного оправдания в своем объекте. Таким именно путем Христос «искупил нас от клятвы законной, быв по нас клятва» (Гал. 3:13), при чем в этом подчинении Он был и «грехом за нас» (2Кор. 5:21) со всей реальностью, поскольку понес на Себе все его следствия в богооставлении (Мф. 27:46).

Мрк. 15:34). Неизбежным завершением подобного устройства и было полное прекращение клятвенного ига с возвращением к должной гармонии.

Как создается это, – нам пока неважно. Ближе к нашему рассуждению другое наблюдение, что умиловление получает тут новое освещение и теряет свою невразумительность насчет того, кому оно предназначается, раз для Бога дороги лишь чистый ум и правое сердце. Этот вопрос породил много гипотез церковного и рационалистического происхождения, но все они довольно проблематичны и уклоняются от предмета в область чисто теоретической пытливости. По существу же Голгофское удовлетворение было собственно изменением господствовавшего порядка и наравне с ним оказалось безусловно реальным¹⁵⁶³. Это благодатный акт упразднения извращенных отношений и восстановление нормального взаимообщения людей с Богом. Оно было фактическим искуплением человека от его собственного рабства и в этом смысле чуждо характера внешнего юридического вменения или замещения, и раввинские аналоги нимало не совпадают с ним уже потому, что мы имеем пред собою живое этическое действие.

В этом случае сам собою падает и иудейский извет, будто христианство, оправдывая смерть своего Мессии, подражало методу поклонников Баркохбы¹⁵⁶⁴, не желавших вразумиться позорной гибелью своего героя¹⁵⁶⁵. Все эти сближения абсолютно суетны, поскольку Апостолы держались независимого от них события и просто лишь изъясняли его подлинное значение. И в этом последнем они были далеки от раввинизма, потому что он проникнут противными тенденциями. Сотканный из юридических начал, фарисейский номизм категорически допускал праведность, спасительность страданий усматривал в сверхдолжной заслуженности и ее благотворное влияние видел в юридическом восполнении наличного. О замене здесь не может быть речи, – и центральная идея св. Павла о спасительном искуплении не находит для себя самых слабых намеков в иудействе.

Достигнутое заключение принципиально неизбежно, и его незыблемость должна быть нашей всегдашней защитой от увлечения приемами генетического истолкования апостольского учения. И если оно сводится к раввинским основам, то единственно потому, что даже ненамеренно здесь допускается фальшь в подборе и освещении фактического материала. По этому пункту особенно интересны иудейские мечтания о двух Мессиях¹⁵⁶⁶. Один из них есть сын Иосифов или Ефремов; он только очищает почву для второго – сына Давидова, который пожинает всю славу, когда тот терпит скорби и лишения ради предуготовления грядущего торжества. Поэтому первый будет всецело страждущим и напоминает собою Христа-Избавителя, воспринявшего потом и черты господства. Так формулируется догадка, будто Апостол языков слил двойственный образ в целостном представлении и прямо применил его к Господу Спасителю. Не будем говорить о логической опрометчивости такого суждения, потому что этим способом совсем не раскрывается для нас самый предмет, и для него необходимы реальные данные. Тем не менее достойно упоминания, что тогда для св. Павла не было бы побуждений к подобному объединению, при чем он избежал бы болезненного разрыва и со своим прошлым и со своим народом. Но для возникновения в нем христианского настроения потребовался тяжелый перелом, и это свидетельствует, что в наличных верованиях Савла не было опоры для естественной трансформации. Посему понятие о страданиях и смерти Мессии мы не можем считать ни исконным, ни прочным в иудейской системе. Она удобно обходилась даже без самой личности Примирителя и не исповедовала мессианства с догматической безусловностью. поскольку праведность признавалась достижимой для человека, он не нуждался в чрезвычайных посредниках. Это истина бесспорная, и в раввинизме она заранее устраняла мысль о божественной экстраординарности оправдания при отсутствии фактических поводов в запросах религиозно-нравственной жизни. Она шла нормально и была достаточно обеспечена в своем процветании. Необходимо было далее лишь ее увенчание (к прим. 1336) в вознаграждении Израиля путем

устранения внешних препятствий к его всецелому и невозмутимому благоденствию. Поэтому в иудейских мессианских ожиданиях везде и всегда резко выдвигаются светлые моменты победы и счастья, не омрачаемые слабыми тенями скорби¹⁵⁶⁷.

С этой точки зрения ничуть не является неожиданным, что известия о сыне Ефремовом-Иосифовом довольно позднего происхождения и не восходят за грань II-го века нашей эры¹⁵⁶⁸. Мы не придаем решающей важности самой хронологической дате и теоретически готовы допустить, что она служить отголоском седой иудейской старины. Для нас это наблюдение ценно лишь по внутренней связи его с другими о немотивированности мессианских скорбей для раввинизма, который по своим началам отрицал их абсолютно. Посему фактические сведения более раннего времени и иного характера своей неоспоримостью дороги для нас в качестве подтверждения прочих принципиальных соображений. Они вскрывают нам самый процесс иудейского мессианского мышления и показывают его действительный ход. Он, очевидно, состоял в постепенном расчленении общей мессианской идеи, а совсем не наоборот, потому что чрез это рушились бы все фарисейские упования. Отсюда ясно, что подобная дифференциация была допущена для удовлетворения фактической неотразимости, ибо она не укладывалась в рамки обычной иудейской схоластики. И нельзя отрицать, что в реальных условиях эпохи было достаточно принудительных поводов¹⁵⁶⁹. Мессианские чаяния достигли крайнего напряжения, и их самозванные носители сменялись непрерывной чередой. Тем болезненнее и сокрушительнее был горький опыт тяжелых огорчений, убивавших все надежды. Народ жаждал свободы, но каждая попытка только крепче сковывает кольцо чужеземного ига и держит его в позорных цепях. Под ударами Римских мечей падают все жалкие привилегии, в потоках крови гибнет святыня Израилева, среди бурного пламени низвергается самый храм, и при зловещем зареве этого колоссального пожара победно водружается кощунственный орел. Наконец, и город исчезает с лица земли,

при чем его славное имя предается полному забвению ради ненавистной Элии с наложением на всех оскорбительного *fiscus judaicus* в жертву Юпитеру Капитолийскому в замену прежней полусиклевой дани. Не легко себе и вообразить, до какой степени были страшны эти роковые удары для иудейского религиозного созерцания¹⁵⁷⁰. Но их сила еще возвышалась до чрезмерности по особым обстоятельствам. От грохота этих поразительных и оглушительных катастроф до нас не сохранилось строго определенных и отчетливых отголосков. Однако достоверные исторические свидетельства говорят с решительностью, что вся борьба велась иудеями на религиозно-мессианской почве и в ней почерпала энергию для героической доблести. Политические потрясения были вместе с тем и мессианскими разочарованиями, которые, естественно, вызывали попытки к спасению заветных упований. Иначе приходилось отказаться от самой мысли об Избавителе, а при ней обязательно было принять соответствующие ограничения. Неудивительно теперь, что скорбные штрихи сами собою вторгались в светлый мессианский тип и своей дисгармоничностью с целым произвели в нем раздробление¹⁵⁷¹. Так постепенно выделилось новое представление¹⁵⁷², воплотившееся в страждущем сыне Ефремовом¹⁵⁷³. Пример Акибы и Баркохбы гарантирует всю несомненность подобного истолкования, поскольку сторонники их – после постыдного поражения признанного Мессии¹⁵⁷⁴ – начали говорить именно о предваряющем мессианском достоинстве. Понятно, что описанный нами процесс совершился не сразу, и это точно совпадает с тем фактом, что насчет его заключения мы имеем довольно поздние данные, получающие здесь принципиальное объяснение¹⁵⁷⁵. Не менее натурально, что такая интерпретация могла исходить лишь из кружка энтузиастов и в своем распространении замыкалась тесными границами, – и это опять оправдывается скудостью известия и непрочностью рассматриваемого пункта в иудействе, где он категорически отвергается ортодоксальными систематиками, поскольку изобретение мессианских страданий усваивается сектантской мистике¹⁵⁷⁶.

По всему изложенному мы в праве думать, что идея мессианских скорбей не была развитой и отчетливой в век св. Павла, и для мнимых позаимствований не будет материала¹⁵⁷⁷. В этом отношении упорство ученых скорее говорить о тенденциозности их намерений и во всяком случае лишено фактического вероятия¹⁵⁷⁸.

Нетвердость анализируемого учения в раввинской теологии убеждает, что оно не содержит в себе догматической важности, какую приобрело в проповеди Апостола языков¹⁵⁷⁹. Достаточно констатировать хотя бы то, что там мессианские страдания считаются только предуготовительным моментом мессианского избавления и играют крайне соподчиненную роль – вопреки господствующему их значению в христианстве. По этой причине и внутренний смысл их в фарисейской доктрине совсем иной. Она заботится собственно о том, чтобы обеспечить Израилю наилучшее обладание всеми благами, которые им заслужены и принадлежат с безусловностью. Внешние препятствия политического убожества и религиозные стеснения – вот главнейшие преграды, и устранение их должно быть первейшим делом посредника. Последний является исключительно ради этого и принимает на себя непосильную для народа миссию. Но все вспышки свободолюбивых предприятий сопровождались великими бедствиями и поглощали целые массы жертв. Естественно, что и подвиг ожидаемого примирителя оказывался неразлучным от многих скорбей, неизбежных при всякой борьбе¹⁵⁸⁰.

Отсюда возникла мысль об удручениях Мессии, и в ней обыкновенно видят источник апостольского благовестия о кресте Христовом. Однако уже с первого взгляда несомненно, что к самому искуплению она не имеет прямого касательства, если относится к предшествующему периоду его предварения¹⁵⁸¹. Ею – скорее – описывается фактический характер мессианского служения среди неблагоприятной обстановки, которою он всецело и вызывается. Поэтому мессианские страсти (חַשְׁמֻלָּהּ לְבַבִּי) определяются единственно историческими осложнениями и совпадают с известными новозаветными муками (ὠδίνες у Мф. 24:8. Мрк. 13:9), при каких

основывается новый миропорядок всеобщего счастья¹⁵⁸². Это просто времена лютые и тяжкие, и по своей необходимости они вполне равняются потугам чревоболящей женщины. И Гемара энергически замечает, что «сын Давидов не придет, пока царство зла (Рим) не распространится над Израилем в течение девяти месяцев – по сказанному (у Мих. 5:3): посему Он предаст их на время, нужное рождающей для рождения»¹⁵⁸³. По этой причине в иудействе нет и принципиальной неустрашимости для мессианских страданий, поскольку ими прежде всего выражаются бедствия, навлекаемый человеческой порочностью. И Святой при горе Синае прямо говорил евреям, что за сохранение и исполнение закона он избавит их от трех наказаний: от войны с Гогом и Магогом, от скорбей Мессии и от осуждения геенского¹⁵⁸⁴. Неоспоримо, что здесь речь идет только о народных страшных невзгодах при мессианском перевороте и не затрагивает самого существа в призвание Гоэля. Поэтому и все катастрофы далеко не неизбежны. Напротив, р. Елиэзер решительно свидетельствовал, что номистической ревностью и усердием в добрых делах можно спастись от мессианских бед¹⁵⁸⁵. Их фактическая неотвратимость заставляла р. Уллу и других прямо отказываться от желания дожить до мессианских пертурбаций¹⁵⁸⁶. Апокрифическая литература не менее твердо заявляла сходные воззрения в духе раввинизма. Она тоже учила об эпохе «великого меча», когда все звери и птицы небесные разбежатся¹⁵⁸⁷, могущественные цари будут вымаливать себе хоть немного успокоения¹⁵⁸⁸, сильные погибнут и жизнь людей окончится¹⁵⁸⁹ при искоренении неправды¹⁵⁹⁰ и для освобождения среди всеобщей вражды городов, народов и царств¹⁵⁹¹. Все это частные стадии в процессе перехода века нынешнего в грядущий¹⁵⁹², в котором «сам Господь поразит землю словом уст Своих на век»¹⁵⁹³. Мессия откроется, чтобы восстановить мир¹⁵⁹⁴, но это повлечет великие страдания и жестокие преследования уже потому, что при сыне Давидовом ученые уменьшатся количественно и очи прочих потухнут от огорчения¹⁵⁹⁵.

Значит, мессианские потрясения служат побочным моментом избавления, раз оно будет кровавым столкновением добра и зла, и тут всякие осложнения неустранимы по космической извращенности¹⁵⁹⁶. В этом смысле о мессианских затруднениях упоминается еще у Ионафана и в иных таргумах¹⁵⁹⁷ без всякого применения собственно к лицу Искупителя. Его – индивидуально – эти страдания не касаются и не лежат в основе его миссии; они – скорее – знаменуют болезненную операцию над испорченным организмом вселенной¹⁵⁹⁸. Далее вытекает, что рассматриваемая идея лишена строго догматического фундамента и мотивируется преимущественно наличным несовершенством, ибо для него не находилось лучшего средства. С этой стороны должно согласиться, что она была выражением не столько веры, сколько отчаяния¹⁵⁹⁹ от сознания полной беспомощности человека изменить действительной строй и придать ему желанную нормальность. Эта случайность мессианских удручений снова обнаруживает, что они были сформулированы по фактическим нуждам, с которыми и связываются в раввинизме. «Сын Давидов придет не прежде, пока все будут виновными или праведными»¹⁶⁰⁰ – в этой дилемме р. Иоханана лишь первая часть встречала себе реальное соответствие. Естественно, что именно к ней и подгонялись мессианские упования для самого их спасения и для обеспечения торжества Израилю. Поэтому высказывалось, что Мессия прибудет при умалении народа и среди сокрушительных страданий, при необычайном развитии религиозно-нравственного падения с презрением юношами старцев и попранием всех кровных уз, при осквернении школ и повсюдном опустошении. При таком настроении и политические невзгоды не омрачали светлых надежд иудея, а р. Акиба даже думал, что «если исполнится пророчество о разрушении (храма), то осуществится и другое о воссоздании и избавлении». Подобно сему и р. Иуда в современных несчастьях усматривал мессианские предвестия¹⁶⁰¹.

Мы видим теперь, как раввинская логика ловко приспособляется к условиям действительной жизни и сообразно

им варьирует свои мнения. В этом причина, что мессианские скорби чужды догматической опоры и не получили точного раскрытия. Они привлекаются по временным потребностям и имеют только служебное достоинство, потому что необходимы для очищения загроможденного пути к возвеличению избранного народа. В них отмечается предшествующее и побочное действие мессианской работы, а сама по себе она безусловно беспечальна и бесстрашна. Едва ли нужно прибавлять, что все это радикально противоречит воззрениям св. Павла, который – наоборот – считал крест увенчанием всего мессианского подвига, между тем фарисейство решительно исключало его. Оно просто устраняло политически-космические преграды допущением сокрушительных переворотов при основании славного мессианского царства. Но последнее предопределено одними достойным, и тут опять возникали большие препятствия. Трудно было совсем отрицать, что – в массе – иудеи не обладают обязательными качествами, и пороки процветают среди них не менее добродетелей. Юридическое искусство теории вменения заслуг усыпляло совесть, не изменяя окружающего, которое окрашивалось мрачным колоритом. А среди густых облаков солнце не сияет ярко и не посылает своих благотворных лучей. Мессианский день фатально поглощался тьмой ночи и отодвигался в бесконечность. Необходимо было наперед рассеять грозовые тучи, чтобы горизонт стал прозрачен. Человеческие усилия были недостаточны и посрамлялись живым опытом. Естественно, что эта задача возлагается на Мессию, почему он рисуется страдающим для приготовления Израиля к восприятию благ, обетованных сынам завета¹⁶⁰². Отсюда в мессианский идеал вносятся скорбные тоны собственно искупительного свойства. Они не многочисленны и не довольно отчетливы, однако фактически несомненны, и их нельзя обойти без специального рассмотрения.

Прежде всего должно согласиться, что в иудейской теологии иногда проглядывают намеки на спасительность мессианских страданий. Между прочим высказывается, что «царь Мессия уничижен и умален ради отступников» из народа

Израильского¹⁶⁰³, поскольку никто из них не может остаться вне соучастия в общей славе. В этом существенная цель мессианского избавления, и оно преследует исключительно национальные интересы. Посему Мессия обнаруживает готовность принять все огорчения, «дабы ни один Израильтянин не погиб и в его дни спасения удостоились не только живущие, но и сокрытые во гробах»¹⁶⁰⁴. Согласно этому допускали, что он «будет сидеть при дверях Рима среди бедных (несчастных), обремененных болезнями, и все они развяжут разом свои раны и завяжут их, но он будет развязывать и обвязывать (каждую из них последовательно), говоря, что его могут потребовать, и ему надобно не замедлить»¹⁶⁰⁵. Иудейские комментаторы усматривают здесь мысль о мессианских поранениях, – и это довольно вероятно, так как различие относится лишь к способу и тем отмечает единство положения, хотя Мессия более благоразумен¹⁶⁰⁶: он не открывает одновременно всех своих язв, чтобы не быть задержанным продолжительностью медицинского обряда при их множестве. С этой точки зрения Мессия называется и «прокаженным», потому что он носит на себе наши немощи¹⁶⁰⁷.

Во всех отмеченных свидетельствах неоспорима идея общепользности мессианских удручений, и весь вопрос в их правильном понимании. Для него крайне важно, что Избавитель поставляется в ряд с другими страдальцами и не выдвигается из них ничем иным, кроме своей пронизательности¹⁶⁰⁸. В этом случае нет пока отношения к народным недостаткам, и все ограничивается его собственной личностью. Описанные бедствия касаются прежде всего самого Мессии и служат к его индивидуальному усовершенствованию, закаляют его характер и придают особый блеск. Потому они не определяют мессианского дела и всецело падают на период приготовления, напоминая тем разобранные выше предварительные страдания. И, действительно, «Вечный возложит на Мессию заповеди и скорби – подобно мельничным жерновом»¹⁶⁰⁹. Но первые являются обязательными лично – в смысле регулятора поведения, поскольку Избавитель должен быть наивысшим воплощением номистической корректности. Он не отменяет

закона¹⁶¹⁰, и спорные свидетельства о даровании нового гласит разве то, что он утвердит незыблемо влияние Торы, освободит ее от внешних стеснений, запечатлеет иудейскую ревность и откроет простор для чистейшего номистического влияния со всей непосредственностью и абсолютностью¹⁶¹¹. Изменения не простираются далее того, *что* вызовет трансформация во внешней обстановке, при чем люди будут уже не упражняться, а наслаждаться. Ясно, что и Мессия равно повинен пред заповедями исполнением их, которое помогает его религиозному возрастанию до возможной степени. Тому же, конечно, способствуют и страдания в качестве чрезвычайного орудия к достижению преизобильных наград. Они просто средство его нравственного саморазвития и необходимы ему для последнего¹⁶¹². Это достаточно подтверждается раввинским изображением достоинства Мессии. Он велик, но больше всего сравнительно с прочими святыми мужами¹⁶¹³, потому что выше Авраама, Моисея, Ангелов и всех нас¹⁶¹⁴. Его личное превосходство сопровождается не менее преимущественным результатом, хотя существо самой миссии остается одинаковым по своему содержанию¹⁶¹⁵. «Каков был первый Избавитель (Моисей), таков будет и второй (Мессия): тот появился и исчез (при бегстве из Египта), а затем, чрез девять месяцев, снова выступил; этот – в свою очередь – покажется, будет невидим и опять откроется»¹⁶¹⁶. «Как первый, так и второй Избавитель. О том говорится (в Исх. 4:20): «и взял Моисей жену свою и сыновей своих и посадил их на осла»; об этом замечено (у Захар. 9:9), что он «кроткий (бедный), сидящий на осле»¹⁶¹⁷. При подобном воззрении вполне нормально, что – по иудейской теологии – «возвеличению Мессии предшествует время его уничижения»¹⁶¹⁸, когда он сам возрастает и укрепляется до потребной зрелости¹⁶¹⁹. Не выходит из этих рамок и его «прокаженность». Напротив, допускалось, что «у кого окажется один из четырех цветов проказы (ср. Лев. 13 гл.), то он подобен жертвеннику очищения»: настолько умиловительно это страдание! Для праведника оно бывает залогом особенного вознаграждения в здешней или будущей

жизни¹⁶²⁰, и в обоих случаях это точно удовлетворяет фарисейскому образу Мессии.

Мы обозрели всю группу соответствующих раввинских известий и находим, что они нисколько не совпадают с апостольским благовестием. В них рисуется внутренняя нравственная борьба Примирителя для его морального закаления. Это главнейшее во всех данных, где благо народа упоминается лишь потому, что мессианское освобождение рассчитано на него. Об искупительной роли мессианских страданий мы пока ничего не слышим¹⁶²¹. Разумеется, было бы нелогично¹⁶²² отказывать Мессии в том, что категорически усвоится людям отменной добродетели¹⁶²³, и в этом пункте ученые¹⁶²⁴ напрасно отрицают у него всякую умиловительную силу. Богатство его доблестей необходимо и невольно повлечет за собою свойственные результаты, а они таковы: «праведные в роде (лукавом) изымаются вместо него», и за преступления детей кто-нибудь должен принять строгий суд¹⁶²⁵. Неудивительно поэтому, что и Мессии приписывается искупительное влияние¹⁶²⁶. Нужно только прибавить, что это избавление целиком исчерпывается обычным законом вменения заслуг¹⁶²⁷. Согласно раввинской теории, они передаются механически – по причине органической связи всех членов Израильского союза – и затем содействуют всеобщему национальному спасению, которое принципиально принадлежит избранному народу по завету с Богом. Эти моменты с отчетливостью выделяются и в мессианских иудейских ожиданиях. В них всюду господствует мысль о поголовном национальном торжестве, утверждении коего фатально мешает человеческая ограниченность. В космическом строе она неизбежна, и потому врачевство против нее было предусмотрено Иеговой искони. Он всегда заботился о Своих ближайших чадах, и Его сокрушение о их неподготовленности изначала предопределяло участь Избавителя. Господь сказал ему: «ты подъял на себя страдания с шести дней творения; твое мучение будет подобно испытанному Мною, когда нечестивый Навуходоносор разрушил Мой дом, сожег храм и детей Моих увел в изгнание среди язычников»¹⁶²⁸. Ясно, что это

преимущественно скорбь соболезнования, почему она заключается в самой идее миротворения, предпринятого ради славы Израиля. Мессия в этом случае занимает место наряду с другими праведниками и превосходит разве бóльшими размерами умиловительного подвига¹⁶²⁹. Но он с неослабной энергией совершался в течение всей иудейской истории и по наследству достается Примирителю лишь в той мере, насколько не был закончен ранее. Р. Хуна от имени р. Аха прямо уверял, что вся сумма «страданий распределяется на три части: одна па- дает на Давида, отцов (патриархов) и прочие поколения, другая на веки истребления (жестоковыйного рода в плену) и третья на эпоху и на самого царя Мессию»¹⁶³⁰. Последний умиловливает тождественно с другими, хотя бы количественно и превышал их. Качество самого процесса и его эффекта безусловно одинаково с зачисляемыми обычно нравственными избытками героев номистического рвения. Это наблюдение тем важнее, что представленное решение связывается с библейскими чертами (Иса. 53:5) о рабе Иеговы, язвенном за беззакония наши¹⁶³¹, лишая их собственной искупительной ценности, какая отвергалась господствующими иудейскими толкованиями благовестия ветхозаветного Евангелиста¹⁶³².

В итоге теперь имеем, что иудейский Мессия только увенчивает и заключает раннейшие попытки скорбного покрытия благочестивыми мужами народных прегрешений¹⁶³³ и уничтожает их дотла¹⁶³⁴. Он завершительное звено в непрерывной цепи страдательного удовлетворения и не есть искупитель единственный. Естественно, что – по существу – ничуть не отличен от известного нам вменения и характер его миссии. Она должна сгладить человеческие шероховатости религиозно-национальных уклонений от законнической нормы и в этом отношении необходимо опирается на готовый фундамент личной способности к моральному развитию. Мессия поддерживает и укрепляет его и своими привходящими мучениями заглаживает чужие недостатки. Его дело исключительно восполняющее не только для прошлого, но и для настоящего¹⁶³⁵. Посему Илия и другие праведники увещевают его быть твердым в спасительных скорбях, дабы

доставить им потом блаженную жизнь¹⁶³⁶. Более картинно эта идея выражается в следующем изображении. «Души благочестивых царят в мире; и когда видят людей, пораженных бедствиями и наказаниями за осквернение имени Божия, и замечают, что нечестивые способствуют продолжению пленения: тогда они возвращаются и доносят об этом Мессии. Он немедленно идет во дворец сада Едемского, каковой называется дворцом болящих, присоединяется к ним и берет на себя все скорби и страдания Израиля, почему они переходят уже на него. Если бы он таким способом не облегчил страданий Израиля и не избавил его от них, то ни один человек в мире не мог бы вынести тех страданий, которые постигли бы его согласно прещениям закона. Пока Израильтяне были в своей земле, они устранялись от страданий и бедствий жертвами, а теперь изымает от них Мессия, как написано (у Иса. 53:5): *той язвен бысть за грехи наша*»¹⁶³⁷.

Из сказанного неизбежно вытекает, что Избавитель принимает лишь часть скорбного бремени, непосильную для человеческой немощи. В остальном все устроится самими людьми и бывает их индивидуальным приобретением. Дальше нужно просто докончить работу и погасить ее недочеты. Разумеется само собою, что и в этом пункте Мессия – наряду со всеми праведниками – действует по обычному юридическому методу. Он старается обеспечить личное преимущество каждого, и – прежде всего – посредствует ему в этом стремлении. Ради сего – за непригодностью иных путей – воспринимаются и самые удручения. Они, укрепляя его, в тоже время постепенно накапливают огромный запас заслуг и чрез это обеспечивают национальное благополучие. Самый процесс подобного искупления совершается знакомым порядком вменения и зачисления со всеми неотлучными свойствами. В таком случае несомненно, что – по всей строгости – страдания доставляют праведность именно Мессии и только по мере своей сверхдолжности оказываются спасительными для других¹⁶³⁸. Иначе было бы абсолютно непостижимо его национально – искупительное влияние, и оно объясняется единственно тем, что Примиритель действует согласно великим

героям веры, хотя бы и сильнее их, а они созидали свою собственную правоту.

Отсюда видно, что мессианское искупление бывает лишь побочным результатом индивидуального подвига Избавителя и служит косвенным отражением его преизобильной святости и чистоты. Затем все происходит с прежней энергией механической неотвратимости, и Израиль без всякого напряжения, со своей стороны, пользуется чужой победой. Он оживает при согревающих лучах, но они посылаются просто потому, что солнце не может не светить, разгоняя ночную мглу. Точно так же и мессианская доблесть оживотворяет с необходимостью, поскольку для самого обладателя не нужна, а пропасть ей нельзя по юридическому закону воздаяния. Тогда она всецело, неотъемлемо и естественно принадлежит народу, который усваивает ее прямо по наследству. В этом смысле получает истинное значение и всегдашнее выражение раввинской теологии (ср. Иерем. 23:6) о Мессии, что это «Господь – праведность наша»¹⁶³⁹, и его особенные преимущества безусловно и безраздельно относятся к избранному племени¹⁶⁴⁰. Члены его опять оправдываются сами не менее того случая, если фамильное достояние предков поступает к потомкам и делается их бесспорным богатством. Разница тут очень небольшая и она заключается в том, что в известной степени Мессия страдает с такими гуманитарными целями, которые часто двигали и одушевляли народных столпов самоотвержения. Однако и здесь он прежде всего способствует нормальному процветанию Израильского величия и есть ходатай и защитник народа. Об этом решительно говорят все авторитетные иудейские комментаторы. Они свидетельствуют, что «Иегова оправдывает во дни Мессии» (Раши), не упоминая, что это бывает чрез него. «Он посредник Божий, дабы нам достигнуть чрез него оправдания от Бога» (Иосеф Альбо) по суду божественному. При этом его страдания не будут принципиально обязательными и не связываются неразрывно с самой миссией¹⁶⁴¹. Напротив, категорически допускается, что Мессия только просит и умоляет Всевышнего¹⁶⁴². Потому, в существенном, мессианские скорби

не превышают раввинских «адвокатов» (פְּרִימִיטִיבִּים = παράκλητος) в покаянии и очищении каждого грешника¹⁶⁴³. Они только более необычны по своей немотивированности, в индивидуальных провинностях Избавителя, и по ближайшему предназначению к национальным потребностям. В таком качестве мессианские мучения спасительны для других и по самому намерению, но они лишь помогают личному усердию и восполняют частные недостатки. В этом вся их догматическая важность, почему должно быть ясно, что Примиритель входит в непрерывный Израильский труд, поддерживает и усиливает его и соучаствует во всех неизбежных тяготах и огорчениях. Он страдает *не за народ* – по его неспособности к собственному нравственному возмужанию, – а **единственно и исключительно вместе с ним**¹⁶⁴⁴ или совсем не согласно с апостольским пониманием Голгофской жертвы. За то подобное воззрение находится в гармонической солидарности с номистическими упованиями с возможной непорочности для всякого подзаконного сына завета. Неудивительно теперь, что мессианское дело в фарисейской теологии рисуется специфически иудейским по своим следствиям, «ограничивается национальными рамками»¹⁶⁴⁵ и количественно не простирается за пределы общества Израилева¹⁶⁴⁶.

По всем этим данным несомненно, что со всех сторон мессианские страдания рисуются в раввинской системе эссенциально иудейскими. Они рассчитаны были на ограждение Израильского спасения в абсолютном торжестве. Но оно принципиально и обязательно принадлежит всему народу Божию и потому неуклонно предуготовлялось им, а это удостоверяет, что Израиль имеет надежные способы к достижению праведности. По этой причине Мессия не может нарушить и изменить господствующего исторического строя и устранить его совершенно новым. Напротив, он должен охранять исконные учреждения и довести их до высшего развития, чтобы их влияние не тормозилось и не ослаблялось. Его первейшая задача состоит в уничтожении космических и политических преград путем воинственного переворота, всегда сопровождающегося затруднениями и невзгодами среди

грозных парений ангела смерти при кровавых опустошениях. Для успеха такого предприятия самому вождю надобно быть неуязвимым и, конечно, в соответствие с номистическим идеалом. В этом отношении применяется и чрезвычайное средство великих страданий, закаляющих и укрепляющих личную доблесть Мессии. Лишь потом он бывает способным продолжить неустанную национальную работу в ее прежнем нормальном течении. Поэтому Примиритель избавляет иудеев наравне с праотцами и всеми другими религиозными подвижниками и – значит – в их духе и тоне, нисколько не отличаясь по внутреннему смыслу своего дела. Он только помогает национальному прогрессу и несет на себе его естественные неприятности, страдая вместе с народом и ради его, а не за него. В этом случае его умиловительное достоинство прямо равняется юридическому вменению заслуг с усугублением индивидуальной корректности, почему он и не искупляет человека упразднением натуральной греховности, какой нет ни идеально, ни фактически.

Понятно, что при этих условиях для иудейского Мессии абсолютно недопустима его смерть¹⁶⁴⁷. Она прерывает его героическую «революцию» и отнимает у нее всякий результат, а его самого унижает совсем и низводит в разряд «обольстителей». По самой лучшей оценке, применявшейся энтузиастами к Баркохбе, – это просто начало и предварение, но далеко еще не самое спасение, поскольку подвиг прекратился и требует новых продолжателей. Естественно, что иудеи не постигали божественных речей о вознесении Сына человеческого и пребывали упорными в своем непоколебимом убеждении, *яко Христос пребывает во веки* (Ин. 12:34), а Еммауские путники впали в глубокое отчаяние по поводу распятого Господа, поскольку оно колебало их надежды, что *Сей есть хотя избавити Израиля* (Лк. 24:21). На основании этого должно согласиться с прочным научным наблюдением, что древняя синагога ничего не знает о смерти Мессии¹⁶⁴⁸, ибо это было бы внутренним противоречием и нелепым абсурдом¹⁶⁴⁹, если сам освободитель погибает. И нам известно, что традиция подобного рода в учении о сыне Ефремовом или Иосифовом

позднейшего и случайного происхождения, не имеет распространения и не санкционирована иудейской догматикой, которая прямо отвергает ее (гаон Саздия)¹⁶⁵⁰ и отождествляет библейского «раба Иеговы» с обыкновенным праведником (Абрабанел)¹⁶⁵¹. Тогда и мессианские страдания лишаются принципиальной силы в самом плане избавления, ибо оно отнюдь не зависит от них и является собственно осуществлением божественного завета. Разные невзгоды и удручения служат единственно к увеличению национальной непорочности чрез юридическое зачисление и ничуть не упраздняют греховой недостаточности, способствуя количественному возвышению наличной добродетели. В них совершенно не содержится искупительного элемента, и с этой стороны они категорически отрицались раввинизмом¹⁶⁵², который допускал их разве в качестве орудия для развития праведности. В христианском значении они противны духу иудейской теологии¹⁶⁵³ не менее смерти¹⁶⁵⁴. Последняя же решительно невозможна в подвиге Избавителя и, разумеется, не принималась в заместительном-искупительном смысле¹⁶⁵⁵. Соответственно этому и мессианские скорби теряют всякую искупительную важность среди других факторов к утверждению национального Израильского торжества.

В результате выходит, что в авторитетном иудейском учении о Мессии нет ни спасительных страстей¹⁶⁵⁶, ни живоносной смерти¹⁶⁵⁷ и потому не имеется даже самого искупления¹⁶⁵⁸, как оно не требовалось и всеми другими фарисейскими убеждениями о пригодности и плодотворности обыкновенного номистического режима¹⁶⁵⁹. Для христианского благовестия Апостола языков по этому пункту не оказывается самой слабой опоры в раввинизме¹⁶⁶⁰, платившем ему непримиримой ненавистью и прямо и косвенно – в иудаистических отражениях.

Но искупление избавляет человека от клятвы и восстанавливает нормальные отношения его к Богу, изглаждая грех. Оно есть начало и основа нашей праведности, которой без него не бывает, поскольку из нечистого не рождается светлого. Необходимо поэтому, что раввинизм не мог доставить материала Апостолу и по предмету оправдания. Этим

сокращаются и упрощаются наши рассуждения по данному вопросу. Он часто наклоняется в сторону чисто иудейского толкования, целиком вносимого в апостольскую проповедь. Некоторые смело высказывают, будто здесь все различие св. Павла от фарисейства не простирается дальше того, что имя Авраама он заменил именем Христа¹⁶⁶¹, усматривая в благодатном возрождении лишь юридическое зачисление сверхдолжных заслуг Господа. И действительно, «как иудейский теолог утверждал, что праведность патриархов Бог вменяет другим Израильтянам, так и у Павла вменяется верующим праведность Христова», почему у него говорится и о божественном судилище. Спаситель сам подвергается наказанию и чрез это заступает неправедного – в духе иудейского богословия. Терминология Павлова по этому отделу не менее напоминает школьно-раввинистическую¹⁶⁶². «Она носит строго юридический характер, ибо Апостол имел в своем уме процессы в синедрióне, когда рассматривал искупление души под формой освобождения узника»¹⁶⁶³ и – по существу – принимал его собственно за амнистию¹⁶⁶⁴.

Это заключение с отчетливостью обнаруживает пред нами центр тяжести историко-генетических соображений. Они держатся на том предположении, что оправдание точно равняется избавлению пленника на бесспорных законных основаниях. В таком случае и самое порабощение признается вполне мотивированным адекватной провинностью. Но она есть долг пред Богом и требует погашения, производимого со всей неумолимостью уголовного права¹⁶⁶⁵. Удовлетворение ему св. Павел и находит в своем кардинальном тезисе о замещении людских прегрешений мессианскими страданиями Господа¹⁶⁶⁶. Так ли близко тут наружное сходство ко внутреннему совпадению?

Несомненно, что – по апостольскому верованию и убеждению – Христос был искуплением вместо и за нас. К этому направлялись все частности Его спасительного служения, которое всецело клонилось к пользе человечества и потому должно было протекать в условиях человеческих. Отсюда и принципиальная необходимость воплощения, и его нельзя

считать за уступку иудейской догматике с пожертвованием первичным пониманием идеальной небесной личности¹⁶⁶⁷. Очевидно, была неустраняемая нужда, что люди сами не могли достигнуть обязательного примирения. По этой причине Мессия и терпит за нас. Это незыблемая христианская истина, и она применяется у св. Павла совсем не по-иудейски. Фарисейство отправлялось от воззрения о задолженности по неуплате векселя в силу заветного договора. В нем вся виновность исчерпывается внешним несоответствием факта его предназначению и бесследно исчезает при юридическом восстановлении баланса. Тут индивидуальность не играет ни малейшей роли и решительно стушевывается перед неразличимой массой народа в его нераздельной совокупности, а мелкие цифры до незаметности поглощаются общим итогом. Будет достаточно национальных заслуг для законной суммы, – и вся ненормальность испаряется навсегда. Поэтому иудейское искупление, будучи чисто юридическим, тождественно с самым оправданием, и они взаимно покрывают друг друга. Ничего подобного нет у Апостола языков, и его «Евангелие» по данному вопросу противно иудейской теологии. Он твердо держался библейской почвы о предопределении твари к единению теснейшего общения с Богом. Всевышний, произведя все бытие, не мог быть виновником его уклонения от натурального пути, и падение оказывается актом свободной человеческой воли. С другой стороны несогласно с существом Божиим и снисхождение ко греховному нарушению обязанности, потому что это было бы попустительством порока и его одобрением. Союз сам собою прерывается с неизбежностью, и человечество подвергается тяготению клятвы, всего более заметной у подзаконных. Ясно, что в своей глубокой прискорбности это есть самая неотразимая и живая реальность. Естественно, что для нее необходимо фактическое средство действительного свойства. Таковым в совершеннейшей степени и обладала смерть Христова. Она была возмездием за грех и должна была воспринять на себя всю клятвенную энергию, дабы она до конца проявила свою беспощадную остроту. Для этого нужно было предоставить беспрепятственный простор ее натиску, не

задерживая его отражением или упорством. Потому здесь требуется прежде всего жертва *добровольная*, безропотно и беспрекословно подчиняющаяся всем поруганиям наказания. Не менее того необходимо, чтобы она была и абсолютно *невинная*. В противном случае клятвенное поражение будет иметь объективную опору и юридическое оправдание и чрез это получит новое основание для своего всегдашнего карающего господства. Иначе оно достигает своей вершины и уничтожается на веки, потому что лишается материала, по отсутствию точки притяжения, и непорочной смертью само убивается безвозвратно. Теперь его держава гибнет принципиально, и возникает особая жизнь, чуждая всякой тени прежней примрачности¹⁶⁶⁸. Христос и «был по нас клятвой», которая, удовлетворившись всецело, потом сама себя упразднила и открыла место возрождению свободы.

Значит, мессианское искупление у св. Павла рисуется реальным делом изменения наличного порядка вещей космической отрешенности от Творца и ничуть не напоминает иудейского понятия уплаты по счету¹⁶⁶⁹. Все попытки юридического комментирования Голгофского подвига неудачны по своей непригодности и в крайнем развитии граничат с голым абсурдом, слабо прикрытым дымкой внешней разумности. Между прочими уверяют, будто – по мнению Апостола языков (в Гал. 3:13) – Христос был проклятым потому, что висел на древе. В таком своем качестве Он был осквернением для общества Израилева и, как нечистый, извергался из него. При этом Он выходил из сферы действия завета и умирал для закона, который терял для него всю свою грозную власть осуждения. Его исповедники вместе с Ним тоже подпадали одинаковому изгнанию и все юридически освобождались от номистических прещений. В этом якобы вся сущность христианского искупления, и оно оказывается лишь теоретическим исключением из сонма народа Божия¹⁶⁷⁰. – Своей механической плоскостью эта интерпретация¹⁶⁷¹ только нагляднее показывает всю внутреннюю слабость чисто юридического понимания великого таинства Голгофского и с этой стороны является внушительным предостережением против историко-генетических

реконструкций. Ее нелепость самоочевидна без всяких дальнейших слов, потому что тогда каждый «висельник» достигал бы отмеченных результатов путем уголовного прегрешения или посредством своего ренегатства – помимо Мессии. По всему несомненно, что страшная законническая формула выражала не освобождение от кары, а лишение божественных благ союза Израилева. Поэтому-то – во имя убеждения в натуральной неизгладимости национальных привилегий во всех потомках Авраамовых – иудейская логика поспешила обратить смертную казнь в особый способ умиловливания преступниками своих провинностей. Еще более тяжелым для равиннизма был тот факт, что в течение политической борьбы с Римлянами подвергались распятию целые массы народа с отменными героями веры, сиявшими номистической ослепительностью. И для религиозного сознания и для национального чувства являлась равно нетерпимой мысль, будто все они были проклятыми от Иеговы, почему допускали, что они служили **пред** Богом клятвой на иноземных мучителей¹⁶⁷². Всюду здесь выдвигается идея реального осуждения, – и естественно, что члены синедриона боялись, чтобы своим учением о непорочности божественного Агнца Апостолы не навели на них крови «человека того» (Деян. 5:28).

По этой причине и смерть Господа сопровождалась фактическими следствиями уничтожения клятвенной тяготы чрез восприятие ее. Но если гнет этого ига закрывал самый доступ к божественному наследию, то теперь оно переходит в собственность Икупителя и всеми достигается исключительно от Него чрез теснейшее единение. Отсюда и первый результат – универсальность христианского избавления, при котором благословение Авраамово распространяется и на язычников¹⁶⁷³. Расовая замкнутость и национальная ограниченность номистического строя падают окончательно¹⁶⁷⁴, – и вторым действием Голгофского примирения бывает то, что иудеи получают обетование Духа **наравне** с эллинами при обязательном для всех условии веры (Гал. 3:14). Посему искупление Христово есть всецело реальное благо, и св. Павел не мог выводить его из иудейского юридического погашения.

Затем: в апостольском исповедании мессианской смерти указываются лишь разрушение и прекращение господствовавшей ненормальности разрыва твари от своего Господа с утверждением возможности для восстановления необходимой связи и закрепления ее в жизни. Объективно приобретенное Христом должно сделаться субъективно-индивидуальным, чтобы человек лично пользовался даруемыми туне плодами. Двери темницы открыты, и от усердия узников зависит сбросить позорные оковы и благоденствовать под сенью свободы при животворном веянии благодати. Тогда только и начинается для людей задача достижения праведности Христовой в собственном оправдании. Пока же Бог был для них лишь «праведным» (Рим. 3:26), а как Он бывает фактически «оправдывающим» – это другой дальнейший вопрос, не предрешаемый с неизбежностью совершенным искупительным подвигом. И в этом пункте мы опять усматриваем глубокое несходство с иудейством, потому что для него было недопустимо самое различие этих моментов, совпадавших между собою до точности. Таким образом эллинский благовестник имел точку отправления именно там, где у раввинизма кончались все рассуждения, и здесь взаимная материальная зависимость невероятна принципиально. Речь возможна разве о внешних аналогиях, и мы заранее предохраняемся от обольщения смелыми критическими сближениями.

Они созидаются обычным методом принижения апостольской истины к теоремам фарисейской школы. Она провозглашала зачисление грешнику чужих заслуг. Будучи юридическим по своему процессу, этот акт увенчивался не менее формальным усвоением без фактического наделения правдой, потому что она была простым уравновешением баланса на основании бессодержательного признания. Погашение векселя – по уважению и расположению к близким родственникам должника – нимало не обогащает его и скорее констатирует непоправимую бедность. Поэтому в раввинизме не было нравственного обновления личности, если ей просто прощались все провинности ради ее принадлежности к

обществу избранных. Подобное воззрение навязывается и св. Павлу с категоричностью конфессионального исповедания и уже по мотивам веры, а не одного разума. Католическое понятие сатисфакции было насквозь проникнуто юридической стихией, и ее влияние господственно восторжествовало в протестантстве¹⁶⁷⁵. Отвергая крайности католических злоупотреблений, последнее – при немалых колебаниях в детальной формулировке¹⁶⁷⁶ и позднейших возражениях¹⁶⁷⁷ – утвердилось на объективной теории оправдания аналогичного характера¹⁶⁷⁸. Она исходит из того наблюдения, что искупление совершено Христом и составляет Его личное приобретение, почему только в Нем всецело вмещается и вся правда. Человечество пользуется ею не иначе и не больше того, что Бог, созерцая ее в Своем Сыне-Искупителе, удовлетворяется ее преизобилием и во свете ее идеально¹⁶⁷⁹ объявляет людей праведными, забывая и прощая прежнюю порочность¹⁶⁸⁰. Оправдание оказывается «милостивым судом Божиим» чрез «вменение (в устранение раннейшего) вменения»¹⁶⁸¹. Это «состояние благодатного принятия» в легалистическом духе¹⁶⁸², и оно покоится на вере самоотречения с предоставлением себя Господу¹⁶⁸³. В Нем правда реальна объективна, но людям она лишь зачисляется юридически¹⁶⁸⁴. Кратко сказать, у Апостола языков возвещается *justitia imputativa*¹⁶⁸⁵, каковой она была в фарисействе¹⁶⁸⁶. Отсюда будто бы «ясно с первого взгляда, что Павлово учение возникло из круга мыслей иудейской школы»¹⁶⁸⁷.

В этой гипотезе бесспорно, что св. Павел прежде всего и незыблемо исповедует праведность Христову, и она служит у него фундаментом всего благодатного возрождения. Посему нет нужды отвергать¹⁶⁸⁸ то положение¹⁶⁸⁹, что δικαιοσύνη Θεοῦ указывает на свойство Бога в качестве Его собственности, сообщаемой человеку¹⁶⁹⁰. Без объективной наличности правды не было бы и соответствующего действия, а без праведника не будет опоры для ее применения при абсолютном возобладании греховности¹⁶⁹¹. Это истина неотразимая, и вопрос далее в том, как реальная праведность становится субъективно-индивидуальной: тогда прямо определится и эссенциальное

достоинство последней. Но мы видели, что посредником ее был Христос, Который достигнул обладания благами обетования и сделался единственным и исключительным их раздаятелем, поскольку они в Нем и у Него. Неизбежно поэтому, что все другие бывают сопричастниками божественного наследия именно чрез Него и должны идти путем Господа. Он же реально исчерпал на Себе всю тяготу греховной клятвы и на веки избавился от нее Своей смертью. По этой причине всякий человек обязан не менее фактически разделить ее, – и он сраспинается Христу (Гал. 2:19) и сливается с Ним в Его Голгофском подвиге. Так для Апостола в кресте Христовом окончательно пригвождается весь космос, потому что казнью Икупителя он отрекся от Страждущего и сам бесповоротно отказался от минимального общения с Ним. Необходимо, что соотношение между ними прерывается решительно, и – вместе с «Повешенным» – благовестник в свою очередь распинается для мира и выходит из сферы его ограничений (Гал. 6:14). Для него лишаются прежней силы все космические условия (ср. Гал. 5:6), и обрезание теряет свою значимость наравне с необрезанием. Распятый бывает вне космических стеснений, и его несомненное существование прямо свидетельствует, что он живет по иным особым началам и в этом смысле есть новая тварь (Гал. 6:15. 2Кор. 5:17), независимая в своем бытии от обычных мирских законов осуждения и богоотчужденности. Право греха, уничтоженное Голгофской жертвой¹⁶⁹², отсекается и для людей, почему они получают доступ к благодатному наследию. Но раз оно во Христе, – здесь необходимо внутреннее и тесное единение с Ним. Это и совершается (в крещении) верой, которая приводит человека в фактическую связь с Господом до полного поглощения греховной индивидуальности, и она бывает свободной от клятвенного поражения.

Ясно, что эта вера доставляет реальное благо действительного избавления от космического порабощения со всеми его «оброками»¹⁶⁹³. Она вмещает нам искупление Христово фактическим его усвоением, потому что без него клятвенная преграда продолжала бы закрывать самый путь к

благословению Авраамову. Оно теперь находится в Мессии-Иисусе и потому заимствуется лишь от Него. Здесь опять требуется нерасторжимое сочленение с Ним, чтобы разделять Его спасительное достояние, во всей целости заключенное в Господе. И, обеспеченное со стороны возможности верой, оправдание потом прямо почерпается от веры. Соединяя личность со Христом, она наполняется содержанием Голгофской жертвы и награждает человека всеми ее приобретениями. Объективно – в Сыне Божиим – они были реальными и таковыми же оказываются субъективно, в каждом исповеднике Распятого¹⁶⁹⁴. Этим способом человек оправданный достигает и самой правды¹⁶⁹⁵ или становится праведным¹⁶⁹⁶ в полном нравственном возрождении¹⁶⁹⁷. Однако, не будучи его личным созданием, оно не бывает неотъемлемым и неизгладимым свойством природы. Напротив, живая вода обновления получается только из благодатного источника и иссякает неизбежно при малейшем расторжении. Отсюда возможность в христианине падений и греховности, когда он замыкается в своем ограниченном обособлении тварной бренности. Поэтому союз с Господом должен быть абсолютно неразрывным и всегдашним, во всякий момент бытия функционирующим со всей энергией¹⁶⁹⁸. Естественно, что, возникнув чрез веру и питаясь из нее, благодатная жизнь обязательно движется в вере, не удаляется из ее атмосферы ни на йоту и не уклоняется даже на мгновение. Здесь ее действие будет обычным, что она укрепляет человека в правде Христовой настолько, что в нем живет фактически сам Христос (Гал. 2:20). В таком виде вера истинная necessarily сопровождается плодами Христовыми¹⁶⁹⁹, и характер ее выражения понятен сам собою. Искупление совсем не вызывалось людьми, поскольку реально они были проклятыми и греховной беспомощностью лишались всякой надежды на восстание. Поэтому и благодать Божия не имела для себя фактической опоры и не проявлялась во всем объеме, ибо она была бы попустительством и собственным своим отрицанием. Для самого начала искупления требовалась безграничная божественная любовь, и только ею держится все мессианское дело на всех своих стадиях¹⁷⁰⁰.

Неудивительно, что помимо ее нельзя войти в искупительный подвиг и быть в единении с Господом, а вне Его нет общения и с Богом, недоступным для человеческой извращенности. Посему у св. Иоанна Богослова самое богопознание обуславливается любовью (1Ин. 4:7–8) и объективно и субъективно¹⁷⁰¹. В таком случае именно она проникает и праведность в вере, которая бывает действующей чрез любовь сама по себе и из себя (Гал. 5:6)¹⁷⁰². Тут вера нового человека выражается не только в праведности, но уже в святости истины (Еф. 4:24) и знаменует собой освящение с завершением христианского возрастания в меру полноты Христовой¹⁷⁰³. Оно, бесспорно, все создается верой. Ею человек оправдывается в искуплении, из нее непрерывно заимствует правду и в ней пребывает неизменно. Итак: чрез веру (διὰ πίστεως), из веры (ἐκ πίστεως) и в вере (ἐν πίστεως) – вот путь христианского оправдания по учению Апостола языков (Гал. 2:16. 19). В этом смысле чрез Евангелие «правда Божия открывается от веры в веру» (δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: Рим. 1:17). В связи с изложенными воззрениями данная формула является сокращением всего христианского исповедания. Она ничуть не означает, что вера проходит разные ступени и на каждой из них принимает особый характер, почему и праведность бывает не тождественной по своему качеству или напряжению. Подобная идея чужда рассматриваемому выражению, и оно утверждает только то, что в процессе субъективного усвоения благ Христовых оправдание безусловно нерасторжимо от веры. Оно ею посредствуется в самом возникновении в нас, ею питается в своем продолжении и без нее невозможно даже на самый краткий момент. По этой причине вера является созидающей стихией и сферой всего бытия христианской праведности в людях, и здесь всякое движение замыкается в ее пределах – **от веры в веру** – без конца и исхода. Кратко сказать, праведность не бывает помимо, вне и без веры, в которой она зарождается, растет и крепнет.

Таким образом вполне правильно выдвигается в благоветствовании св. Павла господствующая важность элемента веры. Но она не просто избавляет от виновности,

уничтожаемой крестной смертью. Голгофский подвиг упраздняет клятву, снимает тяготу осуждения и с этой стороны имеет юридическое действие отмены грозного приговора божественного. Однако сам по себе он не спасает от бездны греховной гибели, и люди фактически оставались бы в прежней извращенности с обычным следствием блуждания во мраке богоотчуждения¹⁷⁰⁴. Последнее прекращено реально, ибо гибельный строй падения ниспровергнут действительно и заменен новым порядком чистых отношений взаимной любви достойных детей и благостного Отца. Поэтому вера приводит человека к реальному источнику Голгофской жертвы и дарует все необходимые ее плоды. Без этого она была бы мертвым и холодным убеждением теоретического признания известной истины, не давая фактических результатов¹⁷⁰⁵. Тут св. Павел не менее Апостола Иакова (2:14 сл.) отвергал отвлеченно-рассудочную веру и считал ее прямо невозможной, поскольку она должна объединять со Христом внутренне. А тогда **эта** вера запечатлевалась подлинными свойствами реальной праведности Христовой и становилась оправдывающей со всей фактической несомненностью натурального возрождения благодатью. Кратко сказать, христианская праведность вполне реальна и с этой стороны точно соответствует врачуемой болезни, где осуждением за грех оказалась естественная смерть¹⁷⁰⁶. Такого именно оправдания искало и иудейство¹⁷⁰⁷; только оно не имело надлежащего источника для получения, опрометчиво обратило упование грядущего в вечный догмат и ограничилось юридическим за отсутствием действительного. Без него даже в ветхозаветном откровении праведность рисуется более¹⁷⁰⁸ юридически-импутативной¹⁷⁰⁹, хотя это касается исключительно периода сеновного ожидания. Когда же она рассматривается во свете исполнения мессианских надежд, ей усваивается моральная энергия сообщения фактически-нормального нравственного состояния¹⁷¹⁰. Служением Христовым было достигнуто все, и эллинский благовестник усваивает это верующим во всем объеме. Посему у него и оправдание и праведность являются величайшей реальностью обладания и нимало не носят юридических черт раввинского

понимания, которое совсем не участвовало в построении апостольского учения¹⁷¹¹. Согласно этому вера выражает не голое теоретическое зачисление или математическое погашение минусов плюсами; она вменяет нам праведность Христову в неотъемлемую личную собственность¹⁷¹² при восприятии обетования Духа (Гал. 3:14)¹⁷¹³. Но оправдание едино всегда и всюду, потому что оно бывает лишь Христовым, а средство к его получению заключается в вере, которая в свою очередь должна быть тождественной у всех искупленных. Здесь достойно особого внимания и напоминания то наблюдение, что – в существенном – вера христианская характеризуется одинаково во всех новозаветных писаниях¹⁷¹⁴, как это неизбежно и принципиально, потому что никто не мог созидать равную праведность при различии основания для нее в вере.

Отправляясь от формулированных критикой положений, мы приходим к совершенно обратному выводу, что христианское оправдание у св. Павла есть безусловно реальное благо освобождения от клятвы осуждения и дар внутреннего обновления всей природы при наследовании обетования Божия в Сыне. Это апостольское разумение совершенно противно фарисейскому, почему не совпадает с последним и в раскрытии дальнейших отношений. В иудействе они покоились на юридической теории избавления и сами были только юридическими. Здесь Иегова ради конечной суммы Израильских добродетелей забывал о частных цифрах и всех потомков Авраамовых трактовал непорочными, поскольку они пребывали в избранном союзе и естественно пользовались национальным капиталом заслуг, накопившихся и постепенно нараставших процентами. Имеются некоторые попытки сходного истолкования апостольского учения в смысле, аналогичном раввинскому воззрению¹⁷¹⁵, где «субъектом всякой праведности был народ»¹⁷¹⁶. Известно, что А. Ричль снискал себе славу основателя целой школы особым суждением по этому предмету. Он утверждал, что христианское искупление знаменует собою собрание спасенных, и отдельная личность достигает его лишь чрез присоединение и вчленение. Поэтому и святость комментируется по-иудейски в качестве приобщения к

идеальному братству святых¹⁷¹⁷ и индивидуально не бывает помимо вступления в него¹⁷¹⁸.

В этом случае идея праведности сливается с царством Божиим¹⁷¹⁹, и в анализе его¹⁷²⁰ – ближайший путь к решению вопроса, поскольку «данное понятие (будто бы) принадлежит к Иудейско-Израильским основам учения Павлова»¹⁷²¹. Но βασιλεία отмечает фактический строй, где абсолютно, беспрепятственно и всецело господствует воля обладателя. Таковым у нас является Бог – собственник благодатного царства и его неограниченный повелитель во всех функциях. По этой причине, когда говорится с догматической строгостью о содержании правды Божией в людях, со всеми ее свойствами реального тождества норме, – Бог в них *есть действующий, и еже хотети и еже деяти о благоволении* (Филипп. 2:13), не задерживаемом в своем обнаружении¹⁷²². В этом виде ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ точно воплощалась в Господе Христе, потому что в Нем человеческая воля, не поглощаясь богосыновней до исчезновения, была в полнейшем согласии с божественной, которая в той и выражалась безусловно. В Спасителе **прославленном** царство Божие было живой реальностью¹⁷²³, но она еще не утвердилась во всем мире и для него остается идеальной, служит целью христианского благодатствования¹⁷²⁴. Фактически же царство Божие суживается с количественной стороны, ибо избавляются далеко не все, и сила Божия торжествует не везде, а только в определенном круге христианского влияния. Подобно сему она ограничивается и качественно, потому что верующие не свободны от падений, стремятся ко спасению, с усилием напряжения удерживаются на высоте призвания¹⁷²⁵ и уже по одному этому стесняют верховное владычество, хотя принципиально оно бывает законом их бытия. В период земного странствования нашего царство Божие реально единственно во Христе Иисусе и совпадает с царством Христовым¹⁷²⁶. Для его истинного осуществления среди людей требуется, чтобы каждый член по существу и всегда был непоколебим в добре при всецелом сопроникновении своей жизни божественной до той незыблемости, какая несомненна для Икупителя. А в Нем

господствует воля Отчая, и с достижением человеческого совоцарствия Он покорится Покоршему чрез замену Своего главенства Отеческим, потому что тогда *будет Бог всяческая во всех* (1Кор. 15:28). Отселе и для верующих станет реальным царство Божие, но это произойдет уже при конце – в царстве Бога и Отца (1Кор. 15:24).

Из сказанного вытекает, что понятие царства Божия не исчерпывает всего богатства правды Божией, если она рассматривается со стороны оправдания людей. Бесспорно, что первое включает все изобилие благ, и тем не менее они действительны пока в одном Христе и для человека бывают лишь усвояемыми. Потому – в **фактическом отношении** – идея общества спасенных доколе бывает просто реальной возможностью и недостаточна для обоснования личного оправдания. Именно в нем она сама закрепляется людьми и **в этом смысле** должна быть признана производной. Так опять категорически устраняются тенденциозные гипотезы и школьного богословского разумения и генетического сближения апостольского благовестия с формулами раввинской теологии. Она остается в преддверии созерцания св. Павла, который и сам искал и другим обеспечивал индивидуально-собственное спасение в трепетном опасении, что Христос будет служителем греху, если мы окажемся грешниками при своем стремлении к оправданию (Гал. 2:17).

Ясно, что толкование Ричля, открывающее место для сопоставлений апостольского учения с раввинскими схемами, не затрагивает предмета о личной праведности человека. Это совсем особый вопрос, нуждающийся в специальном рассмотрении. Оно с отчетливостью предначертывается нашими предшествующими соображениями. В них мы нашли, что оправдание достигается верой, но под тем непременным условием, что она наполняется содержанием Голгофской жертвы. Последняя была и делом и приобретением Мессии – Христа и потому принадлежит Ему безраздельно. Необходимо, что и все ее дары получают людьми чрез Него и от Него, а для сего необходимо быть в нерасторжимом союзе с Ним. Тогда, объединяясь с Господом, мы усвояем все Его прерогативы,

которые в Нем увенчивались и выражались в Его сыновстве Богу. С этой стороны конечная цель ниспослания Сына Божия заключалась в том, чтобы – по искуплении подзаконных – мы восприняли «всыновление» (Гал. 4:4–5;.. ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Такое свойство в Спасителе коренилось в самой природе и было неотлучно от нее, почему бывает реальным и в верующих. Значит, этот термин в устах Апостола совсем не имеет юридического характера «адопции» в противность «алиенации», формулированных Римским правом¹⁷²⁷. Он отмечает не менее и не более того, что наше богосыновство не прямое и посредствуется Избавителем (Еф. 1:5: ὁ Θεὸς... προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν), в Котором оно всегда было натуральным качеством. Поэтому св. Павел далее прямо утверждает, что христиане – сыны, и все исповедание их сосредоточивает в молитвенных возгласениях Духа: **Авва, Отче** (Гал. 4:6. Рим. 8:15). Оно служит живым свидетельством фактического строя и лишь по этой причине является символом христианского исповедания, как и молитва Господня преимущественно запечатлевает, что теперь Бог есть действительно *Отец* и при том *наш* в силу истинного сыновства нашего Ему¹⁷²⁸. Кардинальное отличие благодатных отношений сводится прежде всего к «духу сыноположения», награждающему нас привилегиями наследников Божиих (Рим. 8:15–17). Однако это достоинство достигается каждым «чрез Иисуса Христа» (Гал. 4:7) и невозможно без внутреннего общения с Ним индивидуально.

Несомненно отсюда, что – с принципиально-логической точки зрения – верующие освящаются не вступлением в царство Божие, а чрез сочленение Сыну Божию. В Нем они получают Его совершенства абсолютного господства воли Божией и чрез это обладание оказываются согражданами Христовыми¹⁷²⁹. Подобный порядок неизбежен для всякого верующего, и все они оправдываются только в Господе Спасителе. Он, будучи основанием и источником избавления, в тоже время бывает и всегдашним центром слияния людей, поскольку без Него они не могут приобретать ни оправдания, ни обетованных благ. Все здесь проистекает от Христа и все в Нем

«возглавляется» в теснейшем слиянии всех возрожденных. Потом в них, естественно, водворяется желанная гармония соответствия велениям Божиим, и они становятся реальными носителями царства Божия чрез свое сопричастие к царству Христову, которое раскрывается на земле фактически в Христовой Церкви¹⁷³⁰. Она не совпадает с ним и интенсивно и экстенсивно и бывает только моментом¹⁷³¹ его осуществления¹⁷³², предуготовляющим всецелое прославление в царстве Бога и Отца¹⁷³³.

Следовательно, в нашем спасении идея Церкви будет в известной степени вторичной, поскольку в ней указывается уже дальнейший его результат в фактическом облагодатствовании многих чрез Икупителя. Он доставляет нам правду и освящение и проникает каждого верующего с равной энергией. Христианин бывает лишь восприемником и органом ее действия, которое во всех одинаково. Необходимый исход понятен сам собою, и достаточно лишь констатировать его. Все христиане объединяются в Господе и в Нем связуются до неразрывности по силе воплощения Его духа. В этом смысле они образуют не внешний союз, а составляют органическое целое, где в разных положениях частных членов обнаруживается общая функционирующая стихия благодати Христовой¹⁷³⁴. Неудивительно, что Апостол языков столь часто и определенно называет Церковь телом Христовым (Рим. 12:5. Еф. 1:22–23. 4:12. 5:23. Кол. 1:18. 24). Но оно не вне верующих и не независимо от них, почему нимало не выражает его объективной наличности помимо отдельных лиц, которые прививались бы к нему, как заранее данному¹⁷³⁵. Напротив, сами они слагаются в живой храм одухотворенного организма, потому что сплачиваются во Христе до нерасторжимости. Наименование тела Христова есть наиболее верная **аналогическая** характеристика **фактического** строя Церкви, объемлющей собою все общество спасаемых, – по его историческому происхождению и по свойству внутреннего развития. Христиане находятся между собой в органическом взаимоотношении, и оно отмечает только их действительное сочетание. Неоспоримо, что последнее должно иметь особую

причину для своей реальной качественности и находит ее в сыновстве Богу, когда мы в Сыне Божиим делаемся братьями с тождественными свойствами свободы. В этом случае понятие тела Христова до точности покрывается братством христианским и в свою очередь будет захватывать новый и производный момент благодатного спасения. И опять очевидно, что оно – принципиально – возникает в нас не чрез сопричисление к царству Христову в Церкви, потому что в мире она сама бывает фактически уже после индивидуального освящения многих¹⁷³⁶.

Во свете этих догматических аксиом благовестия св. Павла получает полное значение и та бесспорная формула христианского учения, что «вне Церкви нет спасения». Она собственно разъясняет, что нельзя быть оправданными без слияния со всеми «святыми», поскольку здесь необходимо, чтобы все наперед органически объединились во Христе¹⁷³⁷. Поэтому внецерковность удостоверяла бы фиктивность усвояемой себе праведности¹⁷³⁸ или ее фактическое отсутствие с пребыванием человека в прежней греховности¹⁷³⁹. В свою очередь достижение святости в богосыновстве обязательно разрешается реальным братством христиан в органическом сочленении тела Церкви¹⁷⁴⁰. Она же хранительница Евангелия Христова и приводит к познанию Господа, а затем в таинствах и фактически сообщает с Ним, когда человек является равным сонаследником даров благодати в церковном союзе¹⁷⁴¹. В конце концов и тут истинная принадлежность к Церкви Христовой – не без посредства ее – условливается личным общением верующего с божественным Избавителем, почему при теперешней космической ограниченности возможны и недостойные члены и даже ἐκκλησία πονηρευομένων (Псал. 25:5).

Мы рассмотрели процесс благодатного оправдания на разных его стадиях и со всех точек зрения, и он везде рисуется пред нами индивидуальным. В этом глубочайшее отличие христианского откровения и от ветхозаветного и от иудейской теологии. Из начала Бог промыслил о человеческом спасении, но оно было недоступно для извращенности падших потомков

Адама и, естественно, служило лишь предметом обетования до тех пор, пока не исполнится. Во всей строгости – это была просто надежда на получение грядущих благ¹⁷⁴², а в таком случае они должны быть известны ищущим наследия Божия. В этом виде оно вверяется на хранение избранным носителям и бывает собственностью целого богоучрежденного союза. Тут отдаленное приобретение данного благословения гарантировалось исключительно путем сопричисления к народу Божию, который владел самым его залогом. Ветхозаветное оправдание необходимо созидалось на идее священного собрания, и все права на него держались только фактической принадлежностью к чающим утешения Израилева¹⁷⁴³. Иной порядок был невозможен, если в период ожидания все дело состояло в обеспечении себе наследственных прерогатив, для чего требовались кровные связи, утверждавшие юридические привилегии каждого частного лица. По этой причине при подзаконности мы находим торжество национализма, ограничивавшего самую сферу применения божественных предвозвещений. Ясно однако, что этот строй служил временным моментом верховного попечения и был рассчитан на свое историческое упразднение при его осуществлении. Иудаизм не хотел видеть и признавать подобной неизбежности и обратил педагогическую меру в догматическую норму. В этом было глубочайшее и гибельное принижение откровенного созерцания, поскольку у него отнималась жизненная сила в идее обязательной реализации. Здесь благословение оказывалось просто теоретическим членом религиозного исповедания без всяких дальнейших желаний – кроме его санкционирования вмешательством Божиим для устранения преград к ослепительному воссиянию славы Израиля. Так на веки закреплялся юридический характер отношений к Иегове со стороны оправдываемых импутативно – чрез вменение общенациональных заслуг¹⁷⁴⁴.

Само собою понятно, что тут совсем не доставлялось реальной праведности, ибо она была интеллектуальной отвлеченностью. Для фактического действия обязательно требовалось наличное воплощение правды, чтобы возможно

было ее восприятие в непосредственном позаимствовании. Легко заметить, что это было немыслимо без индивидуального носителя всей правды Божией, потому что иначе, оставаясь упованием многих, она продолжает удерживать теоретическую неприступность, а при нем будет его реальной собственностью, которая и почерпается каждым в общении с обладателем. Поэтому св. Павел и выражает энергически, что обетованное семя единично в самой строжайшей степени и совпадает со Христом, поскольку именно Он разрушил клятву и – в качестве Господа нашего – приобрел все обетованные блага¹⁷⁴⁵. Благодатное искупление было абсолютно индивидуальным с объективной точки зрения, поскольку оно совершено только одним божественным Избавителем. Понятно, что таковым же оно бывает и для всех людей, ибо – по самому смыслу своего спасения – они достигают его чрез усвоение себе в живом союзе с Воскресшим. В Нем содержится вся полнота богатства, которое, будучи индивидуальной прерогативой, лично и усваивается всеми. Указанный способ принципиально одинаков для всякого человека, и никто не оправдывается без всецелого применения его. В этом все равны без малейших ограничений, почему влияние благодати для всех определяется прилеплением ко Христу в вере и фактически бывает не национальным, но всемирным. Его внутренняя божественная необъятность в Сыне Божиим находит себе точное соответствие и в самых средствах получения, обеспеченного всем безраздельно. Христианское спасение универсально и это потому, что оно строго персонально, не зависит от расовых, социальных и других особенностей, не лежащих в человеческой индивидуальности. Посему и отношения облагодащенного к Богу чужды юридической условности и запечатлеваются свободой действительного сыновства. Они создаются не на арифметическом зачислении преимуществ избранного общества по кровно-религиозной связи с ним и покоятся на прямом единении с Господом¹⁷⁴⁶, которое бывает реальным или обращается в фикцию¹⁷⁴⁷. В первом случае оно уже само собою производит союз оправданных и вчленяет верующего в организм тела Христова в Церкви.

В результате имеем, что христианская жизнь спасаемых вырастает на индивидуалистической почве, и Апостол языков не мог заимствовать материалов для ее догматического раскрытия в чуждой сфере иудейского национализма. Это взаимное различие предполагает в раннейшем принципиальное несходство и в понимании самого оправдания. Для раввинизма оно было только юридическим, потому что производилось вменением заслуг Израиля, а у св. Павла рисуется совершенно реальным, поскольку почерпается из фактического источника воплощенной правды во Христе Иисусе. Ясно, что фарисейство не чувствовало неустранимой нужды в мессианском избавлении страданиями и смертью Примирителя, раз непорочность удовлетворительно ограждалась обычным методом номистической корректности¹⁷⁴⁸. Самое большее, – мессианские скорби должны были помогать увеличению национального капитала для покрытия моральных недостатков в иудеях и имели чисто юридическое достоинство. Напротив, эллинский благовестник утверждал абсолютную необходимость Голгофской жертвы в качестве единственного средства искупления, ибо фактически порядок богоотчужденности изменялся не иначе, как действительным его уничтожением после всецелого обнаружения клятвенного осуждения. Последнее опиралось на человеческой греховности, которая была преступной, поскольку возникала из богоборчества свободной воли. В этом виде грех не мог быть исконным и необходимым свойством человеческой природы и по существу нимало не связан с материальностью. Конечно, он преимущественно выражается в плотяности, но и здесь заметен волевой элемент в насильственном порабощении духа его естественному органу. Ἀμαρτία означает духовно-моральное извращение, вызванное падением Адама и передаваемое наследственно со всей гибельностью индивидуального вменения в смерти, почему она и неустранима без натурального возрождения. Раввинизм не искал его, потому что почитал греховность неизбежной и по своему материалистическому воззрению, пожалуй, обязан был усматривать в ней благостное орудие для достижения особенного религиозного преуспевания в

подвиге неустанной борьбы. И с этой стороны очевидно, что не было преград для созидания собственной праведности, которая в иудейской теологии догматически гарантировалась каждому Израильянину. Наоборот, Апостол языков провозглашал ее абсолютно недостижимой для личного напряжения – по причине всеобщей натурально-греховной немощности. Поэтому все спасение он находил только в божественном избавлении воплощенного Сына Божия, когда фарисейство теоретически не вводило в символ своей веры самого мессианского идеала по его принципиальной ненужности в логическом строе его юридической системы¹⁷⁴⁹. Она располагала всеми данными для своей закругленности в неотъемлемых прерогативах избранного союза и, замыкаясь в его границах, проповедовала национальную теократию, между тем у св. Павла она прямо переходила в безусловную универсальность равного облагодатствования всех божественным Примирителем и единым Ходатаем во Христе Иисусе, Господе нашем.

Теперь несомненно до полной научной неотразимости, что искупление и оправдание – наряду с другими соприкосновенными предметами – понимаются и раскрываются у эллинского благовестника совсем не в тоне раввинского богословия, и его воззрения совсем не совпадали с апостольскими ни в представлении самых фактов, ни в теоретическом их обосновании. Даже ветхозаветное библейское учение – по своей примрачности и икономической приспособленности – не доставляло всех материалов для уразумения спасения Христова и само освещалось во всей отчетливости чрез его действительное осуществление. В таком случае бесспорно, что это тайна воли Божией (Еф. 1:9), умолчанная от времен вечных (Рим. 14:24) и сокровенная от веков и родов (Кол. 1:26), и с этой стороны истинное познание принадлежит только Богу и Отцу и Христу (ср. Кол. 2:2) – в качестве ее первовиновника и совершителя. Естественно и необходимо, что и Апостолу языков исключительно *по откровению* сказана тайна (Еф. 3:3) сия, ставшая потом тайной его благовествования (Еф. 6:19). Но реально она явлена миру в тайне Христовой (Кол. 4:3), и в своем «проглаголении» каждый

посланник всегда и неизменно должен был держаться точнейшего соответствия с историческим обнаружением ее в Сыне Божием. Он был единственным источником всякой премудрости и разума (Еф. 1:8) для всех, и в Своем евангельском учении и догматическом формулировании истин искупления и оправдания св. Павел утверждался на общей почве апостольского предания, потому что здесь *основания иного никтоже может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос* (1Кор. 3:11).

Глава пятая

Эсхатологическое учение св. Апостола Павла по связи с сотериологическим и генетическим предположения об иудейском его происхождении. – Значение и смысл данного пункта в апостольской «системе» и в раввинской теологии. – Вопрос о «парусии», как преходящем моменте в догматическом созерцании благовестника, и несправедливость этого мнения, ибо 1) в эсхатологии св. Павла не замечается «радикальной трансформации» под влиянием житейско-миссионерских разочарований, так как 2) он не признавал окончательного посмертного ублажения прямо за могилой 3) при непосредственном восприятии вечного небесного тела; характер парусийных ожиданий в первенствующей Церкви и их догматическое достоинство в раскрытии, обосновании и применении у Апостола языков. – Истина воскресения и его универсальность с рассмотрением мысли защитников теории «условного (факультативного) бессмертия» об уничтожении самого бытия грешников и с опровержением хилиастических интерпретаций. – Качественные свойства воскресения с устранением гипотез об особой «пневматической материальности» оживотворенных, с обеспечением физического восстановления и выяснением его природы. – Сущность апостольской эсхатологии по сравнению с иудейскими мечтаниями и ее догматическая авторитетность.

Иудейская праведность покоилась на чисто номистических началах и отличалась таким характером, что ее свойствами необходимо и неизбежно предreshалась вся будущая судьба каждого потомка Авраамова. Своими подвигами он сам себе устраивал спасение, которое обязательно должно было сопровождаться соответственным блаженством¹⁷⁵⁰. поскольку же законническая добродетель создавалась на личном и самобытном усердии, – отсюда естественно вытекало, что и вознаграждение не могло выходить за границы индивидуального существования. Однако фактическое положение народа Божия

всего менее совпадало с этими требованиями и часто было живым отрицанием их. Неудивительно, что благочестивая душа Израильянина переносила свои надежды в неведомую даль, где она имела получить заслуженную компенсацию. В религиозном сознании обрисовывается довольно резкое противоречие. «Можно сказать, что Израиль оказывался между небом и землей. За свою верность закону он в будущем ожидал для себя всего, а в бывающем ничего или только очень немного. Он смотрел в потустороннюю область и не был тамошним, – пребывал в здешнем мире и оборачивался к нему спиной»¹⁷⁵¹. В таком безысходном разладе единственным примирителем всех тягостных антиномий являлся Мессия, ибо на этом больше всего держалась и самая вера в него. Главнейшей целью всего искупительного дела было именно обеспечение непреходящей славы для всех ревностных номистов, которые отныне неизбежно ограждались в своем благоденствии. Значит, иудейское разумение праведности определяло собой мессианские чаяния, а в последних заключалось окончательное решение участи всех людей на веки. По этой причине «христология и эсхатология были тождественны в иудейской теологии»¹⁷⁵². В равной мере подобная связь несомненна и для христианства. В нем все утверждается на божественной личности Избавителя. Будучи завершителем прежнего миропорядка, Он с абсолютной непреложностью предначертывает все дальнейшее течение нового благодатного строя¹⁷⁵³. В Нем путь всей земли, и ее история со всем живущим на ней не допускает никаких произвольных колебаний. Христианское настоящее есть лишь отблеск непрерывного в грядущем, которое уже содержится в первом и возникает из него.

Ясно теперь, что – и для сынов завета и для исповедников Распятого – «имя «Христос» было эсхатологическим понятием»¹⁷⁵⁴. Вследствие этого известное воззрение по предмету собственно мессианского учения св. Павла в не меньшей степени применимо и к эсхатологическим упованиям его в антропологии¹⁷⁵⁵. И если там признается генетическая зависимость от раввинистических теорем, то и во втором случае

мы будем вынуждены принять иудейско-фарисейские источники в качестве основной и производящей стихии апостольского благовестия касательно конечного предназначения человечества. Логическая неумолимость данного вывода критики тем строже, что и вообще вера первых христиан в воскресение являлась «верой фарисеев»¹⁷⁵⁶. Савл же «был воспитан в раввинских школах и вырос на наивно чувственных баснях»¹⁷⁵⁷, а по обращении «во всем и всегда оставался добрым Израильтянином»¹⁷⁵⁸. Поэтому «христианские догматы о воскресении мертвых, последнем суде и воздаянии – в существенных чертах – сводятся к Талмуду и мидрашам», которым якобы обязан св. Павел¹⁷⁵⁹. Все рассматриваемые доктрины были сформулированы фарисейством и из него взяты Апостолом. Его «система» образовалась еще при ногах Гамалиила. Разумеется, она потерпела глубокие модификации, но и в новом построении легко распознать коренные элементы и главные линии первичной конструкции. Ход мысли Павловой есть ничто иное, как прогрессивная трансформация изначальных фарисейских мнений под влиянием христианского принципа¹⁷⁶⁰. Посему и при сказанном преобразовании мы находим лишь унаследованную иудейскую эсхатологию¹⁷⁶¹, претворяемую обновленным духом эллинского благовестника. Разница в этом направлении не идет дальше улучшений, преимущественно теоретических и иногда совершенно неожиданных, возникавших под воздействием опытов жизни и миссионерской практики. «Тщательное сравнение павлинистических представлений решительно убеждает в частичной зависимости Павла от понятий, господствовавших в иудейской литературе его времени, но показывают также превосходство его собственных концепций и дает историческую почву для воззрений этого отдельного человека»¹⁷⁶². При самой лучшей оценке – он является продуктом своей эпохи, и его личная оригинальность обнаруживается исключительно в переработка готового материала¹⁷⁶³.

Здесь вполне соблюдена генетическая преемственность в постепенном движении религиозных идей, и этим заранее гарантируется научное достоинство изложенной попытки,

поскольку в ней сохраняется непрерывная последовательность. Но эта внешняя обаятельность не может быть фактически ценной без некоторых обязательных моментов реального характера. Если оба ряда сличаемых учений родственны между собою по существу и один обуславливается другим, то они необходимо должны быть тождественны по своему происхождению и значению. Лишь при этом условии все неоспоримые разности будут индивидуальными поправками, не устраняющими единства первоосновы. Отсюда ближайший вопрос состоит в том, какой смысл анализируемый предмет имел в раввинизме и таковы ли опоры его в благовестии св. Павла?

Мы видели, что религиозная жизнь в фарисействе всецело исчерпывалась самобытным исполнением законнических предписаний. Они же дарованы Богом и рассчитаны на благо человека. С этой стороны в них несомненно обнаружение верховной любви, ради которой раввинская теология не могла допустить дисгармонии в действиях законополагающей воли божественной и не отрицала помощи Божией номистическому усердию. Однако это было просто внешним воспособлением человеческой слабости и направлялось к тому, чтобы сами люди своими усилиями достигали идеальной высоты в осуществлении заповедей. А последние были неразлучны от свойственного им вознаграждения, почему иудейско-раввинская праведность покоилась на строгом и неразрывном возмездии. В таком случае с эсхатологической точки зрения все влияние закона замыкалось сферой его фактического применения, где он функционирует и где обнаруживает всю свою энергию. Воздаяние должно было непосредственно сопровождать всякий этический акт и в неумолимой прогрессии увеличивалось сообразно количеству заслуг. Тут слава была только сиянием номистического света и немедленно отражала его со строгой пропорциональностью. На этой почве не могли возникнуть и разрастаться надежды будущего, потому что оно до точности совпадало с настоящим. Естественно, что для расцвета эсхатологических чаяний там не было места¹⁷⁶⁴, и они не имеют в иудействе незыблемого догматического фундамента¹⁷⁶⁵, а

вызываются требованиями юридического принципа для его ограждения. Формальная притязательность иудейской праведности абсолютно не мирилась с несоответствиями реального бытия и вынуждала искать необходимого ей совпадения в новой среде, более приспособленной к началам номизма. Раз же они попирались внешними стеснениями, тогда оказывалось обязательным допустить иной строй, свободный от космических ограничений¹⁷⁶⁶. В этом отношении бесспорно, что для иудейского сознания все будущее служило лишь неизбежным пособием к сохранению юридического баланса и резко окрашивалось номистическим цветом. И поскольку все ветхозаветное домостроительство было собственно детоводительством закона, – за этот период мы не находим ясного раскрытия идеи бессмертия, которая скорее могла ослаблять энергию послушания и тем самым препятствовала бы достижению воспитательных целей верховного промысла¹⁷⁶⁷. Поэтому отчетливое выражение ее в книге Иова (19:25 сл.)¹⁷⁶⁸ связывается с верой в божественное правосудие в качестве единственного мыслимого условия для его торжества¹⁷⁶⁹. Но коль скоро и здесь чаяние свящ. писателя посредствуются ближе всего заключением от сознания ненарушимости права¹⁷⁷⁰, то легко было допустить только временное замедление ради наилучшего обеспечения преизобильного благополучия страдальца, как это свидетельствуется в эпилоге, а пролог еще сильнее утверждал в подобном убеждении, обнаруживая, что даже самое решительное и необузданное вторжение лукавого не в состоянии поколебать закон юридической компенсации. Неудивительно отсюда, что некоторые ученые не усматривают в цитированном месте прямого отношения к будущему отдельного человека и думают, будто в нем говорится о господстве правды Божией по смерти Иова¹⁷⁷¹ и, вообще, независимо от индивидуального существования.

При данном положении дела понятно, что учение о бессмертии – при всей его распространенности – не получило в иудейской теологии строго догматической важности. Оно было неизбежным и полезным лишь фактически – для устранения

космических антиномий. И кто не придавал им такого значения, тот спокойно мог не тревожиться отдаленным и помышлять только о земном без особого опасения еретического изменничества завету отцов. Саддукейство было и типическим и логическим воплощением этого настроения¹⁷⁷², но в своем номистическом консерватизме оно имело достаточную защиту своей иудейской корректности. И это тем более, что древняя доктрина безотрадного шеола больше возбуждала ужас¹⁷⁷³, чем приносила утешение благочестивой душе¹⁷⁷⁴, – и, сохраняя ее во всей первоначальной простоте¹⁷⁷⁵, саддукеи последовательно отвергли посмертное воздаяние¹⁷⁷⁶. И нельзя обвинять их в произвольном отвержении всех писаний – за исключением Пятикнижия. Такое категорическое отрицание, несомненное для Самарян¹⁷⁷⁷, кажется, ложно усвоится врагам фарисейства¹⁷⁷⁸. Скорее будет справедливо, что они только соподчиняли закону и ниже его ценили пророков и агиографы¹⁷⁷⁹, в чем находили себе опору, вероятно, в условиях канонизации, хотя отношение их к этому предмету не выяснено во всем объеме¹⁷⁸⁰, между тем оно играло здесь существенную роль. Тогда саддукейские теоретики оказывались в согласии с номистическими предпосылками¹⁷⁸¹ и удовлетворяли фарисейскому убеждению, что последних не может отменить никакой пророческий авторитет – кроме разве Илии¹⁷⁸². В результате выходит, что по смыслу номистических требований саддукеи имели немалое библейское оправдание¹⁷⁸³. Бесспорно, что «невыполнение в земной жизни, – по воззрению Пятикнижия, – божественного правосудия приводит (нас) к вере в выполнение его за гробом»¹⁷⁸⁴, но для этого нужно было наперед окончательно разочароваться в возобладании среди людей правды Божией. Однако эта мысль сама по себе была довольно опасной и не возникала из самого существа иудейской догматики. Ее творцы только под давлением опытов жестокой действительности вынуждались обращаться к потустороннему бытию – для спасения своего закона возмездия. Фарисейская доктрина бессмертия обязана своим развитием преимущественно житейским удручениям, была результатом плача, рыдания и горя всей израильской истории. И Иосиф

Флавий – в характеристике учения фарисеев – их идеи о бессмертии душ прямо связывает с проповедью о зависимости всего от Бога¹⁷⁸⁵, дабы праведные и злые получили в подземном мире (ὕπὸ χθονός) награды или наказания¹⁷⁸⁶. Отсюда же и необходимость воскресения «была порождением скорбных времен» в качестве средства для восстановления праведности Божией, нарушаемой страданиями доблестных героев номистической безупречности¹⁷⁸⁷. Естественно, что все вышемирное являлось тут добавочным и служебным – в меру фактической надобности, которая бывала различна и не всеми чувствовалась одинаково. Поэтому и в пышном символизме эсхатологических чаяний иудейской апокалиптики не замечается сияния света божественного. Напротив, «авторы всех подобных предсказаний желали в сущности одного: дать притесненным евреям предмет надежды еще на земле, сделать их стойкими в борьбе»¹⁷⁸⁸.

По всем отмеченным причинам неоспоримо, что эсхатологический элемент не был эссенциальной и производной частью раввинских номистических воззрений¹⁷⁸⁹. Оторвавшись от почвы откровения и подчинив его одностороннему юридическому принципу адекватного воздаяния, иудейская теология осталась верной себе и в этом пункте. Все отдельные моменты претворялись ею в собственном духе и допускались лишь по теоретической потребности и для законченности системы. Она оказывалась в коллизии с повсюдным опытом жизни, и голос его обращал особенное внимание потому, что вносил удручающий диссонанс в гармонию законнического самоублажения. Эсхатологические проблемы разрабатывались больше по доктринальным интересам номистической логики, и в этом отношении можно, пожалуй, согласиться, что, напр., учение о воскресении мертвых было школьным мнением и покоилось на отвлеченном книжничестве¹⁷⁹⁰. Разумеется, в этом случае последнее спасало себя от крушения и должно было ограждать все побочное, ибо этим поддерживалось главное. Но в то же время не забывалось и случайное происхождение эсхатологических представлений под влиянием тяжелых жизненных условий¹⁷⁹¹. Это был член

привходящий, и на его точнейшем раскрытии неизбежно отражались все исторические осложнения. И если будет резко¹⁷⁹² заключение, что он «воспринят из чужой почвы»¹⁷⁹³, то нельзя отрицать посторонних воздействий на развитие его в иудействе – преимущественно в эпоху Вавилонского плена, когда были усвоены и соответствующие стихии парсизма¹⁷⁹⁴ в дополнение к данным божественного откровения¹⁷⁹⁵. Раз это было допущено, – фарисейство, естественно, поспешило запечатлеть идею воскресения анафемой на отрицателей¹⁷⁹⁶. Равно вероятно, что этому приговору покорилось большинство, так как тут был счастливый выход среди тягостного разлада¹⁷⁹⁷. Впрочем, не менее ясно и то, что по сравнению с началами номизма все эти истины приобретали соподчиненное значение и не были абсолютно обязательными. Посему саддукейство, не скрывая своего эсхатологического скептицизма, возвышалось до религиозного верховенства в народе и становилось первейшим блюстителем национальных святынь, а новейшие писатели-евреи не усвоят бессмертию и воскресению непреложной догматической важности¹⁷⁹⁸.

Получив теоретическое возобладание больше по внешним причинам, воззрения на загробную участь людей находили в иудейском богословии и аналогичное обоснование. Точкой отправления служила мысль о неразрывности добродетели и возмездия, как акта и его рефлекса¹⁷⁹⁹. Но в первом отношении номизм достиг крайне увлекательных результатов, поскольку всех своих адептов вдохновлял непоколебимой уверенностью в религиозно-моральном процветании¹⁸⁰⁰. В нем рядовой член народа беспрепятственно мог покрывать свои моральные недочеты¹⁸⁰¹ и легко возвышался до юридической правоспособности на обязательную оплату всякими благами¹⁸⁰² даже чрез самые земные злополучия¹⁸⁰³. Тут было абсолютно бесспорно, что весь Израиль спасется¹⁸⁰⁴. Мы знаем, что для устранения фактических препятствий найдено было пригодное средство в особом приспособлении мессианского идеала, который сглаживал наличные шероховатости. Избавитель должен был выровнять их, уничтожить преграды и очистить атмосферу, чтобы энергия иудейской праведности не

задерживалась в своем благотворном влиянии¹⁸⁰⁵. Для раввинизма ожидаемый примиритель был только охранителем номизма, доставляющим неизбежное увенчание. Поэтому к прежней формуле присоединялось новое положение, что все Израильяне войдут в славное царство Мессии для непрерывного пользования его благами¹⁸⁰⁶, которые давно сохраняются для них на небе¹⁸⁰⁷. Неограниченность этого суждения не позволяла никаких оговорок, потому что иначе колебались бы самые мессианские надежды, раз они и поддерживались в интересах всеобщего израильского торжества¹⁸⁰⁸. Но роковая сила смерти, неумолимая в прошлом, оставалась грозной и для будущего, и ее коса как будто подрезывала все корни подобных мечтаний. Правда, она приносила умиловивление своим жертвам¹⁸⁰⁹, однако им, по-видимому, не приходилось вкусить плода своих доблестей, если не будет открыта возможность активного доступа к мессианской трапезе. Условие это возникало само собою, а решение его было еще проще по логической неотвратимости. Здесь нельзя было и придумать чего-либо другого кроме того, что и умершие примут участие в сладостях века грядущего¹⁸¹⁰. Теперь ясно, что в фарисействе воскресение мертвых выдвигалось в качестве сопутствующего момента при возникновении мессианской эпохи¹⁸¹¹, которая в свою очередь вызывалась лишь номистическими запросами. Будущее восстание праведных признавалось именно потому, что без этого немислимо было их увенчание от руки Господней¹⁸¹². Одно существенно определялось другим, почему для раввинизма бесспорно то наблюдение, что «надежда на воскресение плоти первоначально заключалась в надежде на соучастие в славном царстве Христовом, и с нею связывалось ожидание счастливой жизни в невозмутимом блаженстве под зеленеющими деревьями, на чудных лугах с весело пасущимися овцами и Ангелами в белых одеждах»¹⁸¹³. Таким образом учение о посмертной судьбе людей не менее случайно соприкасается и с делом Мессии, потому что не прямо рождается им, а требуется для него. Главная опора рассматриваемой доктрины единственно в том, что ею обеспечивается фактическая

незыблемость юридических стихий номизма. Лишь они имеют абсолютную значимость; все прочее составляет дополнительное подспорье вторичного характера, поскольку служит добавочным элементом для действия мессианского спасения.

Таково ли положение рассматриваемого предмета в благовестии св. Павла?

Ответ на этот вопрос с разных сторон намечается в совершенно категорическом смысле в писаниях Апостола. Прежде всего у него в новом свете рисуются факт смерти и ее отношение к природе человека. Натурально, как существа ограниченные, люди владели только *posse non mori*, – простой способностью к достижению нескончаемой жизни. Но им дарованы были все удобства к фактическому закреплению этой возможности, которая облегчалась для них естественным стремлением и неповрежденной целостностью богозданных сил. Поэтому ход развития человеческой личности к усвоению вечности был столь же нормальным, сколько он и несомненен по первоисточнику сознательного бытия. Вторжение смертности являлось незаконным нарушением гармоничного процесса; – тогда и его причина будет в самовольном и самочинном уклонении человеческой воли от предначертаний божественных. Так получаем, что сначала чрез человека в мир вошел грех, а потом чрез него и смерть, возобладавшая во всех людях (Рим. 5:12), поскольку она была неизбежным оброком или сопутствующей оплатой греховности (Рим. 6:23). Отныне этот фактор делается главенствующим во всей истории человечества и господственно заправляет ее течением. Однако это владычество уже в самом себе носило зародыши своей относительности, ибо жало смерти, сообщающее последней активность универсального и беспощадного уязвления, есть грех (1Кор. 15:56). Тут крушение второго необходимо влечет и принципиальное уничтожение первой. Спаситель же навсегда осудил грех во плоти (Рим. 8:3), и вместе с ним поглотилась смерть (1Кор. 15:54) со всей ее державой (Евр. 2:24). Затем единение веры с Икупителем производит, что и оправданные в равной мере освобождаются во Христе Иисусе от закона греха и

смерти (Рим. 8:2), которая будет в полном подчинении человеку (ср. 1Кор. 3:22). Ясно, что каждый возрожденный благодатью имеет залог вечности, почему физическое прекращение его земного бытия показывает просто то, что непременно будет воскресение мертвых (1Кор. 15:21). В искупительном подвиге божественного Избавителя с неизбежностью заключается вся «антропологическая эсхатология», и для Апостола языков оба момента были абсолютно неразрывны. Иначе нетвердость результата роковым образом отзовется на причине, и все дело Христово рушилось бы безвозвратно, превратившись в мираж лжесвидетельства суетных обольстителей (1Кор. 15:14. 15). По воззрению св. Павла, истина воскресения Христова безусловно непреложна и обязательна для всего обновленного человечества, потому что «если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1Кор. 15:13). Это тезис принципиального свойства, и он покоится на нерасторжимости акта и его эффекта, где заранее обеспечиваются все существенные следствия. Тогда фактическое их достоинство незыблемо и по своему реальному применению в предназначенной сфере. Поэтому благовестник снова повторяет свою формулу в качестве функционирующего начала христианской жизни, когда говорит о его наличном влиянии с не меньшей категоричностью: *аще мертвии не встают, то ни Христос воста* (1Кор. 15:16).

Вывод теперь очевиден и неотразим по своей прочности. Сокрушение смерти и предуготовление воскресения были эссенциальными элементами всего искупления Христова и, будучи натуральными его отражениями, ограждают самое Голгофское таинство. Это – лучи света, который в них живет и ими запечатлевается. В одинаковой степени будет справедливо сказать, что Сын Божий пришел на землю столько же для дарования людям бессмертия, сколько и для погашения греха. Конечно, Его ближайшая цель была вторая, но сама она была – скорее – побочной и вызывалась лишь ненормальным явлением падения. Главнейшим намерением неисчерпаемой любви Божией было возвращение людей на путь истинного богоуподобления со всеми его плодами. Естественно, что с этой точки зрения упразднение греховной державы было лишь

необходимым средством для уничтожения преград. В таком случае будущее человека прямо содержится в настоящем Христа и имеет равную важность с последним.

По всему этому мы приобретаем научную уверенность, что эсхатологические истины для Павла не были второстепенными, нужными только в интересах теоретической систематики. Вопрос решается у него в обратном смысле, и теологическая состоятельность создается на фактической неоспоримости. Апостол не развивает аналитически и не привносит по логическим требованиям, а просто утверждает и раскрывает. Здесь нет ни места, ни надобности в посторонних источниках раввинского богословия, которое отпадало само собою. У благовестника было реальное основание в искуплении Христовом, и, проповедуя его со всей точностью, он просто констатирует совершившееся, как действующий фактор живой истории. Поэтому у него нисколько не усматривается искусственной связи между эсхатологией и христологией, – и по рассматриваемому пункту апостольская мысль находится в непримиримом контрасте с раввинизмом. Св. Павел уже обладал в Господе бессмертием для всех искупленных и созерцал в Нем будущие судьбы человека с отчетливостью касательно всех существенных подробностей. Поэтому его эсхатологические рассуждения по происхождению и содержанию имели безусловную реально-догматическую силу и не заключают данных фарисейского свойства.

А раз это верно для возникновения рассматриваемых положений, то – по естественным соображениям – трудно ожидать противного и в дальнейшем их развитии. Все подобное устраняется принципиальным воззрением относительно основного смысла и внутреннего характера доктрины воскресения. В иудейском понимании она была неизбежной акциденцией номистического самодовольства. Последнее приводило человека к эфемерному убеждению в моральной заслуженности, потому что он самобытно и по собственной энергии возрастал в подвигах нравственного процветания¹⁸¹⁴. Понятно, что тут соответственный плод равноценного вознаграждения был юридической необходимостью¹⁸¹⁵, без

которой вся добродетель теряла свой разум¹⁸¹⁶. Но людям она была заповедана Богом с клятвой взаимного обязательства, почему увенчание ее оказывалось несомненным помимо и вопреки смерти. В иудействе будущее восстание провозглашается единственно ради нужного праведникам воздаяния¹⁸¹⁷. И если бы оно сопутствовало за каждым шагом благочестивого с неуклонностью и смягчало горечь напряжения адекватной сладостью плодов, – тогда на лоне эвдемонического пресыщения фарисеи могли разлюбить свои выпренные мечты не менее саддукеев. Все такие желания были несовместимы с коренным условием юридической компенсации. Их нормальность и незазорность мотивируются прискорбным отрицанием должного в космической сфере¹⁸¹⁸. Отсюда потребность в новом пособии, которое удовлетворяло бы номистической совести, всецело проникнутой чаяниями преизобильной платы от щедрот Всевышнего. Искомое было открыто именно в воскресении, которое в иудейской теологии окрашивается густым утилитарным колоритом. Эта черта, конечно, вошла бы и в апостольское изображение при его генетической связи с раввинским. Теоретическая предзанятость по данному вопросу неумолимо вынуждает к признанию совпадений насчет существенной цели эсхатологических построений. И нам говорят, что у св. Павла господствует «чисто иудейская мысль, что ни одно религиозное действие не совершается напрасно, но лишь ради приобретения награды. Изменились средства и на место ἔργα νόμου выступает τίσις, а цель все та же – жизнь. То, что в древне-иудейском смысле было ζωή в обетованной Господом Богом земле, это в позднейшем иудейском учении является ζωή в βασιλεία, у Павла – ζωὴ αἰώνιος... Здесь обнаруживается, насколько Павел разделял суждения своего времени, по которым праведность законоисполнения есть только путь к получению преследуемой вечной жизни, поскольку у него вся разница ограничивается просто ударением на праведности от веры»¹⁸¹⁹ с сохранением эвдемонистического воззрения на будущее¹⁸²⁰.

Формулированное понимание защищает всецелое тождество конечных эсхатологических стремлений в иудействе и в

апостольском благовестии. Этим прямо предполагается близкое сходство и в самых производящих мотивах, одушевляющих чаяния грядущего¹⁸²¹. В противном случае они будут диспаратны и их внешнее подобие окажется весьма далеким от внутреннего сродства. Рассматриваемый пример с этой стороны служит скорее к обличению гипотезы генетической зависимости, потому что основные моменты сравниваемых групп совсем неодинаковы. Раввинизм почивал на лаврах заслуги, безусловно допуская способность собственного морального преуспевания в подзаконном. Св. Павел исходил из непоколебимого убеждения в суетности и бесплодности человеческих усилий, при их самобытной обособленности и индивидуальной автономности, Начало греха возобладало над человеческой природой и извратило ее до того, что она неизменно отрицала самую себя. И Апостол с горестным чувством естественной неотвратимости удостоверяет это для самых лучших, искренних и благородных стремлений. В его личном опыте отражалась вся история мира, а он при всем крайнем напряжении достиг только непорочности, повергнувшей его в бездну отчаяния. «Я не понимаю, – пишет он, – что́ делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» (Рим. 7:15. 19. 21). Человек решительно беспомощен в независимом созидании блага. Это безызыятный принцип, и его фатальное влияние убивает всякую энергию во всех ее приспособлениях фактической моральной борьбы. В этом кроется вся гибельная трагедия человеческого бытия, где все прекрасное часто бывало лишь натуральной ступенью к наиболее худшему. В нем все держится на сопротивлении греховному деспотизму, который неизбежно обостряется и закаляется непокорности и протестом. Чем больше усилий, тем пагубнее результаты, тем глубже пропасть, тем непрогляднее тьма. Поэтому пробуждение морального самосознания сопровождается разве новым бедствием, что расширяется поле греховной преступности и увеличивается сумма возможностей для ее обнаружения. Наряду с этим – в качественном отношении получается

обратное желаемому, потому что отныне греховность является осмысленным и неизвинительным попранием велений Божиих. Спящий зверь просыпается и с ожесточением возрастающей лютой терзает свои жертвы. *Аз, – говорит Апостол, – живях кроме закона иногда; пришедшей же заповеди, грех убо оживе, аз же умрох: и обретеса ми заповедь, яже в живот, сия в смерть (Рим. 7:9.10).* Этим самым подрывались все корни номизма. Опираясь на принятии человеческого самодержавия, он думал иметь жизнь вечную в Синайском институте, как дарованном Израилю для спасения. Это и вполне логично, поскольку превосходство средства должно было возвышать достоинство действия. Но для сего обязательно, чтобы находились в распоряжении подходящие силы для нормального применения. Неспособность и неопытность необходимо навлекают сугубую опасность на безумного смельчака. Все утонченное искусство здесь обращается уже в прямой вред, который увеличивается от самого совершенства орудия. Посему – вопреки раввинизму и к его религиозному ужасу – св. Павел категорически исповедовал, что закон есть сила греха (1Кор. 15:56), а следовательно и виновник его союзника в смерти. И это совсем не потому, что унижаются божественные предписания завета. Напротив, последний свят, как и заповедь свята, праведна и добра (Рим. 7:12). Значить, тут нет преднамеренного и нечестивого оскорбления, но простое констатирование факта с разъяснением его существа. Именно потому, что идеал столь вы-сок, он поражает своей чистотой, раз оскверняется, когда должен быть соблюдаем в неприкосновенности. Яркий свет тягостен для больного глаза и иногда вызывает непоправимую порчу. *Аз приидох в мир сей, – свидетельствовал Спаситель, – да невидящии видят, и видящии слепи будут (Ин. 9:39).*

Апостол устраняет всякую мысль об автономности морального прогресса в человечестве, почему у него не может быть вопроса и о награде воздаяния в воскресении для вечного блаженства по иудейско-раввинскому шаблону. Отсюда вытекает, что вера его благовестия не параллельна законничеству фарисейства ни по возникновению, ни по смыслу.

Она обосновывается на других данных диаметрального свойства. Они очевидны и бесспорны. Если личность совершенно беспомощна в своем «окаянстве», то для ее спасения необходимо внешнее избавление, которое – в свою очередь – требует всецелого внутреннего восприятия, ибо без него реальное благо останется бесполезным для человека. И св. Павел благодарит Бога Иисусом Христом, Господом нашим (Рим. 7:25), потому что Искупитель возродил в Себе человеческую природу. Но в таком достоинстве благодатное обновление пока не принадлежит людям, и они обязаны его усвоить, конечно, путем таинственно-натурального общения с Избавителем, чтобы в Нем умереть со своей плотяной греховностью и жить в неизменной святости. При слабости человеческой здесь невозможно ничто иное, кроме этого неизменного сопребывания в источнике жизни, а она – по самому своему свойству – исключает всякую личную гордость. Поэтому в распоряжении оказывается лишь полная самопреданность Христу, дабы с Ним слиться и быть неразлучно. Ясно теперь, что – по своему характеру – вера нимало не совпадает с законом. Второй был средством для наилучшего развития готового, первая создает самое христианское бытие, и для нее странны всякие речи о вознаграждении, раз ею обуславливается все существование. Тогда единственной заботой будет поддержание полученного чрез всегдашнее общение с Господом. Это действие – опять – состоит не в исполнении чего-либо внешнего, доставляющего праведность. Вся его энергия исчерпывается в крепнущей активности неослабного функционирования. Естественно, что подобное напряжение сопровождается соответственными плодами, которые относятся именно к своему первовиновнику и вырастают только из него. Человек обладает ими не в силу заслуг по принципу равного возмездия; он просто соучаствует в них, поскольку они необходимы. Здесь вера не есть средство к жизни, а эта не побочный благоприобретенный результат. Они совпадают между собою до точности и обнаруживаются совместно и одновременно. Вера выражается в жизни, жизнь держится верой. Однако все это бывает потому, что таким

способом люди срастаются к присноживущим Господом и в Нем наделяются качествами вечной жизненности, которая не иссякает и не умирает в них не менее, чем во Христе. Поэтому им нет надобности стремиться к вечному, ибо оно дано в самом настоящем.

Очевидно, что и с этой стороны не усматривается у св. Павла иудейско-утилитарных вождедений. Тут открывается в новом свете и его отношение к мессианству. Избавление не было для Апостола привходящим моментом, потребным для увенчания номистической непорочности. Оно служило основанием самого бытия, потому что раньше грех неумолимо повергал всех в объятия смерти. Ее господство уничтожено Христом, и только в Нем она прекращается для человека, который иначе не может быть. *Еже ныне живу во плоти, верую живу Сына Божия (Гал. 2:20)*. Отселе судьба оправданного сливалась с Христовой и будет выше всяких космических случайностей физического прекращения телесного организма. *Мне еже жити, Христос: и еже умерети, приобретение есть (Филипп. 1:21)*, потому что *живот наш сокровен есть со Христом в Бозе (Кол. 3:3)*. В таком случае наше воскресение уже заключается в Христовом и возникает из него с неотвратимостью, где несомненность первого ограждает реальность второго и наоборот. Это не условие мессианского торжества и соучастия в нем, а его натуральный рефлекс, являющийся непринужденно и непреложно. Поэтому возрожденный благодатно не стремится эгоистически к жизни, если он всегда имеет ее в вере. Затем: ее свойство вечности возникает не из внешнего перенесения в новую сферу, но соприусе ей субстанциально по божественности Искупителя. Посему здесь обязательно и будущее восстание, раз смерть оказывается лишь делом космической мимолетности.

По сказанному бесспорно, что у Апостола вера, вытесняя закон, не просто замещает его в одинаковом качестве. Она не орудие к приобретению жизни: это – сама жизнь. Но последняя в Сыне Божиим нескончаема и потому не может прекратиться в оправданных. Значит, христианин вечен собственно в Господе и только чрез Него преодолевает свою тварную бренность. Он же

воскрес, почему и мы не погибнем в могиле. По этой причине воскресение умерших бывает необходимым результатом совершившегося факта и не служит побочным целям. Оно прямо содержится в нашем возрождении, и вся ревность человека сосредоточивается единственно на обладании даром Божиим. Тут животворящим началом всего обновленного бытия является принцип *да Христа приобрящу* (Филипп. 3:8), чтобы в Нем иметь жизнь и вечность, как неотъемлемую собственность. Потому они ни коим образом не бывают предметом эгоистических надежд, ибо *упование видимое несть упование* (Рим. 8:24).

Теперь понятно, что жизнь не награда, а неотлучное действие веры, вечность же необходимое ее свойство, обеспеченное в Исккупителе воскресением. Христианин подвизается не для неба, но духом он всегда там и неизменно предуготовляет его откровение в своем прогрессивном преображении. Для фарисейства это было внешним актом создания благоприятной обстановки, удовлетворяющей юридическим запросам праведности¹⁸²². Они не находили соответствия в себе и, естественно, всего ожидали от Мессии. В этом случае пред нами обрисовывается другая черта иудейской эсхатологии, что в ней самое блаженство мыслится лишь в соучастии с Избавителем в его победах. Все земное оказывалось переходной стадией, лишенной внутреннего достоинства, и раввинизм как бы зачеркивал его в своем сознании, закрывая скудость и тягости наличного пышным убором апокалиптических мечтаний. Подобное настроение было неизбежно в номизме по закону равноценного воздаяния за всякое этическое движение; – в равной степени оно было невозможно при отсутствии таких воззрений. Тем не менее находят отчетливые отголоски его и у Апостола Павла, который якобы проникнут был чисто иудейским нетерпением насчет обнаружения немерцающей славы.

Мы приходим здесь к важному пункту учения касательно идеи «парусии» или второго явления Христа для устройства нескончаемого царства святых. Без сомнения, здесь весьма существенный момент, которым освещаются многие

подробности. С этой стороны не без основания применяли его в самом широком масштабе, но крайности этих попыток достаточно показали, что существо предмета постигается неправильно. В рассматриваемом частном отношении заслуживает особого внимания только эсхатологический элемент. А с этой точки зрения данное положение представляется иудейским потому, что оно имело решающее значение для религиозно-морального успокоения благовестника, пока он не был разочарован в своем убеждении и не достиг высшего разумения будущих судеб¹⁸²³. До тех пор настоящее будто бы теряло всякий смысл для св. Павла, и он все сосредоточивал на внешнем вторжении воскресшего Христа. В этом виде «парусия» была совершенно иудейским термином, поскольку считалась неизбежным средством увенчания правды. Однако такое толкование, по малой мере, тенденциозно и не согласуется с догматическими принципами Апостола. У него будущее проникает историю всех и каждого и частью создается ими. Для сего довольно отметить его христологические созерцания. Они сводятся к тому, что натуральный человек есть раб греха и чрез него бывает данником смертного тления. Искупитель, уничтожив первый, упразднил и его действие. Этим навсегда утверждалась жизнь абсолютной независимости от космических ограничений. Но верой человек воспринимает это благо в себя и обладает им неотъемлемо. Он фактически вечен во всякое мгновение своего земного бытия, потому что последнее бывает отражением вечного Сына Божия. Тут наличное имеет всецелое этическое значение и само рождает свои плоды. Оно содержит в себе будущее и чуждо нетерпимости к окружающему, которое не ломается и не крушится насильственно, а либо претворяется, либо отпадает по непригодности. Это лишь внешняя являемость, не затрагивающая природы христианской жизни, которая ничуть не связана с телесным и материальным, поскольку держится на иных высших опорах. У Апостола эсхатологические чаяния совсем не утверждаются на случайном в человеческом нравственном поведении. Струя вечности непрерывно течет под покровом преходящего и не нуждается в его скорейшем

исчезновении для своей неиссякаемости. С другой стороны и грядущее тогда уже не будет собственно отдаленным идеалом с отрицанием его в наличности. Напротив, таково эссенциальное качество благодатного обновления, которое само творит свои формы. Поэтому недопустима и мысль о коснении, когда все бывающее оказывается моментом вечного, как присущего ему всегда. Естественно, что нетерпеливость исключается сама собою, коль скоро исход обязательно обеспечен нормальным ростом. Тогда нельзя¹⁸²⁴ думать, будто Апостол сначала ожидал «парусии» **непременно** в пределах своего земного бытия¹⁸²⁵. Для этого у него не было ни побуждений, ни оснований, ибо откровение Христово не служило внешним восполнением к фактической недостаточности и не возникало из нее с неизбежностью в смысле обусловленного момента. И если мы припомним значение искупительного подвига в благодатном возрождении человечества, то этим прямо рассеются все перетолкования, часто выдаваемые с авторитетностью непреложных истин. Оживление христиан всецело и абсолютно предрешается восстанием Господа и связано с ним причинной нерасторжимостью. Но само собою понятно, что теоретически второе еще далеко не приводило к первому, поскольку могло быть чрезвычайным и единичным явлением. По этому своему характеру воскресение Спасителя скорее устраняло идею всеобщего человеческого воскресения, и для нее необходимы особые мотивы. Они коренятся в самой благодатной жизни, как негибнущей по ее непричастности смертоносным влияниям. А в этом виде она совершенно несамобытна в нас и бывает лишь по соучастию в Исккупителе, с Которым мы воспринимаем все Его преимущества. Поэтому верующий оказывается здесь пассивным, и его судьба исчезает от человеческого взора в тайнах божественного промысла. При таком соотношении неотразимо, что тут все находится в воле Божией, творящей самое бытие христианское и управляющей его ходом на всех стадиях. Человек не в силах ускорить движение или предвидеть конечное завершение¹⁸²⁶. С этой точки зрения Апостол противоречил бы сам себе и колебал бы все свои принципиальные убеждения, усвоя отчетливую прозорливость

арифметической непогрешимости¹⁸²⁷. Естественно, что он и не говорит в подобном тоне даже в ранних своих посланиях¹⁸²⁸, где допускается более энергическое отражение иудейских стихий.

Это наблюдение тем ценнее, что были достаточные поводы высказаться со всей категоричностью. Фессалоники скорбели об умерших в духе не имущих упования. Их смущало будущее отшедших братьев потому, что этим затемнялся вопрос о прославлении **всех** оправданных, и они сами боялись подпасть этой неизвестности в случае смерти. Все недоумение прекращалось бы бесследно при простой ссылке на близость пришествия Христова в тесных границах человеческого существования. Однако св. Павел не заявляет этого прямо, и его речь относится к другому предмету. Он всецело сосредоточивается на том, что живущие не предварят умерших, а войдут в славное царство Христово совместно, почему равно будут наслаждаться его благами. В рассуждениях Апостола господствует контраст между почившими и оставшимися со стороны их вхождения в сонм Церкви торжествующей. Посему хронологические указания благовестника касаются только преемственности моментов в обосновании среди людей нового миропорядка и совсем не определяют времени его наступления хотя бы с приблизительной точностью. Отсюда и в самом противоположении берутся одни общие категории, которые просто иллюстрируют должное, но не удостоверяют факта. Так как дело шло собственно о странствующих на земле, то, находясь во плоти, св. Павел и себя причисляет к ним для характеристики развиваемой идеи. И он – «живущий» – не предвосхитит грядущего подобно всем прочим, потому что абсолютное убожество начнется воскресением. Исполнится ли это над ним реально, – об этом нельзя утверждать больше гипотетической возможности. Поэтому «мы живущие» ограничиваются «оставшимися» (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περὶ ἐπιπόρευοι) ко дню «парусии» (1 Фессал. 4:15. 17) без всякого намека, что из среды читателей таковые непременно будут¹⁸²⁹. Значит, в этом пункте по крайней мере не бесспорно, что Апостол ожидал Христа с небес в свое время. Текст этого не

выражает, поскольку им освещается только таинственный мрак загробной загадочности, раз усопшие будут прежде других приготовлены к наследию вечному, а пощаженные смертью получают его лишь при сошествии Господа.

В конце концов апостольская мысль возвращается к своему исходному тезису, что здесь все зависит исключительно от велений верховной воли. Ее планы не подчиняются человеческим расчетам и не подлежат обычным законам. Тогда было бы не менее несправедливо думать, что они в данную эпоху не осуществляются, ибо это опять принижало бы их абсолютность. Понятно, что св. Павел по смыслу всей своей догматики не мог утверждать и обратного, будто явление Христово в его время не последует¹⁸³⁰. Коль скоро отказ этого рода был им формулирован, – это свидетельствовало бы, что его первичные чаяния, действительно, были случайным отголоском иудейско-раввинских мечтаний, отпавших в процессе логического развития христианской «системы». Едва ли нужно упоминать, что подобным толкованием подрывается самое достоинство апостольского «Евангелия», и оно будет продуктом индивидуального творчества прогрессивной аналитики. Эта важность принципиального свойства относится и к эсхатологии, потому что здесь отрицательно и окончательно решится, насколько принимало участия в ее образовании фарисейское влияние. Если «да», то благовестник не мог успокоиться на первоначальных эсхатологических концепциях, отрекшись от своего прошлого и желая быть христианином. В противном случае снимается самый вопрос о чисто раввинистическом генезисе. В каком же виде обрисовывается апостольское разумение с этой новой стороны?

Обыкновенно допускают аксиоматически, что св. Павел на первых порах был всецело проникнут идеями «парусии», и ими одушевлялись все его миссионерские подвиги. Но протекали годы, а мир совершал свой круг с прежней косностью томительной монотонности. В глубине сердца, естественно, возникало скорбное разочарование, и нетерпеливая совесть коварно и неумолимо нашептывала: *отнележе отцы упоша, вся тако пребывают от начала создания* (2Петр. 3:4). Между

тем опыт жизни был далеко нерадостный, и тяжелые удары судьбы непрерывно сыпались на благовестника и ежеминутно грозили сокрушить его скудельный сосуд. Разверзавшаяся могила уносила светлые надежды на скорое пришествие Христова, но Апостол инстинктивно удерживал их, пока Ангел смерти в своих леденящих объятиях не сломил его энергии. Этому способствовали осложнившиеся Коринфские отношения. Нам нет надобности разбирать все запутанные и утонченные гипотезы критики по этому предмету с предположениями об утраченных письмах и о промежуточных визитах в Ахаию самого св. Павла и Тимофея. Довольно заметить, что миссионерские труды не дали всех ожидаемых результатов, и глубокое потрясение всей Коринфской общины невольно убеждало в брэнной слабости. Той порой непосредственные опасности грозными тучами собирались над поседевшей головой Апостола, и его преклоненное чело – вместо яркого света солнечного – омрачалось зловещими тенями. Как служитель Божий, он был «в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях» (2Кор. 6:4. 5). *В трудех множае, в ранах преболе, в темницах излиха, в смертех многащи; от иудей пятькратно чотыредесять разве единыя приях; трищи палицею биен бых, единою каменми наметан бых, трикраты корабль опровержеся со мною, – ночь и день во глубине сотворих; в путных шествиях множицею: беды в реках, беды от разбойник, беды от сродник, беды от язык, беды во градах, беды в пустыни, беды в мори, беды во лжебратии* (2Кор. 11:23–26). Вот по истине трагическая история апостольской жизни, исход который был уже несомненен! Наконец, в Азии постигли благовестника ужасные невзгоды, и – отягченный чрезмерно и сверх сил – он не надеялся остаться в живых (2Кор. 1:8) Это было бесповоротное *осуждение смерти* (2Кор. 1:9), и отселе св. Павел «всегда носил в теле своем мертвость Господа Иисуса» (2Кор. 4:10). В такой перспективе трудно было разгораться заре дня Христова, и она погасает на горизонте апостольского созерцания. «В этот час томления и удручения пред Апостолом открывается как бы видение мученика. Он

кровью должен запечатлеть проповедь своего Евангелия, и – подобно Учителю – ученик восторжествует лишь унижением и скорбью»¹⁸³¹. *Per crucem ad lucem* – это была неотразимая вероятность, охлаждавшая все апокалиптические порывы¹⁸³².

Наряду с этим и миссионерские наблюдения были не менее плачевны. Искушение требовало всецелого перерождения с воссозданием нового человека во всех облагодатствованных, дабы они были достойны святости царствия Божия. Посему обращенные рисовались сначала благовестнику в самых светлых чертах, и грех решительно изгонялся из общества спасенных. Но чем дальше шла жизнь, тем неудержимее потухал пламень «первой любви» призванных, а вместе с этим отчетливо выступали мрачные тоны. Зло, притихшее на время, потом широким потоком разливается среди христиан и приобретает такую активность, что было бы положительным самоослеплением мечтать о его быстром исчезновении. Галатия, Асия, Македония, Ахаия – всюду пред нами неразумные девы, не приготовленные для чертога брачного. Для них явление Господа для отмщения в пламенеющем огне грозило бы наказанием вечной гибели от лица Его и от славы могущества (2 Фессал. 1:7–9). Понятно, что Апостол не мог желать этого и вынужден был расстаться со своими упованиями насчет «парусии»¹⁸³³.

Итак: старое рушилось, но сохранялась вера, доставляющая людям господство над смертью. Тогда ее физическое приращение будет чисто внешней случайностью, не затрагивающей христианского бытия. Скорее, это благодетельный фактор, избавляющий нас от оков брэнной призрачности с ее обманчивыми утешами и слишком реальными тяготами. В таком случае телесная кончина оказывается прямым переходом к вечности. Но ее мы имеем в Искупителе, почему тотчас за прекращением физического существования последует приведение ко Христу. «Эсхатологические идеи Павла, бывшие у него до конца первого послания к Коринфянам, со второго исчезают или преобразуются. С этого момента он более не надеется увидеть живым пришествие Господне. Славная парусия, суживавшая в его глазах горизонт

будущего, отодвигается в неопределенность, и Апостол зрит пред собою мученичество и за ним общение с Господом»¹⁸³⁴. Соответственно некоторым фарисейским аналогиям»¹⁸³⁵ рождается¹⁸³⁶ «надежда на непосредственное соединение со Спасителем», и здесь «христианский спиритуализм господствует по всей линии»¹⁸³⁷. «Среди грубых и тяжелых глыб иудейской апокалиптики – подобно неожиданному росту – возникает у благовестника новая мысль что «в нем обитает Дух Божий, непреходящий залог вечной жизни. Посему жизнь должна восторжествовать над смертью и даже в самой смерти»¹⁸³⁸. Такова «громадная перемена» (*un grand changement*) и «решительная трансформация (*cette transformation décisive*) эсхатологии Павловой»¹⁸³⁹.

Для нас пока неважны промежуточные стадии этого процесса, а о гипотетических причинах речь может не прежде, пока будет бесспорен результат. Он формулируется так, будто св. Павел пред лицом всяких опасностей просто содрогался и страстно желал избежать смерти до пришествия Господня¹⁸⁴⁰. Потом эта надежда все более разрушалась грубым опытом жизни, – и Апостол отказался от всяких помышлений о «парусии» и видел Христа в самой могиле¹⁸⁴¹. Во свидетельство и оправдание этого тезиса ссылаются на рассуждения во 2Кор. 5:1–4. Здесь свящ. писатель выражает непреклонное убеждение, что – когда наша земная хижина разрушится – у нас будет от Бога дом нерукотворенный и вечный. Естественно, что, стремясь облечься в это небесное жилище, мы воздыхаем под бременем, поскольку оно препятствует, чтобы смертное было поглощено жизнью. Таким образом распадение земной оболочки прямо связывается с вечным обитанием у Господа, откуда натурально усердие к несравненно лучшему и именно – разрешиться и быть со Христом (Филипп. 1:23). Теперь спрашивается, есть ли столь неразрывная связь и утверждается ли она в смысле фактическом, а не с точки зрения одной принципиальной необходимости?

Первое выражается в словах апостольских с достаточной категоричностью, и вся задача научного экзегезиса заключается в ближайшей и частнейшей характеристике. В этом отношении

достойно внимания, что будущее у благовестника представляется обусловленным в предшествующем чрез *еще разорится*. Если это будет, то мы имеем, но очевидно, что теоретически возможно было и обратное, когда все сохранится в целости. Значит, защитники гипотезы об изначальном увлечении Апостола раввинистическими парениями иудейской апокалиптики обязаны допустить, что эти вожделения не заглохли и в данную эпоху. При всем том названное условие было бесспорно для некоторых по самому простому соображению, что смертность царила между верующими и на рассвете христианской истории. Для них формулированное соотношение как будто остается во всей силе. Тут особенно дорого, что разрушение считается причинным моментом будущего облечения. В анализируемой фразе противоплагаются два явления и между ними отмечается самый строгий и непримиримый контраст взаимной адверсативности: наличность одного устраняет другое, которое несовместимо с тем. «Если – то»: в этих границах допустима лишь смена преемственности с уничтожением раннейшего последующим. В таком случае неизбежно получается, что при сохранении храмины не будет и вечного жилища. Тогда живущие были бы обречены на безысходные стенания по сравнению со своими почившими братьями, блаженствующими за гробом. Апостол рисуется печальным предтечей Гартмана, потому что все христиане желали разрешиться для избежания бедствий, и им не оставалось бы ничего иного кроме поголовной насильственной смерти. Не говорим о нелепости этого неизбежного вывода. Его предпосылки невероятны уже потому, что при них св. Павел ниспадал бы ниже уровня скорбящих Фессалоникицев, забывая свои категорические разъяснения *словом Господним*, что живущие только не предварят умерших, но славы царствия, несомненно, достигнут.

По всему этому необходимо думать, что благовестник в рассматриваемом выражении чего-то не договаривает¹⁸⁴², признавая его самопонятным. Разумеемая условливаемость считается бесспорной и, конечно, потому, что она достаточно раскрыта читателям раньше. И это энергически удостоверяется причинным *у́ар* в 5:1, который отсылает нас к предыдущему.

Там прежде всего сказано, что невидимое для физического зрения – вечно (4:18). В этом своем качестве и небесное жилище будет тем, что выходит за границы естественного кругозора. Замыкаясь в его сферу, мы неизбежно оказываемся в области видимого и чрез это устраняемся от вечного. Но физический организм держит нас в космически осязаемом и закрывает путь к незримому. Поэтому мы знаем, что, вселяясь во плоти, отходим от Господа, и отсюда стремление лучше выйти из тела и водвориться у Господа (5:6. 8). С этой точки зрения всякое телесное истощение – при всей его прискорбности – вдохновляет лишь дерзновением, ибо это – кратковременное и легкое страдание, которое, ускоряя наше разрушение, производит в безмерном преизбытке вечную славу (4:17). Под покровом смертности и тления совершается таинство возрождающейся и укрепляющейся жизни. Оба эти процесса параллельны и в своей интенсивности обратно пропорциональны. Значит, между ними существует внутреннее соотношение, а не чисто внешнее совпадение простого хронологического чередования. В этом случае Апостолу не было и нужды напоминать всеобщий факт человеческой бренности, поскольку он был убежден в печальном завершении даже своего собственного странничества. Ясно, что у него мыслится совсем иное «разорение», которое, имея моральное достоинство, служит прочным основанием нерукотворенного здания¹⁸⁴³. Первое допускается и принимается ради второго, для его произведения и бóльшей устойчивости. Это есть умирание этического характера. Посему оно не исчерпывается самим собой, но рассчитано на поглощение высшим, что ему не подлежит и бывает свободно от подобных колебаний. При этом условии «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний обновляется со дня на день» (4:16), постепенно приобретая характер несокрушимости. Понятно, что он и будет существовать вечно по распадении земной храмины. Искомая связь теперь найдена, и она заключается в том, что посредством тяжких испытаний христианского подвига возрожденный отрешается от космической мимолетности с ее пагубной суетой и греховными миражами, неизменно устрояя в

себе обитель вечности. Но это бывает не по физической необходимости, а единственно потому, что такие бедствия постигают поборников веры за их преданность вечным ее началам своего бытия в божественном Избавителе. С этой стороны всякие скорби христианского звания всегда неизбежны и в каждую минуту остаются одинаково важными, как существенные моменты охранения и обеспечения себе небесного наследия. Двух ответов по этому вопросу нельзя вообразить, и св. Павел принципиально не мог когда-либо думать иначе.

Прецеденты изобретаемой эсхатологической метаморфозы делаются крайне сомнительными по своей силе и влиянию. Бесспорно, что Ефесское пребывание Апостола сопровождалось тяжелыми осложнениями, и *попечение всех церквей* (2Кор. 11:28) удручало скорбными заботами его сердце. Смерть постоянно витала над головой, а из Коринфа доносились все более зловещие удары. И смятение духа усугублялось полным изнеможением избранного воина Христова. Но вытекает ли отсюда, что он должен был отказаться от своих надежд и пожертвовать исконными убеждениями? За решением обратимся к посланию к Галатам, которое написано приблизительно в ту же эпоху. Положение благовестника было ничуть не лучше, и он «язвы Господа Иисуса носил на теле своем» (Гал. 6:17). Они были неотлучны и всюду сопутствовали ему. Это указывает на их непрерывное нанесение отвне и, конечно, во всякого рода миссионерских невзгодах и страданиях. Последние были тяжелым бременем, и эта ноша неизменно давила (βαρτάζω) ослабленные плечи. При всем том св. Павел называет их τὰ στίγματα, приравнивая к знакам, выжигавшимся в древности на (беглых) рабах, военнопленных, преступниках, иеродулах. У всех этих лиц они служили печатью и гарантией вечной, чисто «каторжной», принадлежности иногда в почетном и больше в дурном смысле. Это качество Апостол с неограниченностью усваивает и себе, выражая свою всецелую приверженность. И она абсолютно бесспорна, потому что это раны Иисуса и отличаются свойствами своего прототипа. А человеческое имя Сына Божия

говорит нам о Его человеческом естестве, в котором Он воспринял Голгофскую жертву искупления и спасения. Вестник этого великого таинства, продолжая миссию своего Учителя, исполняет ее в точности, почему претерпевает равную участь внешнего сокрушения и духовного возрождения. В этом виде язвы апостольства столь же неизбежны, сколько они и неотразимы по своему высоко христианскому значению. Ими запечатлеваются героическая непреклонность и моральная безупречность во всей своей осязательности, потому что их присутствие для всех очевидно в самом факте непрерывного ношения. Тут уже непозволительны никакие дальнейшие недоумения, и благовестник бесповоротно устраняет их от себя с безусловностью. Всякие удручения (κόποις) недопустимы, и никто (μηδείς) не в праве доставлять их в будущем (τὸ λοιπόν) во все мгновения (τοῦ λοιποῦ) его неизвестной продолжительности. Они и незаконны и неестественны, ибо отседе апостольский авторитет незыблем, а его христианская чистота обнаруживается с ослепительностью для всякого нормального глаза. Ясно, что все внешние тяготы скорее закаляют подвижника в избранном направлении и тверже обеспечивают желанный исход. И чем они энергичнее и напряженнее, тем крепче, ближе и ощутительнее сладостное предвкушение славы. При таком направлении отчаяние самоотрицания принципиально немыслимо, и в краткий промежуток между первым и вторым посланиями в Коринф св. Павел не мог преобразиться в своих эсхатологических упованиях, оставаясь на прежней точке зрения. Нужно всегда быть верным призванию до смертной самопреданности. Посему благовестник и ныне ревностно старается лишь о том, чтобы – водворяясь ли, выходя ли – быть угодным Господу (2Кор. 5:9), *да и живот Иисусов в теле его явится* (2Кор. 4:10). Непрестанное предание на смерть служит только к откровению жизни Иисусовой в смертной плоти нашей (2Кор. 4:11) и с этой стороны оно всего менее было роковым для апостольских убеждений.

По указанной причине Ефесские страдания не были для св. Павла неожиданностью, расстроившей первоначальную

гармонию. Такие испытания необходимы по самому предмету и предусматривались, конечно, издавна, как упоминаются и Фессалоникцам в Филиппийских поруганиях (1 Фессал. 2:2). Вместе с тем они способствовали личному усовершенствованию и были наилучшим обеспечением всех надежд. Асийские осложнения непринужденно входили в железную цепь апостольского служения и последовательными звеньями удлиняли ее до золотой двери на небо. Тут не было нарушения, поскольку «крест» Апостола всегда озарялся одинаковым «светом» Христовым.

Модификации и метаморфозы оказываются немотивированными и – потому – сомнительными, хотя самые факты довольно бесспорны. Но все подобные тяготы были тесно связаны с благовестнической практикой и в немалой мере вызывались ее течением. Если здесь многое зависело от внешних случайностей – в роде борьбы со зверями в Ефесе (1Кор. 15:32), то во всяком случае горечь настроения значительно усугублялась именно смутами и непорядками церковной жизни. Самые опасности принимались частью для исправления верующих с прежней целью, чтобы в них действовала жизнь, а в просветителе смерть. Последняя существенно усложняется утомительностью бесплодных усилий непрерывного обновления оправданных, где Апостолу приходилось вторично болеть муками рождения, пока в его чадах вообразится Христос (Гал. 4:19). Колебания и моральные потрясения обращенных были важнейшими факторами его смертельных тревог, в которых и получали свой истинный смысл. Однако эти страдания не были сокрушительными для догматических убеждений св. Павла, почему нельзя усвоить такого влияния и всем производящим прецедентам. Тогда мы не можем и не должны думать, что печальные наблюдения разных ненормальностей отразились радикальным изменением эсхатологических идей. И ранее они подвергались не меньшим искушениям, поскольку, напр., у Фессалоникцев было достаточно теоретических заблуждений и этических погрешностей. Странно было бы ради них потом мучиться до трагического кризиса с разрушением всех прежних основ. Что до

интенсивности, то она, конечно, увеличивалась опытом разочарований, но они скорее приводили бы к решительному отчаянию в самом предприятии. Между тем и в узах Рима св. Павел утверждает, что благовествование проповедано всей твари поднебесной (Кол. 1:23), как ранее заявляли, что из Фессалоники слово Господне пронеслось во всякое место (1 Фессал. 1:8). Миссионерские надежды сохраняются всецело и даже укрепляются и расширяются. Ясно, что они ограждены были слишком прочно от напора случайностей в возобладании человеческого порока среди христиан.

Обе причины предполагаемой трансформации эсхатологических чаяний необходимо лишаются рокового значения¹⁸⁴⁴, приписанного им в интересах исторического генезиса «системы» Павловой¹⁸⁴⁵. При всей реальной бесспорности – в них не содержалось элементов губительного свойства, потому что внутреннее достоинство фактов было всегда тождественно¹⁸⁴⁶. И оно заключалось в том, что всякие бедствия ради Христа только крепче связывают с Ним, приобщая нас к бессмертию Его божества. Поэтому внешнее тление необходимо влечет прогрессивное обновление *по вся дни* и само себя поглощает. В таком случае – с прекращением земного – мы переходим в область невидимого. Но это вечно, почему – по разорении телесной хижины – у нас уже имеется нерукотворенное и непреходящее жилище.

Это отрицательное соотношение худшего с лучшим, временного с вечным и выражается у Апостола под обычным у него (ср. Гал. 2:18) образом строительства, где бренное замещается нетленным. Правда, речь здесь о частном явлении для всех возможной смерти; тем не менее оно освещается с принципиальной стороны из незыблемых догматических положений. Отсюда и категорическая убежденность непреклонной уверенности (2Кор. 5:1: οἶδαμεν) показывает, что мысль благовестника не уклоняется от своего пути пред раскрывшеюся пропастью, а естественно перекидывает мост с непринужденностью заранее устраненного препятствия. Тут лишь логическое завершение воззрения по равенству его себе при всех космических коллизиях, поскольку все создается из

стихий негибнущих. Это не внезапный скачок, но самопонятное следствие. И под новыми формами у св. Павла с яркостью просвечивает прежний пламень истонной истины. Она всюду преломляется со свойственной ей прозрачностью, не утрачивая своего блеска, ибо выше всего случайного. Сила ее в том, что мы таинственно объединены со Христом и сопроницаемся Его свойствами. С Ним мы избавляемся от фатальной смертности и приобретаем неиссякаемую жизненность. Человек теперь не зависит от чего-либо внешнего, утверждаясь всецело на вере в Сына Божия. Все космическое, лишаясь собственной ценности, само держится на благодатных началах и бывает для них условным придатком ограниченности всего тварного. Его наличность оказывается стеснительным бременем, снятие которого влечет облегчение совершенной свободы для расцвета залогов вечности. Значит, и смерть есть ступень к жизни¹⁸⁴⁷. И, высказывая эту аксиому, Апостол всего менее говорит неслыханную новость по сравнению с прежним упованием. Напротив, это конкретная и поразительная иллюстрация его догматической устойчивости в своем первичном разумении, что вера каждому обеспечивает бессмертие детей Божиих. У них над покровом временного скрывается вечное, и нужно только заботиться, чтобы первое не мешало второму, а приготавлило его. Космическое пребывание перестает быть простым охранением физической целостности и должно проникаться этическим характером созидания лучшего в относительном. И этот момент не забывается под давлением мнимого кризиса треснувшей иудейской эсхатологии. Св. Павел прямо замечает, что внешнее тление должно быть неразлучно от внутреннего обновления и до известной степени производит его, чтобы в самом разрушении мы имели уже вечное, которое обеспечено для всех в таинстве непреложной веры. Она же всегда одинакова, потому что бывает только Христовой. Естественно, что ее частнейшее применение не будет неожиданной оригинальностью. Посему и отношение к факту смерти у Апостола формулируется в истонном духе, что она приводит нас к нескончаемой жизни.

Если мы оглянемся назад, то увидим, что пока совсем нет¹⁸⁴⁸ признаков глубокой догматической трансформации, и благовестник остается при общем и простом убеждении, что смертное будет поглощено животом. Не менее ясно, что это последует при самом разорении телесного дома – вместе с нашим физическим упокоением. Весь вопрос дальше в том, будет ли это состояние окончательным и непрерывным, или оно в свою очередь потерпит некоторые модификации? Ответа доколе еще не дано, и ключ к нему скрывается во 2Кор. 5:3. Здесь обнаруживается трепетное опасение, *аще точию и облекшеся, не нази обрящемся*. Фраза эта звучит для нашего слуха странностью парадокса, чтобы **в одежде** не оказаться нагим. Текстуальное предание подметило эту черту и постаралось рассеять недоумение. Отсюда возникли разночтения, и ἐνδυσάμενοι вытесняется чрез ἐκδυσάμενοι, выражающими боязливое чувство, как бы, **разоблачившись**, не обречь себя на вечную обнаженность. По всей правде, с обычной точки зрения и это одинаково удивительный тавтологизм, но он устраняется догадкой, что тут мыслится совлечение земного с неизвестностью насчет небесного. С этой стороны вполне возможно, что, потеряв первое, мы не получим второго и явимся без прикрытия. Нагота будет физическим лишением телесности, почему и желаемое одеяние есть аналогичный акт восприятия нетленного тела. Само собою понятно, что в «парусии» не усматривается ни малейшей надобности, раз вечное обитание обеспечено реально в самом имении нерукотворенной храмины. Единственным исходом из этой коллизии было бы разве признание, что св. Апостол допускает преходящее промежуточное жилище в загробном бытии ограниченного духа¹⁸⁴⁹. В данном пункте и защитники и противники эсхатологической метаморфозы в учении Павловом сходятся между собою, и все различие касается лишь хронологического определения – то в смысле бесконечности, то с характером временности. Впрочем, при обоих условиях смерть была бы болезненным процессом тягостного перехода к новой стадии существования и, естественно, считается ужасным ударом, заставляющим напряженно стремиться к избавлению от

нее. Согласие продолжается и в этом направлении, поскольку враждующие авторы в равной мере предполагают, что благовестник не хотел «совлечься» обычным порядком прекращения функций физического организма, а уповал на прямое поглощение жизнью¹⁸⁵⁰. Поэтому надежда на получение небесной храмины принимается Апостолом будто бы только на крайний случай, тем более вероятный, что внешние удручения каждую минуту грозили ему могилой¹⁸⁵¹. По всем таким соображениям рассматриваемый предмет не страдает от частных разноречий комментаторов, и мы вынуждаемся разобрать наличные мнения в совокупности и во всем объеме.

Дело представляется в следующем виде. Св. Павел страстно заботится, чтобы после физического разрушения не быть нагим. Отсюда заключают, что – по апостольскому суждению – он и тогда «не будет без оболочки, сохраняющей его личность и служащей орудием его активности. Какое это одеяние? – не сказано, но Апостол уверен, что он будет иметь нечто, дабы не обрестись обнаженным, когда свет великого дня воссияет над ним. Как Петр говорит, что, умерщвленный по плоти, Христос ожил духом для завершения Своего дела в царстве мертвых (1Петр. 3:18), так Павел утверждает, что, если даже окажется промежуток между его смертью и возвращением Христа, он не будет лишен органа, приспособленного к его новому пребыванию... Павел не разъясняется больше касательно этого предварительного покрова (*cette enveloppe provisoire*) и сам не знает его природы. Кажется, он допускал только то, что, оставляя земное тело, душа уносит с собою орган, который образовала себе в течение земной жизни (*l'âme emporte avec elle un organe qu'elle s'est formé pendant son séjour ici-bas*). Это аналогично тому, что душа младенца во чреве матери формирует себе тело, с коим является на свет и действует в земной сфере»¹⁸⁵². Другие стараются приподнять таинственную завесу и ближе определить процесс «душевного творчества». Результатом последнего бывает «нематериальный продукт духовно-душевного существа». Посему его сопровождает *ejus corporis quod circumtulit effigies* (**Tertull.** De anima, cap. IX) в загробный мир, где и сохраняет *characterem*

corporis, in quo etiam adaptantur, eundem (Iren. Adv. haer. II, 34: 1). Душа духа – по разлучении от бренной телесности – не вовсе лишается тела, которое сопутствовало бы за нею. Ей, по врожденному принципу жизни, свойственно реализоваться телесно, почему, привыкнув к известным обнаружениям, она продолжает функционировать и за гробом прежним способом телесного самооткровения. Не тождественная нынешней, эта душевно-телесная оболочка будет отпечатлывать в себе все качества, достигнутые человеком чрез собственное усердие возрастания в космической сфере. Здесь душа имеет лишь ограниченную власть над своею плотью. Там все иначе. Нематериальная телесность – с устранением неподходящих элементов – будет адекватным человекоподобным соматическим отражением индивидуального этического типа души¹⁸⁵³.

Все это создает простую возможность для небесной храмины в лаборатории «скрытого естественного развития»¹⁸⁵⁴, показывая, что в промежуточный период загробного покоя каждый получит «известную телесность» с недоступными пока для нас атрибутами¹⁸⁵⁵. Что до самого характера этого строительства, то прежде всего предполагается, что «вера, любовь и различные интеллектуальные стадии, на которых люди находятся в этом мире, – отдельно или совместно – образуют и готовят в земном теле новое духовное, соответствующее духу»¹⁸⁵⁶. Потому второе будет более прекрасно и истинно-духовно¹⁸⁵⁷. Однако этот «посредствующий орган», возникая в земном, по необходимости бывает в соотношении с физическим. Но последний «состоит не только из внешнего, грубо-материального покроя, сообщаящего нас с окружающим материальным миром, а также из более тонкого внутреннего тела, которое служит непосредственным носителем душевной жизни и соприкасается с душой. Это есть непрерывно возобновляемая кровью нервная система, идущая от головного и спинного мозга»¹⁸⁵⁸. Его можно назвать «нервым эфиром» или «нервным духом» (Nervengeist). Он и «производит для души духовное тело, каковое, будучи связано с нею неразрывно, не покидает ее и в смерти»¹⁸⁵⁹. «Из

этого нервного тела, частью – из нервного духа вырабатывается непреходящий организм, который душа уносить в вечность»¹⁸⁶⁰. В этом смысле в чадах Божиих уже теперь присутствует небесное жилище¹⁸⁶¹, и в них имеется зародыш вечной храмины¹⁸⁶², поскольку «наше нынешнее тело является семенем будущего»¹⁸⁶³ и его физическим предуготовлением¹⁸⁶⁴.

Значит, душа обладает чисто творческой продуктивностью, а эта в ней изначальна, поскольку неотделима от самой природы¹⁸⁶⁵. В таком случае подобный процесс обязательно совершался во все моменты бытия и одновременен появлению ограниченных разумных существ в нашем праотце Адаме. «Человеческая душа, будучи абсолютно одухотворенным жизненным и формирующим принципом, извлекает свое тело из окружающего землю эфира. Она устрояет его себе в силу идеи личности, внедренной в этот жизненный принцип творческим действием Божиим, и согласно предназначению человека – быть образом Божиим. Как тело животных материально, ибо их душа прямо происходит из завитой в материи земной жизни, так первичное тело (первого) человека – по сравнению с животным – будет нематериальным и эфирным, вполне отвечающим невесомым динамическим элементам эфира. И понятно, что душа немедленно могла организовать в свою телесность этот эфир. Притягивая к себе эти эфирные потенции в качестве тела своего, она тотчас придавала им свою определенность». Но «в эфире содержались основы и неба и земли», почему «созданный из него человек был сокращением универса», а его тело – неразруσιμο, легко и светло¹⁸⁶⁶. Вследствие такой взаимной условливаемости – оно должно было неизбежно грубеть вместе с душевным потемнением, и отсюда начинается телесная материальность по причине грехопадения¹⁸⁶⁷. Тем не менее и теперь не исчезает окончательно вся творческая энергия. «В каждом человеческом теле Бог сеет бессмертный дух или душу. Эту бессмертную душевную жизнь и понимает Павел, когда говорит (в 1Кор. 15:42): *сеется в тление, встает в нетлении*. Бессмертная душевная жизнь сеется в тленное человеческое тело – подобно зародышу в оболочке зерна –; и, если тело умирает, дух воздвигается в теле

непреходящем. Бессмертная душевная жизнь сеется не в честь (1Кор. 15:43), т. е. в физическую жизнь человеческого тела, греховного и нечистого, а когда дух или душа делаются верующими во Христа, они восстают в славе. Духовная жизнь сеется в немощи слабого человеческого тела в скудельном сосуде, но чрез веру она овладевает физическим естеством земного тела и восстает в силе». Посему – наряду с чувственными – существуют и тела духовные¹⁸⁶⁸.

С самого появления разумных тварей физические организмы производятся душой и пунктуально отражают ее качества. Потому и продукты бывают различны. Так, «необращенный, который не соучаствует во Христе, на основе своего земного тела имеет и тело душевное; однако оно пропитано силами греха и мрака»¹⁸⁶⁹. В равной мере «простая вера без любви приготовляет себе духовное небесное тело, адекватное холодной вере духа или интеллигенции». По этой причине «промежуточное тело» будет отпечатлывать все свойства верующих и воспринимать их до точности¹⁸⁷⁰. Но с внешней стороны смерть часто зависит от неожиданных случайностей и постигает иногда даже при возникновении этического развития личности, т. е. прежде раскрытия «духовной телесности». Человек получает меньше того, что было ему доступно и возможно. Поэтому было бы несправедливо не предположить дальнейшего морально – физического роста. Затем: освобожденная от материальной косности, – душа приобретает бóльший простор и укрепляется в своем напряжении, почему опять мыслимо усиленное усовершенствование. Во всех отношениях непосредственное «загробное одеяние» оказывается на первых порах «незаконченным» и стремится к улучшению¹⁸⁷¹. Характерный пример сему – рано умершие младенцы. «Должно допустить, что при рождении они по наследству приносят известную склонность ко злу, и потому их спасение становится сомнительным. Отсюда вероятно, что в другом мире они достигнут уровня взрослых (ils parviendront dans un autre monde au développement des adultes) и подвергнутся испытанию, какого не потерпели на земле»¹⁸⁷². Соответственно этому, конечно,

возвышается и внутреннее нравственное разумение с его постепенным просветлением¹⁸⁷³. «Бесспорно, что блаженство всецело покоится на богопознании, которое начинается еще при смерти и может сделать потом новые шаги»¹⁸⁷⁴. При этом рельефнее обнаруживаются прежние недочеты и разгорается пламенное влечение к их покрытию, ибо никто не желает себе худого. Естественно, что ближайшее посмертное «состояние нельзя считать заключительным. Даже праведники имеют потом свою внутреннюю историю, нуждаются в очищении, прогрессировании и возрастании в блаженстве и святости»¹⁸⁷⁵. С этой точки зрения «в доктрине пургатория скрывается элемент истины»¹⁸⁷⁶, и «здоровое зерно учения о чистилище» будет в том, что «и блаженно усопшим необходимо освобождение от всех следов греха»¹⁸⁷⁷. Из этого вытекает, что за гробом для них должна быть посмертная пурификация¹⁸⁷⁸. Царство умерших есть царство внутреннего спокойного самопознания и самоуглубления, – царство воспоминания в том полном значении этого слова, что душа уходит в себя, возвращается к тому, что служит истинной внутренней основой жизни непреходящего бытия. На этом утверждается пургаторная важность данного состояния»¹⁸⁷⁹. Это «мир монастырской дисциплины»¹⁸⁸⁰, где наше «провизорное бытие» исчерпывается ожиданием совершенства¹⁸⁸¹ и – по сказанному – обнаруживает самое разностороннее развитие, которое может обнимать и «духовную телесность»¹⁸⁸². Всякое постороннее вмешательство оказывается излишним, хотя бы мы и не принимали, что почившие прямо соединяются со Христом¹⁸⁸³. Для «парусии» опять не будет законного места, и в мучительной борьбе за свое существование она будто бы прямо была отвергнута св. Павлом вопреки его первичным верованиям¹⁸⁸⁴.

Пред нами целостная теория эсхатологии Павловой. Не разрывая ее окончательно от иудейских предпосылок¹⁸⁸⁵, критика дает свою специальную реконструкцию в том смысле, что за гробом мы сразу вступаем в вечное жилище. Последнее, будучи нашим созданием, не нуждается в замене новым, и его случайные недостатки могут быть исправлены без внешнего вторжения божественной воли. В таком виде это крайне важная

идея, колеблющая все наше понимание касательно апостольского учения о будущих судьбах человека. Поэтому неоспоримые странности в детальном обосновании гипотезы говорят лишь о фактической непригодности фантазии в подобных вопросах, но этим не отнимается принципиальная сила заключения, что умерший непосредственно входит в небесный чертог, и бывает во свете дня Господня. Насколько в этом толковании строго экзегетической правды? – вот ближайшая задача наших дальнейших изысканий.

Выше было раскрыто, что внешнее разрушение, сопровождаемое и одухотворенное религиозно – моральными мотивами, приводит нас к вечному, исторгая из области зримой привременности. Понятно, что мы тяготимся ею и с томительным вздыханием смотрим на медленность своего истлевания, ибо жаждем облечься в небесное жилище (2Кор. 5:2). Значит, в этом вся причина и этическое оправдание нашего томления, что мы рвемся к вечному, которое преемствует физическому «разорению». При этой связи, разумеется, совсеми недозволительны опасения, раз самое чередование происходит с механической регулярностью абсолютной непрерывности. Кажется, тут достаточное успокоение для всякой тревоги, между тем благовестник боится, как бы ему потом не оказаться нагим (2Кор. 5:3). Отсюда начинаются роковые затруднения анализируемой попытки, и она выдвигает все средства самообороны с тенденцией к победоносному наступлению. Предполагают, что Апостол теперь допускал неприятную возможность смерти для себя и других до момента «парусии», почему предвидел сокрушение телесной храмины. Ее должна устранить небесная, однако эта готовится душой и зависит от предварительной работы нашего земного напряжения. А в этом случае вечность оказывается неданной прямо и держит людей в неизвестности внутреннего трепета, поскольку они не гарантированы, что не останутся в физической наготе.

Критические соображения достаточно выдерживают себя и обеспечиваются от подозрений. Но прежде всего огромное затруднение встречается в текстуальном предании. Все

главнейшие авторитеты содержат чтение ἐνδυσάμενοι (облекшеся), и уклонения от него в ἐκδυσάμενοι (совлекшеся) не уравниваются по достоинству ни количественно, ни качественно. Ясно само собою, что при одеянии нелепо страшиться обнаженности, – и фраза апостольская является живыми укором для критических гаданий. Поэтому, покидая фактическую почву рукописного свидетельства, пробуют обосноваться на логических аргументах¹⁸⁸⁶. Для сего сначала категорически устраняется символическое толкование – об облечении вечной праведностью – в пользу чисто реалистического понимания. «Смысл γυμνοί необходимо определяется коррелятивными выражениями ἐπενδύσασθαι и ἐκδύσασθαι в предшествующем и последующем. А дополнением к этим глаголам служат тело совлекаемое – земное – и тело небесное, которое мы получаем по разорении. Речь идет о состоянии человеческого я, лишенного всякого организма и низведенного этим почти до уничтожения... Для утверждения христиан Павел и высказывает, что, имея отныне на небесах новый орган духовной жизни, они – по смерти – не будут нагими по сравнению с живущими». Тут совершенно невозможно сомневаться насчет наготы при облечении, и вариант ἐνδυσάμενοι будет ошибочной корректурой, потому что приводит к трюизму чистейшей наивности, недостойной Апостола. Он вырос из морального понимания термина γυμνοί, между тем это догадка ложная¹⁸⁸⁷.

Бесповоротность приведенного суждения далеко не соответствует его внутренней крепости. Оно покоится на догматическом убеждении в физическом значении наготы¹⁸⁸⁸ и поражает своею аподиктичностью. Но не должно забывать, что все это составляет пока нечто искомое, и от него нельзя отправляться, не впадая в партийную предзанятость. И мы видели, что и разрушение и воссозидание благовестник освещает именно с моральной стороны или в обратном критике направлении. Посему ее решение будет, по малой мере, не столь безапелляционным. Сомнение возбуждается и с той стороны, что «символическая» интерпретация не абсолютно враждебна «реалистической». Без резкого насилия над собою

всякий теоретически может принять такое «фактическое одеяние», при котором вполне допустима этическая нагота.

Вопрос доколе не перестает быть вопросом, и неудобства критического ответа усложняются потому, что опасение выражено у св. Павла не совсем прямо, а с энергической условностью: εἴ γε, или εἴπερ, καί. Эта комбинация в свою очередь отличается загадочностью и усугубляет трудности. Простое εἴ γε трижды употребляется Апостолом языков и всегда с оттенком утвердительности касательно сообщаемого, на что опирается дальнейшее. Так, Христос, **несомненно**, умер за нечестивых, **если** (εἴ γε) это произошло в то время, когда мы были еще немощны (Рим. 5:6). Подобно сему Ефесяне по истине познали Господа, **раз правда** (εἴ γε), что они слышали о Нем (Еф. 4:21). Равно и Колоссяне явятся вполне непорочными в духе примирения Христова, **коль скоро фактически** (εἴ γε) **не** поколеблются в вере (Кол. 1:23). Одинаковая энергия принадлежит и εἴπερ¹⁸⁸⁹, которым незыблемо обосновываются все детали в принципиально-обязательном тезисе, почему здесь совершенно законно заключение a minore ad maiorem (Рим. 3:30. 8:9. 17. 1Кор. 8:5. 15:15. 2 Фессал. 1:6). Разница лишь в том, что вторая частица интенсивнее (sio omnino); первая же более ограничительная (si quidem, turn certe si), но в очерчиваемой ею сфере сохраняет всю непреклонность для конкретного явления¹⁸⁹⁰. Прибавка καί, тяготеющая грамматически к последующему, опять возвышает напряженность новой возможностью для условливаемого, которое всячески бесспорно¹⁸⁹¹. Поэтому и пред пошатнувшимися Галатами благовестник недоумевает, неужели они так многое «потерпели» напрасно?! Горькая действительность устраняла всякое самообольщение: измена была на лицо, и Апостол восклицает εἴ γε καί εἰκῆ (Гал. 3:4). По всему строю речи неотразимо, что это было самое лучшее, на что можно было надеяться. Пропал весь труд и оказался бесплодным опыт обращенных, но пусть бы только это, а не хуже! Тогда просто пришлось бы начать вторично – с прежней уверенностью в успехе. Лишь бы это, – поправление было бы не безрассудной мечтой.

Применим добытые результаты к рассматриваемому месту. По всем грамматическим аналогиям несомненно, что в нем дается иллюстрация высказанного ранее – в качестве наиболее характерного примера. При этом, конечно, усиливается и значение главного, основного положения. Доселе упоминалось об облечении в небесное жилище, и мы обязаны разуместь **крайний случай этого порядка**. По всему этому логически требуется, чтобы в дальнейшем говорилось именно о факте отмеченной категории, как абсолютно незыблемом. С этой точки зрения разоблачение было бы противоречием всему ходу аргументации, непонятным и неестественным нарушением нормального движения мысли, потому что тут было бы потрясение всех наших страстных вожделений. Если это верно, то ἐνδυσαμένοι будет обеспечено и текстуально-критически и по идейным соображениям логического развития¹⁸⁹². Оно представляет искомую частность в качестве неоспоримой реальности, поскольку для всех неотразимо, что мы имеем на небесах вечную храмину. Допустим теперь, что мы непременно ее получим при посмертном одеянии: – вот прямой вывод, пред которыми Апостол поставляет своих читателей для внимательного рассуждения! Вдумаемся в него и спросим: что возникает отсюда? Прежде всего очевидно, что это не физическое облечение, потому что при нем были бы прямым абсурдом всякие опасения насчет наготы. Тоже будет одинаково справедливо, когда мы решимся толковать последнюю даже морально. И тут не усматривается предлога для недоумений и колебаний, поскольку это хижина нерукотворенная и вечная, уготованная нам от Бога. По таким своим свойствам она обеспечивала бы нам непрерывное и нескончаемое бытие на небесах, и здесь всякие этические томления безусловно излишни.

Ясно, что материально-физическое разумение небесного жилища непригодно и фальшиво. Но не менее затруднительно и комментирование моральное, которое адепты исторического генезиса усвоят всем своим оппонентам. Оно в свою очередь устраняло бы все тревоги. В самом деле, если трактуется о праведности Христовой, то она, будучи полной, не могла быть

этически обнаженной и не нуждается в новом прикрытии подобного свойства. Поэтому необходимо будет предполагать акт физический, дополнительный по отношению к нашему нравственному христианскому облечению. Его и выдвигают со всей категоричностью, хотя с разными вариациями. Думают, будто у Апостола выражается желание, чтобы мы, находясь в теле земном, были одеты небесным *поверх* его (*nous soupîrons après le bonheur de pouvoir revêtir l'autre – vêtement nouveau – par dessus celui-ci, de l'ancien*). Все это связывается с возможностью «парусии», ибо теперь «Христос принесет с Собою небесное тело для Своих, оставшихся еще на земле»¹⁸⁹³. Вместе с теми благовестнику приписывают пламенное желание избежать смерти и удостоиться вечного обитания помимо ее. Но эта последняя идея несогласна со всеми принципиальными упованиями, какие раскрываются в рассматриваемом отделе. В начале его прямо заявлено, что тленное сменится вечным, которое служит конечной целью всего нашего бытия. С этой точки зрения первое является стеснительным бременем, и мы вздыхаем под его тяготой, стремясь к жилищу небесному. Физическое разрушение было бы для него прямой дверью, приводящей в царство вечности. В таком случае „нехотение совлечься» (2Кор. 5:4) ни коим образом не относится к телесному разорению, почему и ἑπενδύσασθαι не указывает на одевание **сверх** материальной телесности параллельной ей духовной хижинкой. А тогда и нагота всего менее может быть физической¹⁸⁹⁴. Это, впрочем, недопустимо и по самой теории, раз она утверждает, что душа самобытно производит свойственную ей небесную организацию. Всякие недоумения тут излишни, хотя бы мы даже согласились, что во 2Кор. 5:3 говорится о совлечении, поскольку его неизбежно сопровождает вечная компенсация. Физический момент в ὑμῶν исчезает бесследно.

Отсюда возникают попытки освободиться от роковых предпосылок данной гипотезы особым толкованием. Оно формулируется так. Св. Павел «видит, что его внешний человек (или его тело) мало-по-малу распадается и разрушается, но в то же время он чувствует, что человек новый – внутренний –

обновляется со дня на день (2Кор. 4:16). Для этого он не боится разорения: человек новый переживет крушение тела, которое Апостол предусматривал для себя в близком будущем. Вот над ним и только над ним (*sur lui, sur lui seul*) и можно быть облечену небесным жилищем, когда внешний человек будет разрушен смертью. Эта интерпретация ἐπενδύσασθαι представляет нам самое простое и натуральное объяснение»¹⁸⁹⁵. «Христианин, который образовал себе внутреннего или нового человека и, так сказать, оделся (Еф. 4:24. Кол. 3:10 и ср. Рим. 13:14. Гал. 3:27) им, – этот христианин при разорении внешнего человека не рискует оказаться нагим, подобно не успевшим в такой работе. Он, будучи уже облечен внутренним человеком, может быть *одет поверх его* (*il peut être revêtu par-dessus*) своим небесным жилищем, что немыслимо в противном случае. На эту вечную храмину могут надеяться по смерти лишь те, кто в течении нынешней жизни совлекался ветхого человека с деяниями и облакался в человека нового (Кол. 3:9. 10. Еф. 4:22–24)». «Чтобы считать себя достойным вечного обиталища, нужно быть сначала облеченным не одеждой праведности, – о чем нет упоминания в контексте, – а человеком внутренним, о котором сказано выше (4:16) и который **обновляется** в познании по образу Создавшего его (Кол. 3:10. Еф. 4:24)»¹⁸⁹⁶. Такие лица, «уже облеченные человеком новым, т. е. **Иисусом Христом**, *сверх этого нового человека* будут одеты (2Кор. 5:1 сл.) небесным и вечным жилищем»¹⁸⁹⁷.

Изложенная попытка, по-видимому, удовлетворяет всем логическим требованиям и удобно примиряется с отвергаемым ею чтением ἐνδυσάμενοι. В процессе христианского морального облечения она различает две главнейшие стадии, из коих вторая увенчивает первую. Естественно, что при разобщенности получится своего рода нагота. Но раз моральное развитие достигло завершения, последняя будет физической обнаженностью от вечного покрова. Теоретическая стройность этой концепции избавляет ее и от яда рассудочной пытливости. Конечно, несколько удивительно, что человек должен облачаться еще **поверх Христа**; однако нельзя забывать, что и сам Спаситель имел прославленное тело. Оно же необходимо

ождается и для верующих. Тем не менее непосредственное благоприятное впечатление далеко не подтверждается строгим анализом. В интересах беспристрастия, мы наперед делаем уступку касательно вариантов во 2Кор. 5:3 и примем ἐκδυσόμενοι за подлинное выражение. От этого сущность вопроса – в частном его приложении – ничуть не пострадает, а ценность теории определится со всей точностью. По всему смыслу ее выходит, что имеющим вечное жилище на небесах является внутренний человек, ежедневно обновляющийся в таинственной работе одухотворения под покровом внешнего истлевания. Для него нерукотворенная обитель несомненна со всей решительностью. Но тогда непостижимо, как он может обрестись нагим, если непременно получит уготованную Богом храмину тотчас по смерти. Посему мы вынуждены будем думать, что это совсем не столь достоверно, и не исключена опасность лишиться всякого пристанища. Само собою понятно, что этим подрывается весь фундамент критических реконструкций насчет трансформации и ее типов в эсхатологии Павловой. Единственное спасение было бы в том предположении, что не все «мы» равно трудятся над своим внутренним созиданием и успевают обеспечить себе небесное жилище. Это – уловка и при том очень неудачная. Ведь – согласно гипотезе – подобные люди, умертвившие все зародыши внутреннего человека, не обладают ни малейшими ресурсами к вечному пребыванию и фатально обрекают себя на полное уничтожение, если мы примиримся с воззрением занимающих нас ученых. Тут господствует абсолютная антиномия: или – при тлении – преизобильное обновление с его всецелым торжеством, или – при отсутствии второго – неограниченное владычество первого, при чем уже праздно и трактовать об обнаженности, коль скоро не оказывается покрываемого.

В конце концов уμῶν оказывается совершенной загадкой, не поддающейся критическому пониманию. Оно обнаруживает свою натуральную слабость и с другой стороны в самом дорогом для него пункте. Легко заметить, как много важности придается грамматическому значению глагола ἐπενδύσασθαι

(2Кор. 5:4). В нем две приставки, и их комбинация говорит не о простом одевании, а **поверх** другого, которое у нас уже находится. Такова будто бы одежда нового человека, жаждущего облачиться небесным покровом. В этом случае мы должны допустить, что под этим внутренним «я» есть еще нечто, и оно потом будет закутано вдвойне. Идея эта более хитроумна и искусственна, чем разумна и основательна. Наше внешнее разрушение потому только и не смущает, что в каждое мгновение сопровождается духовным созиданием. Завершение одного совпадает с наивысшим развитием другого, которое и входит в вечный чертог. Отсюда с неизбежностью вытекает, что – при нормальном религиозно-нравственном росте – в момент смерти сохраняется единственно то, что приспособлено для неба, ибо все прочие элементы нашей космической индивидуальности отпадают навсегда и во всем объеме – вместе с разложением телесной храмы. Ясно, что по разорении остается только один внутренний человек, и в нем исчерпывается вся частная личность. Для нее вторичное одевание будет пустой игрой слов, которая и всячески эфемерна по бессодержательности и этически греховна по затемнению истины. Мы охотно признаем благородство усилий постигнуть ее и сами с наименьшей энергией удерживаем естественный оттенок ἐπενδύσασθαι¹⁸⁹⁸. Свидетельствует лишь то, что он пока ускользает от критической проницательности, поскольку было бы чистейшим нездравомыслием относить «пооблечение» к земному телу, когда желательно поглощение смертного животом¹⁸⁹⁹. Искомое двойство и тут улечивается. Раз же оно упоминается с отчетливостью, мы обязаны указать бывшее фактически одевание.

Здесь мы опять приходим к чтению ἐνδυσάμενοι, которое является необходимым даже там, где его категорически отрицают. Это первый тезис. Он связан неразрывной цепью с дальнейшими заключениями принципиального свойства. Они довольно очевидны. Достаточно сообразить, что и одевание и нагота не могут принадлежать к одной категории, ибо они несовместимы, между тем у Апостола сливаются в хронологическом единстве. Затем: этическое облечение

праведностью Христовой недозволительно потому, что говорится о посмертном состоянии, но в равной мере неестественно и полное физическое одеяние, так как при нем излишни смущения касательно обнаженности. Следовательно, вечное жилище есть просто общее определение, что по разорении будет обитание неразрушимое¹⁹⁰⁰. Ближайшее его качество не дается прямо, и это бесспорно по всем указаниям св. Павла. У него тление рассматривается морально, как условие внутреннего обновления, преодолевающего фатальную стремительность внешнего органического истощения. В этом достоинстве оно абсолютно обеспечивает вечность, хотя не сразу и не вполне, если требуется дальнейшее покрытие¹⁹⁰¹. По этой причине у нас получается промежуточная стадия, и для нее возможно сомнение, потому что характер ее обуславливается нравственным уровнем нашего земного возрастания. Посему в этом периоде ничуть не удивительна нагота при нашей этической неподготовленности. Поэтому *υμνοί* будет предикатом всецело морального свойства¹⁹⁰². В нем слышится понятная тревога, чтобы, достигнув сферы обителей небесных, нам не явиться этически нагими, не заслуживающими риз вечных.

Такое толкование подкрепляется всем контекстом речи апостольской. Она не прерывается на упоминании обнажения, поскольку на нем обосновывается последующее чрез кавзальное (*καί*) *ὑάρ*: *ибо сущи в теле сем воздыхаем отягчаеми*, конечно, потому, что находимся в стеснении космически случайного и временного, сковывающего свободный полет духа к жилищу нетленному. Но неослабое физическое разложение непрерывно ускоряет наше приближение, – и казалось бы, что нет законных предлогов особенно сокрушаться над своей преходящей храминой. Затруднение устраняется именно неизвестностью исхода, а мы хотим не просто совлечься, но пооблечься так, чтобы поглощение смертного гарантировало желательный живот блаженного пребывания в чертогах Божиих. Вот это-то и составляет удручительный вопрос нашей совести. Она видит пред собою вечность далеко не всегда со светлым чувством сладостной надежды и – чаще – болезненно содрогается пред необозримой перспективой, где

самая ясность тем постыднее обнаруживает всю ужасающую наготу¹⁹⁰³.

Для ближайших целей данный анализ достаточен, и мы обращаемся к специальному применению достигнутых результатов. Наш земной дом прямо сменяется вечным, который однако не сообщает нам сразу всех своих утех. Поэтому идея небесного жилища совсем не противна понятию «парусии», когда – по апостольскому изображению – ожидается всецелое прославление. Если это верно, то по научным библейским побуждениям мы должны отвергнуть критические мечтания о нерукотворенной храмине¹⁹⁰⁴. Ее считают самобытным продуктом душевной активности, впечатлеваемой с фотографической точностью. При такой связи строго соблюдался бы принцип *sum cuique* ко всеобщему удовольствию, поскольку каждый получал бы свойственное ему, и никто не обижен был бы удобной – субъективно – одеждой. Сомнение Апостола убеждает, что подобной неразрывности не существует, почему обязательно внешнее вмешательство верховного владыки небесного дворца. Оно вызывается и тем, что в посмертном состоянии мыслима обнаженность самого сокрушительного качества, закрывающая доступ к блаженному обитанию. Для самой личности такое положение неизменяемо, и потому загробное прогрессирование души или мифического промежуточного тела не имеет библейского оправдания в благовестии св. Павла. Этим ограничивается возможность посмертного развития в меру нравственного просветления каждым по своей кончине и отсюда возникает нужда в постороннем распределении небесных риз соответственно нравственному уровню. Восприятие вечности непосредственно за могилой не решительное, потому что для одних сопровождается наготой, другим предвещает новое одеяние¹⁹⁰⁵. Несомненно, что ближайшее загробное пребывание человека не окончательное и будет продолжаться неизвестный нам хронологически срок, а это прямо отсылает к явлению Христову для нашего «пооблечения».

Не трудно теперь усмотреть глубокое внутреннее согласие отмеченных данных со свидетельствами ранних посланий св.

Павла¹⁹⁰⁶. Вопрос о посмертном небесном жилище совсем не поглощает парусийных ожиданий; скорее – он поддерживает их и сам укрепляется ими¹⁹⁰⁷. Поэтому несправедливо считать идею «парусии» временным моментом апостольского сознания и усвоить ей иудейское происхождение со всеми человеческими недостатками. Вместе с тем падают и все предположения о радикальной трансформации в эсхатологии эллинского благовестника, который якобы забывал свои начала и попираал собственные разъяснения, созидавшиеся на «слове Господнем»¹⁹⁰⁸. Они приводили к догматическому убеждению в воскресении мертвых и разрешались данной истиной. В силу этого критика, естественно, вычеркивает ее из апостольского символа Асийско-Коринфской эпохи, и мы не обеспечим своей позиции, пока мыслимы подобные сомнения, которые при историко-генетическом понимании и неизбежны и категоричны.

Задача граничит тут почти с логической очевидностью и формулируется чрезвычайно просто. Думают, что – по разлучении с земной храминой – душа прямо входит в небесный дом или облачается свойственным ей телом¹⁹⁰⁹. Но последнее приравнивается к вечному жилищу и, будучи неистлевающим, оказывается выше хронологической изменчивости. Если же так, то новое одеяние, по меньшей мере, будет излишним и бесцельным. При таких затруднениях некоторые допускают, что ближайшая посмертная телесность имеет временный характер и потом устранился окончательно в пользу прославленной. Это говорится не столько в удовлетворение апостольским свидетельствам, сколько по общим библейско-философским соображениям. Согласно им будто бы нельзя себе и вообразить, чтобы ограниченный дух был оставлен без приспособленного органа, служащего к обнаружению его активности¹⁹¹⁰. Без него он лишился бы всякой жизненной энергии, превратившись в загробную тень чуть не языческого типа. При самых лучших условиях это будет мрачная доктрина древнееврейского щеола, где человек – даже при сохранении своей индивидуальности – является лишь «в роде тощего сокращенного издания»¹⁹¹¹. В этом состоянии его бытие было бы разве тяжелым сном обманчивых грез. И раз это

несовместимо с христианским просветлением верующих, – мы якобы должны принять, что они за гробом получать преходящую материальную организацию¹⁹¹², спасающую их от усыпления в тумане полного обезличения¹⁹¹³.

Апологетическая тенденция попытки прикрывает ее видимую странность, но во всех отношениях расчеты критики очень плохи. Что до философской стороны, то для библеиста она абсолютно неубедительна, поскольку он констатирует одни факты апостольского учения, не вдаваясь в их теоретическую оценку и совершенно не интересуясь ею. Это вопрос дальнейшего догматического обсуждения, которое само себя убивает, если заранее вбивается в строго экзегетический процесс интерпретации избранного свящ. писателя. Последний может иметь свои мысли, и мы не в праве фальсифицировать их собственными умозрениями. И нам пока нет ни малейшей надобности осложнять дело, если мы знаем, что в Писании всюду и аподиктически утверждается независимость духа от материальности¹⁹¹⁴, а это обеспечивает первому отрешенное существование. Конечно, индивидуальная активность как будто сокращается; однако масштаб бытия земного неприменим к области невидимо-вечного с особыми формами и законами (ср. Мф. 22:32. Мрк. 12:27. Лк. 20:38)¹⁹¹⁵. Не менее важно и следующее наблюдение. Апостол выражает опасение, чтобы по смерти не оказаться нагим. Тем самым он убеждает, что это состояние будет морально законченным, так как – иначе – открывался бы достаточный просвет для изменений к лучшему путем личного усовершенствования¹⁹¹⁶. Раз этого нет, – мы должны согласиться, что душа в некоторой степени лишается самобытного развития индивидуальной энергии в целях морального преуспевания, хотя бы она способна была воспринимать благотворное влияние¹⁹¹⁷. И тут гипотеза не имеет для себя внешней опоры и, пожалуй, прямо исключается, а со своей апологией она просто запоздала. И причина сему совершенно ясна. Теперь ни по экзегетическим, ни по богословским основаниям почти никто не усвоит серьезно св. Павлу мнения о посмертном усыплении человека. Если же по странному упорству иногда и проскальзывают намеки данного

рода¹⁹¹⁸, то они большей частью случайны и являются плодом нетрезвого недоразумения, ибо сходными выражениями эллинский благовестник определенно указывает на физическое замирание или разрушение земной храмины, впадающей в сонную пассивность¹⁹¹⁹. Одинаково ненатурально и совлечение промежуточной телесности¹⁹²⁰; она столь подходит к фактическим свойствам каждой души, что наибольшего соответствия и ожидать трудно при душевном прогрессе, который неизбежно сопровождается тождественными модификациями загробного тела, служащего и его органом и его продуктом. Поэтому посмертная телесность приобретает характер вечной непрерывности и устраняет всякую другую.

Вывод теперь понятен сам собою. Он будет таков. «Нельзя скрыть, что этот принцип, всецело духовный и моральный, не мог не обнаружить бесплодность и обветшание иудейской апокалиптики. Если христианин непосредственно по смерти облачается в небесное тело и вполне наслаждается божественной жизнью, то спрашивается, какое практическое значение имело бы для него мнимое воскресение (*la prétendue résurrection*) тел, покоящихся в могилах? Что должно бы оно принести, – это у него уже есть. Да и какой смысл в фарисейско-раввинистической, но не христианской, идее восстания из земли или моря прежних трупов, истлевших и забытых? Говорят о последнем суде над живыми и мертвыми, собранными пред Богом в долине Иосафатовой. Но – с торжеством восклицает Апостол – *ни едино убо ныне осуждение сущим о Христе Иисусе... Кто поемлет на избранныя Божия? Бог оправдаяй. Кто осуждаяй? Христос Иисус умерый, паче же и воскресый... Кто ны разлучит от любви Божия* (Рим. 8:1. 33–35)? Для верующих приговор уже необходимо приобретен, как он фактически дань и для неверующих. Посему великая театральная сцена в долине Иосафатовой становится безрезультатной юридической формальностью. Правда, спасение христианское не индивидуальное, а социальное и коллективное; равно жизнь христианская должна проявиться в конкретной форме и вся природа преобразиться и прославиться после человека и человеком. Однако это идеи спекулятивные,

для которых величественные сцены иудейского мессианизма суть лишь поэтические формы и символы. Истолкователь трактует их подобно мифам, сохраняя смысл глубокий и оставляя буквально-исторический. Но – по вниманию ко внутренней логике религиозной мысли Павла и принципу, выдвигаемому ею с такою смелостью, – еще нельзя утверждать, что Апостол извлек или предусматривал все следствия. Послание к Филиппийцам (3:10. 20. 21) достаточно доказывает противное. Невозможно пожертвовать ожиданием будущего пришествия Иисуса Христа на облаках, поскольку оно основывалось на слишком категорическом слове Учителя, и буквальная интерпретация могла быть устранена только в продолжительном будущем. При том и Павел не был мыслителем отвлеченным, повинующимся чисто формальной логике. Он выжидал знамения событий и уступал не иначе, как практической необходимости и принудительным требованиям своей веры. Когда – для сохранения ее освящающего и утешительного достоинства – ему, в некоторых пунктах, пришлось изменить унаследованные иудейские идеи, – здесь никто не колебался менее его и не обнаружил бóльшей смелости. Вот почему он открыл широкую брешь в почтенном здании апокалиптики и проложил путь для нашего шествия. Истинные ученики его не те, кто – вопреки самым категорическим внушениям – упорно твердят и желают, чтобы Церковь повторяла член древнего символа: «верую в воскресение плоти», но те, которые – в его духе, по принципу его Евангелия и по его примеру – трудятся над освобождением христианской догматики от этой иудейско-апокалиптической формы: последняя, без сомнения, была для нее колыбелью, а теперь она там задыхается»¹⁹²¹.

В представленном рассуждении высказывается, что св. Павел был на самом пороге к абсолютному отрицанию и «парусии» и плотского воскресения мертвых¹⁹²². Так было неотвратимо по всему строю его воззрений, избавивших от страшных ужасов смертного разрушения. Если же благовестник не сделал решительного шага, – это вытекало из интеллектуальной слабости и практической

невыдержанности¹⁹²³. Но отсюда якобы тем очевиднее, что апокалиптические мечтания были в его системе болезненным настом иудейского заражения. Легко понять, что крайне трудно было удержаться на зыбкой почве далеко неравносильного раздвоения, и наш разум не мирится с подобными искусственными компромиссами. У них было слишком много опасных врагов. Один из них рельефно обрисовывается пред нами. Это узкое и тенденциозное понимание веры. Оправдывая человека всецело, она еще не обновляет самого естества, почему искупление зачисляется импутативно¹⁹²⁴. В этом качестве спасение было бы чистейшей абстракцией, и его реальность необходимо ограждается тем, что отсекается все бытие «призванных святых» прямо включается в Господа и отождествляется с Ним по всей своей судьбе. Поэтому для христианина вера есть не столько начало, сколько конец жизни и предопределяет ее безусловно и разом. Это протестантское разумение не замедлило обнаружиться во всей своей откровенности. И нам известно, что – «по воззрению древних лютеранских и большей части древних реформатских догматистов – вместе с телесной смертью наступает самое завершение, при чем воскресение, суд и пр. испаряются почти до бессодержательности»¹⁹²⁵. И действительно, Лютер предпочитал говорить о воскресении тела¹⁹²⁶, а Цвингли думал, что «души умерших во Христе – по совлечении земной оболочки – восходят на небо, вступают в тесное общение с божеством и наслаждаются вечным блаженством»¹⁹²⁷. Значит, «от самого мироздания не было и не будет сердца правого, души благородной и чистой, который не воспользовалась бы благом соединения с нашим небесным Отцом»¹⁹²⁸. «Реформаты «просматривали» доктрину промежуточного состояния и для каждой личности весь суд видели в смерти»¹⁹²⁹. «Евангелическая церковь в эпоху реформации и дальнейшие периоды заходила так далеко, что названное учение совсем устранялось, ибо тотчас по смерти она полагала полное заключение развития. В новейшее время оно опять выдвинулось, но было осложнено мыслью о продолжении освящения и очищения (за гробом), и эта идея возобладала в

небогатой соответствующей литературе о последних вещах»¹⁹³⁰. Ясно, что догматические сомнения не обладали абсолютной энергией для совести и не могли задержать естественный ход логического построения. При этом находили желательное удовлетворение и запросы практической сотериологии, поскольку везде и властно торжествовал принцип веры, в качестве единственного источника спасения и жизни.

При подобных условиях научная интерпретация решительно вынуждалась освободить св. Павла от колебания в пользу теоретической прямолинейности. Препятствие было лишь в проповеди Спасителя, а при его удалении¹⁹³¹ вся новозаветная эсхатология получала гармоническую стройность в согласии с пониманием загробной духовной телесности. Отсюда был только шаг к самому широкому и резкому освещению предмета во всем его объеме. И пред нами рисуется теперь такая картина. «Мы не должны ожидать ни другого суда, ни другого воскресения кроме тех, которые бывают в момент успения. Во всяком случае Иисус говорил лишь об этих»¹⁹³². «В синоптических Евангелиях речь идет о воскресении праведных или воскресении **из** мертвых (а **не о** воскресении мертвых), что полагается непосредственно по смерти»¹⁹³³. Христос предсказывал о Своем славном пришествии в ближайшую эпоху – по разрушении Иерусалима¹⁹³⁴ и в смысле более фигуральном¹⁹³⁵, ибо оно духовное¹⁹³⁶. Суд связывается с «парусией» и концом века, но первая не есть обязательно телесный акт, и второй не равняется физическому разорению¹⁹³⁷. Здесь просто различаются два воскресения: одно, сопутствующее обращению, и другое – посмертное, когда праведные души сразу вступают в небесное блаженство¹⁹³⁸. Верующие двигаются путем Господним, а там «вместе с соматическим обновлением жизни Иисуса было прямо дано и возвышение Его личности в сферу прославления для небесного бытия и деятельности; вознесение совпадает с воскресением»¹⁹³⁹. В равной мере и нам «не нужно ждать ни пришествия Христова, ни воскресения ни суда, поскольку все это произошло или – точнее – началось с того дня, как, покинув этот мир, Иисус Христос воссел одесную Бога и Ему было

дарована всякая власть на небе и на земле»¹⁹⁴⁰. Ученик же не больше своего Учителя, и св. Павел проповедовал в Его духе¹⁹⁴¹. Поэтому у благовестника недопустимо и внутреннее несоответствие¹⁹⁴². Если у Господа «воскресение является переходом из этого космоса в существование высшее и небесное»¹⁹⁴³, то и Апостол относит его к смерти каждого¹⁹⁴⁴. «Дети Божии пребывают на небе, облеченные прославленным телом, а при втором пришествии Христовом *они только обнаружатся* для обитателей земли, т. е. *покажутся* в своих прославленных телах (*lors de la seconde venue de Jésus-Christ, ils seront simplement manifestés aux habitants de la terre, c'est-à-dire qu'ils leur apparaitront dans leurs corps glorifiés*) в то время, тогда христиане живущие будут преображены и станут подобны им»¹⁹⁴⁵. Первые, «будучи воскрешенными, нетленными и небесными, были доселе сокрыты от живущих» (*ces morts ressuscités, incorruptibles, célestes étaient jusque-là cachés aux regards des habitants de la terre, comme tous les autres morts*), но теперь «они явятся с Иисусом Христом и воскреснут пред их глазами» (*ils apparaissent avec Jésus-Christ, et ressuscitent ainsi aux yeux des vivants*)¹⁹⁴⁶.

Значит, «парусия состоит единственно в этом явлении лиц уже прославленных пред теми, которые еще не достигли сего»¹⁹⁴⁷. «Во всех посланиях апостольских – от первого до последнего – мы находим, что вечная и славная жизнь, изменение тела материального в духовное, или телесное воскресение, бывают сейчас по смерти»¹⁹⁴⁸. Уклонения тут решительно невероятны, и текст XV-й главы 1 Кор. скорее оправдывает и подтверждает изложенное толкование. Ссылаются обыкновенно на стихи 22–23: *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут, кийждо же во своем чину*, хотя отсюда вытекает не более того, что для всякого это будет в свой черед, – лишь только придет для него свой срок. Здесь ἑκάστος, очевидно, связывается с πάντες, а не с дальнейшим. Большинство комментаторов дает иную конструкцию: «каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его, а затем конец». Но – при предыдущем πάντες – ἑκάστος всегда указывает частное в этом

целом. Значит, и в рассматриваемом выражении «все множество учеников Христовых всех времен представляется под образом движущейся армии, где каждый (ἕκαστος) занимает свое место, определенное ему положение (τάγμα), и в свою очередь достигает воскресения. Это порядок строго хронологический». Апостол, устраняя иудейскую идею о мгновенном всеобщем оживлении, категорически высказывает, что оно будет последовательным – параллельно процессу человеческого умирания, почему во второй половине ст. 22-го подразумевается не ζωοποιήσεται, а praesens ζωοποιεῖται. Так ежедневными постепенными воскресениями наполняется весь промежуток до момента ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, при которой Христовы будут оживлены (ζωοποιήσουνται). Но раз это верно, – пред нами возникает опасное затруднение, потому что открывается эпоха будущего. Логический строй нарушается, и для его спасения необходимо предполагать форму настоящего: «потом оживают (поочередно) Христовы». Что до «пришествия», то это не παρουσία Христоῦ ἀπ' οὐρανοῦ (1 Фессал. 4:15 сл. 2 Фессал. 2:1), а Его παρουσία ἐν οὐρανῷ. Этот термин содержит разные оттенки, однако господствующим служит констатирование наличного бытия¹⁹⁴⁹. Посему Христовы воскресают «в своем чине» по мере того, как они достигают своего отечества на небесах, и в соприсутствии своего Главы¹⁹⁵⁰.

Результат всех рассуждений понятен сам собою: воскресение мертвых и суд совершаются пред лицом Господа (ἐν τῇ παρουσίᾳ) непосредственно за смертью и в хронологической постепенности разрушения наших земных храмин¹⁹⁵¹.

Вот новейшая интерпретация апостольской эсхатологии. Она освещена и обоснована со всех сторон и, созидаясь на слове Божиим, смело апеллирует к здравым требованиям разума и совести, а по внутренней выдержанности невольно завладевает нашей мыслью. Но логическая связность и теоретическая крепость не гарантируют необходимо фактической несомненности до тех пор, пока не обеспечены реальной незыблемостью исходного пункта для всего

построения. По этой причине мы должны внимательно разобрать и точно выяснить, насколько прочны фактические предпосылки анализируемой теории. Они немногочисленны и собственно объединяются в том убеждении, что при своем физическом разрушении человек немедленно получает вечное жилище. При нем всякие модификации абсолютно излишни, и указания иного рода будут просто фигуральными оборотами символической риторики. Верно ли это до такой догматической непреложности? – от этого зависит все дело.

Здесь бесспорно, что у св. Павла нерукотворенная храмина прямо преемствует разорению космически-тленной; тем не менее для приобретения первой он упоминает об особом обязательном «условии, чтобы в соответствующий момент мы не оказались нагими». «Одного горячего желания (ἐπιποθεῖντες) недостаточно; нужно еще (καί) не быть обнаженным, когда земная материальная оболочка будет совлечена (ἐκδυσάμενοι) смертью¹⁹⁵². В этом истолковании принято, по нашему мнению, неправильное чтение, но и оно не разрешает всех недоумений. Напротив, к формулированным ранее прибавляются новые и усугубляют опасность. Вдумываясь в существо предмета, мы усматриваем, что нагота поставляется в теснейшее сцепление с совлечением, которое не вознаграждается прикрытием другого свойства. Человек бывает обнаженным именно потому, что он раздет. При таком соотношении этих актов для генетической теории неизбежно, чтобы они были всецело тождественными по своему содержанию и определялись взаимно с неустранимостью. Иначе не было надобности говорить о хронологической постепенности, раз эти явления несродны и могут быть совместно, ничуть не нарушая гармонии и не мешая друг другу. Но всячески незыблемо, что при совлечении мыслится крушение физического организма, и у нас получится плоская фраза, предостерегающая людей от грозной перспективы потерять с телом всякоекрытие. Отсюда вытекает, что небесное жилище вовсе не служит непосредственным обитанием отрешенной души, если с телом она лишается всего. Не лучше будет и при моральном разумении γυμνότης с применением ее к отсутствию

обновленного внутреннего человека. Прежде всего этим разрывается естественная связь обоих актов, потому что они будут диспаратны и лишаются обуславливающей энергии. Согласимся однако, что вся важность заключается только в их хронологической последовательности. По самому характеру ее ожидается, что при ней второе бывает оригинальным, не данным в предыдущем, как ночь не производит дня и наоборот. Это нечто дальнейшее и – в известной степени – неожиданное. По гипотезе выходит совсем не то, поскольку она отмечает лишь истинное достоинство всей нашей земной жизни, ее христианское ничтожество, обличаемое смертным разорением. Тут нет условия и – вернее – имеется чистейшее засвидетельствование факта. Для сохранения энергичности фразы мы должны будем прибегнуть к понятию двойной наготы. При этом внушение Апостола будет гласить, чтобы, обнажившись физически, христианин не оказался **сверх того** нагим морально. Так, действительно, удерживается грамматически-идейная прогрессивность. Затруднение остается потом небольшое, что она измышлена и не выражается с желательной для критики рельефностью в апостольском тексте. В нем καί стоит впереди и усиливает оба явления разом, но **не** сравнительно: тогда прибавка скорее была бы при γυμνοί в качестве ухудшающего термина. Впрочем, отбросим буквалистическую скрупулезность. И помимо ее вырастает свое серьезное препятствие. Оно вызывается самою связью описываемых состояний, где другое бывает интенсифицирующим для первого. Между ними предполагается внутренняя кавзальность, которую мы и должны угадать. У св. Павла она отчетливо обрисована выше словами ободрения, что «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор. 4:16). Без сомнения, мы воздыхаем единственно ради этого истлевания, сопровождаемого расцветом духовной жизненности. В результате, процесс увенчивается полным совлечением, и ему должно соответствовать крайнее напряжение в параллельном ряде. Всякое опасение было бы невозможно, и апостольская оговорка будет просто странным

запугиванием детской боязливости, создающей себе мифические ужасы среди самой реальной прозы.

«Научное» понимание приводит почти к абсурду и уже в собственных интересах делает фатальный поворот в сторону. Но судьба неумолима, и на бездонном болоте дворца не построишь, потому что нет фундамента. Думают, будто благовестник рассчитывает преимущественно на христиан неподлинных, не оправдывающих своего звания и погрязающих в омуте обманчивой видимости. По строгой логике следовало бы, что тем самым они обрезают все нити к вечному жилищу. Для них совлечение знаменует абсолютнейший нигилизм, и всякие речи о наготе совершенно праздно. Еще менее уместны мечтания касательно вторичного одевания, коль скоро подобные лица обрекаются на полное испарение. Разбираемое толкование не допускает градаций, и для него не существует ни малейших посредств даже по категории бытия. Или обновление и вечное обитание, или истление и всецелое исчезновение: – при этой адверсативной антиномии не усматривается переходных ступеней. Посему при «мы» неуместны опасения кроме разве чисто «онтологической смерти», при которой и обнажаться нечему. В равной степени ошибочно и качественное ограничение ἡμεῖς. Оно дышит такой бодрой смелостью, что пред нами по необходимости выдвигаются люди в оружии всех законных прав. На этом утверждается вся апостольская аргументация, где юридическое обладание обеспечено незыблемо и потому бесспорно фактически. Отсрочка нас отягощает; мы вздыхаем под бременем и желаем лучше выйти из тела, ибо хотим не совлечься, но облечься, водворяясь у Господа в уготованной нам храмине. Всюду господствует тон светлого христианского дерзновения, не омрачаемого мимолетными тенями. Не отрицаем, что св. Павел был горько опечален Коринфянами, и жестокий опыт издавна приучил его к разочарованиям. Грозные тучи всегда носились пред его взором. При всем том у него говорится принципиально и в смысле благоприятном – по требованиям должного, которое считается реальным. Поэтому Апостол трактует о «мы» конкретном и прямо включает себя. Возражать против этого

едва ли было бы разумно без риска прать на рожон. Упомянув «всех нас» в качестве субъектов суда Христова (2Кор. 5:10), благовестник категорически заявляет, что Бог и нас поставит пред Собою с вами (4:14). Его личность непременно входит в объем «мы» со всеми его предикатами. В таком случае превосходила бы всякое удивление неизбежная догадка, будто он сам страшился наготы внутреннего обновления, всегда нося в теле мертвость Господа Иисуса и непрерывно предаваясь на смерть, дабы и жизнь Иисусова открылась в его смертной плоти (4:10. 11). Почему же об этом ведется тревожная речь?

Занимающая нас теория здесь смолкает и оставляет в безвыходном недоумении по всем отношениям¹⁹⁵³. Будут ли христиане истинные или повапленные, – для всех вопрос решался бы совлечением окончательно, коль скоро вечное жилище непосредственно преемствует разрушению земного. Первые получали бы его сразу, для вторых обнаженность устраняется их уничтожением. Но Апостол для всех допускает возможность наготы, и это неотразимо убеждает, что в смене этих моментов не имеется такой неразрывности. При ней физическое разоблачение не поддается усиливающему и отягчающему ухудшению, потому что одни прямо одеваются, другие теряют все бытие. Самое опасение мыслимо не иначе, как только при сокрушающем рефлексе насчет наилучшего результата наших вожделений. А они относятся к получению вечного жилища, и потому заключением их будет его приобретение. Если при этом фактически позволительна γυμνότης, – отсюда вытекает, что первоначальное облечение не окончательное и доставляет нам лишь покров вечности, переносит в сферу непреходящего, которое потом и увенчается небесным обитанием при одеянии, с поглощением смертного животом. У нас теперь получаются два тезиса, что 1) будет промежуточный посмертный период ожидания и что 2) он завершится упразднением наготы. Этим необходимо требуется новый акт божественного воздействия с реставрацией заслуженного индивидуального бытия. Естественно, что мы читаем у св. Павла о явлении **всех** пред судилищем Христовым (2Кор. 5:10). Мало того: он точно указывает, что это случится

при поставлении пред Богом, когда Воскресивший Господа и нас совоздвигнет с Иисусом (4:14).

В результате выходит, что и в позднейшее время жизни идея «парусии» выражалась св. Павлом со всею твердостью. Но нужно ли для ее фактической реализации оживотворение умерших, – это, конечно, иное дело. Мы слышали отрицательный ответ, огражденный самыми тонкими экзегетическими аргументами. Все соображения наклоняются к тому, что речь у Апостола о чисто духовном торжестве непосредственного посмертного прославления верующих¹⁹⁵⁴. Воскресения в собственном смысле не оказывается, и термины *ἐγείρω* и *ἀνάστασις* будут излишними, хотя они прямо указывают на него¹⁹⁵⁵. Поэтому необходимо точнее определить ближайшую энергию их в XV-й главе первого послания к Коринфянам. Прогрессивные комментаторы вырывают из нее лишь несколько стихов и такой изолированной обособленностью стараются обеспечить себе простор для собственных толкований, не сдерживаемых другими свидетельствами. Однако об оживлении Христовых говорится в связи со многими рассуждениями, и именно в них мы должны искать истинного ключа. А тут встречаются очень важные затруднения. Благовестник опровергает и обличает мнение, будто нет воскресения мертвых. Подлинная сила этого заблуждения для нас не совсем ясна, и тем не менее бесспорно, что в нем допускалось ограничение телесного человеческого существования земным кругом¹⁹⁵⁶. Отсюда надежда на Христа замыкалась лишь этою жизнью (1Кор. 15:19) в том убеждении, что единственно для нее важно благодатное избавление и новое чрезвычайное обнаружение его не последует. Естественно, что со своей точки зрения св. Павел усматривал здесь мысль о гибели усопших (15:18), поскольку в них не было залога искупления для господства над физическим разрушением нашего организма. В принципиальном отношении это вело бы к необузданному либертинизму плотского самоуслаждения – с устранением самого бессмертия (15:32) в эпикурейском *ede, bibe, lude: post mortem nulla voluptas*. Подобный абсурд не был очевиден для Коринфян настолько, чтобы отрезвить их религиозную совесть.

Это возможно не иначе, как при том условии, что нить бессмертия не обрезывалась у них решительно. Темный намек на это сохранился в упоминании о крещении «мертвых ради» (15:29). По своему прямому филологическому значению цитированное изречение отмечает действие, которое совершается вместо и для пользы умерших¹⁹⁵⁷. Само собою понятно, что они считаются не потерявшими бытия, если для их спасения принимаются специальные меры¹⁹⁵⁸. Загробное существование провозглашается со всей непреклонностью, и вся задача была в ограждении его от языческой примрачности безличных теней¹⁹⁵⁹. Коринфская практика и стремилась освободить от этой участи необлагодатствованных покойников, когда оставшиеся родственники от их имени вступали в таинственное общение с Господом. Этим они думали обеспечить судьбу умерших навсегда и доставить им христианское блаженство в полном объеме, почему воскресение устранялось категорически.

Вдумываясь во все эти наблюдения, мы получаем, что Коринфское лжеучение отвергало телесное оживление и заменяло его духовным прославлением по разорении нашей земной храмины. Едва ли нужно теперь прибавлять, что это разумение материально покрывается критическими мечтаниями с самой строгой пунктуальностью. Но Апостол неумолимо обличает Коринфян и разбивает все их «безрассудства» (ср. 1Кор. 15:36). Поэтому странно и нелогично навязывать ему доктрину, которая возмущала его до глубины души и приводила в трепетное содрогание. Тут теория обличается фактом и заранее осуждается на бесплодность. Раз св. Павел не соглашается с противниками, – это с несомненностью удостоверяет, что он мыслил по данному предмету совсем иначе и даже в диаметрально-обратном тоне. Там, где для Коринфян было «нет», у него звучало победоносное «бесспорно». В таком случае мы должны признать, что благовестник проповедовал «физическое» воскресение умерших, поскольку без этого не было бы уважительного предлога для полемики и прещений.

И это заключение оправдывается с догматической незыблемостью. Будущее христиан неразрывно связывается с искупительной историей Господа, потому что она повторится и в них, как сияние солнца в его луче. Здесь колебание насчет воскресения почивших распространялось бы на самого божественного Избавителя, открывая обманчивую нищету всех наших упований. Оно разрешилось бы иудейской клеветой, что Назаретский Пророк был «обольстителем», что Он не восставал (1Кор. 15:13) и тело Его просто было украдено... Одним словом: «если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (15:16). поскольку же это всячески нетерпимо и уничтожает все христианство, то дальше вытекает, что отшедшие отцы и братья воскреснут подобно своему Искупителю. А касательно Его искони и во веки несомненно, что Он пребывал во гробе лишь до третьего дня (15:4) и ожил именно из него, избавившись от уз царства смерти, куда нисходил после Своих спасительных страданий. Этим начертан верующим путь всего их бытия с приблизительной аналогичностью. Посему и многие из них понесут смертоносное иго, но освободятся от него по воле Божией. Ясно, что это – не чисто духовное посмертное убажнение. Напротив, требуется новое оживотворение, упраздняющее смертную державу. Апостол всего менее допускает, что «умершие во Христе погибли» (15:18) бесследно. Значит, оживление будет для них преобразованием загробного пребывания в другие формы или дарованием им индивидуально-физического бытия, какое они потеряли при разрушении своей земной обители. Это будет своего рода возврат к жизни с благодатно-обновленным ее реставрированием. Поэтому св. Павел и определяет приблизительно, *коим телом приидут мертвии* (15:35), когда закончится для них период посмертного ожидания. Последнее свидетельство особенно дорого тем, что рассеивает всякие перетолкования, убеждая нас, что оживление верующих будет «физической» реабилитацией их существования, прерванного на время распадением телесного организма в промежуток посмертный. Воскресение ничуть не ограничивается понятием духовной жизненности почивших. Опираясь на нее, оно

сообщает ей оригинальную типичность, которая совсем не исчерпывается простым бытием и переводит его в дальнейшую завершительную стадию.

Вот ассоциация, в какой встречаются интересующие нас стихи. Они являются звеньями в целостной аргументации и в ней приобретают свой истинный смысл. Посмотрим на них при освещении всего контекста апостольского благовестия. В нем раскрыто, что наше воскресение принципиально дано в восстании Христовом, которым обеспечивается для всех и навеки. Это связь чисто идеальной причинности, что участники жизни Господа удостоятся и Его торжества. Отсюда контраст с падшим праотцем отмечает два противные начала, предопределяющие ход и строй мировой истории в совершенно различных направлениях. В них мы имеем две враждебные силы, из коих одна побеждает другую и лишает ее активной энергии. Поэтому возникновение новой полагает основание всецелой трансформации прежних отношений, отнимая у них все права захваченной некогда автократии. Реальное обнаружение их еще не уничтожается немедленно, а только суживается самое влияние, потому что отныне они бывают лишь случайными моментами космической неупорядоченности. Раз это истинно и продолжается со всей реальностью, – этим необходимо задерживается полное возобладание благодатного возрождения, если оно вынуждено бороться с физической тленностью. Естественно, что абсолютное владычество Христова искупления невозможно, пока не упразднится самая стихийность в человеке и вне его. Доколе этого теперь нет, – мы все получаем от части и даже в форме надежды на будущее. Посему прямой и моментальной смены не происходит. Она гарантирована для нас безусловно, но наступит не ранее окончательного исчезновения нашей греховной бранны. Без этого мы фактически остаемся с ожиданием предназначенного прославления. Так и у Апостола сказано в наше ободрение: *аще единаго прегрешением смерть царствова едином, – множае паче избыток благодати и дар правды приемлюще, в жизни воцарятся едином Иисус Христом (Рим. 5:17), чрез Которого благодать воцарится правдою в жизнь вечную (5:21).* Ясно, что

все это требует для своего потенциального осуществления предварительной подготовки в очищении самой атмосферы. Она доныне заражена миазмами физической смертности и отравляет ими облагодатствованный организм, мешая его обновленному процветанию. Привзошедший принцип нарушается в своем действе и посторонними вторжениями, которые тормозят и стесняют его работу. Но оба они эссенциально исключительны и потому могут развиваться беспрепятственно не иначе, как при уничтожении одного из них. Зло же влечет за собою физическую смертность, почему благодать всецелого обновления не достигнет своего завершения среди людей, коль скоро это бедствие тяготеет над ними. И слово написанное (у Иса. 25:8): «поглещена смерть победою» сбудется не прежде того времени, когда *тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие* (1Кор. 15:54). В таком случае очевидно, что в промежуточный период до воссияния этого великого дня Господня плоды искупления не находят себе адекватного и всестороннего закрепления среди верующих и в некоторых отношениях бывают скорее предметом несомненного упования.

Все изложенное важно для оценки апостольской параллели, где категорически утверждается, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор. 15:22). Явная тенденция критики сводится к тому, что оба эти ряда тождественны между собою во всех подробностях фактического действия. Вследствие этого чередования индивидуальной смерти применяется во всей мере и к воскресению, которое считается непрерывно сменяющимся¹⁹⁶⁰. Тут забывается, что члены первой категории реально уносятся смертью совсем не в праотце, и он будет просто родоначальником **фактической** бренности. По тому самому и Господь служит виновником совершенно обратного строя и упраздняет господствовавший всецело. При такой принципиальной адверсативности необходимо, чтобы вторым поглощались все выражения раннейшего. Особенно эго нужно ожидать касательно главного – в физическом разорении. Оно было наиболее осязательным и типическим знамением человеческой

греховности, из нее вытекало и с нею должно прекратиться. Благодать же поражает этот отравляющий источник и, иссушая его, естественно закрывает все ручьи. По этой причине во Христе для всех обеспечивается физическое нетление, поскольку нет факторов, подвергавших человечество органическому разложению. Следовательно, по смыслу антитетической аналогии выходит, что верующим гарантирована вечная жизнь **физическая**. На деле этого не усматривается и пока не бывает. Тем самым прямо указывается, что наступит некогда физическое преобразование человеческой природы, т. е. воскресение собственное, а не фигуральное или духовное.

Это заключение подкрепляется всеми оттенками фразы. Прежде всего св. Павел говорит, что «в Адаме все умирают» (ἀποθνῴσκουσιν). Он нисколько не намекает, что прежнее влияние закончилось. Напротив, оно простирается поныне, и ему подпадают все безизъятно. Христиане до известной степени и по некоторым сторонам своего существования пребывают во власти царства Адамова, и их специальное и независимое бытие держится во плоти единственно на вере в Сына Божия (Гал. 2:20). Но раз они не вполне свободны от смертоносных приражений, — благодатное искупление не может быть исчерпано ими немедленно и во всем своем содержании. Этим необходимо предreshается, что посмертное избавление нельзя считать завершительным и что оно увенчается в свою эпоху безграничного абсолютизма Христова оживотворения.

Ясно, что требуется добавочный чрезвычайный акт, воздвигающий всех над уровнем смертного заражения. Посему Апостол употребляет потом форму будущего ζωοποιήσουνται. Эта черта весьма характерна в целях определения истинного веса рассматриваемой гипотезы. Критика аподиктически допускает, что дальше (в ст. 23-м) «нужно подразумевать настоящее — ζωοποιεῖται, ибо в момент написания послания было уже много умерших христиан», так что «ежедневно умирали и каждый день оживлялись новые верующие»¹⁹⁶¹. Коль скоро это справедливо, — для нас непонятно, что в тексте прямо сказано о будущем. Согласимся однако, что при «оживут» (22-го стиха) св. Павел созерцает весь процесс. В этом случае опять

было бы удобнее прямо внести praesens для совокупности всех моментов¹⁹⁶², а в тексте читается futurum, которое обязательно и там, где названы все «Христовы» без различий. Предполагаемое действие оказывается отдаленным и еще не функционирующим среди почивших. Не менее замечательно и ближайшее его свойство. Оно рисуется нам под образом «оживотворения» и предполагает предшествующее замирание, между тем ζωογενεῖν свидетельствовало бы о произведении или порождении живого, чего ранее не было. Но очевидно, что к душе человеческой этот предикат безусловно неприменим, если – по теории – она тотчас по смерти удостоивается небесного прославления. В равной мере понимание несобственное было бы слишком необычно и устраняется контрастом речи при упоминании Адама и Господа. В первом члене отмечается преимущественно одна физическая сторона человеческого существования, почему тоже – прежде всего – мыслится и во втором. Опять имеем воскресение «материальное» с оживлением мертвенного, подвергнувшегося разрушению. При этом не будет места и для непосредственного посмертного восприятия вечной храмины с окончательным ублажением. По нашему мнению, это дается уже самой формой глагола. Она трактуется в качестве среднего залога со значением активным. Конечно, грамматически такое толкование возможно и в рассматриваемом стихе не вносит резкой дисгармонии. Неудобство его только в том, что оно ослабляет энергию противоположения. Последнее формулируется с непреклонной категоричностью и по тому самому простирается и на явления, и на их причины в обеих сравниваемых величинах. Здесь мы необходимо ожидаем, что активное ослабитсЯ до пассивности, когда люди будут органами для усвоения высшего воздействия. Подобное разумение требуется и понятием смертности по ее неспособности к самобытной инициативе. Тут присоединяется новый важный оттенок, что период загробной безжизненности прекратится лишь по особому чрезвычайному вмешательству (ср. Рим. 8:11)¹⁹⁶³, которое и определяется нам в идее «парусии».

Точный экзегетический анализ не оправдывает критических соображений и отнимает у них все научные опоры. Неизбежно, что эта печальная судьба неумолимо преследует свою жертву во всех ее сокровенных убежищах. Между прочим ссылаются, будто выражение «каждый в своем порядке» (1Кор. 15:23) непременно относится к поименованным ранее «всем во Христе». С этим не трудно согласиться, нимало не поступаясь своей позицией Апостол не допускает самопроизвольного воскресения верующих и единственное основание для него находит в восстании Господнем. Они оживают потому, что воскрес первенец (15:20). Поэтому *πάντες* нерасторжимо от *ἐν Χριστῷ*, – и *ἕκαστος* будет обнимать всю сумму без ограничений, как «все в Адаме», захватывает и самого умершего праотца. Во всяком случае такое широкое содержание несомненно указывается дальнейшим перечислением разных категорий воскресающих, где Спаситель называется прежде других. Отсюда в целой массе имеем два слагаемые, среди которых должна быть известная взаимность. На этот счет с непостижимой тенденциозностью внушают, что св. Павел говорит о хронологической постепенности в чередовании «оживлений». Тут странно самое ударение на этой детали, потому что она никем не отрицается и не оспаривается серьезно. Термины *ἀπαρχή*, *ἐπεὶτα*, *εἵτα* не позволяют никакого иного разумения, но они же отчетливо намечают и все соответствующие группы. Такими будут Христос и Христовы, и весь процесс исчерпывается двумя сменами. С этой стороны удачно и незыблемо наблюдение, что *τάγμα* определяет достоинство (ранг) по «строю» или отряд лиц, распадающихся на организованные части. Для единиц это было бы нелепостью¹⁹⁶⁴, между тем гипотеза проповедует строжайший индивидуализм в непрерывном процессе человеческих воскресений. Поэтому изъятие Господа не поправляет дела, ибо мы вынуждены были бы признать, что – при оживотворении – почившие классифицируются по мифическим когортам. Расчленение должно быть естественным, вытекающим из самого существа предмета. А в нем имеются только два элемента – первенца и потомков, почему вторые представляют

не меньшую целостность. Тогда ясно, что опущенные предикаты необходимо брать там, где данные партии характеризуется точно. Для Христа это будет законченное прошедшее ἐγὴν ἔζησεν (1Кор. 15:20). В Нем источник нового порядка и Им абсолютно предначертываются все его качества. Последние выражаются (15:22) будущим ζῶσιν ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ – и для Христовых этот акт оказывается отдаленно-моментальным. Желаемой индивидуальной дробности совсем нет, ибо она вытесняется массовым воскресением всех умерших в период неведомого грядущего. Очевидно, что при таком положении вещей немислима самопроизвольность оживления почивших, – и искомый срок, будучи совершенно независим от них, требует для себя достаточной мотивировки. Она и находится ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ – в том, что это будет «в присутствии Его». Но раз им обуславливается величайший переворот в истории миробития, – разумеемое событие никоим образом не равняется всегдашнему пребыванию воскресшего Господа и предполагает Его особое обнаружение. В этом пункте утрирование грамматической энергии слова довольно бесцельно, поскольку этим совсем не раскрывается ни индивидуальное, ни совокупное оживотворение умерших. Если – по гипотезе – оно физически неизбежно и натурально, то здесь всякое вторжение уже совершенно излишне, а коль скоро для него обязательно высшее причинное обоснование, – мы должны будем допустить новое проявление жизни вечного Христа. С этой точки зрения не усматривается надобности распутывать критические извития, узоры которых неуловимы и в воображении самих художников крайне туманны. Всегда будет верно и неотразимо, что облагодатствованные получают блаженное бессмертие лишь чрез своего Главу и потому могут воскреснуть не иначе, как в соприсутствии Его. В этом мы имеем и нужное оправдание акта, который, не возникал по инициативе пассивно-мертвенных людей, вполне объясняется участием божественной оживотворяющей силы.

В конце концов воскресение почивших неразрывно связывается у Апостола с пришествием Христовым и совпадает с ним¹⁹⁶⁵. Тогда частные сцены критической драмы будут

абсолютно измышленными и лишаются реального соответствия. Посему они не обладают внутренней продуктивностью и фатально ведут к уродливо-фантастическому завершению безвкусной феерии. Эпилог служит достойным колющим венцом суетных мучений теоретического интеллектуализма. Он рисует нам перспективу мнимого воскресения усопших, которые будто бы «покажутся» оставшимся живыми собратями. Все это чистейший мираж, недоступный для логического понимания. И представить его – даже приблизительно – тем труднее, что сохранившиеся во плоти преобразятся до степени одинакового прославления с прежде умершими. Все они будут в равных условиях совместного пребывания и взаимного лицезрения, почему невозможно их нарочитое объявление друг пред другом. Совсем иное дело, если «мертвые» до определенного времени находятся в «материальном» разобщены от живущих и не имеют с ними физического сродства по объему своего индивидуального существования. В этом случае для сплочения всех членов человечества обязательно всестороннее тожество обеих категорий. Но одна из них подвергнется физическому изменению своей телесной природы; – по тому самому и вторая получит физическое обновление. Раз там все произойдет во мгновение ока, то и восстание отшедших будет моментальным и совершится при последней трубе (1Кор. 15:52).

Здесь мы прямо возвращаемся к учению Фессалоникских посланий, которые гармонически входят в круг эсхатологических созерцаний св. Павла. По этой причине и идея «парусии» не могла быть случайным моментом апостольских воззрений, а они – в свою очередь – не испытывали трансформаций постепенного самоотрицания, где якобы продолжение забывало и упраздняло свое начало. Фактически было совсем обратное в стройной догматической выдержанности проповеди эллинского благовестника. Он отчетливо упоминает о посмертном блаженстве верующих, и мрак телесного крушения озаряется у него сиянием вечности. Темь не менее отдаленный отблеск не считается обманчиво за самый свет, и почившие не лишаются наслаждений яркого дня Господня. Поэтому их загробное бытие не равняется воскресению и не исключает будущего восстания.

Столь же решительно Апостол утверждает индивидуальное существование умерших¹⁹⁶⁶, хотя оно обеспечивается не «душевым телом», но благодатным облечением внутреннего человека. Посему для людей несомненно и соответствующее физическое одеяние, которое немыслимо без особого участия воли Божией во Христе Иисусе. Так оказывается неизбежным Его специальное явление для всеобщего «приведения» путем оживления и преображения.

В этой цепи последовательного откровения «парусия» всюду выдвигается с принципиальной категоричностью и везде сохраняется в своей первичной энергии. Значит, она не мимолетный отзвук иудейских мессианских вождедений, а имеет чисто христианское обоснование и по своему догматическому происхождению и в своих исторических выражениях. Парусийные ожидания вырастают на почве благодатного избавления, где содержатся все семена и корни их. Искупление Христово было полной победой над смертью и доставляло истинную жизнь всему человечеству. Впрочем, фактически это благо оставалось собственностью Господа и получается людьми чрез теснейшее слияние с Ним верой. Такое единение бывает необходимым предварением нашего соучастия в плодах Голгофского подвига, поскольку без этого мы устранимся от источника воды живой и обрекаемся на гибельное томление. Значит, эта связь наша должна быть всегдашней и непрерывной в каждый момент нашего бытия. При малейшем расторжении произойдет фатальная утрата залогов нетления с развитием естественного процесса разрушения. В силу этого требуется постоянное общение с Избавителем настолько, чтобы Он пребывал в нас и предуготовлял обитель вечности. Последняя принадлежит Ему исключительно и возможна среди оправданных лишь с присущими ей свойствами Христовой. По этой причине обязательно неизменное присутствие Спасителя с ежеминутным водворением Его в Своих присных. Отсюда и на знамени христианского обновления с непомрачаемой ослепительностью сверкают золотые слова всецелой надежды – *Господь близ* (Филипп. 4:5) во всех нас и во всякий час земного странствования. Эти светлые упования были величайшим чудом

для языческого мира и колебали его во всех твердых. Новая влага широкой волной вливалась в измученные души и наполняла их восторгом абсолютного преображения, превращавшего все прежние отношения. Чувствуя в себе небесную стихию, озаренный эллин прерывал все касательства с прошлым, поскольку оно не предуготовляло настоящего, а закрывало и устраняло его. Не менее того и окружающее не гармонировало с высоким внутренним настроением и своим диссонансом заставляло смыкать глаза пред космической случайностью, где не встречалось ни малейшей опоры для нового христианского бытия. Земная почва ускользала из-под ног, и устремленный взор верующего видел перед собою отверстое небо и Ангелов Божиих, нисходящих чрез Сына Человеческого на них¹⁹⁶⁷. Будущее исчезало в сиянии этого проникновенного созерцания и становилось предметом несомненного обладания в чистоте совести и в святости обновления. Поэтому христианство казалось не продолжением предшествующего и не началом дальнейшего, а концом всего мирового течения с разрешением его в вечность сплошного наслаждения в царстве Божием. Духовное «**присутствие**» Господа натурально и незаметно трансформируется в реальное Его «**явление**» для упразднения всего временного и преходящего. Посему обращение к Богу живому и истинному непосредственно сочеталось у Фессалоникийцев с ожиданием Иисуса, избавляющего от гнева грядущего (1 Фессал. 1:9–10). Распространение парусийных чаяний в членах первенствующей Церкви теперь уже понятно само собою¹⁹⁶⁸. Оно было прямым отзвуком их глубокого перерождения и с этой стороны служило добрым свидетельством энергичного воздействия благодати. Значит, было бы большой погрешностью считать его «невинным заблуждением»¹⁹⁶⁹, если данное убеждение выросло и окрепло под согревающими лучами солнца правды¹⁹⁷⁰. Ошибка была не в источнике, а в том, что непременно трактовалась субъективно в смысле немедленности. Но это был побочный момент реального и неложного факта во всегдашнем ощущении в себе Господа. Раз же Он вечен, – верующие уходят с Ним из сферы стихийных ограничений в область нескончаемого.

Из сказанного видно, что даже у первенствующих христиан идея «парусии» не имела самого минимального соотношения с иудейско-раввинскими мечтаниями и была совершенно «оригинальным» отражением благодатного принципа в эссенциальном претворении всей природы человеческой. Еще менее она могла омрачаться внешними наслоениями в уме св. Павла¹⁹⁷¹. Он искони и неизменно веровал, что во Христе безусловно обеспечен в своей жизни и не боится никаких опасностей. Все бытие его сосредоточивалось в одном центре и направлялось к нему неудержимо. Поэтому его неизменным желанием было «разрешиться и быть со Христом» (Филипп. 1:23). Естественно, что в этом свойстве смерть считалась для него приобретением (1:21), и он «благоволил лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2Кор. 5:8). При всем том это говорит единственно о стремлении ко всецелому общению с Избавителем и ничуть не указывает на фактическую привилегию немногих избранных в лице мучеников христианских¹⁹⁷². Подобная догадка лишена всякого экзегетического оправдания и прямо устраняется тем наблюдением, что надежда Апостола была только применением его догматического сознания касательно неразлучности от Христа и благ Его великого искупления. И речь у него собственно не о будущей судьбе человеческой, а исключительно о независимости ее от органического тления. Последнее совсем не затрагивает христианского существа и не отдаляет его от зиждительной основы. Скорее – наоборот, потому что здесь обрывается важнейшая нить, привязывающая нас к временному, и мы переходим в круг вечного. Но если так, то земное обитание наше теряет самодовлеющую ценность и будет просто внешним покровом таинственного процесса ежедневного обновления внутри. Связь тут больше механическая, не вытекающая из натурального сродства и не сопровождающаяся причинным взаимодействием. С этой стороны земная жизнь есть бессодержательная точка в стихийной текучести и равняется математической грани среди актов бываемого. Она получает истинный смысл и этическое значение только по сопроникновению творческим влиянием благодати. «Я уже не

живу, но живет во мне Христос», Который сохраняет и самую бrenную оболочку в качестве неизбежной формы индивидуально-космического бытия. Сама по себе она ничтожна, почему *еже ныне живу во плоти, верою живу Сына Божия* (Гал. 2:20). Этим исчерпываются все жизненные ресурсы, чуждые всяких элементов мирской стихийности. Ее обнаружения призрачны и пусты, их достоинство преимущественно отрицательное, если они рассчитаны на свое упразднение. Потому наше жительство на небесах (Филипп. 3:20), будучи сокрыто со Христом в Боге, и мы прославимся не иначе, как с Господом при явлении Его (Кол. 3:3. 4). В силу этого и Апостол наряду с Фессалоникцами ожидал Спасителя, Который *преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его* (Филипп. 3:20. 21).

Мы видимъ теперь, что св. Павел всюду отправляется от идеи «присутствия» Христова, поскольку она изначальная и основная в понятии «парусии». Но на этом он не останавливается и логически выводит из него момент реального «пришествия» Господня¹⁹⁷³. Отсюда ясно, что второе будет чисто христианским не менее первого, из которого возникает с генетической естественностью. И уловить эту связь нетрудно, когда мы не будем забывать или замалчивать исходный принцип апостольских воззрений. Они же формулируются в том положении, что все наше возрожденное бытие условливается общением со Христом и немыслимо без него. В таком случае для его законченности обязательно теснейшее слияние при возможном тождестве сочетавающихся. Но сам человек не в состоянии достигнуть потребного равенства и натурально нуждается в новом вмешательстве для полного оживотворения чрез Первенца из умерших. Поэтому «пребывание» влечет за собою «прибытие» и реально нерасторжимо от него¹⁹⁷⁴. И коренное заблуждение критики всего резче сказывается в извращении нормального порядка с неправильной оценкой всей эсхатологии Павловой. Обыкновенно выдвигают наперед вторичное и тем самым отрывают его от производящего. Неудивительно, что – при подобной искусственной изолированности – оно теряет внутреннюю жизненность и

оказывается случайным придатком вследствие заражения иудейскими миазмами¹⁹⁷⁵. Субъективное значение всего учения почитается хронологически ограниченным, рассеивающимся под ударами неумолимого опыта. Но для Апостола он не был сокрушительным, и отрадные надежды его христианского просветления озаряли весь благовестнический путь в том убеждении, что *еще животом, еще ли смертию, и ныне возвеличится в теле его Христос* (Филипп. 1:20). «Присутствие» Господа в нас служит залогом прославления в вечности, почему и ее получение фактически создается на Его «пришествии»¹⁹⁷⁶. Одно вызывает другое и увенчивается в нем. Тогда все намеки на их логическую или историческую взаимоисключаемость будут по меньшей мере напрасны по несоответствию своему объекту.

Ясно теперь, что реальное осуществление «парусии» мотивируется у св. Павла из благодатных начал Голгофского искупления, в котором и обосновывается во всех подробностях. Последние необходимо сохраняют собственный облик своего происхождения и отражают его типические качества. Поэтому и в обрисовке деталей не замечается возобладания иудейской апокалиптики с причудливыми узорами надменного вторжения ума в сферу невидимого (ср. Кол. 2:18)¹⁹⁷⁷, хотя критика думает иначе. Здесь дозволительна лишь одна оговорка по особым свойствам предмета. Речь идет о воссиянии великого дня Христова, находящегося исключительно в воле Божией. Он подкрадется с неожиданностью – подобно ночному вору (1 Фессал. 5:2), и времена и сроки зависят тут всецело от власти Отца (Деян. 1:7). Естественно, что это отдаленное всякий постигает отчасти – в меру божественного откровения, – и совершенство познания фактически невозможно¹⁹⁷⁸. Самые отношения будут не менее необычны и пока недоступны точному восприятию. И для приближения к нашему разумению тайны того страшного часа не оставалось другого средства, кроме принятых образов, освященных благочестивым употреблением религиозного созерцания. Отсюда символизм является прямо неизбежным в христианской эсхатологии, которая этим ничуть не низводится до иудейского уровня по

своему источнику и смыслу. В этом принципиальное объяснение характера Апокалипсиса и единственно верный ключ к пониманию данной книги, раздираемой на прокрустовом ложе критических расчленений с неизменной бесплодностью взаимного пожирания чередующихся фантастических гипотез. По сказанному несомненно, что символика играет соподчиненную роль и служит прежде всего к утешению и назиданию (1 Фессал. 4:18. 5:4 сл.). Она не исчерпывает всей истины, а просто намекает на нее и предуготовляет наше сердце к достойному усвоению, когда возгорится свет небесный. Апокалиптические черты и приспособляются Апостолом к этой цели общего определения парусийской эпохи. Со всех сторон она превышает космические и человеческие потенциальности и по бытию не условливается даже энергией нашего благодатного возрождения. Все дары его посылаются на пользу всего тела церковного и не подлежат нашему автономному применению с разобщением от их божественного предназначения. Поэтому незаконное ограничение харизматических дарований ближайшими потребностями повело Коринфян к самозаклоченности человеческого существования и выровняло почву для распространения лжеучений, отрицавших воскресение мертвых. Этот пример свидетельствует, что будущее наше – по своему возникновению – вне компетенции людей, хотя и рассчитано на них. Естественно, что виновником его будет сам Бог (1 Фессал. 4:14), действующий по Своему благоволению. Он воздвигнет почивших в Иисусе и создаст для них соответствующую обстановку. Это новый творческий акт божественного всемогущества, и – в параллель историческому «да будет!» – он произойдет по особому повелению (ἐν κελεύσματι), возвещенному гласом Архангела. В нем обнаружится абсолютное торжество искупительного спасения, превосходящее все, что было прототипического в религиозных учреждениях священных празднеств. И если последние предварялись трубным звуком, то и теперь упоминается труба Божия для наглядного указания экстраординарной важности описываемого события¹⁹⁷⁹, как начала нового неба и новой земли¹⁹⁸⁰. Потом Господь снидет с неба аналогично вознесению

(Деян. 1:11), и воскресенные вместе с чудесно прославленными будут восхищены на облаках, некогда скрывших Учителя от взоров Апостолов, чтобы соединиться со Своим Главой на воздухе (1 Фессал. 4:16. 17) или в той сфере, где нет космической материальности и где однако же все будет реальным. В этой области нетления и славы верующие и пребудут со Христом всегда¹⁹⁸¹. По своему достоинству конец оказывается тождественным самому процессу, который со всех сторон является необычным. В силу этого он и постигается не человеческим прозрением, а воспринимается благовестником и передается им **словом Господним** (1 Фессал. 4:15). Внешние пособия не были для него фундаментом, поскольку говорится о здании нерукотворенном.

Мы исчерпали вопрос о «парусии» и находим, что апостольское решение его чуждо иудейской случайности, не коренится в раввинской теологии и всегда остается единым¹⁹⁸². Поэтому рассматриваемые истины не были временным моментом проповеди Апостола языков и не поглотились позднее ожиданиями непосредственного загробного убажания в «душевном теле».

Здесь для нас данный предмет раскрывается во всем свете своего догматического значения, затемненного генетическими истолкованиями. При их справедливости прямо «разрушается идеал боговдохновенности библейских писаний», а затем «не может быть и речи о «библейском учении насчет последних вещей», если доказано, что уже Павел высказывал об этом представления, бывшие в непримиримом взаимном противоречии, и что его отношение к этим проблемам существенно определялось чтением, жизненными опытами и постепенным образованием других понятий, более фундаментальных для его религиозности»¹⁹⁸³. Неудивительно отсюда, что категорически отвергается всякое ожидание пришествия антихриста, как совершенно частное воззрение, лишенное обязательности¹⁹⁸⁴. Но это лишь деталь в общем целом, которое было не менее случайным и преходящим. Посему влияние всей доктрины было далеко неблагоприятным и уничтожало ее своею непригодностью в качестве вечной

нормы. Яркий пример тому находят в этической сфере. Коль скоро благовестник всецело утверждался на чаяниях близкого явления Господа и безусловно мотивировался ими, то естественно, что апостольский взор исключительно сосредоточивался на грядущем и оказывался слепым для окружающего. Не интересуясь промежуточным посмертным периодом и пропуская его в напряженном созерцании разгоравшегося дня Христова¹⁹⁸⁵, великий миссионер не придавал ни малейшей цены наличной жизни и упорно забывал ее требования¹⁹⁸⁶. Легко догадаться, что тут нравственные задачи теряли свою важность и не получили выработанного и авторитетного обоснования. Не имея истинного этического базиса в учении о (чисто юридическом) оправдании верой¹⁹⁸⁷, св. Павел принципиально устранял искомую опору своей экзальтированной нетерпеливостью, почему идея органического развития тела Церкви под главенством Христа не принадлежит к подлинным и первичным его концепциям и не согласуется с ними гармонически¹⁹⁸⁸. С этой стороны парусийные стремления были губительным тормозом для морального упорядочения и фатально мешали здоровому этическому созиданию¹⁹⁸⁹. Для этого не было самой почвы. Апостол, преданный иудейской апокалиптике¹⁹⁹⁰, не хочет видеть, что христиане пребывают в прежних грехах, и идеальное отождествляет с фактическим, поскольку при обитании Христовом разумеет вселение реальной личности – по аналогии с демонической одержимостью. Тогда возрожденные необходимо делаются новым творением, этически чистым с достоинством *non posse peccare* чрез одухотворяющую веру – по ее самодовлеющей вседостаточности¹⁹⁹¹. В этом уповании вся энергия направляется на полное раскрытие полученного с торжеством «парусии», пред сиянием которой пропадает бесследно все земное бытие. Так формируется крайний оптимизм, что облагодатствованный абсолютно чужд греховности, вступил в будущее и еще теперь достиг радости и свободы чад Божиих. «Обращение и парусия хронологически связаны между собою самым тесным образом, и в краткий промежуток между ними грех совсем не должен иметь места среди христиан, потому что

Бог Своим вспомоществованием ведет их к цели», охраняя от падений. Подобный энтузиазм спасается в неприкосновенности даже при всех ужасах Коринфских смятений, и это убеждает, что благовестнику не предносился самый вопрос о порочности и ее преодолении, а практическое решение его в строгой церковной дисциплине не позволялось скоротечности космического странничества. В этом пункте безразличие простиралось до того, что не высказывается побуждений и к вере в благодать с умолчанием о нравственных качествах для спасения. Человек либо свят, либо вне сферы оправдания: – при такой адверсативности не было переходных ступеней. Поэтому христианское звание непричастно греховности, верующий свободен от нее и явится непорочным пред Богом в недалекий день суда. Тут не было простора для возникновения и разъяснения этических недоумений во всем объеме антропологической морали. Не нужно и прибавлять, что все житейские отношения индивидуального и социального строя тонули в пучине этого оптимистического самоублажения и почти не затрагивали спокойной глади эвдемонического моря¹⁹⁹². Конечно, разочарования понемногу охлаждали энтузиастический пыл, но всегда подавлялись им и служат для нас предостережением против апостольского увлечения, где счастливые желания принимались за отрадные события. Самое настроение было субъективно возвышенно, однако для других неприменимо и опасно. Такой индифферентизм ко всему временному был бы просто странен в век, когда обнаружение царства Божия не считается немедленным, а потому доктрина «последних вещей» не обладает догматической обеспеченностью¹⁹⁹³. Парусийные схемы, будучи темпоральными моментами пламенной экзальтированности, являются теперь этически подозрительными и несостоятельными, поскольку упраздняют жизнь и не регулируют ее.

Не будем спорить об этом и возьмем за точку отправления критически тезис. В нем констатируется пренебрежительное отвращение к действительному, но что собственно указывает последнее? Если мы вдумаемся серьезно и искренно в

апостольские писания, то должны будем заметить и честно исповедать, что это есть натуральное блуждание «по стихиям мира» с разнузданностью плотяного абсолютизма и постыдного рабства космическим началам. Понятно, что такой порядок не подпадает этическому контролю по своей эссенциальной враждебности. В равной мере он не способен и к натуральному преобразованию, ибо сам по себе не содержит свойственных сил и жизненных задатков. По этой причине для него неизбежно повсюдное и бесповоротное крушение с удалением из губительной власти. Это избавление и подается в искуплении Христовом, которое изъе́млет людей из смертоносной темницы и для всех затворяет ее двери печатью возрождающей веры. Из этих соображений вытекает с неотразимостью, что все внешне-космическое попирается ради греховности и для непрерывного разобщения от нее. Несомненно по всему, что утрируемое забвение покоится на этических мотивах и прямо наделяет ими для неизменного осуществления. В дальнейшем получаем, что и новое бытие будет моральным возрастанием нравственной непричастности к малейшим веяниям старых похотей. В этом случае тенденциозно преувеличивают религиозный мистицизм св. Павла, будто в каждом христианине он усматривал самого Христа со всеми Его реальными прерогативами. Это истинно с большой относительностью и лишь по сравнению с прежним омрачением. Пред ним все облагодатствованные кажутся чуть не чудом претворения тьмы в свет, что вынуждает их к бдительному уклонению от тлетворных влияний и тем возлагает нравственный подвиг. В свою очередь этот не бывает только отрицательным, раз даже негативный успех достигается чрез приобретение высшей энергии, награждающей безбоязненной независимостью. Но эта сила во Христе и усвоится во всем своем богатстве лишь неослабным приближением к Нему путем систематического нравственного прогресса. Христианская жизнь означает чисто этическое качество и требует адекватного хождения¹⁹⁹⁴, которое выражается в безупречном самодержавии, а оно немыслимо при преклонении минувшему и осужденному. Космическое утрачивает заправляющую роль и подчиняется главенствующему в приспособлении к его

преимуществам и задачам. Действительность не уничтожается и будет моментом универсального трансформирования в процессе благодатного превозмогания верующих. Посему она не безразлична для них и всегда нуждается в этическом регулировании без всякого деспотизма и в соответствии с запросами веры¹⁹⁹⁵. Они же побуждают к слиянию с идеалом и предначертывают неустанное развитие до полного закрепления¹⁹⁹⁶. Поэтому восприятие Духа не тождественно натуральному объединению со Христом¹⁹⁹⁷ и бывает залогом сего в будущем пропорционально нашему усвоению и фактическому воплощению¹⁹⁹⁸. Здесь пред нами просто начало христианского бытия¹⁹⁹⁹, которое должно увенчаться полным расцветом до совпадения с прототипом. Тогда жизнь христианская, будучи возрастанием Божиим во Христе, устремляется к вечному пребыванию в Нем при неразлучном общении. Отсюда возникает догматическая необходимость Его фактического пришествия для «приведения» всех присных к Отцу в качестве истинных чад.

В результате имеем, что «парусия» решительно постулирует к наличности морального развития и, конечно, не могла колебать и затруднять его. Что до ее реального обнаружения, то это уже нечто второстепенное и при всяком разумении служит этическим стимулом. Ускорение этого часа прямо вызывает сугубую стремительность нравственного напряжения, и блаженный лозунг непостыдной надежды *Господь близ* озаряет апостольские увещания братьям: *елика суть истинна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика прелюбезна, елика доброхвальна, аще кая добродетель и аще кая похвала, – сия помышляйте* (Филипп. 4:5. 8). В этом виде парусийные ожидания всего менее повинны в моральной пассивности и нерасторжимо связываются с принципиальными сотериологическими предпосылками. И если много будет сказать, что «эта пророческая идея была входной дверью ко всему дальнейшему»²⁰⁰⁰, – при всем том незыблемо ее «основоположительное значение»²⁰⁰¹ с достоинством «эссенциальной части Евангелия Павлова»²⁰⁰². Будучи определяющим фактором для первенствующих христиан²⁰⁰³,

она доселе воздействует на всю нашу этическую природу²⁰⁰⁴, а своим центральным положением в эсхатологии²⁰⁰⁵ ограждает и последнюю по всем сторонам.

Эти дополнительные пункты предугадать не трудно. Все благодатное пришельничество наклоняется к обладанию его идеальными отличиями, но они в божественном Избавителе и заимствуются от Него. Однако такое состояние не следует непосредственно за смертью и не торжествует фактически в загробном периоде. Поэтому обязательно вторичное явление Христово вместе с оживлением всех почивших. Здесь неотвратимо вызывается «физическое» воскресение, чуждое пустой фигуральности литературной риторики. Уже по самой своей неотлучности от других чисто христианских убеждений – эта истина оказывается безусловно «оригинальной» и свободной от вторжений фарисейского субъективизма. Отмеченный вывод – в своей необходимости и непреложности – оправдывается точным анализом, а ход его намечается самым предметом, потому что в нем потребны определенный объем и известный характер.

По первому вопросу иудейское учение было недостаточно отчетливо и допускало много разнородных элементов. Из пестрой смеси причудливых наслоений с трудом пробивается луч отчетливого разума, но он дробится, играет и переливается до неуловимости в калейдоскопе апокалиптической эсхатологии и оставляет нас в призрачности соний и гаданий. При недобром желании тут можно найти все, что угодно, – и критика с непохвальным усердием эксплуатирует столь удобный для нее материал. Рискуя самыми неожиданными препятствиями на каждом шагу среди враждующих и борющихся антиномий, она выбирает нужное для ее тенденций и формально приобретает фактическую твердость. С ней нельзя состязаться успешно, если наперед не исследовано поле битвы. Оно в иудейской сфере, и границы его строятся лишь при помощи фарисейских мер. К ним мы и обратимся.

В этом отношении прежде всего верно, что «ведь грядущий» не имел в фарисействе собственного достоинства и

был добавочным к нынешнему. Этот был преисполнен всяких доблестей со свойствами юридической притязательности, и потому для его нормальности необходимо было соответственное завершение в равном вознаграждении. При наличии такового не было бы ни малейшей надобности стремиться к высшему и отрываться от земли. К сожалению, она производит часто тернии и волчцы, и в благоухающих розах таятся колющие шипы. Посему неизбежно трансформирование вселенной, чтобы она удовлетворяла всем условиям процветающей праведности. По номистической логике будущее являлось увенчанием настоящего, целиком вытекало из него и по своему объему совпадало с ним математически. Поэтому оно и принадлежало одним героям благочестия с устранением всех прочих²⁰⁰⁶. Отсюда понятно, что приводящее к нему воскресение не могло быть всеобщим и простиралось преимущественно на одних праведников. Но иудаизм умел закрепить эти привилегии за всеми сынами завета, ибо, даже согрешая, каждый из них остается иудеем²⁰⁰⁷, почему для всего Израиля был обеспечен путь к вечной жизни²⁰⁰⁸ за ничтожными изъятиями тех, кто сам отломился от древа Авраамова²⁰⁰⁹. В этой концепции количественное ограничение есть важнейший член системы и во всяком случае находит в ней догматическое обоснование. Неудивительно, что при преобладающем господстве легалистических начал идеи универсализма не получили в Ветхом Завете всестороннего развития²⁰¹⁰. Даже у Даниила они выражены не совсем отчетливо и допускают перетолкования, поскольку там речь о «многих»²⁰¹¹, а они захватывают добрых и злых единственно из среды Израильян²⁰¹². Язычники пока устраняются, и не ранее возникновения книги Еноха и псалмов Соломона некоторые усматривают намеки на соучастие благочестивых из них со спорадическими упоминаниями о всем человечестве²⁰¹³. Тем не менее и эти указания до такой степени нерешительны, что иные всецело относят их к членам народа Божия²⁰¹⁴. В этих интерпретациях есть не малая доза преувеличений²⁰¹⁵; однако неотрицаемо, что номизм принудительно вел к подобной замкнутости, и расширение ее создавалось на обетовании веры.

Она же была подавлена в иудействе абсолютизмом дела и лишалась свойственного влияния, а заслуга подвига не могла распространяться на лиц неприкосновенных²⁰¹⁶. Поэтому у раввинов нередко встречаются изречения, что отвергающие оживотворение умерших не удостоятся его²⁰¹⁷, так что оно будет не всеобщим²⁰¹⁸. Было бы крайностью считать это мнение единственным²⁰¹⁹, опуская из внимания другие свидетельства²⁰²⁰. Тем не менее бесспорно, что это была древнейшая форма раввинско- иудейских эсхатологических чаяний²⁰²¹ и в них достаточно мотивировалась своим производящим принципом божественного правосудия²⁰²². Оно незыблемо в уплате, но для нее требуется исковый счет, мыслимый далеко не у всех людей²⁰²³. Напротив, «Палестинский иудей не признавал другого благочестия подле иудейского»²⁰²⁴ и должен был исповедовать национализм мессианского усыновления²⁰²⁵. По этой причине учение о частичном воскресении приобретало законное возобладание в фарисействе²⁰²⁶ и защитниками исторического генезиса прямо приписывается св. Павлу²⁰²⁷, который якобы гарантирует восстание лишь одним исполненным Духа²⁰²⁸. Утверждают, будто по нему воскреснут «только истинные ученики Иисуса Христа»²⁰²⁹, и пятнадцатая глава первого Коринфского послания решительно умалчивает о безбожниках и мириадах язычников, не приобщенных к сокровищам Евангелия²⁰³⁰. Для осужденных нет жизни²⁰³¹, почему не будет и оживления²⁰³².

Это заключение покоится на фактических опорах и обладает, по-видимому, реальной убедительностью. Его главнейший недостаток в том, что оно категорически высказывает больше самого Апостола и ложно усвоет ему собственные теоретические выводы. Вся задача здесь состоит в точной дозировке, не переходящей объективных границ библейского откровения. Последнее для благовестника было источником всех эсхатологических увещаний, потому что в них лежало истинное основание и самых ожиданий. Поэтому картина, естественно, покрывает свой предмет и не бывает шире его. Следовательно, и понимания апостольских воззрений нужно искать в коренных принципах христианского бытия. Им

знаменуется совершенно особенный строй, не сравнимый с космическим и не сродный ему, поскольку он превосходит все наличные потенциальности. И это потому, что имеется причина высшего порядка. Она дана в Господе Испытателе. Подвергшись смерти, Спаситель восторжествовал над ней и воздвиг царство нетления со всеми свойствами Своего блаженного существа. Посредством веры люди вчленяются во Христа и проникают в Его сферу, уготовляя себе вечность среди непрерывной смены мимолетного бывания. Понятно, однако, что они не перестают быть самими собою и продолжают оставаться в мире, физически подчиняясь его законам. Получается глубокий контраст с отрицанием внутреннего внешним и наоборот. Посему облагодатствованный в полной мере есть новая тварь, независимая от окружающего. С этой стороны возрождение оказывается жизнью в самой жизни и ни в каком случае не тождественно простой непрерывности ее. Здесь не без права думают, что голое понятие нескончаемости не только не Павлово, но и не христианское²⁰³³, ибо оно носит чисто натуралистическую подкладку неразрушимости тех или иных элементов нашей природы. Дальше выходит, что телесная жизнь сама в себе лишается самобытной ценности и важна лишь по соприкосновению с претворяющим действием благодати. Тут допустим единственно этический взгляд, который всецело тяготеет к вечному и забывает о временном, если оно обособляется с претензиями на автономность. В этом виде все космическое абсолютно ничтожно и заслуживает внимания не более того, чем необходимо для его преодоления и приспособления к небесному. Неизбежно, что христианскому рассмотрению подлежит не самое бытие, а одно специальное качество, когда первое приобщается к божественному и усваивает его преимущества. С этой точки зрения неизбежно, что христианское благовестие по своим отличительным началам замыкается в тесном круге собственных влияний и заботится об их господстве и распространении. Все побочное выпадает из этой сферы и служит разве объектом привлечения для награждения его своими привилегиями.

Значит, христианская проповедь по самому своему содержанию и достоинству обнимается областью обновления и очерчивается ею. Тогда имеем, что иудейское отражение исключается за ненужностью и непригодностью даже и при том условии, будто в Новом Завете провозглашается частное воскресение «умерших о Христе». И в этом случае было бы наружное подобие без материального сходства, поскольку источники в обоих разные. Для номистического эвдемонизма смерть была страшным стихийным бедствием, непостижимым в своем губительном фанатизме. Она разбивала все права юридического притязания и ее роковая острота сглаживалась не иначе, как подчинением им с энергией умиловления. Но вследствие этого ею не могло заканчиваться все развитие, потому что в ней самой создавался добавочный пункт для компенсации, которая немыслима без оживления. Ясно, что в иудействе формулируется строго индивидуальная и чисто человеческая потребность восстановления благочестивых. Совсем обратное усматривается в христианстве. Оно концентрирует все лучи в божественном Избавителе, и лишь из этого фокуса почерпается свет всеми людьми. Они живут не сами по себе и оживляются только в Своей Главе, ибо *Христос воста от мертвых, начаток умершим бысть* (1Кор. 15:20). Воскресение верующих является простым результатом этого акта и всего менее бывает субъективным, почему нимало не сродно иудейскому по смыслу и характеру.

После этого весь вопрос расторгается от почвы исторического генезиса и должен быть определяем из существа теологии Павловой. А она почерпала все свое богатство в объективном созерцании дела Христова и в нем объясняется во всех догматических подробностях. При таком положении для Апостола языков жизнь будет в благодатном участии нашем в Господе и вне Его лишается истинной ценности. Потому он и говорит о бытии христианском, ибо в нем состоит высшее и наилучшее выражение. Простое натуралистическое понятие не подходило к этим предикатам и необходимо опускается из анализа. Неудивительно, что благовестник сосредоточивается на Христовых, раз они одни обладали залогом христианского

бессмертия. В равной мере неизбежно, что все наличное освещается у него из благодатных принципов и подчиняется им. Посему и тут ему не было поводов вдаваться в философские построения, удаляясь от своей цели. Она требовала обращения мира к спасительному кресту и вынуждала выдвигать именно то, что ему соответствует и покоряется. Теперь естественно, что все рассуждения сводятся к оправданным и рассчитаны на доставление праведности. Все излишнее не затрагивается мыслью и не высказывается в слове, потому что лежит за периферией христианского облагодатствования²⁰³⁴.

Итак: в самом строе евангельских убеждений кроется причина, что св. Павел упоминает о верующих и умалчивает о прочих. Поэтому нельзя утверждать аподиктически, что будущее обеспечено немногим избранникам, коль скоро о большинстве просто не говорится²⁰³⁵. Это несомненно и по другим наблюдениям. Прежде всего благодатная жизнь не равняется самому бытию и является в нем совсем особым моментом. Она есть сопричастие в природе Икупителя, вечно сущего в абсолютнейшей гармонии всех функций и в точнейшей реализации идеи. В этом виде христианское жительство выражает всецело нравственное качество возрожденной нормальности или духовного блаженства. Обеспеченное на земле, оно расцветает во всей красоте с упразднением космической случайности в сообразной ему среде истления. Воскресение о Христе не означает одной «физической» реставрации и увенчивается прославлением при всегдашнем единении с Господом. Разумеется, неоправданные не достигнут его, поскольку лишены общения с источником благости и устраняются по своей противности. Но больше этого выводить невозможно, почему будет логической опрометчивостью прямо отвергать их оживление. Это совершенно иной предмет, не предрешаемый непременно участием верующих. Им гарантируется нечто высшее бытия и потому последнее не становится их исключительной собственностью. Отсюда вытекает скорее то предположение, что и «внешние» будут воздвигнуты во всей индивидуальности. В своем отрицательном мнении критика допускает лукавую подтасовку и специальное

подменивает общим, между тем первое ничуть не исчерпывает второго дотла и не отнимает у него активности. Но когда бесспорно непрерывное существование разумных тварей, – при этом не будет библейских оснований категорически не принимать универсального воскресения. И если о нем не трактуется нарочито, то на это были свои уважительные резоны, которых не должно преувеличивать дальше свойственной им энергии, что слава царства Божия закрыта будет для греховного мрака. Сверх сего утверждать мы не уполномочены, и не должны навязывать Апостолу свой теоретический взгляд, будто нечестивые непременно не оживут. Достаточно констатировать, что этого нигде не выражено, – и обратное будет одинаково вероятно. В библейском смысле было бы, конечно, не меньшей крайностью сразу догматизировать противное. Следовательно, вся задача определяется здесь вопросом, насколько допустимо реальное сохранение невозрожденной человеческой жизни?

В этом пункте пред нами возникает сложная проблема, нашедшая себе типическое и стройное развитие в **теории условного** или **факультативного бессмертия**. Она постепенно привлекает себе многих сторонников и часто выступает с агрессивными тенденциями на универсальное господство. Но система эта держится преимущественно на философических соображениях и касается нас лишь по связи с идеей воскресения. Для него необходима неумираемость, между тем «что не имеет источника жизни в себе, то опирается в своем бытии на нечто внешнее и само в себе не бессмертно, хотя может продолжаться вечно»²⁰³⁶. Все тварное не обладает натуралистической жизненностью²⁰³⁷ и существует потому, что Господь не хочет уничтожить, а не по той причине, будто Он не в состоянии совершить это²⁰³⁸. По сравнению с божественной ἀθανασία – человек владеет лишь *posse non mori*²⁰³⁹ и сохраняется за гробом даже вопреки природе²⁰⁴⁰. Тогда и душу нельзя считать абсолютно неразрушимой, поскольку она способна возвратиться к своему первовиновнику²⁰⁴¹. Иначе получился бы пантеизм с усвоением людям божественности, которой в них нет²⁰⁴², так что вполне мыслимо прекращение всех духовных функций с исчезновением самого духа²⁰⁴³.

Правда, Шеллинг полагал, что последний «может сделаться чрез Бога блаженным или неблаженным, но не может быть уничтожен Им»²⁰⁴⁴; однако подобное притязание вытекает единственно из эгоизма индивидуально-субъективных требований²⁰⁴⁵ и обнаруживает греховную дерзость, почему – вместе со Шлейермахером – допустимо даже благочестивое отрицание бессмертия²⁰⁴⁶. Согласно Гегелю, человеку дано только достигать такого уровня, где смерть не обнаруживается²⁰⁴⁷, и путь к сему обеспечивается в христианстве посредством нравственного приобщения личности к Господу. Это – свойство этическое, приобретаемое собственным подвигом морального закаления²⁰⁴⁸, и в этом виде оно доступно далеко не всем, будучи привилегией достойных. Все прочие фатально лишаются вечности и грехом убиваются навсегда²⁰⁴⁹. С этой точки зрения обратное понимание якобы вносит в эсхатологию страшный хаос²⁰⁵⁰ и придает ей зловеще-мрачную окраску дикого тиранства. Вдумаемся во все логические следствия, и мы придем к убеждению, что воскрешение безбожников, не встречая в них достаточной опоры, позволительно разве в смысле доставления им вечного отчуждения от Бога. Отсюда выросло учение о нескончаемых мучениях грешников со всеми ужасами ада. Но сами преступники не желают этого и не располагают натуральными данными для нескончаемого пребывания. В таком случае обязательно думать, что оно творится со специальной целью терзания и всяких мытарств неочищенной души. Для факультативной школы тут ясно, что это было бы нелепым варварством, которое достойно лишь «палачей средних веков»²⁰⁵¹. Антихристианская по своим основам и мотивам, – традиционная доктрина называется «диавольским кошмаром теологии»²⁰⁵², и ей отводится законное «место в музее истории догматов»²⁰⁵³. Она «крепость сатаны», *delenda Carthago* и – подобно стенам Иерихонским – должна быть скрыта с заклятием до самого фундамента²⁰⁵⁴. Естественно, что эта теория не считается библейской и потому казнится с такой необузданностью за свои незаконные претензии. Писание же верно себе и не проповедует странной «смерти

бессмертной»²⁰⁵⁵, потому что всякая жизнь – кроме божественной – не самобытна и нуждается в соответственной поддержке. Это индивидуальное и активное существование²⁰⁵⁶ возникает лишь из высшей силы. Посему у него нет неискоренимого и неизгладимого залога в природной несокрушаемости души²⁰⁵⁷. Посредством религиозно-морального упражнения – со внутренним прилеплением к Богу – люди «сами себе обеспечивают индивидуальное бессмертие»²⁰⁵⁸. Последнее фактически бывает отдаленной возможностью и в период нашего земного странствования просто готовится и постепенно создается. До момента реализации всякий «человек есть только кандидат на бессмертие»²⁰⁵⁹, которое является результатом наших напряжений и увенчанием их, откуда вытекает, что неспособные его не получают и испарятся совершенно²⁰⁶⁰.

Св. Павел был твердым хранителем библейской истины и, конечно, не уклонялся от нее с омрачением субъективными фантазиями. Неудивительно, что и он зачисляется в категорию защитников факультативности. Чуждый идеи о врожденном бессмертии²⁰⁶¹, благовестник – напротив – категорически свидетельствует (1Кор. 15:18), что, если бы Господь не воскрес, даже умершие в вере христианской перестали бы быть (*ont cessé d'être*)²⁰⁶². Бесспорно, что «во Христе все оживут» (1Кор. 15:22), но это не обнимает всего человечества по той простой причине, что не все «во Христе»²⁰⁶³. Человек натурально не бессмертен и сохраняется лишь новым излиянием духа божественного по благодати, без которой наказанием греха бывает «онтологическое» уничтожение²⁰⁶⁴. Вместе с этим «упразднится» и смерть, раз для нее не будет больше жертв, что случилось бы при воскрешении нечестивых. Апостол упоминает об этом мельком (в Деян. 24:15), однако такое бытие обладает столь малой прочностью, что обычно проходит абсолютным молчанием²⁰⁶⁵, поскольку оброком греховности служит смертность с прекращением всякой жизненности²⁰⁶⁶. Неверующие сделаются добычей всепожирающего огня²⁰⁶⁷, ибо «непрестающая жизнь» (Евр. 7:16) есть синоним вечной славы, а безбожники сеют в плоть и

пожинают из нее тление²⁰⁶⁸. Зло является парентетическим эпизодом в истории²⁰⁶⁹. И «погибель вечную» (2 Фессал. 1:9) нельзя приравнять к смерти духовной, где первая совпадала бы с грехом и оскорбление отождествлялось с самым наказанием²⁰⁷⁰. Вся система св. Павла будто бы проникнута сплошным кондиционализмом²⁰⁷¹ с предположением утраты всякого существования²⁰⁷². По этому предмету великий миссионер открыто выражал (Деян. 23:6 и ср. 24:15. 21. 26:5–8) свое фарисейство в чаянии воскресения мертвых и сам указывает генетическую связь с раввинизмом²⁰⁷³. Будучи добрым Израильтянином, Апостол в городе Сократа и Платона публично топчет посягательства греков на божественные прерогативы²⁰⁷⁴ и охотнее провозглашает под своим именем доктрину Акибы²⁰⁷⁵.

Так критическим ясновидением открывается источник христианского благовестия в иудейской теологии²⁰⁷⁶. Она формулировала принципиально все догматические предпосылки рассматриваемого учения и сообщила ему незыблемую санкцию. По юридическому строю номизма бесспорно, что мессианское царство гарантируется исключительно совокупностью заслуг и учреждается единственно для их вознаграждения. С этой стороны будущее бывает прямым продуктом настоящего и обязательно ограничивается в своем объеме непосредственной целью, а она сосредоточивается на ублажении и потому замыкается в тесном круге достойных. Все прочие неизбежно устраняются из сферы воскресения и остаются вне бытия. Талмуд решительно говорит об уничтожении грешной души и рассеяния ее под ногами судей²⁰⁷⁷, которые пропускают одних избранников. Понятно, что спасение последних коренится в особых преимуществах и не дано натурально²⁰⁷⁸. Посему синагога категорически отвергает мнение о природном бессмертии²⁰⁷⁹, и талмудические авторитеты прямо протестуют против вечности мучений²⁰⁸⁰. Подобное суждение оправдывается всем складом раввинского мышления и всегда принималось²⁰⁸¹ иудейскими писателями²⁰⁸², хотя и не было универсальным²⁰⁸³. Значит, теоретически оно дозволительно и для св. Павла²⁰⁸⁴, если

несомненно факультативное истолкование²⁰⁸⁵. Таково ли оно фактически? – от этого зависит и судьба генетических интерпретаций апостольской эсхатологии, будто в ней нечестивым изрекается языческий приговор: *de nil in nil*.

Здесь частный пункт апостольского учения вводится в цепь общей реконструкции «павлинизма» по началам научного разума. Оно утверждает, что сам человек создает свою загробную участь и неизменным обновлением творит себе вечную храмину небесного обитания. Его нерадение и пренебрежение в свою очередь будут сопровождаться обнаженностью всецелого истления, ибо материалов для жилища не имеется. В этом отношении логическая выдержанность анализируемой теории вдохновляет ее самодовольным консерватизмом смелых упований. Но тут же наглядно обнаруживается и ее тенденциозность с фатальными самопротиворечиями. Они очевидны сразу и для поверхностного взгляда, не пораженного миопией предубеждения. Находя непростительную дерзость в усвоении бессмертия людям, вместе с этим наделяют их абсолютной автономностью в обеспечении всего будущего, которое покоится в верховной воле. В результате выходит, что у Бога отнимают гораздо больше того, чем Ему возвращается по мнимым интересам благоговения. Всякие подобные маневры повапленного благочестия нужно откинуть и смотреть на дело объективно. При этом окажется, что весь вопрос состоит в том, насколько душа обладает независимым определением и предпрещает божественные возможности.

По гипотезе, тварное является самотворящим в интересах ограждения своей целостности. Но трудно себе и вообразить, чтобы в этом стремлении намеренно применялись обратные средства с диаметральной энергией. Скорее должно ожидать в каждом некоторого соответствия – с характером успешности. Тогда на строго натуралистической почве было бы невероятно безграничное искажение человеческого естества с искоренением всяких зародышей добра. Преуспевание в нем тоже не бывает безусловным и неразлучно с моментами колебаний или падений. В действительности встречается смешение борющихся

сил в неодинаковой пропорции и с переливами света и теней. поскольку нет окончательного торжества, мы получим учение Спинозы, что у различных людей разные части духа бессмертия²⁰⁸⁶, – и уничтожение бытия будет немотивированным. Поэтому предполагаемый акт наступает не тотчас по завершении нынешней жизни²⁰⁸⁷, сохраняющей известный запас для своего продолжения. Ограниченность этих ресурсов, не восполненная своевременно, поведет к постепенному умалению способностей²⁰⁸⁸, пока – путем последовательного убавления – вся индивидуальность испарится²⁰⁸⁹. Это будет пагубный кортеж предварительных страданий²⁰⁹⁰ в долгой и мучительной агонии²⁰⁹¹, хронологически и интенсивно равной приобретенному запасу жизненности в каждой душе²⁰⁹². И в случае воскресения грешники умрут дважды, потому что обрекаются судом на полный «нигилизм»²⁰⁹³.

Прекращение существования теперь рисуется уже томительным процессом замирания по отсутствию жизненного содержания. Самому духу не принадлежат способности к произвольному разрыву экзистенциальной нити, но лишь ее утончение, не выдерживающее тяжести индивидуального «я». Последнее прекрасно сознает свою участь и испытывает все моральные терзания. Это – справедливая плата за долг беспечности и невнимания. Между тем пора для них прошла и греховное усыпление привело к тягостному пробуждению. Почему же личность остается пассивной? Не потому ли, что она не может изменить своего положения? Однако оно создано ею самой, фактически зависит от нее, и его нельзя считать неподвижным. А раз так, – все функции устремятся на самосохранение и не допустят своей гибели. Повторится картина земной борьбы, какую кондициализм усматривает среди «кандидатов на бессмертие». Их нравственное возрастание есть собственно неустанный подвиг ограждения жизни с естественной дифференциацией счастливых, менее удачных и совсем обиженных²⁰⁹⁴. В моральной области происходит этический подбор по дарвиновским схемам²⁰⁹⁵. Теория не скрывает своего натуралистического прототипа²⁰⁹⁶ и охотно

усвояет его с потребными модификациями²⁰⁹⁷. Только конец этой своеобразной драмы не заключается у нее «онтологическим» разложением.

В таком случае не видится причин не признать «посмертного состязания». И исход его будет бесспорен в самом благополучном смысле, потому что здесь нет соперничества и взаимного препирательства, а все работают над собой, не мешая, не стесняя и не обижая друг друга. Не воспользоваться благоприятными удобствами было бы просто нелепо без насилия над всеми своими влечениями. И если все-таки в загробном периоде устраняется всякая активность, то мы должны думать, что она убивается «физической» смертью и сокращается до инертности слепого непонимания своих прямых интересов. Дальше будем иметь, что человек теряет с телом всю свою персональность, и его душа – подобно животной – пребывает безличной и раздается другим организмам²⁰⁹⁸. Тут факультативисты приобретают реальное основание для распутывания своих сетей. При всем том эта победа достигается слишком дорогой ценой принижения всей христианской антропологии к грубейшему материализму²⁰⁹⁹. Они – необходимое звено в критической цепи и, в качестве точной пробы, показывает нами истинную цену полированного металла²¹⁰⁰. Его блеск не редко считается ослепляющим оружием против рационализма, который все будущее претворяет в голую абстракцию и новозаветные воззрения кощунственно объявляет иудейскими бреднями²¹⁰¹. Все это якобы упрямится понятием «условного бытия» с неразрывной от него индивидуальностью. Но наряду с этим возникает горшее зло устранения самой духовности, что и успех делает сомнительным. Иначе самое исчезновение грешников оказывается невероятным. Оно мыслимо разве при той единственной случайности, что нечестивый будет упорно противиться счастью, хотя знает печальный конец своей дикости. Не лучше ли было бы ему совершить отчаянное напряжение сохранившейся свободы и – по совету жены Иова – изречь глагол некий и прекратиться навеки? Вместо этого с непостижимым фатализмом принимаются истощающие

терзания, когда было бы гораздо легче избежать их с равным результатом²¹⁰². И если нам возражают, что вечные мучения злых бесцельны, то мы в праве ответить противникам, что они проповедуют нечто изумительно абсурдное и крайне бессмысленное.

Теория не в состоянии оправдать себя собственными запасами, которые почерпаются в необычном разумении отношений духа тварного к абсолютному. Мы обязаны внести потребные поправки и логически возвращаемся к библейским принципам кондиционализма в формулировке их у св. Павла. Глубочайшим его убеждением было то положение, что один Бог имеет бессмертие (1Тим. 6:16) самоисточно в качестве субстанциального атрибута. Все прочее посредственно происходит от Него, Им движется и существует (Деян. 17:28) в каждое мгновение. Власть Его абсолютна, – и горшечник, обрабатывающий глину по своему усмотрению, только слабая аналогия божественного величия (Рим. 9:20 сл.). С этой точки зрения «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное»²¹⁰³, но для сего необходимо, чтобы не было противоречия в содержании верховной воли. Она же неотвратимо впадала бы во внутреннюю дисгармонию, если бы произвольно разрушала собственное творение – и, убивая свой разум в избранном ею «образе», переставала быть всесовершенной. Всякие отклонения человеческой ненормальности не служат достаточным резонансом по самому прозрачному мотиву, что они не были неожиданностью для божественного всеведения и предносились ему «прежде мир не бысть». Точка опоры будет в самих людях и обыкновенно указывается в их преступности, которая иногда достигает ужасных размеров осквернения всего святого – с попранием добра. Этим отрицается естественное предназначение и, по-видимому, отнимается натуральный базис ограниченной жизни. Однако подобные аномалии бывают лишь частными актами наличной индивидуальности и являются просто уродливыми функциями реально существующего, как заранее данного. Поэтому последнее, выражаясь в болезненных формах, не условливается ими всецело и сохраняет свою независимость, хотя бы и страдало тяжело от

насильственного извращения. Значит, эти факты совсем не равны по своей энергии до такой степени, чтобы при встрече парализоваться до испарения.

Тут довольно констатировать точное отношение, чтобы понять это со всей несомненностью. Грех есть оскорбление божественного закона, начертанного в самой человеческой природе и доступного ей. С этой стороны он будет ложным применением готовых задатков, лишаящим их должного влияния. Посему они не приносят свойственных плодов и бывают мертвым капиталом, бесполезным для нерадивого субъекта. Тем не менее в количестве и объеме не замечается убавления, поскольку человеческая свобода простирается **лишь** на проценты, не затрагивая самой суммы. Последняя имеет высшее основание, не доступное соподчиненному и производному, которое не обладает ни властью, ни компетенцией дальше известного употребления. Естественно, что низшее не в силах устранить причину господствующую, ибо она коренится в сфере абсолютного. Получаются два ряда действий с разной обуславливаемостью по своему происхождению и – потому – экзистенциально независимых. Тогда между ними немыслимо фатальное столкновение, сопровождающееся общим крушением. Для этого необходимо, чтобы они были одинаковы, а это невозможно, поскольку преступление бывает модусом бытия и держится на нем, не будучи эссенциальным его элементом. Это – чисто индивидуальная аккомодация, не проникающая за пределы личной ограниченности и замыкающаяся в них всецело. Если же так, то существование оказывается вне этого круга, раз оно возникает прежде и из другого источника. Иначе нужно будет допустить, что побочное превосходит главное и попирает его деспотически. В результате это поведет именно к узурпации тварным божественных прерогатив, и гипотеза навлекает ту самую беду, от которой желает избавиться религиозную совесть. Субъективно неупорядоченная, она всюду наталкивается на неразрешимые антиномии и запутывается в них безысходно. Это показывает, что исконные начала ее фальшивы и не тождественны библейским по своим принципиальным основам.

В откровенном учении категорически высказывается, что бытие проистекает от Бога и в Нем имеет свою вечную опору, почему и не прекращается помимо Его. Напротив, зло идет от человека и носит характер своего источника, с его несамобытностью и случайностью. Ясно, что второе проникнуто слабостью и, будучи временным моментом, не колеблет первого, покоящегося на незыблемых устоях. Взаимоуничтожение их было бы фактически невероятно по требованиям здравого разума. Отсюда неизбежно, что и св. Павел его не проповедует. Конечно, оброком греха служит смерть (Рим. 6:23), – и, неразрывные по своему появлению (Рим. 5:12), они развиваются совместно и совпадают по степени. Поэтому было бы справедливо ожидать полного действия в эпоху их наибольшего расцвета, когда на безбрежном просторе моральной распущенности разыгрывались и бушевали стихии мрака. Вся доблестная история окрашивается самым мрачным колоритом, и на зловещем фоне человеческого извращения почти совсем незаметно светлых точек. И иудеи и эллины – все под грехом и лишены славы Божией (Рим. 3:9.23). Параллельно этому утверждается и смертоносное царство со свойствами универсальности (Рим. 5:14 сл.). Казалось бы, что весь ветхозаветный мир подлежит совершенному испепелению без малейшего следа. Однако Апостол рисует нам совсем обратную картину божественной премудрости, не досягаемой для человеческого прозрения. Там, где думают видеть упразднение всякой жизни, на самом деле усматривается ее неиссякаемое обновление, потому что «Бог всех затворил в противление, да всех помилует» (Рим. 11:32). Значит, греховность не препятствует даже спасительному избавлению, которое водворяется вопреки человеческому упорству, хотя обетование его и даруется только верующим чрез веру в Иисуса Христа по миновании всеобщего заключения под грехом (Гал. 3:22).

Нам прямо и категорически свидетельствуется, что человеческая порочность ведет единственно к устранению от специальных благ искупления, и здесь исчерпывается ее пагубное отравление. Это – чрезвычайно важное наблюдение,

предрешающее в положительном смысле весь вопрос о воскресении нечестивых. Все бедствие их моральной недисциплинированности характеризуется тем, что они не получают благодатных сокровищ, которые содержатся в Господе и приобретаются лишь присными Ему чадами, находящимися во внутреннем общении с абсолютным обладателем. Но пока христианские обетования остаются предметом несомненной надежды и предвкушения. Истинная реализация их последует не ранее полного торжества в человеке начал Христовых с возможным тожеством всех обнаружений. А Искупитель достигнул их путем поправки смерти, почему и для оправданных требуется восстание, приводящее в царство святых. Раз же грешники обрекаются на изъятие из сонма избранных, – для них в свою очередь обязательно оживотворение, чтобы они не могли участвовать в этих преимуществах.

В таком случае у нас получают две догматические истины бесспорного свойства. Прежде всего жизнь Христова представляет собою высшее запечатление человеческого бытия и потому не покрывает его до точности. Фактически – первая создается на втором и не уничтожает всякого существования, если последнее служит для нее подлинным фундаментом, на котором воздвигается чертог вечного наслаждения в союзе с Богом. С этой стороны блаженство праведников ничуть не вызывает истребления недостойных. Они не приготовили себя к восприятию немерцающего света и пребывают во мраке плотяного ослепления. Солнце не озаряет их темноты и не согревает своими лучами, ибо не находится средств для усвоения. Но для самого лишения необходимо, чтобы при воссиянии дня Господня подобные люди не менее других были реальными величинами со всеми качествами тварных личностей. При одном этом условии мыслимо, что благотворность небесного прославления не коснется их своим влиянием И коль скоро зло ведет к устранению от христианского упования, – рабы греха должны сохраняться во всей типичности в момент торжества сынов Божиих, а это предполагает их возврат к соответственной индивидуальности. Таким образом

фактическое завершение благодатного миропорядка разрешается обособлением в достижении привилегий среди всей массы разумных тварей и утверждается на реальности универсального оживления. В этом отношении скорее бесспорно, что восстановление грешников содержится в самом воскресении праведников, поскольку без того оно не было бы полным и приравнялось к простому бытию. поскольку же «приведение» Христовых знаменует высшую ступень, – при ней бывает неотлучна низшая, которая ее предваряет, как и эта потеряла бы свою характерность, если бы не сохранилась на своем месте.

Теперь очевидно, что христианское возрождение обеспечивает всеобщую реставрацию тварей с разграничением их по этическим категориям²¹⁰⁴. Поэтому и совершенный Господом переворот нельзя суживать произвольно количественными размерами. В этом имеем ключ к уразумению апостольской параллели между Адамом и Христом. Она простирается и на действия, и на сферу их применения и в обоих пунктах удостоверяет абсолютную одинаковость при качественной отрицательности. При данных условиях фактический результат будет определяться исключительно свойствами самих родоначальников двух описываемых эпох и не зависит от частной воли потомков. В праотце умирают все **помимо** субъективных причины каждого и без всякого желания подражать ему в роковом шаге. Аналогично тому и в Исккупителе все оживут с наименьшей безызытностью упразднения человеческих хотений. Все и всецело покоится на первичном акте, из которого неизбежно вытекают известные следствия. Посему нужно выяснить их подлинную энергию, чтобы угадать круги возможного влияния. Но здесь несомненно, что они не просто диспаранты, а эссенциально исключительны по своему достоинству. Естественно, что между ними немыслимо простая преемственность хронологической смены, когда появляющееся прекращает раннейшее, не проникая в его область. Это дозволительно для факторов безразличных, которые внутренне не объединяются в тождественном принципе и друг друга не парализуют в самом существовании, хотя и связываются в

своих обнаружениях. Такие силы соприкасаются механически и удерживают за собою приобретенное. Совсем иное должно быть при натуральной диаметральнойности, где устранение сопровождается всецелым господством над территорией врага с преобразованием ее в новом духе. И чем решительнее противоположность, темь выше трансформация на всем протяжении минувшего и будущего. В нашем примере указывается именно такая антиномия жизни и смерти, из коих каждая стремится к вторжению и не сразу уступает свои права²¹⁰⁵. Поэтому умирание продолжается доселе и Апостолом свидетельствуется во всей его фактической реальности. При всем том это лишь слабый рефлекс прежнего абсолютизма, и он обрекается на конечную гибель. «Все в Адаме» захватывают в свой объем и облагодатствованных, пока они не потеряли своей брэнной плотяности. По контрасту необходимо, что во Христе будет прямо обратное отражение с расширением его на всю сумму смертного в прошедшем до момента ожидаемого оживотворения, которое оказывается неограниченным ни хронологически, ни нумерически²¹⁰⁶. Оно подавляет и фактор и все его действие во всех проявлениях за период владычества среди людей. Неизбежно, что – при восторжествовании нового начала – ему подпадают все прежние жертвы и будут служить опорой для его активности. Она же сводится к оживлению; потому и все умершие оживут, сколько бы их ни было похищено гробом.

Отсюда св. Павел и не суживает результатов восстания Христова, но категорически констатирует их всеобщность, – и мы имеем догматическую формулу: *понеже человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых (1Кор. 15:21)*. В ней слышится меньшая аподиктичность, не дозволяющая оговорок. Их не дает и аналогия с Господом уже потому, что и Он *умре грех наших ради (1Кор. 15:3)*. Значит, дальнейшие разъяснения Апостола нельзя понимать в смысле перечисления всех категорий, исчерпывающих живительный процесс. Антитетическое *δέ 1Кор. 15:23* прямо убеждает, что потом характеризуется качественная сторона всего события, как она намечается «первенцом». Естественно, что теперь упоминаются

одни «Христовы» с умолчанием о всех прочих, которые не войдут в царство Бога и Отца. Но что они не устраниются бесповоротно, – на это косвенно указывает истребление смерти (15:26). Тут удостоверяется, что губительная держава, лишившись всякой энергии по отсутствию пригодного материала, устремляется на самую себя и уничтожается собственной тлетворностью. Кумир низвергнут, потому что у него взят пьедестал, применяемый для другого фундамента. И если бы речь шла об упразднении смертного, тогда не было бы надобности трактовать о «последнем враге», поскольку неотразимо без рассуждений, что в пустоте он функционировать не может. В тоже время странно было бы считать его чем-то внешним для своих обнаружений, независимым от них по своему бытию. Напротив, вся эта сила целиком сосредоточивается в своих эффектах и ими обнимается. В таком случае получим, что смерть прекратится в самом смертном²¹⁰⁷ и, конечно, потому, что второе будет живо²¹⁰⁸.

Наш анализ приводит к наблюдениям, несогласным с генетическими толкованиями. Они правы не больше того, что св. Павел в своем списке не называет нечестивых²¹⁰⁹. Для этого не было ни побуждений, ни оснований, ибо данные лица не принадлежали к жатве, начатком которой был Христос. Но само собою понятно, что ею не ограничивается все поле и плодородностью не всегда соизмеряется площадь посева. Посему было бы незаконно переносить мотивированное условие в чуждую ему среду, как поступают критические авторы. Подобное перемещение не вызывается библейским текстом и не требуется для его законченности. Вернее будет, что все это принципиально неприменимо, поскольку оживотворение немыслимо без мертвенности. Фактическое же будет воспроизведением логически должного, или оно оказалось бы неразумным. А раз последнее недозволительно, – мы обязаны принять первое и допустить универсальное оживление всех, нуждающихся в этом²¹¹⁰.

Мы видим, что на библейской почве невозможно утвердить критического гадания об истреблении грешников²¹¹¹. Самое блаженство возрожденных изображается в Свящ. Писании в

качестве чрезвычайного дара, добавочного к бытию, потому что он почерпается из высшего источника божественной жизни чрез Сына Божия. По этой причине сопричастие ему создается на личном предрешении людей и им предначертывается во всем своем содержании. Здесь освещается для нас участь нечестивых, обыкновенно возбуждающая такие недоумения интеллектуализма. Он продолжает свою политику и возражает, что ненормальное существование бесцельно и потому уничтожается без остатка. По истине, это суетная сантиментальность, которая хочет быть выше любви Божией²¹¹². Забываются при этом библейские предпосылки учения, откуда неизбежно его извращение в самых коренных моментах. Но – по нему – все ближайшее зло греховности заключается в устранении ее от небесного прославления. И это не внешнее наказание, приходящее по жестокому деспотизму сурового суда карающей воли. Все приготовлено самим человеком и есть естественный плод индивидуального поведения, а дальнейшее происходит из него непосредственно и с неумолимой строгостью. Кто не позаботился об одежде, тот необходимо страдает от холода в своей обнаженности. Значит, данное положение неустранимо без явного насилия, которое было бы варварским в самой своей мнимой благодетельности. Яркий луч бывает нестерпим для больного глаза, и он инстинктивно отвращается, чтобы пребывать во тьме. То же и за гробом, где каждый и приобретает и лишается в той мере, в какой он обеспечил свое будущее. У преступников все замыкается их личным эгоизмом, не воспринимающим начал божественных. Натурально, что последние им не достаются, и нечестивые будут вне сферы блаженного сияния со всеми явлениями гибельной омраченности.

Бесспорно поэтому, что грешники сами закрывают себе путь к блаженству и обрекаются на томительное блуждание. Примешивать сюда верховный промысл было бы совершенно несправедливо, коль скоро все зависит от самой твари, хотя и здесь она служит целям наиполнейшего раскрытия царства Божия²¹¹³. Человечеству дарованы средства к устройению своей судьбы, которая бывает простым продуктом фактического

употребления, и совпадает с ним по характеру. Она бесповоротна, потому что субъективна по происхождению и свойству. Апелляция к Богу больше соблазнительна, чем успокоительна. Ею требуется прекращение страдания, между тем это соответствует природе вещи и из нее возникает. Но трудно подыскать благовидный мотив для подобного вторжения кроме разве того, чтобы зло не пожидало своих произрастаний. С этой стороны для безбожных было бы лучше, чтобы они были тленны, а их уничтожение граничило бы с незаслуженным помилованием и было бы весьма выгодно для них²¹¹⁴. И вместо торжества правды Божией получилось бы оскорбление всякого права. Наоборот, его возобладание не сопровождается внешним давлением и будет неизбежным запечатлением факта во всей его реальности. Тогда вопрос о времени теряет свою обособленную важность и оказывается второстепенным. Только следует помнить, что он относится уже к другой сфере и выходит за черту человеческих потенциальностей. Им затрагивается бытие, как такое, что бывает в людях помимо их самим. Потому оно не подлежит человеческим ограничениям и обуславливается своим первоисточником. В этом смысле бесспорно и прекрасное философское выражение, что «природа кончается там, где начинается свобода»²¹¹⁵, но это была свобода абсолютная, создавшая самое существование, которое не иссякает, ибо обуславливается высшим фактором. Тут ровно ничего не изменяет и тенденциозное ударение, что термин αἰώνιος значит собственно принадлежащий к αἰὼν μέλλων²¹¹⁶, поскольку век будущий непрерывен, если в нем «будет Бог все во всем» (1Кор. 15:28). Дело единственно в том, останутся ли грешники до этого периода. По всему строю христианского благовестия вероятнее отвечать утвердительно, раз бытие превосходит человеческую компетенцию и не упраздняется Творцом произвольно с противоречием всем требованиям Его святости и беспристрастия. Поэтому и у Апостола свидетельствуется универсальное оживотворение²¹¹⁷, хотя оно рисуется преимущественно этически с достоинством прославления возроденных²¹¹⁸.

Достигнув этого пункта, мы приобретаем верную опору для дальнейшего рассмотрения генетических интерпретаций. Они зиждутся на убеждении, что проповедь апостольская была лишь оригинальной комбинацией иудейских стихий, которые сказываются отчетливо и с новозаветной эсхатологии. Но в странном конгломерате иудейских мечтаний было достаточно материалов для всяких возможностей и самых разнообразных сближений. Так, в раввинизме встречались отклонения от логической закругленности²¹¹⁹, и в мессианской державе он находил довольно простора²¹²⁰, чтобы организовать целую касту рабов для вящего благодушия сынов Израиля²¹²¹. Наряду с этим проглядывала и другая идея, что этот порядок будет прерван фатальным истощением неправых тружеников²¹²², когда праведники укрепятся на их счет²¹²³ и потом станут питаться прямо от руки Господней²¹²⁴. В этом довольно наглядно проскальзывает хилиастическая тенденция²¹²⁵ с различием двух периодов в истории царства Божия²¹²⁶, где мессианское торжество только предваряет вечное блаженство святых²¹²⁷. Неудивительно, что с некоторой нерешительностью подобное воззрение усваивается и св. Павлу²¹²⁸, якобы учившему о двоякой смерти грешников – при телесном разорении и при уничтожении после оживления. Открывается эпоха промежуточная²¹²⁹ с двойственностью актов воскресения²¹³⁰.

Все тут сводится к голословным намекам, не поддающимся детальному фактическому контролю²¹³¹. Поэтому и мы обратимся к принципиальным догматическим основам, чтобы иметь твердую почву для частных разъяснений. Здесь прежде всего необходимо помнить, как у Апостола характеризуется ублажение верующих. Оно будет высшей стадией нового оживотворенного бытия и тем самым необходимо предполагает фактическую наличность всех нисходящих ступеней. При такой реальной неразрывности – жизнь блаженная становится неотлучной от жизни всего мира, по аналогии с тем, что для световых эффектов требуется игра теней. Подобно тому и в будущем сияние славы Господней нуждается в соответственном фоне. Этим неизбежно указываются одновременность и

моментальность универсального обновления с исключением хронологической последовательности по эпохам. С этой точки зрения процессуальность совершенно невероятна и нигде не отмечается у Апостола. Единственным выражением обратного свойства служит фраза (1 Фессал. 4:16), что *мертвии о Христе воскреснут **первее***. В ней бесспорен оттенок сравнительности²¹³², но он совсем не носит хилиастических черт. Вся скорбь Фессалоникцев выросла из ошибочного мнения, будто почившие братья их не успеют возвратиться к пришествию Жениха и окажутся за дверями чертога брачного. Вопреки этому св. Павел убеждает, что живущие не предупредят умерших (4:15), который наперед испытают оживляющую силу Божию, дабы все совместно подверглись небесному восхищению. Отсюда открывается, что разумеемые градации касаются **только** Христовых и ничуть не отсылают к позднему воздвижению всех прочих людей. Затем и это подразделение не должно быть преувеличиваемо до резкого разобщения. Оно имеет свой специальный смысл, коренящийся в самом существе описываемого акта. В качестве жизненной реставрации – будущее восстание обуславливается воздействием творческого начала и содержится в нем. Поэтому наше воскресение кроется в Господнем и будет собственно лишь приведением в Иисусе (4:14). Понятно, что самое явление Спасителя неразлучно от оживотворения, которое предваряет прославление земных обитателей не более его. Поскольку же вся совокупность разумных существ достигает вечной жизни во Христе, – здесь констатированное расчленение лишается космической темпоральности и одинаково обнимается фактом «парусии». Посему св. Павел и приурочивает все событие к последней трубе, когда *мертвии встанут нетленни, и мы изменимся (1Кор. 15:52)*. Первое предшествует разве в том отношении, что в нем обязательно оживление, данное во втором, хотя оба они возникают вдруг по единичному велению божественному. В нем не может быть хилиастической длительности, какую трудно было бы даже вообразить при «мгновении ока».

Возражают, будто Христа нельзя считать за *τάυρα* в смысле организованного отряда со множественностью лиц²¹³³. В виду этого к Нему присовокупляют Христовых и дальше признают другой строй всех нечестивых²¹³⁴. Но у благовестника разграничение высказывается со всей отчетливостью и в нем имеются всего лишь две категории, которые не требуют иного дополнения кроме «конца»²¹³⁵. После него продолжение было бы просто неестественно, а он в свою очередь не допускает хронологической протяженности²¹³⁶, поскольку непосредственно связывается с передачей царства Богу Отцу²¹³⁷. С этой стороны упразднение всякого господства совпадает с царственным возобладанием, потому что они связаны между собою причинно²¹³⁸. При борьбе нет реальной власти, между тем она рисуется собственностью Икупителя на правах абсолютного верховенства. Значит, покорение мыслится в раннейшем, и постепенное низложение врагов рисует нам победостное преодоление их в Церкви воинствующей²¹³⁹. Тогда смерть будет заключительным звеном состязания и опять упадет на воцарение Христова (ср. Рим. 14:9) с устранением позднейших схваток. Теперь остается засвидетельствовать, что смертное поражение бывает всего ярче именно в его сфере с отнятием всех жертв и доставлением им неуязвимости. Ранее гибельное влияние сосредоточивалось в данниках греха, и его прекращение невозможно без нетленности нечестивых и необлагодатствованных. Поэтому уничтожение смертоносности предполагает универсальное оживотворение²¹⁴⁰, которое наряду с тем – последует при «парусии».

Мы снова получаем прежний тезис о моментальности воскресения при явлении Господнем²¹⁴¹ безо всякого двойства²¹⁴². И этого вывода нимало не колеблет апостольское перечисление. В нем характерно, что каждое *τάυρα* отличается качественно, как *ἰδιον*, несходное с другим по своим индивидуально-типическим особенностям. Они не отмечены прямо, но угадываются с достаточной решительностью по эпитету «первенец». Таковым по ветхозаветному учреждению служил начаток известного целого, для которого он был не просто частью, а преимущественно представителем и в этом

достоинстве оказывался источником для усвоения своих свойств всей массе. Освящение его равнялось распространению святости на всю сумму (ср. Рим. 11:16). В этом отношении Христос в самой своей единичности содержал все обнаружения Своего «начинания» и справедливо выделяется в замкнутую группу в цепи упорядочения, которое из Него возникает. В данной комбинации самый термин *táuma* утрачивает оттенок кастового расчленения²¹⁴³ с хронологической преемственностью его разрядов²¹⁴⁴ и приобретает энергию установленного положения, независимого от фактического применения в том или ином количестве²¹⁴⁵. Действительная организованность по строю и по времени обуславливается проявлением начинательной производящей силы, которая реализуется в концентрических кругах и в них захватывает все больше и больше материала. Самые близкие будут превосходить интенсивностью выражения, но они не обнимают всей полноты и позволяют дальнейшее распространение. Потому оживление Христовых, будучи наилучшим воплощением жизни «начатка», не исчерпывает ее дотла и вызывает воскресение всех умерших, ибо Господь был первенцом для них безызытно (1Кор. 15:20). В таком случае необходимо всеобщее жизненное возрождение с разными градациями по благотворности. В ней и все объяснение умолчания о грешниках, поскольку они фактически удостоверяют окончание бренности с утверждением нетления, не соучаствуя в его плодах. Однако ими увенчивается упразднение смерти в самом воскресении Христовом, которое было принципиальным сокрушением ада со всеми его победами. Посему царственное явление Господа влечет за собою универсальное восстание²¹⁴⁶.

Научно обеспеченный, этот результат подрывает в корне все генетические сближения апостольского «Евангелия» с раввинскими доктринами, поскольку в первом нет ни уничтожения бытия нечестивых, ни нумерического ограничения. Поэтому невероятно тожество и в качественном изображении процесса. Разумеется, по своим основам критика не может помириться на самоосуждении и свойственным образом

освещает вопрос о характере носителей животворности. Здесь ее тенденции как будто направляются к ограждению христианской «оригинальности» св. Павла с освобождением его от иудейского омрачения. Но напускная наружность всегда обманчива и коварна даже в самой своей благовидности. Это оправдывается и в нашем предмете. Фарисейство было проникнуто слишком чувственными ожиданиями будущего – во всех его элементах. Эти отголоски прошлого на первых порах слышались якобы и у Апостола, придавая материалистическую окраску его парусийным чаяниям. Только они не выдержали напора логики и опыта и в постепенной трансформации были вытеснены идеей посмертного соединения со Христом²¹⁴⁷. Естественно, что при ней не оказывалось места для реставрации земных форм с космическим содержанием, – и телесное воскресение было невозможным. Отсюда у благовестника решительная противоположность фарисейской грубости «физического восстановления»²¹⁴⁸. Это обычное понятие совсем не библейское. Чуждое Ветхому Завету²¹⁴⁹, оно старше христианства²¹⁵⁰ и имеет языческое происхождение²¹⁵¹, а его возобладание в Церкви есть своего рода духовная тьма, горшая египетского мрака²¹⁵². Но в апостольском воззрении нет изведения погребенного тела или другого земного²¹⁵³, потому что Господь был начатком духовного оживления в качестве Логоса²¹⁵⁴. В равной мере не упоминается об этом и в 1Кор. 15²¹⁵⁵, где писатель просто опровергает отрицание вечной жизни²¹⁵⁶. Скептики мотивировались фактом разорения временной храмины²¹⁵⁷, – и в обличение подобного заблуждения св. Павел проповедует лишь оживотворение **«мертвых»**²¹⁵⁸, а не **плоти**²¹⁵⁹. Иначе получился бы прямо языческий миф²¹⁶⁰, устраняемый надеждой на восприятие посмертной телесности²¹⁶¹. У облагодатствованных она будет внутренне-духовной²¹⁶². между тем грешники воспримут чувственную²¹⁶³. В этом смысле ἐγείρω и ἀνάστασις указывают на исход из мертвенной тленности в вечное царство Божие²¹⁶⁴, почему – в применении к обычной теологической доктрине – можно говорить разве о «мнимом воскресении»²¹⁶⁵. Позднейшее церковное разумение его обязано пагубному влиянию

иудаизма²¹⁶⁶ и существенно диспаратно от павлинистического²¹⁶⁷. Последнее запечатлено чистейшим спиритуализмом²¹⁶⁸ и покоится на совершенно особых основах, что небесное жилище не связано с земным²¹⁶⁹ и будет абсолютно отличным²¹⁷⁰, независимым по источнику, субстанции и свойствам²¹⁷¹. Уже в эпоху мужей апостольских была утрачена самая способность к усвоению таких концепций²¹⁷², и Климент р. решительно извратил систему св. Павла²¹⁷³. К ней гораздо ближе осужденный Ориген²¹⁷⁴, а гностики в *corpus arcanum* и *corpus animae* безусловно правильнее истолковали²¹⁷⁵ эсхатологию великого миссионера²¹⁷⁶. В этом его глубокое несходство с исконной первохристианской традицией²¹⁷⁷, куда перенесены были нездоровые семена палестинско-раввинского иудейства²¹⁷⁸ еще Господом Искупителем, потому что Он усвоил фарисейскую формулу телесного воскресения²¹⁷⁹. Вопреки этому языческий огласитель всецело утверждался на эллинистической почве о натуральной греховности плоти²¹⁸⁰.

Так констатируется резкий контраст иудейским схемам²¹⁸¹. Однако данное расторжение далеко не бесповоротное и реально примиряется с более опасным отождествлением. Это ясно по всему строю критических интерпретаций. В них с определенностью выражается убеждение, что душа не будет обнаженной и сохранится в известных пространственных очертаниях, точно отвечающих ее природе. С этой стороны они служат материальной опорой пневматического существования и сливаются с ним до точности. Неизбежно, что тогда духовность эссенциально материализуется, хотя бывает непричастна плотяности. У нас теперь является положение, что дух собственно не духовен, а прямо материален²¹⁸². Конечно, все это логически нелепо, но не нужно забывать, что критика не боится странностей и всего менее заботится о разумности апостольской проповеди²¹⁸³. Напротив, весь ход соображений вынуждал ее к признанию «физического» сродства продукта с производящим. Тут возвышение первого неизбежно сопровождалось принижением второго с объединением их в промежуточной стихии духовной материальности или

материальной духовности. Она захватывает всю сферу существования, не исключая божественного. Если же это необходимо, то будто бы и «для Павла Бог был пространственно определенным бытием на небе и именно в верховном раю (2Кор. 12:4 и ср. Апок. 2:7)»²¹⁸⁴, даже представляется у него в мужеской форме²¹⁸⁵, а сообщение духа Божия будет эманацией световой субстанции²¹⁸⁶. В павлинистическом мирозерцании не оказывается ничего нематериального²¹⁸⁷. Πνεῦμα носит в нем строго физический характер²¹⁸⁸ и указывает на пневматическую, духовную, небесно-телесную светящуюся материю²¹⁸⁹. Приобретение ее и служит целью христианского обновления, направленного на уничтожение в людях фактических препятствий в том, что противно этим стремлениям. Но они возникают из греха, и потому последний рисуется по-иудейски²¹⁹⁰ – в роде яда и лихорадки²¹⁹¹, как зло материальное, вызванное «плотским общением» сатаны с Евой²¹⁹². Понятно, что результатом его будет физическая смерть²¹⁹³ с упразднением непневматичности в огне²¹⁹⁴. Здесь причина страха смертного пред бездной поглощения всякой жизненности²¹⁹⁵ и пламенное усердие к ее обеспечению в вере христианской, которая гарантирует жизнь всецело «физическую», чуждую мечтательности «нравственного» возрождения²¹⁹⁶. Все дальнейшее эсхатологическое откровение предначертывается этим с неумолимой отчетливостью. Чрез Христа мы достигаем горнего мира, а этот – по свойству его в πνεῦμα – равняется непреходящей световой телесности²¹⁹⁷. Поэтому и Господь будет пневматичным «физически» – по аналогии с воздухом²¹⁹⁸. В Своем одухотворении Он усвоил божественную физическую субстанцию²¹⁹⁹ и в буквальном смысле был пневматической скалой²²⁰⁰ – подобно иудейской агаде о вышнем Иерусалиме²²⁰¹. В таком достоинстве Спаситель изливает от Своей полноты²²⁰² и «физически» делает человека пневматичным²²⁰³. Верующий натурально наделяется предсуществующим небесным телом²²⁰⁴, которое хранится у него под покровом бренности и при своем обнаружении будет напоминать индивидуально-космические ограничения²²⁰⁵.

Воскресение, не давая новой телесности²²⁰⁶, разрешается простым проявлением скрытой²²⁰⁷ во всей славе яркого сияния²²⁰⁸. Кратко сказать, «πνεῦμα для Павла не чистая деятельность, но бытие (– не только δύναμις и ἐνέργεια, а οὐσία –), тонкая световая материя, проникающая всякую земную материю...²²⁰⁹. Нематериальность πνεῦμα есть лишь отрицание космической материи»²²¹⁰. Поэтому превознесенный Искупитель обладал «пневматической телесностью»²²¹¹, которая переходит и на Его присных. При своем оживотворении они воспримут соответствующие тела из небесного светового вещества (aus himmlischen Lichtglanz)²²¹², как свидетельствует Апостол согласно школьным раввинским мнениям и наивно чувственным синагогальным басням²²¹³. Он производил σῶμα πνευματικόν из небесного материала²²¹⁴, представляя его по раввинскому воззрению²²¹⁵ с материально-световыми свойствами²²¹⁶.

Ясно, что генетическая критика под личиной освобождения проповедует самое тяжкое рабство. Победа кажется ей тем более несомненной, что в грубом символизме иудейской фантазии божественность нередко запечатлевалась слишком материальными чертами с утратой всякой духовности. Неудивительно, что тут телесное воскресение сливалось иногда с самым оживотворением души, если не желало переходить в голое понятие простого бессмертия²²¹⁷. Христианскому благовестнику оставалось модифицировать эти элементы по масштабу своего нового мессианского созерцания. И вот, под напором эллинских философических упований²²¹⁸, он будто бы покидает землю и находит себе почву на небе. В этом и заключается исходный принцип генетических реконструкций, что в них расторгается низшее от высшего с усвоением второму свойств первого. В силу этого и кардинальный вопрос всей проблемы сводится к определению подлинного соотношения между настоящим и будущим. Имеется ли у них фактическая связь или нет? – такова сущность всей задачи.

Последняя выражается у Апостола категорической формулой, что «плоть и кровь не могут наследовать царства Божия» (1Кор. 15:50) и в нем недопустимы²²¹⁹. В то же время не менее отчетливо говорится о теле. Коль скоро это не праздный

звук злоупотребления словами, – для него требуется материальная основа, и – при устранении всего космического – она будет, конечно, духовной²²²⁰. Но для сего необходимо, чтобы все земное в человеке было уничтожено в его мельчайших неразложимых атомах, без которых немислима соматическая организация. Цитированная фраза сама по себе не исключает подобного толкования, когда мы возьмем ее в обособленности. Однако заслуживает серьезного внимания самая конструкция выражения – с параллелизмом двух членов, взаимно раскрывающих друг друга. По этой причине добавочный и будет экзегетическим ключом ко всему тезису, а в нем сказано, что «тление не наследует нетления». По снесении обоих рядов имеем, что физическое вещество нашей природы изгоняется из божественной сферы по его бренности. Отсюда вытекает прежде всего, что область владычества Божия абсолютно враждебна плотяности в той же степени, как свет противен тьме, и должна отличаться обратными качествами – при отсутствии всего, что в нынешнем мире условливает собою его материальные дифференциации. Здесь рушится самый фундамент генетических реконструкций, где – вопреки тексту – изобретается чудовищная нематериальная материальность. Естественно, что все доктринальные предубеждения теории рассеиваются до полного испарения и с библейской стороны лишаются малейшего правдоподобия. Всякие речи по этому пункту теряют объективную ценность и обращаются в пустое измышление, которое справедливее оставить в покое на собственную его участь.

Из апостольского учения пока несомненно, что в будущем для человека обязательна нетленность. Ее не находится в плотском веществе нашего тела, – и это удостоверяется новым экзегетическим эпитетом, что оно смертно (15:53). Тут пред нами выдвигается дальнейший пояснительный момент. Он обнажает таинственный фактор повсюдного процесса в человечестве и служит для него реальной опорой. Посему бесспорно, что тленность, неразрывная от плотяной стихийности, далеко не столь непреодолима, раз она покоится на смертности и исчерпывается ею. Очевидно, это совсем не

фатально неизбежная функция, хотя бы она и была натуральной.

Мы должны теперь ближе угадать внутреннюю связь отдельных стадий, перечисленных св. Павлом. Они идут в нисходящем порядке с постепенной интенсивностью. Каждая из них собирает в себе всю энергию предшествующей и доводит до крайнего напряжения. Поэтому тление будет действием плотяности и само увенчивается актом смерти, которая завершает оба эти явления, и сама замыкается в них. Такая комбинация невольно убеждает, что смертность создается на обособленности плоти в границах ее естественных потенциальностей. В них не содержится ничего кроме быстро сменяющихся ингредиентов в непрерывном потоке кровеносной циркуляции. Неизбежно, что при подобной замкнутости вся машина прекращается с замиранием пульса. Но эта роковая судьба всецело производится плотной изолированностью и бывает прямым ее результатом. Потому она вызывается единственно ложным применением орудия и при нормальном пользовании для высших целей сама преобразуется до своего отрицания. поскольку же печальный исход всеми почитается бедственным, — мы должны согласиться, что это не предназначено в плотяности с неустранимостью и будет для нее аномалией. Так получается, что смертность, будучи свойственной для ограниченной природы, достигает фактического возобладания лишь на почве этически-религиозного падения или чрез грех²²²¹. Естественно, что последний будет извращением натурального и не связан с ним физически²²²², когда — по рационалистическому взгляду — телесное разрушение было бы искуплением²²²³, которое необходимо исключает воскресение. Этим устраняется искусственное различие²²²⁴ между ἁμαρτία в качестве плотяности²²²⁵ и в смысле преступления заповедей Божиих. Подобное двойство уже само по себе свидетельствует, что далеко не вся личность обнимается²²²⁶ в σάρξ²²²⁷, а она — в свою очередь — делается смертоносной при морально-гибельном усвоении полного верховенства. По контрасту выходит, что плоть исполняет свою законную и

предусмотренную роль в экономии человеческого бытия лишь своим соподчинением господствующим факторам и во всегдашнем приспособлении к их наилучшим стремлениям. Понятно, что *σάρξ* оказывается материалом и с этой стороны рассчитана на свое трансформирование. Уклонение от этого телеологического порядка сопровождается безуспешностью плотского усердия, но его крушение не простирается на производящую силу, которая не обрекается этим на уничтожение.

Здесь даны все посылки для истинного уразумения аналогического сравнения человеческого поведения с нивой а Апостола (Гал. 6:8). Он рисует сеятеля в самом процессе работы. Почвой для него служит плоть, охотно воспринимающая бросаемые зерна. Очевидно, что эти семена абсолютно соответствуют ей и по существу своему плотяны во всех частях. Поэтому источником бывает одна плоть, как она является и безызытным действующим началом. Тут все будет почерпаться от плоти, и результат бесконтрольно определяется из нее в пожатии соответственного тления. Последнее выражает собою итог плотяной замкнутости в том смысле, что она остается в натуралистической индивидуальности и не проникает за периферию своего круга. Это квалификат чисто негативный, констатирующий неотразимый факт, что плотяное действие не простирается туда, где бывает духовная жатва. Отсюда бесспорно, что в рассматриваемом месте тленность указывает на недоступность к наслаждению духовными плодами и лишение возможных преимуществ жизни вечной. Плотяная автократия не наследует царства Божия на правах законного члена небесного гражданства, ибо не обладает способностью для обеспечения этих привилегий. Но по этой самой слабости она не стоила бы упоминания, если бы не соприкасалась с божественным господством. Тем не менее о ней трактуется по связи с будущим торжеством прославления, и это свидетельствует о ее естественной пригодности и истинном предназначении к обеспечению грядущего. Вся важность в разном употреблении, откуда и коренное различие исхода для получения грядущих благ. Таким путем снова раскрывается, что

плотность есть только материал заправляющей энергии и покоряется ее организующему влиянию или парализует его своею косностью. Необходимо, что характер орудия типически отпечатлевается на своем произведении и сохраняется в нем. Отец продолжается в сыне и с ним пребывает в мире даже после своей смерти. Подобно сему физическое естество в человеке сообщает неизгладимую оригинальность каждой личности и вместе с нею сохраняется неразлучно. По этой причине и тело оживает в своей индивидуальности.

Выходит, что реставрация субъекта невозможна без материального воскресения, а оно будет в соотношении с теперешними физическими формами. Этим безусловно гарантируется связь настоящего с будущим по самым их свойствам²²²⁸. Св. Павел решительно подтверждает данное заключение и аргументирует его без всяких оговорок. Возражая самому себе с точки зрения логической мнительности, он прямо обращается (в 1Кор. 15:35): «как воскреснут мертвые?» Все затруднение было в том, что речь касалась фактически безжизненного, которое потеряло свое бытие, между тем восстание предполагает способность подниматься на ноги. В этом для разума была непреодолимая антиномия, поскольку в ней совершившееся и осязательное устраняло самую вероятность разумеемых следствий. Ясно, что здесь мысль движется от бывшего к ожидаемому и считает их реально непримиримыми. Поэтому *praesens* глаголов только резче подчеркивает отмечаемую странность возникновения жизни из мертвого, как оно существует ныне. Теперь неоспоримо, что у Апостола говорится о событии отдаленном, чем с рельефностью оттеняется нелепость вокабулярного абсурда, будто *ἐγείρω* и *ἀνάστασις* происходят ежеминутно²²²⁹ при непрерывной смене человеческих организмов²²³⁰. Если бы это было справедливо, тогда и самое препятствие исчезало бы по своей призрачности, ибо вся его острота исчерпывается на недопустимости будущего по наблюдениям в действительном. С этой стороны для обычного взгляда было жестокое искушение, потому что во втором не содержалось основ для появления первого. Значит, они бывают несовместимы и противны, и наличность одного не

дозволяет надеяться на другое. Тут обязательна твердая опора, для всех равно неотрицаемая по своей крепости, поскольку она пред глазами у каждого. Ею обнимается не гипотетическая возможность, а универсальный опыт всех людей, убеждающий всякого помимо его соображений и желаний. Таким является единственно физическое разорение, всем известное и неизбежное. По этой причине и мертвость констатирует лишь прекращение физических функций и замыкается им. Привнесение иных моментов спутывало бы всю аргументацию и отнимало у нее реальную энергию, раз посылки ее не обеспечены строгим анализом. Но это именно и вышло бы при критических догадках, будто благовестник опровергает грубых скептиков насчет бессмертия души²²³¹. Для них недопустимо самое понятие восстания, и всякое рассуждение по этому предмету убивалось в зародыше. Корифеи генетического построения произвольно навязывают свои логические постулаты, чтобы заранее гарантировать собственную предзанятость «материалистического спиритуализма». Они забывают, что свящ. писатель отправляется от наглядного, которое причиняло всего больше тревоги. Это и была органическая смерть, потому что при ней нелегко было постигнуть расцветание новой жизни²²³². Естественно, что дальше и раскрывается, **в каком теле придут мертвые?** Этим прямо свидетельствуется, что загадка была в их физическом омертвлении с поглощением жизненности.

Обобщая эгзегетические итоги, мы получаем, что св. Павел – вопреки тенденциям критики – определяет физическое воскресение по характеру его будущих обнаружений. Оно по наружности как будто не имело для себя материала, почему нужно было выяснить, откуда последний заимствуется и удерживается ли в нем что-нибудь из нынешнего. По этому пункту прежде всего берется самая простейшая аналогия с жатвой, где семя не оживает, если наперед не умрет. По данному примеру скорее должно думать, что смертность есть прямая ступень к жизненности, которая из нее рождается. Вся трудность состоит в понимании этого взаимного перехода, – и она ослабляется ссылкой на процесс сеяния. В нем бросается в

землю просто голое зерно, нисколько не предвещающее возможного его тела. И если последнее все-таки образуется, отсюда следует, что это совершается не исключительно по естественному порядку трансформации. Необходимо признать особое творческое влияние, независимое от натуральной ограниченности вещи, и согласиться, что Бог дает каждому семени телесные плоды по **своему хотению**²²³³. Но это не деспотический произвол верховной власти. Он не подлежит контролю и разбивает всякие гадания, поскольку его веления превосходят все обычные законы. Однако воздействие это простирается не свыше потребного в рассматриваемом случае. А в нем смущает единственно тот факт, что настоящее не обладает природными силами для произведения своего будущего. Для восполнения этого недостатка и неизбежно внешнее вмешательство, которое сообщает от своего изобилия желательное вспомоществование. Вся свобода господствующего фактора выражается в наделении соответствующей способностью и рассчитана на производство индивидуального результата²²³⁴. Поэтому она абсолютна **лишь по акту** своего вторжения и в реальном применении приспособляется к известному типу²²³⁵. Неудивительно, что **у всякого семени бывает свое тело**, точно совпадающее со своим прецедентом и отпечатлевающее его всецело²²³⁶. Что до разнообразия частных модификаций, то и оно не должно поражать нас в виду неисчислимой разности телесных организмов на земле и на небе. Этим мы убеждаемся, что в будущем дозволительны новые комбинации сверх космических²²³⁷. Они будут подобны растению, возникающему из истлевшего зерна, и потому сохраняют внутреннее единение с физически разрушенными²²³⁸. «Так и при воскресении мертвых». Утверждая это тождество, Апостол относит к восстанию людей все формулированные им предикаты с безусловностью. Посему и в нем божественное оживотворение будет дарованием жизненности умершему, чтобы возможно было свойственное ему возрождение²²³⁹. Индивидуальная непрерывность человеческого бытия сохраняется со всей

несомненностью не менее того, что повсюдно бывает в мире физическом²²⁴⁰.

Нам остается еще подчеркнуть, что темой всего рассуждения была органическая мертвенность, – и мы вынуждены будем принять за аксиому, что у благовестника удостоверяется физическая связь воскресшего с почившим²²⁴¹. По этой причине нельзя полагать, будто термин σῶμα указывает только на форму существования, как теперь оно отливается в плотском теле, которого в царстве Божиим совсем не будет²²⁴². В меньшей мере не допускается текстом и другое толкование, якобы удержится телесный образ с отрешением от всего нынешнего содержания²²⁴³. Эта интерпретация удобна для критических реконструкций и открывает им простор для претворения всего события в феномен духовный, материализуемый потом за счет самой духовности. В этом источник возобладания названной мысли²²⁴⁴, но она совершенно не оправдывается библейскими данными²²⁴⁵. В них констатируется физическая преемственность человеческой жизни в ее умирании и воскрешении и потому она не равняется формальному сходству. Далее имеем, что переворот будет состоять не в уничтожении прежнего, при котором исчезает всякое соприкосновение обеих стадий, а в качественном трансформировании бренного в нетленное, уничиженного в славное, немощного в сильное. В этом не было бы надобности при господстве старых регуляторов, и их ограниченность не давала ни малейшей опоры для самого возникновения реформы. Для нее обязательна высшая потенция, вызывающая такую метаморфозу. Ее и нужно было обозначить с точностью, чтобы все дело не казалось призрачным миражем, реально не осуществимым. Но нам свидетельствуется, что посеянное душевное тело восстает духовным. Из этого естественный вывод, что тогда водворится дух, где доселе была душевность. Это организующие начала физических элементов, и – при наличности последних – они функционируют реально. Поэтому фактически бесспорно, что и то и другое есть уже ныне, если мы допустим бытие принципов. Они же несомненны, ибо – по Писанию – *Адам бысть в душу живу*, которая и выражалась в

телесной душевности. В контраст ему второй праотец обладал животворящим духом во всей его крепости, и у него является духовное тело. Из этих сближений открывается, что телесную оригинальность Апостол усматривает в заправляющих силах, поскольку именно они внедряют свои свойства физическому бытию человека. Материальность совсем не устраняется, потому что в прародителе она неотрицаема не менее, чем и в прочих людях, а производство из нее душевности невероятно по смыслу библейской цитаты. Вся причина здесь в том, что тогда получила возобладание лишь душевность, дававшая опору для несамобытной жизни в пределах космических. По аналогии с этим во втором случае отмечается высший фактор, который создается на готовой подкладке и сообщает ей свою типичность. Духовность не расплывается в чистую отвлеченность, как в нас психическое не поглощает телесности. С другой стороны, пневматичность не превращается в материальность и не развивает ее из себя, раз этого не было в Адаме. Следовательно, для телесного организации необходима координация низшего господствующему при хронологическом предварении первого. Поэтому «не духовное прежде, а душевное, потом духовное», которое основывается на предшествующем. Это порядок неизбежный и непреложный. Естественно, что он применим и к ограниченному человечеству. Родоначальник его происходил из земли и, тяготея к своему физическому источнику, был перстным. У него не было независимой энергии для преодоления брэнности, почему в его индивидуальности мы видим просто живую душу, поддерживающую на известное время. Вся беда земного состояла в отсутствии собственных и натуральных потенций для покорения космической косности, потому что Адам был сотворен из нее, а душевность приобрел совне и помимо своих стремлений. Для преобразования подобного строя требовалось, чтобы прекратилась эта рабская подневольность стихийному с торжеством деятеля, не связанного с нею по природе. Отсюда вполне понятно, что «второй человек» характеризуется в обратной постепенности. Прежде всего он не перстный, но Господь во всеоружии всех средств для всецелого выражения

своего достоинства, – и это убеждает, что Его бытие с неба и там имеет все свои корни. Если же перстное в Адаме не упраздняло его душевности и обрисовывает исконный субстрат физической человечности, то и во Христе небесное должно примиряться с земным при отрешенности от него по своему возникновению. Ясно, что Спаситель не сошел «небесным человеком», и ἕξ οὐρανοῦ говорит единственно о Его божестве. Дальше будет обязательно восприятие плоти, где именно и сказывается «господство» в реальных формах. Небесное достигает своего фактического запечатления в богочеловеческой личности Икупителя и, конечно, с момента Его абсолютного владычества над тленным. Мы опять находим, что у св. Павла разумеется Христос «исторический», но уже прославленный, небесный по божественному происхождению²²⁴⁶ и потому свободно располагавший материальностью, которая была теперь послушным орудием Его духовности.

Вот путь телесной трансформации в ее историческом обнаружении. Для нее необходимо привхождение небесно-духовного начала. Такого у перстных людей нет, и они могут только получать его чрез натуральное позаимствование. Тут благовестник аргументирует уже фактическую осуществимость отмеченной ранее вероятности физического обновления. Последнее мыслимо исключительно по способу Христову. Это удостоверяется неумолимым опытом обычного человеческого порядка, в котором перстные бывают по тождеству с перстным и чрез соучастие в нем. Справедливый для небесных, этот закон гарантирует нам, что «как мы носили образ перстного, так будем носить и образ небесного». Непременное условие к этому состоять в достижении духа Христова со всеми его фактическими свойствами. Между ними будет и физический элемент «духовной телесности». Во Христе она развивалась на почве плотяности с одухотворением ее в небесном или чрез ипостатическую концентрацию двух особых принципов. То же двойство будет и в нетленно-воскресших людях. Поэтому ни в каком случае нельзя думать, будто соматический организм естественно вырастает из материальных стихий Христовой духовности. Она и в Господе и в присных Ему служит только к

претворению материального до степени одухотворения его по своему типу. Тогда неоспоримо, что Христос в славе Своей²²⁴⁷ дает благодатствованным не материальный фермент духовного тела, а высшую энергию для соответствующего ей реформирования в несходном. Этим изобличается суетность материализации духовных дарований Христовых и освобождается место для оживления грешников, ибо производящим является сам Господь. Не стесняемый физическими немощами, Он этически приспособляется к нашим стремлениям, откуда и качественное различие среди воскресших. Но везде в них отчетливо выступает отражение прежнего, и оно будет физическим не менее, чем и моральным²²⁴⁸.

Мы рассмотрели апостольские рассуждения в пределах своей задачи и для решения ее резюмируем все частные наблюдения. Исходным пунктом всех соображений было недоумение касательно самой возможности воскресения, которое считалось невероятным по причине фактической мертвенности, неспособной к оживлению *per se*. Все это относилось лишь к материальному естеству, потому что именно оно переставало функционировать и распадалось при разорении земной храмины в человеке. В таком случае очевидно, что св. Павел говорит о телесной реставрации со всей строгостью. Из дальнейшего вытекает, что этот пункт утверждается им по своей реальности. Все затруднение было в утрате жизненности. Однако это препятствие далеко не абсолютно, – и мы всюду замечаем, что смерть является переходом к новой жизни. Последняя возникает по соизволению Божию чрез сообщение живительной силы, формирующей каждому истлевшему семени плод по роду его. Отсюда прямой вывод, что и наша телесная бренность с разложением организма не обрекается фатально на безвозвратное уничтожение, поскольку допускает верховное творческое вмешательство с его превосходством над космической слабостью. Но она устраняется чрез приобретение крепости, а эта содержит в себе достаточные основы для собственного фактического раскрытия. Поэтому, – несамобытный по

источнику, – процесс всегда бывает индивидуальным по своему развитию и завершению, как в этом убеждает различие встречающихся телесных организмов. Они показывают, что телесность не исчерпывается космическим бесславием смертного уничтожения и способна воспринимать лучшие определения без потери свойственной типичности. По этой причине и для людей мыслимо восстание с упразднением стихийных квалификаций. Конечно, здесь необходимо участие животворной энергии, чтобы расторглись узы смерти и началось преобразование безжизненного. поскольку же эта дивная метаморфоза совершается в умершем, то ясно, что старый материал сохранится, и вся особенность комбинации будет в возобладании над ним привзошедшего принципа. Иллюстрация сему имеется в истории двух Адамов. Первый из них был просто живым существом, замкнутым в сфере временного мира, – и это единственно потому, что, происходя из земли, он не располагал средствами для преодоления перстной косности. Второй был с неба с прерогативами полнейшего господства и, – не подчиненный человеческим стеснениям, – имел духа вечной животворности. Значит, и человек, получив ее, освобождается от своего физического омертвления чрез непрерывное живительное воздействие. И плоть, и кровь ничуть не устраняют этого с неизбежностью. Правда, они тленны и в этом своем качестве эссенциально не могут наследовать царства Божия, потому что ведут к смерти. Но так бывает при их автономной обособленности, когда нет преграды для земного тяготения по отсутствию сдерживающих и претворяющих сил. Естественно, что при них весь строй изменится в обратную сторону, и бременное будет покорным и пригодным орудием воссиявшей жизни²²⁴⁹. Ею оно держится и заправляется, почему от нее воспринимает и свои определения. Вследствие этого теперь является оригинальное тело, которое и несравнимо и неразрывно от земного. Оно духовно, ибо регулируется и создается духом, но вместе с тем остается реальным, потому что вырастает путем трансформации прежних физических элементов²²⁵⁰. Духовность его заключается в охраняющем начале бытия и не отмечает нового материала²²⁵¹,

почерпаемого из самой духовной области²²⁵². Напротив, привнесение высшего необходимо лишь потому, что без него невозможно устранение обычных плотных обнаружений. Раз же они исчезают, – этим удостоверяется подавление их фактического влияния при бесспорной наличности всех естественных оснований²²⁵³. Критика теряет под собою всякую библейскую почву, и ее поиски фантастической материальности²²⁵⁴ прямо бесцельны, если вся речь у Апостола о преобразующем факторе²²⁵⁵, который для своей работы нуждается в чуждой ему подкладке. Посему рассеивается в прах и измышленная «материальная духовность»²²⁵⁶, а с ней крушатся генетические сближения христианского благовестия с иудейскими мечтаниями²²⁵⁷. И коль скоро раввинизм принижал даже божественность до стихийной осязательности, – у нас тем больше научных принуждений принимать и провозглашать всецелую независимость св. Павла.

Тенденциозные толкования мотивируются теоретическими предпосылками, не данными в апостольском тексте. Поэтому опровержение косвенно способствует к точнейшему освещению подлинной истины. Она будет отрицанием ложных интерпретаций и – вопреки им – утверждает «физическую связь»²²⁵⁸ тела воскресшего с умершим²²⁵⁹. Между ними неизбежно известное сходство, хотя бы мы его и не постигали. При своем материалистическом воззрении на мессианские времена фарисейство должно было выдвигать эту черту с крайней рельефностью и с догматической решительностью. Отсюда внешнее подобие в формулировке ближайшего соотношения бренного с нетленным, что дает простор для сопоставлений по этому пункту. Так мы опять приходим к попыткам изъяснения христианских доктрин из раввинских источников. Само собою понятно, что это – метод противный рассмотренному, и при нем будут результаты обратные. Конечный итог их рассчитан на усвоение Апостолу иудейских идей касательно способов телесного оживотворения²²⁶⁰. По юридическому смыслу номизма, – оно требовалось для вознаграждения праведных за их земные подвиги борьбы и победы в космических условиях человеческого существования.

Понятно, что последнее апеллировало к детальной реставрации в той форме, в которой приобретена заслуженность²²⁶¹. Воскресение, будучи телесным²²⁶², являлось точным воспроизведением²²⁶³, и непрерывность индивидуального бытия граничила с его фотографическим возобновлением²²⁶⁴. Иудаизм ничуть не страшился этого вывода, часто высказывал его со всей откровенностью и всегда допускал материальное тожество блаженных с воинствующими²²⁶⁵, ибо в первых должны были увенчиваться вторые со всеми их свойствами²²⁶⁶. Скрупулезность в этом случае была просто изумительна и простиралась на все частности погребального ритуала с самыми мелочными предписаниями, напр., для костюма умерших, которые возродятся в прежних одеждах и со всеми органическими отправлениями²²⁶⁷, если они и не функционируют²²⁶⁸. Здесь важен еще другой момент, логически вытекающий из совокупности прочих. По всему строю фарисейско-раввинского учения бесспорно, что воскресение вызывалось исключительно человеческими запросами и было средством к их удовлетворению, почему свободно допускалось уничтожение грешников. Акт мотивируется больше всего человеческими требованиями, а тогда на них опирается и его форма. Поэтому ее материальность немыслима без физического базиса для репродукции, которая нуждается в телесной основе для своего возникновения. И – по иудейскому мнению – душа долго не расстается с трупом²²⁶⁹, а последний не разлагается без остатка. От него сохраняется нижняя косточка позвоночного столба (לִיף или לָרִיף), и из нее образуется воскрешенное тело²²⁷⁰.

Таким путем раввинизм достаточно обеспечивает желательный характер оживления умерших, не расторгая будущего от нынешнего. Но эта связь признавалась и св. Павлом. Защитники «спиритуалистической материальности» стремятся преимущественно к ограждению нерасторжимости индивидуального бытия на всех стадиях жизни земной и посмертной в их взаимности. А раз она физическая, – предубежденному взору не трудно было усмотреть чисто иудейские штрихи в апостольской картине²²⁷¹. Поэтому

догадываются по «фарисейскому прошлому», будто «в истлевшем теле благовестник принимал неразрушимый остаток, из которого, как из жизненного ростка семени, выходит потом новый телесный организм. Без сомнения, на этом примере Павел хотел сделать наглядным сходство обоих тел по их внешнему облику. Новое растение однородно старому, из коего оно вырастает. Следовательно, и тело воскресения, будучи всецело различным по материи, будет одинаково с прежним по своей внешней форме, так что гарантируется тождество обоих, а в этом пункте было все для иудейской теологии»²²⁷². Но якобы и в христианской предполагается, что по смерти пребывает ядро нашей физическо-духовной жизни в качестве опоры для будущего телесного образования в благоприятной среде²²⁷³. С этой стороны частные оттенки гипотез совершенно неважны. Дорого единственно убеждение, что «элемент нас самих переживает под формой, в тысячу раз тончайшей, чем вдыхаемый воздух»²²⁷⁴. Он уносится душой²²⁷⁵ и служит фундаментом к загробному облегчению²²⁷⁶. Будет ли оно непосредственно по успению или произойдет моментально по велению Божию, – это все равно. Субъективные колебания не потрясают общего принципа, что посмертная телесность создается при соучастии земной по собственной инициативе человека²²⁷⁷. Тогда – в применении к воскресению – все многочисленные гадания о «душевном теле» эфирного характера²²⁷⁸ приводят к разрешению апостольского благовестия в иудаистическую разновидность²²⁷⁹. Дело тут не столько в детальном совпадении, сколько в основной норме.

Для раввинизма она дана была в идее точнейшего восстановления земной храмины со всеми ее материальными и архитектурными особенностями. При рабском позаимствовании и св. Павел должен был рассуждать в этом духе, между тем он аподиктически устраняет плоть и кровь от наследия в царстве Божием. Конститутивные ингредиенты земной организации **сами по себе** не могут перейти в вечность и быть ферментом небесного дома. Здесь неизгладимый контраст иудаизму, – и это свидетельствует, что физическая аналогия имеет у благовестника иное значение, совсем не напоминающее

иудейского материализма. При оценке этого предмета достойна глубокого внимания самая цель, с какой он привлекается. Она выражается у Апостола тезисом, что посеваемое не оживет, если наперед не умрет. Ясно, что речь идет о простой возможности оживотворения, но откуда оно возникает, – этого пока не сказано. В дальнейшем раскрывается, что искомым фактором бывает не мертвенное. Напротив, сеется лишь голое зерно, а не тело будущее, которое – поэтому – и не развивается из него прямо. Посеянное не содержит в себе своих плодов фактически и в наличности. По этой причине их появление отсылает к высшей силе, которая своим воздействием вызывает процесс оживления независимо от мертвенности того, что брошено было в почву. *Бог дает, якоже восхощет*: вот абсолютный источник великого таинства возрождающейся природы. Это неотвратимый закон, и он с буквальностью осуществится при воскресении мертвых. Посему и тут главным агентом будет творческое влияние Божие – со всей свободой неограниченного вторжения по времени и по характеру. Из этого следует, что в антиномических формулах «сеется» нисколько не предуготовляет соответственного «восстает»²²⁸⁰. Скорее – наоборот, ибо смертное сеяние сопровождается тлением, уничтожением и немощью душевной слабости, неспособной задержать фатальное распадение перстного. При всем том при оживлении получается диаметрально противное прежним свойствам²²⁸¹, почему и не вытекает из них натурально²²⁸². При такой адверсативности немислимо естественный расцвет нового из старого, а потому нет надобности и в физической опоре нашего земного жилища²²⁸³. Для его реставрации нужен животворящий фактор, не стесняемый перстной брэнностью. Он находится во Христе Иисусе, Который, ожив духом, и нас оживотворит в сообразность Своему славному телу²²⁸⁴, когда мы воспримем небесное начало со всеми обнаружениями его в воскресшем Господе²²⁸⁵.

Апостол не простирается дальше отмеченных пределов и сосредоточивается на принципиальных вопросах. Тем не менее его суждения не наклоняются в пользу генетических

интерпретаций. В них принимается за точку отправления материальный остаток человеческого организма, как фундамент к построению вечного духовного здания. Св. Павел все сводит к воле Божией в ее бесконтрольном абсолютизме даже по реальному своему запечатлению. В таком случае нельзя утверждать, что материальное сохранение нашей индивидуальности обязательно для ее возрождения. Этого не позволяет самое достоинство самодержания божественного, которое всецело торжествует там, где царит мертвенное опустошение. Логичнее было бы думать о вторичном творческом акте, и это верно по возникновению и результату, потому что в обоих отношениях прежнее не участвует в самой минимальной степени. Оно истлело, мертво и неизменно. Однако Апостол говорит о материальном восстании, и вмешательство божественное, не нарушая индивидуальной типичности, прямо обеспечивает ее, если каждому семени дается **свое** тело. То же будет и с воскресенными, которые оживут в собственной телесности с устранением ее космических квалификатов²²⁸⁶. Кратко сказать, воскреснет именно умерший разумно-физический организм²²⁸⁷ с материальностью, хотя и без земной стихийности²²⁸⁸. С этой стороны он подобен старому и заменяет его во всем, что было свойственного ему в здешнем мире. Физический элемент будет аналогичен земному и, не вырастая из него натурально, оказывается чудесным возобновлением, не требующим материального сохранения бременной храмины. Она не привносит своих запасов, фактически не существующих, и воздвигается из бездны крушения. Поэтому дозволительно полагать, что воскресение будет действием часто творческим, не совпадающим с восстанием Христа, поскольку Он был святой жертвой богочеловеческой невинности, и плоть Его не видела тления. Что касается материальности всеобщего оживотворения, то она неизбежна по самому строю ограниченного бытия, выражающегося в материальных формах²²⁸⁹, которыми определяется реальная личность человека²²⁹⁰.

Это соответствует и этическим требованиям, чтобы весь индивидуум участвовал в своем будущем²²⁹¹, как он

предуготовил его в настоящем²²⁹². Но в своей земной замкнутости люди не обладают неиссякаемой жизненностью, и душевность с течением времени истощается борьбой с бренностью. Поэтому их оживление совершается по велению Божию и – вопреки раввинизму – не связывается физическими возможностями при условии сохранения материальной основы. При подобном верховенстве божественной энергии плотность неизбежно подчиняется ей и проникается ее крепостью, лишаясь средств к обнаружению своих перстных качеств. Отсюда мыслимо материальное воскресение, и для образования его «духовного тела» нет ни побуждений, ни надобности обращаться к иудейскому материалистическому воззрению на природу духа. Будучи субстанцией невещественной, он не имеет в себе потенций для развития материальной оболочки. Тогда фактически невероятно²²⁹³, чтобы в посмертный период душа непосредственно или чрез известный промежуток сама приобретала материальную одежду, избавляющую от вторичного облачения при оживотворении. Тут для нас открывается, что «небесная храмина нерукотворенная» указывает на обеспеченное для всех вечное житие, которое несомненно принципиально, но не получает законченности сразу по разорении земного дома. Посему тревожная «нагота» относится не к телесному разложению²²⁹⁴ и знаменует нравственное состояние, предопределяющее завершительную и неизменную судьбу человека в будущем. Этим предначертывается отдаленное событие с последним увенчанием всей истории миробытия. А так как личность оказывается некомпетентной и немощной для подобного переворота и бывает объектом его, то неизбежно вторжение животворного источника, изливающего свою живительность в мертвенное царство истления. Таким был, есть и всегда пребудет воскресший Христос. Он – глава возрожденного человечества, которое только в Нем достигает своего обновления. Понятно теперь, что пришествие Господа необходимо догматически – по внутреннему смыслу благодатного оправдания. Следовательно, идея «парусии» не временный момент индивидуального созерцания и, коренясь в

самом существе христианской истины, не могла быть почерпнута совсем в качестве реформированной иудейской доктрины. Естественно, что она проходит чрез всю «систему» Апостола, обосновывает воскресение умерших и освещает его разумение. Здесь же мотивируется и универсальность данного акта, потому что прославленный Икупитель навсегда разрушил смертную державу, и Его полное торжество в Своей Церкви будет сопровождаться упразднением смерти чрез отнятие у нее прежней силы с неизбежным освобождением всех пленников. Они тоже войдут в сферу нетленности, но без залога спасения не удостоятся общения в жизни божественной, что будет привилегией праведных, которые тем больше воссияют, чем мрачнее окружающий фон. Впрочем, и это черта не иудейская, ибо раввинизм допускал уничтожение грешников или наделял их одинаковым материальным бытием – с порабощением для утех своих героев.

Оглядываясь назад и собирая разрозненные наблюдения в единство целостного представления, мы усматриваем, что две особенности рельефно отличают апостольскую эсхатологию: – это высоко этический характер ее, чуждый всяких теней материализма в изображении процесса воскресения²²⁹⁵, и одухотворенный реализм, не расплывающийся в спиритуалистическую отвлеченность. Эти свойства создаются на фактическом основании восстания божественного Избавителя, Который Сам действительно воскрес в прославленном теле и всем очистил путь в вечное царство по благодати чрез послушание в вере²²⁹⁶. «В христианстве посястороннее преобладает не чрез оригинальную, уклоняющуюся от иудейства, догму, а историческим фактом воскресения Иисуса Христа и живой Личностью Воскресшего. Кто принадлежит Ему, тот уже на земле бывает связан с небесным. В воскресшем Христе заключаются и будущее настоящего и мировое завершение будущего. Оба не только гарантированы Им, но и осязательно пребывают в Нем для верующего прозрения. Чрез Воскресшего христианство обладает над временным и смертью такой силой, которой нет в иудействе. И если устраняют Его животворную Личность, то

этим подрывается все превосходство христианства»²²⁹⁷. Приведенные слова прекрасно обрисовывают нам генетические истолкования, где замалчивается или принижается божественное величие Господа. Без Него же не бывает истинного оживотворения, а потому недоступно и правильное постижение этого таинства. Неудивительно, что оно было не совсем ясно даже для неомраченного ветхозаветного сознания, нашедшего свой свет лишь с явлением солнца правды, озарившего все глубины заветных чаяний²²⁹⁸. Отсюда материалистический колорит эсхатологических ожиданий доблестной педагогики²²⁹⁹. Раввинизм своим теоретическим интеллектуализмом подавил все ростки богооткровенного сеяния и при самом крайнем спиритуалистическом напряжении склонялся к земным тенденциям²³⁰⁰.

В этих целях томился некогда и Савл с горестным результатом безнадежного отчаяния. И мучительный стон истерзанной души непорочного законника: *кто мя избавит от тела смерти сея?* не встречал успокоительного отклика, пока гонитель не возблагодарил Бога чрез Господа нашего Иисуса Христа (Рим. 7:24. 25), Который явил жизнь и нетление Своим Евангелием, а св. Павел был лишь проповедником и Апостолом и учителем его²³⁰¹ для язычников (2Тим. 1:10. 11). И эсхатологическое благовестие великого миссионера не тщетно единственно потому, что воскрес из мертвых Христос, начаток умершим, и помиловал первого из грешников во образ всем, хотящим веровать чрез него Господу в жизнь вечную (1Тим. 1:15. 16), как неложную фактически и бесспорную субъективно по неизменности апостольского слова.

Глава шестая

Пневматология (ангелология и демонология) св. Павла, ее положения в апостольском благовестии и заявления генетической критики о прямом заимствовании этих учений из раввинизма. – Сущность вопроса с разъяснением, что – по своей основе – иудейские верования данного рода имеют откровенное происхождение, почему совпадения с ними Апостола доказывают лишь его верность слову Божию. – Принципиальное различие пневматологических особенностей у эллинского благовестника и в иудействе. – Разбор критических сближений между ними в частных пунктах по отношению к добродетельному прошлому и христианскому настоящему. – а) Гипотеза о признании Апостолом специальных языческих богов – при раввинистическом отождествлении их с демонами – и ее несправедливость по анализу 1Кор. 8:4–6. Гал. 4:8. 1Кор. 10:19–20. – б) Мысль о материальной природе духов и ее разбор: α) соотношение их со «стихиями мира» (ср. Гал. 4:3. 9) и «вещественный» характер последних, чуждый пневматичности (Евр. 5:12. Кол. 2:8. 20); β) Ангелы не изображаются «элементарными духами», которых нельзя видеть в вестниках Моисеева законодательства (Гал. 3:19), где далеко не все исчерпывается «стихийным» церемониализмом иудейства (Гал. 4:10. 9) и где поработительность обуславливается не пневматически-космическими стихиями, поскольку они слабы и безжизненны (Гал. 4:9); γ) небесные тела не сливаются с Ангелами (1Кор. 15:40), которые, будучи нематериальными, чужды естественно-физических превращений (Гал. 1:8). – с) Пневматические действия и ошибочность мнения касательно их материальности α) в смысле плотского общения духов с людьми (2Кор. 11:2–3. 1Тим. 6:13–14) или β) физических поражений человека в телесных страданиях (1Кор. 5:5. 1Тим. 1:20, 2Кор. 12:7. Гал. 4:13–14) и γ) под формой непосредственной одержимости в разных лжеучителях (Рим. 16:20. 1Кор. 12:10. 14:32). – d) Достоинство духов небесной

иерархии, вызываемой не материально-физической дифференциацией, их природная (2Кор. 11:14) моральная устойчивость (1Кор. 6:3), почему невозможен пневматический апокатастасис, ибо «примирение» простирается не на безразличные силы, а на добрые (Еф. 1:10. Кол. 1:20. 2:15), постепенно уразумевающие всю глубину тайны искупления в его фактическом исполнении; отсюда коренное несходство в понимании пневматологического дуализма (Еф. 2:2 сл. 6:12), являющегося у св. Павла этическим, в иудействе почти исключительно натуралистическим: этим для людей устраняется возможность физического проникновения в небесные сферы (2Кор. 12:1–4), а у духов отнимается мнимая способность перехода добрых потенций в злые, если типические качества последних держатся на самовольном упорстве нравственного извращения. – Контрасты между Апостолом Павлом и раввинизмом в ангелологии и демонологии. – Замечания об иудейских апокрифах, привлекаемых для генетического истолкования христианского благовестия, их отделы, историческое значение для науки и сектантско-народный характер, устранявший от участия в теоретическом развитии раввинизма и лишавший всякой авторитетности. – Принципиальная невероятность пользования св. Павлом апокрифической иудейской литературой в качестве источника а) для подтверждения своих мыслей, б) при раскрытии содержания христианских воззрений и с) в обосновании догматических истин – эсхатологии и христологии, преимущественно в изображении лица и дела Мессии. – Отрицательное отношение Апостола Павла к иудейству, как таковому, во всех видах и формах.

Христос Спаситель Своим искуплением и благодатствованием избавляет людей от греха и чрез духа сыноположения вводит их в прямое общение с Богом Отцом. Естественно, что здесь уничтожается власть зла и устраняется вспомогательное посредство для высшего единения человека с Творцом. В этом пункте сотериологическое учение св. Апостола Павла тесно соприкасается с «пневматологией», почему его

ангелологические и демонологические воззрения нельзя считать случайным придатком доктринальной системы²³⁰². Они являются необходимым и неизбежным элементом всей апостольской догматики, освещавшей примрачную туманность прежних религиозных созерцаний. Но в последних всюду и решительно выступает представление о преобладающем влиянии Ангелов и демонов в ходе мировой истории. По этой причине логическая принудительность поддерживалась фактическими требованиями, которые в равной степени наклоняли благовестника к категорическому суждению по данным вопросам. Своим ответом он должен был показать оригинальность или окончательно засвидетельствовать свою зависимость от господствующих понятий эпохи.

Не трудно заметить, насколько важен этот момент для генетической критики и в каком смысле раскрывается ею. Если по отношению к самым кардинальным предметам христианского богословия допускается сильнейшее воздействие иудейских теорем²³⁰³, то оно еще более выдвигается при рассмотрении подобных частных²³⁰⁴. В них нисколько не изменяет приговора и бесспорная верность Апостола Господу, потому что о Нем с неменьшей дерзостью утверждают, будто Христос «был всецело погружен во все народные суеверия насчет злых духов»²³⁰⁵. Неудивительно, что это заключение применяется со всей строгостью и к ученику²³⁰⁶, поскольку его развитие совершалось якобы естественным путем и определялось окружающей средой. Прежде всего она служила отрицательной причиной трансформации. «Павел был сыном своего века», когда «его соотечественники глубоко испытывали вмешательство небесных духов»²³⁰⁷. Разделяя это верование своей нации, он находил его недостаточным уже до обращения, и это чувство неудовлетворенности было одним из факторов, располагавших его к христианству»²³⁰⁸. При таких условиях «тирания этих концепций» не могла прекратиться сразу и продолжала сказываться в апостольских воспоминаниях²³⁰⁹. Отсюда не будет необычайной неожиданностью услышать, что «Павел, как студент Талмуда, из него и других раввинских писаний заимствовал всю ангелологию»²³¹⁰ и – в качестве «теологически

образованного фарисея» – перенес «выработанное школьное учение об Ангелах»²³¹¹. Тоже справедливо и для демонологии, где все материи почерпнуты из раввинской традиции²³¹² и покоятся на общих иудейских предпосылках²³¹³. В этом случае «апостольская теология абсолютно ничего не изменила в идеях, распространенных в иудействе, благодаря фарисейству»²³¹⁴, и укоренившихся весьма глубоко²³¹⁵. В результате имеем, что «воззрения Павла на Ангелов и демонов объясняются из живой связи с царившими у его соплеменников верованиями»²³¹⁶, происходят из иудейской школьной мудрости²³¹⁷ и запечатлены чисто иудейским характером²³¹⁸. Поэтому и значение их довольно ограниченное, ибо «великий Апостол говорит здесь под образами своего времени. Тогда мы в праве считать все это человеческой стороной Писаний или *скудельными сосудами*, в которых предлагается сокровище откровенных фактов. И если эти сосуды разрушатся, то содержание не пропадет, а мы тем больше будем удивляться, что Апостол в достаточной мере препобедил и низвел к должному уровню странные представления своего времени, так что они не искажают веры»²³¹⁹. «Ангелология Павла чрезвычайно развита и дает нам преимущественно такие положения, которые чужды нашему теперешнему религиозному мышлению. Сюда относятся мнения о подчинении дохристианского мира господству Ангелов и о примирении их – наряду с убеждением, будто злые духи пребывают в воздухе и оттуда враждуют с христианами, как и все прочее о деятельности сатаны – змия. Тут Павел является сыном своей эпохи. Не принимая этих выражений за догматы для христианской ангелологии, мы – однако – не можем не изумляться христианской силе веры и самобытности Апостола даже по этому пункту. Если он разделял тогдашние упования касательно Ангелов и демонов, если он не отрицал прямо слишком диких мечтаний иудейской теологии, то в своей вере в полноту искупительного подвига Христова он нашел совершенную самостоятельность и свободу против мира ангельского; далекий от *службы Ангелов*, он приравнивает их к тварям, нуждающимся в примирении, и – следовательно – обращается с иудейством подобно тому, как протестант со

святыми папизма²³²⁰. Зная о необходимости вести жестокую борьбу с духовными потенциями, властвующими в воздухе, Апостол не менее того был убежден в победе над ними, почему мысль, что он стал позорищем для людей и Ангелов и что вторые наблюдают за его жизнью и деятельностью, возжигает в нем величайшую энергию. Сияющая слава солнца, луны и звезд, почитавшихся телами небесных существ, оказывается у него лишь символом прославленного тела, которое искупленный будет носить по воскресении»²³²¹.

В приведенных соображениях апостольские суждения почти отождествляются с народными понятиями и иногда сливаются с ними до безразличия. Поэтому нередко указывают, что благовестник избегает подробностей, допуская заранее, что они точно известны его читателям²³²². Будучи «сыном своего века»²³²³, св. Павел всюду движется в круге преобладающих воззрений²³²⁴ и усваивает их себе²³²⁵ при раскрытии «христианской системы»²³²⁶. Естественно, что критика усматривает единственное законное средство к научному истолкованию апостольского учения о духах в генетическом изъяснении его из начал иудейства²³²⁷.

С теоретической стороны не видится причин возражать против самого метода взаимных сравнений и наперед отвергать его пригодность. Дееписатель при одном случае довольно решительно отмечает солидарность Апостола с фарисеями по рассматриваемому предмету (Деян. 23:8), где будет неизбежно и материальное совпадение. Само собою разумеется, что это не набрасывает ни малейшей тени, поскольку не было неременной обязанности устранять всю иудейскую теологию. Иначе вышло бы, что всякий бывает раввинистом даже при провозглашении бытия Божия, ибо эта истина всегда исповедовалась всеми евреями. Значит, поборники генетической интерпретации христианского благовестия предполагают, что в данном вопросе св. Павел уклонился от нормы божественного откровения и принял сомнительные человеческие фантазии. При этом строгий генезис приобретает достоинство объективного догматического приговора с упразднением болезненных наслоений²³²⁸.

Таковы принципиальные критические намерения, которые и выражаются со всей смелостью. И нам внушают, что «все писатели Нового Завета имели в существе ту же народную веру в духов, которую – в бóльшей части – иудеи принесли из плена и которая встречается почти во всех послепленных ветхозаветных книгах. Эта вера коренится на том, что человек на чувственно рассудочной ступени своего интеллектуального развития воображает, будто хорошие и дурные внутренние влечения, раздор в его мышлении и хотении, вообще – все доброе и злое в человечестве производится извне, а затем эти причины объективируются и представляются чудесными личностями»²³²⁹. При указанном возникновении эти «иудейские спекуляции, с неумеренностью распложившиеся в век Христа книжниками и апокалиптиками, очень важны для образования христианской догматики» разве в том отношении, что они «затемняли чистоту и жизненность ветхозаветного понятия о Боге»²³³⁰. Это будет бесспорно и для Апостола языков, коль скоро мы согласимся, что вся ангелология и демонология иудейская была плодом человеческого изобретения. Для подобной оценки думают находить опору в самых раввинских известиях. Там между прочим сообщается, что «имена Ангелов принесены иудеями из Вавилона»²³³¹. Приведенное свидетельство вполне категорично и знаменательно, но размеры его нельзя преувеличивать до крайности. Прежде всего: это частное и единичное мнение р. Симеона бен – Лакиша (около 260 г. по Р. Хр.); оно не служит отголоском универсальной традиции и могло быть ошибочной догадкой²³³². Сверх того – речь касается только номенклатуры и обнимает исключительно формальное раскрытие предмета в школьной его обработке, не затрагивая догматических материй²³³³. Наконец: захватывается период позднейший, где новые построения утверждались на готовом фундаменте богооткровенного назидания²³³⁴. Поэтому последнее не страдает эссенциально от побочных добавлений и сохраняет всю свою принудительную истинность. С этой стороны позволительно принимать и разбираемое раввинское указание. Ученые разыскания подтверждают его во всей силе, но в них

обнаруживаются и немалые недоумения. Здесь не без основания предполагают, что термин «Вавилон» относится скорее к Ирану²³³⁵. Отсюда в иудейских мечтаниях замечается переплетение ассиро-вавилонских²³³⁶ и персидско-зороастровских²³³⁷ влияний²³³⁸, которые отражались больше в народном сознании²³³⁹, а в теоретическом применении теряли свою языческую остроту²³⁴⁰ и ограничивались – путем приспособления к началам монотеизма²³⁴¹. На долю побочных факторов падает преимущественно реконструкция отвлеченной системы²³⁴², почему их не должно почитать источниками самого верования²³⁴³ и почти всецело сводит его к народному воображению²³⁴⁴. В таком случае было бы тенденциозной предзанятостью думать, будто до эпохи пленения иудеи не знали Ангелов и демонов²³⁴⁵. Напротив, эти истины были прежде в иудейском убеждении²³⁴⁶, и там внешнее участие имело для себя естественную почву в натуральном росте исконных представлений²³⁴⁷ до возможного расцвета²³⁴⁸. Тогда бытие духов будет необходимой библейской предпосылкой²³⁴⁹ в организме ветхозаветной религии²³⁵⁰. По авторитетному наблюдению Дильмана²³⁵¹, «едва ли вера в Ангелов введена была Моисеем, потому что ко времени его она уже давно была выработана, а мы не можем найти следов того, чтобы эта древняя вера была изменена хоть в одном пункте». В постепенном преемстве мы подвигаемся к исходным моментам человеческой жизни и вместе с ней должны будем принять родоначальника в Боге. Поэтому в библейском смысле истинно суровое замечание, что «безумно сомневаться или отрицать бытие Ангелов»²³⁵² и судить о них по скептическим понятиям новейшего интеллектуализма²³⁵³. И если некоторые усматривают в них просто «олицетворения духовных, хотя бы и реальных потенций»²³⁵⁴, то это не препятствует другим исповедовать их объективную несомненность²³⁵⁵ и думать, что Ангелы вокруг всех нас²³⁵⁶. В этом отношении отличается принципиальной неточностью всеобдержная критическая формула, будто «своими идеями об Ангелах и демонах Павел обязан фарисейству»²³⁵⁷, поскольку последнее не было творцом их. Здесь допустима речь лишь о теоретическом

разумении предмета без малейших колебаний его внутреннего достоинства.

Для этих сближений требуется решить, какое положение занимали высшие духи по иудейскому учению и были ли в нем продуктом ограниченной изобретательности. На этот счет иногда высказывают, что «древний Израильтянин рассматривал умершего за δαιμόνιον»²³⁵⁸. С этим по внешности совпадает заявление Филона, что души (в отрешении от тела) для язычников были гениями, между тем они Ангелы²³⁵⁹, а Иосиф Флавий говорит категорически, что «называемые демоны суть духи злых людей»²³⁶⁰, как и ныне думают некоторые авторы об иудействе²³⁶¹. Но Александрийский теософ вообще не довольно отчетлив по этому пункту²³⁶² и выражает только собственное мнение в интересах своей системы, взгляд же иудейского историка обнаруживает в нем суетное стремление эллинизировать религиозные понятия своего народа²³⁶³ и не поддается точному истолкованию²³⁶⁴. В равной мере ошибочна догадка касательно культа умерших²³⁶⁵, потому что его совсем не замечается²³⁶⁶. С этой стороны – по возникновению – иудейская ангелология достаточно гарантирована в своей независимости от притязаний человеческой мысли, которая, очевидно, имела в ней нечто данное, в качестве объективной основы для своих логических операций. Откуда она заимствована? – это опять остается вопросом. Ключ к нему нередко ищут в самом строе образования иудейской религии, достигшей своего завершения в строгом монотеизме. Он был заключительным звеном продолжительного процесса, когда, объединяясь национально-политически, семитические племена постепенно создавали религиозный базис, сплавивший их внутренне. При этом один Господь необходимо поглощал многих, какие были доселе, и покорял их себе до уровня соподчиненных слуг. Так будто бы явились Ангелы, которые были первоначально богами исконно – семитского язычества²³⁶⁷ и, будучи персонифицированными духами природы, не содержали религиозно-этических элементов²³⁶⁸. Но дело в том, что фактически Ангелы не сменяли и не вытесняли «элогим»²³⁶⁹, а упоминаются в свящ. ветхозаветных книгах

совместно и без всяких указаний на предшествующую борьбу²³⁷⁰. По этой причине ангелологические верования будут тождественными богочитанию по условиям своего происхождения в особом откровении божественном. Значит, своей солидарностью с иудейством Апостол Павел ничуть не обличается в человеческой ограниченности и только запечатлевает непоколебимую преданность великим истинам небесного озарения.

Последнее направлялось на воспитание избранного народа в живом союзе с Создателем. Евреи были чадами Божиими и пользовались непосредственной близостью к Отцу. Естественно, что теперь они не нуждались в разных вспомогательных служителях для поддержания своей связи со Всевышним, поскольку были неразрывны от Него. Поэтому на первых порах ангельское вмешательство выступает слабо и нечасто. Здесь религиозное понимание было в гармоническом согласии с ходом самого божественного домостроительства. С течением времени идеальное соотношение прогрессивно и сильно нарушается соответственно падению нравственного уровня. Сыновние чувства неизбежно и фатально омрачаются страхом пред карающим судьей, и в душе рождается сознание отдаленности от первоисточника бытия, а воля всецело сосредоточивается на формальной корректности в скрупулезном исполнении заповедей закона. При этом необходимо развивается холодная отвлеченность мертвого монотеизма, где Бог рисуется недостижимым²³⁷¹ для человека в Своем замкнутом величии грозного распорядителя судьбами всего мира²³⁷². Само собою понятно, что нормальное общение Творца и твари колеблется, и отсюда возникает потребность оградить его реальную несомненность. Но раз Господь не доступен и чужд космическому ничтожеству, – тут обязательно участие побочных агентов, соприкасающихся с обеими крайностями и сохраняющих между ними фактическую взаимность²³⁷³. Подобное настроение было удобной почвой для расцвета ангелологической доктрины²³⁷⁴ и служило мотивом для позаимствований из религиозных систем Вавилона и Ирана. Естественно, что эти теоретические настроения укреплялись и

расширялись параллельно возобладанию номистической терпкости и в конце концов привели к тому, что божественная личность заслонялась²³⁷⁵ ее вестниками²³⁷⁶ чуть не до непроницаемости²³⁷⁷, если «почти вся деятельность Бога в мире посредствуется Ангелами»²³⁷⁸. В результате получилось убеждение, что «весь мир полон духов и демонов»²³⁷⁹, которых – бесчисленное множество²³⁸⁰.

Эти наблюдения важны нам для принципиальной оценки генетических сопоставлений. Отмеченные данные решительно говорят, что школьная раввинская ангелология слепого периода вытекала из чисто субъективных потребностей позднейшего иудаизма. Оно утвердило великую пропасть, разделившую небо от земли, и должно было воздвигнуть висячий мост, чтобы не потерять самого пути к желанному берегу. В этом случае фарисейская изобретательность обнаружила свою обычную неистощимость и сумела справиться с затруднениями собственного суемудрия. С внешней стороны последовательная цепь промежуточных духовных существ устраняла образовавшийся пробел, и созерцание патриарха Иакова как будто нашло фактическое выражение²³⁸¹. Но бесспорно, что совершенство этой схемы строго формальное и неотлучно от общих религиозных воззрений, которыми обуславливается исторически и определяется в своем достоинстве²³⁸². Ангелология и богословие столь тесно переплетаются друг с другом, что характер первой целиком исчерпывается во втором и без него утрачивает всю свою типичность. Поэтому разногласие в догматических религиозных вопросах сопровождалось самым глубоким контрастом и по всем побочным пунктам. Применяя теперь этот специальный масштаб к нашей частной задаче, мы легко усмотрим резкую диспаратность св. Павла от иудейской теологии. Пред ним было одинаковое препятствие в разрыве людей от Бога, и он имел пред собою сходную задачу. Но в его глазах она приобретала особый смысл, потому что была не теоретической проблемой, а неотразимым фактором живой и всегда функционирующей действительности. Посему здесь было обязательно реальное средство, точно подходящее к наличным свойствам болезни.

Оно и было открыто в воплощении Единородного Сына, Который в вере сливается с облагодатствованными и доставляет им привилегии чад Божиих. В этом смысле Христос есть единый ходатай Бога и человеков (1Тим. 2:5) и в восстановлении религиозного союза не допускает вспомогательных вторжений. Искупление было увенчанием божественной педагогики, вдохновляло ее и обеспечивало все движение мировой истории. С самого начала в ней слышится спасающий голос будущего избавления, которое в каждый момент предуготовлялось верховным промыслом и всюду было проникнуто оживотворяющим веянием грядущего возрождения. Все ветхозаветное домостроительство фактически было проявлением Сыновнего детоводительства и созидалось Господом. Тогда опять исключительным заправителем религиозного уклада будет именно Христос, как абсолютный распорядитель человеческого спасения. Всякое побочное вмешательство могло быть только соподчиненным и по мотиву и по роли, а «совершителем» неизменно остается Логос-Богочеловек. Понятно, что тут ангельское служение теряло свою самобытность и окрашивалось свойствами христианского предварения, где получало все свое достоинство. Еще более оно ограничивается в своей инициативе и приспобляется в своих обнаружениях при учреждении нового царства под главенством Сына Божия. По всему этому неотразимо, что на протяжении всей космической жизни ангельское участие для Апостола Павла было далеко от иудейской формулировки его размеров и внутреннего качества. Отсюда естественно вытекает, что в этом предмете допустимо разве внешнее подобие при самом радикальном отличии по существу в учении благовестника и в раввинском богословии. Таким путем мы заранее ограждаемся от увлечения обманчивым родством генетической критики. Если ее выводы и не сознательно тенденциозны, то они во всяком случае крайне утрированы и нимало не оправдываются провозглашаемой зависимостью христианского миссионера от мнений иудейской синагоги. По изложенному выше, этот тезис должен подтверждаться и в

доблагодатном прошлом и в христианском настоящем. Рассмотрим предмет с обеих сторон.

В первом отношении ход иудейского религиозного мышления достаточно ясен, а его итог был логической неизбежностью. Иегова удалился от Израиля и замкнулся в неприступных сферах²³⁸³. Для народа Он простая, хотя бы и реальная, отвлеченность религиозного убеждения²³⁸⁴, потому что учителями и хранителями²³⁸⁵ для людей являются Ангелы²³⁸⁶. Фактически Бог открывается и действует только в своем законе и помимо его неизвестен даже в самом неизреченном имени. Религиозность превращается в механический номизм, на котором раввинизм сосредоточил все свои упования и прерогативы. Поэтому законничество оказывается чисто израильской привилегией и утрачивает свое исконное универсальное предназначение по конечному телеологическому намерению. Вместе с ним необходимо приобретала строго национальный отпечаток и религиозная идея, воплощавшаяся в институте Синайских заповедей²³⁸⁷. В связи с монотеизмом такое настроение разрешалось мыслью, что все другие народы поклоняются не Богу, бывшему собственностью потомков Авраама. В дальнейшем развитии это отрицательное убеждение принимало и положительные качества. Основа к сему была дана в пневматологических запросах иудейства. Устранение Господа от всего мирского вытекало из заботливости об абсолютизме, чуждом всяких ограничений. В то же время все космические явления подпадали божественному контролю и не могли совершаться вне верховного надзора. Для примирения этих антиномий и воспользовались посредствующими силами, которые *de facto* заправляли земными отношениями и проникались свойствами последних²³⁸⁸. Теоретически не трудно было допустить специальные небесные потенции для всех земных особенностей с соответственными градациями по достоинству. Это по преимуществу важно было в применении к этически блаженным действиям. Несогласные с чистотой Божией, они не были и самопроизвольными, а потому требовали для себя удовлетворительной мотивировки. Ее в желательной степени

представляло понятие о губительных или злых духовных началах, производивших плоды по роду своему. Но если номизм был единственным путем к достижению благ и вне его усматривалось крушение всякой морали, то для иудейской гордости оказывалось далеко не бессодержательной пустотой призрачного мечтания все язычество. Оно было злым реально и, конечно, потому, что с религиозным усердием служило злым деспотам. Все светлое не соприкасается с этой областью мрака, и Ангелы не владеют иным языком кроме еврейского, чтобы люди, лишенные завета, не могли прибегать к их помощи²³⁸⁹. Так формулировалось положение, что ангельское влияние замыкается в израильской сфере и за ее периферией находилось царство демонов²³⁹⁰. Язычники – ученики змия-искусителя, совратившего Адама и Еву²³⁹¹, и приносят ему свои жертвы²³⁹². Языческий культ был для раввинизма исключительно демоническим²³⁹³ во всем составе²³⁹⁴, откуда у евреев рождается особенный страх пред злыми духами²³⁹⁵.

Восприняв всю фарисейскую систему, и св. Павел будто бы думал подобным образом и в этом случае был «приверженцем слепого иудейства»²³⁹⁶. В языческом богочтении он видит лишь соотношение к злым духам, а это «воззрение могло вырасти только на иудейской почве»²³⁹⁷. Тогда по рассматриваемому пункту Апостол будет «сыном иудейской теологии»²³⁹⁸. Достоинство этого приговора выяснится для нас во всей внушительности, если вспомним истинное библейское учение. В нем все соподчинялось Богу, и всякое отклонение от Него отнимало у религиозного чувства реальный объект. Языческое поклонение разрешалось в мираж суетного обольщения, и его кумиры были абсолютнейшим ничто²³⁹⁹, обманом воображения²⁴⁰⁰. Вожди синагоги обратили их в демонов²⁴⁰¹, и эллинский благовестник якобы последовал ошибочному иудейскому мнению, возобладавшему в первенствующей Церкви²⁴⁰².

Правда ли это? – здесь утвердительный ответ признается почти всеми за бесспорную аксиому математической непогрешимости²⁴⁰³. Это суждение высказывается обыкновенно с догматической аподиктичностью и даже не сопровождается

подробной аргументацией²⁴⁰⁴. За опору берутся два места в первом послании к Коринфянам, где Апостол называет «глаголемых богов» (8:4–6), прибавляя, что *языцы бесом жрут* (10:20). При этом наперед допускается, что самый греческий термин в точности подходит к концепциям иудейской пневматологии. Наряду с δαίμων, субстантивное прилагательное δαιμόνιον первоначально означало регулирующее божественное промышление (лат. *pumen*) и лишь потом – по ассоциациям с человеческими страстями – стало окрашиваться тонами дурного свойства. С этой стороны оно, действительно, было параллельно злему духу иудейства, которым и было усвоено для всегдашнего употребления. Посему утверждают, будто в Новом Завете речение δαιμόνιον повсюду имеет этически нехороший оттенок²⁴⁰⁵ и указывает на духовные существа, вызывающие в людях нравственные аномалии. Однако подобное уверение далеко не бесспорно²⁴⁰⁶. Напротив, нам известно, что некоторые Афинские граждане видели в Апостоле провозвестника чужих «демонов» (Деян. 17:18: ξενῶν δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεῖς εἶναι) и, разумеется, в том же смысле, как Сократ обвинялся в желании ввести καὶνὰ δαιμόνια. Само собою понятно, что и св. Павел, называя Афинян «особенно набожными» (17:22: ὥς δεισιδαιμονεστέρους), не соединял с этим укоризненных намеков²⁴⁰⁷, поскольку свою аттестацию основывал на факте допущения алтаря неведомому Богу (17:23)²⁴⁰⁸. Отсюда следует, что качественная энергия δαιμόνιον в каждом случае должна определяться ближайшими эпитетами²⁴⁰⁹, так как – само по себе – рассматриваемое слово дает знать просто божество. Поэтому возникает естественное предположение, что и пред Коринфянами эллинский миссионер воспользовался принятым титулом для религиозной характеристики язычества.

Постараемся теперь проверить нашу догадку точным анализом текстов. По предмету идоложертвенных яств Апостол прямо свидетельствует, что идол в мире **ничто** (οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ). Дальше весь вопрос заключается в том, не скрывается ли за этими бездушными формами (ср. 1Кор. 12:2: τὰ εἶδωλα τὰ ἄφωνα) чего-либо высшего, сообщающего им свое

духовно-пагубное влияние. Такая гипотеза теоретически вполне возможна, но ей крайне не благоприятствует то наблюдение, что в контраст кумиру поставляется Единый Бог, кроме Которого нет иного. По строю адверсативности ясно, что все религиозное содержание язычества исчерпывается в идолстве²⁴¹⁰, а оно лишено всякой реальной подкладки, ибо и само бытие его абсолютно призрачно. Неудивительно, что все языческие боги, созданные народной фантазией по требованиям врожденной религиозной идеи, являются существами «глаголемыми» и ложно награждаются чертами объективности. Категоричность и стремительность этих замечаний невольно убеждают, что благовестник считается здесь с серьезной хронической болезнью и комментирует печальный факт наличной действительности. Посему он и заявляет потом, что есть много богов и господ, хотя они мнимые. Свящ. писатель констатирует языческое мнение во всей неприкосновенности и предлагает свое истолкование, совершенно разбивающее его фундамент. Тем не менее думают находить тут совсем обратную мысль²⁴¹¹, говоря, что св. Павел отрицает **только** божественное достоинство²⁴¹² и самым своим принижением подтверждает соподчиненную реальность тварных духовных начал²⁴¹³. Однако признание у Апостола не качественное и относится к быванию, а потому оно именно разумеется и в решительном отвержении, которое выражает всецелое ничтожество языческих богов и сливает их с идолами. Справедливо, что великий миссионер раскрывает предмет со своей субъективной точки зрения (ἀλλ'ἡμῖν), но для него она была безусловно истинной и необходимо устраняла всякую другую.

По всему сказанному выходит, что эллинский благовестник в речи об идоложертвенном (1Кор. 8:4–6) – скорее – совсем отнимает реальную значимость у языческого культа с онтологической стороны. Этот экзегетический вывод находит себе поддержку и в послании к Галатам, где высказывается, что – до своего обращения – читатели служили *не по естеству сущим богом* (4:8). При разборе этих слов наперед должно заметить, что в анализируемом стихе встречается довольно важное текстуальное колебание, небезразличное для его

точного понимания. Нередко частица $\mu\eta$ связывается с причастием $\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ($\tau\omicron\iota\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \mu\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$), и ее энергия как будто не простирается на определение подлинной природы, замыкаясь в простом устранении ложных притязаний. Тогда получим, что в язычестве Галатийцы поклонялись таким объектам, которые не суть боги по своим натуральным свойствам²⁴¹⁴. Очевидно, что последние совершенно иной категории, откуда легко возникает подозрение, что это не боги, а демоны²⁴¹⁵. Но – прежде всего – данная интерпретация слишком поспешна и не вытекает с логической принудительностью. Ею вносится момент неожиданный, потому что фраза открывает целую сумму возможностей и ни одной из них не выдвигает даже гипотетически. Нам выражено лишь голое «нет» без всяких отчетливых квалификаций, которых нужно искать в самом строе мыслей. В них же отмечается, что раньше Галаты не знали Бога и потому были не в состоянии достигнуть адекватного разумения. По этой причине они не имели достаточных средств закрепить свое религиозное чувство соответствующим образом и привязывали его к предметам, не обладавшим потребными достоинствами. Значит, эти «чтилища» сделались таковыми не в силу своих эссенциальных отличий, а вследствие недальновидной близорукости языческого ослепления. В этой концепции частных оттенков рельефно подчеркивается, что заблуждение покоилось на фальшивом определении природы с равным ему результатом, и второй был просто запечатлением ошибочности подобного процесса. Ясно, что св. Павел сосредоточивается не на итоге, поскольку он неизбежен и не нуждался в аргументации. И без нее для всех было несомненно, что – при своем неведении божества – непросвещенные варвары необходимо прилеплялись к небожественному. В этом случае преувеличение должно было заключаться именно в ложности натуральной оценки, в ее несовпадении с собственными предикатами вещи, ибо она не заслуживает усвояемых привилегий. По всему бесспорно, что рассуждение направляется на описание самого существа и в нем получает оправдание для категорических выводов. Поэтому гораздо вероятнее вариант $\mu\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ ²⁴¹⁶, который гласит, что в

языческом прошлом Галатийцы поклонялись тому, что было богом не по природе и в этом смысле оказывалось бессодержательным миражем. Была ли в нем своего рода реальность, – этого пока не выражено, почему рождалось новое недоумение.

Здесь кроется мотив для человеческой пытливости, которая не успокаивается на чистом отрицании и стремится к положительному пониманию. Тем не менее последнее приобретается лишь по внешней ассоциации и вместе с ней будет произвольным, доколе не подтвердится точными свидетельствами. Их и думают отыскать в апостольской речи о святости таинства тела и крови Христовых. В нем благодатствованный входит в теснейшее общение с Господом, не дозволяющее ни малейшего уклонения, потому что оно влечет за собою осквернение и расторжение этого союза. Но тогда выходит, что нормальная связь заменяется другою²⁴¹⁷, где тоже совершается реальное единение²⁴¹⁸ человека с высшим началом²⁴¹⁹ противной категории²⁴²⁰. Не показывает ли это, что идол есть объективная величина и идоложертвенное не лишено своей значимости (1Кор. 10:19)? Однако Апостол отвечает (10:20) в резко адверсативном тоне и этим решительно убеждает, что всякие кумиры абсолютно чужды объективной подкладки. По нему, языческий культ разнится от христианского не по степени только, а проникнут духом диаметральнойности. В трапезе Господней доставляется действительное соприкосновение с Богом при безусловной реальности всех ее элементов. В идольском жертвеннике все прямо обратно, и потому он не дает реальных благ, хотя бы в самых минимальных размерах. Естественно, что тут все надежды на алтарь суетны и обличают лишь тщетность языческого невежества, порабощенного эфемерным призракам. Это и обнаруживается в эллинском веровании, будто люди, принося жертвы, служат чрез них бесам и вступают с ними в религиозное внутреннее соучастие. Таков был повсюдный и господствующий взгляд. Св. Павел констатирует его со всем беспристрастием, ничуть не симпатизируя ему. Для него эта особенность была дорога не сама по себе и не по своему подлинному характеру.

Благовестник пользуется ею для того, чтобы оградить важность своих запрещений. Они казались довольно напрасными по отношению к идольскому ничтожеству, которое представлялось совершенно безразличным. При всем том человек воплощал в нем свои религиозные идеалы и привлекал к ним всякого нового адетца, когда – ради их – последний утрачивал истину своего благодатного озарения. Мы видим, что все дело для Апостола заключалось собственно в субъективном настроении, убивающем индивидуальную жизненность натурального стремления к источнику бытия. Поэтому и корень гибельности скрывался в личных предположениях тех, кто их принимал и закреплял практически. Для других они не обязательны, если не будут усвоены заранее. Христианский огласитель принципиально был враждебен таким увлечениям и, следовательно, приводит языческое мнение без малейших оттенков одобрения²⁴²¹.

У нас теперь получается, что бесов признавали эллины по своей религиозной извращенности. Христианский миссионер усматривает в этом опасность для благодатного возрастания, потому что оно фатально прерывалось вторжениям пагубной стихии человеческого измышления. Языческую формулу св. Павел разбирает сравнительно с требованиями возрождения и со стороны влияния на его нормальный прогресс. Тут не было объективной солидарности, и свящ. писатель не имел надобности вдаваться в детальный анализ идольских догматов. По этой причине нельзя говорить, будто он разделял их. Этому препятствуют все экзегетические наблюдения. Согласимся, что демонство не простая рассудочная отвлеченность и существует фактически. Отсюда неотвратимо вытекало бы, что жертвенные приношения приобретали демонический характер и – подобно евхаристическим хлебу и вину – проникались свойственной неизгладимостью. При этом прикосновение к ним должно было сопровождаться осквернением помимо нашей воли. Апостол свидетельствует противное и позволяет есть все продаваемое – без всякой мнительности – даже в домах неверных. Только при возбуждении совести сотрапезников будет зазорно употребление идоложертвенного, поскольку в глазах их это

треба бесовская, приобщающая к алтарю с посприем спасительного таинства (10:25. 27–28). Так получался прискорбный соблазн для братьев (10:32), не затрагивающий самого вкушающего (10:29), который мыслит иначе.

Ясно, что все осложнение сводится к личному убеждению и не превышает границ личной обязательности. По этим соображениям неотвратимо, что и суждение насчет бесов остается лишь языческим упованием и не должно быть навязываемо благовестнику Он рисует нам эллинизм в его религиозных чаяниях и открывает в нем специальный культ, который претендует на равенство с христианским. Вся сила исчерпывается этой антиномией, что свет погашается в душе и она повергается в царство мрака. Но такой результат покоится не на борьбе двух отрицательных начал, а всецело возникает из насильственного устранения человеком единой истины, создается на его индивидуальной виновности. В объективном смысле этот процесс безусловно односторонний и не допускает второй реальности кроме евангельской. Все, что сверх ее, бывает праздной отвлеченностью людского извращения и не поднимается над уровнем пустого мечтания. Поэтому и бесовство идольского поклонения будет языческим суеверием, не имеющим апостольской санкции. Если это справедливо, то отпадают и все дальнейшие критические наслоения. Эллины желали служить во имя религиозных потребностей и для удовлетворения им. Естественно, что кумиры не были для них злом и являлись носителями блага. По этой причине δαιμόνιον не считался дьяволом иудейской теологии и означал собою божество. Тоже, конечно, высказывается и в разбираемом месте, где изображаются языческие жертвы по намерениям приносящих.

Следовательно, корифеи генетического метода ложно толкуют самую терминологию вопреки подлинной ее энергии. Они подменяют ее концепциями филонической системы и берут из последней весь материал для своих построений²⁴²². При этом забывается или умалчивается, что читатели послания к Коринфянам были далеки от теоретизмов александрийского иудейства и не постигали его. Ахейцы в мысли и жизни

обнаруживали то воззрение, что служат божественным существам и религиозно связываются с ними. У св. Павла подтверждаются, что фактически это был религиозный культ, поглощавший все высшие влечения человеческой природы. В этом отношении идолство **субъективно** было реальным институтом, который покорял личность и исторгал из благодатного христианского союза. Но в последнем заключались все сокровища, и лишение их неизбежно сопровождалось утратой всех истинных религиозных устоев. Поэтому дальше являлось полное омрачение всех отправлений. По своему фактическому действию христианство и язычество уподоблялись свету и тьме со всей несомненностью этого контраста. Неудивительно, если второе было этически злым учреждением. Часто разжигая низменные страсти и не давая надежной опоры для регулирования натуральных влечений, оно приводило ко всяким моральным уродливостям, было живым символом всего дурного и законно получало от него свое имя. Вот причина, почему отпадение Коринфян к прежней языческой распущенности Апостол клеймит, как согласие их с велиаром (2Кор. 6:15). В качестве духа злобы диавол был воплощением всякого извращения, и участие в последнем приравнивало ренегатов к адептам диавольского нечестия. Вся речь тут о практических результатах языческого жречества. Своим нравственным притуплением идолство граничило с демоническим упорством и свергало людей в сатанинскую сферу. Но это было лишь побочным отражением и не отмечает самого существа явления. Иначе благовестник был бы не понят Коринфянами и легко подпадал обвинению, потому что они, конечно, не думали о демонском общении. Для их языческого мирозерцания это был особый религиозный строй божественного характера. Апостол принимает этот тезис и на бесспорной для всех почве утверждает свою сокрушительную аргументацию. Прежде всего в ней выдвигается, что языческие привычки сопровождаются деморализацией часто сатанинского свойства, потому что иногда уживаются с неслыханными пороками. Эти печальные следствия убеждают, что религиозный эллинизм был совсем не

безразличной вещью и проникался тенденциями пультсового типа, устранявшего иное почитание. Язычники желали приносить жертвы демонам и чрез это удалялись от Бога. Вся пагубность крылась в ложном применении функционирующей силы, которая теряла истинную точку приложения и рассеивалась в пустоте. Потому и вина не столько в объекте, сколько в субъекте, в его абсолютной ошибочности касательно предмета чествования. И если служение относилось к многим богам и господам, то личное заблуждение простиралось здесь уже не на достоинство, а захватывало все их бытие. Теперь в принципиальном смысле язычество оказывалось грубой идололatriей, ибо за ней было голое ничто при единственной безызыятности Бога во Христе Иисусе.

Св. Павел допускал языческие религии по верованиям необлагодатствованного человечества, однако ничуть не был солидарен в его предпосылках насчет объективной ценности. Посему у него отмечается не качественное определение с обратными квалификациями, но констатируется строго онтологическая противность. В этом пункте Апостол был непоколебим и остался незыблем в своих исконных началах за весь период своей литературной деятельности. В самом первом опыте мы читаем, что в момент крещения Фессалоникийцы «обратились к **Богу живому** от идолов» (1 Фессал. 1:9). Этот контраст не позволяет перетолкований и свидетельствует со всей бесспорностью, что благовестник был убежден в бессодержательной суетности языческого культа и реальность его ограничивал бездушностью кумиров. В таком случае нельзя говорить, будто он пренебрег библейским суждением ветхозаветного откровения и спустился до уровня горделиво-эгоистических мечтаний иудейства. Генетическая интерпретация рассыпается в прах, поскольку у нее нет фактической опоры для сближения²⁴²³. Но она нисколько не выигрывает и от признания провозглашаемой ею формулы, когда мы осветим последнюю апостольским созерцанием. В нем всюду и неизменно господствует идея, что лишь в благодати Христова обновления находятся путь, истина и жизнь для всей вселенной. Вне этой спасительной области царствует разве человеческая

неомощность, которая в своей замкнутости не располагает средствами к возвышению над космическими условиями. Они необходимо приобретают неподобающую важность и, заслоняя своим узурпаторством все божественное, бывают властителями человеческого поведения, пропитывают его своим духом материалистического эвдемонизма. У морали отнимается весь фундамент, и на его развалинах торжествует несдержанность плотяного инстинкта с религиозной санкцией. Вся беда этого уклада заключается не в положительных чертах, а в отрицательных, поскольку чрез него мы устранимся от единого источника морального преуспевания. При отлучении от возрождающего родника немислимо здоровое развитие. Заповеданная чистота исчезает, и над ней водворяется нравственный мрак активного нарушения этических норм. Тут человек бывает подражателем дьявольского противления и практически оказывается последователем сатаны, хотя бы его и не исповедовал прямо. Как видно из логической связи частных моментов, этот прискорбный результат совсем не зависит от теоретических убеждений. Он возникает из того, что отвергается действительный регулятор наших стремлений в христианском избавлении, почему им обнажается и вся страшная энергия языческого скитальчества. Теперь неотразимо, что ужасная картина демонической темноты рисуется у благовестника при благодатном озарении и характеризуется с точки зрения веры в Искупителя. В ней он почерпает все свои краски и ею же определяется фон с детальным оттенением всех фигур. Апостол все заимствует из сокровищницы своего оживотворения и очерчивает в специальном его тоне. В изображении св. Павла не могло быть иудейских влияний даже и при справедливости гипотезы, будто для него языческие боги были дьявольскими потенциями. Взгляд апостольский достаточно мотивировался христианской догматикой и лишь из нее объясняется во всех специфических особенностях.

Опять критика не выигрывает победы и обнаруживает свою предзанятость. Разумеется, она и сама прекрасно понимает свою необеспеченность и всего менее желает погибнуть в собственных сетях. Поэтому разобранный вопрос дорог для нее

не сам по себе, и умысел у нее совсем другой – в тенденциозных комбинациях генетической реконструкции. Эти затаенные намерения прямо высказываются в ближайших сопоставлениях. Они таковы.

«Прежде всего (у Апостола) раскрывается, что языческие божества не то, за что они почитаются, – и если им служат, то что есть постыдное порабощение бедным стихиям чувственного мира (Гал. 4:9) по слепому влечению чувственности (1Кор. 12:2). Впрочем, этим не выражается язычникам, что их боги ничто, как простые мечтания; они реальные существа, но только в космической сфере, или демоны, которые будут элементарными духами природы»²⁴²⁴. Согласно посланию к Галатам, «язычество является детской ступенью младенческого человечества. По божественному решению – до предназначенного срока возмужания и зрелости сыновства – оно было подчинено опеке скудных и слабых мировых элементов и, в особенности, властвующим над природой сидерическим силам, которые иудейской и греческой древностью принимались за одушевленные начала сверхчеловеческого могущества... Посему ими не означает полной бессодержательности. И, по мнению Павла, было много богов на небе и на земле в элементарных потенциях сидерического и теллурического свойства; не будучи божественными по своей тварности и орудности в руках Творца, они оказывают известное управляющее влияние. Если к ним применяется (в 1Кор. 10:20) наименование демонов, то этот термин не указывает необходимо на антибожественные диавольские свойства, а может быть понимаем в более общем смысле вышечеловеческих духов и посредствующих существ, которые – в качестве слуг божественного мироправления – были надзирателями несозревших народов. Так, во Второз. 4:19 сказано о воинстве небесном, что Бог разделил его всем языкам для возобладания над ними, однако Израиль, избранный самим Господом, ему не поклонялся; иначе – для него эти низшие языческие божества становятся дурными соблазняющими бесами (Второз. 32:17 по ЕХХ-ти)». В таком случае «это не безбожие сознательного упорства; в языческом культе

выражаются лишь детское несовершенство и невежество или недостаток не столько наказуемый, сколько прискорбный; тем не менее, будучи предшествующей и предварительной стадией, он был неизбежным и предопределенным от Бога – подобно тому, что и вообще в человечестве душевно-плотское предваряет духовное (1Кор. 15:46)... Это состояние, конечно, печально, ибо прежде язычники обращались за помощью к бездушным и немым силам; при всем том оно возникало из слепого и неокрепшего влечения и не было повинным отрицанием Бога»²⁴²⁵.

Первый вывод всех этих рассуждений будет тот, что ангельские чины проникнуты материальными элементами и далеко не вполне духовны²⁴²⁶. На этот счет даже утверждают, будто «по новозаветному воззрению материальная основа всей вышечувственной (вечной) жизни есть дух», а под ним «разумеется материя, которая при известных условиях может быть видима, хотя и не имеет плоти и костей»²⁴²⁷. Посему «нельзя думать, что неподвижные звезды, эти световые и жизненные миры, необитаемы. Они суть убежища святых и блаженных Ангелов. Последние – при падении денницы и подчиненных его – пребыли верными и послушными Богу-Создателю и сохранили свое жилище (Иуд. 6). Но и такие Ангелы являются сокращением населяемых ими световых миров и потому сотворены личными существами по телу и душе из этих световых и жизненных материй и сил»²⁴²⁸. Значит, «между ними и звездами находится тесное соотношение»²⁴²⁹, достигающее чуть не тождества. Тогда небесные духи «сливаются с σώματα ἐπουράνια или σώματα πνευματικά (1Кор. 15:40–49), т. е. будут телами, которые – соответственно пневматической натуре Ангелов – образованы из небесного светового вещества (δόξα ст. 40) и объединяются с блистающими звездами, какие иудейское сознание считало за одушевленные δυνάμεις (ст. 41). В этом достоинстве они служители Божии, поставленные Богом властителями земли и народов»²⁴³⁰.

Если Апостол действительно разделял отмеченные убеждения, то его рабская зависимость от синагоги бесспорна и

непреоборима. Все свидетельствует, что в фантастических мечтаниях иудейства сверхчувственное бытие рисовалось в грубых чертах²⁴³¹, – и своими корнями это учение восходит к древнейшим временам раввинизма²⁴³². Правда, последний отрицает у Ангелов телесность и ограниченность²⁴³³, но это чисто теоретическая формула, не чуждая больших опасностей. В значительной части иудейская ангелология была развита в интересах деистического монотеизма и – ради ограждения абсолютности Иеговы – неизбежно проникалась космическим натурализмом²⁴³⁴, являясь анимистической философией²⁴³⁵. Духовные начала оказывались типическими выразителями природы²⁴³⁶ и пропитывались физической средой²⁴³⁷, как бы сливались с нею²⁴³⁸. Отсюда создались демоны воды, лесов, деревьев и пр.²⁴³⁹, вообще частей и явлений природы²⁴⁴⁰, в особенности же для сфер и элементов небесных²⁴⁴¹. Поэтому в самом естестве ангельском различались прямо материальные стихии ветра и огня, либо водные²⁴⁴². Вместе с этим Ангелы были исполнителями воли Божией, которая реально функционировала для мира преимущественно в них и чрез них. Необходимо, что грань между божественным и «духовным» сглаживалась, и предикаты второго применялись к первому²⁴⁴³, при чем соподчинение переходило почти в равенство²⁴⁴⁴. В дальнейшем это вынуждало к принятию натурального подобия, как оно поддерживалось и требованиями отчетливо проглядывающего эманатизма²⁴⁴⁵. Но духи были световыми потенциями, жившими во свете и от света не самобытно. Эти свойства их объясняются тем, что, рождаясь из огненного потока, они питаются отблеском славы, а она составляет тело Бога и отождествляется с Его личностью²⁴⁴⁶. И если εἰκών и τύπος указывали на внешнее сходство человека с Творцом²⁴⁴⁷, то – в связи с пневматологическими предпосылками – это грозило эссенциальной материализацией самого божества. Тем неизбежнее материализуется весь ангельский лик со всеми его чинами, владычествовавшими над космосом в дохристианскую эпоху.

Легко видеть, что иудейская теология шла по крайне скользкому пути²⁴⁴⁸, и в ее гибельные пропасти низвергается

благовестие апостольское генетическими интерпретациями. Здесь отправляются от гипотетической мысли, что в язычестве господствовали и почитались демоны. Наряду с этим св. Павел категорически утверждает, что в период детства люди были порабощены «стихиям мира» (Гал. 4:3), которые совершенно покрываются бесовством. Это заключение еще неотразимее подкрепляется характеристикой Галатийской измены. Она состояла в иудаистических симпатиях, однако ренегаты возвращались *опять* к немощным и бедным началам и *снова* хотели служить им (Гал. 4:9). Тут иудейское увлечение признается модификацией прежнего культа, а у Галатов он был языческим. Тогда эллинизм будет религиозным натурализмом в самом понимании своих демонических божеств²⁴⁴⁹. Апостол теряет под собой библейскую почву и запутывается в сетях раввинской схоластики. Вопрос теперь в том, насколько он в этом повинен или тут ошибка критической экзегетики?

Для точного и беспристрастного ответа должно наперед определить все оттенки терминологии. Важнейшим в ней является, конечно, слово *στοιχεῖον*. По своему первичному смыслу, оно употреблялось для букв алфавита и косвенно выражало недостаточность букварного ведения, потому что последнее было лишь подготовительной пропедевтикой для истинного образования. В дальнейшем получалась идея всякой низменной ограниченности познания. В религиозном отношении таковы все примитивные ступени, которые бывают своего рода азбукой религиозного воспитания человечества. Эту сторону и выдвигают многие комментаторы в качестве главного и единственного момента апостольских воззрений по рассматриваемому предмету, где ветхозаветная религия характеризуется по своему приспособительному строю внешнего церемониализма²⁴⁵⁰. Нельзя не согласиться, что подобное разумение имеет для себя достаточные объективные основания. Их дает послание к Евреям, где автор с горьким упреком говорит читателям, что им надлежало быть учителями, между тем на деле наблюдалось совсем иное, ибо их нужно было снова учить, *кая писмена начала словес Божиих* (τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ), в роде младенцев,

способных к усвоению молока, но не твердой пищи (5:12; ср. 1Кор. 3:1–2). В этом месте рельефно выступает дидактическое свойство «стихий» без малейшего касательства к материальности физического космоса²⁴⁵¹. При всем том бесспорно, что это специальное свойство удостоверяется не прямо, а при помощи особых квалификаций, где сосредоточивается вся энергия фразы. Поэтому в грамматическом строении ее содержатся все опоры для частного применения, которое само по себе ничуть не безызытно и необязательно для всех случаев. Для сего требуется совпадение всех деталей в тоне и сочетании красок. Естественно, что и нам следует уловить фактические мотивы оригинальности анализируемого эскиза. Тут τὰ στοιχεῖα тесно связываются с τῆς ἀρχῆς и в нем приобретают всю свою индивидуальность. Ясно, что этот генитив строго адъективный и играет роль качественной прибавки. Потому логически второй родительный падеж обуславливается собственно именительным и очерчивает ту область, куда входят стихийные элементы²⁴⁵², как зачаточные звенья²⁴⁵³. Они обнимают собою все предварительные стадии и наполняют их всецело. Отсюда вытекает, что – по своему реальному значению – это *genitivus objecti*²⁴⁵⁴, отмечающий предмет содержания взятого понятия²⁴⁵⁵.

По аналогии мы должны думать, что такой же грамматической силой проникнуто и τοῦ κόσμου в Гал. 4:3²⁴⁵⁶. По крайней мере, нет ни малейших побуждений считать его субъективным даже в ослабленном значении пассивного восприемника описываемого действия. Согласно этим наблюдениям, «стихии» почерпают всю свою качественность из мира, поскольку он слагается из них и сообщает им собственное бытие. В этой комбинации несомненно, что у Апостола разумеются составные космические ингредиенты, которые носят физический характер²⁴⁵⁷. Данный результат решительно устраняет²⁴⁵⁸ дидактическое толкование, отнимая у него все опоры²⁴⁵⁹. Экзегеты этого направления прибегают к искусственным приемам и в существительном κόσμου усматривают указание на неблагоприятствованное

человечество²⁴⁶⁰. Но эта попытка опровергается формой генитива, и азбучные истины образуются людьми, а не из людей. Если мы допустим, что у св. Павла подчеркивается объективное предназначение, то элементы при этом теряют свою качественную определенность и с равным правом могут быть натуралистическими. Такая идея с необходимостью требуется всем изречением, которое без нее получает довольно странный отпечаток. Нам категорически сказано, что вещественным принципам были подчинены именно младенчаствующие люди, откуда очевидно, что те деспотически подавляли последних и совершенно не зависели от них по своему происхождению. Поэтому новое прикровенное описание упомянутого свойства являлось фактически излишним и вносило напрасную запутанность, раз говорится о вещах человеческих. В этом случае гораздо лучше было ограничиться простым эпитетом «свой», чтобы не вводить читателей в заблуждение.

По всем этим соображениям разбираемое понимание является непрочным, потому что оно нарушает грамматическую стройность безусловно обременительными придатками. Тогда лишается убедительности и вспомогательная интерпретация. В ней космос награждается предикатами, совсем необычными для благовестника, и в его посланиях они не выдвигаются с рельефностью (хотя ср., напр., 1Кор. 6:2). Всякие аргументы в пользу противного мнения не увенчиваются экзегетическим успехом. Правда, пагубную философию Колосскую Апостол приравнивает к преданию человеческому, строяемому «по стихиям мира» (Кол. 2:8), и этим якобы закрепляет за ними интеллектуально-теоретические свойства. Однако здесь трактуется не о самой философской материи. Апостол понимает норму, каковой у Колосских обольстителей устранялся Христос в пользу стихийности. Последняя служила объективным регулятором и готовым образцом «традиционного» мнения, но не возникала из него и – наоборот – воспроизводилась в нем. С этой стороны «стихии» были внешними для человека и скорее угнетали его своим деспотическим авторитетом, чем повиновались ему по своей орудности. Значит, в них

проглядывает не голая недостаточность, а резкая адверсативность, между тем по чистой азбучности они были бы лишь подготовительными ступенями в ходе религиозного развития. Контраст Господу Спасителю свидетельствует, что космическая элементарность была не просто плохим средством; вернее будет полагать, что в ней находился самый источник религиозного просвещения, почему она всего менее напоминает начальную грамоту. Необходимо ожидается законный мотив для подобного возобладания, и его мы находим в τὸν κόσμον, который бывает главнейшим агентом стихийного порабощения. Следовательно, мир здесь не сфера применения действия, ибо сам он обуславливает все градации стихийного влияния, им вызываемого и из него почерпающего свою силу. Естественно, что дальше Апостол созидает на этой антиномии свою грозную полемику и в ней сосредоточивает все внимание на господствующем факторе Колосского шатания. «Если вы, – говорит он Фригийцам (Кол. 2:20), – умерли для стихий мира, то для чего, как живущие в мире, догматически держитесь» заповедей церемониального ритуала? Все обличение покоится на вопиющей несообразности в осуществлении того, что отвергнуто и продолжает сохраняться. Ясно, что в обеих частях мыслится единый предмет тождественного достоинства. Но для второй абсолютно несомненно, что космос относится к физическому бытию, среди которого пребывает человечество на земле²⁴⁶¹. Потому и при «стихиях» мы должны предполагать физическую природу, сообщающую им свою индивидуальность.

В конце концов имеем, что у св. Павла κόσμος – при сочетании с τὸ στοιχεῖον – не употребляется фигурально для характеристики младенческого человечества помимо христианского возрождения. Посему генитивная форма выражает не область приложения известных функций. Она носит строго атрибутивный смысл и дает своему объекту качественное определение из собственных запасов. Последние прямо усваются объекту и неразлучны от него, а это удостоверяет, что он всецело включается в данную сферу. В таком случае «стихии» обнимаются космосом и материально входят в него. Тут они не могут быть величинами

интеллектуальными и оказываются натуральными элементами физического организма вселенной²⁴⁶². Это толкование оправдывается всеми экзегетическими соображениями и со всей откровенностью высказывается св. Петром во втором его послании (3:10. 12)²⁴⁶³. Филологическая аналогия новозаветного языка окончательно ограждает физическое разумение и делает его научно обязательным.

В этом пункте мы охотно допускаем критические наблюдения и ничуть не склонны прямо дискредитировать их ради тенденциозных злоупотреблений генетической школы. Она отправляется от того факта, что в древности «стихии» применялись преимущественно к небесным телам, и из них в особенности выдвигались разные светила. Своей таинственностью и сильным воздействием на течение мировой жизни звезды поражали неопытный ум и вызывали в нем мысль об их одушевленности. В иудействе эту идею энергически защищал Филон²⁴⁶⁴, и она по временам встречается у раввинов²⁴⁶⁵ и в апокрифической литературе²⁴⁶⁶. Поэтому говорят, что не будет странным признавать ее и у св. Павла²⁴⁶⁷ – с отнесением к элементарным духам²⁴⁶⁸, понятие коих возникло в слепо-мозаичном под персидскими влияниями²⁴⁶⁹. Но Апостол якобы сообщает этому мнению крайне неожиданный поворот. Преданный христианскому откровению до самозабвения, благовестник сглаживает всякое различие между иудейством и язычеством и одинаково низводит их к религиозному натурализму с обожением пневматической стихийности²⁴⁷⁰, которая отвращает человека от благодати и противна ей²⁴⁷¹. Легко заметить, что, повинные в этом, ангельские потенции будут враждебными христианскому Богу, – и у нас получится непримиримый теологический дуализм. Едва ли нужно распространяться насчет догматической важности такого суждения. Его отражения колеблют все устои церковной веры и истину Сына Божия покрывают густым облаком еретического мечтания. Иногда категорически констатируют, будто «гностицизм совсем не столь далек от первохристианских воззрений, поскольку достаточно было лишь модифицировать ходячие представления о

космически-сидерических силах, чтобы они оказались неподчиненными истинному Богу и приобретали самобытность в мировой и религиозной истории. И если гностическое разумение христианства, как абсолютной религии духа, разрывало союз тождества дохристианской и христианской религии, то уже у Павла мы видим, что – при одинаковом расстоянии от христианской религии зрелости и самостоятельности – религия закона почти совершенно утрачивает свое превосходство пред языческой в равном характере религии натуралистической»²⁴⁷². В этих соображениях не без права находят отголоски языческо-политеистического мирозерцания²⁴⁷³, извращающего все апостольское благовестие, – и для его ограждения мы должны тщательно разобрать критическую композицию.

Первейшим элементом ее служит приурочение «стихий» к небесным светилам²⁴⁷⁴. Бесспорно, что оно было не чуждо ни эллинизму, ни раввинизму и само по себе вполне естественно. Поэтому его допускали многие патристические авторитеты, а некоторые из них точнее указывали хронологическое значение солнца, луны и звезд²⁴⁷⁵. Это близко подходит к свидетельствам Галатийского послания, где великий миссионер с тревогой мрачного опасения упоминает, что читатели наблюдают дни, месяцы, времена и годы (4:10). Отсюда анализируемая интерпретация заимствует свою научную вероятность и оправдывается раннейшими словами (4:9) о возврате к вещественным началам, которые в критике сливаются с иудейскими идеями «элементарных» Ангелов²⁴⁷⁶, принимавших участие в Синайском законодательстве²⁴⁷⁷. Тем не менее этим не исчерпывалась вся измена. Здесь был только внешний символ, намекавший на другие серьезные явления иудаистического очарования. И нам известно, что Апостол потом забывает о церемониально-эзотологических симпатиях Галатов и покрывает их всецелым молчанием. Вопреки сему гораздо резче очерчиваются строго легалистические тенденции (4:21) с наклоном к восприятию обрезания (5:2. 6:12–13), а этот обряд невозможно свести к астральным феноменам. И раз св. Павел именно его считает главным симптомом отравляющей

болезни, то мы обязаны думать, что для него «стихии» не были исключительно небесными.

Таким образом критическое ограничение не подкрепляется объективно, – и у нас будет неквалифицированное понятие космических элементов. Еще более сомнительна догадка об их одушевленности. Она зиждется на шатких соображениях партийной предзанятости и лишена экзегетической мотивировки. Ссылаются на тот факт, что **порабощение** постулирует к живой активной энергии и неудобно при мертвой косности²⁴⁷⁸, почему «стихии» уподобляются попечителям и домоправителям опеки (Гал. 4:1–3). Параллелизм членов достигает чуть не тождества и заставляет объединять их по самым предикатам. Все это по наружности незыблемо и было бы убедительно, если бы не содержало тенденциозного преувеличения. Всякая аналогия замыкается своей ближайшей целью, и ее сила не простирается на все частные черты. В нашем примере вся речь о рабстве по контрасту с христианской свободой. Такая подневольность в неправономощном наследнике часто не зависит от его слабости и у Апостола объясняется «нароком отчим». По этой причине она не вытекает с необходимостью и держится на внешних стеснениях. Ее нужно было обеспечить реально, – и это раскрывается указанием на отсутствие личной инициативы, потому что будущий господин в своем поведении нормируется эпитропами, а в хозяйственно-имущественных делах подпадает безусловному контролю икономов. Неоспоримо, что эти субъекты не играют специальной роли в аргументации и служат просто к утверждению идеи сервилизма. На ней и покоится вся суть сравнения, которое нимало не нуждается в подобных деталях. Последние бывают наглядным знаменем в качестве сопутствующих моментов и вырастают на готовой почве заранее данного действия, имеющего свои источники. В опекунстве повелители и приставники совсем не определяют и не вызывают описываемого положения, поскольку оно учреждается помимо их. Наряду с ними и «стихии» употребляются только для засвидетельствования религиозного порабощения, потому что в них обнаруживалось принудительное давление на человеческую

совесть. Но этим вовсе не выражается, что в стихийности таится самобытная активность деспотической неотвратимости. Напротив, св. Павел характеризует ее в совершенно обратном смысле. Прежде всего говорится (Гал. 4:9), что вещественные начала немощны (τὰ ἄσθενῆ στοιχεῖα) и не обладают внутренней крепостью для собственной инициативы. Это не просто вынужденная пассивность насильственной связанности, ибо врожденное расслабление сковывает всякую жизненность. Тогда ясно, что в них нет даже потенциальных ресурсов для индивидуальной работы, – и мы проникаем в самый корень фактических результатов. Вся беда в том, что «стихии» бедны (πτωχά) и страдают под гнетом неустрашимой скудости. У них не имеется потребных запасов для поддержания личного достоинства, и они пребывают в личном унижении постыдного попрошайничества. Космическая стихийность есть воплощенное убожество и всего менее способна к автократическому напору. Потому и случившееся в Галатии подчинение вытекало из свободного ренегатства верующих, которые **сами захотели** прежних цепей (πάλιν ἄνωθεν δουλεῦειν **θέλετε**). И нельзя возражать, что это специальная особенность благодатного периода. Конечно, христианское избавление доставляет все блага и не оставляет места для дополнений, почему предательское колебание не находит в нем оправданий и падает на ответственность человека. Однако это лишь усугубляет вину всех участников, не отнимая принципиальных качеств у самого явления. Естественно, что оно рисуется с чертами реакции языческого прошлого и приравнивается к нему, в смысле возобновления.

Добытый нами вывод гармонически согласуется с предшествующим тезисом и освещает его в подлинном достоинстве. Если там было раскрыто, что «стихии» не исчерпываются сидерическими силами²⁴⁷⁹ и относятся вообще к физическим элементам природы, то теперь мы находим, что они натурально слабы и безжизненны, сами ищут утверждения и ни для кого не бывают крепостью. Дальше необходимо следует, что Апостол не мог видеть в них одушевленные ангельские существа²⁴⁸⁰, потерявшие свою божественность единственно по

превосходству славы Христовой, как утверждает критика²⁴⁸¹. Здесь важность не в религиозных воззрениях язычества²⁴⁸², а в суждении благовестника. Его взгляд на эллинский культ формулирован очень отчетливо и устраняет все ухищрения генетической критики. Она нередко пользуется для своих интересов словами (Гал. 4:8), что языческие кумиры по естеству не суть боги, откуда извлекают, будто они служебные начала, превышающие человеческую ограниченность. Но прежде всего несомненно, что принятое чтение довольно спорно, и его признание не дает отмеченных предикатов. Категорическое отрицание направляется на уничтожение господствовавшей апофеозы и разрушает ее в самых основах. Поэтому за ним скрывается понятие, абсолютно противное языческому суеверию. Этот пункт, кажется, для всех бесспорен и едва ли позволяет недоумения. Тогда искусственные интерпретации фатально рассыпаются в прах в роде призрачного миража тенденциозной фантазии²⁴⁸³. Гибель эта неизбежна и непоправима по своей неотвратимости. Нам известно, что языческое ослепление в своем невежестве возвеличило натуральные феномены и мир механической причинности наполнило мириадами демонов. Иудаизм точнее определил их с этической стороны, не избавившись от всех вторжений натурализма. Таким путем естественное возвысилось до сверхчувственности и приобрело пневматические свойства в эллинско-раввинском созерцании, которое усвоило «стихиям» prerogative относительной божественности. Св. Павел отвергает их с решительной безапелляционностью и этим самым показывает, что подобного убеждения он не разделяет. Его воззрение было совсем обратным и не допускало позаимствований, потому что – иначе – пришлось бы одолжаться нечестию. Аналогии и параллели из языческо-иудейской литературы, не бесценные для уразумения религиозных настроений и среды миссионерского оглашения, говорят нам только то, чего **не должно** искать в христианской проповеди. Поэтому критический тезис, будто Апостол усматривал в религиозном младенчестве влияние многих богов и господствий, всячески подозрителен и не имеет касательства

к здоровой науке. Она никогда не помирится с явной подменой минуса плюсом и всегда будет думать, что доблгодатное омрачение вызывалось не демонической стихийностью и подлежало божественной педагогии до «отчего нарока».

В сугубой мере это заключение применимо к Израилю, непрестанно служившему Иегове даже при крайнем теоретическом извращении. Для него все заслонял сухой и мелочной номизм школы, но это было средством морального преуспевания и благоугождения, лестницей на небо. В глазах ортодоксального сына завета ветхого это учреждение не могло быть стихийным институтом, хотя бы и ангелического отпечатка. При всем том пытаются и тут подметить отражение частных фарисейских мечтаний. Обыкновенно стараются утилизировать свидетельство (Гал. 3:19), что закон *вчинен Ангелы* (διαταγείς δι' ἀγγέλων). При самом даровании они якобы принимали выдающееся участие и до некоторой степени были активными деятелями²⁴⁸⁴, поскольку Господь поручил им фактическое запечатление своей воли²⁴⁸⁵. Апостол и берет за точку отправления эту фарисейскую догму, чтобы поразить ею своих врагов²⁴⁸⁶. Вопреки им в этом свойстве св. Павел подчеркивает уничижительность законничества и почти до безразличия сливает его с эллинским натурализмом, когда ангельские ходатаи оказываются тождественными с космическими «стихиями»²⁴⁸⁷.

Логическая конструкция этой гипотезы отличается внешней стройностью, и весь вопрос в ее объективной устойчивости. Повидимому, она обеспечена удовлетворительно, – и тем не менее мы имеем смелость находить ее сомнительной и для раввинской теологии и для апостольского благовестия. Что до первой, то лишь в апокрифах со всей резкостью рисуется ангельское преобладание при опубликовании Моисеевых заповедей²⁴⁸⁸. Это было далеко не безусловной истиной, и повсюду высказывалось только то, что Богу сопутствовали сонмы светозарных духов. Но отсюда вовсе не выходит, чтобы последние были заинтересованы в сообщении людям законнических предписаний. Напротив, строгий раввинизм учил, что Ангелы были недовольны этим актом, завидовали Торе, и

она была сокрыта от них²⁴⁸⁹, как прежде они ревниво противились сотворению Адама²⁴⁹⁰. Критика погрешает в беспристрастии и продолжает свою политику экзегетических натяжек по увлечению генетическим методом. Не затрагиваем идеи о значении ангельского посредничества, потому что для ближайших целей это предмет довольно безразличный. Напомним раскрытое ранее, что эта сторона была для Апостола скорее незыблемой прерогативой номизма²⁴⁹¹ и удостоверяла неповрежденность обязательного статута²⁴⁹²; иначе – лучше было бы о ней совершенно умолчать в согласии с фарисейским убеждением, что закон может носить лишь имя Моисея²⁴⁹³. Гораздо важнее выяснить степень ангельского влияния. Оно характеризуется глаголом διατάσσειν, который применяется больше к санкционированию известного распоряжения чрез формальное его обнародование к беспрекословному исполнению²⁴⁹⁴. Это своего рода секретарская скрепа, гарантирующая подлинность документа. Поэтому «вчинитель» лишен созидательной инициативы, если не сливается с самим повелителем, и его компетенция простирается не дальше внешнего засвидетельствования копии. Для него требуется просто, чтобы он не был самозванцем и стоял в легальной интимности с владыкой. Соответственно этому и Ангелы внушают нам не более того, что закон правильно выражает божественную волю, из нее проистекает и ею обеспечивается в своем достоинстве. Раз это сделано и доведено до надлежащего сведения, – тотчас прекращается всякое значение посреднического авторитета. Естественно, что св. Павел забывает о нем и решительно закрывает личностью великого вождя израильского народа, усматривая в нем активного и осязательного поручителя Синайской нормы. Бесспорно поэтому, что ангельское вмешательство не было случайным и излишним моментом законодательного процесса²⁴⁹⁵. Наоборот: оно неотразимо указывало на первоначальную чистоту и целостность принудительной формулы, но последняя ни по источнику, ни по содержанию, ни по применению безусловно не зависит от духов²⁴⁹⁶ и есть свободное выражение

попечительности Всевышнего²⁴⁹⁷ (ср. Исх. 19:11 сл. Евр. 12:18 сл.), Который всем управляет абсолютно²⁴⁹⁸.

Это наблюдение крайне неприятно для критических гаданий и разбивает краеугольный камень всей генетической реконструкции. Мы получаем отсюда, что – практически – номизм иногда граничил с возвратом к языческой стихийности совсем не по главенству в нем ангельских начал, которые были агентом вторичным и соподчиненным. Понятно, что не в них и сущность печальной катастрофы Галатийского уклонения. Анализируемые гипотезы сводят ее к преклонению пред вещественными потенциями космоса, но так как она вызывалась иудаистическими обольщениями и увенчивалась иудейскими симпатиями, то дальше вытекает, будто – своим ритуализмом²⁴⁹⁹ – законничество сильно напоминает эллинский культ и по натурализму²⁵⁰⁰ объединяется с ним «под общей категорией почитания природы»²⁵⁰¹. Не требуется и прибавлять, что это обвинение было бы величайшей несправедливостью, изобличающей Апостола в абсурдном искажении раввинских принципов ангелологии. Конечно, такое понимание относится преимущественно к ветхозаветному церемониализму, однако это ничуть не улучшает дела. Всякий видит, что им далеко не обнимается все содержание религии Моисеевой, и она заключает в себе высшие элементы, проникающие весь ритуал. Посему суждение св. Павла оказывалось бы нагромождением его собственных погрешностей, раз он насильственно выделяет только внешнюю сторону и освещает ее утрированно – вопреки Писанию и фарисейскому воззрению. Едва ли мыслимо, чтобы благовестник допустил подобные промахи, которые связывали его по рукам и отдавали на жертву противникам. И мы убедимся, что их нет, если будет строго держаться самого текста. В нем указывается, что Галаты были не чужды приверженности к иудейской эротологии, но это не покрывает всей измены. Тут был лишь осязательный знак более опасных настроений, угрожавших всецелым отпадением от христианства. За этой наружной оболочкой таились чисто номистические влечения со всеми теоретическими обоснованиями, почему Апостол прямо апеллирует к читателям, что они желают быть

под законом (Гал. 4:21) и воспринять всю его тяготу. В наличности этого пока не было, и тем не менее отмеченный исход является совершенно неизбежным. Яркое свидетельство тому усматривается в перитемнических наклонностях, которые во всяком случае были близки к осуществлению, хотя бы и не обнаруживались реально. Само по себе – обрезание есть простая физическая операция, не имеет ни малейшей религиозной важности и потому безразлично для человека. По этой причине и нельзя подвергаться этому обряду, не усвоив ему особого достоинства. Но последнее он приобретает в качестве преддверия к замкнутой оправдательной системе и бывает параллельным христианскому крещению, вводящему в сферу благодати искупления. В таком смысле возложение печати завета служит символом соответствующей веры и обязательством к бесприкословному ее исполнению. В этом именно и состояла вся гибельность Галатийской смуты. Захваченные ею достигли чрез Евангелие всех благ сыновства Богу и в преизобилии даров возрождения были обеспечены незыблемо в своем моральном процветании. В их христианском бытии не было самых минимальных побуждений для недовольства и искания лучшего. Поэтому необходимо думать, что перебещики отвергали вседовлеемость благодатных средств и сами устранялись от источника спасения. Результат теперь ясен и прекрасно формулируется у св. Павла в обращении к Галатам (5:2): если вы обрезываетесь добровольно и с надеждой на религиозный успех, то не будет вам никакой пользы от Христа, ибо для вас Он уже подвергается сомнению. В свою очередь это создается на расчете найти в новом лучшие ресурсы для покрытия фактической скудости прежнего. Обрезание принципиально противопоставляется христианскому строю и наделяется его привилегиями в возвышенной степени, как институт превосходящий и упраздняющий по своему сотериологическому авторитету. Тогда для всякого обрезывающегося неотвратимо, что он должен творить весь закон (Гал. 5:3) с непрерывностью и во всех мельчайших частях. В итоге люди делаются конфессиональными поборниками номистической праведности и

остаются без Христа, отпадают от благодати (Гал. 5:4). Разумеется, все это было слишком грозным симптомом радикального ренегатства и болезненно волновало великую душу благовестника. Но вместе с тем неоспоримо, что он совсем не сосредоточивается на голом церемониализме, а восходит к оживотворяющим его мотивам.

Следовательно, не иудейская ритуальность ведет к языческой стихийности, которая опять же не тождественна ей, почему они не могут быть однородными качественно. Естественно, что мы не в праве переносить все предикаты и сходно комментировать обе группы. В дальнейшем получается, что их аналогичность лежала совсем не в ангелическом натурализме и решительно не затрагивает его. Она покоится только на единстве эффекта и возникает из разных условий. Они достаточно намечены в предыдущем. Законнические тяготения принципиально исторгают из благодатной области и лишают ее даров. Сущность последних заключается в том, что личность вступает в таинственное общение с божественным Избавителем и в Сыне Божием приобретает достоинство сыновне-свободного отношения к небесному Отцу. Поэтому свойство и цель христианской жизни выражаются незыблемостью в свободе, какая дарована Христом и от Него заимствуется каждым. Раз это истинно, – здесь всякое колебание начал возрождения будет сопровождаться утратой его преимуществ и подвергнет игу рабства (Гал. 5:1). Иудаистические увлечения фатально разрешались отторжением от благодатного союза и возвращали человека в прежнее положение подневольности, подобной эллинскому сервилизму. В таком случае параллелизм номизма язычеству исчерпывается их порабощающим влиянием. Он не граничит с внутренним равенством и простирается лишь на внешнее действие. Затем очевидно само собою, что и последнее бывает чисто отрицательным, ибо вызывается собственно иссяканием и прекращением освободительной силы. Возникающее рабство постулирует не к подавляющей энергии, а указывает на реальное ее небытие. С этой стороны и законничество и эллинизм близко напоминали друг друга. Второй в своем

религиозном устроении замыкался «стихиями мира», между тем, – немощные по природе и бедные фактически, – они не доставляли людям средств для самообладания зрелой возмужалости. Не менее того и закон был только суровым педагогическим стражем младенческой неупорядочности и сам по себе не простирался за черту школьной подготовки к гражданской правоспособности, от него независимой и с ним не связанной. Номистическая дисциплина была приспособлена к детскому уровню и – согласно своему характеру – проникалась стихийной аккомодативностью. В этом своем качестве она имела религиозную важность лишь по нерасторжимости от своего конечного идеала и без него оказалась космически слабой для сообщения свободного наследничества.

Значит, законническая поработительность обуславливается не стихийной пневматичностью и утверждается единственно на узурпаторском противоборстве абсолютному освободителю с отвержением его доблестей и наград. Отсюда и сходство иудейского богопочтения с языческим всецело негативное и в положительном смысле отмечает просто их равную потенциальную бедность без всякого упоминания о внутреннем совпадении в теоретической догматике и религиозно-культовой практике. Подобная идея возможна только при глубоко христианском созерцании всемирной истории и у св. Павла вытекала из принципиального взгляда его на судьбы человечества при благодатном озарении света Христова. К нему всегда направлен был взор благовестника, и он все рассматривал при сиянии славы Отчей в Господе Избавителе. Тогда исчезают все основы для усвоения ему внешних внушений синагогальной теологии, раз апостольская «система» развивается из собственных оригинальных начал христианского убеждения. Неудивительно, что все параллели с раввинизмом будут наружными и не говорят о генетическом позаимствовании. В разбираемом примере это раскрывается до неотразимой осязательности. В нем стихийность, присущая Синайскому учреждению, не считается подлинным телеологическим его содержанием и проявляется исключительно при ненормальном извращении номистических достоинств. Поэтому она

сказывается не в религиозном натурализме, а в недостатке энергии, приближающемся к космическому убожеству. Так имеем, что иудейство бывает копией эллинизма по скудости своего влияния, при котором люди не достигают свободы полномощных детей и пребывают в рабстве. По всему этому «стихии» не обладают высшей потенциальностью повелительного господства, покрываются физическими отправлениями и лишены пневматичности. Неизбежно, что духи не солидарны с ними и по своей природе не материальны.

Очевидно, что св. Павел не сочувствовал иудейско-эллинистическим воззрениям и не пользовался ими в развитии своего христианского мирозерцания. Этим заранее колеблются все другие наведения в подтверждение критического тезиса, будто дух есть материальная основа всей вышечувственной (вечной) жизни²⁵⁰². Для ограждения подобной мысли нередко выдвигают, что небесные тела (1Кор. 15:40) рисуются у Апостола одухотворенными²⁵⁰³, поскольку они служат образом будущего прославления верующих в нетлении Христовом по контрасту с земной бренностью²⁵⁰⁴. Этой иудейской идеи о световой материальности Ангелов²⁵⁰⁵ не дано в тексте, и она держится на ассоциациях, чуждых всей аргументации. В последней раскрывается и обеспечивается физическое воскресение. Но с ним не согласовалось повсюдное наблюдение, что телесная храмина рушится безвозвратно и разлагается на мельчайшие атомы. Наряду с этим возникало новое препятствие, что плоть и кровь не пригодны для царства Божия и не могут участвовать в нем (1Кор. 15:49). Весь опыт был против идеи физического восстания, и для ее спасения требовалось убедить, что телесность не исчерпывается формами перстного бытия, ибо в нем самом встречаются неисчислимы градации. В этих интересах было обязательно отыскать различные ступени в сфере материального, чтобы не казалось невероятным возникновение совершенно особого типа небесной соматичности. Ясно, что элемент духовности был не нужен для преднамеченных соображений и скорее устранялся ими абсолютно. Иначе для оживления умерших не было бы надобности в материальной опоре, раз стихийно-космическое

натурально достигает «ангельской эфирности». Тогда и для воскресшего было бы справедливее допустить необычное проявление ее в соответственной духовной организации. Логика эта разбивала все апостольские построения, и для них оказывалось необходимым всецело сосредоточиться на материальных модификациях, которые своей постепенностью указывают на дальнейшие возможности свойственного порядка. Естественно, что небесные тела сливаются с физическими светилами и обнимают солнце, луну и звезды, поскольку на них поясняется неодинаковость в славе первых (15:41). О пневматическом их характере нет самого слабого звука²⁵⁰⁶, и все направляется к тому, чтобы засвидетельствовать материальную способность к крайнему утончению с подчинением духовности. Последняя есть момент добавочный и безусловно не связанный с материальным, потому что овладевает им и покоряет себе в качестве внешнего орудия. Тем менее дозволительно что-либо обратное для чистейших духов, которые находятся за периферией мировой вещественности. Они чужды ей по существу и далеки от всякой материализации.

Принципиально неизбежное, это толкование оправдывается и всеми библейскими данными, какие критика старается привлечь на свою защиту. Так полагают, что Апостол веровал в пневматические воплощения²⁵⁰⁷. Подкрепляется эта догадка тем, что истинность своего Евангелия он иллюстрирует страшной анафемой даже Ангелу с неба, если бы он стал проповедовать сверх сообщенного Галатам их исконным просветителем (Гал. 1:8). Здесь явно высказывается(?) будто бы небесные духи по существу вступают иногда в условия космического бытия и делаются доступными человеческому восприятию. Все это бесспорно, но тут прежде всего важна самая идея. Для определения ее крайне характерно, что св. Павел сначала называет себя – с готовностью подвергнуться тяжкому осуждению в случае уклонения от прежней нормы учения о Христе Иисусе. Разумеется, это нечто в высшей степени гипотетическое и фактически никогда не исполнится. Для сего пришлось бы согласиться, что личность раздвояется и

сама себя отрицает в коренных вопросах, на которых созидается вся жизнь. Обычные примеры людской изменчивости не служат опровержением, поскольку теперь речь затрагивает самые зиждательные основы, а в них всякая дисгармония ведет к совершенному уничтожению сознательного самоубийства или к вечной гибели. В равной мере невозможны и трансформации в апостольском благовестии, ибо в нем слышался отчетливый призывный голос Бога Отца. По этой причине и Ангелы не в праве вносить свои нюансы хотя бы в малейших интонациях евангельского песнословия. Упоминание их усиливает аргументацию и окончательно убеждает в незыблемости апостольского оглашения, поскольку оно гарантировано со стороны своей всецелой непреложности и материальной неподвижности. В этом отношении ангельское явление считается решительно немыслимым и неправдоподобным. Так необходимо свидетельствуется, что, будучи последним авторитетом, небесные духи далеко превосходят человеческую проницательность и обладают лучшим теологическим ведением. Оно касается божественного спасения людей Единородным Сыном. Это таинство всеобщего искупления и натурального возрождения раскрыто св. Павлом в точности и с детальным соответствием объективному строю. Но виновником его был Бог, и все избавление реально совершено Господом по Его отеческой воле (Гал. 1:3–4). Естественно, что для санкционирования подлинности благовестнического воспроизведения необходимо было непосредственное созерцание факта в самом божественном источнике и благодатном течении. В свою очередь это требовало, чтобы субъект находился в некотором внутреннем единении с верховными деятелями и был способен постигать все их сокровенные намерения. В рассматриваемом предмете таковыми рисуются нам Ангелы, а потому они стоят в особенной близости к божеству, неизмеримо превышающей союз благодатного сыновства исповедников Христовых. Следовательно, в них это качество эссенциальное, неразрывное от собственного существа. Отсюда видно, что Апостол ничуть не приравнивает духов к нашим космическим ограничениям и

характеризует их чертами божественного свойства. Это – тенденция, диаметрально враждебная упованиям критики. Поэтому и гипотетическое сошествие с небес покоится не на ангельской природе и констатирует лишь возможность ангелофаний по ветхозаветному способу, многократно практиковавшемуся прежде всяких раввинских теорий. Последние утверждались на своих опорах и вырастали из противных стихий ангельского принижения и номистической надменности, достигавшей такого абсурда, будто р. Рабба сотворил человека, уничтоженного р. Сирой, а р. Ханина и р. Ошайя вечером каждой субботы производили по теленку для своего потребления²⁵⁰⁸. Апостол языков не преувеличивал столь широко даже благодатного обновления и не отождествлял его с ангельской светозарностью натурального излучения. Для него Ангелы всегда были обитателями внекосмических сфер и чужды рабства нашей мирской условности, если они пребывают за ее пределами и натурально свободны от нее. Поэтому слава отмечает не материальную субстанцию их телесности, как осмеливаются говорить «независимые» авторы²⁵⁰⁹. Она тропически изображает нам натуральное ангельское превосходство общения с божеством – по аналогии с ослепительным блистанием Отца в Сыне (Евр. 1:3 сл.) – и устраняет от всяких космических приражений.

По всему предшествующему неоспоримо, что эллинский благовестник не усвоил небесным духам материальности и не допускал внутренней нерасторжимости их от мирской феноменальности. В этом пункте он категорически упразднял фарисейские фантазии и ниспровергал все принципы иудейской пневматологии. Понятно, что и в дальнейшем развитии он был далек от раввинистических влияний, которые извращали все библейское воззрение и придавали ему странную окраску. Ложность теоретических посылок обязательно приводила к нелепости фактических реконструкций самого причудливого стиля. Неизбежно, что пневматологический материализм отражался – в историческом процессе – материализацией пневматических действий²⁵¹⁰. Они были орудиями божественного промысла и – наряду с ним –

функционировали уже при возникновении рода человеческого. Его размножение начинается после падения, которое объясняется пневматическим участием. При этом в иудействе сатана принимался почти прямо за чувственное существо²⁵¹¹, почему его искусительность мотивировалась не столько властолюбием и завистью, сколько плотскими влечениями. Пользуясь змеем и иногда сливаясь с ним²⁵¹², диавол прежде всего побуждался чувственной страстью и желал умертвить Адама, чтобы взять себе в жены Еву. И когда его коварные планы увенчались позорным успехом, – нечистые вожеления закрепляются фактически. Бытописатель говорит, что праотец родил сына Сифа **по подобию своему** лишь чрез сто тридцать лет жизни (Быт. 5:3). Отсюда раввины заключали, что за весь этот период тоже происходили иначе и другим путем плотского общения прародителей с демонами²⁵¹³. Равно и после они физически смешивались с «дочерьми человеческими», как этим непрерывно угрожают невоздержанию и неосмотрительности людей²⁵¹⁴. Последние непрестанно должны страшиться демонических нападений физического свойства в самых различных формах – телесных страданий, болезней и пр. Поэтому наши связи с духовным миром реально обнаруживаются материальными способами.

Разумеется, все это слишком чудовищно и дико²⁵¹⁵, но неумолимая логика школьной тенденциозности²⁵¹⁶ всегда руководится – в своих соображениях и стремлениях – единственно законом тупой прямолинейности, где заранее и целиком обеспечиваются всякие выводы. И если подобные толкования бывают часто ужасны и возмущают наше религиозно-нравственное чувство, то это еще не может быть достаточным научным резонем для холодно-молчаливого пренебрежения. Скорее требуется совсем обратное, поскольку нельзя предавать искусственному забвению того, что со всей решительностью обоснованного убеждения высказывается во имя запросов испытующего разума, а в данном случае скрывает за собою целостную систему рационального понимания христианского благовестия и всего искупительно-благодатного дела. Посему мы совершенно не в праве успокаиваться на

одном негодовании и – в интересах ограждения истины – обязаны внимательно анализировать все наличные критические интерпретации²⁵¹⁷. Они, конечно, направляются к убеждению, что и здесь св. Павел был рабом иудейской традиции, находившей у него отражение при освещении прошлого и при разъяснении настоящего – в особом царстве благодати. Знакомый с агадическими преданиями фарисейства²⁵¹⁸, он якобы приписывал Ангелам чувственную воспламеняемость²⁵¹⁹, сопровождавшуюся гибельными результатами в судьбах человечества²⁵²⁰. Змей у него комбинируется (в Рим. 16:20) с сатаной²⁵²¹ именно на почве плотяности, поглотившей райское блаженство. В этом смысле Апостол увещевает Коринфян: «Я ревную о вас ревностью Божией, потому что обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистой девой. Но боюсь, чтобы как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе» (2Кор. 11:2–3). Думают, что исторический пример будет бессодержательным, пока мы не согласимся, что жена фактически потеряла девство. Без этого обрывается самый нерв сравнения, и оно держится на мысли, что праматерь действительно лишилась невинности чрез сатанинского соблазнителя²⁵²². Нет недостатка в декламациях насчет недостойности этой попытки; однако такое мнение было широко распространено в иудействе и отчетливо проглядывает в писаниях апостольской эпохи. Почему же мы должны сомневаться, что благовестник разделял его, раз слова требуют этого для своего раскрытия с контекстуальной принудительностью²⁵²³? Тут новый аргумент для критики, что великий глашатай Евангелия слепо подчинялся иудейским теоремам фантастического творчества народной саги²⁵²⁴ и книжнической суетности²⁵²⁵. Естественно, что фатальное очарование раввинской схоластикой сковывало ум цепями иудейского понимания, которое развивалось по стереотипному шаблону. И в 1Тим. 2:14–15 аподиктически сказано, что «не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем, спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием».

Ударение на невинности праотца постижимо не иначе, как при закреплении за ἁπλῶς момента чувственного пожелания, а тогда получится, что Ева плотским образом согрешила с сатаной, между тем Адам этого не совершил. При этом точно освещается и спасительность чадорождения в качестве оплота против чувственной необузданности²⁵²⁶. Речь идет об освобождении из определенного состояния, и средство к сему берется в той области, где случилось осквернение²⁵²⁷.

Вывод теперь ясен: «историк должен признать, что Павел штудировал Писание в известном времени, под тогдашними формами созерцания и с предубеждениями школы, в которой вырос»²⁵²⁸. Бесспорно, конечно, что Апостол жил и действовал в хронологических рамках и в окружавшей среде, но этим далеко не утверждается его догматическая подчиненность. Могло быть совсем наоборот, что он сам больше вносил, чем заимствовал. Поэтому необходимы неотразимые экзегетические побуждения, чтобы усматривать раввинистические стихи в апостольском слове. Имеются ли они в обсуждаемых примерах? – это задача ближайшего анализа текстов.

В первом из них нам доносятся зловещие отголоски тяжелых осложнений в благовестническом служении великого миссионера. Его успехи в Ахаии были глубоки и обширны, и благодать Христова нашла горячий отклик в сердцах истомленных язычников. Но старые привычки религиозно-моральной недисциплинированности не сразу уступали свое место, а обычная надменность культурного интеллектуализма нелегко мирилась с «безумием» креста и охотно успокаивалась на теоретическом витийстве, приятном для слуха и не обременительном для совести. При ретивом усердии разных агитаторов – на этой почве возникли опасные замешательства, подрывавшие в корне все апостольское достоинство св. Павла. При таких сплетениях ему неизбежно было сначала оградить свой авторитет, чтобы отнять у врагов мнимые оправдания для пропаганды и возжечь в Коринфянах прежний пламень одушевления с решимостью всецелого самопожертвования исконным заветам своего просветителя. Отсюда личная апологетика и обличительная полемика являются главнейшими

элементами вторичного обращения апостольского к Коринфской общине. Интересующее нас упоминание окрашено апологетическим колоритом с оттенком отрезвляющего назидания. Поэтому оно и иллюстрирует собственно лишь высоту апостольской ревнительности, которая запечатлена характером божественной спасительности, чуждой эгоизма и подозрительной двусмысленности. Аргумент тому в самой роли св. Павла. Он был только посредником-обручителем и безукоризненно исполнил свою обязанность для обеих сторон, избрав Коринфянам единого мужа, а ему указав достойную невесту. Однако в этическом смысле последняя не обладала прирожденной девственностью и приобретала ее чрез свое христианское обновление. Естественно, что здесь требовался соответствующий искус систематического испытания, и до окончания его брак не заключается. В этом и основание для боязни, поскольку отныне весь результат зависит от моральной энергии оглашенных – помимо воли и участия учителя. Ясно также, что тут все сводилось к сохранению первоначального направления. В нем содержались все желательные качества, обеспеченные достаточными силами для непрерывного усовершенствования. Всякая измена немыслима была без внешнего коварного вторжения, если весь вопрос ограничивается незыблемостью в наличном. Вот предпосылки для исторических аналогий, долженствовавших быть наглядным предостережением против увлечений. Обрисованные данные нуждались в освещении именно настолько, чтобы являлась очевидной вся пагубность соблазнительных заискиваний, опутывавших Коринфскую экспансивность. Понятно само собою, что все ударение сосредоточивается на действиях причины и не затрагивает следствий. Поэтому Апостол категорически называет змея, а Еву изображает страдательным материалом его лукавства. В нем вся беда, почему фактическое выражение строго определяется хитростью и замыкается в ней. Тогда и характер прельщения целиком исчерпывается свойствами искусителя. Но едва ли читатели могли догадаться, что обыкновенное животное знакомого типа имело органические удобства для удовлетворения с женщинами своей плотской

страсти. Еще менее было вероятно, что оказалась для сего надобность в человеческих орудиях. Скорее возникало подозрение, что под зверем скрывалось высшее существо, враждебное человеку и превосходящее его своею внутренней крепостью²⁵²⁹. В таком случае мотивы могли быть только духовными, вытекавшими из духовных склонностей и рассчитанными на духовные цели – в роде угрожавшего Коринфянам умоповреждения.

Этим абсолютно устраняются все критические догадки, потому что они не согласуются с намерениями назидания и противоречат природе иллюстрирующего факта. Дело касалось совсем не плотской девственности, и физическое падение Евы²⁵³⁰ было бы просто странно при раскрытии нравственно-религиозных отношений. При материалистическом взгляде на предмет параллель была бы крайне неудачной, потому что жена не образец для невесты. Со всех сторон критическое толкование изобличается в тенденциозной суетности, нимало не помогающей генетическому выяснению. Вопреки этому обратное воззрение близко подходит ко всем деталям и сообщает им реальную убедительность горького опыта. В этом смысле нельзя не отметить прежде всего, как тонко и прекрасно подобран св. Павлом исторический эпизод. В Библии говорится, что змей был мудрейшим из всех полевых зверей (Быт. 3:1). В этом состояла его специальная особенность, выдвигавшая из ряда других, но она же была главнейшим фактором Коринфской смуты. Ее жертвы выросли в атмосфере философских парений, и софистически-интеллектуальные навыки служили опорой для соращения. Внешним оправданием его была апостольская «простота»; хотя она связывалась со Христом и привязывала к Нему (2Кор. 11:3: ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν), но, естественно, казалась недостаточной для умственной горделивости и стушевывалась пред мишурной мудростью.

Значит, вся катастрофа вызывалась блеском интеллектуального очарования новых проповедников, стройностью аргументации и изяществом риторической закругленности. Все держалось на рассудочной выпренности и условливалось ею по началу и продолжению. Поэтому вполне

уместно Апостол напоминает о печальных плодах подобной прелести и тем сразу развенчивает самохвалных узурпаторов. Одновременно с этим прямо обеспечивалась вся истина бесхитростного благовестничества, ограждалось достоинство просветителя и отрезвлялось настроение колебавшихся. Св. Павел верно и решительно выигрывал победу; – только она стремилась к духовному торжеству и подкреплялась лишь адекватным примером. В нем важен не чувственный момент, который был излишним и напрасным. В равной мере преимущественный интерес заключался в господствующей энергии с неотлучными рефлексам, ибо они даны в самом акте. Понятно, что о них умалчивается, и мы не в праве с уверенностью приурочивать свои предположения. Посему критика научно обязана принять, что о свойствах прегрешения нам пока неизвестно в точности. Их стараются отыскать во втором месте (1Тим. 2:13–14). Эта краткая отметка более удобна для генетических интерпретаций по своей примрачности, развязывающей руки для всяких операций под благовидным предлогом экзегетического раскрытия. Все это не мало препятствует окончательному решению проблемы. Тем не менее уже в самой прикровенности ее мы находим фактический оплот против критической аподиктичности. Она создается на том бесспорном наблюдении, что преступление усваивается жене, и Адам освобождается от него. Отсюда выводят, будто разумеется специально-женское падение, невозможное для мужчины, а таким было плотское осквернение. Логика очень искусительная и потому лживая в своей измышленной утонченности, запутывающая себя и других грязной паутиной. Так думают рассеять туман сжатой сентации, но если трактуется о чувственной страсти, то для нас будет удивительно, почему она физически недопустима в праотце. Будучи телесным организмом, он одинаково доступен был ей, – и все выражение остается по-прежнему непроницаемым. Не помогает делу и ссылка на раввинское мнение²⁵³¹, поскольку при нем снова рождается вопрос о причинах апелляции к Еве в обход Адаму, раз фарисейская фантазия принимала и женские демонические существа. По всему этому несомненно, что основание лежит

совсем не в натуральной недоступности мужа для указываемой провинности. Оно было вне субъектов и совсем не зависело от них. Поэтому и реальное обнаружение мотивируется не физическими свойствами и объясняется исключительно фактическим применением обольстительной силы к данной личности с устранением другой. Обе они были просто пассивным материалом и качественно ничуть не участвовали в производстве страшного эффекта. Это со всей несомненностью удостоверяет грамматическое строение фразы, где Адам и Ева рисуются в равном положении, но с той разницей, что вражеский напор был сосредоточен лишь на второй, почему она и преткнулась²⁵³². По сказанному неотразимо, что речь идет не о характере прегрешения, а о причинах совращения к нему именно праматери. Они достаточно отмечаются обозначением **жены** и сводятся к большей податливости ее на всякие соблазны²⁵³³, как это точно соответствовало и намерениям свящ. писателя, запрещающего церковную власть и учительство женщинам (2:11–12). Отсюда получаем, что у последних главнейшим недостатком считаются слабость к исполнению обязанностей высшего порядка, между тем в своей сфере им открывается совершенный простор. Едва ли тут мыслима идея плотского порока. Она не мирится и с термином παράβασις, который всегда указывает нарушение строго формулированной нормы, а такой была райская заповедь, нимало не связанная с половой чувственностью. Естественно, что к этой же области относится и самое избавление. Тогда чадородие, далеко не ограничивающееся супружеской верностью, перестает быть физиологическим процессом и приобретает этический характер. Оно является средством спасения и, конечно, там, где требуется исправление или для устранения преступления. Но последнее было поправлением закона и сопровождалось нравственным осквернением. Необходимо, что и лекарство будет этическим обновлением, которое достигается при помощи чадорождения и чрез него осуществляется. Это действие бывает врачующим не само по себе и служит только орудием высших целей утверждения изначальной нравственной гармонии. И раз она учреждена творческим велением Божиим, –

для нее обязательно божественное вмешательство, обнаруживающееся чрез чадородие. С этой стороны неизбежно то суждение, что Апостол ближе всего понимает обетование о семени, сокрушающем главу змия по своему воплощению²⁵³⁴. В дальнейшем это применимо и ко всякой жене, если она, сохраняя христианские достоинства веры, любви и целомудренной святости, будет живым органом умножения сынов царства Божия, основанного «Рождаемым от жены». Таким путем уничтоженное принципиально Господом постепенно теряет свою реальную силу в людях, и свободное место занимает нравственная крепость, не доступная обольщению. Оно опять выходит из сферы чувственного и отрешается от соприкосновения с плотским вожделением. Посему женщина подверглась ему не ради физических особенностей своей телесной организации, а лишь потому, что была более удобным материалом для сатанинского искушения, которое возникает и совершается помимо половых человеческих градаций и коренится в натуральной извращенности своего виновника. К прежнему наблюдению отрицательного свойства присоединяется ныне положительный момент, что райское грехопадение не было ни специально женским, ни плотяно чувственным.

В результате имеем, что св. Павел не считает демонов началами материальными. Понятно, что благовестник не мог приписывать им и чувственных воздействий в период благодатного искупления среди членов христианского союза. Неизбежная по общему строю апостольской пневматологии, эта мысль оправдывается и экзегетически на выдвигаемых критикой примерах. Сюда принадлежит прежде всего темное свидетельство 1Кор. 11:10. Оно настолько загадочно, что некоторые усвоили позднему глоссатору все выражение διὰ τοῦς ἀγγέλους, как неподлинное и нелепое²⁵³⁵. Однако текстуальные авторитеты не оправдывают подобного изъятия, а глашатаи генетической школы находят ключ в «исторических» аналогиях²⁵³⁶. В этих интересах обращают внимание, что διὰ τοῦς ἀγγέλους грамматически параллельно διὰ τὸν ἄνδρα (11:9) и по содержанию противно ему. Тогда выходит, что жена должна

покрываться для Ангелов, дабы они не занимали при ней положения мужа²⁵³⁷. Это предостережение против прельщения к возбуждению страсти²⁵³⁸ вполне разумно при господствовавшем убеждении апостольской эпохи, что духи одержимы чувственными влечениями и способны разгораться плотской похотью к женщинам²⁵³⁹. Для ограждения своей чистоты последним и рекомендуется употреблять предохранительную «власть» в головном уборе, для прикрытия раздражающей красоты. При этом ἀνὴρ и γυνή относятся не к супружескому состоянию и отличают сексуальное различие²⁵⁴⁰, при котором женщина, созданная для мужчины, обязана закутываться от Ангелов, готовых отклонить ее от творческого полового предназначения²⁵⁴¹. Но «Павел думал, что они могут быть обезоружены и потерять дурное влияние чрез материальный покров, в роде «халеби» или традиционной головной повязки иудейских женщин»²⁵⁴². Для своих практических увещаний Апостол пользовался воззрениями, чуждыми нашему сознанию, и самая отрывочность указания говорит нам, что этот предмет был важной частью его огласительной проповеди²⁵⁴³.

Евангелие насквозь пропитывается иудейскими стихиями и утрачивает почти всякую оригинальность²⁵⁴⁴. Если же в этом были главнейшие элементы миссионерского просвещения, то самый фундамент его слагался из камней раввинской фабрикации, – и все наше жилище Божие оказывается на песке. Ясно, к каким опасным выводам стремится критика со своими категорическими упоминаниями о солидарности эллинского благовестника с читателями его посланий. Однако здесь она и посрамляется, потому что в данном случае желательного согласия не было. Свящ. писатель привносит новые дополнительные штрихи с уверенностью, что его слова будут поняты точно. Поэтому бесспорно, что комментарий к ним заключался в наличных наставлениях, где и для нас содержится источник объективного истолкования. Отсюда первейшая задача науки будет в беспристрастном анализе текста. В нем рассматриваемый стих тесно связывается с предшествующим, которое служит причинным обоснованием заповеди. Там

сказано, что не муж создан от жены и для жены, а наоборот (11:8–9). Следовательно, она существо вторичное и соподчиненное, и в этом натуральный закон ее бытия. Естественно, что, захватывая господство, женщина нарушала бы свои природные ограничения и приучала себя к беспорядочности во всех сферах, с нарушением всякой нравственной дисциплины. С этой стороны ей нарочито повелевается всегда хранить чувство зависимости и свидетельствовать его символически внешним способом. Таким издревле считался головной покров, почему его нельзя снимать при богослужебных собраниях для молитвы и пророческого вразумления. По этим именно побуждениям жена и должна иметь на голове «власть»²⁵⁴⁵. В указанной концепции отчетливо рисуется доминирующая идея апостольской речи. Она всецело направляется к тому, чтобы обеспечить натуральный строй человеческих отношений на началах взаимности и согласия всех членов, когда каждый из них занимает свое место и исполняет свою миссию²⁵⁴⁶. Но история творения показывает, что везде царствует строгое соподчинение, которое в не меньшей мере прирождено и людям. Их сексуальные градации связываются с природными обособлениями по категории высшего и низшего и неотлучны от всегдашнего применения этого закона во всем жизненном укладе. Для женщины он равняется ношению покрывала, и это будет ее ἑξουσία. Названный термин отмечает символическое значение принятого убора и раскрывается из того смысла, какой ему усвоился. А выше было выражено, что, молясь или пророчествуя без него, всякая жена постыжает свою главу в муже, ибо этим отрицает главенство **над** собой. Очевидно, что ἑξουσία определяет власть **покоряющую**, которая тяготеет натурально и неустраима по существу. Женщина подчиняется этому властительству и запечатлевает его пассивным, хотя бы и добровольным, повиновением. Это не активная сила (ср. Иса. 9:6) сопротивления и преодоления, но консервативная энергия послушания естественной неизбежности. Посему в ней не содержится оттенков деятельного отражения, раз все исчерпывается спокойным сохранением наличного. В таком

случае и у Апостола разумеется не власть, ограждающая от нападений, и на них нет ни малейшего намека. Теперь понятно, что Ангелы являются не враждебными для женской слабости, вызывающими к напряженному отпору против искусительного давления, если все рассчитано на укрепление женской покорности с отказом от ненормального верховенства. Тут решительно отвергаются иудейские аналогии генетической интерпретации, будто духи преимущественно парят в молитвенных собраниях верующих и здесь особенно стараются возбудить плотские страсти в женщинах, которым необходимо защищать себя покрывалами²⁵⁴⁷. Последние только констатируют реальный факт и утверждают его этическое достоинство в самой условной примитивности. Значит, вся опасность состоит не во внешних стремлениях, как и единственная забота не требует борьбы с посторонними влияниями. Наоборот, все сосредоточивается на поддержании и гарантирует его.

Отсюда освещается и ангельское соучастие. У св. Павла оно характеризуется параллельно роли мужа, что несомненно по тождеству грамматической конструкции. Предложное сочетание с винительным падежом употребляется для ближайшей причинной связи (= propter) и определяет мотивирующее явление, которое далеко не всегда бывает непосредственной и исключительной целью. Это уже дальнейшая черта, обнаруживающаяся фактически по завершении процесса. Для него же требуется пока лишь то, чтобы действительно была реальная опора для возникновения и развития. В применении к разбираемому примеру это гласит, что жена должна покрываться по причине мужа или потому, что он был раньше. Подобное суждение оправдывается и самым происхождением разумных тварей, поскольку был не муж от жены, а она получила свое бытие от того, что было в наличности прежде ее. По свойству аналогии все эти предикаты в равной степени необходимы и в других сближаемых субъектах. Здесь мы имеем, что для женщины обязательно известное предписание по тому соображению, что существуют Ангелы. Но рекомендуемая подчиненность опирается на

естественных отличиях полов и не нуждается в новом обосновании, ибо закрепляется с натуральной неотвратимостью помимо нашей воли и усилий. Для нее желательно еще лишь нормальное выяснение неизбежных функций с одухотворением их в высшем этическом приспособлении. С этой стороны и необходим был соответственный образец, сообщающий бесспорное освящение натуральному. Последнее внушает жене подчиненность с непрестанным наружным ее выражением, которое должно сохраняться неизменно и проникаться христианскими принципами. В этом именно смысле Ангелы оказывались прототипом и, конечно, по своей верности природной субординации²⁵⁴⁸. Они служат идеалом житейско-моральной упорядоченности и придают ей истинное достоинство, наглядно убеждая, что каждый выполняет свою задачу точным соблюдением своих естественных повинностей. В этом отношении упоминание ангельских сил не было излишним и не вносит дисгармонии. Напротив, оно придает речи отпечаток неотразимой авторитетности морального характера, сообразно намерениям благовестника оградить стройность церковно-религиозных отправлений. Поэтому διὰ τοῦτο дополняется и раскрывается чрез διὰ τοὺς ἁγγέλους, когда физическая причинность становится моральной и приобретает качества добродетели. Апостольское назидание удерживает возвышенный тон христианского вразумления, чуждого плотной чувственности и претворяющего ее в природное орудие благодатного возрастания возрожденных. У них даже все физическое проникается этической энергией и в ней находит свое совершенное оправдание без всякой ломки и опустошительного упразднения. Неудивительно, что св. Павел ссылается на принятый обычай и усматривает в нем достаточную натуральную истину. Для здорового и вдумчивого размышления несомненно, что не случайно и не по простому капризу в женщине почитаются за честь длинные волосы (1Кор. 11:14–15). Они закрывают ее и тем намекают, что она по своей природе нуждается в защите, будучи немощнейшим сосудом для пассивного восприятия. Искусственное покрытие отмечает уже сознательное согласие с этим положением и является

символом осмысленной организации человеческого союза, покоящегося на началах законности и взаимной помощи, где одно способствует другому, которое в свою очередь не бывает без того (11:11)²⁵⁴⁹. Женская развязанность в костюме была бы попранием натуральных основ гражданского общежития и – при религиозной мотивировке – превращала христианскую свободу в недисциплинированную распущенность (ср. Гал. 5:13). Понятно, что благовестник не мог допустить этого зла и приказывает женщинам соблюдать должный порядок при богослужебных упражнениях. В них она не может занимать первенствующей роли по сравнению с мужчиной и это потому, что была, есть и останется существом слабым, неспособным к главенству. Поэтому ей необходимо всегда носить на себе «власть» такого подчинения. Но раз это есть сила покорности и послушания, – в ней не содержится данных для наступления и борьбы, почему не будет и внешнего притеснения, требующего властного отпора.

Значит, Ангелы всего менее представляются опасными искусителями женской плотяности, коль скоро подобного коварства совсем не предвидится. Они подтверждают и оправдывают запрет в его осязательной ценности своим собственным примером аналогичного свойства. Потому их нельзя отождествлять с иерархическими церковными чинами, призываемыми к управлению и господству, между тем у нас трактуется о функциях обратного качества. В равной степени излишни и идеи александрийской теософии о наблюдении ангельском за порядком мирового течения²⁵⁵⁰, потому что небесные духи изображаются у Апостола реальной гарантией законного подчинения. Здесь вполне достаточно общего убеждения, что эти начала тварны и повинуются своему тварному предопределению, не предвосхищая не принадлежащих прерогатив (ср. Иуд. 9). Они аналогичны мужу по одинаковой важности ограждения соподчиненной стройности, но являются уже наилучшими ее носителями и живыми глашатаями. Следовательно, Ангелы не предмет боязливой предосторожности, а яркий пример для подражания и индивидуального воспроизведения. Наряду с этим на них

иллюстрируется неотложная обязанность всецелого одухотворения обычных физических отношений путем материального регулирования. Естественно, что ангельские власти должны быть преобладающими над чувственностью и недоступными ей. В таком случае ясно, что для св. Павла Ангелы не были потенциями материальными, способными к чувственным влечениям и плотной искусительности.

Критика терпит окончательное поражение в наиболее благоприятном пункте, и ее «исторические» истолкования отпадают сами собою. Тогда очищается вся сфера пневматологии от всякой материалистической стихийности, и мы принципиально укрепляемся в мысли, что в этой области благовестник не допускает грубо физических воздействий. Неизбежно, что поиски таковых бывают напрасны и не увенчиваются желанным успехом. Для достижения его с особым усердием сосредоточиваются в эпизоде с Коринфским кровосмесником, которого Апостол повелел *предати сатане во измождение плоти, да дух спасется в день Господа нашего Иисуса Христа (1Кор. 5:5)*. Подобному наказанию были подвергнуты потом Именей и Александр, чтобы они научились не богохульствовать (1Тим. 1:20). Касательно этой меры господствует немалое разнообразие мнений. Генетическая школа склоняется к тому суждению, что разумеется физическая смерть, ибо современным воззрением она усвоилась демоническому вторжению. Тут все «спасение» будет в отрешении от материи – согласно дуалистическому взгляду иудейской теологии²⁵⁵¹. Поэтому думают, будто св. Павел веровал в физическое сатанинское влияние²⁵⁵², хотя этически оно способствовало духовному избавлению. При всем том темная сила велика и захватывает даже членов христианского братства²⁵⁵³. Это открывало простор для всяческих преувеличений, и некоторые прямо говорят, что – по апостольскому пониманию – демоны фактически входили в тела преданных, жили в них в качестве второй души, поражали ум, сокрушали плоть и производили болезни²⁵⁵⁴, как ассирийские заклинатели призывали бесов на своих врагов для физического отмщения тяжкими недугами²⁵⁵⁵. Раввинизм воспринял эти

упования и развивал их в самых прихотливых формах, приписывая все телесные поражения демоническому воздействию²⁵⁵⁶. Несвободный от школьных воспоминаний фарисейского прошлого, эллинский миссионер применяет их к христианской практике с оригинальными модификациями, но в исконном иудейском духе.

Специальным отличием последнего было усвоение бесовству материально-физического овладения человеком. Значит, и мы должны отчетливо уяснить, насколько этот момент был важным в интересующем случае. В нем затрагивается факт неслыханного бесстыдства и отвратительной разнузданности, необычных даже для языческой терпимости этического равнодушия. По этой своей крайности он оказывался безусловно экстраординарным и потому был чисто индивидуальным неистовством, не имеющим общего характера и неспособным к возобладанию, поскольку возбуждал инстинктивное омерзение. Гибельность состояла не в самой наличности, а в том, что подобные явления наблюдались в христианской среде и допускались невозбранно – без негодующего протеста. Весь ужас данного зла заключается во внутренней связи его с притуплением нравственного чувства верующих, когда единичный факт свидетельствовал об утрате ими моральной чуткости. По этой причине и первой заботой Апостола было вызвать в Коринфянах спасительное отрезвление. В свою очередь для него требовалось пробуждение испытующей совести, которая во свете благодатного обновления легко усматривает малейшие ненормальности, защищена от неосторожной близорукости и уклоняется от всякой шероховатости. Окрепнувшее самосознание не позволяет приражения скверны и утверждается путем немедленного устранения от нее, при чем она удаляется за черту христианского союза и обрекается своей собственной участи. С этой стороны было необходимо не более того, чтобы оправданные прервали свои отношения с необузданным блудником и извергли его из своего братства. Отсюда и радикальной мерой служило полное отлучие от грешника с изгнанием его из общества святых.

Судьба самого прелюбодея пока не указана и определяется с неизбежностью лишь поведением христиан. Верные ополчаются прежде всего на ограждение своей возрожденной целостности и ради принципиальных основ своего бытия. Оно же проистекает и держится на божественном искуплении и в нем почерпает все побуждения для своего обеспечения. Естественно, что это не частный акт человеческой воли. За ним скрываются высшие мотивы в таинстве нашего избавления, исторгающем людей из сферы космического омрачения, которое фатально увлекает всех недостойных. Само собою понятно, что предписанное отрешение должно было утверждаться на христианском исповедании и совершаться по его собственным мотивам. Этим прямо намечался способ реального осуществления апостольского распоряжения. Св. Павел рассудил, чтобы Коринфяне – при его духовном соприсутствии – учредили торжественное собрание, где обязаны обнаружить свою особность в качестве детей Божиих чрез Единородного Сына²⁵⁵⁷. В Нем они получали свое призвание со всеми свойствами натуральной непричастности пороку и от Него заимствуют всю свою власть над последним. Посему повелевается сойтись «во имя Господа Иисуса Христа»²⁵⁵⁸ и действовать Его «силой» (1Кор. 5:4). В этом смысле подобное собрание является живым воплощением благодатных начал и объемлет их без остатка. Тут сосредоточивается вся полнота божественного искупления, замыкающегося в этом круге безысхотно. Неизбежно, что вне его будет непроглядная и непроницаемая тьма с господством противных влияний сатанинской державы. Если так, то извержение неотвратимо сопровождалось подчинением бесовскому владычеству с переходом изгнанного в его руки. Таким образом формальное запечатление верующими своей религиозной непримиримости с преступником предавало его сатане, потому что сбрасывало с корабля церковного в бушующую бездну, не озаренную лучами божественного сияния.

В результате имеем, что разумеемое «предание» не было непосредственным вручением грешника специальному сатанинскому давлению. Вся мера ограничивалась просто

отторжением блудника от благодатного сонма по несоответствию ему и с тяготением к обратным принципам. Из этих соображений достаточно раскрывается и все дальнейшее в разбираемом вопросе. Коринфский кровосмесник исключался по своим сатанинским качествам, ввергавшим его в сатанинскую область. В них было внутреннее притяжение, которое искало своего удовлетворения и увенчивалось достижением подходящего идеала. Ясно, что здесь все созидалось на согласии заранее бывшего нравственного настроения в его фактическом обнаружении. Оно приводило человека к сатане, приобретающему верховенство в самом моральном поведении. Поэтому сатанинская энергия сохранялась и поддерживалась лишь продолжением прежнего. А там была плотская разнузданность, почему она же функционирует и после со всем неудержимым напряжением. Значит, обуревание плоти указывает на интенсивность ее привычного действия в безумном чувственном похотении. Не стесняемая церковной дисциплиной, страсть развивается со всем бешенством животности и казнится собственным своим усердием. Сосредоточиваясь на плотяности, она истощает ее и окончательно губит изнеможением совершенного расслабления. В итоге бывает крайнее плотское измождение, исчерпывающее все запасы и отнимающее все ресурсы для поддержания принятого уклада. Но в нем все покрывалось плотяностью, и сверх ее не было других орудий. С порчей их личность лишается всяких опор для своего существования, и пред нею разверзается пропасть уничтожения.

В этом был спасительный пункт для возрождения и этическое оправдание репрессивной суровости апостольского прещения. Непокорный блудник пренебрегал всеми нравственными законами и жертвовал ими ради плотских влечений, которые подавляли их и приобретали достоинство единственных регулирующих норм. Допускалось такое извращение убежденно или по духовной сонливости, – это довольно безразлично и не изменяет характера самого поступка. Христианин во всяком случае должен понимать свое достоинство и не может нарушать его иначе, как по

принципиальному отрицанию, не позволяющему извинений. С этой стороны и Коринфский развратник оказывался поборником плотских начал с попранием благодатных, а отлучение не давало ему предлогов для укрывательства неподобающим званием и для успокоения своей совести. В этом положении он по необходимости во всем и за всем прибегал к плоти. Но скоро она посрамилась даже в своем районе и покидала несчастного поклонника в отчаянной безнадежности. Блудник опытно постигал ее недостаточность и приходил к сознанию плотяной пагубности, если беззаветное рвение разрешалось лишь чувством беспомощности. Тогда естественно возникала неотразимая мысль, что плотяность скорее пагубна для разумного бытия, и в нем обязательны высшие задачи. Этим выравнивалась почва для пробуждения духа, и горестное разочарование завершалось непреклонностью горячего сокрушения с возвратом к чистой духовности. В заблудшем сыне зарождается спасительный процесс непрерывного исправления с изглаждением покрывающей скверны. Ее грязь въелась во все поры и требует неослабного отметания, пока не обновится весь организм. Поэтому и успех последует не ранее «дня Господа нашего Иисуса Христа» в период абсолютного поглощения брэнности и бесчестия. Так благо морального освежения всей Коринфской общины неразлучно от духовного воскресения погибавшего собрата.

В этой картине на темном фоне натуральной стихийности тем резче выделяется этическая тенденция педагогических мероприятий великого Апостола. Всюду он стремится к христианскому процветанию людей при помощи всецелого подчинения их божественной благодати. Из нее заимствуются все средства и к ней сводится все их рассчитанное воздействие. Здесь материальный элемент был безусловно непригоден и не играет ни малейшей роли. Весь акт мотивируется и заканчивается в сфере духовной, проникается искупительными отражениями Голгофского таинства и направляется к его полному восторжествованию. Поэтому и во всех частностях сквозит веяние духовного вразумления с сообразной внешней реализацией. Первым моментом ее было

отлучение преступника от общения с избранниками. Это действие было важнейшим, условливающим весь ход дисциплинарного решения во всем его фактическом течении. Посему на нем должно сосредоточить преимущественное внимание. Тут прежде всего бесспорно, что речь идет именно об этом предмете, и его свойства проглядывают во всех деталях. Благовестнику причиняет острую боль неизъяснимой муки, что в своей надменности Коринфяне не проявили скорбного чувства религиозного негодования, которое потоками слез смыло бы с них отравляющую язву. Благотворное для них, такое печалование прерывало всякое единение с грешником и исторгало его из христианского братства, ибо допускалось бы с намеренной целью, *да измется от среды содеявый дело сие* (1Кор. 5:2). В этом был неотвратимый долг, и его исполнял теперь сам св. Павел в согласии с прежними предписаниями – не примешиваться к упорствующим сочленам, не покидающим языческого либертинизма, и избегать с ними житейского соприкосновения (5:9. 11). Апостол заглаживает вкравшиеся недочеты там, где им не было места, и потому совершает это в форме упразднения допущенного пробела. Если же последний был в индифферентности к невозбранному пребыванию грешника в христианской семье, то отныне он, очевидно, изгоняется из нее категорически. Затем достойны особого соображения руководящие основания для подобного отсечения. Последнее применяется верующими потому, что они дорожат своим христианским бытием и оберегают его от осквернения. В них самих пока не замечается таких аномалий, которые и не затрагивают каждого индивидуально. Тем не менее данный случай уже произошел, остался терпимым на христианской почве и мог считаться ее естественным плодом. Но это был вражеский плевел, и он вырывается с корнем, поскольку не подходит к занятой площади, как чужеродное растение.

По всему этому ясно, что устранение вызывается внутренней противностью порока благодатным заветам и простирается на исключение от соучастия в искупительных благах. Для блудника изъятие сопровождалось фактическим закрытием доступа к сокровищам христианского возрождения.

Пред ним затворялись двери чертога брачного, и он лишался наслаждения спасительной трапезой. Отсюда получаем, что ближайшее следствие было отрицательного характера. В этом убеждает и продолжение истории. Во втором своем послании к Коринфянам благовестник рекомендует читателям простить обидчика и покрыть его своею любовью (2:7–8). В науке существует большое разноречие по этому вопросу, и многие усматривают в оскорбителе новую личность, нанесшую тяжкое поругание самому Апостолу. На этом покоятся прихотливые теории критического ухищрения, и вся проблема запутывается массой гипотетических догадок. Сейчас не время вдаваться в специальный разбор, который отклонил бы нас в сторону от прямой задачи. Достаточно констатировать, что все типические черты настолько близко напоминают кровосмеснический эпизод, что нет ни малейших побуждений изобретать новый²⁵⁵⁹. По этой причине мы должны признать фактическое тожество явления и по его концу судить о самом начале. А там сказано (2Кор. 2:6), что огорчившему *довольно запрещение сие, еже от многих* (ἱκανὸν τῷ τοιοῦτῳ ἡ ἐπιτίμια αὐτῇ ἡ ὑπὸ τῶν πλείονων). Большинство положило запрет и, разумеется, в том, что ему было подвластно и помимо его недоступно для пользования. Этим свидетельствовалась покорность просветителю по солидарности с ним в отличительных прерогативах. И раз они состоят в благодатном избавлении, то и «эпитимия» относилась всецело именно к нему. Следовательно, наказание ограничивалось отнятием у грешника таинственных орудий духовного сочленения с Господом для приобретения в нем натуральной святости и сыновней свободы. Это было чисто духовное лишение, чуждое всяких оттенков механического давления и физической насильственности²⁵⁶⁰. Неизбежно, что и результат был в равной степени духовным. Его главнейшее свойство понятно само собою, что запрещенный остается вне христианского союза за оградой Церкви Христовой. Но в ней сосредоточивается вся энергия божественного сияния, не проникающего во *тму кромешную*, где царит мрак и господствуют стихии злобы и лукавства под сатанинской державой. В этом смысле церковное отвержение необходимо

разрешалось преданием сатане, которое – в свою очередь – было лишь положительным его отголоском, выражающим расстройство прежней гармонии. Оба момента совпадают между собою в единстве действия и одинаковы по своему содержанию. Второй не привносит чего-либо неожиданного и закрепляет первый реально со всею точностью. Поэтому «предание» ничуть не было подчинением блудника особому сатанинскому влиянию с типическим запечатлением по роду своему. Оно простиралось на прошлое и удостоверяло только преграждение к благодатному наследничеству, уготованному истинным и непорочным чадам Божиим, когда недостойные теряли их в своем ослеплении. Тут было наглядное осуществление идеи царства Божия в полномправном гражданстве, ограждающем повсюдную чистоту в своих интересах и во имя своих преимуществ. В этом отношении не без основания находят библейскую аналогию в судьбе Иова. Там все происходит на небе под председательством самого Бога в присутствии Ангелов, как живых органов божественного величия. Отныне этот порядок водворяется на земле под главенством своего учредителя во Христе Иисусе и при участии Его нелицемерных исповедников, воплощавших искупительные принципы²⁵⁶¹. И если тогда сатанинское возобладание лишь попускалось в узких пределах и ради нравственного испытания, то теперь оно еще более стесняется в интенсивности и по объему, потому что бывает просто побочным рефлексом христианского приговора. Эпитимийное отлучение само собою «предает» человека сатане, поскольку изъе­млет из спасительной сферы, а вне ее властвуют темные силы. Здесь упоминание демона олицетворяет космическую стихийность и совсем не указывает на его индивидуальное воздействие.

Естественно, что двигателем всего дальнейшего процесса будет сам грешник, почему нельзя думать, будто он подвергался телесному наказанию или смерти. Это немыслимо, ибо фактически неисполнимо, поскольку развратник всегда мог уклониться от подобной опасности с презрением и посмеянием к призрачности церковных угроз. Для них не было надлежащих средств к реальному применению. Необходимо, что все

следствия вызываются самым отлученным и имеют в нем свой корень. Но теперь запрещенный рисуется пассивным ответчиком за свое нечестие, которое мстит ему своим дозволенным деспотизмом в качестве жестокого тирана. Личность оказывается жалким рабом своего собственного порока. Он же состоял в плотяной разнузданности, откуда прямо вытекает, что плоть и получает абсолютное верховенство, проявляя всю свойственную энергию. По всему этому нам кажется более вероятным, что τῆς σαρκός есть genit. subject., отмечающий активного совершителя пагубы (= на измождение **от** плоти), которая исходит от него и бывает точно соответствующей ему во всех своих обнаружениях. По характеру своего первоисточника – последние будут чисто плотяными, чуждыми высших потенций. Поэтому все ресурсы покрываются плотянностью и исчезают вместе с ней. А она страдает натуральной скудостью и истощается в самом своем напряжении. Так фатально открывается плотяное измождение, покидающее на произвол физической беспомощности своего покорного служителя. Человек остается без всяких пособий для своего существования, и пред ним разворачивается неотвратимая гибель. Это и понятно, ибо прекращаются все основы бытия, которое пропитывается неудержимым тлением и стремится к всецелому крушению в удушливой атмосфере плотяного гниения.

Преданный сатане «на погубление **от** плоти» действительно гибнет от недостаточности материала для своего сохранения²⁵⁶², и в нем разгорается ревность к отысканию и усвоению лучших пособий. Прежние были плотские, засвидетельствовавшие свою неудовлетворительность и обманчивое коварство. Неудивительно, что почтение обращается во враждебность, и плотяная покорность сменяются плотским бичеванием²⁵⁶³. Суетный кумир низвергается в прах и на место его избирается другой, диаметрально противный. Очевидно, что этот будет чисто духовным, какой был потерян при изгнании из христианского союза. Посему в просветленном духе, не находящем успокоения, рождается жажда к попоранному безрассудной страстью с горячим желанием

духовного питания. Но тут встречается непреодолимая преграда в тяготеющем запрещении приближаться ко двору дома Господня с отказом верных от всякого житейского общения. Ужас отчаяния разрешается духовным томлением уничиженного сердца. Это спасительное настроение усугубляется строгостью церковной «эпитимии», и лишь она предуготовляет его в предшествующем чрез подчинение свирепой лютости плотского обуревания. Заклеймленный обидчик и в период своего стихийного шатания находится под действием церковного устранения, которым принципиально предопределяются все стадии процесса (ср. Деян. 14:16–17). Он начинается и фактически бывает по причине отлучения, развивается в известных формах по ограниченности средств и достигает кризиса по невозможности потребного позаимствования из запертой сокровищницы. Отверженный все время состоит под церковным контролем и регулируется им в своих отправлениях. Поэтому несправедливо утверждают, будто предание сатане равнялось возвращению в язычество²⁵⁶⁴. Это было бы окончательным отсечением для неисцельного уничтожения, между тем Именей и Александр должны были «**научиться** не богохульствовать» и постигнуть истину благочестия. Наряду с этим христианин в таком случае попадал бы в категорию внешних, а над ними св. Павел не судит, поручая их суду Божию (1Кор. 5:12. 13). Скорее будет несомненно, что – согласно заповеди Спасителя (Мф. 17:17) – запрещенный только считался и трактовался *яко язычник и мытарь*, не переставая быть заблуждающимся братом, достойным плача. Это промежуточное положение являлось особенно тягостным для наказанного по контрасту с людьми мира сего. По условиям космического строя, для последних христианам дозволялось житейское соприкосновение, которое было нетерпимо для зазорных сочленов (1Кор. 5:10. 11). Вторые оказывались худшими безбожных эллинов, и это невольно усиливало болезненную остроту в чувстве заброшенного одиночества. Требовалось подыскать товарищество для облегчения своей покинутости, но плоть уже достаточно истерзала душу, не давала надежды на доброе союзничество и косвенно отсылала

к своему отрицанию в искупительной благодати. Грешник снова прибежал ко вратам Церкви, и от ее милости зависела вся участь его духовного спасения²⁵⁶⁵. И практика была блестящим оправданием апостольской прозорливости. Кровосмесник отрезвился и был охвачен глубокой печалью, грозившей ему абсолютную непоправимость. Посему св. Павел прощает его и взывает к снисходительной любви Коринфян, дабы он не был поглощен многою скорбью, и сатана не причинил христианскому обществу ущерба, похитив кающегося сочлена (2Кор. 2:6–11). Счастливым успех увенчал мудрые мероприятия благовестника. Они направлены к моральным целям и проникнуты этическим характером внутреннего укрепления и духовного пробуждения возрожденной совести. Поэтому в них нет внешней принудительности. Напротив, все сводится к естественному дифференцированию, когда предоставляется сатане лишь тот, кто заранее совратился в след его (ср. 1Тим. 5:15). «Предание» было просто страшным засвидетельствованием факта с отнятием у него несоответственного прикрытия путем церковной «эпитимии». Здесь было типическое применение исконных убеждений Апостола насчет дисциплинарного воздействия на грешников разрывом с ними всяких связей, чтобы они устыдились под гнетом братского отвращения (2 Фессал. 3:14–15). Негодование покоилось единственно на упорной виновности и отвергало ее от себя по моральной чуткости христианской чистоты. Значит, этим фактом устранялось фактическое явление, обнаружившееся и утвердившееся прежде. Понятно, что в результате будет продолжение господствующего поведения по обычному масштабу. Если раньше в нем не было непосредственного сатанинского участия, то и теперь оно не играет ни малейшей роли своим индивидуальным влиянием. Этим устраняются и все догадки о физических последствиях²⁵⁶⁶ рассматриваемого решения, хотя бы и помимо демонического вторжения, поскольку непрерывно сохраняется развившееся плотяное измождение чувственного увлечения, которое карает само себя неизбежным испепелением.

Теперь у нас формулируется научный тезис, что св. Павел не приписывал сатане органической способности к физическому возобладанию над людьми²⁵⁶⁷. Несомненность этого суждения поддерживается экзегетической натуральностью объяснения всего эпизода в дисциплинарном смысле. Иудейские аналогии оказываются абсолютно излишними и даже противными апостольскому тексту, и он ускользает от упорного давления генетических истолкований. У критики колеблются все опоры, поскольку она не может доказать, что благовестник исповедовал материалистическую пневматологию фарисейства. Обеспеченное в принципиальном отношении, это заключение подкрепляется и всеми другими данными. В числе их тенденциозно упоминается известие о «пакостнике плоти» (2Кор. 12:7), своею загадочностью породившее обширную литературу с самыми разнообразными теориями²⁵⁶⁸. Для нас важно лишь сопоставление его с «ангелом сатаниным», как будто имевшим плотское касательство к эллинскому миссионеру²⁵⁶⁹ – согласно иудейским понятиям²⁵⁷⁰, которые связываются с персидским дуализмом²⁵⁷¹. Но это обманчивая наружность, легко разоблачаемая вдумчивым анализом. О «жале» говорится в связи с небесными восхищениями, и оно служило к тому, чтобы удостоенный не превозносился чрезвычайностью откровений. Из них именно и вытекало это «пакостничество», бывшее неразлучным, хотя и неожиданным их спутником. А мы знаем, что все такие случаи сопровождались глубоким физическим изнеможением, когда человек не знал, был ли он в теле или вне тела, и потом мог хвалиться разве только немощами своими (12:2. 3. 5). Очевидно, что подобное напряжение экстатической восторженности было непосильно для физического организма и своим раздвоением вызывало в нем крайнее расслабление. Отсюда позволительно догадываться, что, не обладая внушительной внешностью (ср. 2Кор. 10:10 и Деян. 14:12), благовестник всегда был расположен к нервным страданиям, которые особенно проявлялись после видений Господних. В них св. Павел возносился до третьего неба и удостаивался слышания неизреченных райских глаголов. Это было высоким

отличием несравнимого качества и давало все основания для справедливого превозношения божественным благоволением (12:6). Однако наступавшее немедленно физическое истощение повергало в совершенную беспомощность и отнимало все предлоги к горделивости. С этой стороны слабость представлялась неожиданным вражеским ударом, рассчитанным на сокрушение всех прерогатив благодатной апокалиптики посредством глубокого физического потрясения²⁵⁷². В этом отношении тут сказывалась сатанинская злоба лукавого, который хрупкой плотью удручал Апостола и желал довести до безрассудного отчаяния. Ясно, что все сатанинство заключалось не в источнике и свойствах припадков, а в их коварном сцеплении с необычайными моментами духовной жизни²⁵⁷³. Эти пароксизмы казались несовместными с величием божественного вдохновения и косвенно колебали его. почему внешне напоминали обольстительные происки. Это было тем правдоподобнее, что они наносились совне и походили на неожиданные поражения. Конституционная болезненность не выражалась обыкновенно в такой степени и достигала резкой остроты лишь после откровений, как бы принижая их до пустых иллюзий нервной расстроенности.

Данной комбинацией исчерпывалось все сатанинское влияние, не простиравшееся ни на происхождение, ни на характер болезненных явлений. Они вырастали на почве врожденного невроза и всецело возникали из него, приобретая иногда сатанинскую обольстительность намеренного уничтожения апостольского самосознания. По существу – в них не было ничего демонического и никем не допускалось. Поэтому напрасно стараются привлечь указания о начале Галатийского оглашения. Его фактическая причина скрывалась в немощи плоти, и при всем том слушатели не отнеслись с презрением оплевания (Гал. 4:13–14). Догадываются, будто Апостол был демоническим эпилептиком, и Галаты – по языческой практике – хотели плевками предохраниться от заражения²⁵⁷⁴. Все это абсолютная суета нездорового воображения. Прежде всего это был факт случайный, не связанный с «пакостничеством»,

потому что он обнаружился вопреки всем миссионерским планам. Скорее – здесь была просто тяжкая болезнь, столь естественная при условиях тогдашних путешествий со всяческими превратностями и осложнениями²⁵⁷⁵. Но св. Павел воспользовался этой неприятностью в интересах благовестничества, а окружающие не возгнушались им. Следовательно, возможное пренебрежение касалось не самого состояния и сосредоточивалось лишь на действии проповеднического призыва. Для подозрительности в нем было немалое искушение, которое скрывалось в плоти. Она служила соблазном для Галатийцев и, конечно, по своей немогущности, почитавшейся непримиримой с содержанием просветительного слова. В этом контрасте лежали все побуждения, откуда вполне понятна и его энергия. По всему несомненно, что смущение вызывалось живым противоречием идеи и ее олицетворения. Если второе было в немогущности, то первая будет силой. В этом пункте бесспорно, что для Апостола Евангелие Христово было величайшей крепостью, возрождавшей всякое ничтожество и преобразовавшей самую брэнность морально-физического убожества. В подобном тоне св. Павел апеллировал и к Галатам, рисуя им возвышенную картину универсального обновления, чуждого космической неустойчивости, между тем сам лежал расслабленным чуть не хуже ребенка. Не должно ли было все это пробуждать в варварах насмешливый скептицизм? Не в праве ли были они преткнуться о камень пререкания и подумать, что пред ними несчастный фантазер либо опасный мистификатор? Такой соблазн представлял бы достаточное основание для презрительного отвержения низкого обольстителя, как достойного оплевания. Однако веяние спасительной благодати скоро затронуло огрубевшее сердце, и воспрянувшая душа начинает чувствовать оживотворяющее дуновение. Бедный странник является теперь истинным носителем божественных начал в роде неложного Ангела Божия. В этом качестве он будет уже точнейшим выразителем искупления и заменяет самого Христа Иисуса. Отсюда вытекает, что нам сообщается о настроениях Галатов без всяких оттенков определения сущности события. Затем: все эти колебания

развивались и совершались в период продолжавшейся болезни, которая оставалась тожественной. Поэтому немыслимо, чтобы с нею связывались прямо противные предикаты. Необходимо, что в апостольской немощи не усматривалось ни демонического, ни ангельского вторжения. Это сравнительные обороты, аналогичные описанию восторженности Галатийских христиан, что они готовы были исторгнуть свои очи и пожертвовать величайшим благом зрения (4:15), почему нельзя утверждать и того, будто благовестник страдал офталмией.

В таком случае мы неотразимо убеждаемся, что св. Павел не разделял иудейского воззрения насчет индивидуальной пневматической одержимости, физически охватывавшей всю личность. Вследствие этого оказываются немотивированными генетические предположения, якобы он усвоял лжеучительство сатанинскому влиянию²⁵⁷⁶. Для критики подобное заключение и натурально и неизбежно, но фальшивость принципов неумолимо сопровождает все ее изворотливые ухищрения. Пожелание, чтобы «Бог вскоре сокрушил сатану под ногами» Римлян (Рим. 16:20), совпадает с надеждой, что они будут мудры на добро и просты на зло (16:19). В нем высказывается попечительная заботливость о религиозном возмужании, когда верующие приобретают благодатную неуязвимость Христа и вместе с Ним попирают главу змея, который действует не столько вне их, сколько в них самих, хотя бы и по стороннему возбуждению. В этом смысле и «рассуждение духов» (1Кор. 12:10) характеризует не особенности источника, где требуется пророческая проницательность для разграничения добрых и злых внушений²⁵⁷⁷. Тут везде действует один и тот же Бог, производящий все во всех (12:6. 11). Разница может быть лишь в качествах даров и в их относительном достоинстве, как бывают различные служения (12:4. 5)²⁵⁷⁸. Посему разборчивость желательна единственно для обнаружений верховного озарения с целью их взаимного соглашения и приспособления на общую пользу путем соподчинения и внутренней гармонии. Это понимание оправдывается всем ходом апостольского назидания, в котором особенно выдвигается тесная

солидарность строгой субординации между членами телесного организма. Сравнение необходимо предполагает, что такое значение имеют в таинственном теле Церкви Христовой и все многообразные духовные явления, почему они нуждаются в мудром упорядочении авторитетного контроля. Из этих соображений вытекает, что у св. Павла духи отмечают существенное свойство или самую природу дарований и фактически сливаются с ними в тождестве предмета. Так должно думать и по другому аналогичному свидетельству, что *духи пророчесии пророком повинуются* (1Кор. 14:32). Речь опять идет о регулировании чрезвычайных актов на богослужебных собраниях. В них недозволительно бесчинное смешение с непрерывными перебиваниями, порождающими хаотическую сумятицу. Если кому будет откровение, тогда прочим следует молчать с соблюдением постепенности в пророческих поучениях. Это вполне возможно, потому что человек не лишается свободы и самообладания. Он остается господином своего настроения и не увлекается с неудержимостью ненормального экстаза. Но содержание ниспосылается свыше и не зависит от индивидуальной воли, которая простирается только на внешне отражения в известных формах. «Духи» бывают послушны христианам исключительно со стороны благовременного засвидетельствования в удобный момент устами верующих для утешения всего братства. В этом случае они обнимают собою частные сообщения божественного вдохновения в отдельных лицах и нимало не указывают на субстанциальные градации функционирующих сил. По этой причине термином «духи» у Апостола характеризуются самые дары, и он не имеет связи с ангелологией. В ней нет оттенков физического воздействия, откуда несомненно, что здесь неуместны и физические разграничения.

Этим просто решается вопрос и о небесной иерархии. Прототип для нее находят в иудейской теологии с ее причудливой классификацией пневматических начал²⁵⁷⁹. Бесспорно, конечно, что и благовестник не представлял их сплошной массой, однако основы были у него совсем другие. Раввинизм опирался на физические качества, и их несходство

естественно сопровождалось соответственной группировкой носителей. Апостол не исповедовал подобных воззрений, и его чины не могут напоминать фарисейско-народных мечтаний, поскольку коренятся на тварной индивидуальности высших духов и их служебной покорности божественному промыслению. При таком толковании оказывается напрасным и критическое утверждение, будто св. Павел – помимо демонов²⁵⁸⁰ – признавал много богов и господ²⁵⁸¹, лишая их языческого преувеличения²⁵⁸² низведением на степень Ангелов²⁵⁸³. Если бы это было даже справедливо, – и тут получалось бы не более того, что в духовном мире царствуют видовые и индивидуальные дифференциации, ибо он лично-разумный и немислим без типических воплощений и взаимной организации. Это необходимо по самой идее небесных потенций и не нуждаются во внешних пособиях для развития. Наряду с этим важно, что благовестник воздерживается от всяких подробностей и далек от фантастических нагромождений раввинской догматики и иудейской апокалиптики²⁵⁸⁴. Апостол сосредоточивается на выяснении миссии и самыми названиями определяет собственно разные функции осуществления верховного водительства. Физический момент категорически исключается с абсолютным контрастом иудейскому материализму.

Точным раскрытием природы и действий Ангелов очищается почва и для безошибочного уразумения эссенциального их достоинства в устранение критических перетолкований. В последних всюду выдвигается чисто физический элемент, который чужд моральных тенденций. Принципиально – в нем нет ни добра, ни зла, которые бывают лишь по неведению и ложной оценке людей²⁵⁸⁵. Все духи этически безразличны²⁵⁸⁶, и их безгрешность крайне относительная – по превосходству над человеческой порочностью²⁵⁸⁷. При этом невольно возникают пред нами иудейские аналогии. Сам сатана, виновник райского падения, тождествен Саммаэлю, верховному в сонме «престолов»²⁵⁸⁸, и Ангелы погибли суть слуги Божии²⁵⁸⁹. Все они свободны от греха не безусловно, а лишь в той мере, насколько он производится чувственностью²⁵⁹⁰.

Материалистическая пневматология неизбежно приходит к ангельскому обезличению по физической неподатливости для моральных отправлений, коренящихся в духовных мотивах нравственного поведения. В этом пункте мы находим конкретное запечатление догматических предпосылок, которые принудительно ведут к своему итогу. Поэтому эллинский миссионер должен был всецело принимать его, раз им усвоились все основные данные. Неудивительно, что генетическая критика со всей смелостью навязывает подобные мнения св. Павлу и подмечает в его посланиях резкие преувеличения²⁵⁹¹, принижающие апостольское благовестие до уровня религиозной примитивности²⁵⁹². Прежде всего бесспорно, что при натуральном единстве невозможны существенные обособления. Они бывают просто формами обнаружения субъекта под разными наружными покровами, хотя агент везде прежний. Так вызывается и оправдывается необходимость крайних взаимных превращений органов славословия в виновников искушения. В этом тоне²⁵⁹³ якобы и благовестник говорит, что *сам сатана преобразуется во Ангела света* (2Кор. 11:14)²⁵⁹⁴. Тут сходство с раввинизмом тем ближе, что вся фраза освещается единственно из него²⁵⁹⁵. При иудейском веровании духи получали строго определенную индивидуальность в своих фактических функциях при надлежащем соответствии им. В каждом случае они приспособляются к специальному призванию и в интересах наибольшей успешности. Поэтому Ангелам всегда назначается одно поручение, как для него недопустимо множество исполнителей, и наоборот²⁵⁹⁶. Всякий из них исчерпывается в частном акте служения и бывает тем, что для него требуется сейчас, являясь слепым орудием²⁵⁹⁷. В силу этого в духовном мире не имеется природной устойчивости с неподвижными этическими квалификациями. Смена имен производит натуральные модификации, почему обязательна внимательная заботливость в употреблении титулов. Иначе молитвы будут не услышаны и не дойдут по своему адресу, потому что для них не оказывается восприимчивых, если обычные сделались совсем другими²⁵⁹⁸. Значит, по своей природе небесные существа

подлежат неуловимым трансформациям и совпадают с ними. Они непрерывно варьируются по самым своим свойствам и иногда надевают обманчивые маски²⁵⁹⁹ для целей прельщения²⁶⁰⁰.

Очевидно с первого взгляда, что все это совершенно противно апостольскому свидетельству. В нем высказывается, что сатана иногда притворяется светозарным вестником Божиим и производит обманчивое убеждение, будто он истинный Ангел. Но это суждение ошибочно и лишено реальной опоры. Наружность тут фальшивая, не отвечающая содержанию, поскольку оно враждебно ей по своей мрачности. Ясно, что это пустая призрачность ради внешнего очарования. Сатана остается в своих исконных качествах и стремится к врожденному коварству. В этом отношении он напоминает агитаторов, шпионски вторгавшихся в христианские братства. Они выдавали себя за верных глашатаев Евангелия и поборников правды. В действительности это было наглое лицедейство лукавого расчета, таившего заведомую порочность. Поэтому подобные смутьяны были лжеапостолами, не законно усвоившими себе несоответственное обличье (1Кор. 11:13. 15). В равной мере и сатана принимает просто ангельскую видимость, не переставая быть собою по существу и настроению. Апостол мыслит наперекор иудейству и все ограничивает сферой космических ангелофаний. А в них демонические миражи естественны по самой злобе сатанинства, которое пользуется всяческими способами для уловления человечества. По всему несомненно, что и принципиальные воззрения св. Павла противны раввинским, потому что внешние феномены утверждаются у него на диаметральной диспаратности духов.

Отсюда несколько раскрывается и темное упоминание (1 Кор. 6:3)²⁶⁰¹, что верующие будут судить «ангелов» (οὐκ οἴδατε ὅτι ἄγγελοι κρίνομεν). В фарисействе почва для такого превозношения людей заключалась в самых догматических убеждениях. Если все достоинство ангельское было в натуральном приноровлении к данной миссии и безусловной замкнутости в ней, то легко могло случиться, что это не всегда

достигалось в удовлетворительной степени. Пневматическая погрешительность должна была заявлять себя не совсем благоприятно и вносила дисгармонию в ангельскую исполнительность с неизбежными прещениями за ослушание. Наряду с этим номистический метод вселял поклонникам горделивое упование на достижение чисто божеских совершенств, освобождавших им доступ в чертоги Иеговы для участия в небесном синедрióне, куда проникали не все духи²⁶⁰². Последние, не будучи абсолютно добрыми²⁶⁰³, постоянно находились под тяготением к падению, между тем праведники шли обратным путем и прогрессивно укреплялись в нравственной непоколебимости²⁶⁰⁴. В результате получалось, что вторые неуклонно обогащались заслугами, когда первым грозили провинности²⁶⁰⁵ с неотвратимой и законной подсудностью высшим²⁶⁰⁶.

По этим замечаниям неоспоримо, что главнейшей идеей иудейства по рассматриваемому вопросу было предположение ангельских преткновений, почему духовные начала ничуть не служили незыблемым авторитетом. Апостол всего менее был склонен к указанным принижениям. Для него Ангелы были живыми органами божественного промысла, нашедшего свое увенчание в воплощении Единородного Сына. Они были посредствующими руководителями дохристианского мира (ср. Евр. 2:5), неспособного к прямому восприятию славы Божией, и теперь оказываются наилучшими ее представителями²⁶⁰⁷. Поэтому св. Павел видит в них величайшее мерило всякой истинности и свою проповедь ограждает тем, что она была ангельской вестью (Гал. 4:14) и во всем объеме принимается небесными духами (Гал. 1:8). Естественно, что у них совершенно немыслимы погрешности, подчиняющие их людской оценке. Посему судимых нельзя отождествлять с Ангелами света. Необходимо признать, что тут разумеются субъекты иной категории, которые по нравственным качествам ниже уровня благодатствованных и подлежат их этическому решению. Ближе и отчетливее подлинные свойства обрисовывается в контексте речи. В ней трактуется о (третейских) тяжбах христиан у язычников. Считая это крайне

ненормальным, Апостол старается отрезвить Коринфян напоминанием, что «святые будут судить мир» (6:2). Здесь космос характеризуется по своей адверсативности функционирующей в возрожденных святости и захватывает собою все, что несовместимо с нею и не подчиняется ее обновляющему влиянию. Это есть грех упорства спасительному призыву, как бесспорно и по контрасту святых нечестивым (6:1), которые недостойны быть судьями, поскольку сами подпадают неотвратимому суду. Будучи объектом его, и мир проникается тождественной энергией зла, предающей его неумытному испытанию носителей добра. По всему ясно, что это свободный строй непокорной воли и ослепленного разума, потому что ответственность неразрывна от активной энергии. В нашем примере она тяготеет к неправде и именно за нее подвергается судебному преследованию, создающемуся на фактической греховности. Поэтому необходимо допустить и в «ангелах» реальное основание адекватного сорта, а это свидетельствует, что они непримиримы с христианскими прерогативами и попирают их по природному устранению от блага ради мрака лукавства и всякой нечистоты.

Едва ли нужно прибавлять, что пред нами духи темные²⁶⁰⁸, инстинктивно боящиеся света и обличаемые им в своей безобразной наготе (ср. Иса. 24:21–23), чего не может отрицать и критика²⁶⁰⁹. Тогда нимало не изменяет дела и тенденциозное ударение, что они являются ингредиентной частью космической подсудности и натурально приравниваются к ней²⁶¹⁰. Прежде всего, это утверждение экзегетически неверно, ибо мысль апостольская движется со строгой преемственностью постепенного возвышения и в дальнейшем отмечает выходящее из прежних границ. Затем: мир осуждается по своей этической негодности и подобен «ангелам» только с этой стороны, почему не включает их в круг физической материальности. При таком соотношении было несомненно само собою и действительное существо разумеемых духов, раз они являлись типическими олицетворениями космического нечестия. При этих условиях бесчленность терминологии не могла вызывать недоумений, не говоря уже о том, что у Апостола сообщается о предметах,

знакомых читателям из устных наставлений миссионерского оглашения. Наконец, важны и принципиальные опоры будущего суда. Они заключаются в неотъемлемом превосходстве святости над моральным убожеством внутреннего извращения. Естественно, что верующие будут судить лишь в той мере, насколько они святы и обнаруживают неправду своими нравственными достоинствами. Это будет собственно суд добра над злом по эссенциальному преобладанию первого и неотвратимой гибельности второго. Понятно без слов, что это необходимый постулат здоровой совести, и для его формулирования совсем не требовалось внешних пособий кроме моральной чуткости неповрежденного сердца. При всем своем наружном совпадении – иудейские параллели не имеют притязания на генетическую солидарность там, где все развивается помимо их. Но они решительно нетерпимы по своему содержанию, потому что оперируют с собственным материалом, чуждым апостольскому созерцанию. В последнем допускается внутренняя поврежденность в самой природе духов, бывших для иудейской апокалиптики чудовищными физическими *ᾀδίαφора*. По этой причине зависимость благовестника по анализируемому пункту останется праздным обольщением до тех пор, пока не аргументируют с неотразимостью, что судимые «ангелы» этически безразличны, если и не совершенно чисты. По нашему мнению, доказать этого невозможно по свойству самого факта, а потому иудейские источники отвергаются безвозвратно, хотя бы точное истолкование ускользало от экзегетической проницательности.

Иудейство диспаратно апостольскому учению в самых коренных вопросах пневматологии и с принудительностью расходится в ее детальном раскрытии. Ход его легко предвидеть заранее. Раз безгрешность Ангелов относительна, то и порочность их извинительна, поправима и простительна. Этим прокладывается путь к универсальному сглажению всех шероховатостей частичного уклонения. Отсюда теория апокатастасиса, нередко проглядывающая в раввинизме, распространяется и на духовный мир. Посему для иудейской логики ничуть не странна надежда, что в будущем бесы

очистятся²⁶¹¹. Тем более это дозволительно для служебных духов, которые страдают лишь физической ограниченностью и недостатком всеведения. Коль скоро они были такими и для св. Павла, Апостол обязательно должен был подчинить их влиянию спасительной благодати во Христе Иисусе. Это было для него особенно неизбежно, поскольку демонические начала получали ложное звание единственно по людскому невежеству. Индифферентные по своему бытию, они омрачались соприкосновением с темной средой и обновлялись вместе с ней, уступая немерцающему сиянию Отца в Сыне. Естественно, что христианское искупление, развенчав прежних «господ», было для них и примирением²⁶¹² с покорностью новому божественному владыке²⁶¹³. В этой концепции у Апостола якобы сказывается оригинальное отражение иудейских понятий о всецелой соподчиненности небесных духов, гармонически объединяющихся в стройном плане верховного домостроительства²⁶¹⁴.

Легко заметить, что интерес здесь сосредоточивается на посланиях к Ефесянам и Колоссянам, которые по своей ангелологии не возбуждают подозрений в подлинности у адептов генетической школы²⁶¹⁵. Но в них решительно заявляется, что во Христе Бог *возглавил всяческая, яже на небесех и яже на земли* (Еф. 1:10) и умиротворил кровью креста Его и земное и небесное (Кол. 1:20), когда Спаситель, «отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15). Насчет этих выражений утверждают, что в них „объектом ἀποκατάλλασσεν мыслится духовный мир»²⁶¹⁶, как «способный и нуждающийся в примирении с Богом»²⁶¹⁷. Этим мотивируется гипотеза, что и добрые Ангелы не были абсолютно безгрешными в глазах Апостола²⁶¹⁸. Напротив: допуская возможность разных проступков (1Кор. 11:10. Гал. 1:8), он признает еще ограниченных «элементарных» духов (Гал. 4:3. 9), которые обнаруживают над людьми недостойный деспотизм (1Кор. 2:6. 8)²⁶¹⁹, являются виновниками смерти Христовой²⁶²⁰, желают отлучить от любви Божией (Рим. 8:38) и подлежат суду христиан (1Кор. 6:3). Все они из активных посредников избавления

низводятся теперь в разряд пассивных его восприемников²⁶²¹, при чем Бог совлачается от заслонявшего Его покрова бедных и немощных ангельских стихий²⁶²². Пока Голгофской жертвой это торжество обеспечивается лишь принципиально и достигнет окончательного завершения в будущем возглавлении²⁶²³.

Вот – в кратких словах – сущность критических соображений. Для научной оценки их необходимо наперед определить предмет речи и потом выяснить специальный ее смысл. В первом отношении в ортодоксальных кругах преобладает склонность к метафорическому истолкованию «небесного» с устранением от него предикатов личного характера²⁶²⁴. Для свидетельства Ефесского письма это мнение, пожалуй, дозволительно, однако и для него несомненно, что в категорию «земного» преимущественно входят люди, поскольку они служат главнейшим моментом реализации предвечной тайны универсального устройства. В таком случае и в «небесном» должен быть элемент духовно-разумный. И он прямо требуется изображением Колосского послания по связи с крестным подвигом, который упразднял раздор личной воли, а не косную хаотичность космоса, страдавшего по вине человеческой и избавлявшегося с ее уничтожением (Рим. 8:20. 21).

Ближайшие качества небесных индивидуальностей раскрываются упоминанием (в Кол. 2:15) об изведении в позор начал и властей. В последних обыкновенно усматривают силы нечистые²⁶²⁵ по аналогии с миродержителями тьмы века сего, духами злобы поднебесными (Еф. 6:12)²⁶²⁶. Энергичность апостольской фразы оправдывает подобное разумение и сообщает ему солидную прочность; тем не менее оно возбуждает серьезные возражения теоретического и экзегетического свойства. Нам известно, что лукавые духи будут судимы за свою враждебность святости. Этим категорически устраняются все мечтания об апокатастасисе, потому что суд сопровождается наказанием возмездия и покоится на факте незаглаженного прегрешения. Отсюда видно, что для раскаяния было потеряно время, которое падает на дни благодатного спасения, когда требовалось безусловное подчинение с отказом

от натуральной самобытности. Все это не было исполнено и, конечно, по внутреннему отвращению от блага вследствие врожденной и неискоренимой противности ему. Подобное наблюдение указывает на природную извращенность, не допускающую искупления, поскольку оно равнялось бы уже новому творению с разрушением старого. Поэтому в данной области дозволительно лишь ограничение сферы влияния с неизбежным возвышением его интенсивности. И мы читаем, что князь воздушный ныне действует только в сынах противления (Еф. 2:2; ср. Кол. 3:6–7), а христиане избавлены от власти темной (Кол. 1:13), хотя козни диавольские продолжаются и вызывают к непрерывному ополчению (Еф. 6:11. 12). Значит, в этой среде не было полного отнятия господства, почему в началах и властях Кол. 2:15 предполагается более послушная масса лучшего духовного настроения. К ней отсылает и самый контекст. В нем избличение Христово связывается с истреблением рукописания (Кол. 2:14), которое ближе и больше всего относится к кодексу заповедей ветхозаветного закона. Он был дарован при участии Ангелов добрых, выражавших волю Божию в соответственных формах, и с этой стороны своим крушением колебал и всех посредников, способствовавших опубликованию. В такой комбинации низвергнутые начальства естественно сливаются с номистическими учредителями²⁶²⁷ и рисуются пред нами в благоприятном свете²⁶²⁸. Затем важно, что в «совлечении» свящ. писатель находит догматическую опору для полемики с распространившеюся во Фригии «службой Ангелов» (Кол. 2:18 сл.). Сущность этого заблуждения не поддается бесспорному определению. Принято считать его за своеобразный культ ангелолатрии²⁶²⁹, но для нее не было достаточных мотивов ни в языческом прошлом читателей, ни в иудейской прелести агитаторов²⁶³⁰. Скорее – это был особый тип смиренномудрой надменности богопочтения, направленного на изнурительное подавление телесности (Кол. 2:23) ради поклонения духовного, напоминающего ангельское. В этой концепции получает научную вероятность другое мнение, что в анализируемом месте говорится о подражании ангельскому служению²⁶³¹. Впрочем, для разбираемого вопроса это почти

безразлично. Во всяком случае мы должны думать, что в Колоссах Ангелы являлись образцом высшей религиозной практики и рисовались в блестящем ореоле. Апостол подмечает здесь безрассудство плотского ума и употребляет всю энергию пламенного одушевления на отрезвление самочинных аскетов. В его аргументации с рельефностью выдвигается тот момент, что возникший обычай несогласен с прекращением номистического главенства, отмененного восторжествованием Христа над поименованными чинами. Они теперь лишены прежнего величия и не могут быть нормирующими стихиями религиозной жизни облагодатствованных. Этим в самой основе колеблется Фригийское увлечение, но оно утверждалось на благоговении к Ангелам и исчезало единственно при рассеянии такого убеждения. Посему апостольскими соображениями ясно подчеркивается, что ныне ангельские силы утратили регулирующую авторитетность и уступили место искупительному господству. Поэтому последнее захватывает начала добрые и обнаруживает пред всем миром только их.

Всеми этими наблюдениями обеспечивается научное право для мысли, что при «совлечении» разумеются потенции чистые. Несомненно по крайней мере то, что они не были натурально злыми, а изобретать промежуточные²⁶³² мы не имеем ни малейших оснований. Если так, то этот акт будет прямо соприкасаться с примирением «небесного». На этом фундаменте и строится гипотеза, что «возглавление» было упразднением владычества духов, заправлявших космическим течением в дохристианскую эпоху²⁶³³. Однако этим дело еще совсем не раскрывается, и мы обязаны решить, был ли такой порядок по собственному своеволию дерзостной притязательности или развился помимо ее в человеческом обществе? Тут прежде всего констатируется обнажение (ἀπεκδυσάμενος), которое неразлучно от раннейшего облечения и не бывает без него. По этой причине и первое и второе относятся к одному субъекту. Таким у нас оказываются начальства и власти, откуда вытекает, что доселе они были «одеты» и не созерцались в естественной непосредственности своей индивидуальной природы²⁶³⁴. Над ними лежал толстый

покров, застелявший от внимательного взора подлинный предмет в его реальных очертаниях. Страдающими оказываются сами эти личности, а потому абсолютно ложно, будто пред людьми они заслоняли собою Бога, коль скоро сами подвергаются затемнению. Далее следует, что, будучи ненатуральным, это явление не вызывалось ими и не свидетельствует об их виновности греховного узурпаторства. Наоборот, совлечение будет благостным освобождением от насильственных оков стеснительной заботливости. На нее со всей тяжестью и падает «изобличение» Христово при восстановлении нормальной гармонии. Понятно, что это не требовало бы большого напряжения при отсутствии всякого объективного содержания под окутывавшей внешностью. За нею таилась действительная энергия, обладавшая жизненной крепостью реального свойства и фактически функционировавшая со всей безупречностью. Неудивительно, что для нее необходима смелость (ἐν παρρησίᾳ) превосходящего натиска, дабы подняться на соответственную высоту и в ней распоряжаться с независимым самодержавием дисциплинирующего контроля. Раз это достигнуто, – наносный туман рассеивается с просветлением всего горизонта. В прозрачном фоне очищенной перспективы все фигуры выделяются с полной отчетливостью, и в результате будет точное их обнаружение (ἐδειγμάτισεν) с неотразимой очевидностью для созерцания. Естественно, что этот успех бывает величайшим триумфом (θρίαμβεύσας) для победителя, поскольку создается на его исключительном преимуществе (ἐν αὐτῷ)²⁶³⁵ над покоряемыми (αὐτοῦς). Последние неизбежно подчиняются славному герою и входят в свиту его торжественного шествия с поля брани, охотно признавая свою низменность и громко исповедуя все прерогативы нового вождя. Он выдвигается не деспотическим угнетением порабощающего позора и всецело основывается на свободной преданности.

Весь процесс распадается на две стадии. Первая состояла в «разоблачении», способствовавшем избавлению ангельских сил и доставлявшем им простор самобытной активности. В этом отношении данный акт был спасительным для них и равнялся

низвержению обременительного ига. Отсюда вытекает, что прикровенность коренилась не в существе обсуждаемых особей и не производилась ими по личному усердию и желанию. Она была внешним наслоением близорукой недалёковидности и прискорбного невежества. Это есть ненатуральное преувеличение религиозной суетности греховного человечества. Спустившись в бездну богоотчуждения, оно лишилось духовной зоркости и принимало тварное не в ограниченных размерах, а пропорционально своему убожеству. Так власти приобрели в человеческом воззрении несвойственный престиж, закутывавший истинные качества обманчивым светом неподлежащего достоинства. Тут было противоестественное возвышение небесных чинов с приданием им характера божественности и с затруднением их служебной действенности. Это печальное недоразумение одинаково поддерживалось и иудейством и язычеством, поскольку Бог или частично постигался в своих посредниках или совершенно преломлялся в них до полного исчезновения из религиозного сознания, занятого пневматологическими парениями и связанного измышленными демоническими культами. Но все это было помимо воли и желания ангельских начальств, и они не повинны в случившемся по людскому заблуждению. Все шло параллельно номистическому очарованию позднейшего раввинизма. Призванный к педагогической роли воспитателя и охранителя, – закон был и остается священным институтом божественного промысла, постепенно приготавливавшего мир к благодатному искуплению, а фарисейство обратило его в вечную норму и исказило самую природу доброго учреждения. Подобно тому и Ангелы перестали быть **исполнителями**, коль скоро их почитали **распорядителями** и **вершителями** космических судеб. Сами они не причастны этому обожению и не нуждались в усмирении и вразумлении. Тем не менее нормальное отправление обязанностей фактически сильно затруднялось в своей целесообразности и требовало примиряющего упорядочения чрез устранение господствовавших преград.

«Возглавление» пока лишь косвенно затрагивает ангельские лики и только на второй стадии разрешается прямым влиянием на них. Здесь говорится уже о властном возобладании, которое неразрывно от преодоления не сразу уступающего отпора. И если он сменяется искренним и осмысленным подчинением, то все-таки в предшествующем допускаются колебание и недоумение, нуждающиеся в разъяснении. Этим предполагается реальная основа в самом ангельском настроении. И угадать ее не трудно по ближайшей характеристике сопутствующих условий, откуда обрисовываются и предваряющие. Описываемое торжество неотлучно связывается с крестным поприем и покоится на нем. Несомненно поэтому, что именно в таинстве Голгофской жертвы и было нечто, смущавшее ангельские сонмы. поскольку же она служила заключением всего спасительного промысла, – мы получаем, что такое чувство относилось к нему в целом объеме. Но верховные духи всегда были неложными и точными вестниками грядущего спасения (ср. Евр. 1:14) и отличались безропотной покорностью верховным велениям. С этой стороны их служение было безупречным, и вся его недостаточность могла быть разве в отсутствии полного понимания поручаемой миссии. Здесь мы и должны искать удовлетворительной разгадки. А в этом пункте бесспорно, что искупление было делом сокровенной непостижимости, и сами Ангелы стараются «прикинуть» во всю его глубину (1Петр. 1:12). Конечно, эта сосредоточенность внимания выражается собственно в пристальном приглядывании за ходом спасительного процесса и не свидетельствует о чистейшем неведении²⁶³⁶; однако несомненно, что не было и абсолютного знания. Вместо его царила благоговейная напряженность, приобретающая отчетливость не ранее реализации божественных планов в их ослепительной благодати. По этой причине многообразная премудрость Божия в домостроительстве всемирного избавления сказывается начальствам и властям на небесах не иначе, как чрез Церковь (Еф. 3:10) и раскрывается ее фактическим созиданием. Прежде его будет некоторая примрачность в самом ангельском

прозрении, не проникающем во все содержание обетованного возрождения. Естественно, что эта недоведомость налагала свой отпечаток неуверенности на пунктуальное посредничество Ангелов. Соприкасаясь с двумя, морально противоположными, мирами, они необходимы испытывали всю остроту этого тяжелого контраста и томились его пагубностью, когда часто получались неожиданные результаты нестерпимого им обожения. Все это поселяло немалое смущение и придавало их миссии оттенок рабской подневольности. Но механическая покорность – при всей ее искренности – не приносит внутреннего успокоения, которое убеждало бы в животной низменности деятеля, раз он целиком замыкается в порученной работе, не оглядывается на прошлое и не задумывается о будущем. Для чинов ангельских подобное состояние невозможно по самой духовности их природы, и пред ними с равной энергичностью возникали вопросы «почему» и «зачем». При неисследимости путей Божиих и при неотчетливости познания первый вызывал неизбежное недоумение религиозной притрепетности, а второй повергал в не меньшую тревогу пытливую совесть насчет мотивов и целей неисчерпаемой заботливости о недостойных тварях, если даже светозарный денница понес неотвратимое возмездие. В этом смысле божественное истощание Единородного Сына было предметом неразрешимого изумления для всего лика ангельского и освещалось для него не прежде превознесения Господа над всякими начальствами, властями, силами и господствами (Еф. 1:21)²⁶³⁷. Теперь по преизобилию божественной полноты воплощенного Христа они усматривают истонного главу (Кол. 2:10) в своем предвечном Творце (Кол. 1:16), но всякое колено небесных, земных и преисподних преклоняется пред Ним лишь после дарования уничиженному Избавителю исключительно славного имени (Филипп. 2:9. 10). Доселе этого не было, и потому мы обязаны допустить, что в то время Ангелам еще недоступна была премирная тайна во всем несоизмеримом величии. В таком случае в своем послушном и безукоризненном посланничестве они не имели внутреннего мира и нуждались в умиротворении чрез упразднение удручающего разлада для

успокоения духа в созерцании и соучастии достигнутого торжества. Чины ангельские со своей готовностью подчиняются последнему, усматривая в нем увенчание своего собственного подвига. Он приспособлялся к этому концу и в нем находит свою награду, поскольку обретает тут свой существенный разум. Посему до этого момента преобладала простая догатовность, возбуждавшая душевную томительность, которая устранялась Голгофской победой и вытеснялась сладостной гармонией полной отрады с фактическим принятием искупительного триумфа, когда Бог во плоти показался Ангелам (1Тим. 3:16). Поэтому примирение не было только принципиальным обеспечением «возглавления», которое отодвигается в даль будущего и оказывается не совсем прочным по своему исходу. Это две стороны одного акта, где отрицательное прекращение примрачности неразлучно от положительной преданности беспрекословного признания.

Значит, в прежнем не было и не мыслится непокорности или неудовлетворительности в членах ангельской иерархии²⁶³⁸. Раз они радуются поражению своей собственной недоуменности, – этим категорически утверждаются их натуральное влечение и свободная склонность ко всему доброму по эссенциальному сродству с ним. Тогда понятно, что в апостольском изображении нет ни малейших отголосков иудейской пневматологии, набрасывавшей густую тень на моральные качества небесных духов, между тем в анализируемых посланиях они блещут нравственной чистотой покорности долгу и законного самоуничижения. Потому возвеличение Богочеловека-Христа не было для них отнятием присвоенных прерогатив и – скорее – давало простор успешному влиянию рассеянием внешнего мрака религиозного неведения. В этом отношении ложно и генетическое усердие к отысканию прямой связи с фантазиями иудейской апокалиптики. В ней Ангелы являются действительными обладателями вселенной со всеми претензиями горделивых узурпаторов, а свящ. писатель провозглашает это стеснительным бременем, противным всему их складу и духовному настроению. Затем остается лишь ограниченность, догматически незыблемая по тварности

небесных начал, которые создаются и стоят божественным Сыном (Кол. 1:16. 17) и в Нем приобретают истинное разумение планов миродержавной воли. Для них искупление было тоже тайной, сокрытой от веков и родов (Кол. 1:26), и пред нею они подобны прежним поколениям сынов человеческих (Еф. 3:5), но это ничуть не умаляет духовные потенции и даже способствует укреплению достоинства, если в таких условиях они оказываются верными предвестниками грядущего спасения и живыми участниками при его основании и дальнейшем развитии.

Иудаистические тенденции пневматологической низменности совершенно чужды апостольскому воззрению. В нем пред абсолютизмом Бога в Сыне чрез Духа все утрачивает свою независимость в тварной несамобытности. Тут и небесные силы лишаются моральной неуязвимости и подпадают закону этического самоопределения и нравственного возрастания. Отсюда возможность моральных градаций в замену раввинской индифферентности. Это наблюдение дает надежный ключ к объективному пониманию апостольского учения о злых членах духовного небесного мира. В генетических интерпретациях этот пункт логически связывается с предшествующими соображениями и обосновывается на них во всех своих особенностях. Понять это легко по следующим кратким указаниям. После своей победы Христос становится единственным господином вселенной и ниспровергает всех прежних мироправителей. Но не все они сразу отказываются от усвоенных привилегий и ополчаются на защиту их с энергическим отпором новому властелину. Безразличие переходит в ожесточенную оппозицию, которая будет уже враждой против самого добра и пропитывается стихиями мрака. Существа относительно благие по своей покорности верховному разуму и механическому исполнению его внушений, – они теперь необходимо делаются носителями зла с резким отпечатком антибожественности. Происходит натуральное превращение с учреждением темного царства под державой «князя воздушного». Он захватывает владычество над космосом и со своими легионами ведет непрерывную борьбу с

Церковью святых и ее Главой. Иудейские формулы получают у Апостола крайнее развитие, не имеющее адекватного прототипа в раввинской теологии. Точкой отправления было только фарисейское воззрение на язычество, как безызъятную область демонов, но у св. Павла оно доводится до исключительной остроты эссенциальной непримиримости, которая мешает благодатному прогрессу и требует окончательного упразднения духов нечистых и их рабских подражателей. Отсюда в критических системах удерживается учение об идеально-юридическом оправдании, реализующемся лишь на развалинах всецелого уничтожения всех грешников, поскольку движущая ими сила неспособна ни к возрождению раскаяния, ни к капитуляции отчаяния в своем успехе. Контраст приобретает характер физической адверсативности, не знакомой иудейству в таких размерах. Поэтому утверждают, будто Новый Завет превосходит древнейший Талмуд своим дуализмом²⁶³⁹, а эллинский благовестник подчиняет нынешний век сатане ничуть не менее Маркиона²⁶⁴⁰ и в данном отношении идет гораздо дальше его, Манихеев²⁶⁴¹ и Филона²⁶⁴². В этом случае чрез иудейские посредства²⁶⁴³ христианское богословие якобы восприняло персидское влияние²⁶⁴⁴. Простирая его – в демонологии – и на новозаветные времена²⁶⁴⁵, другие находят ясные следы этого рода в позднейшем иудействе, где дуалистическое вторжение условливалось собой трансцендентализм будущего спасения с отрешением от земли и передвижением на небо²⁶⁴⁶. Эти дуалистические элементы были усвоены проповедниками Евангелия и в нем отчетливее прониклись этически-религиозными свойствами²⁶⁴⁷, однако практически диавол действует подобно своему персидскому образцу, пытаясь быть самовластным и распоряжаться с божественным абсолютизмом²⁶⁴⁸.

Значит, Апостол языков просто утрирует иудейские начала под давлением христианских принципов, встречавших злобный отпор при своем фактическом применении. Весь вопрос состоит в том, была ли готовая и удобная почва для трансформации в самом раввинизме. Здесь мы обязаны строго выделять библейскую стихию откровения и должны сосредоточиться на

анализе школьных наслоений синагогальной догматики. Она к божественным истинам приложила шаблон теоретической рассудочности и натолкнулась на безысходные антиномии. Для нее Иегова был творцом и ответственным вершителем всех судеб мировой жизни, но наличный строй последней часто не гармонировал с достоинством своего повелителя и увлекал его с недостижимой высоты в собственную неупорядоченность страстей и чувственности. Опасность была слишком очевидна, чтобы раввинская скрупулезность не усмотрела ее и не позаботилась об устранении. Желательное средство и было найдено в деистическом разобщении божества от всякого прямого соприкосновения с космической суетой в его замкнутой неприступности. При всем том это не равнялось активной самозаклученности, потому что граничило бы с независимостью и автономией мирового течения по возникновению и развитию. И если в нем неослабно продолжается верховное промысление, то ясно, что у него есть пригодные помощники. Они вмешиваются в житейские коллизии и, регулируя их, сами приспособляются к космическому уровню, неизбежно воспринимают его в своей природе и функциях. Мировой разлад доброго и дурного отражается аналогичным раздроблением в сонме духов. Тем не менее обе категории регулируют порученное по воле Божией и в этом смысле этически тождественны между собою. Поэтому в них замечается свободный и натуральный переход неожиданного метаморфоза, когда Ангел славы превращается в искушителя, до плотяного падения, и служитель Господень бывает смертоносным губителем. С этой стороны иудаизм, верный своей логике, не допускал бы дуализма ни натурально-этического, ни эффективного – в существе духовных явлений наблюдаемой дисгармонии. Всякие толкования иного свойства покоятся на чистейшем недоразумении или поддерживаются с тенденциозными целями, чуждыми и раввинской систематике и христианскому благовестию. Тут генетическая интерпретация побивает себя с изумительной безжалостностью. Навязывая Апостолу идеи дуалистического парсизма, в своей генеалогии она теряет родоначальника и вырождается в мифическое

баснословие, лишенное реального фундамента. Бесспорно, что в иудейских мечтаниях было немало наносного, но принципиально они создавались на терпком монотеизме и не терпели дуалистического раздвоения. В них князем мира сего остается Метатрон²⁶⁴⁹, бывший наилучшим образом силы и действия Иеговы, Которому все подчинено с неумолимостью сурового детерминизма. Поэтому в раввинизме нет царства сатанина, и он не исповедовал контраста зла добру, не противопоставлял сатаны Богу²⁶⁵⁰. Здесь различие напоминает физическую враждебность света тьме²⁶⁵¹ с невозможностью самонаименьшей связи христианской истины и раввинистического фантазирования²⁶⁵².

Непосредственная преемственность этих доктрин немыслима по внутреннему содержанию их. Естественно, что она даже в критике ограничивается оригинальной трансформацией фарисейских схем у св. Павла. Что же давал раввинизм с этой стороны? Стремясь к упразднению космического диссонанса, он отнял у него все этические квалификации, почему исчезала моральная обособленность и в небесной иерархии. Чины ее, будучи огненной природы²⁶⁵³, разнились между собою лишь по мере и пропорционально степени своей соприкосновенности с мирской стихийностью и были дурными единственно потому, что фактически пропитывались нормируемой средой. По этой причине у них дозволительна только материальная дифференциация в параллель космическому двойству плотяности и духовности²⁶⁵⁴. Этой принудительностью вызывались и оправдывались все странности иудейской пневматологии. Они нередко ужасают своею чудовищной нелепостью²⁶⁵⁵, но были неизбежны для раввинизма, если он желал сохранить незыблемо свой теистический абсолютизм, подавлявший всякую относительную активность. Понятно, что центр тяжести фатально перемещался с воли на физическую необходимость с материальными градациями ее по интенсивности. Неудивительно, что плотской элемент вносится в самый лик ангельский²⁶⁵⁶ предвечных духов²⁶⁵⁷, и различие их начинается в падении²⁶⁵⁸ с чувственного вождения Саммаэля к праматери²⁶⁵⁹.

Дальнейшие классы образуются аналогичным способом плотского общения Адама и Евы с духами и «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими»²⁶⁶⁰. Этим наглядно и неотразимо иллюстрируется, что пневматическая моральная специализация всецело утверждается на материальной подкладке и качественно сливается с нею²⁶⁶¹. В таком случае вся нравственная непорядочность душевной злобы будет исчерпываться предикатами чувственности и передается через нее²⁶⁶². Вполне натурально, что Талмуд отождествляет сатану со злым влечением (²⁶⁶³!צַדִּיק וְרָעָה в человеке²⁶⁶⁴ и концентрирует все сатанинское влияние в плотяной области по его источнику и функциям²⁶⁶⁵.

Все это было логическим результатом пневматологического материализма, который свою наличность должен был типически обнаружить и в учении св. Павла. И адепты генетического метода категорически заявляют, что Апостол языков точно воспроизводит убеждения иудейской мистики о двух царствах²⁶⁶⁶, когда считает (в Еф. 2:2 сл.) диавола князем власти воздушной²⁶⁶⁷, действующим ныне в сынах противления, и его орудие усматривает в плоти²⁶⁶⁸, почему люди не могут освободиться от нее и бывают «естеством чада гнева»²⁶⁶⁹.

В конце концов апостольское благовестие по своему родству с раввинизмом приближается в критике к тенденциям физически-дуалистического созерцания²⁶⁷⁰. В иудейской догматике последнее подчинялось монотеистическим стеснениям и разрешилось благовидным успокоением в известной нам амартологической теории. В ней сглаживается вся сила греха с принижением его до простой слабости с незначительными оттенками противления. Но и оно вызывается больше неподатливой косностью, приравнивается к естественному свойству материи и вместе с ней мотивируется в Боге. Поэтому плоть, будучи источником и седалищем греховности, не переставала быть в целях божественного воспитания спасительным орудием²⁶⁷¹, полезным и благотворным для нравственного человеческого прогресса. В этом пункте фарисейская пневматология находила фактическую опору для своего этического индифферентизма, а потому

иудейство с обычной неуклонностью рационалистического воззрения приняло материальный масштаб для разделений в мире духовном, подчинив нынешний космос сатане и его «ангелам»²⁶⁷².

Все такие основы категорически отвергаются Апостолом и нимало не участвовали в его построениях. Это положение не нуждается в новой аргументации и отнимает у генезиса почву для реконструкций христианского учения из раввинских фрагментов. Для выяснения их внутреннего соотношения теперь требуется раскрыть подлинные свойства апостольского дуализма, который иногда прямо уподобляется персидскому²⁶⁷³. Однако внешнее сходство скрывает под собой внутреннюю непримиримость. Тут характерно прежде всего, что «князь власти воздушной» рисуется обольстительным образцом человеческого поведения. Поэтому он не имеет деспотического давления, с механической неотвратимостью, и аналогичен «веку мира сего», почему утверждается на свободной покорности и может быть препобеждаем. Естественно, что его влияние создается моральным притуплением сознательного невнимания к божественным внушениям и фактически развивается на нравственном омертвлении греховной преступности. В равнейшем уже допускается готовое отпадение человеческой воли от добра со склонением ко злу, которое и водворяется в приготовленной среде. Сатанинское воздействие предполагает своим прецедентом убежденное извращение, с сыновней преданностью ему, и реально держится на этическом фундаменте осмысленного или неразумного богоборчества. Этим предначертывается и его фактическое выражение. Последнему предшествует активное поправление блага с устранением от него. Здесь человек отталкивает все высшее и замыкается в своей автономной обособленности. Но в ней он бывает только ограниченной тварью и физически связывается своей космической природой. Она становится тогда и сферой, и нормой человеческого существования, поскольку омраченный взор не простирается дальше натуральной близорукости. Вся энергия необходимо сосредоточивается на плотяности и всецело регулируется ею, потому что духовные стремления

парализованы в своих лучших порывах и обращены только к земному с подчинением космической условности. Все функции оказываются чисто плотскими. Это совершается по собственному порабощению плоти, вторжение которой неизбежно сопровождается постепенным овладением над исполнителем и претворяет его по своему типу. Личность растворяется в плотяной атмосфере и приобретает все ее качества. Такие люди по самому естеству становятся чадами гнева с неумолимостью заслуженной кары, ибо не желают и не могут выйти из темницы плотяного сервизма (Еф. 2:1–3). Тем не менее самая чрезмерность страшной ответственности немыслима без глубокой виновности и коренится единственно в ней. Поэтому сыны противления вырастают из греховного самообольщения (Еф. 5:6) и пагубного послушания импульсам своих земных членов (Кол. 3:5–7) по невежеству умственного помрачения и по ожесточению сердец (Еф. 4:18) с расположением к злым делам всяческой похотливости (Кол. 1:21. Еф. 4:22). Этическое по своему неточному началу, демонское обаяние сохраняет это свойство в практическом запечатлении и конечном результате. По этой причине христианская брань в ограждении благодатной святости направляется не против плоти и крови и должна считаться с господствующими над ними духами злобы (Еф. 6:12), а эти получают верховенство не прежде, чем сами верующие дадут место диаволу своей порочностью (Еф. 4:27).

По всему этому бесспорно, что грех порождается не исключительно сатанинским влиянием²⁶⁷⁴ и всегда бывает строго моральным актом. Отсюда логически следует, что и главнейший его инициатор и яростный поборник работает не по физическим влечениям и руководится духовными мотивами, указывающими на тождественную им природу. Материальный момент будет для него непригодным по самому существу следствий. Этим объясняется наименование его (в Еф. 2:2) князем власти воздушной (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἱρέος). Истинное уразумение достаточно намечено в самом строении фразы. В ней рисуется пред нами субъект с царственными прерогативами, обеспечивающими ему

главенство. Очевидно, что у него есть потребные средства в субстанциальной полноте для применения своих притязаний. Они и поддерживаются его индивидуальной крепостью в ἐξουσία, которая создает и гарантирует демоническое господство. Далее для него нужна лишь сфера обнаружения, – и она ограничивается рамками воздушности. Значит, воздух служит средой действия сатаны и не является его натуральным элементом²⁶⁷⁵. Этим зачеркиваются все критические попытки навязать Апостолу тенденции материалистического понимания демонской организации²⁶⁷⁶ с приравниванием ее к воздушной вещественности²⁶⁷⁷, как области обитания²⁶⁷⁸, где иудейство распределяло духов по разным категориям²⁶⁷⁹. Затем сами собою рушатся и генетические сближения с иудейско-раввинскими схемами, потому что в них демоны, функционируя физически, испытывают физическое давление космоса и проникаются его стихиями²⁶⁸⁰. У св. Павла нет даже отдаленных отголосков такого воззрения, и для него весь вопрос может быть в том, почему демонская энергия суживается воздушными рамками. Удовлетворительный ответ мы находим в другом упоминании (Еф. 6:12), где сатанинское торжество замыкается в поднебесных областях (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις)²⁶⁸¹. Необходимо думать, что они сродны ему натурально и являются пригодным пунктом притяжения. Эта взаимная конгениальность способствует точнейшему определению обеих сторон по их эссенциальным качествам. Но это духи злобы (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας), которая обнимает всю их индивидуальность и заставляет искать благоприятной почвы для своего процветания. Если таковой бывают поднебесные круги, то в них обязательно присутствие адекватной злобности. В свою очередь последняя совпадает с водворившейся в веке сем тьмой, а эта не покрывается чисто физическими феноменами, потому что производится специальными миродержателями. Они же злобны этически, почему и темнота будет моральным квалификатом нравственной неозаренности²⁶⁸². Поэтому христианское искупление с сопричастием к наследию святых во свете было избавлением от власти темной (Кол. 1:12. 13) для просвещения

в Господе (Еф. 5:8), не допускающего темных деяний (5:11). По всему этому несомненно, что воздушное пространство рисуется сферой морального отчуждения богоборческой воли. Это и понятно, коль скоро человек в своем плотяном оцепенении замыкается в районе космической осязательности и изгоняет из нее всякие высшие влечения. Тогда косная материальность приобретает активность заправляющего деспота и механический строй причинности превращается в волевой фактор человеческого бытия по движущему стимулу, цели и смыслу.

Ясно, что св. Павел не смотрел на окружающий мир глазами натуралиста и не приписывал моральной скверны самой материальности. Она испортилась по неразумию человеческого противления, стенает и мучится от рабской суеверности и трепетно жаждет своего освобождения с откровением славы сынов Божиих (Рим. 8:19–22). Посему нельзя понимать буквалистически²⁶⁸³ и восхищения апостольского до третьего неба с проникновением в рай²⁶⁸⁴, где благовестник слышал неизреченные глаголы (2Кор. 12:1–4)²⁶⁸⁵. Иудейские легенды содержат много причудливых эпизодов о возвышении раввинов в небесные чертоги для совещаний и осведомлений Иеговы. Тварь теряет свою ограниченность в горделивой надменности номистического гонора и подавляет ангельскую иерархию, потому что члены ее часто остаются при дверях сада Эдемского и получают познания от счастливых избранников потомства Авраамова. Этот грубый реализм²⁶⁸⁶ абсолютно непримирим с апостольским изображением и не имеет с ним самой отдаленной общности. Все критические толкования страдают предзанятостью и ведут к искажениям. Св. Павел энергически отмечает в своем двукратном повторении, что этот факт, не будучи магическим упразднением личности²⁶⁸⁷, выходит за черту естественной закономерности и отличается чудесной непостижимостью. Его причина в Боге и результат запечатлен божественною неизъяснимостью для человеческих способностей интеллектуального восприятия²⁶⁸⁸. Это было духовное видение непосредственного созерцания с откровением тайн Божиих чрез Христа, восседающего одесную Отца Своего на небесах. Они являются превыспренним

жилищем божества и служат символом его всецелой святости. По контрасту с ними все поднебесное будет окрашиваться мрачными тонами немощной недостаточности, которая в своей автономности оказывается этически греховной, поскольку старается упразднить веления божественные ради космических влияний. Дьявол пользуется этими данными и учреждает здесь свою державу, но ее виновник и наличные опоры лежат не в физических свойствах владыки и подчиненных.

Неизбежно, что сатанинский деспотизм питается не материальными началами и создается на духовных принципах неповиновения внушениям совести и призывающему голосу благодати. С этой только стороны демон и бывает «богом века сего» (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τοῦτου во 2 Кор. 4:4). Он достигает прерогатив божеского всевластия лишь среди погибающих, которые обрекают себя на жертву ему своим собственным неверием спасительному благовествованию. Следовательно, сатанинское владычество не натуральное и даже в узкой космической плоскости обуславливается раннейшими прецедентами. В таком случае это не онтологический дуализм парсизма в иудейской трансформации раввинских школ и народного воображения. Дальше получаем, что и его фактическое выражение резкой напряженности покоится не на физическом сродстве сатаны с эоном, ибо при этом оно было бы необходимым, не нуждаясь в подготовительных приспособлениях. Оба агента будут злыми не по природной материальности, если их тесное сцепление не носит материального характера. Вся беда кроется в том, что настоящий век сделался лукавым (Гал. 1:4) и фатально влечется к защитнику всякого лукавства, поклоняется ему с самозабвением и окружает ореолом трагической апофеозы²⁶⁸⁹. «Божественность» сатанинства всего менее объективна и есть мифический плод религиозного невежества и моральной атрофии в людях подобно тому, как для них богом бывает чрево (Филипп. 3:19 и ср. Рим. 16:18) или любостяжание сливается с идолослужением (Кол. 3:5. Еф. 5:5). Все тут и возникает и основывается на духовной подкладке демонического коварства и человеческой порочности.

При этих предпосылках не может быть генетическим звеном апостольской системы фарисейско-иудейская теория физической нечистоты небесных потенциалов и материалистического монархизма греха в натуральной плотяности²⁶⁹⁰. Все эти критические сближения попирают важнейший момент христианского учения и решительно разбиваются его этической неизгладимостью. Она одинаково неоспорима и в господине и в рабах и у обоих вырастает из своевольной адверсативности добру. Посему мы обязаны согласиться, что демонизм предполагает свободную извращенность духовного естества, с уклонением его к антибожественным тенденциям. По этим соображениям немыслимо, чтобы Голгофское искупление сопровождалось перерождением относительно благих небесных сил в эссенциально злые начала²⁶⁹¹. Оно было рассчитано на упразднение греховной ненормальности и стремилось к облагорожению сохранившихся лучших задатков, открывая для них полное удовлетворение. Тут всякий отпор был бы чудовищной нелепостью, и его реальная наличность убеждает, что еще прежде все доброе было вытеснено и заменено диаметрально обратным. Поэтому контраст обостряется теперь до крайней исключительности сознательного противоборства. В итоге будет усиление интенсивности, и бывший обвинитель и клеветник оказывается врагом Бога не в человечестве только, а в самом себе – в Его субстанциальной святости. Но это разъярение исконной злобы к роду человеческому встречает себе преграду в благодатном его оживотворении и сокращается в своих размерах. Так сатана, назиравший всю поднебесную на рассвете промыслительной истории (Иов. 1:7. 2:2) и при воссиянии ее усвоивший всю вселенную с царствами и славой их (Мф. 4:8. 9. Лк. 4:5–7), осуждается правдой Единородного Сына (Ин. 16:11) и изгоняется вон (Ин. 12:31) во тьму кромешную, которая очерчивается сферой благодатного влияния. Оно изъекает людей из космической неупорядоченности в горние пределы, где кроется и самая жизнь обновленных (Кол. 3:1–3). Понятно, что демонское обаяние сосредоточивается в круге воздушной стихийности, а

весь его интерес будет в том, чтобы воспаривших странников опять увлечь в минувшую примрачность, ее узников удержать в тюрьме. Это означает подавление и устранение благодати Божией и свидетельствует о духовно-этическом упорстве велиара²⁶⁹². Вся катастрофа крестного избличения исчерпывается для него гибельным духовным ожесточением и позорно увенчивается усугублением духовной обольстительности. Метаморфоза лишена иудейско-материалистических основ и принудительно указывает на морально-свободные градации в мире бесплотных духов. Раввинский тезис этического индифферентизма рушится окончательно, и мы возвращаемся к принципиальной сравнительной оценке апостольской пневматологии с объединением всех отдельных замечаний детального анализа.

Фарисейские воззрения по этому предмету представляли пеструю смесь разнородных элементов и всяческих наслоений²⁶⁹³, свидетельствующих о немалом падении религиозного созерцания²⁶⁹⁴. Поэтому в частности не трудно подыскать некоторые параллели, но они настолько дробны и разрозненны, что требуется громадное напряжение для упорядоченной классификации критико-генетических сближений. При всем том строгий и логически выдержанный синтез не получается²⁶⁹⁵, и это громко свидетельствует, что тут сходство чисто внешнее, скрывающее под собой внутреннюю диаметральность. Естественно, что в принципиальном смысле обе системы являются совершенно диспаратными по своему содержанию. В этом отношении достаточно подчеркнуть и осветить главнейшие пункты.

При деистических тенденциях религиозного трансцендентализма духовные силы являлись в иудействе связующим звеном неба с землей и охраняли детерминистическую незыблемость божественного промысла²⁶⁹⁶. Духи по необходимости соприкасались с разнородными сферами и воспринимали их специфические особенности. Космические антиномии неизбежно вызывали аналогичные нестроения в лике ангельском с распадением его членов по достоинству. Так – постепенно и не без подражания

натуралистическим верованиям Востока – образовалась духовная иерархия качественного характера. Но мировые контрасты возникали по верховному попущению, а регулирующие их потенции творили волю Божию и все были пред ней безусловно равными в телеологической экономии прогресса вселенной. По этой причине все духи в раввинизме были этически одинаковы. Св. Павел решительно отвергал такую идею и всюду настаивает на моральной дифференциации в сонме воинства небесного (ср. 1Тим. 5:21), хотя бы для противоположностей она и не была домирной.

При устранении этого фактора иудейская мысль обязывалась допустить физические обособления в ангельском чине со стороны усвоения омрачающей стихийности или известной отдаленности от нее. Фарисейско-раввинские категории строятся на материалистической основе, которая служит реальным базисом всей пневматологии. Эти предпосылки абсолютно чужды Апостолу языков, и он проповедует всецелую духовность небесных властей и господств, почему у него нет оттенков физической материальности и в их исполнительных функциях.

Утратив нравственный масштаб, раввинизм должен был принять физические подразделения. В свою очередь они покоились на общении с разными средами и натурально отпечатлевали их типические свойства. Свет и тьма были в духах простыми рефlekсами своих источников, лежавших вне духовного мира. Если вторая возникает при тесном единении с космосом, то первый оказывался прямым излучением божественного сияния. Ангельское превосходство утверждалось на факте непосредственного истечения из существа славы Божией. Эта теория, возвышая небесные начальства, неотвратимо вела к принижению божества и была обманчивым противовесом терпкому деизму, который наружно сглаживался подобным сопроникновением Высочайшего с тварным. И эта стремительность неудержимой инерции простиралась гораздо дальше, не встречая препон для своего материалистического тяготения. Луч солнечный при своем преломлении всегда окрашивается цветом посредствующих проводников,

изменяется в блеске и дробится в самых неожиданных переливах. Не менее того и Ангелы, призванные к космическим действиям, терпят стесняющее влияние мировой ограниченности, теряют свою яркость и омрачаются по природе. Ясно, что – даже в физическом смысле – они добры не безусловно и подчиняются закону греховности. Вопреки сему св. Павел энергически защищает идею тварности, говоря, что Сыном Божиим создано все – небесное и земное, видимое и невидимое (Кол. 1:16). Поэтому у него исповедуется един Бог в Отце, *из Него же вся*, и един Господь в Иисусе Христе, *Им же вся* (1Кор. 8:6). Невозможный догматически, – иудейский эманатизм еще решительнее устраняется тем, что для благовестника воплощенный Логос был в прошлом и остается в будущем исключительным «образом» непостижимого Бога и адекватным Его откровением в мировой истории. Ангельское вмешательство бывает вторичным и не отражается ретроспективно на самом божестве. Оно было орудием промыслительной десницы и исчерпывалось беспрекословным посланничеством в целях спасения (Евр. 1:14)²⁶⁹⁷. С этой точки зрения служение Ангелов напоминало стихийную покорность (Евр. 1:7), и глаголанное ими слово было сходно с вещаниями пророческими (Евр. 2:1. 1:1). Неудивительно, что они не обладают совершенным разумением всех божественных планов и нуждаются в фактическом истолковании реального прогресса благодатного царства на всех его стадиях – приготовления, учреждения, осуществления и созидания. При такой натуральной недостаточности тем рельефнее обрисовывается исполнительная покорность небесных духов. Она неотразимо удостоверяет, что они способны, пригодны и внутренне склонны к порученной им великой миссии. Это свидетельствует об их природном влечении к добру и непрерывном усердии в своем нравственном возрастании. Естественно, что, будучи ограниченными началами и не восхищая прерогатив абсолютной благодати, Ангелы отличаются этической непорочностью и для Апостола неизменно были наилучшими типами и бесспорными охранителями святости в подзаконном страхе Божиим и в свободе благодатного сыновства.

Ступени эманатической лестницы иудейской пневматологии определялись их нисхождением в космическую область с пропорциональным помрачением материальностью. Поэтому моральные разности отождествлялись с физическими и покрывались ими. Нравственная нечистота духов сливается с физической стихийностью и эссенциально материализует их. Отсюда понятно, что демоны, – когда они не считались антропопатическими олицетворениями отвлекающей фантазии, – являлись в раввинизме потенциями грубо материальными. Но эти свойства приобретаются ими по приращению к нравственным ненормальностям века сего и получают в нем типический отпечаток плотяности. В таком случае злые начала, достигая господства чрез грех²⁶⁹⁸, отождествляются с ним в самом источнике и воплощают физическую скверну. Здесь иудейская теология с логической прямолинейностью переносит в духовные сферы свой обычный натуралистический дуализм. Он затушевывался учением об этической орудности материи в процессе человеческого воспитания, с пожертвованием всеми предикатами собственной греховности. Так снова ограждался пневматический индифферентизм, и для классификации не было иной опоры, кроме физической материализации сил вражиих. Этим фатально предрешалась вся их судьба, поскольку они очищались вместе с космическим упорядочением или уничтожались бесследно в мировом крушении²⁶⁹⁹. Все тут держится и создается на материалистической почве²⁷⁰⁰, которую не может отчетливо усмотреть в апостольских созерцаниях даже критическая прозорливость генетического микроскопа. Св. Павел функции духов полагает в их соподчиненной служебности в интересах повсюдного торжества спасительного блага. Посему для него единственно мыслимы либо безропотное послушание либо горделивое упорство нравственного противления. Сатанинская нечистота вырастает из духовной извращенности богоборческой воли и активно обнаруживается в попрании добра и искушении ко злу в автономности плотяно-космического²⁷⁰¹. Этот результат мотивируется духовными влечениями, и ими регулируются все его прецеденты, которые отсылают к индивидуально-личным

носителям злого начала²⁷⁰². Демоническое влияние нигде не опирается на физическом притяжении и не сопровождается материальным возобладанием. Его виновник лишается извинения необходимостью плотной инертности и подпадает всей каре нравственной ответственности. Ясно, что неизбежная участь духа злобы есть неумолимое самоосуждение на муку вечную в лютый день гнева и правды Бога, дивного во святых своих и грозного для сынов погибели.

Апостольская пневматология во всех своих разветвлениях проникнута этическим характером и эссенциально несродна материалистическим тенденциям иудейства, которое напрасно и безуспешно призывается ради генетического истолкования христианского благовестия²⁷⁰³. Его указания касательно духов добрых граничат с субстанциальным контрастом²⁷⁰⁴, достигающим непримиримой адверсативности в вопросе о началах злобы и лукавства²⁷⁰⁵. Если же принять во внимание, что все сводится к благодатному искуплению и осеняется спасительным крестом, то мы должны будем согласиться, что – при всей верности ветхозаветному слову Божию – Апостол дает нам новое откровение и в этом пункте²⁷⁰⁶, где познание славы Божией в лице Иисуса Христа озаряется в Сыне творческим воссиянием Отца (2Кор. 4:6), из которого именуется всякое отечество на небесах и на земле (Еф. 3:15).

Генетические сопоставления христианской «системы» Павловой с иудейской завершаются пневматологическими материями, и на выяснении их мы можем покончить с раввинизмом. Нам теперь остается сделать несколько замечаний об особом классе памятников иудейской литературы. Это – писания апокрифические. Часть их воспринята греческой Библией в качестве «книг неканонических», другая образует собою собственно иудейские апокрифы²⁷⁰⁷. Вторые лишь в настоящем столетии постепенно делаются доступными науке и подвергаются тщательной обработке. Естественно, что – по новизне и свежести своего материала – эти документы привлекли слишком преувеличенное внимание и получили крайнее применение вне подобающей им сферы. Но в последней их значение бесспорно и существенно. С

прекращением пророчества иссякает в Израиле источник истинного вдохновения, и благочестивое сердце не находит себе высшей поддержки в своих запросах и тревогах, надеждах и сомнениях²⁷⁰⁸, раздираясь между светлыми упованиями и мрачными предчувствиями. Казалось, будто ход истории прервался над самой пропастью, и взор невольно поворачивался назад от головокружительной стремнины с зиявшей бездной²⁷⁰⁹. Поэтому здоровое назидание всецело смотрело в прошлое и там искало опоры для подкрепления веры и сохранения нравственности²⁷¹⁰. С этой стороны неканонические библейские писания воспроизводят древние религиозные правила²⁷¹¹ и, не отрешаясь от почвы богооткровенного слова, в лучших своих представителях являются «достойным эхом Ветхого Завета»²⁷¹². Воспитательное влияние их было благотворно и спасительно для покорной промыслу совести. Вся беда заключалась в том, что оно не встречало соответствующего отклика и не было глубоким, почему его носители незаметно отстранялись и забывались в палестинских кругах. Характерный пример тому мы имеем в назидательном творении Иисуса сына Сирахова, подлинник которого затерялся и открывается уже в наши дни.

Это свидетельствует, насколько мало слепопленное иудейство было расположено к чистой учительности. Его расцвет таил в себе зародыши неизбежного распада, и каждый шаг политической жизни искусственно возрожденного царства был сопряжен с тяжелой борьбой. Замедления в движении неминуемого процесса скорее усугубляли напряженную истому, ибо сопровождались горшими разочарованиями²⁷¹³. И если на реках вавилонских проливались горькие слезы очищения²⁷¹⁴, то они приносили облегчение умиленных воспоминаний о Сионе, славном и торжествующем, способном к неожиданному и блестящему воскресению. Теперь же все усматривали его бессилие и оскудение, когда на святом месте покоя Божия водворялась мерзость запустения. Внешние удары сыпались с непрерывностью и смешивали с грязью всю красу Израилеву, а внутренние неурядицы усугубляли смуту и внушали невольное

убеждение, что светильник погасает. Суровый опыт всяческих бедствий притуплял восприимчивость к страданиям, уподобляя народ мертвому труп, индифферентному к уколам иглки²⁷¹⁵. Таково было состояние в первом христианском веке. Но пока это было достигнуто, требовалось отыскать удобный и успокоительный исход для мятущейся души. Эту задачу взял на себя раввинизм, и с теоретической стороны его усилия увенчались блестящим успехом. Он постарался замкнуться в интеллектуальную область, независимую от наличного строя, и самые бедствия украсил ореолом спасительности, доставляющей наследие всем сынам завета с немощными и греховными его членами. Необходимо было только закрыть глаза на окружающее, видя не видеть, слыша не слышать и не разуметь грозных предостережений, чтобы опять испытывать прежнюю отраду. Само собою понятно, что живому субъекту было не легко примириться на этом обманчивом и убийственном «неведении», – с пренебрежением к осязательной неотразимости. Теологические формулы школьной систематики были стеснительными оковами и налагали бремена неудобноносимые. Книжничество усвоило себе все права иссякнувшего пророчества²⁷¹⁶ и, принижая его до крайности²⁷¹⁷, неимоверно возвышало лишь свою партийную мудрость²⁷¹⁸ над всякими догматами²⁷¹⁹, когда сама Библия понималась только в духе Талмуда²⁷²⁰, как единственного авторитета²⁷²¹. Поэтому, сгладив постепенно различие между законами писанными и устными²⁷²², раввины всецело соподчинили пророков Торе²⁷²³, а слово Божие низвели до уровня своего тенденциозного разумения²⁷²⁴. Естественно, что они сделались тираническими господами религиозной совести и навязывали ей все, что им было угодно²⁷²⁵. Проповедь нравственной самобытности независимого возрастания²⁷²⁶ фактически разрешалась безусловным рабством, где раввинизм низвергал свои собственные башни²⁷²⁷, чтобы обеспечить торжество терпкому комизму, который доселе царит в иудействе с безызытностью²⁷²⁸. Очевидно, что при подобных условиях фактические запросы народных масс не находили себе ободряющего отклика и встречались с презрительным

самоуверенностью холодной и кичливой отвлеченности к «животной толпе». Для нее нужна была только сила внешнего давления, потому что «люди заживо пожрали бы друг друга, если бы не страх перед светской властью»²⁷²⁹. Будучи олицетворением иудейского гения²⁷³⁰ и составляя *ecclesiolam in ecclesia*²⁷³¹, фарисейство далеко превосходило гордость патрициев-саддукеев²⁷³² в своем убийственном пренебрежении к невежеству народа (ср. Ин. 7:49)²⁷³³. Оно стремилось превратить зарю Синайского сияния в немерцающий день²⁷³⁴ света незаходимого, и его политика сковывала железными цепями живую разумную душу²⁷³⁵ в мертвящем буквализме письменности²⁷³⁶.

Неудивительно, что мысль рвалась на простор чистой свободы от всего случайного, а фантазия распалялась в горниле иудейской схоластики и воспаряла в причудливый мир реалистической образности²⁷³⁷. Отсюда приподнятый тон и апокалиптический характер апокрифической письменности. Она вводит нас во внутренний процесс скорбного падения нравственно погибавшей нации и служит наилучшим средством познания религиозно-моральной ее физиономии. Здесь перед нами обнажаются скрытые пружины фатального движения к раввинистическому оцепенению и обнаруживается вся картина болезненного умирания. Это была борьба за существование, когда фактическая скудость вознаграждалась нервной прозорливостью и в ней почерпала ресурсы для самосохранения от огненного искушения вражеского и от леденящего менторства своих вождей. В этом отношении апокалиптика была и остается не менее важной для иудаизма, чем пророчество для религии древнего Израиля²⁷³⁸. Она с особенной яркостью озаряет для нас темный период от Малахии до евангелиста Матфея²⁷³⁹, куда не простираются авторитетные раввинские известия²⁷⁴⁰. Но это было время формирования того иудаизма, к которому взывал божественный Искупитель и из которого вышли Апостолы. Теперь ясно высокое значение анализируемых памятников, если в них отражаются народные идеалы и стремления во всей рельефности. Они представляют нам атмосферу и почву, в

каких возникло и крепло христианство при своем основании²⁷⁴¹. Поэтому не без права утверждают, что эти писания существенно помогут историческому постижению Нового Завета в целом²⁷⁴² и в частности²⁷⁴³.

Не трудно заметить, что подобные благоразумные ожидания имеют немало соблазнительного для генетической критики, и она поспешила воспользоваться этим для материального истолкования священных книг церковного канона²⁷⁴⁴. Раз мы согласимся, что иудейство к началу нашей эры было тканью из номистических и апокалиптических нитей²⁷⁴⁵, то сын фарисейский – Павел – будет в зависимости от всех конституционных стихий этого религиозного конгломерата. И многие думают, что, знакомый с «лжеименными» творениями²⁷⁴⁶, эллинский благовестник был в них своим человеком и определялся ими в своих воззрениях²⁷⁴⁷, откуда лишь один шаг до предположения, что у него все извлекалось из сокровищницы апокалиптических мечтаний²⁷⁴⁸. Этим прокладывается путь для частнейших сближений апостольской системы. Но для них нужно наперед обеспечить самое влияние, чтобы можно было говорить о его результатах. В этом пункте и встречаются нам серьезные затруднения. Апокалиптическая продуктивность была обязана болезненному влечению масс, томившихся духовным голодом, и есть плод фарисейского иудейства популярного, а не схоластического²⁷⁴⁹, почему служит отголоском больше народных мнений²⁷⁵⁰. Даже – наиболее высокие по своему колориту – псалмы Соломона не передают настроений синагоги или «церковных» сфер, ибо являются только распространенными гимнами²⁷⁵¹. Естественно, что эти документы воспроизводят действительность в примрачных очертаниях и отличаются неизменностью содержания. Так, важнейшая из них – книга Еноха включает достаточно языческих элементов²⁷⁵², запечатлена материалистической бездушностью и часто бывает диковинно безвкусной, и эстетически и этически²⁷⁵³. Библейские указания в книге Юбилеев искажаются мидрашическими наслоениями саг и легенд²⁷⁵⁴. При таких условиях анализируемые памятники по своему происхождению теряются в тумане экзальтированной пыливости и не

обрисовывают общих течений. Этим поддерживается догадка, что иудейская апокалиптика, напоминая потаенную литературу, вместе с ней возникает из тесных кружков²⁷⁵⁵. Значит, неверно, будто она развивает универсальные идеи и возвышает учение пророческое²⁷⁵⁶. Скорее будет справедливо констатировать в ней партикуляристические тенденции на почве народной неразборчивости и интеллектуальной недисциплинированности. В этом случае для ограждения родства с нею апостольского благовестия необходимо низвести св. Павла до уровня народного невежества, – вопреки бесспорным преимуществам его фамильных традиций и школьного воспитания.

Едва ли такое насилие может считаться прочной предпосылкой для научных реконструкций. Оно тем сомнительнее, что приходилось идти против всех господствующих авторитетов и нормирующих взглядов эпохи. Апокалиптические парения, унося израненную душу из отравляющей и раздражающей среды, были отзвуком живого страдания неутихавшей скорби. Они не подчинялись раввинской муштровке и с этой стороны были даже протестом для мертвящего воздействия иудейской схоластики²⁷⁵⁷. Между ними царила оппозиционность, которая разрешалась лишь упразднением побежденного в абсолютном фактическом рабстве. Раввинизм всегда отвергал и попираал апокалиптические сказания, устранял их совершенно или претворял до неузнаваемости. Апокрифы не обладали обязательностью и не оставили заметных следов в талмудической письменности²⁷⁵⁸. Было бы просто абсурдом построить раввинскую теологию из псалмов Соломона, когда, по всей видимости, никто из великих иудейских столпов не читал ни одной строки и не слышал их имени. Тоже истинно и для других апокрифически-апокалиптических сочинений, которые принимали слишком слабое участие в образовании раввинской мысли. Раввины всячески игнорировали их либо клеймили презрением, как глупые, фабулёзные, эсotericически-еретические книги, и не допускали их влияния²⁷⁵⁹. Прототип католического Данте²⁷⁶⁰ – книга Еноха не имела признания в ортодоксальном иудействе²⁷⁶¹ и сказала несколько разве на каббалистической

мистике²⁷⁶². Вся судьба апокрифов с их забвением²⁷⁶³ и всяческими метаморфозами громко говорит, что они были под запрещением раввинского отлучения и лишены регулирующей роли. И нам известно, что иудаизм причислял их к *sepharim chizzonim*, обозначавшим сектантские творения²⁷⁶⁴, недостойные внимания правоверных²⁷⁶⁵. Раввинские формулы по этому предмету категоричны и решительны, с наложением бесповоротного интердикта на все, что вне рамок библейского слова²⁷⁶⁶. Посему читающий сверх 24 библейских писаний подвергает опасности свой дом²⁷⁶⁷, а – по мнению р. Акибы – он не получит участия в будущем веке. Не менее строго суждение р. Тарфона, который восклицал: «Если мне попадут сектантские книги, я их сожгу, хотя бы там упоминалось имя Божие. Коль скоро на кого-нибудь нападет разбойник или змея, тот пусть лучше бежит в жилище идолопоклонников, чем таких сектантов, поскольку те не знают и отрицают, а эти знают и отрицают». Отсюда понятна и грозная сентенция, что прочитавший даже один стих не из канонического сборника совершает преступление, как будто он читал *sepharim chizzonim*, ибо Священное Писание ограничивается 24²⁷⁶⁸ книгами²⁷⁶⁹. Конечно, все эти отзывы относятся к возмужавшему раввинизму, который для своей непроницаемости «воздвигал ограду (вокруг) закона» от врагов внешних и внутренних и под напором опасности забывал свою прежнюю снисходительность благодушной терпимости. Тем не менее последняя касалась лишь учительных продуктов слепопленной не апробированной мудрости и не простиралась на сагально-народные произведения²⁷⁷⁰, почему нельзя думать, будто ранее они пользовались сравнительным уважением и изрядным успехом²⁷⁷¹. Все позднейшие апокалиптики находили только ничтожный прием и слабое отражение на отдельные направления в иудействе²⁷⁷², лишены значения для иудейской религиозной истории и не могут быть источником для изображения раввинских воззрений, потому что смешанного происхождения и не были приняты в иудейском обществе²⁷⁷³.

Ясно, что апокрифически-апокалиптическая письменность не обладала авторитетностью в руководящих иудейских слоях.

Тогда будет крайностью ложного преувеличения допускать, якобы применение ее не исключалось каноническим кодексом²⁷⁷⁴, а «в самом иудействе кроме канонических книг употреблялись неканонические книги и сказания и в жизненной практике становились наравне с учением и сказанием книг канонических»²⁷⁷⁵. Мы видели, что дело было совсем наоборот, приобретая постепенно характер инквизиционной жестокости. В таком случае сомнительно, чтобы св. Павел нормировался этими документами в самом разумении Библии. В подкрепление этого положения критики стараются привлечь некоторые церковные имена²⁷⁷⁶. Ориген думает, что цитата Мф. 27:9 ошибочна или почерпнута из апокрифа Иеремиина и в свое оправдание ссылается, что «и Апостол приводит секретные изречения в 1Кор. 2:9, ибо они встречаются лишь в таинственных видениях пророка Илии»²⁷⁷⁷. Но – помимо вопроса о подлинности и точности латинской версии данного трактата – важно, что это личная догадка, вызванная экзегетическими затруднениями, и из нее не следует, будто совпадение равняется зависимости позаимствования. Вполне допустимо, что это простая случайность, хотя она удостоверяется хронографистом IX в. Георгием Синкеллом. У него замечено, что «и блаженный Павел изредка пользовался апокрифами и 1Кор. 2:9 берет из апокрифических повествований Илии, Гал. 6:15 (ср. 5:6) извлекает из апокалипсиса Моисея и Еф. 5:14 из псевдонимного сочинения Иеремии»²⁷⁷⁸. Эта гипотеза со всею твердостью повторяется и патр. Фотием²⁷⁷⁹, однако он стремится совсем к иной цели. Все эти выдержки сопоставляются у него с ходячими сентенциями народного остроумия и поэтического творчества и иллюстрируют идею, что свящ. писатели не пренебрегали пригодным материалом в интересах благовестнического успеха²⁷⁸⁰. Поэтому не соответствует истине то заключение, что упомянутые авторы усвоили Апостолу высокий взгляд на апокрифические подлоги. Критика суетно²⁷⁸¹ укрывается за ними и должна представить незыблемые аргументы. Их-то и не оказывается в наличности²⁷⁸². Посему, за отсутствием неотразимых подтверждений, мы не имеем научных оснований соглашаться,

что св. Павел прямо цитировал апокалиптические саги²⁷⁸³. Его вводные формулы всегда указывают на обязательный источник²⁷⁸⁴, каким для него никогда не были последние. Они презирались и попирались раввинизмом, и его воспитанник не решился бы осквернять себя прикосновением к легально нечистому и противному для здравого смысла.

Сторонники генетической интерпретации опровергают сами себя, поскольку они допускают, что благовестник в своем библейском понимании определялся раввинской традицией и в тоже время условливался апокрифами²⁷⁸⁵. Это *contradictio in adjecto* с неизбежной дилеммой: или эллинский миссионер не был раввинистом, или он не обязан апокрифическим легендам. Тут *tertium non datur*. Затем: апостольский библейский текст отличается типической оригинальностью и проникнут особым светом совершенно нового озарения. При своем благодатном возрождении Апостол получил своеобразный ключ к уразумению писанного слова Божия. Оно потеряло теперь свою историческую приспособительность и являлось сплошным предглаголением о Христе. Естественно, что буква везде подчинялась евангельскому духу и применялась к нему. Что можно было отыскать в ветхозаветном кодексе при подобном методе? – этого мы не в состоянии предвидеть и потому не можем соизмерять свободу высшего ведения шаблоном рабской фантастичности²⁷⁸⁶. По этой причине не менее возможно, что 1Кор. 2:9 воспроизводит предречение Исаии²⁷⁸⁷. Насчет Еф. 5:14, усвояемого апокрифам²⁷⁸⁸, научно обосновывается догадка, что здесь типическая аккомодация Ион. 1:6²⁷⁸⁹. Нет надобности входить в разбор этой попытки. Для нас дорого и важно, какие неожиданные комбинации позволительны по рассматриваемому вопросу и как не пригоден для него всякий стереотипный масштаб.

Дальше имеем, что и в содержании своего учения св. Павел догматически устранялся от апокалиптических стихий. Критические реставраторы сохраняют свою позицию и в этом пункте. Если – по ним – Апостол, приводя раввинские сентенции²⁷⁹⁰, выдавал их за выражения Спасителя²⁷⁹¹ и «цитировал из агады» наравне с Ветхим Заветом²⁷⁹², то для

них уже не существует препятствий со всей строгостью приложить это правило к апокрифическим сочинениям. В пример ссылаются на 1 Фессал. 4:15, где находят отголосок 4 (3) Ездр. 5:41–42²⁷⁹³. На свое недоумение: «но вот, Господи, Ты близок к тем, которые к концу близятся, и что будут делать те, которые прежде меня были, или мы, или которые после меня будут?» – прозорливец получает ответ: «венцу уподоблю Я суд Мой; как нет запоздания последних, так и ускорения первых». Фраза довольно загадочна, и уже по этому незаконно выводит ясное из темного. При том оттенки в ней совсем несходные. Умалчиваем, что речь идет о возмездии за угнетение Иакова и изнурение рода Израильского с компенсацией страждущим (5:35). Гораздо серьезнее другое наблюдение, что в неканоническом памятнике констатируется **незамедление будущих поколений** по сравнению с настоящими и прошедшими. У Апостола порядок диаметрально противный, и он свидетельствует, что **грядущие не предварят** умерших. Значит, в этом случае аналогия обращается скорее в непримиримость²⁷⁹⁴. Тогда для наших специальных целей безразлично подлинное достоинство ссылки ἐν λόγῳ Κυρίου. В ней видят указание на общеизвестный авторитет и – при самой лучшей оценке – предполагают комбинацию незаписанных «логий» Христовых, принятых в первенствующей Церкви²⁷⁹⁵. Вопреки этому высказывается, что все выражение служит лишь апелляцией к высшему освящению назидания проповедью Исккупителя²⁷⁹⁶. Это решительно опровергается тем, что раньше (1 Фессал. 4:14) благовестник дал теоретическое обоснование своему утешению и теперь ограждает его «словом Господним». Но оно оказывается только опорой апостольского вразумления и не покрывает его всецело. Поэтому мы обязаны думать, что это есть особое повеление Господне (1Кор. 7:25 и ср. 10) по откровению божественному²⁷⁹⁷. Всякие внешние пособия категорически устраняются. По крайней мере это верно для 4 (3) Ездр.²⁷⁹⁸, которую привлекают²⁷⁹⁹ еще для Рим. 10:6. 7 в том убеждении, что цитируемое место выросло из замечания Уриила на сомнение, будто он «в бездну не сходил и во ад также, и на небо никогда не восходил» (4:8). Однако здесь нет отношения к

библейской параллели (Второз. 30:12) и провидец обеспечивает лишь свое превосходство пред людьми, между тем св. Павел трактует об искупительном подвиге Христовом и отрицает самую возможность проникновения во всю глубину его фактического исполнения²⁸⁰⁰. Мысль опять обратная. Посему апокалипсис Ездры выдвигается критикой²⁸⁰¹ напрасно: он, кажется, позднейшего происхождения²⁸⁰² и никоим образом не претендует на литературное сродство с Новым Заветом²⁸⁰³. Касательно «Вознесения Моисея» уповают, что «послания Иуды, к Евреям, Галатам и Ефесянам предполагают его существование»²⁸⁰⁴ и заимствуют из него. Но насколько все это гадательно, – ясно из колебаний Гильгенфельда, поскольку он немало отказался от своих сближений²⁸⁰⁵. Это прекрасно иллюстрирует всю безнадежность подобных усилий²⁸⁰⁶. И если они продолжают до сих пор²⁸⁰⁷, то их постигает обычная судьба тенденциозных натяжек. Вот немногие улики. Рим. 2:15 о спослушествовающей совести и взаимно обвиняющих помыслах язычников сопоставляется с Assumptio Mosis I, 12. 13²⁸⁰⁸, хотя тут говорится о сокровенности путей Божиих для языческого уничтожения, которое у Апостола покрывается равной повинностью иудейства по господствующей греховности. В Гал. 3:20 вождь народа Израильского характеризуется титулом «посредника» по свойству миссии, почему этот термин берется в его грамматическом значении и не имеет оттенков индивидуальной квалификации²⁸⁰⁹. Тезис о ничтожестве обрезания и необрезания в благодатном обновлении коренится в самом строе апостольских воззрений и потому получает различное применение, иногда отмечает внутреннюю немощность (Гал. 5:6: τί ἰσχύει), иногда констатирует решительное упразднение (Гал. 6:15: τί ἔστιν). Это плод собственного творчества благовестника и он свободно приспособляется ко всем догматическим рассуждениям²⁸¹⁰. Для книги Юбилеев достаточно подчеркнуть, что сами поборники ее влияния на новозаветную письменность²⁸¹¹ разумеют этот апокриф под баснями и глупыми состязаниями (1Тим. 1:4. Тит. 3:9), которые, конечно, были чужды св. Павлу²⁸¹². Больше параллелей встречается в книге Еноха²⁸¹³, но и они далеко не

убедительны, ибо абсолютно излишни, так как без них всем известно, что *Бог благословен во веки* (Рим. 9:5), действует по благоволению Своему (Еф. 1:9), есть царь царствующих (1Тим. 6:15), живет во свете неприступном (1Тим. 6:16) и т. п. По этим соображениям компетентные ученые с аподиктичностью заявляют, что новозаветные писатели не заимствовали материалов из данного апокалипсиса²⁸¹⁴.

Всеми этими мелкими сличениями опровергаются поспешные и предвзятые заключения, будто Апостол говорил языком апокрифов²⁸¹⁵, которые воздействовали на содержание и форму новозаветных книг²⁸¹⁶. Скорее должно принять противное мнение, что ни один свящ. автор не цитирует их²⁸¹⁷. Отсюда необходимо вытекает, что между ними нет доктринальной зависимости, и народные созерцания не участвовали в выработке христианской системы. Этот принципиальный вывод подкрепляется и беспристрастным анализом. Отметим кратко два главнейшие пункта. Апостольская амартология в связи с учением о теле воскресения приравнивается к воззрениям 4 (3)-й книги Ездры и Апокалипсиса Варуха²⁸¹⁸. Нами было раскрыто, что в этом предмете все коренные предпосылки²⁸¹⁹ христианского учения об искуплении чужды иудейству²⁸²⁰. Понятно, что, не совпадая с господствующими течениями, они не могут сливаться с популярными мечтаниями. Неизбежный результат будет тот, что взгляд эллинского благовестника на первородный грех и смерть не обуславливается современными раввинскими схемами²⁸²¹. Для христологии это всячески неоспоримо. Допустим, что «мессианский образ был больше народным предчувствием, чем школьной теоремой»²⁸²², но этим совсем не ограждается гипотеза, будто для св. Павла «христианская догма и представление о Духе были предначертаны в апокрифах»²⁸²³ и из них усвоены им²⁸²⁴. В известном отношении истинно, что иудейские апокалиптические верования были развитием мессианских ожиданий²⁸²⁵ и воспринимают их²⁸²⁶. Однако этот суррогат пророческих обетований²⁸²⁷ был лишен христианской универсальности. Он родился в тяжких муках национальных бедствий, служил точным отпечатком политических вождедений

угнетенной расы²⁸²⁸ и являлся внешне-замкнутым, не претендующим на духовное главенство²⁸²⁹. Вся роль Избавителя ограничивалась освобождением от рабства²⁸³⁰ с торжеством победоносного и горделивого номизма²⁸³¹, который и ныне доходит до того, что – вопреки прямым очевидностям – отрицает в иудействе всякую мысль о сверхдолжной заслуженности умилоствления²⁸³², как в нем искони отвергалась идея мессианского искупления²⁸³³. В последнем не было принудительной надобности, почему иудейская логика, по местам приспособлявшаяся к христианской²⁸³⁴, удобно построила потребные силлогизмы без этого члена²⁸³⁵. Вся важность заключалась собственно в мессианских благах, а не в личности Щедродателя²⁸³⁶. Естественно, что божественный «Помазанник» выдвигался лишь по особым целям и не имел устойчивых очертаний, будучи соподчиненным орудием для разных теоретических операций²⁸³⁷. Отсюда объясняются все главнейшие особенности в иудейской обрисовке мессианского образа, как он раскрывается в различных памятниках, поскольку теперь совершенно натурально, что – по отношению к Спасителю – всюду господствуют случайность и человеческая призрачность всех тонов²⁸³⁸, где не сияет божественных лучей цредвечности и вышемирности в таинстве воплощения Единородного Сына и Слова Божия²⁸³⁹.

Неудивительно теперь, что в большинстве апокрифических документов мессианский идеал отсутствует²⁸⁴⁰, и даже апокалипсисы I-го века легко обходятся без него²⁸⁴¹. В псалмах Соломона²⁸⁴² и в книге Юбилеев²⁸⁴³ личный Мессия прямо устраняется, а позднейшие мнения о нем не имели ни распространения, ни авторитета²⁸⁴⁴. С другой стороны его достоинство точно соответствовало самому делу²⁸⁴⁵. Если же последнее было гражданским переворотом в интересах фарисейской ортодоксии, то и виновник его награждается лишь сравнительными привилегиями, выдвигающими над общим уровнем²⁸⁴⁶. По существу своему он простой человек²⁸⁴⁷; его экстраординарные прерогативы покоятся на индивидуальной праведности и все акты реставраторского подвига нормируются Иеговой²⁸⁴⁸ с безусловностью²⁸⁴⁹. Домирность не тождественна

натуральной божественности²⁸⁵⁰ и в этом качестве едва ли исповедовалась кем-либо²⁸⁵¹ догматически²⁸⁵². Единственный яркий штрих на сплошном сером фоне – это в книге Еноха, где (48:10. 52:4) Гоэль рисуется якобы внекосмической личностью²⁸⁵³ со сверхъестественными атрибутами²⁸⁵⁴. Но – по сознанию самих критиков – в других местах (90:37. 38) Спаситель описывается только народным вождем²⁸⁵⁵, а в прочих более возвышенный тон почти совсем устраняет всякую персональность и все указывает собственно на идеальное предопределение совета Божия²⁸⁵⁶ – с примесью реализма иудейской фантазии²⁸⁵⁷ и, пожалуй, не без заимствования из христианства²⁸⁵⁸.

В результате получается, что в апокалиптическом созерцании бытие и свойства Мессии не приобрели отчетливости²⁸⁵⁹ и материально были во многом враждебны новозаветному учению²⁸⁶⁰, как его отрицало фарисейство и отвергает современный иудаизм²⁸⁶¹. Генетические авторы ударяются в новую крайность и внушают, что популярные убеждения были трансформированы Господом Искупителем. В этой оригинальной модификации они утратили свою первоначальную типичность и оказались загадкой и для народа и для Апостолов²⁸⁶². Странность этого толкования слишком очевидна, чтобы трактовать о ней подробно. Для всех ясно, что при «своя своих не познаша» немислимо внутреннее сродство, когда слышатся горячие протесты взаимного отказа по правилу (1Ин. 2:19): *от нас изыдоша, но не беша от нас*.

При такой сокрушительной коллизии критики надеются выиграть на догадке, что апокалиптические мессианские черты²⁸⁶³, со смутными гаданиями о небесном человеке, св. Павел²⁸⁶⁴ объединил с реальным их носителем и – под обаянием его – концентрировал в целостной картине разрозненные лучи благочестивого прозрения²⁸⁶⁵. В этом случае должно прибавить, что самый факт был безгласен и достигал благовестника в преломлении иудейской атмосферы. Подлинное событие исчезает в этом искусственном освещении и усваивается исключительно чрез него. Понятно без слов, что это абсолютно непримиримо с пламенными и непоколебимыми

апостольскими заявлениями о чисто божественном происхождении его «Евангелия», без всяких человеческих приращений – хотя бы от неложных «столпов» Церкви²⁸⁶⁶. Поэтому необходимо согласиться, что живой Христос не обладал данными, чтобы оставить адекватное впечатление. Все христианское движение будет естественным продуктом исторического процесса и разрешается в сектантскую партию. По ходу генетических реконструкций вполне нормально, что оно связывается с ессенизмом²⁸⁶⁷, и эта гипотеза подтверждается близким соприкосновением апокалиптической литературы с последним²⁸⁶⁸, возникшим якобы под влиянием буддизма²⁸⁶⁹. Все первохристианство производится из ессейского источника²⁸⁷⁰, и сам Господь причисляется к широкому кругу этой теософической партии²⁸⁷¹. Относительно же Апостола Павла полагают, что, убежав из Дамаска в Аравию, он укрывался в ессейской общине²⁸⁷².

Эти псевдонаучные мечтания с постыдным успехом стараются превзойти апокалиптические бредни сагальной распущенности. Вся теория чужда малейшего правдоподобия и по своей немотивированности граничит с голым абсурдом. Ессейские адепты, уклоняясь от фарисейства и его учреждений, утрировали иудейский ритуализм и – по дуалистическому пренебрежению плотью²⁸⁷³ – отличались скрупулезной мелочностью в соблюдении обрядовой чистоты. Этот внешний формализм с потрясающей бурностью громил Спаситель и отвергал св. Павел, а потому они питали еще большее отвращение к ессейству, чем к народному законничеству²⁸⁷⁴. Но гораздо важнее, что этот аскетический орден был непосредственным отпрыском засыхавшего иудейского ствола и питался его соками. В нем господствовали обычные иудейские стихии, и вся особенность была в фактическом устранении от храмового культа. Посему можно думать, что ессеи были резкими выразителями религиозной оппозиции деспотизму скептического саддукейства²⁸⁷⁵, как зилоты воплотили политический идеал «ортодоксальной» фракции²⁸⁷⁶. Естественно, что первые безусловно разделяли иудейскую догматику и практически усилили фарисейскую замкнутость²⁸⁷⁷.

Религия у них выродилась в пустой церемониализм и приобрела сектантскую резкость эсотерической нетерпимости²⁸⁷⁸. Все это диаметрально противно благодатной всеобъемлемости, и всякие сближения будут здесь ошибочны²⁸⁷⁹. Христос был принципиально далек от ессенизма²⁸⁸⁰, а Его Апостол всей жизнью свидетельствует о точнейшей верности Своему Учителю. Значит, в разбираемом пункте возможно разве отношение абсолютного отрицания²⁸⁸¹. По этому предмету бесполезно припомнить, что фригийские заблуждения многими приписываются ессейским влиянием²⁸⁸². Эта интерпретация нам кажется не достаточно обоснованной²⁸⁸³ и излишней, поскольку фригийский гносис носит все свойства логического развития коренных начал проповеди иудействующих²⁸⁸⁴. Несомненно однако, что – по моральным качествам телесного изнурения и по стремлению к экстатической выпренности – Колосские агитаторы нередко сходились с ессейскими анахоретами. Важно и то, что в ессейских кружках усердно занимались ангелологическими вопросами. Со всех этих сторон аналогия бесспорна и часто достигает материального совпадения. Для нашей частной задачи дорого пока неотразимое наблюдение, что св. Павел косвенно клеймил огненным позором ессейскую мечтательность и все ее разветвления поражал с негодованием, как безрассудную надменность плотной философии и гибельную заразу отравленного ветра²⁸⁸⁵. Этим незыблемо утверждается, что Апостол языков не сочувствовал партийно-национальной легендарности и не обязан ей ничем²⁸⁸⁶, кроме инстинктивной брезгливости ко всяким басням бабьим и родословиям бесконечным (1Тим. 1:4. 4:7. Тит. 3:9)²⁸⁸⁷. Их разлучала глубокая пропасть²⁸⁸⁸, и для мостика не было опоры во внутренней враждебности, не допускавшей взаимодействия при антагонизме содержания²⁸⁸⁹.

В иудействе для Апостола были ценны только божественные преимущества обетований Израилю, но сам народ со своими особенными чаяниями собственной праведности причинял его сердцу лишь великую печаль и непрестанное мучение (Рим. 9:2 сл.). Это был покойник,

ожидавший воскресения и остававшийся разлагающимся трупом. Понятно, что благовестник избегал столь губительного заражения. В свою очередь оно вызывалось и поддерживалось в отравляющей интенсивности книжническим суемудрием номистического ослепления²⁸⁹⁰. Раввинизм был повапленным гробом для всех лучших идеалов веры и жизни²⁸⁹¹. Феноменальная ревность выдвинула молодого Савла на завидную высоту, где для него рельефнее обнаружились все роковые опасности фарисейского превозношения и номистической закаленности. Тогда – при свете возрождающей благодати – в нем окрепло бесповоротное решение: *Яже ми бяху приобретения, сия вмених Христа ради тщету. Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего. Его же ради **всех** отщетиюся, и вменяю **вся** уметы быти, да Христа приобрящу* (Филипп. 3:7–8). Иудейство во всем объеме устранялось окончательно, и для «Евангелия» св. Павла будет научно незыблемой истина его глубочайшего **исповедания**:

благодатию Божиею есмь, еже есмь (1Кор. 15:10)!

Спб. 1895, X, 5–1899, VII, 22.

1900, IV, 2.

Примечания

¹ - См. об этом брошюру Prof. W. Bousset'a, Was wissen wir von Jesus? Halle a. S. 1904. Ср. Dr. Adolf Müller, Geschichtskerne in den Evangelien nach modernen Forschungen: Marcus und Matthäus, Giessen 1905.

² - См. Prof. Dr. W. Wrede, Paulus (Halle a. Saale 1905), S. 1.

³ - См. у A. M. Fairbairn, The Place of Christ in Modern Theology (London 1894), p. 19.

⁴ - Georg Lasson, Ueber die Bekehrung des Paulus, S. 11.

⁵ - Howard Heber Evans, St. Paul the Author of the Acts of the Apostles and of the Third Gospel (London 1884), p. 31.

⁶ - Lic Prof. Paul Wernle, Was haben wir heute an Paulus? Basel 1904. S. 42.

⁷ - W. Bousset, Was wissen wir von Jesus? S. 17

⁸ - W. Bousset, Was wissen wir von Jesus? S. 17

⁹ - Pastor B. Harms говорит, что таких оплота три: воскресение Христово, «образ Павла» и подлинность (писаний) Иоанна (Falsche und wahre Grundlinien über die Entstehung des Christentums: eine Gegenschrift gegen das Buch von Paul Wernle: «Die Anfänge unserer Religion», Gütersloh 1905, S. 48), хотя связь между этими данными не безусловная, почему Prof. D. Hermann Strack утверждает, что первое событие останется фактически несомненным и в том случай, если бы Евангелия наши пришлось отнести во II-й век и даже позже (Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, München 1885, S. IV).

¹⁰ - См. у S. A. Alexander, Christianity of St. Paul (London 1899). p. 61.

¹¹ - См. Otto Schrader, Die Lehre von der Apokatastasis oder der endlichen Beseligung Aller (Berlin 1901), S. 54.

¹² - См. Prof. W. Bousset в «Theologische Rundschau» IV (1901), 5, S 198

¹³ - См. авторитетное свидетельство Prof. Dr. Adolf Harnack'a, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 1 (Lpzg 1897),

С IX–X, а к сему ср. W. Bousset в «Theologische Rundschau» I (1897) 1, S. 5–6; D. Alfred Resch, Τὰ Λόγια Ἰησοῦ в «Theologische Studien» Prof. D. B. Weiss .. dargebracht (Göttingen 1897), S. 116; Prof. A. R. Charteris, The Present State of Biblical Criticism as regards the New Testament (Edinburgh 1897), p. 3 sq.; Rev. Robert J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ (Edinburgh 1900), p. 6.

¹⁴ - См. Dr. Wilhelm Kölling, Die satisfactio vicaria II (Gütersloh. 1899), S. VIII–IX, и ср. Bruno Ankermann, Das Princip des Reiches Gottes (ibid. 1899), S. 40.

¹⁵ - Разные формы и способы такого истолкования павлинизма см. у Prof. D. Paul Feine, Das gesetzesfreie Evangelium nach seinem Werdegang (Lpzg 1899), S. 2–11.

¹⁶ - См. Prof. Dr. C. F. Georg Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther у H A. W. Meyer в Kritisch – exegetischer Kommentar über das N. T. VI (Göttingen 1900), S. III.

¹⁷ - См. C. F. G. Heinrici, Das Urchristentum (Göttingen 1902), S. V.

¹⁸ - Так, Prof. W. Hermann, Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 3. S. 236. При этом разумеются, конечно, крайности в роде высказываемых у Pastor Albert Kalthoff'a., якобы христианство было готово уже до Евангелий (Die Entstehung des Christentums: Neue Beiträge zum Christusproblem, Lpzg 1904, S. 90) и являлось натурально-исторической необходимостью (S. 91).

¹⁹ - См. у Prof. A. H. Charteris, The Present State of Biblical Criticism as regards the New Testament, что одни стараются ограничить значение Павла (p. 21), который – по другим (p. 22) – изобрел новую богословскую систему.

²⁰ - См. у Prof. D. P. Feine, Jesus Christus und Paulus (Lpzg 1902), S. VII.

²¹ - См. Prof. C. F. G. Heinrici, Art. «Kritik, biblische» в Realencyklopadie von Herzog-Hauck XI, S. 139: 35–37.

²² - См. у Prof. Percy Gardner, A Historical View of the New Testament (London 1901), p. 216

²³ - См. Prof. D. Ad. Hilgenfeld, Jesus und Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XXXVII (1894). 4, S. 490. 495; Prof. C. F. G. Heinrici, Jesus und Paulus в «Neues Sachsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 47, Sp. 767.

²⁴ - Так, например, касательно проф. Ад. Гарнака см. f Prof. W. Beischlag, D. Adolf Harnacks Untersuchung zur Evangelienfrage geprüft в «Studien und Kritiken» 1898, I, S. 73 ff.; Prof. W. B. Smith, Hamack versus Harnack в «The New World» VII, 28 (December, 1898), p. 648–662; Dom E. Cuthbert Butler, O S. B, Harnack's Chronology of Early Christian Literature в «The Dublin Review» CXXIV, 248 (January, 1899), p. 2 14.

²⁵ - О проф. Ад. Гарнаке по сему предмету см. у проф. Вл А. Керенского, Школа ричлианского богословия в лютеранстве (Казань 1903), стр. 241 и в «Правосл. Собеседнике» 1901 г., XI, стрн 702.

²⁶ - См. Walter R. Cassels, Supernatural Religion I (London 1875), p. 209–210 и popular edition (London 1902), p. 119.

²⁷ - См. у Fr. Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden der Herrn Jesu (Ludwigsburg 1887), S. 14.

²⁸ - Ferd. Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (Lpzg 1864), S. 128–129; Rev. Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations (New York 1894), p. 151; Auguste Dide, Essai sur la conversion de saint Paul (Strasbourg 1864), p. I; Dr. Chr. A. Bugge, Das Christentum als Religion des Fortschritts (Giessen 1900), S. 12.

²⁹ - Так, проф кн. С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе в его истории I (Москва 1900), стрн. 235 и в «Вопросах философии и психологии» IX, 44 (1898 г., IV), стрн 660.

³⁰ - K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandte neutestamentlichen Lehrbegriffe (Berlin 1843), S. 68.

³¹ - . Prof Paul Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 178.

³² - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Freiburg i. B. 1888), S. 78.

³³ - Prof Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 228.

³⁴ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion (Glasgow 1894), p. 394–395. 396.

³⁵ - Max Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums (Wien 1894), S. 163.

³⁶ - Prof. Ad. Harnack, Das Wesen des Christeniums (Lpzg 1900), S. 111.

³⁷ - Prof. Ad Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 78. Alfred Loisy, L'Evangeile et l'Eglise (Bellevue 1903), p 172.

³⁸ - См. Prof. Dr Eberhard Vischer, Die Paulusbriefe (Halle a. Saale 1904), S. 2.

³⁹ - Aug Dide, Essai sur la conversion de saint Paul, p. 1. Prof. Albrecht Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums (Berlin 1882), S. 73. Eduardn Caird, St. Paul and the Idea of Evolution в «The Hibbert Journal» II, 1 (October 1903), p. 13: «St. Paul is in one sence the second author of Christianity».

⁴⁰ - Heinrich Lung, Das Leben des Apostel Paulus (Winterthur 1866), S 2 34 54. Prof Dr. W. Wrede, Paulus, S. 104.

⁴¹ - См. у Prof. P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p 215–216. Касательно преувеличения значения Павлова (отмечаемого и у † Prof D. Hermann Creter'a, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer gischichtliehen Voraussetzungen, Gütersloh 1899, S. 3) см. Prof Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, S. 62. 63 Anm.; Maurice Goguel, L'Apotre Paul et Jésus – Christ (Paris 1904), p. 379.

⁴² - W. R. Cassels, Supernatural Religion I, p. 194, popul. ed. p. 113,a: «Paul practically is the author of ecclesiastical Christianity».

⁴³ - Lyman Abbott, Life and Letters of Paul the Apostle (London 1898), p 58. 59

⁴⁴ - Prof. Dr. Eberhard Vischer, Jesus und Paulus в «Theologische Rundschau» VIII (1905), 4, S. 131.

⁴⁵ - Prof. E. Vischer, Die Paulusbriefe, S. 67–68.

⁴⁶ - См. † Prof. Carl Holsten, *Das Evangelium des Paulus II* (Berlin 1898), S. 43. 44. 45. 46. David Somerville, *St. Paul's Conception of Christ* (Edinburgh 1897), 237. 241, при чем отмечается (р. 10) обратное преувеличение, когда Павел совсем стушевывается пред Христом. С этой стороны частью верно заявление Prof Hermann von Soden'a, что ныне оставлено, якобы эллинский благовестник для христианства был основателем (*Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin 1904, S. 1), но таковым он провозглашается слишком часто и настойчиво: см. Prof. James Iverach, *St. Paul: his Life and Times*, p. 211 sqq.; Rev. George Matheson, *The Historical Christ of St. Paul* в «*The Expositor*» 1881, V, p. 352 sqq.; † Principal St. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality* (Edinburgh 1895), p. 499; Rev. David Smith, *Recent New Testament Criticism V: The Supreme Evidence of the Historicity of the Evangelic Jesus* в «*The Expositor*» 1901, X, p. 290–201; Ed. Reuss, *Histoire de la theologie chretienne au siecle apostolique II* (Strasbourg 1852,), p. 4; D. Paul Gloatz, *Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu* в «*Studien und Kritiken*» 1895, IV, S. 777.

⁴⁷ - Поэтому Prof. Orello Cone и заявляет (*The Gospel and its Earliest Interpretations*, p. 391), что христианство Церкви имеет более сродства с павлинизмом, чем с Евангелием Иисуса.

⁴⁸ - См. Ferd. Chr. Baur, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*, S. 123; † Prof. Carl Weizsacker, *Das apostolische Zeitalter* (Freiburg i. B. 1892), S. 145; Prof. Dr. Carl Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken II: Darstellung* (Giessen 1904), S. 328.

⁴⁹ - Особенно Prof. Dr. Theobald Ziegler, *Geschichte der christlichen Ethik II* (Strassburg 1886), S. 72. 90. См еще у Prof. Dr. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II* (Freiburg i. B. und Leipzig 1897), S. 211 Anm.

⁵⁰ - Prof. Dr. Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (Kiel 1872), S. 173.

⁵¹ - Prof. Orello Cone, *The Gospel and its Earliest Interpretations*, p. 212.

⁵² - Ferd. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi I* (Lpzg 1866), S. 10.

⁵³ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 95.

⁵⁴ - † Prof. Paul de Lagarde, Ueber das Verhältniß des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion в его Deutsche Schriften (Göttingen 1903). S. 56–57. См. также у Prof. C. F. G. Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 48, Sp. 765–766; Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 210 Anm.; D. Alfred Rcsch, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältniß в «Texte und Untersuchungen» XXVII (N. F. XII), Lpzg 1904, S. 8.

⁵⁵ - См. Prof. Lewis Cambell у † Prof. Benjamin Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I (London 1894), p. VII.

⁵⁶ - Так заповедует и William Mackintosh, подчеркивая, что христианство имеет свой корень во Христе, а не в Павле (The Natural History of the Christian Religion, p. 388. 392. 432).

⁵⁷ - См. свидетельство сему у Prof. William P. Dickson, St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit (Glasgow 1883), p. 65, что ученые чуть не пожирают себя взаимно, не принимая и не признавая результатов один другого.

⁵⁸ - См у проф Вл. А. Керенского, Школа ричлианского богословия в лютеранстве, стрн. 203. 210 и в «Прав. Собеседнике» 1901 г., X. стрн. 548. 555 о Ричле, Германе, Кафтоне, Бендере.

⁵⁹ - C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 115.

⁶⁰ - † Prof. Auguste Sabatier, Le Nouveau Testament contient – il des dogmes? в «Revue chrétienne» X (1892), p. 32.

⁶¹ - См. у Frank Huyh Foster, «The Gospel of Paul» в «The Bibliotheca Sacra» LXVI, 209 (January 1896), p. 98 о книге Ch. C. Everett'a под этим заглавием.

⁶² - Fr. H. Foster в «The Bibliotheca Sacra» LXVI, 209 (January, 1896), p. 98–99 и ср. 93.

⁶³ - Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie (Strassburg 1903), S. 12.

⁶⁴ - Lyman Abbott, The Life and Letters of Paul the Apostle, p. 38.

⁶⁵ - Lyman Abbott ibid., p. III–V.

- ⁶⁶ - Lyman Abbott ibid., p. 35 sqq.
- ⁶⁷ - A. M. Fairbairn, The Place of Christ in Modern Theology, p. 19.
- ⁶⁸ - ⁶⁸ Prof H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 1.
- ⁶⁹ - ⁶⁹ Prof. H. J. Holtzmann ibid. II, S. 206
- ⁷⁰ - ⁷⁰ Prof H. J. Holtzmann ibid. II, S. 18. 192.
- ⁷¹ - Privatdoz. Lie. Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus I (Halle a S. 1904), S. 28.
- ⁷² - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 7.
- ⁷³ - Prof. Ernest D. Burton., Saul's Experience on the Way to Damascus в «The Biblical World» XIV (N. S. I), I (January, 1893), p. 16. Prof. W. Wrede, Paulus, S. 84. См. в «The Expository Times» XVI, 7 (April 1905), p. 292–293 (о Prof. B. W. Bacon, The Story of St Paul: a Comparison of Acts and Epistles, London 1905). Maurice Goguel, L'Apotre Paul et Jésus-Christ, p. 14–15.
- ⁷⁴ - Prof. L. Schulze, Biblische Geschichte des Neuen Testaments в Handbuch der theologischen Wissenschaften herausg. von Prof. Dr. Otto Zöckler I (Nordlingen 1883), S. 532. Prof. Carl Clemen, Paulus II, S. 83.
- ⁷⁵ - См. у Prof. C. F. G. Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther у H. A. W. Meyer в Kommentar über das N. T. VI, S. 209.
- ⁷⁶ - Prof. Paul Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 67. 93
- ⁷⁷ - Так Prof. Dr. Valentin Weber, Wann und wie Paulus «Christus nach dem Fleische gekannt» (2 Kor. 5:16)? в «Biblische Zeitschrift» herausg. von Prof. Dr. Joh. Göttsberger und Dr. Jos. Sickenberger II (1904), 2, S. 181–182.
- ⁷⁸ - См. о C. Holsten'e у Prof. Ernst von Dobschütz, Probleme der apostolischen Zeitalters (Lpzg 1904), S. 13.
- ⁷⁹ - Только поэтому высказывается и лишь в этом смысле может быть принято заявление Prof. Dr. Theodor Zahn'a (Art. «Paulus, der Apostel» в Realencyklopadie von Herzog-Hauck XV, Lpzg 1904, S. 72), что обращение было не постепенно, а внезапно, как по тем же соображениям отрицается (у Rev. Robert J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the

Teachnig of Christ, p. 58) в Савле наличие «психологической борьбы» пред этим событием.

⁸⁰ - Поэтому преувеличенно заявление Erich Haupt'a, Zum Verständniss des Apostolats im Neuen Testament (Halle a. S 1896), S. 78, что Евангелие Павлово есть плод внезапного озарения, а уже прямо крайность, если Prof. L. Schulze полагает (Biblische Geschichte des N. T. в Handbuch der theologischen Wissenschaften von Prof. O. Zöckler I. S. 532), будто «seine (des Paulus) Bekehrung war weder historisch noch psychologisch vermittelt».

⁸¹ - В этом смысле некоторые возражения по моему адресу со стороны В. (И.) М(уравье)ва совершенно напрасны, раз я не отрицаю ни исторической, ни «психологической» подготовки, почему автор борется не против меня, а против собственного недоразумения: см. его статью «Чудо пред Дамаском, или обращение иудействующего Савла в Апостола Павла» в журнале «Вера и Разум» 1903 г. № 22, стрн. 610 сл., № 23, стрн. 667 сл.

⁸² - Prof. Albert Reville, Jésus de Nazareth II (Paris 1897), p. 472 et note.

⁸³ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. .342 sqq 360. 385. См. и Prof. Ernst von Dobschütz, Ostern und Pfingsten (Lpzg 1903), S. 26.

⁸⁴ - W. Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 368 sqq.

⁸⁵ - См. и Prof. Dr. Wilhelm Schmidt, Der alte Glaube und die Wahrheit des Christentums (Berlin 1891), S. 114.

⁸⁶ - Prof. Paul Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 18–19.

⁸⁷ - Rev. J. Llewelyn Davies, The «Righteousness of God» in St. Paul в «The Journal of Theological Studies» II, 6 (January, 1901), p. 202.

⁸⁸ - Dr. G. Warneck, Pauli Bekehrung eine Apologie des Christenthums в «Der Beweis des Glaubens» 1872. S. 488–489.

⁸⁹ - Edward Caird, St. Paul and the Idea of Evolution в «The Hibbert Journal» II, 1 (October 1903), p. 8. Lizenziat Dr. G.

Hollmann, Welche Religionen hatten die Juden als Jesus auftrat?
Halle a. Saale 1905. S. 35.

⁹⁰ - Об этих внутренних предрасположениях см. W. B. Ciseels. Supernatural Religion III (London 1877), p. 551 sqq. (popul. ed p 892 sqq.). Henry St. John Thackeray, The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought (London 1900), p. 7 sqq. Prof. Carl Clemen. Paulus 1: Untersuchung (Giessen 1904), S. 207 ff.; II, S. 83 ff. 86 ff.

⁹¹ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 370.

⁹² - W. Mackintosh ibid., p. 371.

⁹³ - W. Mackintosh ibid., p. 361.

⁹⁴ - J. A. M. Mensinga, Zur Geschichte des Abendmahls в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XXXVI (N. P. I für 1893), 2. S. 268. 269.

⁹⁵ - W. R. Cassels, Supernatural Religion III, p 396–397 557 (popul. ed. p 800, 895) William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 362 Prof. Carl Clemen, Paulus I, S 23 ff. Prof. W. Wrede, Paulus, S. 17. Сюда же привлекается и толкование «ангела сатанина» в смысле болезни: Prof. Paul Wernle, Was haben wir heute an Paulus? Basel 1904. S. 24.

⁹⁶ - W. R. Cassels, Supernatural Religion III, p. 394. 395 (popul. ed p. 799). См. о сем у Prof. C. F. G. Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther у H. A. W. Meyer в Kommentar über das N T VI, S. 405 ff.

⁹⁷ - W. R. Cassels, Supernatural Religion 111, p 394 (popul. Ed. p 799): «the effects of this temperament (of Paul) probably first made him a Christian; and to his ethusiastic imagination we owe most of the supernatural dogmas of the religion which he adopted and transformed».

⁹⁸ - Prof. P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 211–212. Prof. Carl Clemen. Paulus II, S. 83 ff. 86 ff Prof. P. W Schmiedel, Art «Resurrection – and Ascension – Narratives» в Encyclopaedia Biblica ed by Prof. T. K. Cheyne and J. S. Black IV (London 1903), col. 4081–4082.

⁹⁹ - W. R. Cassels, Supernatural Religion III, p. 506 (popul. ed p. 865).

¹⁰⁰ - A. F Rudolf Hoerule в «The Hibbert Journal» I, 3 (April 1903), p. 797.

¹⁰¹ - Erich Haupt, Zum Verständniss des Apostolats im Neuen Testament. S. 71.

¹⁰² - Таковы, напр., у Wilhelm Karl, Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus (Strassburg 1896), S. 29 (отрицание известности св. Павлу соответствующих изречений Христовых вопреки С. Weizsäcker'у, Das apostolische Zeitalter, S. 374) и Rev. J. Warschauer, Paul and the Jerusalem Church в «The New World» VII, 28 (December, 1898), p. 729–730.

¹⁰³ - Однако достаточно основательно замечание Prof. Arthur Titius'a (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart II: Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen Freiburg I. B. und Leipzig 1900, S. 10) против излишней параллелизации у A. Resch'a.

¹⁰⁴ - Так E. Hertlein, Jesusworte bei Paulus в «Protestantische Monatshefte» VIII, S. 265–271 по «Biblische Zeitschrift» III (1905), 2, S. 201.

¹⁰⁵ - Henry St. John Thackeray, The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, p. 204 sq.

¹⁰⁶ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 42.

¹⁰⁷ - Rev. Robert J Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, p. 59.

¹⁰⁸ - Charles Serfass, Essai sur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux (Cahors 1900), p 76. Rev. Prof. George G. Findlay, Art. «Paul the Apostle» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings III (Edinburgh 1900), p- 701 b. 717 a. См. и у Fr. Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu, S. 7.

¹⁰⁹ - Prof. Hermann Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre. S. 440.

¹¹⁰ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion p. 341.

¹¹¹ - См. Georg Lasson, Ueber die Bekehrung des Paulus, S. 2.

¹¹² - Prof. W. M. Ramsay. Shall we Hear Evidence or Not? в «The Expositor» 1902, IX. p. 183.

¹¹³ - Prof. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 301.

¹¹⁴ - Vincent Rose, O P. Études sur la théologie de saint Paul в «Revue biblique internationale» XI, 3 (1-er Juillet 1902), p. 323. Lie Dr. Alexander Röricht, Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus (Gütersloh 1902), S. 142.

¹¹⁵ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 352. Prof. Th. Zahn тоже признает связь обращения с благовестничеством, предлагая читать в 1Кор. 9:17 ἄκων (без разделительного знака) οἰκονομίαν πεπίστευμαι (в Realenuyklopadie von Herzog-Hauck XV, S. 72), но он отрицает, что Павел призывался к немедленной проповеди среди язычников (S. 72–73); поэтому автор не допускает (S. 73) проповедничества ни во время пребывания в Аравии (под которой – вопреки D S. A. Fries, Was meint Paulus mit Ἀραβία Gal. 1:17? в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II [1901], 2, S. 150–151; Prof. O. Pfleiderer, Das Urchristentum I, Berlin 1902, S. 78; Prof. W. C. van Manen, Art. «Paul» в Encyclopaedia Biblica ed. by Prof. T. K. Cheyne and J. S. Black III, London 1902, coi. 3609; Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, Strassburg 1903, S. 6, – нужно понимать не город галилейский, а местность этого имени, о чем см. у нас, Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам, Спб. 1902, стрн. 60; Prof Dr. Carl Clemen, Paulus I, S. 44), ни за пятилетний период жизни в Тарсе до ухода в Антиохию (как во втором случае утверждает это о миссионерской деятельности Павловой в языческих кругах и Prof. C. Clemen ibid. I, S. 402; II, S. 115).

¹¹⁶ - Prof. Paul Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 92–97. Al. Böhrkht Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus. S. 143.

¹¹⁷ - См. b. Augustini sermo (inter dubiis) CCCLXXXII (alias, de Sanctis 4) de sancto Stephano apud Migne lat XXXIX, coi. 1686: «Si martyr Stephanus non sic orasset, Ecclesia Paulum non haberet».

¹¹⁸ - James Jeffrey, *The Gospel of Paul and the Gospel of Jesus* (Edinburgh and London 1899), p. 43.

¹¹⁹ - † Prof. Auguste Sabatier, *La vie chrétienne et la théologie scientifique* в «Revue chretienne» 1900, № 2, p. 120.

¹²⁰ - См о сем у Rev. Alexander Grieve, Art. «Stephen» в *A Dictionary of the Bible* ed by J. Hastings IV (Edinburgh 1902), p. 614a; W. R. Cassels, *Supernatural Religion* III, p. 148 sqq. (popul. ed. p. 560 sqq). Более правильно говорится у Maurice Goguel (*L'Apotre Paul et Jésus-Christ*, p. 36–37), что теология Стефана подготовляла почву для Павловой.

¹²¹ - Так Rev. Prof. Orello Gone, *Paul the Man, the Missionary and the Teacher* (London 1898), p. 64: «discovery of his reason he (Paul) called a «revelation»".

¹²² - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 347. 367. Prof. Ad. Jülicher (по поводу книги Н. Н. Wendt'a) в «Theologische Rundschau» IV (1901), 5, S. 189 вообще усвоит Апостолу Павлу «die fast damonische Kraft siener Ueberzeugung».

¹²³ - Prof. Paul Feine, *Jesus Christus und Paulus*, S. 17 ff 19.

¹²⁴ - M. Steffen, *Das Verhältnis von Geist und Glaube bei Paulus* в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 2, S. 122. 123. 126.

¹²⁵ - См. Prof. W. Wrede, *Paulus*, S. 19–20.

¹²⁶ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 2, S. 129 констатирует у Апостола Павла равнодушие к нравственной жизни в мире, а некоторые обвиняют его даже в унижении разума, о чем см. у Rev. George Jackson, *The Ethical Teaching of St. Paul* 5: *The Intellectual Virtues* в «The Expositor» 1905, V, p. 358 sqq.

¹²⁷ - Ferdinand Prat, S. J, *L'idée – mère de la théologie de saint Paul* в «Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus» XXXVII, 83 (20 Avril 1900), p. 204.

¹²⁸ - Rev. Prof. James Denney, *The Theology of the Epistle to the Romans* в «The Expositor» 1901, I, p. 2.

¹²⁹ - Dr. Martin Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, S. 38.

¹³⁰ - M. Brückner *ibid.*, S. 41. 46.

¹³¹ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 2, S. 127.

¹³² - Edward H. Hall, *Papias and his Contemporaries* (Boston and New York 1899), p. 151. Prof. Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II*, S. 9.

¹³³ - Dr. Daniel Schenkel, *Das Christusbild der Apostel und der nach-apostolischen Zeit* (Lpzg 1879), S. 224. 338 ff. Поэтому Prof. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 1, p. 7–8 заявляет, якобы у Апостола Павла традиция допускается только для «младенцев» (в вере или по вере).

¹³⁴ - Prof. Dr. Otto Pfleiderer, *Das Urchristenthum* (Berlin 1887), S. 177 и ср. его же *Der Paulinismus* (Lpzg 1890), S. 2.

¹³⁵ - Это различие отмечает и William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 450–451, а вообще Prof. G. B. Stevens утверждает (*The Theology of the New Testament*, Edinburgh 1899, p. 403), что св. Павел первый осмыслял факт смерти Христовой, как и до обращения он придавал ей преимущественное значение в оценке личности и дела Господа-Искупителя – по сравнению с «самовидцами», о чем см. Maurice Goguel, *L'Apotre Paul et Jésus-Christ*, p. 29.

¹³⁶ - W. Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 426. Логика апостольская восстанавливается в таком виде: прежде – в период гонительства – св. Павел мог испытывать недостаточность своей, законнической праведности, но он не допускал истинности христианских суждений, что Христос распятый воскрес (Rev. H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, p. 82–83), а когда познал свое заблуждение, после этого внутренний кризис обращения стал у него регулирующим фактором христианских воззрений на (промыслительные) действия Божии в мире (p. 140).

¹³⁷ - Dr. G. Warneck в «Der Beweis des Glaubens» 1872, S. 400. 402.

¹³⁸ - Prof W. Wrede, *Paulus*, S. 48.

¹³⁹ - W. R. Cassels, *Supernatural Religion III*, p. 553 (popul. ed. p. 893).

¹⁴⁰ - Ferd. Chr. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte (Tübingen 1863), S. 46.

¹⁴¹ - По Prof. Ed. Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments (Braunschweig 1874), S. 60. 62 отношение Павла к «предним» во всяком случае неясны; даже Rev. Prof. Charles Bigg заявляет, что эллинский благовестник лишь постепенно упрочил свое апостольское положение (A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and Jude, Edinburgh 1901, p. 64), достигал сего путем отказа (1Кор. 1:14–16) от совершения крещений (p. 65) и признан уже по заключении в узы, тогда как на апостольском соборе в нем сомневались и сами иерусалимские столпы – «самовидцы» (p. 67).

¹⁴² - Dr. H. Graetz, Geschichte der Juden IV (Berlin 1853), S. 502.

¹⁴³ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 84–85. 88. Erich Haupt, Zum Verständniss der Apoatolats im Neuen Testament, S. 87 и ср. 89.

¹⁴⁴ - Prof. Dr. A. Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte IV (Heidelberg 1877), S. 236 ff.

¹⁴⁵ - См. у Prof. C. F. G. Heinrici, Die Forsehungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtigen Stand and ihre Aufgaben (Giessen 1887), S. 79–80.

¹⁴⁶ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 309 и в «The New World» III, 10 (June, 1894), p. 294.

¹⁴⁷ - C. Holsten, Die Ergebnisse der historischen Kritik am neutestamentlichen Kanon в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLIII (N. F. VIII für 1900), 2. S. 213. 214.

¹⁴⁸ - Ernest Renan, Vorträge bearbeitet von Dr. G. Hessel (Lpzg 1880), S. 32.

¹⁴⁹ - См. Lic. A. Bruckner, Die Irrlehrer im Neuen Testament (Tübingen und Leipzig 1902), S. 5–6.

¹⁵⁰ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 111.

¹⁵¹ - См. † Wilhelm Seufert, Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolates in der christlichen Kirche (Karlsruhe 1903), а подробнее эта мысль развита автором в книге: Der

Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte (Leiden 1887).

¹⁵² - Prof. W. Wrede в устранение возможных возражений замечает, что иудаисты, конечно, не тождественны с «предними» Апостолами, но находили в последних поддержку (Paulus, S. 44–45).

¹⁵³ - Prof. P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 106.

¹⁵⁴ - Eduard H. Hall, Papias and his Contemporaries, p. 139.

¹⁵⁵ - † Prof. B. Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I, p. 375.

¹⁵⁶ - Prof. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 177.

¹⁵⁷ - C. Radenkausen, Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre (Hamburg 1886), S. 156.

¹⁵⁸ - Prof. Heinrich Weinel, Paulus der Mensch und sein Werk: die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas (Tübingen 1904). S. 74 ff.

¹⁵⁹ - Rev. Prof. Charles Bigg, A Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude, p 53.

¹⁶⁰ - По словам Prof. Dr. Emil Schürer'a, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi (Göttingen 1903), S. 19, и у Христа была оболочка своего времени, но для оценки важна не эта обусловленность, а творчески новое в жизни и учении Господа.

¹⁶¹ - См. о сем Theodor Walker, Jesus und das Alte Testament in ihrer gegenseitigen Bezeugung (Gütersloh 1899), S. 7. Здесь известный Eduard von Hartmann находит даже радикальную противоположность между Христом и Павлом, говоря (Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie, Berlin 1860, S. 66–67): «So heterogen, wie die universelle Erlösungsreligion des Paulus dem durch Evangelium von der Nähe des Reichs gefärbten talmudischen Judenthum Jesu».

¹⁶² - См. о сем у Prof. Gustaf Dalman, Die Worte Jesu I (Lpzg 1899), S. 59 и ср. 113.

¹⁶³ - Prof. P. Wernle говорит (Paulus als Heidenmissionar, Freiburg i. Br. Leipzig und Tübingen 1899, S. 9), что новое у Христа первохристиане соподчиняли иудейству.

¹⁶⁴ - См. Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 43 not., что иудействующие христиане считали христианство appendix'ом к иудейству.

¹⁶⁵ - По J. Warschauer, у Апостола Павла якобы потому и является языческая миссия, что у него не было исторических основ: см. в «*The New World*» VII, 28 (December, 1898), p. 729–730.

¹⁶⁶ - Так, Prof. Orello Cone, *The Gospel and its Earliest Interpretations*, p. 206–207.

¹⁶⁷ - L. Abbott, *The Life and Letters of Paul the Apostle*, p. 12. 330.

¹⁶⁸ - Ferdinand Prat в «*Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus*» XXXVII, 83 (20 Avril 1900), p. 202.

¹⁶⁹ - Так, о послании к Римлянам Prof. Orello Cone говорит (Paul, p. 61), что «Paul shows himself here to be preeminently a reasoner, a dialectician of a high order». См. и Rev. George Jackson, *The Ethical Teaching of St. Paul* 5 в «*The Expositor*» 1905, V, p. 359. Ср. Maurice Guguel, *L'Apotre Paul et Jésus-Christ*, p. 370–371.

¹⁷⁰ - См. о них у Dr. Johannes Müller, *Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung I* (Lpzg 1898), S. 16. 18–19.

¹⁷¹ - См. Prof. Dr. Heinrich Weinel, *Paulus als kirchlicher Organisator* (Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen 1899), S. 16. 17.

¹⁷² - В связи с этим иногда вообще стараются изгнать доктрину из христианства (см. в «*The Critical Review*» VII, 3: July 1897, p. 314), а всю религию свести к энтузиазму (см. у Prof. Ernst von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden: Sittengeschichtliche Bilder*, Lpzg 1902, S. V).

¹⁷³ - H. Weinel, *Paulus als kirchlicher Organisator*, S. 12.

¹⁷⁴ - H. Weinel *ibid.*, S. 6. 13.

¹⁷⁵ - Только к ней может относиться преувеличенное замечание Lic. Karl Bomhäuser'a (*Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches* в «*Beiträge zur Förderung ehristlichen Theologie*» III, 2 für 1899, p. 74), что теперь Павел якобы почитается уже не теоретиком, между тем многие просто

думают (L. Abbott, The Life and Letters of Paul the Apostle, p. 11), что у него мистика совмещались с диалектикой.

¹⁷⁶ - Н. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, S. 4. По С. Radenhausen, у Павла экстатическая мечтательность якобы совмещались с хитростью, ловкостью и изворотливостью (Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre, S. 28. 29).

¹⁷⁷ - См. у Prof. C. F. G. Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther у H. A. W. Meyer в Kommentar über das Neue Testament VIII, S. 53 ff. 233. 267.

¹⁷⁸ - М. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 3, S. 240.

¹⁷⁹ - Н. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, S. 9. М. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 3, S. 241.

¹⁸⁰ - Н. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, S. 13.

¹⁸¹ - Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 85.

¹⁸² - Prof. A. Titius ibid. II, S. 87, что мистицизм не вел Павла к «Traumerei und Grüberei».

¹⁸³ - Rev. J. Llewelyn Davies в «The Journal of Theological Studies» II, 6 (January, 1901), p. 206.

¹⁸⁴ - Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 80. 81. 169; Rev Robert J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, p. 32 sqq., но ради этих преувеличений нельзя утверждать (вместе с Pastor Johann Walter, Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes, Göttingen 1904, S. 12), якобы понятие ἀμαρτωλός у Апостола Павла тождественно с иудейско-раввинским חַטָּאִים.

¹⁸⁵ - Prof. D. Ferdinand Kattenbusch отмечает (Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Rultus und in der Theologie der Kirche II, Lpzg 1900, S. 716), что христианские общины были все же достаточно упорядочены, а потому и не говорится о грехе, хотя св. Павел знал молитву Господню с прошением об «оставлении долгов», почему мысль о постоянном молении этого рода возникла не под иудейскими влияниями. Равно по

смыслу благовестия Павлова вполне законна вообще молитва христианская, о чем см. Prof. Friedrich Zimmer, *Das Gebet nach den Paulinischen Schriften* в «Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen» I (Königsberg 1887), S. 117 ff.; Ed. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Lpzg 1901), S. 81 ff.

¹⁸⁶ - Поэтому нельзя согласиться, что понятие *τεῖλειος* не имеет у Апостола Павла собственно морального значения – для выражения нравственного христианского самоусовершенствования оправданных, как это с резкой категоричностью утверждает, напр., и Privat-Doz Lic. Dr. Julius Kögel, *Der Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief im Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch* (Lpzg 1905), S. 7 ff.

¹⁸⁷ - Rev. J. Llewelyn Davies в «The Journal of Theological Studies» II, 6 (January, 1901), p. 204.

¹⁸⁸ - D. Alfred Resch в «Texte und Untersuchungen» XXVII (N. F. XII), S. 177.

¹⁸⁹ - Так Prof. Ad. Jülicher о H. H. Wendt в «Theologische Rundschau» IV (1901), 5, S. 189.

¹⁹⁰ - Prof. Arthur Titius. *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit* II, S. 286.

¹⁹¹ - L. Abbott, *The Life and Letters of Paul the Apostle*, p. 110.

¹⁹² - L. Abbott *ibid.*, p. 9–11. 13. 15. 18. 74.

¹⁹³ - Prof. Hermann Jacoby, *Neutestamentliche Ethik* (Königsberg i Pr. 1899), S. 327 ff. 469.

¹⁹⁴ - Theodor Vogel, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil* (Lpzg 1897), S. 47.

¹⁹⁵ - Th. Vogel *ibid.*, S. 48.

¹⁹⁶ - Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 335. 336.

¹⁹⁷ - Prof. Heinrich Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus* (Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen 1899), S. 229.

¹⁹⁸ - Prof. Paul Feme, *Jesus Christus und Paulus*, S. 84. 84. Prof. C. Clemen, *Paulus II*, S. 317. 318.

¹⁹⁹ - Rev Canon Rayner Winterbotham протестует, якобы Апостол Павел отличался излишним практицизмом (The Terrors of the Sun and of the Moon в «The Expositor» 1900, XI, p, 365) до такой степени, что в послании к Ефесеянам говорит о духах, хотя сам в это не верил (p. 366).

²⁰⁰ - Так и Prof. Ad. Hilgenfeld, Paulus vor dem Richterstuhle eines Ritschlianers в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLI (1898), 2, S. 168 против преувеличений Н. Weinell'a.

²⁰¹ - Prof. Ferd. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, S. 716.

²⁰² - Claude G. Montefiore, Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul в «The Jewish Quarterly Review» XIII, 50 (January, 1901), p. 170. 172.

²⁰³ - Albrecht Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit, des Neuen Testaments (Haarlem 1879), S. 147–148.

²⁰⁴ - Albrecht Thoma ibid., S. 151.

²⁰⁵ - Prof. H. J. Boltzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 1.

²⁰⁶ - Albert Thomas, Étude sur la redemption ou triple point de vue judéo-chrétien, paulinien et johannique (Genève 1891), p. 123.

²⁰⁷ - Ferdinand Prat в «Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus» XXXVII, 83 (20 Avril 1900), p. 205.

²⁰⁸ - Prof. G. B. Stevens, Theology of Paul and of John Compared в «The Biblical World» III, 3 (March, 1894), p. 166, что Павел был «the representative Christian schoolman of his time».

²⁰⁹ - Prof. D. Eugen Ménégoz, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus (Giessen 1903), S. 27.

²¹⁰ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 2, S. 122. 123, будто у Апостола Павла не было и «Trieb auf ein System».

²¹¹ - Prof. G. Adolf Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu» (Marburg 1899), S. 93, что Павел «kein Systematiker». Prof. W. Baldensperger в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 8, Sp. 232. Emil Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander (Göttingen 1903), S. 222–223. 263.

²¹² - Prof. C. F. G. Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895. Nr. 51, Sp. 817, что Павел «ein Theolog, aber kein Systematiker». Prof. D. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II (München 1893), S. 187. Prof. H. Weniel, Paulus der Mensch und sein Werk, S. 223.

²¹³ - Prof. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 188.

²¹⁴ - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 93. 114. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 105. Prof. Dr. Bernhard Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments (Berlin 1895), S. 201–202. Prof. Engène Ménégoz, Le péché et la redemption d'après saint Paul (Paris 1882), p. 286–287.

²¹⁵ - † Еп. Михаил (Лузин), Библейская наука в изд. под редакцией Н. И. Троицкого III: Св. Апостол Павел и его послания, вып. 1 (-Тула 1905), стрн. 4.

²¹⁶ - Prof. Friedrich Zimmer, I Thess 2 3–8 erklärt в Theologische Studien Prof. B. Weiss... dargebracht (Göttingen 1897), S. 250.

²¹⁷ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 198.

²¹⁸ - По W. E. Ball в «Contemporary Review» No. 308 (August, 1891), p. 279 (и ср. в книге St. Paul and the Roman Law, p. 1), Павловы послания суть «theological treatises», а он «the chief formulator of Christian doctrine».

²¹⁹ - Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église, p. 25–26.

²²⁰ - Prof. Th. Zahn в Realencyclopädie von Herzog-Hauck XV, S. 83.

²²¹ - Dr. Alexander Röhrich, Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus, S. 50. 51. Prof. C. F. G. Heinrici, Das Urchristentum, S. 72. M. Steffen в «Zeitschrift für neutestamentliche Theologie» II (1901). 3, S. 243. Maurice Goguel, L'Apôtre Paul et Jésus-Christ, p. 371.

²²² - Prof. Dr. Georg Schnedermann, Ueber den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament (Lpzg 1890), S. 16. † Prof. Willibald Beyschlag, Die Christologie des Neuen Testaments (Berlin 1866), S. 203.

²²³ - Otto Schrader, Die Lehre von der Apokatastasis, S. 40.
Prof. W. Wrede, Paulus, S. 101.

²²⁴ - Dr. Martin Brückner. Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 10.

²²⁵ - Prälat Dr. von Bengel, Ueber die Bekehrung des Apostols Paulus zum Christenthum (Tübingen 1826), S. 78.

²²⁶ - Prof. Eduard I. Bosworth, The Influence of the Damascus Vision upon Paul's Theology в «Bibliotheca Sacra» LXIX, 222 (April, 1899), p. 278.

²²⁷ - Maurice Goguel, L'Apotre Paul et Jesus-Christ, p. 367 suiv. и ср. 392 fin.

²²⁸ - Albrecht Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testamentes, S. 4. Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 2. L. Abbott, The Life and Letters of Paul the Apostle, p. 60.

²²⁹ - Heinr. Axel Winkler, Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums (Lpzg 1878), S. 21. Prof. Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion (Tübingen und Leipzig 1901), S. 219.

²³⁰ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 228. См. еще у Eduard Grimm, Die Ethik Jesu (Hamburg 1903), S. 9, при чем у Христа констатируется (S. 239) «Enghezigkeit» о втором пришествии и последнем суде.

²³¹ - Prof. C. F. G. Heinrici, Das Urchristentum, S. 71.

²³² - W. E. Ball, St. Paul and the Roman Law, p. 1 и в «The Contemporary Review» № 308 (August, 1891), p. 279.

²³³ - Впрочем, эта заслуга ограничивается обыкновенно тем, что Павел лишь диалектически обнаружил антииудаизм и универсализм христианства: см. William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 353. 354.

²³⁴ - A. F. Rudolf Hoernle говорит (в «The Hibbert Journal» I, 4; July, 1903, p. 798), что до Павла была собственно лишь иудейская секта, которая должна была скоро вымереть.

²³⁵ - W. R. Cassels, Supernatural Religion I, p. 194, popul. ed. p. 113, «Paul practically is the author of ecclesiastical Christianity». См. Prof. Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die

Geschichte des Urchristentums (Freiburg i. B. 1898), S. 5. Georg Lasson, Ueber die Bekehrung des Paulus, S. 2–3.

²³⁶ - Prof. P. Wernle, Paulus als Heidenmissionar, S. 6.

²³⁷ - Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 290.

²³⁸ - J. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine II (Paris 1865), p. 208.

²³⁹ - Prof. Ad. Harnack, Das Wesen des Christentums (Lpzg 1900), S. 110.

²⁴⁰ - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 53.

²⁴¹ - T. Fallot, Qu'est-ce qu'une Église? Paris 1897. P. 16: «Saint Paul est par excellence docteur de l'Église».

²⁴² - Так Prof. Dr. Rud. Friedr. Grau, Paulinische Theologie в Handbuch der theologischen Wissensehaften herausg. von Prof. O. Zöckler I S. 599.

²⁴³ - P.–H. Clérissac, De saint Paul à Jésus-Christ (Paris, 1899), p. 4 о Павле, что «с'est un soldat dialectician».

²⁴⁴ - Paton J. Gloag, Introduction to the Catholic Epistles (Edinburgh 1887), p. 10.

²⁴⁵ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 48.

²⁴⁶ - Albrecht Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testamentes, S. 152.

²⁴⁷ - A. Thoma ibid., S. 257.

²⁴⁸ - См. William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 403.

²⁴⁹ - См. Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. I. 207.

²⁵⁰ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 229.

²⁵¹ - Prof. O. Cone ibid., p. 391–392. 376. 377. 378. Prof. W. Wrede, Paulus, S. 102 ff.

²⁵² - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 203.

- ²⁵³ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 580.
- ²⁵⁴ - Maurice Goguel, L'Apotre-Paul et Jésus-Christ, p. 1.
- ²⁵⁵ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 337. 338. 391. 404–405. 436.
- ²⁵⁶ - Prof. Albrecht Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums (Berlin 1882), S. 92–93.
- ²⁵⁷ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 404.
- ²⁵⁸ - W. Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 405.
- ²⁵⁹ - Ferdinand Prat в «Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus» XXXVII, 83 (20 Avril 1900), p. 207 suiv.
- ²⁶⁰ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 78.
- ²⁶¹ - Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 3.
- ²⁶² - Prof. Eugen Ménégoz, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus, S. 23. 24.
- ²⁶³ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 74.
- ²⁶⁴ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 58–59.
- ²⁶⁵ - William Mackintosh. The Natural History of the Christian Religion, p. 432.
- ²⁶⁶ - W. Mackintosh ibid., p. 382.
- ²⁶⁷ - W. Mackintosh ibid., p. 392.
- ²⁶⁸ - W. Mackintosh ibid., p. 432.
- ²⁶⁹ - W. Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p 397.
- ²⁷⁰ - W. Mackintosh ibid., p. 394. 397.
- ²⁷¹ - W. Mackintosh ibid., p. 387.
- ²⁷² - См. и Maurice Goguel, L'Apotre Paul et Jésus-Christ, p 307 suiv. 311 suiv.
- ²⁷³ - W. Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 385. 386. 404.

²⁷⁴ - См. Prof. Heinrich Weinel, Die Auslegung des Apostolischen Bekenutnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), I, S. 32–33.

²⁷⁵ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 390.

²⁷⁶ - J. Warschauer в «The New World» VII, 28 (December, 1898), p. 723 sqq.

²⁷⁷ - J. Warschauer ibid., p. 738.

²⁷⁸ - J. Warschauer ibid., p. 737.

²⁷⁹ - Prof. H. J. Boltzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 133.

²⁸⁰ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 30, что оправдание верой в Павловой формулировке «has not enjoyed such a fortune, and is a doctrine of doubtful ethical worth».

²⁸¹ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 439. 579–580.

²⁸² - W. Mackintosh ibid., p. 339.

²⁸³ - W. Mackintosh ibid., p. 393.

²⁸⁴ - W. Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 433.

²⁸⁵ - W. Mackintosh ibid., p. 401.

²⁸⁶ - W. Mackintosh ibid., p. 434. Prof. H. H. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), I, S. 76.

²⁸⁷ - C. Radenhausen, Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre, S. 28.

²⁸⁸ - G. Radenhausen ibid., S. 124.

²⁸⁹ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 143. 144.

²⁹⁰ - Prof. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 4; ср. его же The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity (London 1885), p. 99. 284–286.

²⁹¹ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 579.

- ²⁹² - C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 145.
- ²⁹³ - Dr. Albert Schweigler, Das nachapostolische Zeitalter I (Tübingen 1846), S. 115.
- ²⁹⁴ - Louis Gangloff, Essai sur la genèse de l'Évangile Paulinien (Strasbourg 1868), p 27.
- ²⁹⁵ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 55.
- ²⁹⁶ - Prof. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 3l. 33. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 133. Prof. Dr. Theodor Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik II (Strassburg 1886), S. 72. Все эти авторы с резкостью подчеркивают, что фактических данных совсем не было у Апостола Павла, и всю теологию он построил отвлеченно, отправляясь от своего христоведения и сосредоточиваясь лишь на смерти и воскресении Исккупителя.
- ²⁹⁷ - Ferd. Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, S. 130. 132. Dr. K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 289. Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 215. 217. См. также у Prof. Ed. Grafe в «Theologische Rundschau» I (1897), 1, S. 29.
- ²⁹⁸ - Отрицает развитие, напр., Paton J. Gloag, Introduction to the Pauline Epistles (Edinburgh 1874), p. 49.
- ²⁹⁹ - Canon Edward L. Hicks, St. Paul and Hellenism в «Studia biblica et ecclesiastica» IV (Oxford 1896), p. 10.
- ³⁰⁰ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 192.
- ³⁰¹ - Даже Prof. W. M. Ramsay утверждает (St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, London 1896, p. 260): «as regards his doctrine he (Paul) became more clearly conscious of its character, as more precise and definite in presentation of it».
- ³⁰² - Prof. W. M. Ramsay ibid., p. 46 и его же Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians в «The Expositor» 1901, V, p. 359. 360.
- ³⁰³ - Prof Edw. I. Bosworth в «The Bibliotheca Sacra» LXIX, 222 (April, 1899), p. 298.
- ³⁰⁴ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 15.

³⁰⁵ - См. о сем у William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p 351.

³⁰⁶ - См. и Prof. W. Wrede, Paulus, S. 29, а против сего и Prof. Paul Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, S. 47 ff.

³⁰⁷ - См. против этого у W. Mackintosh 1. cit., p. 453; Prof. Orello Cone, Paul, p. 75; Prof. Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, S. 29.

³⁰⁸ - Так J. Warschauer в «The New World» VII, 28 (December, 1898), p. 725 sqq., но см. против и Prof. C. Clemen, Paulus II, S. 215.

³⁰⁹ - C. Radenhausen, Christenthum ist Heidenthum, nicht Lehre Jesu, S. 30.

³¹⁰ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 430.

³¹¹ - Dr. J. Hamburger в своей Real-Encyclopädie des Judentums III, 5 (Lpzg 1900), S. 80.

³¹² - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 430.

³¹³ - W. Mackintosh ibid., p. 461.

³¹⁴ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 73. 92.

³¹⁵ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 84.

³¹⁶ - Ferd Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologia. S. 130. 132.

³¹⁷ - C. Radenhausen, Christenthum ist Heidenthum, nicht Lehre Jesu. S 83: «Paul erlaubte schon damals in jesuitischer Weise Gewissensvorbehalte (1 Kor. 10)».

³¹⁸ - Prof. H. S. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), 1, S. 77.

³¹⁹ - См. и Rev. George Jackson в «The Expositor» 1905, V. p. 359, а равно ср. Robert R. Drummond в «The Academy» No 1195 (March 30, 1895), p. 272c.

³²⁰ - Ср. Prof. C. F. G. Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, № 49, Sp. 785.

³²¹ - Особенно резко Prof. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus (Freiburg i. B. und Leipzig 1897), S. 101.

³²² - См. W. R. Cassels, *Supernatural Religion* III, p. 551 sq. (popul. ert. p. 892 sq.). Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 331. Prof. Paul Feine утверждает только, что учение о законе получило у св. Павла законченность еще до написания посланий (*Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, S. 186).

³²³ - Так Prof. Engène Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, p. 7 suiv. 160, а Prof. Aug. Sabatier распространяет это развитие до послания к Филиппийцам включительно (см. *ibid*, p. 86).

³²⁴ - См. о сем у † Prof. A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity* (Edinburgh 1894), p. 6 sqq. и в «*The Expositor*» 1893, 1, p. 5 sqq.

³²⁵ - По Prof. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* II, S. 217. Апостол Павел вообще лишь объективировал религиозный опыт своей жизни.

³²⁶ - См. William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 380.

³²⁷ - Christian Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament, seine Beurteilung und Wertschätzung durch Christus und die Apostel* (Göttingen 1897), S. 112.

³²⁸ - Richard Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus* (Giessen 1900), S. 53 и см. у Dr Alexander Röricht, *Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus*. S. 148.

³²⁹ - См. у Rev. H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of Spirit as Pledge* в «*The Expositor*» 1901, X, p. 274.

³³⁰ - T. Colani, *Jésus-Christ et croyances messianiques do son temps* (Strasbourg 1864), p. 163.

³³¹ - Prof. Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit* II, S. 123, допуская (S. 104) односторонность принятия близости спасения за «*Heilsgegenwart*» (S. 98), а равно и противоречия (S. 112) в богословской конструкции Павловой.

³³² - Prof. A. Titius *ibid*. II, S. 157. 162. 165. 168.

³³³ - См. у Prof. P. Wernle в «*Theologische Rundschau*» III (1901), 2, S. 48.

³³⁴ - S. Baring-Gould, A Study of St. Paul (London 1897), p. 316.

³³⁵ - S. Baring-Gould *ibid.*, p. 408–409.

³³⁶ - Dr. Chr. A. Bugge, Das Christentum als Religion des Furtschritits (Giessen 1900), S. 24.

³³⁷ - C. Radenhausen, Christenthum ist Heidenthum, nicht Lehre Jesu, S. 239.

³³⁸ - См. Prof. Orello Cone, Paul, p. 20.

³³⁹ - Rev. David Smith в «The Expositor» 1901, X, p. 287, что Павел был иудеем по речи, по выражению учения, по чувствам.

³⁴⁰ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 403.

³⁴¹ - Так Dr Salomon Marcus Schiller-Szinessy, St Paul from a Jewish Point of View в «The Expositor» 1886, XI, p. 330–333, который в этих интересах отмечает и привлекает Деян. 16:3 и Гал. 2:3 (раса и религия определялись у евреев по матери), 1Кор. 6:1. 6 (еврей не должен судить еврея), 1Тим. 5:1 (ученых мужей, раввинов, не дозволялось обличать публично), Деян. 6:3 (институт «семи» выборных добродетельных мужей появился в иудействе не в IV в.), 1Тим. 5:3 (оправдывает раввинский перевод Езек. 44:22), Рим. 7:22 (подтверждает раввинское мнение, что клятва за грех Адамов тяготеет над человечеством до Мессии), 1Кор. 10:2 (разъясняет соответствующее талмудическое известие о Моисее), 1Кор. 15:37 (древность аналогии с зерном), 52 (о трубе при суде), Филипп. 4:18 (о возлиянии на алтарь), 1Тим. 1:15. 4:9. 2Тим. 2:11. Тит. 3:8 (в пользу давнего существования литургической молитвы Emeth veyatzeb), Еф. 4:13 (о существовании каббалистических книг). Вообще же о Новом Завете Berthold von Schottenfeld говорит, что многие его выражения либо взяты из Талмуда, либо примыкают к нему (Was muss man vom Talmud wissen? Berlin 1904. S. 54).

³⁴² - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion p. 85. См. Prof. W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum (Göttingen 1892), S. 130, что Евангелие обнаруживает и развивает скрытые тенденции Ветхого Завета, но протестует против господствовавших тенденций фарисеев

(см. и у Rev. Robert J. Drummond, *The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ*, p. 43), с которыми – по Prof. Paul Feine (*Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, S. 1) – расходится и Павел. Посему Lic. Johannes Boehmer замечает (*Das Biblische «in Namen»*, Giessen 1898, S. 87), что при достаточности В. Завета устраняется всякая нужда в мишне, таргумах и других иудейско-раввинских памятниках для Н. З.

³⁴³ - Prof. Orello Cone, *Paul*, p. VII.

³⁴⁴ - Так † проф. Франц Делич в письме к д-ру И. П. Смильгу: см. «Восход» 1902 г., XII, стр. 41.

³⁴⁵ - См. Prof. Orello Cone, *The Gospel and its Earliest Interpretations*, p. 208.

³⁴⁶ - Dr. Martin Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, S. 4.

³⁴⁷ - M. Brückner *ibid.*, S. 109. 173.

³⁴⁸ - M. Brückner *ibid.*, S. 171.

³⁴⁹ - Prof. O. Pffeiderer, *Das Urchristenthum*, S. 154.

³⁵⁰ - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 389.

³⁵¹ - W. Mackintosh *ibid.*, p. 343.

³⁵² - Prof. W. Baldensperger в «*Theologische Literaturzeitung*» 1899, 8, Sp. 228.

³⁵³ - См. в «*Biblische Zeitschrift*» III (1905), 2, S. 203.

³⁵⁴ - Prof. P. W. Schmiedel в «*The Hibbert Journal*» I, 4 (July 1903), p. 795.

³⁵⁵ - Chr. A. Bugge находит (*Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde* в «*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*» IV [1903], 2, S. 97 ff.) находит в иудействе предпосылки даже для Павлова антиномизма.

³⁵⁶ - Prof. H. H. Wendt в «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» IV (1894), 1, S. 75 и ср. к сему Prof. Ad. Jülicher в «*Theologische Rundschau*» IV (1901), 5, S. 189.

³⁵⁷ - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 385.

³⁵⁸ - Hans Vollmer говорит (Die alttestamentliche Citate bei Paulus, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, S. 5): «после того, как – с преобладанием древнего понятия о вдохновенности – в писаниях Н. Завета стали различать шелуху и зерно, после этого теперь даже с точки зрения супранатурализма признали, что апостольское (т. е. Павлово) истолкование В. Завета необязательно».

³⁵⁹ - Chr. A. Vigge, Das Christentum als Religion des Fortschritts, S. 59.

³⁶⁰ - Prof. O. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 288–289, что и у Апостола Павла мы в праве отыскивать только дух, как это он делал по отношению к Ветхому Завету.

³⁶¹ - Prof. Aug Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 1, p. 19.

³⁶² - C. Holsten в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLIII (N. F. VIII für 1900), 2, S. 229.

³⁶³ - Prof Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 2, p. 118.

³⁶⁴ - Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie. S. 29. 32.

³⁶⁵ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 280 и в «The New World» III, 10 (June. 1894), p. 275. Prof. Dr. Karl Müller, Beobachtungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre (Lpzg 1905), S. 6 ff.

³⁶⁶ - Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 40. 46. Отсюда выводится, что для воплощения Апостол Павел допускал «die substantielle Veränderung» (Prof. W. Wrede, Paulus, S. 54), а потом в историческом Христе видел лишь простого человека (S. 55).

³⁶⁷ - M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 190. Однако другими (справедливо) констатируется замирание мессианских идей (Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 160), которое доселе отрицает основной догмат Апостола Павла о распятии или искупительной смерти Мессии (Rev. Robert J. Drummond,

The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, p. 220–221).

³⁶⁸ - M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 69. 70.

³⁶⁹ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 87.

³⁷⁰ - W. Wrede ibid., S. 53–54.

³⁷¹ - William, Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 437.

³⁷² - W. Mackintosh ibid., p. 387. 397.

³⁷³ - W. Mackintosh ibid., p. 400. Prof. Theodor Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik II, S. 90.

³⁷⁴ - Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église, p. 180 и ср. о подобных воззрениях этого автора E. Portalié, Dogme et histoire в «Bulletin de la littérature ecclésiastique» publié par l'Institut Catholique. de Toulouse: Février-Mars 1904, p. 98 suiv.

³⁷⁵ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 378.

³⁷⁶ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 3, S. 247.

³⁷⁷ - Prof. Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion, S. 173.

³⁷⁸ - Prof. P. Wernle ibid., S. 189.

³⁷⁹ - Напр., об этике апостольской говорится, что она мало оригинальна, почти совсем иудейская (Prof. W. Wrede, Paulus, S. 69). Вообще же Henry St. John Thackeray старается убедить, якобы сходное в раввинизме с христианством независимо от последнего и заимствовано им у первого (The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought, p. 26) Ср. и Rev Robert J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, p. 388–389, будто у св. Павла иудейский тип учения, какого нет у первоапостолов (p. 400–401), хотя эллинский благовестник все-таки ближе ко Христу (p. 447).

³⁸⁰ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 390.

³⁸¹ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 152.

³⁸² - См. Prof. Paul de Lagarde, *Deutsche Schriften*, S. 57. У нас особенным хулителем Павла вообще (ср. и у † проф. А. Ф. Гусева, О сущности религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого, Казань 1902, стр. 75) и по данному пункту является гр. Л. Н. Толстой, который, напр., пишет: «Не поняв хорошенько учения Христа, да и не зная его таким, каким оно выразилось в Евангелии Матфея, (Апостол Павел) связал его с учением о фарисейском предании, а потому со всеми учениями Ветхого Завета. Павел обычно считается апостолом язычников, – апостолом протестантом. Он и был таковым по внешности, по отношению к обрезанию и пр. Но учение о предании, о связи Ветхого Завета с Новым внесено в христианство Павлом, и это учение о предании, этот принцип предания был главной причиной извращения христианского учения и непонимания его. Со времени Павла начинается Талмуд христианский, который называется учением церквей, и учение Христа делается не единственным, божественным и полным, а одним из звеньев цепи откровения, начавшегося с начала мира и продолжающегося в церкви до сих пор» (Краткое изложение Евангелия; изд. М. К. Элпидипа, Genève 1890, стрн. 12). «Учение Христа проповедует непосредственное общение человека с Богом, отвергает всякое учительство, утверждает, что учительство есть источник всего зла в мире. И вот первый фарисей Павел, не понимая учения, подхватывает слова и торопится поскорее всех научить какой-то внешней вере в воскресшего и искупившего мир Христа. Сам учит, устраивает учительство, которое роняло его, во имя его разносит зло в мире». «Когда Павел учит, Евангелия еще нет, и учение Христа почти неизвестно, и Павел, переменив одно суеверие на другое, проповедует его миру. И многие приняли его, одни – заменяя им иудейство, другие – эллинство. Но являются Евангелия Матфея и Луки, и в них выясняется вся сторона учения Христова; его подгибают под суеверие Павла, примешивают иудейства, и вера в Христа представляется верой в нового прибавочного Бога Мессию» (Соединение и перевод четырех Евангелий III, Genève 1894, стр. 73–74). Писания Павловы, вовлекая в недоразумения, «часто не только не имеют ничего общего с

Евангелием и с посланиями Иоанна, Петра и Иакова, но часто противоречат им» (ibid. I, Genève 1892, стр. 12), почему речь может быть лишь о вере «Павловской», а не Христовой (ibid. III, стр. 77).

³⁸³ - Henry St. John Thackeray отмечает у Апостола Павла раввинские легенды – о грехопадении (The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, p. 52 sq. 159), об Ианнии и Амврие (p. 215–222), а Rev. Dr. Wm. Weber указывает, что эллинский благовестник, будучи сыном своего века, разделял раввинское мнение о плотском смешении ангелов с дочерьми человеческими (Быт. 6:2) и именно в виду подобной опасности заповедовал женщинам присутствовать в церковных собраниях с покрытыми головами, почему автор рекомендует в апостольских воззрениях разграничивать зерно от скорлупы (см. «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLVI [N. P. XI für 1903], 4, S. 497–499). W. R. Cassels утверждает, что вообще «новозаветные писатели разделяли народные иудейские суеверия» (Supernatural Religion I, London 1875, p. 141, popul. ed. p. 84), напр., св. Павел о количестве небес и о месте среди них рая (R. Kabisch в «Zeitschr. f. neutest. Wissen.» VI [1905], 2, S. 133–134).

³⁸⁴ - Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie. S. 191. Иногда в связи с этим подчеркивают, что в Еф. 1:20 и пар. у Апостола разумеются «feindliche Engelmächte»: см. у Prof. D Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (Lpzg 1903), S. 79.

³⁸⁵ - Prof. O. Pfeleiderer, Der Paulinismus, S. 18.

³⁸⁶ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 134. И по Prof. H. H. Wendt (в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV [1894], 1, S. 61) факторы Евангелия кроются в иудействе.

³⁸⁷ - H. Vollmer, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 80: «В. Завет, иудейство и сохраненное в Логиях первохристианское предание дали нити и краски, из коих составлена пестрая ткань павлинизма».

³⁸⁸ - Prof. Dr. Hermann Gunkel подчеркивает (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments в «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» I, 1, Göttingen 1903, S. 27) что иудейство около времен Христа было другим по сравнению с прежним, поскольку из рода Израилева стало арамейской религиозной общиной универсалистического характера, почему даже языкохристианская церковь – по Prof. Ad. Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Lpzg 1902, S. 50) – есть лишь преобразованное иудейство.

³⁸⁹ - Prof. Heinrich Weinel даже утверждает (Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen und Leipzig 1903, S. 54), что наследие иудейства и влияние ориенталистически-смешанных религий играли роль в христианской церкви больше, чем Евангелие Иисуса.

³⁹⁰ - Prof. D. Erich Haupt, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche in ihrer Bedeutung für christliche Glauben und Leben в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 1, S. 3–4.

³⁹¹ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 462.

³⁹² - W. Mackintosh ibid., p. 389.

³⁹³ - См. против сего у Georg Lasson, Ueber die Bekehrung des Paulus, S. 10, а касательно размера миссионерских успехов Павловых ср. и Privat-doz. Dr. Rudolf Knopf, Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians (Tübingen 1905), S. 48 ff.

³⁹⁴ - J. Warschauer в «The New World» VII, 28 (December, 1898). p. 733 sqq.

³⁹⁵ - Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums (Berlin 1905), S. 128–130.

³⁹⁶ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 338.

³⁹⁷ - Prof. O. Pfleiderer находит (Das Urchristenthum, S. 176) для павлинизма «Doppelwurzor» в фарисействе и эллинизме. Тоже Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations,

р. 228–229. Ср. о сем Prof. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 164.

³⁹⁸ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 65 ff. 143.

³⁹⁹ - Prof. O. Pfleiderer находит (Das Urchristenthum, S. 304 и I, S. 330) у Павла соединение иудейской веры в Бога и платоновских упований насчет бессмертия души.

⁴⁰⁰ - Prof. O. Pfleiderer думает (ibid., S. 305), что вера павлинистических общин есть христианизированный эллинизм.

⁴⁰¹ - См. Prof. P. Lobstein, La notion de la préexistence du Fils de Dieu (Paris 1883), р. 82. По Prof. Paul Wernle у Павла больше иудейских элементов (Die Anfänge unserer Religion, S. 177), но несомненна и перемена их на греческие понятия (S. 134).

⁴⁰² - Dr. Christian Rogge, Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Charakter des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe (Lpzg 1888), S. 46.

⁴⁰³ - По Prof. H. J. Holtzmann, у Павла своеобразный продукт взаимодействия иудейского и эллинского факторов (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 143) при дополнениях в популярных «Unterstromungen» (S. 207).

⁴⁰⁴ - † Prof. Willibald Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II (Halle a. S. 892), S. 23.

⁴⁰⁵ - См. у † Prof. A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, р. 216–217 и в «The Expositor» 1893, XI, р. 356–357.

⁴⁰⁶ - Prof. E. H. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), 1, S. 61 только допускает у Павла лишь некоторое соучастие порвохристианских традиций и мнений.

⁴⁰⁷ - Prof. Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 196.

⁴⁰⁸ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, р. 436. 437.

⁴⁰⁹ - Prof. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 134. 207.

⁴¹⁰ - Prof. Albert Reville, Jésus de Nazareth II (Paris 1897), р. 432, что у Павла «un système théologique étranger aux Évangiles». Dr. E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums andem Bekenntnissen gegenüber (Strassburg 1878), S. 224: «er

(Paulus) ist auch der vollendeste Gegensatz gegen das ursprüngliche Christenthum, wie es in den ersten Evangelien niedergelegt ist.» Дальше выводится, что если у Христа было внутреннее противоречие, то еще более несогласия у Павла с Ним (Felix Perles, Bousset's Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, S. 20), напр., о суде Христовом, чего якобы нет у синоптиков (T. Colani, Jésus-Christ et croyances messianiques de son temps, p. 154–155. 214).

⁴¹¹ - Ernest Renan сомневается, была ли в уме Христа идея Церкви (Vorträge, S. 33), поскольку она явилась после – вместе с делом († Prof. F. J. A. Hort, The Christian Ecclesia, London 1897, p. 107 sqq. и ср. Rev. Prof. G. G. Findlay в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings III, p. 72) и постепенно возрастает или развивается (см. у Charles Calippe, La loi de croissance dans l'Église et dans Histoire d'après l'apôtre saint Paul в «Annales de philosophie chrétienne» LXX: Avril 1900, p. 96 suiv.)

⁴¹² - См., напр., T. E. Huxley, Science and Morals в Collected Essays IX: Evolution and Ethics and Other Essays (London 1894), p. 145: «But there are a good many people who think it obvious that Christianity also inherited a good deal from Paganism and from Judaism; and that, if the Stoics and the Jews revoked their bequest, the moral property of Christianity would realise very little».

⁴¹³ - Ср. еще о сем у Rev. Robert J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, p. 39 и Rev. George Jackson в «The Expositor» 1905, I, p. 47.

⁴¹⁴ - См. у Rev. H. N. Bate в «The Journal of Theological Studies» IV, 14 (January, 1903), p. 308 (касательно van Manen'a).

⁴¹⁵ - Prof. W. Bousset, Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft в «Theologische Rundschau» I (1897), 1, S. 6: «Man entschliesst sich neuerdings nicht mehr so leicht, eine Schrift einfach als unecht d. h. Fälschung zu erklären. Namentlich ist es Harnack, der wiederholt darauf hinweist, dass Pseudonymität auch in den ersten christlichen Jahrhunderten nur in gewissen Grenzen (bei Apokalypsen, kirchenrechtlichen Schriften) zum schriftstellerischen Stil gehörte, ein einfacher praktischer Brief unter falschem Namen eine bewusste

Фäлшчунг блейт ира ерстен ии звейтен Яахрхнндерт вие ии нелзехnten, ein psychologisches Rätsel zum mindestens bei der geistigen Höhenlage neutestamentlichen Schrifttums».

⁴¹⁶ - Prof. Dr. Gustav Krüger, Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums (Giessen 1903), S. 19–20.

⁴¹⁷ - Особенно резко и последовательно у Edwin Johnson, *Antiqua Mater: a Study of Christian Origins* (London 1887).

⁴¹⁸ - Даже Prof. W. C. van Manen протестует против мнений, якобы Павла совсем не было: см. Art. «Paul» в *Encyclopaedia Biblica* ed. by Prof. T. K. Cleyne and J. S. Black III (London 1902), col. 3632.

⁴¹⁹ - О голландской школе см. у Prof. C. Clemen, *Paulus I*, S. 6–7. 9 ff. 12 ff. 15 ff, но против нее и против огульного отрицания ею всех Павловых посланий см. и Prof. Gust. Krüger, *Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums*, S. 8–9, Prof. H. Weinel. *Paulus der Mensch und sein Werk*, S. 314 и даже Prof. W. Wrede, *Paulus*, S. 2–3.

⁴²⁰ - См., напр., Carl Hessedamm, *Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt: eine kritische Untersuchung* (Erlangen und Leipzig 1891), S. 8 ff.; при чем автор вообще отрицает чудо. Pastor Albert Kalthoff говорит, что от исторического Павла до нас не сохранилось, вероятно, ни одной строки (*Das Christus-Problem: Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Lpzg 1903, S. 13 ff. 110 ff.) и теперешние послания Павловы появились во времена императора (98–117 гг.) Траяна (его же *Die Entstehung des Christentums*, S. 74–75), а Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher относит их ко II в. (*Das Judentums und das Wesen des Christentums*, S. 145 ff.), полагая, что они вышли из языческих кругов (S. 148. 151).

⁴²¹ - C. Hessedamm, *Der Römerbrief*, S. 81.

⁴²² - См. у Rev. Alfred Plummer в «*The Critical Review*» XII, 6 (November, 1902), p. 489.

⁴²³ - См. Louis Guilliny, *Saint Paul et l'autorité* (Montauban 1896), p. 22.

⁴²⁴ - По Prof. G. B. Winer в *Biblisches Roalwörterbuch II* (Lpzg 1848), S. 215–216 Апостол языков все развил свободно из некоторых данных на основании ветхозаветных памятников и религиозных потребностей, а Prof. O. Pfleiderer констатирует (*Der Paulinismus*, S. 18), что при формировании павлинизма действовал творческий дух, который перерабатывал результаты личного внутреннего опыта благовестника, почерпая материал в представлениях своего времени и известной обстановки.

⁴²⁵ - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 383.

⁴²⁶ - W. Mackintosh *ibid.*, p. 334, что догматы Павловы не тождественны религии Христовой и значительно изменяют ее.

⁴²⁷ - Для подкрепления сего иногда указывают, что Апостол Павел был человек больной, при чем о его немощах делается масса предположений (ср. выше) и см. Rev. Prof. W. Menzies Alexander, *St. Paul's Infirmary* в «*The Expository Times*» XV, 10 [July 1904], p. 469–473: XV, 12 [September 1904], p. 545–548). Выражалось (у Prof. W. M. Ramsay), что еще в первое путешествие он получил в Ликаонско-Писидийском округе малярию (ср. против у Prof. C. Clemen, *Paulus I*, S. 24 Anm.) или мальтийскую лихорадку (W. M. Alexander *l. cit.* XV, 12, p. 547–548), даже (E. Preuschen) страдал проказой (см. против у C. Clemen *l. cit.*) или вообще (по Тал. IV, 14) чем-то, способным возбуждать отвращение (C. Clemen *ibid.* II, S. 117). Однако и «язвы Господа на теле» (Гал. 6:17) говорят собственно о духовно-телесных ранах или невзгодах ради креста Христова (см. и D. Alfred Resch в «*Texte und Untersuchungen*» XXVII [N. F. XII für 1904], S. 268), а обилие трудов при множестве препятствий и при всяческих превратностях жизни апостольской прямо убеждает, что св. Павел не был настолько болезненным или слабым физически (E. E. Kellett, *St. Paul the Poet* в «*The Expositor*» 1904, V, p. 339). Посему и авторы, утрирующие нервозность апостольскую, констатируют, что преобладающим для личности эллинского благовестника является впечатление здоровья (Prof. W. Wrede, *Paulus*, S. 18).

⁴²⁸ - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 463.

⁴²⁹ - Посему Prof. W. Baldensperger находит в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 8, Sp. 232 «die eigenthümliche Zweischichtigkeit des Denkens und des Lebens bei Paulus».

⁴³⁰ - Ferd. Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, S. 181 и ср. у Prof. Eugene Ménégoz, Le péché et la rédemption d'après saint Paul, p. 125.

⁴³¹ - Prof. Orello Cone, Paul, p. 49. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter. S. 145.

⁴³² - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 3, S. 241.

⁴³³ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 214.

⁴³⁴ - Prof. O. Cone, Paul, p. 55: «His (of Paul) gospel was fundamentally different from that of the Jewish Christians in general».

⁴³⁵ - Так особенно у Prof. O. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 2; Das Urchristenthum, S. 42. 177.

⁴³⁶ - См. у Prof. Dr. Leonhard Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (Freiburg im Breisgau 1890). S. 196. Такую идею навязывает «die Professorenheerrschaft», но это, пожалуй, действительно хуже, чем «die Papstherrschaft», как говорит неизвестный Theolog, Das Reich Gottes nach altem und neuem Testament I (Jürjow 1897), S. 388. 398.

⁴³⁷ - См. у Dr Bernhard Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung в «Biblische Studien», herausg. von Prof. O. Bardenhewer II, 1 (Freiburg im Breisgau 1897), S. 151.

⁴³⁸ - Поэтому Prof. Orello Cone находит, что – и кроме эсхатологии (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 225–226) – у Апостола Павла много несогласованного и противоречивого (p. 228–229. 371).

⁴³⁹ - Посему Prof. O. Cone даже протестует, что, – забывая действительное, т. е. механическое, единство, – напрасно ищут в павлинизме фантастического, внутренне-идейного (ibid., p. 386), между тем вообще в Н. Завете много теологий (p. 387).

⁴⁴⁰ - Dr. Martin Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 6, 10.

⁴⁴¹ - Louis Guilliny Saint Paul et Pautorité, p. 4. 17. William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 380.

⁴⁴² - Prof. O. Pfleiderer находит в павлинизме внешнее объединение фарисейства и эллинизма – с противоречиями и взаимоисключениями, хотя якобы лишь такой конгломерат и мог сделать партикуляристическое всемирным (Das Urchristenthum, S. 303–305 и I, S. 330 ff.).

⁴⁴³ - Prof Orello Cone, Paul, p. 285 и в «The Now World» III, 10 (June. 1894), p. 278, а в книге The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 228 говорит, что «павлинизм есть не столько система, сколько комбинация богословских и религиозных идей без строго логической связи».

⁴⁴⁴ - См. и Prof. H. J. Holtzтапп, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 215. 217.

⁴⁴⁵ - Prof. Arnold Meyer видит (Die moderne Forschung über die Geschichte der Urchristentums, S. 94) лишь «die widerspruchvolle Gestalt des Paulus».

⁴⁴⁶ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 3, S. 257. Albrecht Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T., S. 163.

⁴⁴⁷ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 214.

⁴⁴⁸ - Prof. d. Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg i. B. und Leipzig 1894), S. 27.

⁴⁴⁹ - Prof. O. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 68–69.

⁴⁵⁰ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S. 206.

⁴⁵¹ - Prof. Ad. Jülicher в «Theologische Rundschau» IV (1901), 5, S. 192.

⁴⁵² - Prof. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 198.

⁴⁵³ - M. Steffen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie» II (1901), 3, S. 245.

⁴⁵⁴ - Prof. P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 219–220.

⁴⁵⁵ - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 49.

⁴⁵⁶ - Ferd. Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, S. 123 ff.

⁴⁵⁷ - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 78.

⁴⁵⁸ - Rev. James Woffatt, Art. «Timothy and Titus (Epistles)» в Encyclopaedia Biblica ed. by Prof. T. K. Cheyne and J. S. Black IV (London 1903), col. 5084.

⁴⁵⁹ - Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit IV, S. 249.

⁴⁶⁰ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 98.

⁴⁶¹ - Prof. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 305–306.

⁴⁶² - Cp. у Prof. D. Alex. Schweizer, Die Lehre des Apostels Paulus von erlosenden Tode Christi, von Galat. 3, 13 und 14 aus beluchtet в «Studien und Kritiken» 1858, S. 455.

⁴⁶³ - Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 116: «Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte gewährt, eine Basis er nie gewesen». См. Prof. Arthur Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, S. 6.

⁴⁶⁴ - Cp. у † Bishop J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians (London 1890), p. 335 и cp. † Fred W. Farrar, The Life and Work of St. Paul, popular edition (London 1884), p. 724 sqq. и по переводу † проф. А. П. Лопухина, Жизнь и труды св. апостола Павла в иллюстрированном изд. (Спб. 1887), стрн. 852 сл.

⁴⁶⁵ - Charles Serfass, Essai sur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux, p. 17 о Маркионе: «cet essai manifeste la première influence directe du Paulinisme sur le Christianisme de l'Église».

⁴⁶⁶ - Prof. Th. Zahn в Realencyclopädie von Herzog-Hauck XV, S. 83. Prof. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 78–79. 113.

⁴⁶⁷ - См. у Ch. Serfass, Essai sur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux, p. 127. Prof. Benj. Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I, p. 380.

⁴⁶⁸ - Так Prof. D. Paul Feine по отношению к Павлову учению об оправдании (Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther, Lpzg 1903, S. 4).

⁴⁶⁹ - B. Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans 1, p. 379.

⁴⁷⁰ - Prof. Paul Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert (Tübingen und Leipzig 1904), S. 5 ff.

⁴⁷¹ - P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 219–220. 246.

⁴⁷² - Ch. Serfass, Essai sur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux, p. 6, указывая на Маркиона (p. 12), блаж. Августина (p. 25. 54). Лютера (p. 32. 33), Кальвина (p. 41), янсенизм (p. 54–55), Паскаля (p. 61).

⁴⁷³ - По P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 229. Павлово понятие о Христе другое, чем у Церкви.

⁴⁷⁴ - См. у Ch. Serfass, Essai sur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux. p. 128.

⁴⁷⁵ - Prof. Dr. C. L. W. Grimm, Das Such der Weisheit в Handbuch zu den Apocryphen des A. T. VI (Lpzg 1860), S. 42.

⁴⁷⁶ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 430.

⁴⁷⁷ - Prof. Dr. Johannes Weiss, Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus (Göttingen 1902), S. 6.

⁴⁷⁸ - Lic. Adolf Lichtenstein, Paulus und Luther: eine Parallele ihrer Zeiten und Persönlichkeiten (Lpzg 1903), S. 5. 17. 30. 56. 74. Lic. Max Meyer, Der Apostel Paulus als armer Sünder: ein Beitrag zur paulinischen Hamartologie (Gütersloh 1903), S. 5.

⁴⁷⁹ - Chr. A. Bugge, Das Christentum als Religion des Fortschritts, S. 12.

⁴⁸⁰ - Ad. Lichtenstein, Paulus und Luther, S. 52.

⁴⁸¹ - D. Alfred Resch в «Texte und Untersuchungen» XXVII (N. F. XII für 1904), S. 6.

⁴⁸² - Prof. P. Feine, Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther, S. 4.

⁴⁸³ - P. Feine ibid, S. 7.

⁴⁸⁴ - Он говорил: «Ego Christum amiseram illic (sc. in theologia scholastica), nunc in Paulo reperi»; см. Opera lat varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia III, p. 263 по эрлянгенскому изданию.

⁴⁸⁵ - Otto Schrader, Die Lehre von der Apokatastasis, S. 40.

⁴⁸⁶ - Ad. Lichtenstein, Paulus und Luther, S. 7.

⁴⁸⁷ - Prof. Raul Feine, Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther, S. 17.

⁴⁸⁸ - P. Feine ibid., S. 4. 7.

⁴⁸⁹ - P. Feine ibid., S. 12.

⁴⁹⁰ - Raul du Bois, La role de la loi mosaïque dans l'enseignement de St. Paul (Neuchâtel 1902), p. 96.

⁴⁹¹ - Ср. в этом смысле замечание о многих ученых у † Prof. W. Beyschlag, Die paulinische Theodicee Römer IX–XI, S. 111.

⁴⁹² - См. у † Joseph Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg im Breisgau 1886), S. 146–147.

⁴⁹³ - Prof. H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, S. 29.

⁴⁹⁴ - Так Anathon Aall, Der Logos II (Lpzg 1899), S. 7–8, подчеркивая (S. 7), что это совершилось бы и без Павла.

⁴⁹⁵ - Prof. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 153.

⁴⁹⁶ - См. Alfred Loisy: L'Évangile et l'Église, p. 15 suiv.; Autour d'un petit livre (Paris 1903), p. 44.

⁴⁹⁷ - Prof Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 243: «der Paulinismus selbst umgedeutet werden muss, wenn man ihn zur Grundlage einer Kirche ergeben will».

⁴⁹⁸ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 338.

⁴⁹⁹ - Prof. Auguste Sabatier, L'Apotre Paul, p. 51 (Paris 1881), p. 56–57 (ibid. 1895).

⁵⁰⁰ - Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» X (1892), p. 31, что в павлинизме личная доктрина.

⁵⁰¹ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 435.

⁵⁰² - W. Mackintosh ibid., 438, что якобы Павел первый рационалист.

⁵⁰³ - W. Mackintosh ibid., p. 393.

⁵⁰⁴ - Ernest Renan, Saint Paul (Paris 1869), p. 570 и ср. Ch. Serfass, Essai zur l'influence du paulinisme dans les réveils religieux, p. 116. 120.

⁵⁰⁵ - Prof. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 1, p. 3. 5.

⁵⁰⁶ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p. 375.

⁵⁰⁷ - Prof. O. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 32 Anm.; The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 287.

⁵⁰⁸ - Prof. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 158. 369.

⁵⁰⁹ - H. Vollmer, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 5 (ср. выше).

⁵¹⁰ - Prof. G. B. Stevens, The Pauline Theology (London and New York 1892), p. 275. Prof. O. Pfleiderer тоже различает (Der Paulinismus, S. 158) в павлинизме исторически обусловленную «шелуху» и «bleibender wahrer Kern» в теории оправдания и искупления. См. выше.

⁵¹¹ - См. Prof. Theod. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik II, S. 90.

⁵¹² - Prof. O. Pfleiderer, The Influence of the Aposte Paul on the Development of Christianity, p. 288.

⁵¹³ - Prof. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 1, p. 17–18.

⁵¹⁴ - P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 247.

⁵¹⁵ - См. против сего у Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus. S. 4.

⁵¹⁶ - Wilhelm Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, S. 6, что

формы в павлинизме не обязательны.

⁵¹⁷ - W. Karl *ibid.*, S. 12.

⁵¹⁸ - Prof. Eberhard Vischer в «Theologische Rundschau» VIII (1905), 4, S. 131.

⁵¹⁹ - D. Wilhelm Kölling, *Pneumatologie* (Gütersloh 1894), S. X.

⁵²⁰ - Prof. L. S. Potwin, *Here and There in the Greek New Testament* (Chicago, New York, Toronto 1898), p. 32.

⁵²¹ - См. Prof. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, S. 206. 207.

⁵²² - † Prof. A. B. Bruce справедливо говорит, что мы не имеем права навязывать такое различие самому св. Павлу (St. Paul's Conception of Christianity, p. 212–213 и в «The Expositor» 1893, XI, p. 352–353), для которого это будет расторжением Павловой теологии от духа Павлова (p. 197 и в «The Expositor» 1893, X, p. 274), почему Prof. C. F. Nösgen замечает (*Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II*, S. 209), что нельзя произвольно выделять из павлинизма якобы непригодное, как не относящееся ко спасению. Даже Pastor Albert Kalthoff протестует против насильственного различения зерна и скорлупы в Павловой системе (*Das Christus-Problem*, S. 144–145; *Die Entstehung des Christentums*, S. 45).

⁵²³ - William Mackintosh, *The Natural History of the Christian Religion*, p. 393.

⁵²⁴ - Prof. O. Pfleiderer, *The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity*, p. 290–292.

⁵²⁵ - Prof. Orello Cone говорит (*The Gospel and its Earliest Interpretations*, p. 197), что благовестие Павлово во многом блаженно и приемлемо только при рационализации его.

⁵²⁶ - Prof. W. Wernle говорит, что хотя Павел понимал Христа лучше предшественников (*Paulus*, S. 163), но все-таки хуже нас (S. 162).

⁵²⁷ - Prof. Orello Cone, *Paul*, p. 430.

⁵²⁸ - Dr. Johannes Müller, *Das personliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung I*, S. 44–45.

⁵²⁹ - Prof. O. Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, S. 177–178.

⁵³⁰ - Ernest Renan даже утверждал (пред Ed. Bühmer'ом в 1868 году) о св. Павле, что «il faut l'éliminer»: см. у Prof. C. F. G. Heinrici. Der zweite Brief an die Korinther у Н. А. W. Meyer в Kommentar über das N. T. VI, S. 52.

⁵³¹ - Prof. O. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 289.

⁵³² - Потому и говорят, что Новый Завет можно и дозволительно понимать различно: см. Rev. Prof. Allan Menzies, The Lord's Supper: St. Mark or St. Paul? в «The Expositor» 1899, X, p. 262.

⁵³³ - В виду всего этого по неволе приходится утешать себя верой, что судьба Евангелия в руках Божиях, а не человеческих (Prof. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1900, № 1, p. 129), но для сего нужно принять, что христианство божественно и влечется к божественному (p. 121), что даже простое интеллектуальное познание в этой области требует духовной симпатии (Fr. H. Foster в «The Bibliotheca Sacra» LXVI, 209: January, 1896, p. 65).

⁵³⁴ - William Mackintosh, The Natural History of the Christian Religion, p 449.

⁵³⁵ - Prof. W. Wrede, Paulus, S. 103–104.

⁵³⁶ - Prof. C. F. G. Heinrici касательно взаимоотношения Христова Евангелия и Павлова благовестия находит в науке три взгляда (в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr 48, Sp. 767), но из них два отрицают совпадение между ними, подчеркивая и противоречия.

⁵³⁷ - Prof. Orello Gone говорит (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 164), что павлинизм есть независимая система мысли апостольской, а не продукт размышления об учении Христа.

⁵³⁸ - Prof. Paul de Lagarde в Deutsche Schriften, S. 57: «von Paulus aus hat keine Wissenschaft eine Brücke zu dem hohen Meister». Ср. у Prof. C. F. G. Heinrici в «Neues Sächsischen Kirchenblatt» 1895, Nr. 48, Sp. 766.

⁵³⁹ - C. Holsten говорит в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLIII (N. F. VIII für 1900), 2, S. 221, что в

новозаветных писаниях запечатлен процесс постепенного преобразования иудейских и языческих элементов, которые в них часто сохраняются.

⁵⁴⁰ - В книжке *Jesus ein Mensch, nicht Gottes Sohn: ein Fehdebrief wider das falsche Christentum*, Zurich 1899, утверждается даже, что в Евангелии дается чистое измышление без зерна истины.

⁵⁴¹ - Здесь достойно внимания, что, уничтожая единство в первохристианстве с противоположением ему Павла (см. у Fr. Roos, *Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu*, S. 6), как основателя (S. 1–2), и изолируя его от первоапостольской общины (см. у Sh. Serfass, *Essai sur l'influence du paulinisme sur les révelis religieux*, p. 73–74), тем самым вводят в благовестие Павлово различие между Христом истории и апостольского сознания (p. 87). Но такое расторжение Иисуса исторического и Христа догматического (о чем см. Н. Scholz, *Der gegenwärtige Stand der Forschung über den dogmatischen Christus und den historischen Jesus* в «*Theologische Rundschau*» II [1899], 5, S. 169 ff.) крайне опасно, поскольку, – раз у Павла была лишь христологическая фантазия (Prof. W. Wrede, *Paulus*, S. 99), – это будет грозить ниспровержением всех исторических основ христианства (см. у А. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde oder vom Versöhner*, Hamburg 1836, S. 83), Евангелия же совсем подрываются († Prof. A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 197 и в «*The Expositor*» 1893, X, p. 274), как о них и действительно говорят, что тут своего рода мишна (Rev. J. Edwin Odgers, *The Doctrine of Divine Retribution in the New Testament* в «*The Jewish Quarterly Review*» III, 9: October, 1890, p. 16). И если такое различие проникает даже в консервативную Англию (см. W. A. Pickard, *The Christ of Dogma and of Experience* в «*The Hibbert Journal*» III, 2: Januar 1905, p. 255 sqq), то не менее справедливо предостережение и против преувеличений разницы между христианством Н. Завета, особенно св. Павла, и мужей апостольских (Prof. Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit* IV, Tübingen Freiburg i. B. and Leipzig 1900, S. 247), когда уже вся католическая

церковь лишалась бы своих основ в историческом Христе Иисусе.

⁵⁴² - I. Abbott, The Life and Letters of Paul the Apostle, p. 3.

⁵⁴³ - Rev. George Mathcson в «The Expositor» 1881, I, p. 48.

⁵⁴⁴ - P. Gardner, A Historical View of the New Testament, p. 216–217.

⁵⁴⁵ - См. у David Somerville, St. Paul's Conception of Christ, or, the Doctrine of the Second Adam (Edinburgh 1897), p. 257.

⁵⁴⁶ - Prof. Paul Wernle, Der Christ und die Sunde bei Paulus (Freiburg i. B. und Leipzig 1897), S. VII.

⁵⁴⁷ - Prof. P. Wernle *ibid.* S. VI.

⁵⁴⁸ - О древних попытках психологического объяснения обращения Савла см. Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacros scripsit D. H. Aug. Schott, Ienae 1830, p. 192, и Einleitung in das Neue Testament von Dr. Karl. Aug. Credner, erster Theil, erste Abtheil. (Halle 1836), S. 292, а разбор их в русской литературе дан в книге († архиеп. Херсонского Иннокентия: ср. свящ. Т. И. Буткевича Иннокентий Борисов, бывший Архиепископ Херсонский, Спб. 1887, стрн. 38, и иером. [† архим.] Григория Третье великое благовестническое путешествие святого Апостола Павла, Сергиев Посад 1892, стрн. 16). «Жизнь святого Апостола Павла», Спб. 1826, стрн. 38–46, и у † протоиер. А. В. Горского «История Евангельская и Церкви апостольской», Москва 1883, стрн. 388–392.

⁵⁴⁹ - Его работы по этому предмету вошли в сборник Zum Evaugelium des Paulus und Petrus Altes und Neues von Carl Holsten. Rostock 1868.

⁵⁵⁰ - Значение трудов Гольштена в этом вопросе отмечено и в Referar, gehalten auf der Theologischen Conferenz zu Giessen am 24. Juni 1886 von Consistorialrat Prof. D. G. Heinrici in Marburg, «Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben», Giessen 1887, S. 103–104. Ср. еще замечания Prof. Wilh. Mangold в четвертом издании Einleitung in das Neue Testament von Friedr. Bleek (Berlin 1886), S. 175 Anm., и у Theod. Keim в Geschichte Jesu von Nazara, dritter Bnd (Zürich 1872), S. 579–580.

⁵⁵¹ - Подробно см. в статьях указанного сборника *Die Christusvision des Paulus*: 1. Einleitung. Gegen Beyschlag (S. 2–64). 2. Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangelium (S. 65–114).

⁵⁵² - Так – и совершенно справедливо – характеризует подобные теории Н. Paret: *Das Zeugniß des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christus – Erscheinung* в «*Jarhbucher für deutsche Theologie*» Vierter Bud (Gotha 1859), S. 240.

⁵⁵³ - Moisten, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, S. 109.

⁵⁵⁴ - Prof. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Zweiter Theil: Die Zeit der Apostel. Heidelberg 1872. S. 449.

⁵⁵⁵ - Воззрение Max Krenkel'я, развитое в статье «*Der Dorn im Fleisch*» (S. 47–125) ero Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, Braunschweig 1892.

⁵⁵⁶ - Holsten. *Zum Evangelium*, S. 7.

⁵⁵⁷ - Holsten *ibid.*, S. 38.

⁵⁵⁸ - Holsten *ibid.*, S. 39.

⁵⁵⁹ - Holsten *ibid.*, S. 8.

⁵⁶⁰ - Holsten *ibid.*, S. 55.

⁵⁶¹ - См. Holsten *ibid.*, S. 66, и C. P. Hofstede de Groot, *Pauli conversio praecipuus theologiae paulinae fons*, Lipsiae et Groningae 1855; ср. также A. Sabatier Art. «Paul (Saint)» в *Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sur la direction de Lichtenberger, tome dixième (Paris 1881), p. 273, и статью Dr. Kuhn'a *Die Bekehrung des Apostels Paulus nach ihrem innern Zusammengange mit seinem Lehrtypus* в «*Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*», IV. Bnd, zweites Heft (Jahrgang 1835, Frankfurt a. M.). S. 287 flg.

⁵⁶² - Holsten *ibid.*, S. 97.

⁵⁶³ - *Saint Paul* par Ernest Renan (Paris 1869), p. 563; ср. его же *Les Apôtres* (Paris 1866), p. 182.

⁵⁶⁴ - *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*. Von Dr. Albert Schweigler. Erster Bnd. Tübingen 1846. S. 155. Даже Dr. Kuhn в «*Jahrbuch. f. Thl. u. chr. Phil*» IV, 2, S. 288, говорит, что «содержание всякого (видения и откровения

божественного) есть только модификация высшего самосознания».

⁵⁶⁵ - A. Hausrath, Neutest. Z. – Geschichte II, S. 460.

⁵⁶⁶ - Paulus, der Apostel Jesu Christi. Ein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Von Dr. Ferd. Crist. Baur. Zweite Auflage von Dr. E. Zeller. Zweite Theil. Lpzg 1867. S. 296.

⁵⁶⁷ - Без этого и самые благонамеренные писатели вынуждаются к опасным ограничениям. Так, К. Гейни (The Apostles: their Lives and Letters, London 1895) говорит (p. 125): «обращение самого ожесточенного врага Христа в наиболее преданного ему служителя, будучи величайшим и чудеснейшим событием апостольского века, было в то же время естественным итогом развития (a natural development) влияний, скрыто действовавших в глубине его морального существа».

⁵⁶⁸ - Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, von Prof. Ad. Hilgenfeld, Lpzg 1875, S. 221.

⁵⁶⁹ - Holsten, Zum Evangelium, S. 97.

⁵⁷⁰ - Holsten ibid., S. 46.

⁵⁷¹ - Cp. Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie von Doz. A. Schlatter. Leiden 1885. S. 503. 500–501.

⁵⁷² - Holsten, Zum Evangelium, S. 67.

⁵⁷³ - Даже Dr. W. M. L. de Weite категорически замечает (Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, Lpzg 1841, S. 75), что «противно тексту (книга Деяний) устранять в явлении (Христа Савлу) все сверхъестественное».

⁵⁷⁴ - Благомыслящий, хотя и совсем не блестящий George Fulliquet даже думает (La pensée religieuse dans le Nouveau Testament, Paris 1893, p. 294), что и самое гонение, между прочим, вызывалось «нуждою еще и ближе присмотреться к христианам, которые обладают таким миром совести».

⁵⁷⁵ - Cp. H. Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalem's: Sechster Bnd. der Geschichte des Volkes Israel. Dritte Ausgabe. Göttingen 1868. S. 373. Rev. James Stalker, The Life of St. Paul, Edinburgh 1892, p. 54. Prof. Ad.

Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 21.

⁵⁷⁶ - Holsten, Zum Evangelium, S. 108.

⁵⁷⁷ - Das Leben des Apostel Paulus von Heinrich Lang. Separatabdruck aus dessen «Religiosen Charakteren», Bnd I. Winterthur 1866. S. 18. Cp. Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie von Prof. Otto Pfleiderer. Zweite Auflage, Lpzg 1890. S. 14.

⁵⁷⁸ - Cp. у D. Schenkel (Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit, Lpzg 1879, S. 56): что впечатления при столкновениях с первохристианами «подготовили переворот» Савла, так как «новая вера уже развивалась медленно в скрытых недрах его сердца и в урочный час мощно выступила наружу».

⁵⁷⁹ - Cp. Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu von Prof. H. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Vierter Jahrgang, erstes Heft (Freiburg i. B. und Lpzg 1894), S. 60–61, с ограничениями и поправками к сему у D. Paul Gloatz в «Studien und Kritiken» 1895, IV: Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu (mit Bezug auf H. H. Wendts. Aufsatz u. s. w.) S. 798.

⁵⁸⁰ - Cp. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Von Dr. August Neander. Erster Bnd. Hamburg 1832. S. 108.

⁵⁸¹ - Johan Legers allgemeine Geschichte der Waldenser oder der evangelischen Kirchen in den Thälern von Piemont in zwey Bucher mit vielen Kupfern. Aus dem Französischen (Histoire generale des Eglises Evangeliques des Vallées de Piemont ou Vaudoises divisée en deux livres, par Jean Leger, Pasteur Modérateur des Eglises des Vallées, et depuis la violence de la persecution appelé a l'Eglise Wallonne de Leyde, Leyde 1669) übersetzt von Hans Friedrich Freyherrn von Schweinitz, mit einer Vorrede Siegmund Jacob Baumgarten. Breslau 1750. S. 502.

⁵⁸² - Это подтверждается и примером отношения эвионитов к самому Апостолу Павлу, которого они считали чистым эллином и его латиномизм, ложно понимаемый, объясняли личным озлоблением по тому поводу, что ему не удалось

жениться на дочери первосвященника, хотя ради этого он сделался прозелитом. См. S. Epiphani Adv. haereses lib. I, tom. II: haer. XXXI, 16 ap. Migne, gr. ser. t. XLI, col. 432–433.

⁵⁸³ - Holsten, Zum Evangelium, S. 59.

⁵⁸⁴ - Holsten Zum Evangelium, S. 100. Cp. The Ideas of the Apostle Paul, translated into their modern Equivalents by James Freeman Clarke, Boston 1884, p. 25.

⁵⁸⁵ - Holsten ibid., S. 45–46.

⁵⁸⁶ - Holsten Zum Evangelium, S. 41. Cp. Prof. A. Immer, Neutestamentliche Theologie. Neue Ausgabe, Bern 1883. S. 209.

⁵⁸⁷ - Holsten ibid., S. IX: «Результатом нашего исследования было то заключение, что из борьбы с первохристианской общиной объясняется факт христовидения, а из формы этой борьбы, из тех идей, около которых она вращалась, с необходимостью должен был вытекать принцип Павлова Евангелия – в «кресте Христовом»".

⁵⁸⁸ - И А. Hausrath (Neatest. Z.–Geschichte II) считает неясным (bleibt dunkel), насколько Савл лично принимал участие в диспутах по эллинистическим синагогам (S. 441), а потом признает его категорически (S. 446), как еще Ernst von Bunsen (Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung. Zweiter Bnd, Lpzg. 1889. S. 50. 54) и Prof. Walter F. Adeney (The Theology of the New Testament, London 1894, p. 157–158), которые прямо допускают, что Павел «был в числе тех Киликийцев, с коими состязался Стефан». Тоже и † Prof. Feston John Antony Hort в A Course Lectures: Judaistic Christianity, Cambridge and London 1894, p. 50.

⁵⁸⁹ - Holsten, Zum Evangelium, S. 47. 14–15.

⁵⁹⁰ - См. выше.

⁵⁹¹ - Cp. Prof. Willibald Beyschlag, Die Bekehrung des Apostels Paulus, mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten erortert в «Studien und Kritiken» 1864, II, S. 243. Эта статья (S. 197–264) Бейшлага и его Eine Duplik gegen D. Holsten «Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung» (ibid. 1870: I, S. 7–50; II, 189–263) принадлежат к лучшим работам по рассматриваемому вопросу в библейско-богословском

смысле, единственно интересном для нас, хотя автор нередко сбивается на чисто апологетический путь.

⁵⁹² - Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht von Dr. Eduard Zeller, Stuttgart 1854, S. 200.

⁵⁹³ - Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. H. Aug. W. Meyer. Dritte Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte. Zweite Auflage, Göttingen 1854. S. 180.

⁵⁹⁴ - Cp. Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas von Pfarrer C. Fr. Nösgen. Lpzg 1882, S. 190–191.

⁵⁹⁵ - Holsten, Zum Evangelium, S. IX 59.

⁵⁹⁶ - Prof. Otto Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 9–13; Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren (Berlin 1887), S. 11–18. 20–22. 36–38. Этот писатель, считающийся первейшим научным авторитетом по вопросам «павлинизма», касательно обращения Савла всецело усвояет и слепо воспроизводит воззрения Гольштена, которые положены и в основу его генетического изображения учения св. Апостола (ср. Das Evangelium des Paulus dargestellt von C. Holsten, Thl. I, Abthl. 1, Berlin 1880, S. VI). Поэтому сходные мысли мы находим у Пфлейдерера и в его The Hibbert Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, delivered in London and Oxford, in April and May, 1884, translated by J. Fred. Smith (London 1885, p. 34–42) и с доверием переданных по-французски в подробном изложении par F.–C.–J. van Goens в статье L'apôtre Paul et le christianisme, d'après Pfleiderer в «Revue de théologie et de philosophie». 1886: III, p. 217–236; IV, p. 340–368; V, p. 440–456.

⁵⁹⁷ - Holsten, Zum Evangelium, S. 48.

⁵⁹⁸ - A. Hausrath, Heutest. Z.-Geschichte, II, S. 446.

⁵⁹⁹ - Holsten, ibid., S. 109.

⁶⁰⁰ - Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der Synagogen – Gemeinde Breslau. Breslau 1857. S. 130: «Вера первых христиан в воскресение мертвых, – на что в начале они ударяли преимущественно по

особому отношению к воскресшему Христу, – есть вера фарисеев».

⁶⁰¹ - И сам О. Pfleiderer замечает (Der Paulinismus, S. 29), что св. Павел, «стоя на почве фарисейских чаяний будущего, ожидал воскресения христиан, при втором пришествии Христовом».

⁶⁰² - (Rev.) J(ohn) L(ewelyn) B(avies), Art. «Paul, the Apostle of Jesus Christ» в Dictionary of the Bible edited by William Smith, vol. II (London 1863), p. 734a.

⁶⁰³ - Migne, gr. ser. t. II, col. 400.

⁶⁰⁴ - Holsten, Zum Evangelium, S. 120 Anm. в статье «Die Messiasvision des Petrus».

⁶⁰⁵ - Holsten ibid., S. 86.

⁶⁰⁶ - Cp. Dr. Pfarrer Ludwig Paul, Ueber die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi nach den neutestamentlichen Berichten в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» VI (1863), S. 190–191.

⁶⁰⁷ - Migne, gr. ser. t. II, col. 401.

⁶⁰⁸ - W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1870, I, S. 19–21. 33; II. S. 229 fig.

⁶⁰⁹ - Посему св. Ефрем Сирин в пояснение вопроса гонителя «кто ты, Господи?» не без основания влагает (при истолковании Деян. 9:3) в уста Савла такие слова: «я преследую Иисуса, Который находится среди мертвых вместе со Своими учениками». См. Extracts from the Armenian Version of Ephrem's Commentary on the Acts. Translated by F. C. Conybeare и напечатанные у J. Rendel Harris: Four Lectures on the Western Text of the New Testament, London 1894, p. 43.

⁶¹⁰ - Cp. Woldemar Schmidt, Art. «Paulus, der Apostel, und seine Schriften» в Real-Encyclopädie von Herzog-Hauck, XI-ter Bnd (Lpzg 1883), S. 362.

⁶¹¹ - О. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 37–38.

⁶¹² - См. также А. Hausrath, Der Apostel Paulus (Heidelberg 1865) S. 16–20. 28.

⁶¹³ - Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert von Franz Delitzsch, Lpzg 1870, S. 76 (к 2:13).

⁶¹⁴ - System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt von Pfarrer Dr. Ferdinand Weber. Nach des Verfassers Tode herausgegeben (в 1879 г. с переменной только одной обложки) von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann в «Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig» (II, Serie. Nr. 1) под заглавием: Die Lehren des Talmud quellenmassig, systematisch und gemeinverständlich. dargestellt. Lpzg 1880. S. 223. 224. 270 с ограничением на стрн. 231. Ср. и в молитве Манассии (ст. 8) «Ты, Господи, не положил покаяния праведным, Аврааму, и Исааку, и Иакову, не согрешившим Тебе».

⁶¹⁵ - Ср. Apocalypsis Baruchi XIV, 12: *justi... habent apud te vim operum custoditam in thesauris*; XXIV, 1: *... thesauri, in quibus justitia eorum qui justificati sunt in creatura collecta est* в «Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti». Recensuit et cum commentario critico edidit Otto Fridolinus Fritzsche. Lipsiae 1871. P. 92. 97.

⁶¹⁶ - Выражение Prof. Crawford Howell Toy в сочинении *Quotations in the New Testament*, New York 1884, p. 133.

⁶¹⁷ - Номизм превратил веру в дело исполнения Торы (F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 295, 292), из אֱמוּנָה сделал אֱמֻנָה (ibid. S. 5). Ср. также замечания у the late Bishop of Durham J. B. Lightfoot *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (tenth edition, London 1890), p. 154–164; *The words denoting «Faith»* и *The faith of Abraham*.

⁶¹⁸ - Ср. H. Toy, *Quotations in the N. T.*, p. 135.

⁶¹⁹ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 293.

⁶²⁰ - O. Pfleiderer: *Der Paulinismus*, S. 22–23. 13. 78. 144–145; *Das Urchristenthum*, S. 164 flg.; *The Influence of the Apostle Paul*, p. 60–61.

⁶²¹ - Ср. к сему F. Weber, *Die Lehren des Talmud*: S. 46 (восполнение недостатка знания Торы); 49 (усиление своей молитвы заслугами предков); 50. 292 (капитал добродетелей,

выплачиваемый в будущей жизни, и проценты, коими человек пользуется здесь – на земле); 53. 280. 313. 318 (святость праотцев – необходимое восполнение для слабых и [S. 56. 265] сообщает всему Израилю характер непорочности, поскольку [S. 282] это национальное достояние); 224 (смерть невинных детей избавляет грешных родителей); 352 (умершие вне Палестины будут воскрешены ради заслуг Моисея, погребенного за ее пределами именно с этой целью).

⁶²² - Pfeleiderer, Das Urchristenthum, S, 170; см. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 284 = Jüdische Theologie, Lpzg 1897 (ср. стрн. 186, прим. 17), S. 296.

⁶²³ - В своем Essai de critique littéraire et théologique под заглавием «Les apocalypses juives» (Paris 1892) Eugène de Faye не без основания полагает (р. 112 et not.), что вся раввинская теория оправдания и умиловления имела национально-этический интерес – обеспечить спасение для всех членов дома Израилева.

⁶²⁴ - Ср. Liber Esdrae quartus 8:29, где Салафиил просит Бога о помиловании по вниманию к тем, qui legem, tuam splendide docuerunt у О. Fritzsche, Libri V. T. pseudepigraphi, p. 48, и у Ad. Hilgenfeld Messias Judaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus, Lipsiae 1869, p. 148.

⁶²⁵ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 315. 201. 278 = Jüdische Theologie. S. 329. 208–209. 290.

⁶²⁶ - Мидраш Tanchuma к параме Wajjêra § 13 у F. Weber ibid.. S. 19 = Jüdische Theologie, S. 50.

⁶²⁷ - F. Weber ibid., S. 134 = Jüdische Theologie, S. 138.

⁶²⁸ - F. Weber ibid., S. 299. 334 = Jüdische Theologie, S. 312. 348. Ср. Fz. Delitzsch, Brief an die Römer, S. 81–82 (к 5:10).

⁶²⁹ - F. Weber ibid., S. 252 = Jüdische Theologie, S. 261–262. 409. Ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, vol. I (London 1884: second edition), p. 509.

⁶³⁰ - F. Weber ibid., S. 362. 384 = Jüdische Theologie, S. 379–380. 402.

⁶³¹ - Достойно внимания, как понимали и высшие и низшие в Израиле свое избавление, если они говорили, что Христос должен спасти Себя сошествием со креста (Мф. 28:40 сл.).

⁶³² - Ср. Prof. Ernest D. Burton, Saul's Experience on the way to Damascus в «The Biblical Worlds 1893 (Chigago), I, p. 14–15. Spiritual Development of St. Paul by the Rev. George Matheson, Edinburg and London 1892 (third edition), p. 34. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi von Prof. Emil Schürer, Bnd II (Lpzg 1886), S. 466. The Jewish and the Christian Messiah: A Study in the Earliest History of Christianity. By Vincent Henry Stanton. Edinburgh 1886. P. 122–125.

⁶³³ - Даже О. Pfleiderer соглашается (Das Urchristenthum, S. 171), что «о заместительных страданиях и смерти Мессии древне-синагогальная теология ровно ничего не знала; поскольку же 53-я гл. Исаии применилась к Мессии, тут находили только просьбу его (Мессии) за грешный народ, каковая (просьба) обеспечивалась ему от Бога его праведностью, – пожалуй, испытательное страдание, в котором и он нуждался для своего нравственного совершенства и заслуженности, даже для удовлетворения за свою недостаточность». Стоя на этой точке, и Савл в согласии с христианской аргументацией мог видеть «дорогу к гибели», как сказано у нас (см. выше) применительно к его тогдашним фарисейским убеждениям и в смысле разрушения их, хотя в действительности это был путь спасения.

⁶³⁴ - Должно прибавить еще, что даже индивидуальное истолкование пророчества Исаии не ведет непременно к мессианскому его пониманию, если Knobel и многие другие с Prof. Charles Aug. Brings (Messianic. Profecy. The Prediction of the Fulfilment of Redemption through the Messiah. A Critical Study of the Messianic Passages of the Old Testament in the Order of their Development. Edinburgh 1886. P. 356, а) в стт. 4–11 видят то individuum vagum (Землер), то изложение собственных страданий пророка или пророков: ср. Historia Revolutionis Divinae Veteris Testamenti scriptore Prof. Josephs Danko, Vindobonae 1862, p. 396 sqq. Die Propheten und ihre Weissagungen. Eine apologetisch-hermeneutische Studie von A.

Tholuck. Gotha 1860. S. 158. 148. Вообще по сему предмету см. у проф. И. Н. Корсунского, Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва 1885, стрн. 301. Prof. E. W. Hengstenberg, Christologie des Alten Testament und Commentar über die messianischen Weissagungen, Bnd II, Berlin 1855 (zweite Ausgabe), S. 355–360. Dr. Heiur. Andr. Christ. Havernick's Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments herausgegeben von Dr. Heinr. Hahn. Miteinem Vorworte von Dr. J. A. Dorner. Zweite Auflage, mit Anmerkungen und Zusazen herausgegeben von Dr. Hermann Schultz. Frankfurta. M. Erlangen 1863. S. 235 flg. The Rev T. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah, vol. 1 (London 1880), p. 252 253 и vol. II (ibid. 1881), p. 43. 194–200. Проф. И. Г. Троицкого Толкование на книгу св. пророка Исаии (главы XLIX–XLVI, что составляет X-й вып. «Толкований на В. З. издаваемых при Спб. Д. Академии»), Спб. 1895, стрн. 830–833. Отсюда следует, что не совсем твердо и просто мессианское разумение идеи «раба Иеговы» у иудеев в дохристианскую эпоху, на чем излишне настаивает V. H. Stanton, op. cit p. 125–126. Но уже совершенно спорно, будто с нею древняя синагога прямо связывала мысль о страданиях Мессии в том виде, как это развито у Dr Aug. Wunsche, Die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments and den Ausspruchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften, Lpzg 1870 (ср. Hengstenberg II, S. 349–355, и Троицкий I с.) Во-первых, такое воззрение, кажется, позднейшего происхождения и обуславливалось разными историческими влияниями, достаточно отмеченными и освещенными у Prof. W. Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen. Zweite Auflage, Strassburg 1892. S. 144–151. Ср. An Introduction to the Study of the Gospels by Brooke Foss Westcott, ныне Bishop of Durham, Lonod 1889 [sevent edition], p. 145, и. 6, и Havernick's op. cit., S. 265); затем, и по своему смыслу оно существенно отличалось от христианского, ибо допускало страдания не искупительные но умиловительные – для снискания божественного благоволения народу сверхдолжными заслугами: см. у Prof. C.

Н. Той в его A Sketch of the Progress of Thought from Old Testament to New Testament под заглавием «Judaism and Christianity», Boston 1891, p. 280. 330 and not. 2, и F. Schürer, Geschichte des Volkes Israel II, S. 464–466. В этом отношении крайне характерно истолкование Псевдо-Ионафана, о котором Н. А. Ч. Havernick совершенно несправедливо думает (Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament, erster Theil, zweite Abtheil., Erlangen. 1837, S. 81), будто er erkennt die Beziehung der St. Jes. 53 auf den Messias, und nimmt einen leidenden und bussenden Messias. Напротив, страдания Христа он допускает лишь в смысле наказания иудейского народа (ср. Wescott op. cit., p. 125), почему все скорбные черты «раба Иеговы» (Иса. 52:14. 53:2 сл.) настойчиво относит к последнему и только выражения на счет его могущества и возвышения (Иса. 52:13. 15. 53:14 сл.) применяет к Избавителю (см. Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen bearbeitet von Joh. Heinr. Aug. Ebrard, Frankfurt a. M. 1842, S. 852–853. Das Judenthum in Palastina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbahrungs – und Religions – Geschichte als Einleitung in die Theologie des X. T. von Dr. Prof. Joseph Langen. Freiburg im Breisgau 1866. S. 423. 424 u. Anm. 47). Не удивительно теперь, что иудейское предание не чуждалось прилагать пророческие слова «ветхозаветного Евангелиста» к своим праведникам, говоря, напр., что «р. Иуда 13 лет страдал зубами, и за это время (ни одна родильница) во Израиле (не умерла и) ни у одной женщины не было выкидыша, как написано у Иса. 53 (4): но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни» (в тр. Kilaim Jems. f. 32, с. 2 у Dr. i. Tholuck в Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer: Das Alte Testamente im Heuen Testament. Ueber die Citate des Alten Testaments im Neuen Testament und Ueber den Opfer-und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament. Dritte Auflage, Hamburg 1849 S. 21. Sanhedrin 39a и Tanchnma, Wajechi 3 у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 314), а новейший его выразитель и защитник – Dr. M. Friedländer считает «помрачением иудейских ученых, что они начали (Sanhedr. 93 b.

Sukkah 52 a. Jalkut Jes. 44. 60 и др.) фантазировать о страданиях Мессии» (Patristische und talmudische Studien, Wien 1878, S. 121 flg.).

⁶³⁵ - В устранение этого J. Stalker (The Life of St. Paul, p. 54) ссылается, будто «Стефан доказывал от Писания, что Мессие должно пострадать», но это совершенная неправда.

⁶³⁶ - Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Biblisch-theologische Untersuchung von Prof. Ernst Kühl, Berlin 1890, S. 118–119. Ср. W. Beyschlag в «Stndien und Kritiken» 1870, S. 19a. 259.

⁶³⁷ - Cr. H. Toy находит (Quotations in the N. T., p. 135) отголосок Иса. 53:12 в Римл. 4:25, но такое соотношение не указано даже слабо и не требуется для мысли с необходимостью.

⁶³⁸ - Christenthum und Kirche in. der Zeit der Grundlegng. Von † Joh. Jos. Ign. von Dollinger. Zweite Auflage, Regensburg 1868. S. 89.

⁶³⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 266: «закон и его исполнение – великое спасительное средство, какое дано Богом Израилю», почему в номизме и «все учение об оправдании сводилось к учению о соответственной награде» (S. 268).

⁶⁴⁰ - F. Weber, ibid., S. IX: «закон становился (в иудействе) единственным религиозным принципом». Ср. еще прим. 96 на стрн. 48.

⁶⁴¹ - W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 46. 45.

⁶⁴² - Die Pharisaer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte von Prof. J. Wellhansen. Greifswald 1874. S. 12. Ср. History of Interpretation. Eight Lectures preached before the University of Oxford. By late Frederic W. Farrar. London 1886. P. 51 sequ.

⁶⁴³ - F. Weber, Die Lehren des Talmud: S. IX («влияние пророческого слова отодвигалось на задний план по сравнению с законом»); 1–3. 4 («дух пророчества, заставлявший ожидать спасения от милости Божией, был чужд иудейству»); 5 («пророчество – по иудейскому воззрению – имеет в виду восстановление закона»; «пророческое возвешение о спасении,

требующее веры, вытесняется в религиозном сознании народа иудейского законническим деланием, которое вынуждает сострадание и снисхождение Божие»). Ср. Eine akademische Vorlesung von Prof. V. Ryssel Anfänge jüdischen Schriftgelehrsamkeit в «Studien und Kritiken» 1887, I, S. 149 fig. The Messianic Views of Christ's Contemporaries by Rev. Prof. George H. Schodde в «The Bibliotheca Sacra», vol. XLI. No. CLXII, April 1884 (Oberlin, Ohio), p. 265. Alttestamentliche Theologie von weil. Prof. Eduard Riehm. Bearbeitet und herausgegeben von K. Pahncke. Halle 1889. S. 410–411.

⁶⁴⁴ - F. Weber *ibid.*, S. 299.

⁶⁴⁵ - Ср. удачное замечание Prof. Ludwig Diestel'я (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 13), что в иудействе закон был нормой для пророчества, а в христианстве стало наоборот.

⁶⁴⁶ - F. Weber Die Lehren des Talmud: S. 18 (Nebiim и Kethubin в будущем потеряют силу и останутся без применения, но пять частей Торы никогда не лишатся своей безусловной обязательности); 79. 80 (пророчества служат только к раскрытию Торы и даны лишь в виду законнической недостаточности Израиля, при совершенстве коего они совсем не нужны).

⁶⁴⁷ - Das Jahrhundert des Heils durch A. Fr. Gfrörer. Erste Abtheilung. Stuttgart 1838. S. 263.

⁶⁴⁸ - A. Fr. Gfrörer *ibid.*, 1. с.

⁶⁴⁹ - A. Fr. Gfrörer *ibid.*, S. 244.

⁶⁵⁰ - См. подробнее у J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, p. 152–153: The interpretation of Deut. XXI, 23. Ср. Die alttestamentlichen Citate bei Paulus von Hans Vollmer, Freiburg i. B. und Leipzig 1885, S. 50, a.

⁶⁵¹ - Разумеется автор «Диспута Ясона, и Паписка», но далеко не бесспорно (ср. в магистерской диссертации свящ. Стефана Остроумова «Разбор сведений Евсевия Кесарийского и бл. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства второго века», Москва 1886, стрн. 35 сл.), что это был именно Аристот Пелльский, которого (в Aussercanonische

Parallel: exte zu Matthaeus und Marcus gesammelt und untersucht von) Alfred Resch (из «Texte und Untersuchungen» von O. Gebhardt und Ad. Harnack X, 2, Lpzg 1894, S. 449–456; ср. «The Expositor» 1894, IX, p. 226–232) отождествляет с пресвитером Аристионом, признанным у F. C. Conybeare за истинного творца заключительных двенадцати стихов (16:8–20) Евангелия от Марка («Aristion, the Author of the Last Twelve Verses of Mark» в «The Expositor» 1893, X, p. 241–254, и «On the Last Twelve Verses of Stn. Mark's Gospel» ibid. 1895, XII, p. 401–421). Это смелое предположение на основании неясной пометки одного армянского манускрипта Эчмиадзинского монастыря слишком поспешно принимается многими учеными (Proff. Ad. Harnack в «Theologische Literaturzeitung» 1893, XXIII, 561 fig., и Th. Zahn в «Theologische Literaturblatt» 1893, LI, 591–594 = «The Expositor» 1894, IX. 220–226) за несомненную аксиому (ср. F. C. Conybeare в «The Expositor» 1894, IX, 219–220).

⁶⁵² - Еврейский ученый Dr. H. S. Hirschfeld (Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Theil. Halachischle Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmuds. Berlin 1840 S. 418 u. Aum. 2) считает возможным объяснить эти различия экзегетическими приемами талмудического толкования, но, как известно, все подобные способы являлись лишь для оправдания и подкрепления данного существующего предания, почему оно будет раньше их и должно иметь другие причины для своего возникновения.

⁶⁵³ - О ветхозаветных представлениях см. у E. Riehm, Alttestament. Theologie, S. 180.

⁶⁵⁴ - Max Krenkel, Paulus, der Apostel der Heiden, Lpzg 1869, S. 28.

⁶⁵⁵ - См. Commentar zu dem Brief, an die Romer von Prof. F. Godet, deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich, Erster Theil (Hannover 1881), S. 7. J. Fr. Clarke, The Ideas of the Apostle Paul, p. 29. O. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul, p. 195. † E. Ha(tch), Art. «Paul» в «The Encyclopaedia Britannica», vol. XVIII (ninth edition, Edinburgh 1885), p. 416 a.

⁶⁵⁶ - M. Krenkel, Paulus, S. 30. St. Paul's Conception of Christianity by Prof. A. B. Bruce, Edinburgh 1894, p. 35, и. ср. тоже в «The Expositor» (где почти вся эта книга печаталась отдельными статьями), 1893, II, p. 126. Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung von Prof. C. F. Nösgen. Zweiter Band: Geschichte der apostolischen Verkündigung. Munchen 1893. S. 167. O. Pfleiderer: Das Urchristenthum, S. 26; The Influence of the Apostle Paul, p. 34–35. J. Stalker, The Life of St. Paul, p. 53, 55, i. W. Adeney, The Theology of the N. T., p. 158. J. Fr. Clarke, The Ideas of the Apostle Paul, p. 26, Spiritual Development of St. Paul by Rev. George Matheson, p. 46–47. Exegetisch-kritische Verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs door Dr. J. M. S. Baljon, Leiden 1889, bl. 130–131. Lessons on the Acts of Apostles. By Eugene Stock. London. P. 46. 43. В. Фаррар, Жизнь и труды св. Апостола Павла в переводе проф. А. П. Лопухина, Спб. 1887, стрн. 915, прим. 320 (иллюстрированного издания).

⁶⁵⁷ - Gedanken und Bemerkungen zur Apostelgeschichte. Von Pfarren Gottfried Jüger. 1. Heft: zu Kap. 1–12. Lpzg 1891. S. 36–37: «Слово «рожон» скорее должно разуместь о вонзенном в совесть жале».

⁶⁵⁸ - Prof. E. D. Burton в «The Biblical World» 1893, I, 12–14. Ср. Neutestamentliche Theologie oder Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu and des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen. Von Prof. Willibald Beyschlag. Zweiter Bad. Halle a. S. 1892. S. 8.

⁶⁵⁹ - Ср. Novum Testamentum Graecum Jo. Jacobi Wetstenii, tom. II (Amstelaedami 1752), p. 633 (к Д. XXVI, 14). Acta Apostolorum, sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philoklogica... auctore Friderico Blass. Göttingen 1895. P. 267 (к Д. XXVI, 14). The Life and Epistles of St. Paul. By the late Thomas Lewin. Vol. I (fifth edition, London 1890). P. 51, not. 35.

⁶⁶⁰ - Ср. Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte. Historisch-grammatisch und biblisch-theologisch ausgelegt von Dr. Friedr. Bethge. Göttingen 1887. S. 275.

⁶⁶¹ - Ср. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchung und Textherstellung von D. Prof. Bernh. Weiss. (Из «Texte und

Untersuchungen» von O. Gebhardt und Ad. Harnack, IX. Bnd, Heft 3–4.) Lpzg 1893. S. 291. *Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros* (из «Cursus Scripturae Sacrae», pars prior, vol. III) Auctore Rud. Cornely, Parisiis 1886, p. 364, not. 4.

⁶⁶² - По данной нами краткой характеристике ясно, что темперамент св. Павла ближе всего подходил к холерическому (*Einleitung in die Schriften des Heuen Teataments. Von D. Joh. Leonhard Hug. Zweiter Theil. Dritte Auflage, Stuttgart und Tübingen 1826. S. 330. Ср. Prof. E. Schurer в «Theologische Literaturzeitung» 1882, XV, Sp. 349 в библиографии о первом томе книги Karl Schmidt'a Die Apostelgeschichte unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit, Erlangen 1882*), не чуждому оттенков меланхолического (*Einletende Bemerkungen in das Studium der paulinischen Briefe, die Lebensumstände, den Charakter und die Sprache des Apostels betreffend, von Dr. A. Tholuck, II, в «Studien und Kritiken» 1835, S. 380–381, и в Vermischte Schriften grösstentheils apologotischen Inhalts, Zweiter Theil. Hamburg 1839. 4, S. 315–317: Charakter des Apostels*).

⁶⁶³ - Так в *Les Apôtres par E. Renan, p. 176; cnf. p. 172,5. C. Geikie, The Apostles, p. 123. Ueber den Geist, die Lehre und das Leben des Apostels Paulus von Dr. Ed. Kollner, Darmstadt 1835, S. 16–18. J. Stalker, The Life of St. Paul, p. 33–34 (и ср. 54): «Влияние такого человека (как Гамалиил) на ясный ум, подобный Павлову, должно быть очень большое; и хотя временно ученик стал зилотом, однако пример учителя мог несколько способствовать победе, которую тот в конце концов одержал над предубеждением». *Acta Apostolorum illustravit prof. D. Chr. Th. Kuinoel Editio secunda, Lipsiae 1827 P. 332. 333. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments von Prof. W. M. L. de Wette. Zweiter Theil. Die Einleitung in das N. T. cuthaltend. Sechste Ausgabe, besorgt von H. Meesuer und G. Lünemanu. Berlin 1860. S. 263 c) – с несправедливой ссылкой на Dr. A. Tholuck's «Studien und Kritiken» 1835, 377, который в «Vermischte Schriften» II, S. 288 (Ueber die Bekehrung des Apostels) прямо опровергает и отвергает это мнение, как еще Hermann Messner, Die Lehre der**

Apostel, Lpzg 1856, S. 186, и Aug. Neander, Geschichte der Pflanzung I, S. 104–105.

⁶⁶⁴ - Cp. и The Faith, and Life of the Early Church. An. Introduction, to Church History by W. F. Slater. London 1892. P. 63. The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. Translation and Commentary. By the late Prof. Benjamin Jowett. Third edition by Prof. Lewis Campbell. London 1894. P. 168.

⁶⁶⁵ - Даже Dr. J. P. Lange (Die Geschichte der Kirche. Erster Theil: Das apostolische Zeitalter. Erster Band. Braunschweig 1853. S. 376), говорит, что «обращение Павла – бессознательно для него, – вероятно, было подготовлено смертью Стефана».

⁶⁶⁶ - Cp. L'Apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée par Prof. A. Sabatier (deuxième édition, Paris 1881), p. 34: Павел «не мог удержаться от искушения сломать со Стефаном несколько копий в богословском споре; он слышал его речь; он присутствовал при его смерти; аргументы и чистая вера Стефана, без сомнения, заставили его тревожно раздуматься. Может быть, именно теперь в первый раз его совесть была поражена роком от Иисуса». Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höheren Dogmatik von Dr. Chr. Fr. von Ammon. Zweiter Bnd. zweite Ausgabe, Lpzg 1836, S. 46. Biblische Theologie des Neuen Testaments von Prof. Chr. Fr. Schmidt, herausg. von D. C. Weizsäcker. Zweite Auflage, Stuttgart 1859. S. 329. J. Fr. Clarke, The Ideas of the Apostle Paul, p. 26. 28. The Life and Epistles of St. Paul by the Rev. W. J. Conybeare and the Rev. J. S. Howson. New York 1893. P. 171.

⁶⁶⁷ - Étude sur la rédemption au triple point de vue judéo-chrétien, panlinien et iohannique. Essai historique et psychologique par Albert Thomas. Genève 1891. P. 57. 113. Ernst von Bunsen, Die Ueberlieferung II, S. 54–55: «Выражением веры Стефана было предуготовлено обращение Павла».

⁶⁶⁸ - Weltgeschichte. Von Leopold Ranke. Dritter Theil, erste Abtheil. Vierte Auflage, Lpzg 1886. S. 174.

⁶⁶⁹ - Весьма характерно по этому поводу замечание блаж. Августина в Sermo CCXXXIX de Paulo Apóstolo I, 1 (ap. Migne, lat. ser. t. XXXVIII, col. 1275), что Савлу «недостаточно было

побивать (Стефана) только своими руками, но, желая быть орудием в руках всех побивающих, он хранил одежды всех, проявляя в этом вспоможении всем больше свирепости, чем в собственноручном побиении».

⁶⁷⁰ - E. Zeller, Die Apostelgeschichte, S. 201, i.

⁶⁷¹ - В изображении Lang'a и сам Гольштен видит дополнение к своему анализу (Zum Evangelium, S. 58), целиком принятому у первого: ср. A. Hilgenfeld's Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1864 (siebenter Jahrgang), S. 157.

⁶⁷² - H. Lang, Das Leben des Apostel Paulus, S. 20–21.

⁶⁷³ - Bibelstudien von Prof. F. Godet, deutsch bearbeitet von J. Kagi. Zweiter Theil: Zum Neuen Testament. Hannover 1878. S. 181.

⁶⁷⁴ - H. Lang ibid., S. 23.

⁶⁷⁵ - Histoire de trois premières siècles de l'Église chrétienne par E. de Pressensé. Le premier siècle. Paris 1868. P. 433–437.

⁶⁷⁶ - A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 36. 32. 30. 33–34. 32. 31 = «The Expositor» 1893, II, p. 126. 123. 121. 124. 123. 122.

⁶⁷⁷ - Ср. еще Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums von Lic. theol. Oscar Holtzmann при втором томе Geschichte des Volkes Israel von Dr. Bernh. Stade, помещенном в шестой части первого отдела «Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen» von Wilh. Oncken, Berlin 1888, S. 617–618. H. Messner, Die Lehre der Apostel, S. 187. F. Godet, Commentar zu dem Briefe an die Römer I, S. 7. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt von Albrecht Ritschl. Zweiter Bnd: Der Biblische Stoff der Lehre. Dritte Auflage, Bonn 1889. S. 316: Павел «возвышался в своей ревности потому, что его фарисейская уверенность была потрясена скрыто раздиравшими его противоречиями между нравственными требованиями закона и познанием своего рабства греху». S. 321: «За его фарисейской самоудовлетворенностью следовала моральная раздробленность, закончившаяся в вере, которую он знал, как веру доселе преследуемой им общины».

⁶⁷⁸ - В подтверждение этого положения – для краткости – отсылаем к F. Godet, *Commentar zu dem Brief an die Romer II* (Hannover 1882), S. 49–77. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* by late Canon H. P. Liddon, London 1893, p. 119 sequ. Еп. Феофан, Толкование послания св. Апостола Павла к Римлянам. Москва 1879, стрн. 391–393. Доц. В. Н. Мытцын, Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, Сергиев Посад 1894, прим. на стрн. 50–54. Прибавим только, что не менее неудачна и безуспешна и новейшая попытка Prof. Еиг. Ménégosz'a спасти августиновско-реформатско-рационалистическое понимание усвоением Апостолу «дуалистического монизма» в созерцании своего нераздельного «я» то плотным, то духовным (*Le péché et la rédemption, d'après Saint Paul*, Paris 1882, p. 50 suiv.), как и ранее высказанная аналогичная мысль Prof. Albrecht Ritschl'я (в *Eine kirchen – und dogmengeschichtliche Monographic «Die Entstehung der altkatholischen Kirche»* zweite Auflage, Bonn 1857, S. 71–72), будто у св. Павла господствовало различное воззрение на σάρξ – для означения всего человека в невозрожденном и с ограничением для одного тела в искупленном. Такая принципиальная двойственность разума не допустима уже потому, что равнялась бы двойственности самосознания.

⁶⁷⁹ - Cp. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* by the Rev. Prof. Will. Sanday and the Rev. Arth. C. Headlam, Edinburgh 1895, p. 185–186.

⁶⁸⁰ - Эту мысль разделял и раввинизм, допуская, что язычники будут судимы на основании известных «Ноевых заповедей». См. у F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 378.

⁶⁸¹ - *The Pauline Theology. A Study of the Origin and Correlation of the Doctrinal Teachings of the Apostle Paul*. By Prof. George B. Stevens. London. 1892. P. 15–17.

⁶⁸² - Здесь, как и во многих других случаях, мы по необходимости ограничиваемся сжатым изложением своего понимания, ибо подробное «экзгетическое» его обоснование, нами предполагаемое, слишком отклонило бы нас от прямой цели настоящего труда.

⁶⁸³ - Ср. Вар. 4:1: «Вот книга заповедей Божиих и закон, пребывающий во век. Все, держащиеся ее, будут жить, а оставляющие ее умрут».

⁶⁸⁴ - Apocalypsis Baruchi LXXXV, 14 у О. Fritzsche, Libri V. T. pseudepigraphi, p. 131.

⁶⁸⁵ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 18.

⁶⁸⁶ - F. Weber ibid., S. 263.

⁶⁸⁷ - F. Weber ibid., S. 37.

⁶⁸⁸ - Liber Esdrae quartus IX, 37 у О. Fritzsche, Libri V. T. pseudepigraphi, p. 53, и А. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, p. 156.

⁶⁸⁹ - Ср. Paulus in der Apostelgeschichte. Der historische Charakter dieser Schrift an den paulinischen Stücken nachgewiesen von Pastor J. R. Oertel Halle a/S. 1868. S. 125.

⁶⁹⁰ - J. R. Oertel, Paulus in der Apostelgeschichte, S. 123.

⁶⁹¹ - Ср. Die Apostelgeschichte, oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Ein biblich-historischer Versuch von. M. Baumgarten. Erster Band. Zweite Auflage, Braunschweig 1859. S. 194.

⁶⁹² - Ср. ниже.

⁶⁹³ - Отсюда – в связи с некоторыми другими наблюдениями (ср. ниже) – мы выводим, что Аравийское удаление св. Павла падает на момент между Д. 9:21 и 22, а не на период времени Д. 9:23 уже по возвращении в Дамаск.

⁶⁹⁴ - См. у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 102–106.

⁶⁹⁵ - См. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Graecitae Philo's von. Dr. Prof. Carl Siegfried. Jena 1875, S. 3–4.

⁶⁹⁶ - Flarii Josephi Opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Vol. IV, Berolini 1890 P. 189.

⁶⁹⁷ - Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à 1^{ère} ère chrétienne par Michel Nicolas. Deuxième édition, Paris 1867, P. 391.

⁶⁹⁸ - О значении термина λογός см. Prof. Oscar Haltzmann's Studien zur Apostelgeschichte, 3, в «Zeitschrift für

Kirchengeschichte», XIV Bnd, 4, Heft (Gotha 1894), S. 495–502.

⁶⁹⁹ - Cp. Die Anbetung des «Herrn» bei Paulus. Von Alfred Seebery. Dorpat 1891. S. 17.

⁷⁰⁰ - W. F. Adeney, The Theology of the X. T., p. 158.

⁷⁰¹ - Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen von Prof. Rudolf Steck, Berlin 1888, S. 82.

⁷⁰² - J. L. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. II, S. 330.

⁷⁰³ - И Prof. Carl Weizsäcker совершенно справедливо замечает (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1882. S. 74), что «все фактические предположения (какие выставляются для объяснения обращения) были лишь основаниями, по которым Павел ненавидел и преследовал секту христиан».

⁷⁰⁴ - G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 2. 20. St. Paul: His Life and Times. By Prof. James Iverach. Third thousand (London, Nisbet). P. 24. Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt von Prof. Joseph Felten. Freiburg i. B. 1892. S. 187. Hand-Commentar zum Neuen Testament. Erster Band. Synoptiker. Apostelgeschichte. Bearbeitet von Prof. H. J. Holtzmann. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892. S. 359–360. Vollständiges Bibelwerk von Chr. C. J. Bnusen. Vierter Band. Erste Abtheilung Die Bibel. Uebersetzung und Erklärung. Vierter Theil: Die Bücher des Neuen Bundes. Herausg. von Prof. H. J. Holtzmann. Lpzg 1864. S. 307a (к Деян. 9:14). Eug. Ménégoz, Le péché et la rédemption, p. 196. Saint Paul. Sa vie, son oeuvre et ses épîîres par Félix Bungener. Paris 1867. P. 20. 36. Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhaugend untersucht von † Prof. J. Chr. K. r. Hofmann. Zehnter Theil. Die biblische Geschichte Neueu Testaments bearbeitet von Prof. W. Vo1ck. Nordlingen 1883 S. 357.

⁷⁰⁵ - Cp. Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, entworfen von Prof. Eduard Reuss. Erste Abtheilung. Fünfte Ausgabe, Braunschweig 1874. S. 52 (§ 61).

⁷⁰⁶ - Das Leben Jesu von Willibald Beyschlag. Erster, untersuchemler Theil. Halle 1885. S. 425.

⁷⁰⁷ - Cp. Chr. Fr. Schmid, Biblische Thelogie des X. T., S. 330.

⁷⁰⁸ - Cp. Das Gesetz nach der Lehre und Erfassung des Apostel Paulus von D. Adolf Zahn. Zweite Auflage, Halle 1892. S. 74.

⁷⁰⁹ - Это соображение особенно применимо к критике, которая утверждает (E. Zeller, Die Apostelgeschichte, S. 199–200), что новое «воззрение (Павла) было не основанием, а действием веры, или – точнее – проявлением обнаружившейся веры», и что «чем больше вероятность внутренней борьбы и предутотворений, тем меньше вероятность внешнего чуда».

⁷¹⁰ - Cp. Historia Revelationis Divinae Novi Testamenti scriptore Josepho Danko, Vindobonae 1867, p. 335.

⁷¹¹ - Geschichte des Christenthums in dem Periode seiner ersten Einfuhrung in die Welt durch Jesum und die Apostel. Von Dr. G. J. Planck. Erster Hand, zweite Abtheilung. Göttingen 1818. S. 103. Cp. J. K. Oertel, Paulus in der Apostelgeschichte. S. 113. Святой Апостол Павел † проф. Ф. Шаффа. Перевод (плохой) о. В. Михайловского. Спб. 1863. стрн. 11.

⁷¹² - H. J. Holtzmann в Bunsen's Bibelwerk, IV, 4, S. 306 B: «Нельзя оспаривать действительности необычайного события (обращения), двинувшего на новый путь и внутреннее развитие Савла и внешний ход его жизни; без него невозможно объяснить столь внезапный переворот в религиозном направлении Савла».

⁷¹³ - A. Hausrath, Neutest. Z. – Geschichte II, S. 460.

⁷¹⁴ - Cp. A. Schweigler, Das nachapostolische Zeitalter I, S. 155–156: «Это имманентное развитие самого иудейства, диалектическое превращение религии закона в религию свободы, связанного и удрученного сознания в непоколебимую убежденность примирения: вот что совершилось в павлинизме, – конечно, в формах мышления и религиозных воззрений той эпохи».

⁷¹⁵ - A. Hausrath, Neutest. Z. – Geschichte II, S. 459.

⁷¹⁶ - C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbahrung II, S. 179.

⁷¹⁷ - Так выражается Prof. Ad. Harnack в Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1888. S. 81.

⁷¹⁸ - Cp. Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblischtheologische Studie von Privatdoc. Hermann Gunkel. Göttingen 1888. S. 81: «Христианское состояние Павла не есть органически возникающий продукт прежней жизни. Между настоящей жизнью христианина и его иудейским или языческим прошлым нет такого психологического посредства, которое соединяло бы их и выясняло позднейшее из раннейшего. Христианская жизнь начинается с перелома, чрез вторжение сверхъестественного, нового, т. е. Духа Божия».

⁷¹⁹ - C. Werzsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 65.

⁷²⁰ - La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires par Prof. Edouard Reuss. Nouveau Testament. Troisième partie: Les Epîtres Pan-Jiniennes. Tome premier, Paris 1878. P. 11.

⁷²¹ - Geschichte der christlichen Kirche. Von Dr. Ferd. Ghr. Baur. Erster Band: Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. Dritte Auflage, Tübingen 1863. S. 45.

⁷²² - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 16.

⁷²³ - Baur, Geschichte der christl. Kirche I, S. 44.

⁷²⁴ - Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 7.

⁷²⁵ - Holsten, ibid., S. 8.

⁷²⁶ - Holsten, ibid., S. 7.

⁷²⁷ - Holsten, ibid., S. 65.

⁷²⁸ - M. Krenkel, Paulus, S. 28.

⁷²⁹ - E. Repan, Les Apôtres, p. 176.

⁷³⁰ - Cp. Wilh. Bruckner (Die Chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind, Haarlem 1890, S. 138. 139): «В постепенном развитии среди тяжелой внутренней борьбы» «в духовной жизни Павла проложило себе путь новое убеждение», и «это вновь приобретенное прозрение (на счет источника религиозного христианского движения) он возводит к Богу».

⁷³¹ - С психологической точки зрения был безусловно прав E. Langhans, предлагая для Дамасского явления Христа Савлу

термин Glaubens vision – видение веры: см. у Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazareth III, S. 579.

⁷³² - Prof. A. Hausrath, Art. «Paulus, der Apostel Jesu Christi» в Bibel Lexicon von Prof. Dan Schenkel, vierter Band (Lpzg 1872), S. 418.

⁷³³ - Prof. A. Hilgenfeld, Die Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» VII (1864), S. 161.

⁷³⁴ - Cp. Théologie du Nouveau Testament. Tome second: L'enseignement des Apôtres. Par Prof. Jules Bocon. Lausanne 1894. P. 82. A. Sabatier. L'Apôtre Paul, p. 46.

⁷³⁵ - Cp. Paul the Missionary by William M. Taylor, London 1894, p. 25–26.

⁷³⁶ - С этой стороны не ошибся Prof. Hermann Olshausen, говоря (Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments. Zweiter Band, dritte Abtheilung: Die Apostelgeschichte, umgearbeitet von Dr. Aug. Ebrard. Vierte Auflage, Königsberg 1862. S. 143), что скудость естественных предварений, указываемых критикой, вынуждала бы допустить, что Павел сам себя убедил, как это мы и находим у D. Jo. G. Rosenmüller'a, (Scholia in Novum Testamentum. Tom. III, continens Acta Apostolorum et Epistolam Pauli ad Romanos. Editio quinta Norimbergae 1804. P. 136:... ad meliorem mentem esse redeundum) и Ernest Havet (Le Christianisme et ses origines, t. IV, Paris 1884, p. 181–182 и La conversion de St. Paul в «Bibliothèque de l'Ecole des hautes études», vol. 1: Études de critique et de l'histoire, Paris 1889, p. 179–194), которые склоняются к грубо-натуралистическому объяснению Аммона касательно Дамасского чуда.

⁷³⁷ - По самой задаче своей, преследующей совсем не апологетически-полемиические цели, мы не имеем побуждений входить в разбор визионерной гипотезы, но думаем, что сказанным нами она подрывается в самом корне. Это во всяком случае наиболее важный момент во всем вопросе, хотя существует не мало и других возражений в ортодоксально-апологетической литературе по предмету воскресения Христа и

Его явлений ученикам. Из позднейших работ этого рода указываем на Ein Beitrag zur Apologetik von F. G. Steude Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi (в «Studien und Kritiken» 1887, II, преимущественно стрн. 257 сл.) – с оговоркой, что в ней сделано не мало незаконных уступок, которые свидетельствуют, насколько шатки даже самые благонамеренные построения узко-практической апологетики, не простирающейся дальше случайных и временных интересов самозащиты и нападения. В библейско-богословском смысле гораздо серьезнее трактат Otto Schmoller'a Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften. изданный по смерти автора в «Studien und Kritiken» за 1894 г. (кн. IV и особенно стрн. 667–693).

⁷³⁸ - А ведь и по мнению Гольштена (Zum Evangelium, S. 81) «элементы визионерного образа наперед должны быть в духе визионера, чтобы последовало видение». Ср. еще у него же на стрн. 84.

⁷³⁹ - Baur, Paulus I (Zweite Ausgabe, Lpzg 1866), S. 87.

⁷⁴⁰ - Этот момент справедливо выдвигается с особенной рельефностью у F. L. Steinmeyer Apologetische Beiträge. III. Die Anferstehungsgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. Berlin 1871. S. 144. 146. Die Apostelgeschichte ausgelegt von Prof Otto Zöckler (в Strack-Zock1er's Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testaments. B. Neues Testament. Zweite Abtheilung. 2 Heft. Zweite Auflage, München 1891, и в отдельном оттиске с неизменной пагинацией ibid. 1895), S. 217. Der Apostel Paulus. Ein Lebensbild von Prof. Ghr. Ern. Luthard. Lpzg 1869. S. 18.

⁷⁴¹ - Holsten, Zum Evangelium, S. 66: In ihren (der Vision) Genesis ist der Keim des paulinischen Evangelium gegeben. См. у него же стрн. 253 прим. Ср. J. Stalker, The Life of St. Paul, p. 59: «Все богословие св. Павла было лишь раскрытием его собственного обращения». St. Paulus, der Apostel. Eine apologetische Studie von Georg Stosch. Lpzg. 1894. S. 41.

⁷⁴² - Holsten ibid., S. 55.

⁷⁴³ - Holsten ibid., S. 118 Anm.

⁷⁴⁴ - Holsten *ibid.*, S. 97.

⁷⁴⁵ - Baur: Paulus I, S. 49 fig.; Kirchengeschichte I, S. 42. E. v. Bunsen. Die Ueberlieferung II, S. 54. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 25: «В главах IX и X послания к Римлянам св. Павел только догматически формулирует декрет отвержения, какой был выражен в речи Стефана в форме исторической». Несколько с иной точки зрения та же мысль высказывается и у A. Schweigler, Das nachapostolische Zeitalter II (Tübingen 1846), S. 102.

⁷⁴⁶ - Holsten, Zum Evangelium, S. 52.

⁷⁴⁷ - Holsten *ibid.*, S. 253.

⁷⁴⁸ - Holsten *ibid.*, S. 89.

⁷⁴⁹ - Holsten *ibid.*, S. 51.

⁷⁵⁰ - Cp. H. W. J. Tiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Dritte Auflage, Augsburg 1879. S. 114.

⁷⁵¹ - Cp. Prof. A. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Lpzg 1875, S. 222: «С тех пор, как Павел не мог больше считать христианство за ложь и обман, он настолько совершенно постиг всю его истину, что его иудаистический антихристианизм превратился в христианский антииудаизм». Vorlesungen über neutestamentliche Theologie von Dr. Ferd. Ghr. Baur, herausgegeben von Ferd. Friedr. Baur, Lpzg 1864. S. 129: «Насколько круто произошло обращение Павла, настолько радикален был и разрыв его с иудейством». Wilh. M. L. de Wette, Einleitung in das N. T., S. 263: Павел... «вступил в решительнейшую противоположность с иудейством».

⁷⁵² - По этому вопросу cp. Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus von Privatdoz. Johannes Dalmer. Gutersloh 1894. Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke. Von † Prof. A. H. Franke в «Studien und Kritiken» 1895 (III–IV), S. 421–470. 733–773.

⁷⁵³ - Holsten, Das Evangelium des Paulus, S. 6.

⁷⁵⁴ - Забвение и затемнение этой истины необходимо ведут к крайнему принижению исторического значения закона, как это заметно в Vortrag, gehalten auf der Schlesischen Pastoralkonferenz in Liegnitz, am 8 Juni 1892 von Prof. Dr. (E.) Kuhl in Marburg:

Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre (в «Studien und Kritiken» 1894, I, 131–135, и в диссертации Bernh. Duhm, Pauli Apostoli de Judaeorum religione judicia exposita et dijudicata, Gottingae 1873.

⁷⁵⁵ - Holsten, Zum Evangelium, S. 6.

⁷⁵⁶ - Cp. Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dargestellt von Privatdoc. Richard Schmidt, Göttingen 1870, S. 3.

⁷⁵⁷ - Это извлечение из книги Geo. H. Ellis «The Oriental Christ» приведено у J. Fr. Clarke (The Ideas of St. Apostle Paul, p. 281–283), хотя и для совершенно иных целей.

⁷⁵⁸ - Эта мысль очень хорошо раскрыта у Prof. Kuhr'я в названном реферате Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes («Studien und Kritiken» 1894, I, 120–146), хотя со многими частными положениями автора мы не согласны, а С. Holsten (Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synopischen Frage. Karlsruhe und Leipzig 1883. S. 14 flg.) в принципиальном отношении излагает дело не совсем правильно. В последнее время Prof. H. H. Wendt высказал (Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV, 1, S. 20), что «закон – в общем смысле требования Божия в отношении к поведению людей – и для христиан сохраняет свое значение и должен быть исполнен ими в совершенстве (Рим. 3:31; 8:4)»; но это обнаруживает только неверное понимание предмета, поскольку в нем оправдывающее и моральное достоинство нерасторжимы, между тем, «как правовой институт для самостоятельного приобретения спасения, весь ветхозаветный закон – по воззрению Павла – уничтожен чрез Христа» (S. 23). Отсюда ясно, что и упрек Апостолу языков в недостаточности его соображений по этому вопросу падает на самого Вендта, изобличая его в неудовлетворительности разума Павлова учения.

⁷⁵⁹ - Cp. Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments von Dr. Prof. Bernh Weiss. Sechste Auflage, Berlin 1895. S. 203.

⁷⁶⁰ - Holsten, Zum Evangelium, S. 62.

⁷⁶¹ - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 130.

⁷⁶² - Очевидно, в этом именно смысле нужно понимать и раннейшее заявление М. Friedländer'a, (Patristische und talmudische Studien, S. 53), что «без Иисуса Савл едва ли сделался бы Павлом», почему оно теряет свою знаменательность даже в устах иудейского писателя.

⁷⁶³ - Les Apôtres. p. 183.

⁷⁶⁴ - Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium. Von M. Friedländer. Wien 1894. S. 163–172.

⁷⁶⁵ - M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, S. 169.

⁷⁶⁶ - Ср. выше.

⁷⁶⁷ - M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte, S. 169–170.

⁷⁶⁸ - De laudibus sancti Pauli Apostoli homilia IV ap. Migne, gr. ser. t. L, col. 488. Святого Иоанна Златоустого Беседы на разные места Свяш. Писания, т. III (СПб. 1863), стрн. 569.

⁷⁶⁹ - A. Hilgenfeld в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» VII, S. 181. O. Pfleiderer: Das Urchristenthum, S. 36; The Influence of the Apostle Paul, p. 34.

⁷⁷⁰ - С этой стороны верно указано место события пред Дамаском и в книжке von D. V. von Strauss und Torney Die Wunder im Neuen Testamente, Lpzg 1893, S. 40–41.

⁷⁷¹ - Ср. J. R. Oertel, Paulus in der Apostelgeschichte, S. 112–113.

⁷⁷² - См. Holsten, Das Evangelium des Paulus, S. 10. и A. Hausrath, Der Apostel Paulus, S. 16.

⁷⁷³ - Таковы, напр., Февда при прокураторе Фаде (Josephi Flavii Antiqu XX, 5: 1 в Opera ed. Bened. Niese IV, p. 292), Египетский лжепророк при Феликсе (Jos. Flavii De bello jud. II, 13: 5 у В. Niese IV, Berolini 1894, p. 204; Antiqu. XX, 8: 6 ibid. IV, p. 304–305, и ср. Деян. 21:38) и разные другие обольстители (De bello jud XIII, 8: 4 у В. Niese VI, p. 203).

⁷⁷⁴ - Ср. и в нашем трактате «О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства», Спб. 1893, стрн. 51–61 (= «Христианское Чтение» 1893, V. 301–311).

⁷⁷⁵ - W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1870, S. 16 flg. et passim. J. R. Oertel, Paulus in der Apostelgeschichte, S. 123 flg.

⁷⁷⁶ - Holsten, Zum Evangelium, S. 49 flg.

⁷⁷⁷ - O. Pfeiderer, Der Paulinismus, S. 8–9.

⁷⁷⁸ - Совершенно справедливо замечает Prof. Bernh. TFeiss (Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Zweite Auflage, Berlin 1889. S. 116), что «вопрос о мессианстве Христа был для Павла не школьно-богословским, а жизненно-религиозным вопросом». Не менее верно W. Sanday и A. C. Headlam утверждают (Commentary on the Epistle to the Romans, Edinburgh 1895, p. 186), что интеллектуальное признание Христа могло и может существовать наряду с жестокой нравственной борьбой, которая – у одних – ведет к христианству, у других – сопутствует принятию его.

⁷⁷⁹ - Есть немалая доля истины и в слишком решительном замечании Dr. Prof. Joseph Langen'a (Das Judenthum in Palastina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs-und Religions-Geschichte als Einleitung in die Theologie des N. T. Freiburg i. B. 1866. S. 12): «Нельзя сомневаться, что метафизически-религиозные понятия Платона и Аристотеля во многих пунктах были совершеннее и чище, чем у лучших среди избранного народа».

⁷⁸⁰ - W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 7.

⁷⁸¹ - Печальным помрачением этой истины в иудаизме объясняются возникновение и возобладание в нем догматического мнения о несомненной возможности для человека совершенной номистической праведности. Но само собою понятно, что теоретическое убеждение не изменяет известного действия, а разве ослабляет и затрудняет его. Это два абсолютно различные предмета, почему и в наших рассуждениях нет внутреннего разлада, если ранее (см. выше) мы говорили о раввинистическом понимании закона, теперь же

показываем фактически-принципиальное его влияние. Значит, и в Ап. Павле вполне мыслимы оба эти момента; дальше дозволителен только вопрос: настолько ли был силен второй, чтобы постепенно подрывать корни фарисейских предрассудков, подготавливая этим душевную восприимчивость к христианскому откровению, которое окончательно рассеяло мрачные облака раввинской премудрости и разом осветило Апостолу весь горизонт? На него мы и отвечаем сейчас.

⁷⁸² - Выражение b. Augustini в *Sermo CCLXXIX de Paulo Apostolo* l. 1 ap. Migne, lat. ser. t. XXXVIII, col. 1276.

⁷⁸³ - 'Ενεργουμένη нельзя понимать здесь пассивно в смысле веры, приходящей в действие любовью (или посредством любви) и усовершенствующейся ею, как это находим – преимущественно – в католической экзегетике, где подобное толкование закреплено и освящено авторитетом Тридентского собора в учении о *fides formata, quae per caritatem operatur* (sessio VI, c. 7 de justific.), почему оно удерживается доселе даже при медиальной интерпретации причастной формы (Dr. Friedrich Windischmann в *Erklärung des Briefes an die Galater*, Mainz 1843, S. 131–132, по примеру Bened. Justiniani S. J. In *omnes B. Pauli epistolas explanationes*, vol. I, Lugduni 1612), грамматическое значение которой считается даже почти безразличным (*Cursus Scripturae Sacrae. Commentariorum in. Nov. Test. pars. II, vol. III: Commentarius in epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas Auctore Rudolpho Gornely S. J., Parisiis* 1892, p. 566–567). Все эти рассуждения не имеют достаточной текстуальной опоры, поскольку еще выше у св. Апостола вера представляется законченной и вдохновляющею человека свойственной надеждой на плоды сообщенного оправдания (Гал. 5:5), а теперь он говорит о пребывающих ею «во Христе Иисусе», где возможна только верующая жизнь.

⁷⁸⁴ - В этом пункте замечается несколько непонятное колебание и в дельной книге доц. В. Н. Мышцына («Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры»), который находит, что у Апостола Павла «вера есть ничто иное, как особенная (?) форма или вид любви» (стрн. 171), между тем последняя «лишь момент веры,.. сила веры, ее душа, жизнь» (стрн. 205).

⁷⁸⁵ - Термин κτίσις употребляется здесь пассивно – для обозначения фактического результата творчества, или творения (см. Еф. 4:24 и ср. ibid. 2:10. 15. Кол. 3:10. 2Кор. 4:16), а не активно – в смысле процесса созидания, почему и вся комбинация терминов не равняется קְדוּשָׁתו הַיְיחִידִי иудейских писателей в приложении к тем, которые пришли путем прозелитизма) к познанию Бога истинного (см. Chr. Schoettgenii *Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*, t. I, Dresdae et Lipsiae 1733, p. 704–705 ad 2Corinth. V, 17). Иначе «нова тварь» была бы недостаточно прочной в своем существовании, между тем у св. Апостола она есть бытие несомненное, параллельное прежнему и независимое от него, или безусловно реальное во всех своих несравнимых качествах.

⁷⁸⁶ - W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1870, S. 15. 18 и др.

⁷⁸⁷ - Holsten, *Zum Evangelium*, S. 5. 43.

⁷⁸⁸ - Так понимает дело Prof. Charles Carroll Ecerett в своей интересной, но и довольно странной книге «*The Gospel of Paul*», Boston and New York 1893, p. 296.

⁷⁸⁹ - По этой причине обращение Савла, будучи глубоко жизненным и всецело отвечая запросам благочестивой души, оказывается способным обращать и других, как свидетельствует Dean C. J. Vaughan (*The Church of the First Days: Lectures on the Acts of the Apostles*, London 1890, p 198). Здесь разумеется известный в политике и литературе лорд George Lyttelton, который размышлением об этом чудесном факте был приведен от неверия к вере и по сему предмету написал свои замечательные *Observations on the Conversion and Apostelship of St. Paul*, переизданные в подлиннике Religions Tract Society с предисловием Henry Rogers'a и своевременно выпущенных по-немецки Hahn'ом [Hannover 1751) под заглавием: *Anmerkungen über die Bekehrung und das Apostelamt Pauli*.

⁷⁹⁰ - В этом только смысле видение было для Савла «сокрушающим и посрамляющим» свою благостью взамен заслуженного гнева. См. *Das apostolische und nachapostolische*

Zeitalter. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben dargestellt von Gotth. V. Lechler. Zweite Auflage, Stuttgart 1857. S. 42.

⁷⁹¹ - A. Neander, Geschichte der Pflanzung I, S. 113. Ср. выше.

⁷⁹² - Едва ли удачное выражение Th. Keit'a в Geschichte Jesu von Nazara III, S. 605.

⁷⁹³ - Такое применение находим у блаж. Августина в Sermo CCLXXIX de Paulo Apostolo I, 1 ap. Migne, lat. ser. t. XXXVIII, col. 1275.

⁷⁹⁴ - Некоторые указания по этому предмету см. у late bishop J. B. Lightfoot в статье St. Paul's Preparation for the Ministry его посмертного сборника «The Biblical Essays», London 1893, p. 201–211, хотя вопрос раскрыт здесь неполно и недостаточно отчетливо.

⁷⁹⁵ - По изложенному ясно, что будет несколько мало сказать вместе с Friedr. Bethge (Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte, S. 191) и Prof F. Godet (Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière. 1: Les Épîtres des Saint Paul. Neuchatel 1893. P. 97), будто все предуготовление Павла было «чисто отрицательного характера».

⁷⁹⁶ - См. выше.

⁷⁹⁷ - Wilhelm Schens, [Historisch-exegetische Abhandlung über das Erste allgemeine Concil in Jerusalem (52 nach Chr.), nebst einer gedrängten Würdigung der neuern Kritik der Gegner aus Tübinger Schule, Regensburg 1869, S. 12], довольно удачно замечает, что теперь св. Павел bedurfte einer Sammlung des Gemuthes.

⁷⁹⁸ - Эта психологическая вероятность вполне подтверждает историческую достоверность Аравийского путешествия и совершенно устраняет возражения R. Steck'a (Der Galaterbrief, S. 89–91) и Prof. Daniel Völter'a (Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe, I. Der Römer – und Galaterbrief. Tübingen 1890. S. 124), достаточно разобранные у Prof. Johannes Glöel (Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft, Erlangen und Leipzig 1890, S. 48–51) и у Dr. J. M. S. Baljon, Verhandeling over den brief aan Galatiërs, bl. 141–142.

⁷⁹⁹ - Так думает the Rev. George Matheson в своем сочинении *The Spiritual Development of St. Paul* (p. 76), весьма интересном и поучительном по многим наблюдениям, но построенном крайне искусственно и богатым разными странностями.

⁸⁰⁰ - Этим достаточно устраняются все сомнительные предположения относительно данного эпизода. Таково мнение (W. J. Tiersch'a в *Die Kirche im apostolischen Zeitalter*, S. 715, по примеру Sepp's *Das Leben Christi IV*, 1845, S. 46–47), будто св. Павел пошел в Аравию ради своей защиты у царя Арефы. Личность последнего не играла существенной роли в деле Апостола и соприкасается с ним совершенно случайно (2Кор. 11:32). Посему и нельзя отрицать Аравийское путешествие на том основании, что обращенный не мог удаляться в область повелителя враждебного ему этпарха, как это находим в книге *Die unechtheit des galaterbriefes. Ein beitrage zu einer kritischen geschichte des urchristentums* von J. Friedrich (Maeliss) [Halle a. d. S. 1891, S. 35], который напрасно (и несправедливо, если намеренно) забывает, что вмешательство Аравийского правителя Дамаска должно падать во всяком случае на позднейший период – по возвращении Апостола в этот город.

⁸⁰¹ - На этом основании, подкрепляемом снесением с Гал. 4:25, нельзя согласиться с интерпретацией арабского переводчика, который передает термин Ἀραβία чрез El Belka – в смысле местности, прилегающей к Мертвому Морю. Значит, это и не Авран, как думают многие из новейших экзегетов, а Синайский полуостров, к чему склоняется (к сожалению, не вполне решительно) и Prof. George Adam Smith в *The Historical Geography of Holy Land*, London 1894, p. 620. Ср. еще Prof. George Rawlinson, *St. Paul in Damascus and Arabia*, London (Society for Promoting Christian Knowledge), p. 131–135.

⁸⁰² - Вместе с † J. B. Lightfoot (*Epistle to the Galatians*, p. 192–193) мы принимаем для Гал. 4:25 чтение C. F. 17 τὸ γὰρ Σινὰ ὁρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ.

⁸⁰³ - При таком толковании, которое мы считаем единственно правильным, естественно устраняются все попытки обосновать визионерную гипотезу на термине ἐν ἐμοί

(Baur, Paulus I, S. 35; A. Hilgenfeld в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» VII, S. 164 flg.; Holsten, Zum Evangelium, S. 35; R. Steck, Der Galaterbrief, S. 82), хотя всего менее позволительно понимать его в смысле «ко мне» или «для меня».

⁸⁰⁴ - Только в этом смысле и можно допустить выражение Wilh. Seufert'a (Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte. Eine kritisch-historische Untersuchung auf Grund der Schriften des Neuen Testaments und der weiteren christlichen Literatur. Leiden 1887. S. 36), что «в тиши Аравии в Павле родился Апостол», который отныне стремится к осуществлению своего призвания. Не менее того подлежит ограничению и мысль J. C. M. Laurent's (Neutestamentliche Studien, Gotha 1866, S. 70), что новый благовестник «должен был созреть в уединении».

⁸⁰⁵ - Это видит в благовестии Павловом, напр., Holsten, Zum Evangelium, S. 55.

⁸⁰⁶ - Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie von Prof. Heinrich Julius Holtzmann. Zweite Hälfte, Freiburg i. B. und Lpzg. 1896. S. 54. См. еще S. 205: «Все учение св. Павла... было просто изъяснением содержания обращения, систематизацией христофании». Ср. Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel von Prof. Wolfgang Friedrich Gess, zweite Abtheilung (Basel 1878), S. 345 flg.

⁸⁰⁷ - Theology of the Hebrew Christians by Frederic Rendall, London 1886, p. 32.

⁸⁰⁸ - H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, S. 1–2.

⁸⁰⁹ - Prof. Ad. Harnack в «приложении» в книге Griechenthum und Christenthum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche von † Edwin Hatch. Deutsch von Erwin Preuschen, Freiburg i. B. 1892. S. 267.

⁸¹⁰ - Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie von Dozent A. Schlatter. Leiden 1885. S. 6.

⁸¹¹ - Das Jahrhundert des Heils durch A. Fr. Gfrorer. Erste Abtheilung, Stuttgart 1838. S. 213.

⁸¹² - Cp. y Prof. A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 215–217 (= «The Expositor» 1893, XI, p. 356–357), и y Prof. Jules Bovon. Théologie du Nouveau Testament II, p. 74–75.

⁸¹³ - † Prof. P. de Lagarde в Deutsche Schriften I, 35 flg. y Prof. D Heinrici в Vortrag in der Theologischen Konferenz zu Dresden am 9. Oktober 1895 gehalten под заглавием «Jesus und Paulus»: см «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895. Nr. 48, Sp. 766.

⁸¹⁴ - Prof. Dr. Ernst. Kühl в Vortrag gehalten auf der Pastoral-Konferenz zu Königsberg i. Pr. am 5. November 1895 под заглавием: «Kein Rühmen vor Gott! Der religiöse Grundton der paulinischen Theologie». Königsberg i. Pr. 1896. S. 4.

⁸¹⁵ - P. de Lagarde y Heinrici, Op. cit., Sp. 766.

⁸¹⁶ - C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 68, i.

⁸¹⁷ - C. Holsten ibid., S. 6. См. еще в трактате первом.

⁸¹⁸ - Eng. de Faye, Les apocalypses juives, p. 142, i. 143, i.

⁸¹⁹ - Bernh. Duhm, Pauli Apostoli de Judaeorum religione judicia, p. 5.

⁸²⁰ - E. Renan, Les Apôtres, p. 167.

⁸²¹ - The Ethics of the Old Testament by W. S. Bruce, Edinburgh 1895 p. 80. Cp. Fr. Rendall, The Theology of the Hebrew Christians, p. 30. 41.

⁸²² - См. Prof. Dr. Daniel Schenkel, Art «Gamaliel» в «Bibel-Lexicon» herausgegeben von Prof. D. Schenkel, zweiter Bnd (Lpzg 1869), S. 328–331, W. Pressel, Art «Gamaliel» в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck, vierter Bnd (Lpzg. 1879), S. 744–745, и y Prof. Dr. G. B. Winer в «Biblisches Realwörterbuch», erster Bnd (Lpzg 1847), S. 389 cp. еще Joh. Christ. Wagenseilli Sota, Altdorfi Noricorum 1674, p. 991–993.

⁸²³ - J. Derenburg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I p. 339.

⁸²⁴ - Ghr. Fr. von Ammon. Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion II, S. 44.

⁸²⁵ - O. Pfeleiderer, *Das Urchristenthum*, S. 32.

⁸²⁶ - Prof. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II, S. 417.

⁸²⁷ - Rev. Samuel Weyler, *Paul's Rabbinic Education* в «*The Andover Review*», vol. XVII, Numb. XCVII (January, 1892, Boston), p. 13. В этой статье собраны воедино и обобщены все главнейшие возражения против раввинистического образования св. Павла, почему мы и указываем на нее преимущественно.

⁸²⁸ - Нужно помнить, что отступничество раввинизм считал смертным грехом, не допускавшим умилоствления: см. *History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem under Titus. By the late Rev. Alfred Edersheim. Revised by the Rev. Henry A. White with a Preface by the Rev. Prof. William Sanday. London 1896. P. 436.* Поэтому-то иудейские сказания стараются замаскировать уклонение p. Elisa ben Abuja (C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, S. 286) и неназывают его по имени, обозначая термином «ахер» = другой (*The Life and Times of Jesus the Messiah* by Alfred Edersheim I, p. 22–23), а по отношению к еретикам раввинистический фанатизм был настолько неумолим, что даже по обращении они подлежали смерти (A. Edersheim *ibid.* I, p. 91). Мы знаем еще, что и после «самые сведения о христианстве и его учении раввинскою цензурой не пропускались»: Н. Пеферкоеич, «Талмудические этюды. I. Евангельская цитата в Талмуде» в журнале «Восход» 1895, VII, стрн. 134.

⁸²⁹ - W. S. Bruce. *The Ethics of the O. T.*, p. 241.

⁸³⁰ - Prof. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II, S. 169.

⁸³¹ - *Josephus Flavii Antiquitates* XVIII, 5: 3 у B. Niese IV, 162.

⁸³² - *Jos. Flavii Antiqu.* XIX, 6: 2 у B. Niese IV, 261.

⁸³³ - Sam. Weyler в «*Andover Review*» XVII, 97, p. 93–94.

⁸³⁴ - *Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium des Johannis, nebst einem Anhang: Das Verhältniss der Pharisäer, Sadducäer und der Juden zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten*

Berichten der Synoptiker. Von Prof. D. Chwolson. St-Pétersbourg 1892 (= «Mémoires de l'Académie des Sciences de St-Pétersbourg», VII-e serie. Tome XLL № 1). S. 128. Cp. Le Sanhedrin de Jérusalem au premier siècle par Prof. Edmond Stapfer в «Revue de théologie et de philosophie» 1884, p. 109, и в книге La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'histoire Filavius Josephe et les Talmuds. Qinquième édition, Paris 1892, p. 96 suiv.; E. Schurer, Geschichte des jüdischen Volkes II. S. 157; J. Derenburg, Essai p. 339; A. Edersheim., History of the Jewish Nation, p. 525.

⁸³⁵ - По Иосифу Флавию, именно первосвященник есть верховный судья (Contra Apionem II, 21 у В. Niese V, Berolmi 1889, p. 80) и глава всего народа (Antiqu. XX, 10: 5 у В. Niese IV, 318). A. Edersheim, History of the Jewish. Nation, p. 525: «Только после разрушения храма, когда архиерейство и древняя аристократия исчезли и священство потеряло свое значение, – только тогда коллегия учителей сделалась высшим авторитетом для Израиля. Лишь теперь раввин, избранный председателем восстановленного синедриона, в первый раз оказывается главою и представителем иудейского народа». E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, erster Theil (Lpzig 1890), S. 400–401. 142. 158 flg. Prof. Oscar Holtzmann в Neutestamentliche Zeitgeschichte (Freiburg i. B. und Lpzig 1895): S. 67 («Рим предоставил первосвященнику юрисдикцию над всеми иудеями и вне Палестины»). 72 (первосвященнику «были вверены попечение и суд над всеми иудеями Римской империи»). 173 flg. («право суда первосвященника над всем иудейством удерживалось за ним при династии Иродовой и при прокураторах») и в «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XIV, 4, S. 496 flg. («иудейский первосвященник и Иерусалимский синедрион во всей области Римского государства имели признанное право юрисдикции над всеми иудеями»: S. 499). Суждения О. Гольцмана вызвали возражения со стороны E. Schürer'a (в «Theologische Literaturzeitung» 1835, Nr. 4, Sp. 102), но он восстает только против мысли о формальной юрисдикции первосвященника.

⁸³⁶ - Dr. H. Graetz (Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Dritter Band: von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staates. Lpzg 1856) замечает (S. 263), однако, что Феофил был назначен «не вопреки желанию народа».

⁸³⁷ - E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 153. 171–174. Поэтому и в Деян. 26:10 св. Павел говорит, что для своих Иерусалимских преследований он «получил власть от первосвященников» (παρὰ τῶν ἀρχιερέων).

⁸³⁸ - Отсюда объясняется и выражение св. Павла в Деян. 22:5: «как засвидетельствует о мне первосвященник и все старейшины, от которых (παρ' ὧν) и письма взяв к братьям, живущим в Дамаске, я шел» и пр. Заметим еще, что по мнению Киенеп'а, J. Wellhausen'a (Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 29–43), E. Schürer'a (Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 155–158) и Dr. Israel Jelsk (ср. у E. Schürer в «Theologische Literaturzeitung» 1895, X, Sp. 254–255), первосвященник, как политический глава общины, стоял и во главе синедриона».

⁸³⁹ - S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 94–96.

⁸⁴⁰ - E. Renan, Les Apôtres, p. 172, s.

⁸⁴¹ - Prof. A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 419–421.

⁸⁴² - Всего менее справедливо – вместе с H. Gruetz, Geschichte der Juden III, S. 337 – усвоить Гамалиилу председательское достоинство именно в это время, поскольку в Деян. 5:27 прямо сказано, что допрос Апостолам производил первосвященник (ὁ ἀρχιερεὺς), отличный от «законоучителя, честного всем людям».

⁸⁴³ - Ср. у S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 95.

⁸⁴⁴ - Parteiungen im jüdischen Volke zur Zeit Jesu. (Pharisäer und Sadducäer). Von Martin Wagner. Hamburg 1893. S. 23. Johannvs Lightfooti Horae hebraicae et talmudicae: Hebrew and talmudical Exercitations upon the Gospels, the Acts, some chapters of St. Paul's Epistle to the Romans, and the first Epistle to the Corinthians. By John Light foot. A new edition, by the Rev Robert Gandell, Vol, IV, Oxford 1859. P. 53.

⁸⁴⁵ - D. Chwolson, Das letzte Passamahl, S. 96–97.

⁸⁴⁶ - Так по интерпретации проф. Д. А. Хвольсона, сходной с толкованием Авг. Вюнше (Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetren übersetzt und durch Noten erläutert von Du Aug. Wünsche. Zweiter Halbband, 3. Abtheilung, Lpzg. 1889. S. 463: Pirke Abboth V, 20), а по переводу Е. Б. Левина см. в прим. 847. Ср. еще Pirke Abboth IV, 14 (11) (Aug. Wünsche ibid., S. 457. Изречения отцев синагоги, или трактат о принципах. Еврейский текст с русским переводом Е. Б. Левина. Второе издание, Спб. 1868. Стрн. 70): «Рабби Иоханан сандальщик сказал: всякое собрание, составленное во имя Бога (ради неба), прочно, а если не во имя Бога (не ради неба), в нем проку не будет».

⁸⁴⁷ - Мы знаем, что Гиллелиты и Шаммаиты иногда прибегали к *argumenta gladii*, при чем школы обагрялись кровью, но «бат-коль» объявил, что обе партии правы: см. History of Interpretation. Eight Lectures preached before the University of Oxford in the year MDCCCLXXXV on the foundation of the late Rev. John Bampton by Frederic W. Farrar. London 1886. P. 68. Pirke Abboth V, 17 у Е. Б. Левина на стрн. 100: «Всякий спор, предпринятый во славу имени Божия, достигает прочного успеха; но спор не во славу имени Божия успехом не увенчается. Какой спор был во славу имени Божия? – Спор Гиллеля и Шаммаи. А какой спор был не во славу Божию? – Спор Кораха (Корея) и его приверженцев».

⁸⁴⁸ - «Бат-коль» отдал преимущество Гиллелю за его мягкость (Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 60; S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 95), и *traditio est: in rebus controversis semper pronuntiandum esse pro Hillele*, однако *qui tantum facere vult levia praecepta Schammaeauorum et Hillelianorum, ille impius, a qui vero gravia utrorumque praecepta peragit, de eo Scriptura dicit (Cohel. = Еккл. 2:14): «et stultus in tenebris ambulat»*; следовательно, *res ita tractanda est: si Schammaeanos sequeris, et leviora et graviora praecepta observanda sunt: et sic quoque de Hillelianis (Christiani Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae in universum Hovum Testamenium. Vol. I, Dresdae et Lipsiae 1733. P. 186–187). В таком случае*

всякие различия сглаживаются принципиально, и Шаммаи иногда получает первенство над Гиллелем за большую проницательность: см. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von Prof. Dr. Jacob Levy. Zweiter Bnd, Lpzg. 1879 S. 16a.

⁸⁴⁹ - Ср. Jac. Levy, Neuhebr. und chald. (Wörterbuch III, Lpzg. 1883), S. 77 а по поводу Pirke Abboth V. 17 говорит: «В основе споров Гиллеля и Шаммаи лежало намерение исследовать и сохранить учение закона, почему удерживаются воззрения обоих».

⁸⁵⁰ - Pirke Abboth I, 16 у Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II. 3, S. 446. и у Е. Б. Левина на стрн. 14.

⁸⁵¹ - Ср. у А. Tholuck в Vermischto Schriften II, S. 286 – «Studien und Kritiken» 1835, I, S. 378, по Е. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 16. 47 этот рассказ (Aboda Sara III, 4) относит к Гамалиилу II-му.

⁸⁵² - Несколько резко замечает Max Krepkel (Paulus der Apostol der Heiden, S. 15), что «истый фарисей – Гамалиил со всею пламенностью своей души ненавидел изменников иудейской веры, почему и в (усвояемых ему) синагогальных молитвах дал выражение своей ревности против них в крепких проклятиях».

⁸⁵³ - В Pirke Abboth I, 16 (у Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 466, и у Е. Б. Левина на стрн. 14) именно этому Гамалиилу усвояется правило: «приищи себе наставника, чтобы освободиться от сомнений». Ср. Е. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II. S. 290.

⁸⁵⁴ - S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 96.

⁸⁵⁵ - Посему некоторые (Ф. В. Фаррар, Жизнь и труды св. апостола Павла, стрн. 115–116. The Life and Epistles of St. Paul. By the late Thomas Lewin. Vol. I, London 1890, p. 14; vol. II, p. 177), даже думают, что Савл был членом синедриона, но для этого нет оснований. Что до ссылки на Деян. 26:10, где говорится о подаче гонителем голоса (κατήνευκα ψῆφον) против христиан, то фактически это равняется соизволению (Деян. 13:1. 22:20): ср. Chr. Th. Kuinoel, Acta Apostolorum, p. 801; Er.

Blass, Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, p. 266.

⁸⁵⁶ - Antiqu XIII: 10, 6; 16, 2 у В. Niese III, 206. 228.

⁸⁵⁷ - F. Godet, Introduction au Nouveau Testament I, p. 89. W. Beyschlag в Neutestamentliche Theologie II, S. 7, не без права и удачно иронизирует: «Александръ в. обнаруживал характер, не согласный с воззрениями Аристотеля; следовательно, – басня, что он был учеником названного философа».

⁸⁵⁸ - S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 94.

⁸⁵⁹ - Еще покойный Archbishop Richard Chenevix Trench (Synonyms of the New Testament, eleventh edition, London 1890, p. 142–143, и во французском переводе par pasteur Clément de Faye, Synonyms du Nouveau Testament, Bruxelles 1869, p. 168) обращал внимание на то, что Ἑβραῖος обозначает говорящего «по-еврейски» иудея при сравнении с погречившимся эллинистом, Ἰουδαῖος отмечает кровное отличие от язычника и Ἰσραηλίτης указывает на члена ветхозаветной теократии, а св. Апостол Павел усвояет себе все эти предикаты (2 Кор. 11:22; Филипп. 3:5. Гал. 2:15 и ср. Деян. 21:39; 22:3. Рим. 11:1; 2Кор. 11:22).

⁸⁶⁰ - См. Th. Keim. Geschichte Jesu von Nazara, erster Bnd (Zürich 1867), S. 35–36, i, и H. Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters. S. 369.

⁸⁶¹ - См. хотя бы у Orello Cone: The Gospel and its Earliest Interpretations. A Study of the Teaching of Jesus and its Doctrinal Transformations in the New Testament. Second edition, New York 1894. P. 490.

⁸⁶² - См., напр., O. Pfleiderer. Der Paulinismus, S. 112 flg.; C Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 118 flg.

⁸⁶³ - A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 28, i. W. F. Adeney, The Theology of the N. T., p. 156.

⁸⁶⁴ - В переводе LXX-ти глагол ἀνατρέφειν – ἀνατρέφεσθαι не встречается, и мы находим его [ср. A Conconrdance to the Septuagint and the other Greek Versions (including of the Apocryphal Books). By the late Edwin Hatch and A. Redpath. Part I, Oxford 1892. P. 84 с] в Прем. Сол. 7:4 (ἐν σπαργάνοις ἀνετρέφην

καὶ ἐν φροντίσιν), 4 Макк. 10:2 (ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀνετράφην δόγρασιν) и 11:15 (εἰς τὰ αὐτὰ γὰρ καὶ γεννηθέντες καὶ τραφέντες. ὑπὲρ τῶν αὐτῶν καὶ ἀποθνήσκειν ὀφίλομεν ὁμοίως): см. The Old Testament in Greek according to the Septuagint by Henry Barclay Swete, vol. II (Cambridge 1891), p. 615; vol. III (ibid. 1894), p. 746. 748. Из самых текстов видно, что во втором и третьем примерах значение не собственное: ср. Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica auctore Ghrist. Abrah. Wahl, Lipsiae 1853, p. 43 b. Тоже справедливо и для Clem. Hom, II, 21 [ср. Index of the Noteworthy Words and Phrases in the Clementine Homilies, edited by W. C(lausener), London 1893, p. 7 a], где (ap. Migne, gr. ser. t. II, col. 89) сказано: μετὰ ἀναθρεψαμένης αὐτοῦς.

⁸⁶⁵ - Chr. Th. Kuinoel, Acta Apostolorum, p. 725–726. Io. G. Rosenmülleri Scholia in Novum Testamentum III, p. 291.

⁸⁶⁶ - Frz Delitzsch (Paulus des Apostels Brief an die Römer, S. 90–91) доказывает, что Савл и Гамалиил происходили из колена Вениаминова, но, разумеется, отсюда для нашего вопроса ровно ничего не вытекает.

⁸⁶⁷ - Это справедливо подчеркнуто еще в M. Chr. Wollii Ecclesia pharisaica et Christiana in vitae morumque ἀκριβεία diversa, sive de excellentia doctrinae Christi moralis commentatio theologico-practica, Altonae 1730, p. 329–330.

⁸⁶⁸ - Нужно заметить, что термин ἀκριβεία имеет значение «математической точности» (The Acts of the Apostles, being the Greek Text as revised by Drs Westcott and Hort, with Explanatory Notes by Thomas Ethelbert Page, London 1881, p 227) именно в приложении к фарисейству, См. Josephi Flarri Vita 38 (у B. Niese IV, 353): ὁ Σίμων... τῆς Φαρισαίων αἰρέσεως. οἱ περὶ τὰ πατρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβεία διαφέρειν. Antiqu. XVII, 2: 5 (у B. Niese IV, 77): ἐπ' ἐξακριβώσει. μέγα ψρονοῦν τοῦ πατρίου καὶ νόμων (τοῦ πατρίου νόμου). De bello jud. I, 32: 2 (у B. Niese VI, 148): ἀκριβοῦν τὰ πατρια; II, 8: 4 (ibid., p. 185): οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα.

⁸⁶⁹ - Ср. второе великое путешествие св. Ап. Павла с проповедью Евангелия (Деян. 15:40–18:22). Опыт историко-экзегетического исследования священника Д. С. Глаголева,

Тула 1893. Стрн. 265–268. Другие (напр., даже Frz Delitzsch, *Jüdisches Handwerkleben zur Zeit Jesu*, Erlangen 1879, S. 79) думают, что нужно разуместь приготовление самого сукна для палаток (ein Zelttuchwirker).

⁸⁷⁰ - Chr. Scholtzgenii *Horae hebraicae et talmudicae* II, p. 898, где изречение р. Иегуда: «кто не научает сына ремеслу, тот как бы сам научает его разбою» (ср. *Johannis Buxtorfii P. Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum..*, in lucem editum a Johanne Buxtorfio Filio, Basileae 1640, col. 120). В *Pirke Abboth*. II, 2 (у Aug. Wünsche, *Der Babylonische Talmud* II, 3, S. 147, и у Е. Б. Левина на стрн. 20) Гамалиил 3-й (а по Фаррару, Жизнь св. ап. Павла, стрн. 897, прим. 36 – старший) говорит: «одна ученость, не соединенная с каким-либо промыслом, совершенно несостоятельна и влечет за собою грех», а в I, 10 (у Aug. Wünsche *ibid.*, S. 445, и у Е. Б. Левина на стрн. 10) Шаммаи заповедует: «люби труд». См. еще Frz Delitzsch, *Jüdisches Handwerkleben*, S. 29. 27. 75; *Real-Encyclopädie des Judenthums*, ausgearbeitet von Dr. J. Hamburger. Oberrabbiner. Abtheilung II: *Talmud und Midrasch*. Lpzg 1876. S. 459. 85.

⁸⁷¹ - Так, напр., Paton J. Gloag, *Introduction to the Pauline Epistles*, Edinburgh 1874, p. 4.

⁸⁷² - В *Das Neue Testament übersetzt von Carl Weizsäcker* (fünfte Auflage, Freiburg i. B. 1892) эта фраза передается (S. 261) даже так: *wie er von Anfang an war, unter meinem Volke und in Jerusalem*; а нужно заметить, что – по мнению авторитетнейшего филолога, Prof. Friedrich Blass'a (*Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1896, S. 5), – речь св. Апостола Павла в Деян. 26 воспроизведена «совершенно точно».

⁸⁷³ - У Филона – согласно искусственной системе Иппократа – в *De opificio mundi* § 36 (в *Philonis Judaei opera edit. Thumau Mangey*, vol. I. London 1742, p. 25–26, и у Leopold Cohu, Breslau 1889, p. 40) определяются: дитя (παῖδιον) до 7-ми лет, мальчикъ (παῖς) до 14-ти, отрок (ρειράκιον) до 21 г., юноша (νεανίσκος) до 28-ми, муж (ἀνὴρ) до 49-ти, старец (πρεσβύτες) до 56-ти и старик (γέρων) после этого термина. Однако Ирод в. в 44 г. (*Antiqu. XIV, 13: 1. 3*) и Агриппа I в 46 л. (*Antiqu. XVIII, 6: 7*)

обозначаются у Иосифа Флавия (B. Niese III, 299. 301; IV, 176) словом νεαν'σκος; Агезилай у Ксенофонта (Ages. 1) 43 г. ἔτι μὲν νέος ὢν, а Марк Антоний у Цицерона (Philipp. II, 21) в 44 г. adolescens. Равным образом в Clem. Hom. Климент считается νεανίας – νεανίσκος (XII. 20. 21), между тем он был не только Ῥωμαίων πολίτης (XII, 20), но и (XII, 23) ἀνὴρ ἀξιόλογος (Migne, gr. ser t. II, col. 316–317). Другие примеры см. хотя бы у Th. Lewin, The Life of St. Paul I, p. 5. Cp. еще Handwörterbuch der griechischen Sprache von Fr. Passow – Rost-Peter II, 1, Lpzg 1852. S. 320 a; Joh. Fried. Schleussner, Novum Lexicon graeco-latinum in Novum Testamentum II (Lipsiae 1819). p. 190; Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testameuti auctore Prof. Car. Lud. Wil. Grimm, editio tertia (Lipsiae 1888), p. 294, и в английской обработке Prof. Joseph Henry Thayer'a, Greek-English Lexicon of the New Testament, New York 1893, p. 423 a, откуда видно, что νεανίας-νεανίσκος обнимал период от 24-х до 40 лет и даже далее.

⁸⁷⁴ - Вместе с самым рождением Савл получил и особые преимущества; их он должен был оправдать номистическим совершенством, между тем в Pirke Abboth II, 17 (12) сказано (у Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II. 3, S. 450, и у Е. Б. Левина на стрн. 30): «трудись над изучением закона, знание которого не приобретается по наследству».

⁸⁷⁵ - Cp. Prof. Jules Bovon, Théologie du Nouveau Testament II, p. 74: Савл, конечно, постарался «проникнуться терпкой фарисейской культурой, неизгладимые следы которой до самого конца сказываются в мысли и деле Апостола»; поскольку (p. 77) «обращение не изменило ни привычных свойств его интеллигенции, ни настроения ума».

⁸⁷⁶ - См. у S. Schechter, A Jewish Boswell в «The Jewish Quarterly Review», Vol. II, No. 2 (January, 1890), p. 139.

⁸⁷⁷ - St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit. The Baird Lecture for 1883. By Prof. William P. Dickson. Glasgow 1883. P. 106.

⁸⁷⁸ - E. Renan, Les Apôtres, p. 167–168. Cp. Aug. Sabatier, Le Nouveau Testament contient-il des dogmes? Réplique à M. Godet в

«Revue Chrétienne», t. X (1892), p. 31: «sa dialectique subtile autant que vigoureuse».

⁸⁷⁹ - А. Н. Franke в Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften под заглавием «Das Alto Testament bei Johannes» (Göttingen 1885), S. 306: у св. Павла, самого книжного среди Апостолов, истолкование совершенно школьное, его библейские доказательства можно контролировать «правилами, которые были санкционированы для сего в раввинской школе, его применения Писаний совершаются по принятым канонам». С. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 111: св. Павел «чувствовал себя своим человеком во всех таинствах утонченного раввинского изъяснения» и (S. 116) «пользовался всеми искусствами раввинского остроумия».

⁸⁸⁰ - Гейденгейм у проф. И. Н. Корсунского, Иудейское толкование Ветхого Завета. (Опыт исследования в области истории толкования Ветхого Завета в период новозаветный). Москва 1882. Стрн. 4. Даже Prof. Hermann Schultz (Ueber doppelten Schriftsinn. Eine Abhandlung zur Geschichte der Psalmen в «Studien und Kritiken» 1866, I, S. 23; усвоит св. Павлу своеобразные приемы силлогистики (Art der Schlussfolgerung), как она практиковалась тогда в иудейских школах, а равно употребление ходячих чтений и перетолкование слов Писания искусство аллегористики.

⁸⁸¹ - P. de Lagarde у Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 48, Sp. 766, и H. J. Holtzmann в Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II. S. 211 Anm.

⁸⁸² - Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 47, Sp. 749.

⁸⁸³ - Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von weil. Prof. August Kayser. Nach des Verfassers Tode herausgegeben mit einem Vorwort von Ed. Reuss. Strassburg 1886. S. 227.

⁸⁸⁴ - Michel Nicolas, Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, p. 373. Max Krenkel. Paulus der Apostel der Heiden, S. 15–16.

⁸⁸⁵ - Cp. у Orello Cone, *The Gospel and its Earliest Interpretations. A Study of the Teaching of Jesus and its Doctrinal Transformations in the New Testament. Second edition*, New York 1894. P. 156: «В своем истолковании Ветхого Завета Павел следовал господствующему раввинистическому методу, который допускал – по отношению к тексту – насильственность и неограниченную аллегоризацию»; поэтому «экзегетические фокусы» (exegetical artifices) были у него как бы «врожденными» (p. 155), а в усвоенной им популярной аллегористике (p. 164, i) он позволяет даже «капризы» (p. 157).

⁸⁸⁶ - Ferd. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel der Heiden, zweiter Theil* (Lpzg 1867), S. 311.

⁸⁸⁷ - *Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Theil Halachische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmuds. Von Dr. H. S. Hirschfeld*, Berlin 1840. S. 475 (§ 36). Мы намеренно с таким усердием пользуемся этим трудом еврейского ученого, чтобы устранить всякое подозрение в пристрастии.

⁸⁸⁸ - S. Weyler в «*Andover Review*» XVII, 97, p. 94.

⁸⁸⁹ - H. S. Hirschfeld, *Op. cit.*, S. 113 (§ 106).

⁸⁹⁰ - H. S. Hirschfeld *ibid.*, S. 115–116 (§ 108). Cp. *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Prof. Dr. Jacob Levy, Rabbiner. Erster Bnd*, Lpzg 1876. S. 429.

⁸⁹¹ - Ferd. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 84: Бесконечный Бог сообщил Своему слову и бесконечное содержание. Книга Ф. Вебера под новым заглавием «*Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt*» имеется теперь «во втором исправленном издании» (Lpzg 1897) с немногими и не особенно значительными приложениями (S. 406–409), однако редактор Georg Schnedermann категорически заявляет (S. VI), что во всем существенном сочинение остается неизменным и только в цитатах из источников достигнута бо́льшая точность, благодаря J. J. Kahan'y; разумеемое место см. выше. Cp. Alfred Edersheim, *History of the Jewish Nation*, p. 300.

⁸⁹² - H. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 118–119 (§ 112). Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, vierter Bnd (Lpzg 1884), S. 453–454.

⁸⁹³ - H. S. Hirschfeld ibid., S. 121 (§ 114).

⁸⁹⁴ - H. S. Hirschfeld ibid., S. 122 (§ 114).

⁸⁹⁵ - H. S. Hirschfeld ibid., S. 133 (§ 127).

⁸⁹⁶ - H. S. Hirschfeld ibid., S. 164–167 (§§ 162–163).

⁸⁹⁷ - H. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 167 (§ 164). 303 (§ 288).

⁸⁹⁸ - Cp. у Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 62 sequ.: «голос раввина есть как бы голос самого Бога»; посему «кто нарушает слова книжников, тот лишается (вечной) жизни». Real-Encyclopädie des Judenthums, ausgearbeitet von Dr. J. Hamburger, Oberrabbiner. II, Strelitz. i. M. 1896. S. 956: «все, что определяют или решают раввины, – тоже самое, как если бы это определила сама Тора».

⁸⁹⁹ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, Lpzg 1896, S. 675. 290–291.

⁹⁰⁰ - H. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 116–117 (§ 109) u. Anm. 1; S. 183–184 (§ 186). J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 210. 289. 675. J. Derenburg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, p. 396. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 16–17. Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 74.

⁹⁰¹ - H. S. Hirschfeld ibid., S. 310 (§ 295).

⁹⁰² - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 85 = Jüdische Theologie S. 88: «ни один иод нельзя считать недействительным» (ungültig),

⁹⁰³ - H. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 321–322 (§§ 308. 309).

⁹⁰⁴ - Cp. A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 538. Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch IV, S. 272 b. 649 a.

⁹⁰⁵ - H. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 325 (§ 312). Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch I, S. 183–184. Talm. Bab. Menachoth fol. 29 b (у Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 4, Lpzg 1889, S. 30): p. Акиба – по слову Святого Моисея – в каждой черточке будет открывать великое

множество гор законов. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 37: Раб (Абба из Арека), в III-м в., говорил: «р. Акиба умел истолковать в Писании каждую черточку и точку».

⁹⁰⁶ - Н. S. Hirschfeld, Op. cit, S. 366 (§ 330).

⁹⁰⁷ - Н. S. Hirschfeld, ibid., S. 436 (§ 392).

⁹⁰⁸ - Н. S. Hirschfeld, ibid., S. 437 (§ 393).

⁹⁰⁹ - Ср. в трактате первом.

⁹¹⁰ - Н. S. Hirschfeld, Op. cit, S. 443–444 (§ 399).

⁹¹¹ - Так, р. Акиба признается «реставратором закона» настолько, что последний без него пришел бы в забвение (J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 36), а он с ревностью защищал не новую мысль что для всякой традиции должна быть в Писании, по крайней мере «прицепка», почему совершенно уничтожалась пропасть между учением устным и писанным (ibid., S. 34).

⁹¹² - Н. S. Hirschfeld, Op. cit, S. 475 (§ 434).

⁹¹³ - Н. S. Hirschfeld ibid., S. 447 (§ 402). A. Edersheim. History of the Jewish Nation, p. 386.

⁹¹⁴ - Н. S. Hirschfeld ibid., S. 128 (§ 122).

⁹¹⁵ - Н. S. Hirschfeld ibid., S. 324 (§ 311).

⁹¹⁶ - Этим – частью – объясняется, что раввинизм обращал мало внимания на пророческий смысл Библии. См. у weil. Prof. J. Chr. K. von Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 7.

⁹¹⁷ - См. у Н. S. Hirschfeld, Op. cit., S. 367 (§ 330). Ср. Kiddusch. 17 у J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 158. 211. 528. 577. 988: «Die Thora zedet in der Sprache der Menschen».

⁹¹⁸ - О специальных герменевтических правилах Гиллеля и его продолжателей см. у проф. Н. Н. Корсунского, Иудейское толкование Ветхого Завета, стрн. 125 сл.; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 106 flg. = Jüdische Theologie, S. 109 flg.; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 275–276; Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 18–22; A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 539–540; J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 206 flg. 405. 182. 188 flg.

⁹¹⁹ - C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 179.

⁹²⁰ - Мы останавливаемся с особенною подробностью на разборе нескольких характерных примеров по той причине, что ученые генетически-исторической школы обыкновенно ограничиваются голыми ссылками и категорическими утверждениями, не доказывая их точным анализом. Отсюда получается видимость догматической несомненности, якобы не нуждающейся в аргументации, – и здесь можно достигнуть прочных и определенных результатов только на почве реальных фактов.

⁹²¹ - J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 83. S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 92. Ф. В. Фаррар, Жизнь и труды св. апостола. Павла в переводе проф. А. П. Лопухина, стрн. 822–823.

⁹²² - См. Christ Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum, tom. I (Dresdae und Lipsiae 1733), p. 892 sequ. Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Zusammengestellt von F. Nork. Lpzg 1839. S. 321–322. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 435. Литературу апокрифов см. у Ad. Harnack, Geschichte der althristlichen Litteratur bis Eusebius I (Lpzg 1893, S. 858; II, 1 (ibid. 1897). S. 580.

⁹²³ - A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II. S. 410. A. Immer, Neutestamentliche Theologie, S. 256. S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 92. Prof. P. Lobstein, La notion de la préexistence, Paris 1883, p. 37. O. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretation, p. 156.

⁹²⁴ - Впрочем, Dr. A. Tholuck (Das Alte Testament im Neuen Testament. Ueber die Citate des Alten Testaments im Neuen Testament und über den Opfer – und Priester – begriff im Alten und Neuen Testamente. Zwei Beilagen zu dem Kommentare znm Briefe an die Hebräer. Neue Ausarbeitung. Dritte Auflage, Hamburg 1849) не без права замечает (S. 39–40), что в древнейших иудейских преданиях по этому предмету говорится собственно не о скале или камне, а разумеется "колодезь, который вырыли вожди

народа с законодателем жезлами своими» (Числ. 21:18). При всем том сообщаемое в тексте воззрение было распространено среди иудеев и именно оно привлекается к истолкованию апостольского выражения. Ср еще у Ф. В. Фаррара, Жизнь св. апостола Павла, стрн. 824–825.

⁹²⁵ - Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae I, p. 623–624. Jac. Wetstenii Novum Testamentum graecum, tom. II (Amstelaedami 1752), p. 139. О «колодце Мариами» ср. у Frz Delitzsch, Ein Tag in Kapernnum dritte Auflage (Lpzg 1886), S. 19–20.

⁹²⁶ - F. Nork, Rabbinische Quellen, S. 250.

⁹²⁷ - Уже отсюда ясно, насколько неосновательно С. Holsten (Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880, S. 324 Anm.) отрицает подлинность этого места вследствие «искажения (в нем) Писания раввинистическими традициями» и усвояет его древнему типологу в духе автора послания Варнавы, но даже и такие экзегетические крайности Prof. Paul Wilh. Schwiedel («Hand-Commentar zum Neuen Testament». Zweiter Bnd. Zweite Auflage. Freiburg i. B. 1892. Erste Abtheilung: Briefe an die Thessalonicher und an die Korintber S. 147) считает возможными у св. Павла.

⁹²⁸ - Dozent Dr. G. Schnedermann ad. h. 1. в «Kurzgefasster Kommentar zu den beiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen», Herausgegeben von Proff. D. Hermann Strack und D. Otto Zöckler. B. Neues Testament. Dritte Abtheilung: Die Briefe Pauli an die Tesselonicher, Galater, Korintber und Römer. Nordlingen 1887. S. 162.

⁹²⁹ - Cp. J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 51. Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus dem biblischen Standpunkte entwickelt von. Prof. Anton Theodor Hartmann, Hamburg 1831, S. 607–608. E. W. Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen. Bnd III, zweite Abtheilung (Berlin 1857), S. 65–66. Prof. Charles Augustus Briggs, The Messiah of the Apostles, Edinburgh 1895, p. 99 (с). Проф. М. Д. Муранов, Идея Логоса в Ветхом Завете в «Православном Обозрении» за 1892

г., т. II, стрн. 124. V. von Strauss und Torney, Christi Gottheit und Präexistenz в «Neue Kirchliche Zeitschrift», VII. Jahrgang. 10. Heft (Erlangen und Lpzg 1896), S. 722–723.

⁹³⁰ - Значит, отсюда никоим образом не вытекает, будто христология Павла была сильно проникнута элементами иудейской теософии как думает О. Pfleiderer (Das Urchristenthum, S. 215).

⁹³¹ - Выражение A. Hausrath'a в Neutestamentl. Zeitgeschichte II S. 410.

⁹³² - Во Второз. 33:2 у Акилы читается ἀπὸ μυριάδων ἁγιάσμοι (см. у Edw. Hatch – A. Redpath, A Concordance to the Septuagint I, p. 11 с), а у Симмаха – ἀπὸ μυριάδος ἁγίας (ibid., p. 15 b).

⁹³³ - Даже Albrecht Ritschl (в Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dritte Auflage) считает рассматриваемое известие «апокрифическим представлением» (II Bnd, Bonn 1880, S. 17, i), которое «исторически неверно» (III Bnd, Bonn 1888, S. 289). См. еще у A. Hausrath'a в D. Schenkel's «Bibel-Lexicon» IV, S. 410.

⁹³⁴ - См. у B. Niese III, p. 356.

⁹³⁵ - De eo, quod a Deo committantur somnia в Philonis Judaci Opera omnia ed. Thomas Mangey I, p. 642.

⁹³⁶ - Моисей пишет историю миротворения со слов Ангела лица Господня [гл. II, 1: см. у о. проф. А. В. Смирнова. Книга Юбилеев или Малое Бытие. Второй выпуск ветхозаветных апокрифов. Казань 1895. Стрн. 57 = Da Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis aus dem Aethiopischen übersetzt von † Dr. A. Dillmann в «Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft» von Heinrich Ewald; zweites Jahrbuch: 1849 (Göttingen 1850), S. 237, и ср. drittes Jahrbuch: 1850–1851 (ibid. 1851), S. 74. Rev. R. H. Charles: The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, Oxford 1895, p. 3–4, и A new Translation of the Book of Jubilees в «The Jewish Quarterly Review», Vol. VI, No. 12 (October, 1893) p. 187], и при изложении законов получает откровения от Архангела Гавриила (у о. А. В. Смирнова стрн. 207).

⁹³⁷ - См. Das Jahrhundert des Heils durch A. Fr. Gfrörer, erste Abthl. (Stuttgart 1838), S. 226 flg. Prof. Johann Andrea Eischmengers Entdecktes Judenthum, erster Thl (Königsberg 1711). S. 308.

⁹³⁸ - D. Io. G. Rosenmülleri Scholia in Novum Testamentum. Tomus IV, continens Pauli Epistolas ad Corinthios – Thessalonicenses. Editio quinta, Norimbergae 1806. P. 430. Guilielmi Estii In omnes D. Pauli Epistolas, item in Catholicas. Curavit Johanes Holzammer. Tomus II, qui completitur ad Corinthios secunda et reliquas D. Pauli Epistolas, excepta Epistola ad Hebraeos. Editio secunda, Moguntiae 1859. P. 269. Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und des Briefes an die Galater von Prof. Dr. Aug. Bisping. Zweite Auflage, Münster 1863. S. 239. Die heilige Schriften Neuen Testaments zusammengäugend untersucht von Prof. Dr. J. Chr. K. v. Hofmann. Zweiten Theils erste Abtheilung: Der Brief Pauli an die Galater. Zweite Aufl., Nördlingen. 1872. S. 88. A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians. By Prof. John Eadie. Edinburgh 1869. P. 267. The very Rev. J. S. Howson к «The Holy Bible according to the Authorised Version (A. D. 1611) with an Explanatory and Critical Commentary»..., edited by F. C. Cook. New Testament. Vol. III: Romans to Philemon, London 1881. P. 517. Bishop J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1880, p. 145. Die paulinische Angelologie und Demonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch von Otto Everling. Göttingen 1888. S. 62. См. еще Критisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Siebente Auflage, neu bearbeitet von Prof. Dr. Friedr. Sieffert. Göttingen 1886. S. 202–204.

⁹³⁹ - Cp. The Greek Testament. By Henry Alford, late Dean of Canterbury. Vol. III. New edition, Cambridge 1884. P. 33.

⁹⁴⁰ - Уже по этому должно признать совершенно несправедливым (cp. Pauli ad Galatas Epistola latine vertit et perpetua annotatione illustravit Prof. Dr. Georg Bened. Winer. Editio tertia, Lipsiae 1829. P. 87) издавна высказывавшееся и позднее приводимое [напр., у Selig Cassel, Der Mittler (Mesites). Ein exegetischer Versuch zu Galater 3:19. 20, Erfurt (1855.) S. 13 flg.]

мнение будто у св. Павла под «Ангелами» понимаются человеческие посредники в смысле «вестников».

⁹⁴¹ - См. A. Immer, Neutestamentl. Theologie, S. 210. 254. 256.

⁹⁴² - O. Pfeleiderer: Das Urchristenthum, S. 155; Der Pauliuismus, S. 90–91. A. H. Franke замечает (Das Alte Testament bei Johannes, S. 307), будто св. Павел «совершенно устраняет собственный смысл слов» (библейской цитаты). Ср. O. Cone. The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 156.

⁹⁴³ - Ср. F. Nork, Rabbinische Quellen, S. 249.

⁹⁴⁴ - S. Weyler в «Andover Review» XVII, 97, p. 94. 91. G. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 111. H. Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 65. Ср. Guilielmi Surengusii Βιβλος καταλλαγης, Amstolacdami 1713, p. 536 sequ.

⁹⁴⁵ - Ср. Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostel Paulus von D. Adolf Zahn, Halle 1892, S. 69.

⁹⁴⁶ - Ср. у Prof. Fr. Blass'a. Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1896), S. 251 (§ 75): «представляет затруднение οὐ πάντως в Рим. 3:9 и 1Кор. 5:10, где оно как будто отмечает частичное отрицание, но, по крайней мере, в Рим. 3:9 должно значить «совсем нет».

⁹⁴⁷ - G. Schnedermann в «Kurzgefasster Kommentar» von Strack-Zöckler. B. III, S. 158. Rud. Cornely в «Cursus Scripturae Sacrae» II, 2 (Parisiis 1890), p. 247. Prof. F. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther, deutsch bearbeitet von P. und K. Wunderlich I (Hannover 1886), S. 20–21.

⁹⁴⁸ - J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, B. 10. Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p 195. 196. A. Thohuck, Das Alte Testament im Heuen Testament, S. 38–39. G. B. Sterens, The Pauline Theology, p. 61–62.

⁹⁴⁹ - Не излишне напомнить для иллюстрации, что целью Моисея в заповеди Исх. 21:5 было предотвратить злоупотребление терпимым институтом рабства, а раввинизм постарался отнять у него благотворную гуманность и живой закон божественный заменил голым формализмом. См. Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 21.

⁹⁵⁰ - P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 142.

⁹⁵¹ - Поэтому неправильно и резко замечание Prof. Ludw. Diestel'я (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, S. 12), будто св. Павел «сильно затемнил первоначальный смысл ради абстрактного принципа, так что первый уже приближается к аллегории». Ср еще A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 412.

⁹⁵² - По этому предмету см. Horae Hebraicae et Talmudicae. Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen von Franz Delitzsch в «Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche» 1877. S.12–13 (к Рим. 1:17 = Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebraische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert von Frz Delitzsch, Lpzg 1870, S. 75). 601–602 (к Гал. 3:11).

⁹⁵³ - The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Edited by Henry Barclay Swete. Vol. III, Cambridge 1894. P. 59.

⁹⁵⁴ - J. Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments II, 1, S. 67. Frz Delitzsch y the Rev. E. H. Gifford (ad Rom. 1:17) в «The Holy Bible», ed. by P. C. Cook. III. p. 69. St. Paul's Epistle to the Galatians: with a Critical and Grammatical Commentary, and a revised Translation, by Bishop G. J. Ellicott, London 1889 (the fifth edition), p. 55. Commentary on the Epistles of St. Paul: Romans to Philemon. Galatians by † Prof. Philipp Schaff. Edinburgh 1882. P. 318. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels bearbeitet von Dr. Karl Wieseler. Göttingen 1859. S. 252–253. Rud. Cornely в «Cursus Scripturae Sacrae» II, 3, p. 485–486; II, 1 (Parisii 1896), p. 73. Prof. O. Zöckler u. F. Chr. Luthardt в «Kurzgefasster Kommentar» III, S. 64. 309. J. B. Lightfoot; St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 138; Notes on Epistles of St. Paul from unpublished Commentaries, London 1895, p. 150–151. The Epistle to the Galatians. By the Rev. Prof. G. G. Findlay. London 1891. P. 186 not. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans by the Rev. Prof. William Sanday and the Rev. Arthur G. Headlam, Edinburgh 1895, p. 28.

⁹⁵⁵ - Cp. Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen and dogmatischen Excursionen über das Opfer und die Versöhnung. Von Prof. Frz Delitzsch Lpzg 1857. S 508–509.

⁹⁵⁶ - См. The Doctrine of the Greek Article applied to the Criticism and Illustration of the New Testament. By the late Bishop Thomas Fanshaw Middleton. New edition, London 1841. P. 348–349. St. Paul's Epistle to the Galatians. The Text revised; and illustrated by a Commentary. By Henry T. J. Bagge. London 1856. P. 80.

⁹⁵⁷ - G. Estii In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii II, p.262. Aug. Bisping, Erklärung des zweiten Briefes an die Corinthor und des Briefes an die Galater, S. 227. John Eadie, A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians, p. 245. H. Alford, The Greek Testament III, p. 27. Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans by the late Prof. H. P. Liddon, London 1893, p. 22. Commentar über den Brief Pauli an die Galater von Leonhard Usteri, Zürich 1833, S. 99. Pauls Brief an die Galater nach seinem inneren Gedankengange erläutert von Georg Friedr. Jatho, Hildesheim. 1856, S. 28. Erklärung des Briefes an die Galater. Von Dr. Friedrich Windischmann. Mainz 1843, S. 74. E. Kuhl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, S. 39–40. De justitia ex fide ambabus in Vetere Testamento sedibus ter in Novo Testamento memoratis commentatio exegetica. Von Prof. D. Hermann Hoelemann. Lpzg 1867. P. 33 sequ. Friedr. Sieffert, Handbuch über den Brief an die Galäer, S. 178–179. Frz Delitzsch, Horae Hebraicae et Thalmudicae IX в «Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche» 1877, IV, S. 602. G B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Achte Aufl, von Prof. P. W. Schmiedel. II. Thl, Göttingen 1897. § 20, 5 d (S. 181).

⁹⁵⁸ - Cp. H. Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 51 Anm. 2.

⁹⁵⁹ - О. Pfleiderer думает (Das Urchristenthum, S. 157), что по своему первоначальному смыслу выражение пр. Аввакума находится «лишь в отдаленном соотношении» к оправдывающей вере в духе учения св. Павла.

⁹⁶⁰ - Поэтому Ср. Н. Той едва ли справедливо подчеркивает (Quotations in the New Testament, p. 128), будто отмечаемый у

св. Павла антитезис веры и дел, кажется, чужд мысли пророка. См. – напротив – у Prof. Dr. August Clemen, *Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften*, Gütersloh 1895, S. 160.

⁹⁶¹ - A. Hausrath, *Neutestamentl. Zeitgeschichte* II, S. 411.

⁹⁶² - Martin Lincky, *Kritik und Christenthum*, S. 40: «nicht richtig... philologisch haltlos».

⁹⁶³ - О. Pfleiderer видит (*Das Urchristenthum*, S. 156) здесь пример, как св. Апостол слагает в библейский текст чуждое или слишком отдаленное значение, почему это – произвольное субъективное толкование без убедительной силы (*Der Paulinismus*, S. 109. 19). Н. J. Holtzmann 1 Кор. 9:8–10 и Гал. 3:16 считает (*Neutestamentl. Theologie* II, S. 35) характерными случаями, в которых «павлинистический экзегезис дает нечто совершенно чуждое первоначальному смыслу и отдаленное или прямо противное».

⁹⁶⁴ - См. G. Surengusii Βιβλος καταλλαγης, p. 574–576. G. B Winer, *Paul: ad Galatas Epistola*, p. 82. О. Zöckler в «*Kurzgefasster Kommentar*» III, S. 67. Fr. Sieffert, *Handbuch über den Brief an die Galater*, S. 190–191. *The Epistle of St. Paul to the Galatians explained and illustrated by James Drummond* (London 1893). p. 124: «Комментарий св. Павла есть иллюстрация раввинистического способа истолкования, которое нам уже невозможно считать здравым. И во всяком случае этот образец раввинского доказательства не в состоянии произвести большого впечатления на нашу современную мысль».

⁹⁶⁵ - Ferd. Chr. Baur, *Paulis* II, S. 311.

⁹⁶⁶ - Вероятно, это обстоятельство имеет в виду (в *Commentariorum in Epistolam ad Galatas lib. II*) и блаж. Иероним, когда говорит (ap. Migne, lat. ser. t. XXVI, col. 364): «omnes Scripturas sensu ac memoria peragraus, numquam plurali numero semina scripta reperi. sed sive in bonam partem, sive in malam, semper in singulari numero».

⁹⁶⁷ - См. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians*, p. 142.

⁹⁶⁸ - *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe dargestellt von Prof. Dr.*

Hermann Schultz (vierte Auflage, Göttingen 1889), S. 718: «Конечно, и отдельный человек может быть назван «семенем Авраамовым» (ср. Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen. Von Prof. Eduard Böhl Wien 1882. S. 56–57. 93), но такое узкое значение должно быть отмечено с ясностью».

⁹⁶⁹ - Ср. однако Erklärung des Briefes Pauli an die Galater von Prof. Conr. Stephan Matthies (Greifswald 1833), S. 129–130.

⁹⁷⁰ - Ср. Н. Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 60–61. Frz Delitzch (Paulus des Apostels Brief an die Römer. S. 16; ср. его же Horae Hebraicae et Talmudicae в «Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche» 1877, S. 603) приводит пример из мишны, где (Sanhedrin IV, 5: см. Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetren übersetzt und durch Noten erläutert von Dr. Aug. Wünsche, II, 3, Lpzg 1889, S. 57, и ср. J Levy, Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch. I, S. 555 a) – наоборот – мысль Быт. 4:10 выясняется из plur. אִמִּי : «сказано не אִמִּי – кровь твоего брата, но אִמִּי – его собственную кровь и кровь его потомков».

⁹⁷¹ - Ср. еще A. Immer, Neutestamentl. Theologie, S. 254.

⁹⁷² - Josephi Flavii De bello jud. II, 2: 3 (у В. Niese V. Berolini 1894, p. 158) об Антипе; ср. II, 2:6 (ibid., p. 161): τὴν γε μὴν ἐπιδιαθήκην (Ирода в.) ἡξίου (Николай, защитник Архелая) διὰ ταῦτα μάλιστα εἶναι κυρίαν, ὅτι βεβαιώτην ἐν αὐτῇ Καίσαρα καθίστατο τοῦ διαδόχου.

⁹⁷³ - Об этом предмете с точки зрения Римского закона см. Ueber römisches Recht im Galaterbrief. Eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus von Dr. Anton Halmel. Essen 1895. S. 4 flg. Traces of Greet Philosophie and Roman Law in the New Testament. By Edward Hicks. London 1896. P. 175 sequ.

⁹⁷⁴ - Значит, будет несправедливо – вместе с Н. Т. J. Bagge (St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 92) и Prof. John Brown (An Exposition of the Epistle of Paul Apostle to the Galatians, Edinburgh 1853, p. 114) – видеть в Гал. 3:16 только простую заметку, а не аргумент.

⁹⁷⁵ - Поэтому нельзя остановиться на том понимании (An Exposition of the Epistles of St. Paul, and of the Catholic Epistles. By Archbishop John MacEvilly. Vol. I. Fourth edition, Dublin 1891. P. 380), будто за буквой св. Павел открывает вложенный в термин Богом собственный его смысл тем же Духом, Которым был водим Моисей при написании. Последнее, конечно, несомненно, но у нас речь идет о способах истолкования.

⁹⁷⁶ - Cp. J. B. Lightfoot, Epistle to the Galatians, p. 146. Fr. Sieffert, Handbuch über den Brief an die Galater, S. 189–190. C. J. Ellicott, St Paul's Epistle to the Galatians, p. 59–60.

⁹⁷⁷ - Отсюда очевидна недостаточность того понимания (Fr. Windischтапп'a Erklärung des Briefes an die Galater, S. 80), что указанием на потомство вообще Дух Божий не позволяет разумеать непосредственных детей Авраамовых. Без сомнения, это верно, но нам желательно еще знать, кто именно должен быть обетованным семенем и почему таковым был Христос.

⁹⁷⁸ - Cp. System der biblischen Psychologie von Prof. Franz Delitzsch, Lpzg 1855, S. 108.

⁹⁷⁹ - Cp. Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Ein theologischer Versuch von Prof. Dr. J. Chr. K. Hofmann. Erste Hälfte, Nördlingen 1841. S. 110–111. H. Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, 60–61. Brief an die Galater, bearbeitet von † Prof. R. A. Lapsius в «Hand-Commentar zum Neuen Testament». Zweiter Band. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892. Zweite Abtheilung, S. 40.

⁹⁸⁰ - С разными оттенками эту мысль высказывали А. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament, S. 74 flg. G. Fr. Jatho. Pauli Brief an die Galater, S. 32: «die Gesammtheit der Gläubigen». Erklärung des Briefes Pauli an die Galater. Aus dem handschriftlichen Nachlass von weil. Prof. Dr. Fried. Ad. Philippi. Herausgegeben von Dr. Ferd. Philippi. Gütersloh 1884. S. 120: «Gemeinde der Glaubigen». G. Estius, In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii II, p. 266. Rud. Cornely в «Cursus Scripturae Sacrae» II, B, p. 497–498. Rev. James Scott, Historical Development of the Messianic Idea в «The Old Testament Student», Vol. VII, No. 6

(February, 1888), p. 178: «Christ and Church, or the Church in Christ». J. B. Lightfoot, Epistle to the Galatians, p. 143.

⁹⁸¹ - John Eadie, A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians, p. 257. C. J. Ellicott, St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 60. A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians by Joseph Agar Beet, London 1893, p. 86.

⁹⁸² - Cp. Theologie des Alten Testaments von weil. Prof. Dr. Gust. Fr. Ochler, Stuttgart 1882, S. 812–813.

⁹⁸³ - Так В. Ф. Фаррар, Жизнь св. апостола Павла, стрн. 35.

⁹⁸⁴ - Cp. у Prof. Dr. Hermann Olshausen в «Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments». Vierter Band (Die Briefe Pauli an die Galater – Thessalonicher). Königsberg 1884. S. 65–66.

⁹⁸⁵ - См. J. Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments II. 1. S. 83. Ph. Schaff, Commentary on the Epistle to Galatians, p. 320. J. J. Howson в «The Holy Bible», edited by F. C. Cook, III, p. 516.

⁹⁸⁶ - Даже Cr. H. Toy находит (Quotations in the N. T., p. XXIII. 105–106) у св. Павла подражание примеру раввинов, иногда различавших формы, единственного и множественного числа. Cp. еще Die alttestamentlichen Citate im Neuen Testament von Prof. Eduard Bohl, Wien 1878, S. 246–247.

⁹⁸⁷ - Karl Wieseler, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 273–274: «ausserordentliche Abstand».

⁹⁸⁸ - Н. Vollmer идет еще дальше и утверждает (Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 5), будто ныне даже «с точки зрения супранатурализма, апостольское истолкование Ветхого Завета не может быть для нас абсолютно обязательным». Cp. Rev. Prof. S. I. Curtiss в «The Biblical World» VIII, 5 (Chicago: November, 1896), p. 354.

⁹⁸⁹ - G. G. Findlay, The Epistle to the Galatians, p. 187.

⁹⁹⁰ - Cp. Handbuch der alttestamentlichen Theologie von August Dillmann. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Prof. Rudolf Kittel. Lpzg 1895. S. 40: «Новозаветная религия относится к ветхозаветной, как высшая ступень развития к низшей, и – следовательно – стоит с ней на одном основании и

общей почве, но доводит до совершенной реальной зрелости то, что в той содержалось в зародыше; посему можно сказать: там предназначается, здесь достигается; та ищет, предвозвещает, предызображает, предсказывает, – эта дает, исполняет, осуществляет, приводит в действительность».

⁹⁹¹ - Cp. *Der Messias als Versöhner. Eine biblische Untersuchung von Franz Delitzsch. Lpzg 1885. S. 14–15.*

⁹⁹² - Fr. Rendall говорит (*Theology of the Hebrew Christians*, p. 182): «Христос был центральным солнцем, вокруг которого вращалась вся система; тип и пророчество оставались темными, пока слава антитипа, давно обетованного Мессии, не озарила изливанием небесного света примрачный мир человеческих упований». Cp. Ed. Riehm, *Alttestamentliche Theologie*, S. 349.

⁹⁹³ - Эта сторона не совсем правильно и несколько преувеличенно освещена у Sanday-Headlam, *Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 303.

⁹⁹⁴ - Отсюда очевидна несостоятельность обвинения св. Павла О. Pfleiderer'ом (*Das Urchristenthum*, S. 155) в «Schriftvergötterung».

⁹⁹⁵ - С этой точки зрения отчасти можно допустить мнение Eug. Ménégoz'a (*Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, p. 126–127), что буква оказывалась неудобной для св. Павла и затрудняла раскрытие его мыслей, но по тому же самому нельзя принять тезис E. W. Hengstenberg'a (*Christologie des Alten Testaments* III, 2, S. 185 flg.) о соответствии пророчества и исполнения в каждой малейшей черте; cp. *Die Messianische Weissagungen. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältniss zu der neutestamentlichen Erfüllung. Von Prof. D. Ed. Riehm. Gotha 1875. S. 142 flg.*

⁹⁹⁶ - Cp. H. Vollmer, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 36. 37–38. 43, i.

⁹⁹⁷ - Acmil. Frid. Kautzsch доказывает (*De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis*, Lipsiae 1869, p. 109. 110), что из 84 ветхозаветных цитат около 70 взяты св. Павлом из LXX-ти прямо и без изменений, 12 – с уклонениями и лишь две [Рим.

11:35 = Иов. 41:3 (2); 1Кор. 3:19 = Иов. 5:13; см. р. 67–70] из еврейского подлинника или особой версии. Ср. однако Frz Delitzsch, *Brief an die Römer*, S. 45–46.

⁹⁹⁸ - См. Н. Vollmer, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 19.

⁹⁹⁹ - Она развита у Ed. Böhl'я: *Die alttestamentliche Citate im N. T.; Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu and deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung*, Wien 1873.

¹⁰⁰⁰ - См. актовую речь проф. Н. И. Горского-Платонова «Народная Библия во времена Христа Спасителя» в «Прибавлениях к Творениям св. отцев», ч. XXVI за 1880 г., стрн. 1070–1085, и в «Православном Обозрении» 1880, № 10, стрн. 363–375. А. Н. Franke замечает (*Das alte Testament bei Johannes*, S. 285): «Для первого христианского века такие побочные (по сравнению с LXX) переводы совершенно не доказаны, изобретаются по нужде и – подобию греческой народной Библии во времена Иисуса – принадлежат исключительно фантазии».

¹⁰⁰¹ - Ed. Böhl, *Die alttestamentliche Citate im N. T.*, S. 255. 257. 260.

¹⁰⁰² - Это же нужно сказать и относительно предположения Н. Vollmer'a (*Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 38), что у св. Павла были иудейские сборники ветхозаветных библейских цитат в качестве *dicta probantia*, как будто бы это было у эллинистических иудеев, о чем см. *Essays in Biblical Greek* by † Edwin Hatch, Oxford 1889. p. 186. 203–214.

¹⁰⁰³ - Ср. Cr. H. Toy, *Quotations in the N. T.*, p. XV.

¹⁰⁰⁴ - Ср. W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 7.

¹⁰⁰⁵ - Это признает и Cr. H. Toy (*Judaism and Christianity*, p. 139), хотя в экзегетическом методе св. Павла усматривает (p. 138) следы влияния раввинской школы.

¹⁰⁰⁶ - Уже этим опровергается догадка Н. Vollmer'a (*Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 52) и Н. J. Holtzmann'a (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Erste Hälfte*, Freiburg i. B. und Lpzg 1896. S. 40), будто «формулой τοῦτ' ἔστι отмечается мидраш».

¹⁰⁰⁷ - Значит, здесь нет ничего подобного тому, что утверждает Edmond Stapfer (*Des idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus-Christ*. Paris 1878. P. 104), будто св. Павел цитирует закон подобно книжникам, заставлявшим говорить свящ. писателя то, о чем он никогда не думал. С большими ограничениями можно принять даже и формулу А. Sabatier (*L'Apôtre Paul*, p. 66), что Апостол языков «читал книги Ветхого Завета глазами христианина (хотя?) и с проницательностью раввина».

¹⁰⁰⁸ - Paulus II, S. 309–310.

¹⁰⁰⁹ - Der Paulinismus, S. 108.

¹⁰¹⁰ - См. еще О. Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, S. 158: «Как иудейский богослов..., св. Павел должен был от закона доказывать свое евангельское убеждение об уничтожении закона – задача, которую никто не мог бы разрешить без смелых и искусственных перетолкований». Ср. Н. Vollmer, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 78–79.

¹⁰¹¹ - Н. Vollmer, *Op. cit.*, S. 50. Так и Albrecht Ritschl. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1857), S. 52.

¹⁰¹² - Н. J. Holtzmann, *Neutestamentl. Theologie II*, S. 33 flg. Prof. Ed Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Freiburg i. B. und Lpzg 1893, S. 33: «Und er (Paulus) war thatsächlich in einer misslichen Lage, indem er den Versuch machte, das Gesetz durch's Gesetz selbst zu bekämpfen».

¹⁰¹³ - Н. J. Holtzmann утверждает (*Neutestamentl. Theologie II*, S. 33), что «вообще есть антиномия (внутренняя) в Павловом понятии закона», и св. Апостол занимает здесь «полное противоречия положение» (S. 144).

¹⁰¹⁴ - Частью этим объясняется и мнение А. Ritschl'я, что, считая закон «документом божественного откровения» (Bernh. Duhm, *Pauli Apostoli de Judaeorum religione judicia*, p. 36), в применении его св. Павел якобы держался «фарисейского понимания» (*Rechtfertigung und Versöhnung II*, S. 311) и допускал «фарисейские комбинации» (S. 308).

¹⁰¹⁵ - Benjamin Jowett (*The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. II: Essays and Dissertations*.

London 1894) не без права утверждает (p. 133), что «закон и пророки... свидетельствовали об истине, которая выше их».

¹⁰¹⁶ - Cp. Sanday-Headlaw, Commentary on the Epistle to the Romans, p. 305–306.

¹⁰¹⁷ - Cp. Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien erörtert von Erich Haupt, Colberg 1871, S. 3.

¹⁰¹⁸ - Ch. Aug. Briggs, Messianic Prophecy, p. 64: «Мы, не колеблясь, утверждаем, что ключ к ветхозаветным пророчествам заключается в первом пришествии Мессии, но окончательно и ко всей истине он будет дан только при втором Его пришествии».

¹⁰¹⁹ - Cp. у проф. И. Н. Корсунского, Новозаветное толкование В. З. стрн. 113–114; J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 213. Не без права и Ludw. Diestel выражает сожаление (Geschichte des Alten Testaments, S. 771), что при мессианском истолковании ветхозаветных пророчеств иногда руководствуются не духом Нового Завета, а лишь случайными цитатами.

¹⁰²⁰ - Cp. G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 68: Апостол Павел «видел во Христе реализацию идеалов и надежд, которые вдохновляли пророков Израильских. Экзегетическая наука может останавливаться на его переводах и применениях, но она не должна пренебрегать основным предположением, которым он определялся в раскрытии отношения между Евангелием и Ветхим Заветом, а они относятся, как плод и цвет. В. З. есть постоянное пророчество и гарантия Нового».

¹⁰²¹ - An Introduction to the Study of the Gospels by Brooke Foss Westcott (ныне Bishop of Durham). Seventh edition, London 1888. P. 40. 41.

¹⁰²² - Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Его Церкви в Ветхом Завете. Сочинение С. К. Смирнова (потом † о. ректора Моск. Дух. Академии). Москва 1852. Стрн. 14. Cp. J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 163.

¹⁰²³ - Ed. Böhl, Christologie des Alten Testaments, S. 38.

¹⁰²⁴ - Выражение R. Stier'a см. у проф. И. Н. Корсунского: Иудейское толкование В. З., стрн. 177; Новозаветное

толкование В. З., стрн. 15, i.

¹⁰²⁵ - Даже при самом умеренном критическом настроении – ученые (см. Н. Vollmer. Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 78. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 305–306) не затрудняются указывать у св. Павла – по местам – невыносимые для современного чувства насилия над библейским текстом, изменения, выпуски, добавления и произвольное его истолкование.

¹⁰²⁶ - См. Frz Delitzsch, Der Messias als Versöhner, S. 21. 24.

¹⁰²⁷ - Такова именно Иенская докторская диссертация von Franz Vaconius aus Frankfurt a. M.: Die messianische Idee der Hebräer geschichtlich entwickelt. Theil I. 1892.

¹⁰²⁸ - Ср. J. Hofmann, Biblische Hermeneutik, S. 11.

¹⁰²⁹ - См. Ed. Böhl, Christologie des Alten Testaments, S. 44.

¹⁰³⁰ - Покойный еврейский ученый, ориенталист Адольф Франк, откровенно выражал даже такую мысль, что «ученые фарисеи – не пророки (о которых в Joma 80a и Megilla 23 у J. Hamburger в Real-Encyclopädie II, S. 343, сказано, что kein Prophet hat die Macht, Neues zu schaffen): они не имеют власти пренебрегать текстами или создавать новые во имя божественного вдохновения; но они в праве их истолковывать, следовательно, и исправлять». См. его этюд «Фарисеи» в переводе Гр. Л. в журнале «Восход» 1896, IX, стрн. 78.

¹⁰³¹ - Даже р. Иосуа бен – Хананья (I – II в.) восставал против «разрушителей мира, которые все решают по своим принятым учениям» (J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 515), а р. Хийя бар-Абба (II в.) предупреждать «не делай ограду выше закона» (J. Hamburger ibid., S. 956).

¹⁰³² - Это различие закона писанного (בְּתִבְבֵּי הַכָּתוּב) и устного (הַלְכוּת) можно проследить именно до Гамалиила. См. Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte von Dr. (Leop) Zunz. Zweite Auflage von Dr. N. Brüll. Frankfurt a. M. 1892. S. 47 с.

¹⁰³³ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 106 = Jüdische Theologie, S. 109: Предание идет подле Писания и стоит твердо

еще прежде библейского обоснования, которое только приводить к нему; почему (S. 116 = 119) раввинистические положения имеют полное значение даже и тогда, когда не имеют никакой опоры в писанном слове Божиим. Известно, что язычнику, желавшему стать прозелитом, Шаммаи категорически отвечал, что евреи имеют два закона – письменный и устный, и отказал просителю, когда второго тот не принял: Scabbath 31a у Dr. Aug. Wünsche, *Der Babylonische Talmud I* (Lpzg. 1886), S. 128, и ср. J. Levy, *Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch IV*, S. 634 a; F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 75 = *Jüdische Theologie*, S. 76; J. Hamburger III, 2, S. 142. 170.

¹⁰³⁴ - См. A. Edersheim, *History of the Jewish Nation*, p. 384; Gr. H. Toy, *Quotations in the N. T.*, p. XXIII: принципом раввинского экзегетического метода служит то положение, что каждое выражение и каждое слово Писания могут иметь любой смысл.

¹⁰³⁵ - A. Clemen, *Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften*, S. 251–252: «Никогда (в новозаветных писаниях) не встречается нам произвольной игры словами, искусственной аллегористики, принятия несообразных иудейских легенд, как это мы находим в иудейском и позднейшем христианском истолковании Ветхого Завета. Особенно же у Павла выступает пред нами глубокое духовное прозрение, напоминающее истолкование самого Господа... Познание Павла и прочих Апостолов условливалось их национальностью, ходом жизни, степенью развития, религиозным обучением и образованием, а у первого и в диалектике и в способе пользования В. З. проглядывает раввинская школа; однако все это оказывало определяющее влияние лишь на форму Павлова истолкования и нимало не касалось его глубокого духовного проникновения».

¹⁰³⁶ - По этому, конечно, и критика соглашается, что – по апостольскому воззрению – истинное разумение Писаний усвоялось действию Духа (O. Pfeleiderer, *Der Paulinismus*, S. 250; H. Gunkel, *Wirkungen des heiligen Geistes*, S. 63 flg.; H. Vollmer, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus*, S. 58), а блаж. Феодорит говорил (*Comment. in Malach. 4:6 ap. Migne, gr. ser. t. LXXXI, col.*

1988, и в русск. пер. т. V, Москва 1857, стрн. 175. 176; ср. у Н. Н. Глубоковского, Блаженный Феодорит, II, Москва 1890, стрн. 44–45), что ведение словес Божиих есть собственно дар Троицы.

¹⁰³⁷ - Посему неверно и преувеличенно суждение W. Weiffenbach'a (в рецензии на книгу A. Clemen'a в «Theologische Literaturzeitung» 1895, Nr. 21, Sp. 532–253), будто все новозаветные библейские доказательства суть только иллюстрации заранее данных истин, для которых свящ. писатели ищут подтверждения (doWette) во внешнем авторитете (Buhl).

¹⁰³⁸ - Ср. J. Hofmann, Biblische Hermeneutik. S. 10–11.

¹⁰³⁹ - Fr. W. Farrar, History of Interpretation, p. 60: «страшная тирания раввинизма покоилась (built upon) на суеверии и исключительности».

¹⁰⁴⁰ - D. Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 51, Sp. 817. Tabellen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte von Lic. theol. Wilhelm Vollert. Mit einer Uebersicht über die Codices, in denen die neutestamentlichen Schiften bezeugt sind. Lpzg 1897. S. 18. Несколько резко суждение Cr. H. Toy (Quotations in the X. T., p. XXI), будто новозаветные писатели были «людьми своего времени» и «по своей логике принадлежали первому веку», почему «их истолкование в существе тоже самое, какое мы находим в Талмуде».

¹⁰⁴¹ - Ср. Prof. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 185.

¹⁰⁴² - A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 407. Чтó вытекает из этого предположения, можно догадываться, напр., по следующим словам у Orello Cone (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 157): «всякий почитатель гения Павла должен сожалеть, когда находит, что он столь часто предпрещает вопрос неудачными ссылками на места из Ветхого Завета, как будто это единственный авторитет, и всякие резоны уже напрасны». Напротив Prof. C. F. Nösgen справедливо утверждает (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 185): «Многочисленность доводов из ветхозаветных изречений и фактов свидетельствует, что св. Павел находил во Христе и

Евангелии исполнение В. З. не столько в отдельных указаниях и в буква- листической их реализации, сколько в осуществлении (всех) мыслей Божиих, лежавших в основе законодательства».

¹⁰⁴³ - A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 52.

¹⁰⁴⁴ - A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 17.

¹⁰⁴⁵ - A. Ritschl, *ibid.* II, S. 105.

¹⁰⁴⁶ - A. Ritschl, *ibid.* II, S. 106.

¹⁰⁴⁷ - A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 433.

¹⁰⁴⁸ - Таково, напр., воззрение всей школы Ричля: см. у Prof. Ad. Hilgenfeld'a, Jesus und Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1894, IV, S. 495 Ср. прим. 1068.

¹⁰⁴⁹ - H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 53.

¹⁰⁵⁰ - Это, – хотя по другим побуждениям и с иными целями, – энергически отмечается и у O. Cone, The Gospel und its Earliest Interpretations, p. 376 sequ.

¹⁰⁵¹ - И † Prof. H. H. Wendt (Die Lehre Jesu; zweiter darstellender Theil: Der Inhalt der Lehre Jesu. Göttingen 1890) усматривает у св. Павла «величественную попытку установить соотношение развития между откровением Ветхого и Нового Завета» (S. 355).

¹⁰⁵² - G. Heinrici, Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben, S. 109. Ср. Fragment de christologie experimental par Prof. P. Lobstein, La notion de la préexistence de Fils de Dieu, Paris 1883, p. 37.

¹⁰⁵³ - J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 130. Ср. A. Tholuck, Vermischte Schriften II, S. 303.

¹⁰⁵⁴ - Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostols Paulus. Eine theologische Studie von Pfarrer Wilhelm Karl. Strassburg 1896. S. 62.

¹⁰⁵⁵ - Ср. G. H. Schodde, The Messianic Views of Christ's Contemporaries в «The Bibliotheca Sacra» XLI, 162 (April, 1884), p.

268–269.

¹⁰⁵⁶ - См. у Eugène de Faye, *La théologie paulinienne et la théologie juive* в «*Revue de théologie et de philosophies*» 1891, p. 456–458. Ср. W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 43–44.

¹⁰⁵⁷ - Ср. *The Jewish and the Christian Messiah: A Study in the Earliest History of Christianity*. By Vincent Henry Stanton. Edinburgh 1886. P. 30 sequ.

¹⁰⁵⁸ - Иудейство даже веровало, что – со времени разрушения Иерусалима – Бог больше не смеется, а в сокровенном месте оплакивает отнятие славы у Израиля и предание его язычникам: F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 156 = *Jüdische Theologie*, S. 160–161. См. еще суждение р. Исмаэль бен-Елиса у J. Hamburger, *Real-Encyclopädie II*, S. 527, и ср. II, S. 1304 flg.

¹⁰⁵⁹ - Dr. August Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen 1878, S. III Anm. Ср. J. Derenburg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 4.

¹⁰⁶⁰ - Ср., однако, у Н. Пеферковича в журнале «Восход» 1895, VII, стрн. 134, где сказано: «Многие коренные еврейские учения, следы которых сохранились доселе и разбросаны по всему пространству «талмудического моря», были отвергнуты и признаны еретическими только в силу того, что они приняты и усвоены христианством..., признавались «несоответствующими духу талмудического учения»... Таково было отношение раввинов к учениям, даже глубоко коренящимся в системе еврейского богословия». Равным образом и (S.) Scheckter в своей статье «*Some Aspects of Rabbinic Theology: II. God is Par, but not Remote*» допускает [см. «*The Jewish Quarterly Review*» Vol. VI, No. 23 (April, 1894), p. 424] полемическую тенденцию против христианства в *Exod. Rabba XIV*, где говорится, что черта, разделяющая небо и землю, уничтожена откровением Бога Моисею на Синае. См. еще J. Hamburger, *Real-Encyclopädie II*, S. 166, и ср. P. Lobstein, *La notion de la préexistence*, p. 37.

¹⁰⁶¹ - Jules Bovon, *Théologie du N. T.*, p. 76: «Чтобы с точностью определить степень влияния фарисеев, нужно иметь отчетливые сведения насчет идей, которые они исповедовали в эту эпоху, между тем многие указания, какие привлекаются для сей цели, неизвестного происхождения, почему и пользоваться ими следует с осторожностью, выбирая – по возможности – солидно установленное».

¹⁰⁶² - См. *Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum. Vortrag gehalten zu Darmstadt am 11. Januar 1882 von Prof. Emil Schürer. Darmstadt 1882, S. 5. Prof. H J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Freiburg i. B. und Lpzg 1896, S. 25–26.*

¹⁰⁶³ - Cp. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, S. 3. 63.

¹⁰⁶⁴ - Edmond Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus – Christ*, Paris 1878, p. 163. 220.

¹⁰⁶⁵ - Cp. W. F. Adeney, *The Theology of the N T.* p. 155.

¹⁰⁶⁶ - A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 29. 32.

¹⁰⁶⁷ - С этой точки зрения следует смотреть и на «экспериментальную» попытку Prof. P. Lobstein'a, (*La notion de la préexistence du Fils de Dieu*) доказать и убедить (p. 153), что истина предсуществования занимает у св. Павла лишь вторичное значение (p. 35. 38–39. 41 43 51) – в качестве чисто школьной формулы, явившейся под влиянием иудейской теологии (p. 50. 118. 34. 35), почему усвоение ей особенной важности в христологии будет якобы извращением всего учения Нового Завета (p. 137). Не лишенное своей силы в смысле противовеса (p. 51) схоластической безжизненности «кепотиков» (о коих см. у Prof. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* S. 277 flg.; H. Schmidt, *Zur Christologie* S. 212 flg.), это положение само грозит серьезным искажением дела, принижая искупительный подвиг Господа. Без сомнения, «этот тезис не имеет силы помимо выражаемого им религиозного содержания» (p. 49), и его нельзя разобщать от внутреннего «опыта Апостола во святилище его совести» (p. 26), но – с другой стороны – не менее бесспорно, что без него все

построения лишаются принципиальной основы, и служение Христа будет гуманитарным обнаружением божественного промысла чуть не в иудейском духе. Поэтому-то и P. Lobstein настолько выдвигает «реальное человечество Иисуса», что оно оказывается не вполне согласным с Его предсуществованием (р. 85), а последнее является только «вечным фундаментом» спасения в «бесконечной любви Небесного Отца» (р. 49). Едва ли нужно прибавлять, что здесь устраняется уже самое понятие «Сына Божия». См еще примеч. 1071.

¹⁰⁶⁸ - Посему вполне прав Prof. the Rev. J. S. Banks, когда говорит (Back to St. Paul в «The Expository Times» Vol. VIII, No. 2 [November, 1896], р. 57а), что «Христос был центральным солнцем, вокруг коего вращается все Павлово учение». Но для сего нужно наперед признать божественное достоинство лица и всего исторического дела Исккупителя, как это верно доказывает Prof. Martin Kahler во втором издании (Lpzg 1896) своей книги «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus». Иначе мы придем к отрицанию «православного Христа» Церкви и поколеблем все христианство, на чем основательно настаивает Prof. Hermann Schmidt (Zur Christologie Vorträge und Abhandlungen. Berlin 1892. S. 192). Живой пример тому в школе Ричля: она и поныне (H. H. Wendt) защищает мысль, что обязательны лишь одни ясные и категорические выражения Самого Спасителя, а учения апостольские приемлемы лишь в той мере, насколько они прямо подтверждаются словами Господа (см. у J. S. Banks, Op. cit., S. 55а). Тогда вся важность будет заключаться в теоретическом возвещении истины помимо ее Носителя, но это ведет к принижению значения христологии (H. Schmidt, Zur Christologie, S. 194) и в конце концов разрешается явным рационализмом (H. Schmidt ibid.. S. 205).

¹⁰⁶⁹ - О. Cone, The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» Vol. III, No. 10 (Boston: June, 1894), р. 275. Сущность этого мессианизма – по О. Cone (The Gospel and its Earliest Interpretations, р. 165) – заключалась в том, что соблазн креста в нем был препобежден надеждой на второе славное явление Христа, или чаяниями скорой «парусии».

¹⁰⁷⁰ - А. Hausrath говорит (Der Apostel Paulus, S. 26–27): «Павлова христология есть только приложение раввинского мессианского понятия к Иисусу из Назарета, комбинация иудейской теологии и нового христианского убеждения... Образ Христа – с одной стороны – носит у Апостола черты Палестинских мессианских ожиданий, с другой – воспринимает представления, имевшие свое происхождение в апокрифической логологии». Ср. еще М. Krenkel, Paulus der Apostel der Heiden, S. 36.

¹⁰⁷¹ - Как и в каком тоне? – об этом уже заранее можно судить по книге «Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum». Dargestellt von (Prof.) Dr. Hermann Schultz. Gotha 1881. Здесь автор категорически утверждает, будто учение о предсуществовании Христа у самого св. Павла не имеет значения для веры (S. 429) и не связано с вопросом о божестве Господа (S. 435), – и все это на том мнимом основании, что это есть якобы «теологическая рефлексия» (S. 421) из «предпосылок своего времени и тогдашнего образования» (S. 436), хотя и было eine theologische Verdichtung des Glaubens an die ewige Bedeutung Christi (S. 421), поскольку dieser Glaube fand... in dieser «Präexistenz» seinen natürlichen und angemessenen Ausdruck (S. 425). См. еще примеч. 1067.

¹⁰⁷² - См. О. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 184, 186.

¹⁰⁷³ - W. Beyschlag, Zur paulinischen Christologie в «Studien und Kritiken» 1860. III. S. 437.

¹⁰⁷⁴ - W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1860, III, S. 437.

¹⁰⁷⁵ - W. Beyschlag ibid., S. 439. 446.

¹⁰⁷⁶ - W. Beyschlag ibid., S. 440.

¹⁰⁷⁷ - W. Beyschlag ibid., S. 452. Ср. О. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 190, i: «Христос – небесный предсуществующий человек с развитой духовностью» или (p. 200) «прототипический духовный человек».

¹⁰⁷⁸ - W. Beyschlag, Op. cit., S. 453 и ср. 452.

¹⁰⁷⁹ - Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Prof. Willibald Beyschlag. Berlin 1866. S.

230.

¹⁰⁸⁰ - W. Beyschlag, Zur paulinischen Christologie в «Studien und Kritiken» 1860, III, S. 446, и ср. Christologie des N. T., S. 248.

¹⁰⁸¹ - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 241.

¹⁰⁸² - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 230. Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 203 (и ср. 217) утверждает, будто – по учению св. Апостола Павла – «небесный Адам был представителем идеи человечества».

¹⁰⁸³ - Ср. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 64.

¹⁰⁸⁴ - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 243.

¹⁰⁸⁵ - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 214.

¹⁰⁸⁶ - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 204.

¹⁰⁸⁷ - Ср. рецензию Prof. S. D. F. Salmond'a на Neutestamentliche Theologie von W. Beyschlag в «The Critical Review of Theological and Philosophical Literature» Vol. V, No. 1 (January, 1895), p. 77–78. Поэтому и Н. Schmidt об «антропоцентрической теологии» (S. 207) Бейшлага справедливо замечает (S. 206), что реальное предсуществование Христа здесь допустимо лишь настолько, насколько могут быть реальностями мысли Божии.

¹⁰⁸⁸ - Не даром же со своей точки зрения О. Pfleiderer утверждает (Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 241), будто в Павловой христологии находится корень двух гностических систем – Маркионовского докетизма и Клементинского эвипейства, а Н. J. Holtzmann (Neutestamentl. Theologie II, S. 209) – в известном отношении – считает ее прямо арианско-субординатической, как она и формулируется у О. Cone (The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 182): Христос – «небесное существо, соподчиненное Богу» и тварное или (p. 202) «соподчиненный деятель Божий».

¹⁰⁸⁹ - Ср. у Rud. Cornely в «Cursus Scripturae Sacrae in N. T.» II, 2, p. 501.

¹⁰⁹⁰ - C. Holsten. Zum Evangelium des Paulus und Petrus. S. 9. 17.

¹⁰⁹¹ - C. Holsten. Zum Evangelium, S. 18.

- ¹⁰⁹² - C. Holsten. Zum Evaugelium, S. 20.
- ¹⁰⁹³ - C. Holsten. Zum Evaugelium, S. 69–70.
- ¹⁰⁹⁴ - C. Holsten, Zum Evangelium, S. 128. Ср. O. Cone, The Gospel und its Earliest Interpretations, p. 187–188.
- ¹⁰⁹⁵ - H. Lang, Das Leben des Apostel Paulus, S. 31.
- ¹⁰⁹⁶ - См. Wilh. Karl, Beiträge, S. III. 5. 7–9. Ad. Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu», S. 90. H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, S. 83. Проф. Wabnitz пытался обосновать это положение даже во всей его реалистически-иудейской грубости (ср. у G. Fulliquet, La pensée religieuse dans le N. T., p. 77, note 1), как и прежде оно высказывалось некоторыми еретиками (Аполлинарий, Фотин): см. The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels by the late Dean John William Burgon. Arranged, completed, and edited by Edward Miller. London 1896. P. 219.
- ¹⁰⁹⁷ - A. B. Bruce, Paul's Conception of Christianity, p. 331 = «The Expositor» 1894, VII, p. 35–36.
- ¹⁰⁹⁸ - Ср. у Robert B. Drummond в рецензии на книгу Бруса в «The Academy», March 30, 1895, No. 1195, p. 273 a–b.
- ¹⁰⁹⁹ - Briefe an die Thesalonicher und an die Korinther, bearbeitet von Prof. Paul Wilh. Schmiedel (в «Hand-Commentar zum Neuen Testament». Zweiter Band. Zweite Auflage. Erste Abtheilung. Freiburg i. B. 1892) пишет (S. 203): «Предсуществующий (Христос) еще не имел индивидуальной определенности и жизненного содержания, какие Он получил только на земле».
- ¹¹⁰⁰ - C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 121. O. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 182, i: «Павлово понимание стоит в тесном отношении к бесспорно известной ему идее иудейской теологии, согласно которой Мессия – в качестве Сына человеческого – содержался на небе до времени своего откровения».
- ¹¹⁰¹ - O. Cone, The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» III, 10 (June, 1894), p. 291.
- ¹¹⁰² - См. свидетельство о сем в книге Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt von Dr. Hermann Ludemann. Kiel

1872. S 111 и ср. 92. Равно и F.–C.–J. van Goens говорит (L'autorité en matier religieuse, d'après le derniere livre de M. James Martineau в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 281), что «теория духовного Адама есть теория Павла». Prof. Charles Augustus Briggs несколько колеблется, поскольку, признавая несомненную реальность домирного бытия Христа (The Messiah of the Apostles, Edinburgh 1895, p. 99), в другом месте ограничивает свое суждение замечанием (p. 520), будто нельзя с уверенностью сказать, что Апостол учил более чем об идеальном предсуществовании Мессии.

¹¹⁰³ - В этом смысле нужно понимать и непринятое раввинизмом толкование носившегося над водами Духа Божия (Быт. 1:2) о Мессии (см. у J. Natburger, Real-Encyclopädie II, S. 263; III, 2. S. 124. 125), поскольку оно имеет чисто космогоническое значение.

¹¹⁰⁴ - Несколько сходно с этим и И. Schultz признает вечность Христа только в качестве божественной цели в мире, нашедшей свое осуществление в Нем и в Его обществе (Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 431. 421). Ясно само собою, что здесь божество Господа не является абсолютно необходимым, и если его принимают и провозглашают, то это часто напоминает «паганическое возвышение твари» (ср. H Schmidt, Zur Cbristologie. S. 208).

¹¹⁰⁵ - Jo. Alberti Bengelii Gnomon Novi Testamenti, in quo ex natura verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelectium indicatur, Tubingae 1742, p. 759b: emisit ex coelo, a sese.

¹¹⁰⁶ - Едва ли нужно опровергать мысль P. Gloatz'a (Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu в «Studien und Kritiken» 1895, IV, S. 793), будто здесь разумеется уничтожение земного исторического Христа, Который добровольно не воспользовался дарами Духа, и – частнее – вся Его скорбная жизнь особенно после славы Преображения, как думает E. Petavel-Oliff (Thèses synthétiques sur la divinité de Jesus-Christ в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, p. 251 suiv.; La kénose après la Trasfiguration. Etude exégétique sur Philippiens II, 5–11 ibid. 1896, p. 138. 146. 159–162).

¹¹⁰⁷ - Cp. у Eugène Ménégoz, *Le péché et la redemption d'après saint Paul*, p. 167 suiv.

¹¹⁰⁸ - См. G. V. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, S. 52; D. V. von Strauss und Torney, *Christi Gottheit und Präexistenz* в «*Neue Kirchliche Zeitschrift*» VII, 10 (Erlangen und Lpzg 1896), S. 773 flg.

¹¹⁰⁹ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 191. 333 = *Jüdische Theologie*. S. 198. 348: J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch III*. S. 271a.

¹¹¹⁰ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud* S. 339 = *Jüdische Theologie*, S. 355. Эту мысль некоторые раввины старались доказывать на основании Мих. 5:1: см у J. Hamburger. *Real-Encyclopädie; Abtheilung III: Supplement II zu Abtheil. I*, Lpzg 1896, S. 118.

¹¹¹¹ - Eugène de Faye (*Les Apocalypses juives*, p. 126) думает устранить эти заключения тем указанием, что евреи вообще не различали конкретного и абстрактного, но это свойство воззрительности скорее обнаружилось бы в представлении идеального реальным, а не наоборот, как это и наблюдается во многих случаях с несомненностью.

¹¹¹² - J. Hamburger, *Real-Encyclopädie, Abtheilung I Die biblischen Artikel*, Strelitz 1870. S. 919; II, S. 261. A. Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 171 sequ.; *History of the Jewish Nation*, p. 313. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 191 = *Jüdische Theologie*, S. 198. Prof. Johann Andrea Eisenmengers *Entdecktes Judenthum, erster Theil*, Königsberg 1711, S. 316. Cp. W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 88–89. P. W. Schmiedel в «*Hand-Commentar zum N. T.*» II, 1, S. 203.

¹¹¹³ - Cp. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 191 = *Jüdische Theologie*, S. 198: «Bereschith rabba с. 1 называет Тору и престол славы действительно созданными до времени, а отцов, Израиля, святость и (имя) Мессии – лишь в идее Божией (Pesach. 5, 4a). Ближайшая цель (всего творения и миробытия) – Израиль и святость, последнее царство Мессии на земле».

¹¹¹⁴ - См. J. Hamburger. *Real-Encyclopädie III. 2*, S. 124. Талмуд исключает всякое предположение в пользу мысли о

вечности Мессии.

¹¹¹⁵ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 14 = Jüdische Theologie, S. 14. Пытались даже и отсюда вывести Павлово учение о предсуществовании Мессии в смысле перенесения на Христа иудейских понятий о законе, но тут скорее возможно обратное отношение: см. Vortrag von Prof. A. H. Franke, Die neutestamentlichen Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi в «Studien und Kritiken» 1887. I, S. 343.

¹¹¹⁶ - Cp. Joh. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, erster Bnd (Mainz 1852), S. 163с.

¹¹¹⁷ - Даже А. Edersheim должен признать (The Life and Times of Jesus I, p. 171) в иудейских представлениях некоторую демаркационную линию (the boundray-line), отделяющую Мессию от божественной личности.

¹¹¹⁸ - О нем см. Jo. Francisci Buddaei Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, Halae Saxonuni 1102, p. 137 sequ.; Dr. David Cassel, Lehrbuch der judischen Geschichte und Literatur, Lpzg 1879, S. 315–316.

¹¹¹⁹ - Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee des Judenthums. Von Culturhistorischen Gesichtspunkte behandelt von Rabbiner J. H. Schwarz. Kladno 1896. S. 34. Theologia judaica de Messia. Eaque Κατασκευαστικῇ doctrinae Judaeorum, ex verb o Dei confutata. Addito breviario locorum Scripturae, quae a variis Rabbinorum glossematis repugnata. veritati restituuntur. Auctore Prof. Antonio Hulsio. Bredae 1653. P. 13: Messiae adventus Mosaicae legis fundamentum non est. P. 14: Articulum de Mossia credi duntaxat per traditionem, nullum esse vaticinium neque in lege neque in prophetis quod necessario ejus adventum praedicat, adeo ut ex locorum circumstantiis aliter sumi non possit.

¹¹²⁰ - См. у Ал. Брагина, К вопросу о реформе в области еврейской религии в журнале «Восход» (хотя этот трактат есть и на немецком языке) 1896, VIII, стрн. 24: «Глубокое изучение талмудической литературы и истории докажут (?) нам, что (между прочим) вера в пришествие Мессии не может считаться элементом иудейской религии... К иудаизму верования эти не

имеют никакого отношения,...; они также мыслимы без иудаизма, как последний без них».

¹¹²¹ - J. H. Chwarz, Die geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee, S. 22. 37. J. Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 271b. A. Hulsii Theologia judaica de Messia, p. 12. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 341. 171 = Jüdische Theologie, S. 357. 176. J. Hamburger, Real-Encyclopädie: I, S. 524; II, S. 764; Abtheilung III: Supplement II zu Abtheil. I, Lpzg 1896, S. 120.

¹¹²² - Поэтому А. Edersheim напрасно утверждает (The Life and Times of Jesus I, p. 175), будто «премирное, если и не предвечное, существование Мессии является предметом общей веры» в иудействе.

¹¹²³ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 340 = Jüdische Theologie. S. 355.

¹¹²⁴ - Такое понятие Н. J. Holtzmann находит (Neutestamentl. Theologie II, S. 86–87) даже у св. Апостола Павла.

¹¹²⁵ - Посему Prof. George H. Schodde не без права свидетельствует (The Development of the New Testament Judaism в «The Bibliotheca Sacra», Vol. L, No. 198, April, 1893, p. 211), что при начале христианской эры у фарисеев господствовала решительная реакция против преобладания идеи личного Мессии. Ср. еще H Graetz, Geschichte der Juden III, S. 259. Само собою разумеется, что ложно и отрицание Bruno Bauer'ом всякого существования у иудеев мессианских идей, о чем см. Studien zur neutestamentlichen Theologie von Dr. E. Zeller в «Theologische Jahrbücher» II, 1 (Tübingen 1843), S. 35 flg., и ср. у J. B. Lightfoot: Internal Evidence for the Authenticity and Genuineness of St. John's Gospel в «Biblical Essays» (London 1893, p. 147–148).

¹¹²⁶ - В малых мидрашах говорится: «Мессия пребывает на небе, в раю, ожидая того момента, когда он может сойти» на землю, а в таргуме псевдо-Ионафана к Мих. 4:8 сказано: «ты же Мессия Израилев, сокрытый по причине грехов общины Сиона, – к тебе возвратится царство». См. у J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 742.

¹¹²⁷ - E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 444: «Мыслило ли дохристианское иудейство Мессию человеком или существом высшего рода и приписывало ли ему предсуществование, – этого нельзя решить с полной уверенностью при нетвердости хронологии источников. Первоначально мессианские ожидания относились не к Мессии, как отдельной личности, но к теократическим царям из дома Давидова... В общем, Мессия понимался в качестве человеческого царя и владыки и только наделялся особыми дарами и силами». Ср. еще у Oehler † (v. Orelli) Art. «Messias» в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX (Lpzg 1881), S. 666 flg.

¹¹²⁸ - Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. Ein religions-geschichtlicher Vergleich von Privatdoc. W. Bousset. Göttingen 1892. S. 108: «Возвышение Мессии на степень божественного достоинства было нечто совершенно отрывочное (etwas völlig vereinzelt) в иудейской апокалиптике, и в ней нельзя указать принципиальных предположений для такой попытки». Н. Н. Wendt, Die Lehre Jesu II, S. 41: «Представление о Мессии, – как бы распространенным и излюбленным оно ни было у тогдашних иудеев, – однако же в национальных ожиданиях будущего не занимало совершенно твердого и необходимого места».

¹¹²⁹ - Для ветхозаветных неканонических книг ср. замечания в Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apocryphischen Schriften des alten Testaments von Karl Gottlieb Bretschneider. Erster Band, die Dogmatik enthaltend. Lpzg 1805. S. 342.

¹¹³⁰ - См. в трактате первом сноски 773.

¹¹³¹ - Ср. Н. Graetz, Geschichte der Juden III, S. 295. 351.

¹¹³² - Р. Акиба – не вопреки притязаниям Бар-Кохбы (J. Hamburger. Real-Encyclopädie II, S. 90) – прямо говорил ему: «это есть царь Мессия»; (J. Hamburger ibid. II, S. 88. 761–762; I, S. 329; III, 2, S. 112 n. Anm. 1) и настолько был уверен в скором наступлении мессианских времен в период революции (132–135 гг.) при Адриане (11-е августа 117 г. – 10-е июля 138 г.), что к обычной пасхальной молитве прибавил пожелание, дабы Бог

даровал совершить и другие праздники и торжества, которые будут ниспосланы Израилю для спасения. См. J. Levy: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums, zweiter Bnd, zweite Ausgabe (Lpzg 1876). 75b; Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 272a. Даже после позорной казни Бар-Кохбы иудеи продолжали утверждать, что это был предтеча Мессии и своей войной подготавливал пришествие последнего, – что он погиб героем и лишь после него возможно явление Примирителя из дома Давидова: J. Levy: Neuhebr. und Chald. Wörterbuch III, S. 271a.

¹¹³³ - И у Самарян ожидаемый (Ин. 4:25. 29. 42 и ср. А. Cowley в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32, p. 572; J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 1003) не считался божественным существом (in no sense divine); см. у А. Cowley, The Samaritan Doctrine of the Messias в «The Expositor» 1895, III, p. 170, и ср. Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata a Prof. D. Leonhard Berthold, Erlangae 1811, p. 20; J. B. Lightfoot в «Biblical Essays», p. 155.

¹¹³⁴ - При этом ср. Gr. H. Toy, Judaism and Christianity, p. 326: it is not clear, however, whether this pre-existence was real or ideal.

¹¹³⁵ - Гл. XLVIII, § 2; LV, 4; LXII, 2; LXIX, 29. Книга Еноха. Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха свящ. (ныне о. проф. протоиер.) А. В. Смирнова. Казань 1888. Стрн. 338. 348. 364. 380 = Das Buch Henoch. Uebersetzt und erklärt von Dr. A. Dillmann. Lpzg 1853. S. 24. 27. 40. The Book of Enoch translated from Professor D. Dillmann's Ethiopic Text emended and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopic Mss. and with the Giseh and other greek and latin Fragments which are here published in full. Edited with Introduction. Notes. Appendices and Indices by R. H. Charles. Oxford 1893. P. 134. 148. 163. 182.

¹¹³⁶ - XLIX, 3 у о. А. В. Смирнова, стрн. 340 = A. Dillmann. S. 25; R. H. Charles, p. 137.

¹¹³⁷ - См. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee, S. 19.

¹¹³⁸ - Cp. Prof. G. H. Schodde, The Messianic Views of Christ's Contemporaries в «The Bibliotheca Sacra» XLI, 162 (April. 1884). p. 279. Нужно заметить, что – по мнению О. Pflenderer'a (Der Paulinismus, S. 30) – учение св. Павла о Христе и «последних вещах» имеет свой исходный пункт именно в апокалиптике и эллинизме.

¹¹³⁹ - V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 131–133: иудейская доктрина предсуществования – послехристианского происхождения, и ее слабые следы указывают только на движение мысли, которое могло привести к такому пониманию.

¹¹⁴⁰ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 339–340 = Jüdische Theologie, S. 355: «От вечности была воля Божия на то, чтобы создать Мессию и послать в мир, но – подобно названным вместе с ним отцам, народу Израильскому и святости – он существовал не в действительности, а лишь в вечном предопределении Божиим о спасении». Cp. Cr. H. Toy, Judaism and Christianity, p. 326: the Messiah existed indeed from eternity in the divine purpose. Даже О. Pflenderer должен признать (Der Paulinismus, S. 26), что главнейший (религиозный интерес иудейских представлений предсуществования заключается в том, чтобы наглядно изобразить спасающую силу, как бывшую из начала и возвышенную над всеми враждебными силами времени».

¹¹⁴¹ - Так, Н. J. Holtzmann даже утверждает (Neutestamentl. Theologie II, S. 77) будто «создание небесного человека у св. Павла нужно мыслить в качестве процесса, который проходит различные стадии и – во времени – достигает цели лишь с воскресением». Cp. к прим. 1152.

¹¹⁴² - Ferd. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 192 flg.

¹¹⁴³ - Ferd. Baur, Geschichte der christlichen Kirche I, S. 312–313.

¹¹⁴⁴ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus. S. 437.

¹¹⁴⁵ - C. Holsten, Zum. Evangelium des Paulus und Petrus. S. 75.

¹¹⁴⁶ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 118.

¹¹⁴⁷ - C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 120–121.

¹¹⁴⁸ - W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 77. 82.

Так же – приблизительно – мыслит и Prof. H. Schmidt, но при этом он прямо сознается (Zur Christologie. S. 220–221) в своем принципиально – еретическом монофизитстве.

¹¹⁴⁹ - C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 71–72.

¹¹⁵⁰ - C. Holsten. Das Evangelium des Paulus, S. 432.

¹¹⁵¹ - Evangelium. Briefe und Offenbarung des Johannes, bearbeitet von Prof. H. J. Holtzmann в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» IV, zweite Auflage (Freiburg i, Br. und Lpzg 1893), S. 45.

¹¹⁵² - Ср. прим. 1141.

¹¹⁵³ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 118–119. 120–121. O. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 186, i: «Идею предсуществования Христа Павел внес из иудейской теологии и, может быть, из Филона».

¹¹⁵⁴ - Ср. мнение Frothingham'a у J. Fr. Clarke (The Ideas of the Apostle Paul, p. 428), будто св. Павел «нашел рудник драгоценного материала в мифическом Адаме Кадмоне».

¹¹⁵⁵ - W. Beyschlag, Christologie des N. T., S. 225–226. 242.

¹¹⁵⁶ - Ср. O. Cone, The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» III, 10 (June, 1894), p. 283: «Понятие идеальной небесной человечности Христа, которое было фундаментальным в христологии Апостола, носит столь близкое сходство с известными спекуляциями иудейской теологии, что его происхождение из последней в высшей степени вероятно».

¹¹⁵⁷ - O. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 124; Das Urchristenthum, S. 211: «Павлинистический образ Христа черта в черту соответствует своему источнику, который заключался – частью – в христовидении при обращении, частью – в предположениях иудейской школы, в ее представлениях о Сыне человеческом или небесном прототипическом человеке». Ср. еще к прим. 1154.

¹¹⁵⁸ - Посему нам думается, что Prof. Eugène Métégos слишком категорично говорит (*La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1894. p. 174) о распространенности идей предсуществования в иудаизме Палестинском и Александрийском. Напротив, Prof. Ad. Harnack утверждает (*Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, S. 89,i), что «представления о предсуществующем Мессии ни в каком случае не были очень распространенными в иудействе», и ему «не известно ни одного иудейского сочинения, где бы ясно выражалась мысль о Мессии, как предсуществующем небесном человеке» (S. 713). Ср. еще Jos. Langen. *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, S. 429, и *Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt von Dr. C. F. Georg Heinrici*, Berlin 1887, S. 580.

¹¹⁵⁹ - Довольно трудно понять, что хочет сказать своим замечанием Н. J. Holtzmann (*Neutestamentl. Theologie II*, S. 84), будто «по воззрению Павла Адам так же создан по образу предсуществующего библейского человека, как в Палестинской теологии – по образу Ангелов»: видно только бесплодное усердие *per fas et nefas* выяснить апостольское благовестие естественно-генетическим путем.

¹¹⁶⁰ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 202–205. 206–207. 150 = *Jüdische Theologie*, S. 209–212. 213–214. 155.

¹¹⁶¹ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 214 = *Jüdische Theologie*. S. 222; ср. F. Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen*, S. 264.

¹¹⁶² - Ср. C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, S. 284. «Что касается данного здесь сопоставления иудейских понятий с ἄνθρωπος οὐράνιος и ἄνθρωπος γήινός Филона, то нужно заметить, что соответствующее место из Berechith rabba, par. XIV к יצא בַּיּוֹם Быт. 2:7. J. Levy комментирует (*Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch II*. Lpzg 1879, S. 258b) так: «два творения означают творение земного (тел) и небесного (душ)»; в переводе Dr. Aug. Wünsche (*Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male übertragen. Zweite Lieferung: Der Midrasch Bereschit Rabba*. Lpzg. 1880. S. 63) оно излагается в такой

форме: «weil der Mensch eine Bildung von den Unteren (Irdischen) und eine von den Oberen (Himmlichen) war».

¹¹⁶³ - Ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 227.

¹¹⁶⁴ - Встречается лишь упоминание об Адаме – Давиде высшем и низшем, но в каком смысле, – видно из различения superior Deus primus и inferior Deus postremus: см. Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae I, Dresdae et Lipsiae 1733, p. 672–673.

¹¹⁶⁵ - В Sanhedrin 22 (у J. Hamburger, Real-Encyclopädie I, S. 1006) даже прямо говорится: «создан только один человек, а не два».

¹¹⁶⁶ - J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee, S. 91.

¹¹⁶⁷ - Ср. C. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 221–284, по ср. прим. 1194.

¹¹⁶⁸ - C. Siegfried *ibid.*, S. 294. 296.

¹¹⁶⁹ - Eug. de Faye, Les Apocalypses juives, p. 124 suiv.

¹¹⁷⁰ - XLVIII 2–3. 6–7 у о. А. В. Смирнова, стрн. 338–339 = А. Dillmann, S. 24; R. H. Charles, p. 134–135.

¹¹⁷¹ - LV. 4 у о. А. В. Смирнова, стрн. 348 = А. Dillmann, S. 27; R. H. Charles, p. 148.

¹¹⁷² - LXIX, 29 у о. А. В. Смирнова, стрн. 379 («сын мужа») = А. Dillmann, S. 40 («der Son des Mannes»); R. H. Charles, p. 182 («the Son of Man»).

¹¹⁷³ - XLVI, 3 у о. А. В. Смирнова, стрн. 335. 336 = А. Dillmann, S. 23; R. H. Charles, p. 128–129.

¹¹⁷⁴ - Jules Bovon, Théologie du N. T., p. 298.

¹¹⁷⁵ - Однако Doc. Eugen Ehrhard по отношению к апокрифической апокалиптике констатирует (Der Grundcharakter der Ethic Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein, Freiburg i. B. und Lpzg 1895, S. 35), как мало в мессианских понятиях позднейшего (послепленного) иудейства настоящее – земное – переходило в потустороннее (sein Diesseits in Wahrheit ein Jenseits ist).

¹¹⁷⁶ - The Book of Enoch and the New Testament by the Rev. R. H. Charles в «The Expository Times» Vol. IV, No. 7 (April, 1893: Edinburgh), p. 301–302.

¹¹⁷⁷ - Нужно заметить, что «книга Еноха» и другие апокрифы отвергаются иудейством частью именно вследствие намеков на идею предсуществования Мессии: J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 753 и ср. 739.

¹¹⁷⁸ - Cp. Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Ein historische Skizze. Aus dem Französischem des S. Munk, mit erläuternden und ergänzenden Anmerkungen von Dr. B. Beer. Lpzg 1852. S. 55: «Главнейшие догматы христианской Церкви заимствованы из каббалистической философии» (Beer). Ср. еще в трактате первом в прим. 602.

¹¹⁷⁹ - Cp. Leonh. Berthold, Christologia Judaeorum, p. 110.

¹¹⁸⁰ - Cp. F. Nork, Rabbinische Quellen. S. LXXV–LXXVI.

¹¹⁸¹ - Cp. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 573.

¹¹⁸² - Jacobi Bruckeri Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae Romanae, ad repurgatas usque literas. Tomus secundus, Lipsiae 1742. P. 900–1000. 1018–1019.

¹¹⁸³ - La Kabbala ou la philosophie religieuse des Hébreux. Par Prof. Ad. Franck. Paris 1843. P. 173.

¹¹⁸⁴ - Эта идея встречается и у некоторых раввинов; так, р. Аббагу (III–IV в.) учил, будто «Бог творил миры и разрушал их, пока Он не создал совершеннейший, о котором сказано: и се добро зело». См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie I, S. 914.

¹¹⁸⁵ - Ad. Franck, La Kabbala, p. 209.

¹¹⁸⁶ - Cp. J. Hamburger, Real-Encyclopädie III, 2, S. 142.

¹¹⁸⁷ - Ad. Franck, La Kabbala, p. 229–230. Cp. J. Hamburger, Real-Encyclopädie III, 2, S. 142.

¹¹⁸⁸ - Jesus der wahre Messias, aus der alten und reinen jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Nebst einer Vorrede von der Geschichte der jüdischen Orthodoxie und einem dreifache Register von Christian Schöttgen. Lpzg 1748. S. 461.

¹¹⁸⁹ - Ad. Franck, La Kabbala, p. 179. Cp. J. Hamburger, Real-Encyclopädie III, 2, S. 142–143.

¹¹⁹⁰ - Ad. Franck, La Kabbala, p. 230–231.

¹¹⁹¹ - Ad. Franck, La Kabbala, p. 234–235.

¹¹⁹² - Cp. Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talumdieae I. p. 670 sequ. II, p. 250. 270–271.

¹¹⁹³ - По этой причине подобные предубеждения сделались своего рода *idola tribus*, которым поклоняются без всякого рассуждения. В пример указываем на труд Ernst Teichmann'a *Die paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptic* (Freiburg i. B. und Lpzg 1896), где автор, принимая отождествление 1Кор. 15:45 с Быт. 2:7 в смысле создания первого – психического – и второго – пневматического – Христа, с догматической аподиктичностью замечает (S. 48): «и этому не должно удивляться, потому что иудейская теология в 1 и 2-й гл. кн. Бытия усматривала два разные творения – там небесного, здесь земного Адама».

¹¹⁹⁴ - Даже С. Siegfried полагает (Philo von Alexandrien, S. 221), что в дофилоническую эпоху были лишь зачатки учения о небесном человеке, но и это ограничительное суждение основывается у него исключительно на теоретических соображениях, крайне нетвердых.

¹¹⁹⁵ - См., напр., W. de Wette, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Erster Theil, die biblische Dogmatik enthaltend. Zweite Auflage*, Berlin 1818. S. 174. 175 Anm. e.g. Jos. Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, S. 428. Aug. Wünsche, *Die Leiden des Messias*. S. 95 Anm. J. Fr. Clarke, *The Ideas of the Apostle Paul*, p. 428. C. F. Nösgen, *Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II*, S. 226, г.

¹¹⁹⁶ - Образец сему см. хотя бы у Prof. D. Car. Frid. August. Fritzsche, *Pauli ad Romanos Epistola*, tom. I (Halis Saxonum 1836), p. 318 sequ. (ad Rom. V, 14), где – для доказательства связи идеи Адама второго с понятием о Мессии в иудейско-раввинском духе – делается ссылка на сочинение Neve Schalom («*Adamus postremus est Messias*»), хотя оно принадлежит еврейскому писателю конца XV-го в. р. Аврааму из Каталонии: Ant. Hulsii *Theologia judaica de Messia*, p. 9; *Kommentar zu dem*

ersten Briefe an die Korinther von Prof. F. Godet, deutsch bearbeitet von P. und K. Wunderlich. Zweiter Theil, Hannover 1888. S. 231.

¹¹⁹⁷ - Cp. Ad. Franck, La Kabbala, p. 71. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 558. 576. 258. 262. 269. A. Cowley, Some Remarks on Samaritan Literature and Religion в «The Jewish Quarterly Review» Vol. VIII, No. 32 (July, 1896), p. 573–574. Барон Д. Г. Гинцбург, Каббала, мистическая философия евреев в журнале «Вопросы философии и психологии» VII (1896), 3, стрн. 279 сл.

¹¹⁹⁸ - V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 130: «Зародыши каббалистической доктрины о шехине и под., конечно, могли существовать во времена св. Павла и св. Иоанна, но... эти идеи были связаны с мессианскими надеждами не более, чем Логос у Филона». Cp. Joh. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, S. 223 flg. E. W. Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments III, 2 (Berlin 1857), S. 83. H. Graetz, Geschichte der Juden III, S. 101. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 44–45.

¹¹⁹⁹ - Cp. S. Мипк – B. Beer, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Jnden, S. 5. 12. 52. Br. F. Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, London 1888, p. 148. Dr. S. A. Hirsch, Jewish Philosophy of Religion and Samson Raphael Hirsch в «The Jewish Quarterly Review» II, 2 (January, 1890), p. 114–115.

¹²⁰⁰ - Это прямо признает, напр., О. Пфлейдерер своей фразой, приведенной к прим. 1153.

¹²⁰¹ - Cp. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, Stuttgart 1838, S. 53.

¹²⁰² - Полагаем, что в этом же смысле нужно понимать и обычно таинственную фразу Вл. С. Соловьева (в предисловии к вышеназванной статье барона Гинцбурга: «Вопросы философии и психологии:» VII, 3, стрн. 278): «Эта (каббалистическая) идея человека, как абсолютной и всемирной (?) формы, ...есть подлинная библейская (!) истина, переданная христианскому миру апостолом Павлом».

¹²⁰³ - О чтении этого стиха – с удержанием термина ὁ Κύριος, далеко не безразличного для мысли, – см. у John Will. Burgon, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text*, p. 218–223.

¹²⁰⁴ - O. Pfeleiderer, *Das Urchristenthum*, S. 213. H. J. Holtzmann, *Neutestamentl. Theologie II*, S. 77. A. H. Franke в «*Studien und Kritiken*» 1887, I, S. 340. Ср. выше к прим. 1149. 1150.

¹²⁰⁵ - См. однако C. F. Nösger, *Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II*, S. 257. Нужно заметить и твердо помнить, что и в зогарических представлениях небесный Адам считался (хронологически) позднейшим (F. Nork, *Rabbinische Quellen*, S. 264), почему для сохранения идеи прототипичности допускали даже тройственного Адама: *ibid.*, 1. cit. n. S. XCII; ср. Chr. Schoettgenii, *Horae hebraicae et talmudicae I*, p. 671.

¹²⁰⁶ - Der Mensch aus dem Himmel. Ein Beitrag zum Verständniss der paulinischen Christologie von Prof. W. Lutgert в сборнике «*Greifswalder Studien. Theologische Abhandlungen Hermann Cremer zum 25jährigen Professorenjubiläum dargebracht*». Gütersloh 1895. S. 209–228.

¹²⁰⁷ - Книга Юбилеев 26:18 у о. А. В. Смирнова, стрн. 134 = R. H. Charles: «*The Jewish Quarterly Review*» VI, 24 (July, 1894), p. 733, и *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, p. 96. 97.

¹²⁰⁸ - Ср. Aug. Wünsche: *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien*, S. 249–250; *Dev Babylonische Talmud II*, 3 (Lpzg 1889), S. 206–207.

¹²⁰⁹ - Ср. Jules Bovon, *Théologie du N. T. II*, p. 256. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, S. 413.

¹²¹⁰ - W. Lutgert, *Der Mensch aus dem Himmel* в «*Greifswalder Studien*», S. 216. 222.

¹²¹¹ - W. Lutgert *ibid.*, S. 219. Несколько смутно и крайне искусственно выражает эту идею W. Baldensperger, говоря (*Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 179), что небесный человек св. Апостола Павла есть «совершенно новое второе издание

человека» и что «он получает свою ориентацию с неба, а не из существа человека».

¹²¹² - Подробности вопроса сюда не относятся, а потому мы и оставляем без рассмотрения, разумеет ли св. Павел небесного человека с момента воплощения Сына Божия или с воскресения Иисуса Христа. Ср. у F. Godet (Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 234–236), который принимает первую возможность, и у W. Lütgert'a, более склоняющегося (в «Greifswalder Studien», S. 211 flg.) ко второму решению: R. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 108 flg.; Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 292; O. Pfleiderer, Per Paulinismus, S. 32. 118, 165; B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 297 flg.; P. Lobstein, La notion de la préexistence, p. 34–35.

¹²¹³ - См. F. Godet, Introduction au Nouveau Testament I, p. 141.

¹²¹⁴ - Jules Bovon, Théologie du N. T. II, S. 258.

¹²¹⁵ - Ср. F. Godet, Introduction au N. T. I, p. 341–342. R. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 108. The Resurrection of the Dead. An Exposition of 1Corinthians XV by the late Prof. William Milligan. Edinburgh 1895. P. 182 sequ. Ch. Aug. Briggs, The Messiah of the Apostles, p. 117. Johannes Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle a. S. 1888, S. 117. Prof. Wolfgang Friedrich Gess, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel, zweite Abthl. (Basel 1878), S. 127–128. Даже и O. Pfleiderer допускает (Der Paulinismus, S. 116–117), что «онтологически-трансцендентальное представление о Мессии, как небесном человеке, применяется у св. Павла ко Христу лишь с момента освобождения духа святыни от плоти в воскресении». Подобно сему Н. J. Holtzтапп соглашается (Neutestamentl. Theologie II, S. 85), что 1Кор. 15:47 «относится не столько к предсуществу, сколько к воскресшему и разрушившему смерть духовному Христу, Который стал теперь личным принципом».

¹²¹⁶ - Поэтому еще Campeg. Vitringa справедливо предостерегает (Sacrarum observationum libri quatuor,

Franequerao 1700, p. 138 annot. против отождествления Павлова учения с каббалистическим.

¹²¹⁷ - Horae hebraicae et talmudicae I, p. 671–671.

¹²¹⁸ - Hebrew and Talmudical Exercitioris IV (Oxford 1859). p. 273: «But where is the latter? Throughout the whole sacred book».

¹²¹⁹ - Сходно и Aug. Clemen, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften, S. 202–203.

¹²²⁰ - H. Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 54–55.

¹²²¹ - Ср. Aug. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie. S. 355: «Животные и жизнь животная произведены – так сказать – общим божественным вдуновением, проникающим всю природу, а человек получает бытие чрез особенный акт со стороны Бога и чрез Его вдуновение приобретает в собственность божественное дыхание».

¹²²² - Так O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 213; C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 72, хотя в Das Evangelium des Paulus говорит (S. 432–433), что не все можно вывести из Быт. 1:26; A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte II, S. 479, и в «Bibel-Lexicon» von D. Schenkel IV, S. 416; Prof. Oskar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Freiburg i. B. und Lpzg 1895, S. 24; H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, S. 76; P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 202; O. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 187: «По-видимому, Павел в своей христологии отправляется от идеи двоякого творения человека, поддерживаемой, может быть, двойственным рассказом книги Бытия, – от идеи «земного» человека, Адама, и небесного, «Христа»».

¹²²³ - F. Godet в этих попытках видит (Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 230 Anm.) «Proben geistiger Gymnastik».

¹²²⁴ - Поэтому неудивительно, если C. Holsten (Das Evangelium des Paulus, S. 433) решается думать, будто и «последний Адам приведен в бытие πνεῦμα ζωοποιοῦν, творческой деятельностью Божией». Ср. к прим. 1152.

¹²²⁵ - J. A. Bengelii Gnomon Novi Testamenti, p. 688: «coetera Paulus addit, ex natura oppositorum». Так и Аем. Kautzsch, который понимает вводную формулу Апостола именно в смысле указания на подобное приспособление к библейскому выражению и передает ее так: secundum hanc sententiam etiam (καὶ) judicanda sunt, quae apud Mosen de hominis creatione leguntur (De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, p. 89).

¹²²⁶ - Соответственно этому Privatdoc. Dr. Carl Clemen в 1 Кор. 15:47 прямо находит (Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs Neue untersucht, Halle a. S. 1893, S. 273) цитат из мидраша. Ср. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 572, где предполагается, что св. Апостол воспользовался «глоссой».

¹²²⁷ - Ср. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 305.

¹²²⁸ - O. Cone. The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» III, 10, p. 291 говорит, что св. Павел «понимал воплощение в смысле перехода небесного человека в наши человеческие условия, как совершенное по самоотверженной любви оставление им своей славы и богоподобия и восприятие тела, сообразного земному».

¹²²⁹ - Это против S. Schechter'a (Some Aspects of Rabbinic Theology в «The Jewish Quarterly Review») VI, 23, p. 417–427; VI, 24, July 1894, p. 637), который свою мысль достаточно ясно выражает уже в самом заглавии трактата: «God is Far, but not Remote»; относительно подобного толкования нужно заметить, что в нем несправедливо и незаконно преувеличивается бесспорная идея всеобщего божественного промысла, ибо ею нимало не исключается онтологически-метафизическое разделение между Богом и миром, а у нас речь идет именно об этом предмете.

¹²³⁰ - F. Weber, Die Lehren. des Talmud, S. 152 = Jüdische Theologie, S. 157. Даже C. Weizsäcker признает (Das apostolische Zeitalter, S. 122) «существенное различие христианской веры (в Сына Божия) от иудейского представления о предсуществовании Мессии на небе, ибо в первой второе

оживотворяется элементами личной деятельности в воплощении»

¹²³¹ - Даже когда р. Акиба – по поводу Дан. 7:9 – говорил, что здесь один престол назначается для Бога, а другой для Мессии, мысля последнего человеком в качестве теократического царя; то р. Иосе усмотрел в этом профанацию божественного существа: см. J. Hatburger, Real-Encyclopädie II, S. 40. 500. 739. 896; C. Siefried, Philo von Alexandrien, S. 287–288. В Hieros Taamth II, 65b – применительно к Числ. 23:19 – говорится (J. Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch I, Lpzg 1876, S. 29a. Oehler – v. Orelli в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 667; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 446; J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 5): «Р. Аббагу заметил: «если какой-нибудь человек скажет: я – Бог, то он лжет (ибо человек – не Бог); (если же он потом скажет) я – Сын человеческий, то и в этом после раскается; (а если он, наконец, скажет) я взойду на небо, то (ему следует возразить:) скажет ли (Бог), и не сделает; будет ли говорить, и не исполнит?'''». S. Justini M. Dialog с Tryph., с. 49 (ap. Migne, gr. ser. t. VI, col.581): πάντες ἡρεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδωκῶμεν γενήσισθαι. Philos, IX, 30 (no edit. Patrisius Cruice, Parisiis 1860. p. 471; edit. Proff. Lud. Duncker et F. G. Schneidewin, Göttingae 1859, p. 492): γένεσιν... αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) ἐσομένην λέγουσιν (Ἰουδαῖοι) ἐκ γενους Δαβίδ... ἐκγυναικός καὶ ἀνδρός ὡς πᾶσινόμος (πᾶσιν ὅρος) γεννάσθαι ἐκ σπέρματος. Ср. еще A. Kayser, Die Theologie des Alten Testaments, S. 240.

¹²³² - Ср. A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 439.

¹²³³ - См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie, I. S. 749. «Die Person des Messias ist eine menschliche, von davidischer Ahkunft, aber mit gewaltigen Geistesgaben».

¹²³⁴ - Ср. Leonh. Bertholdt, Christologia Judaeorum, p. 101–102, not. 5.

¹²³⁵ - Ср. Ant. Hulsii Theologia judaica de Messia, p. 435. L. Bertholdt, Christologia Judaeorum, p. 156 not. 1. C. Siegfried. Philo von Alexandrien S. 10–11. Aug Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 42.

¹²³⁶ - F. Weber., Die Lehren des Talmud, S. 341–342 = Jüdische Theologie, S. 356–358.

¹²³⁷ - В Тalm. Sueca cap. V, fol. 52a (у Ed. Bohl, Christologie des Alten Testaments, S. 19) по поводу Псал. 2:8 замечено, что Мессия сказал Богу: «я не желаю от Тебя ничего другого кроме жизни, а Тот ответил: »эта жизнь предназначена тебе еще прежде – в указанных псаломских словах". См. Dr. Aug. Wünsche. Der Babylonische Talmud I, S. 400.

¹²³⁸ - Н. Н. Wendt, в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV, 1, S. 39–40, и ср. Die Lehre Jesu II. S. 434 flg: «В отношении к существенному признаку Мессии – «Помазанник» – исконное наименование «Сын Божий» обозначало только случайный момент очень неясного содержания. Мы ни в каком случае не можем принять, чтобы иудеями времен Иисуса или, по крайней мере, иудейскими книжниками удерживался вполне определенный смысл титула «Сын Божий» в применении к Мессии». Ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 740. 753.

¹²³⁹ - Didon, Jésus Christ, Pavis 1891, p. 236: «Иудейские учителя и члены иерархии усвоили Мессии всякие привилегии – всеобщий суд, спасение, возрождение мира, основание царства Божия, победу над всеми своими врагами, вечное сидение одесную Бога, соучастие в Его могуществе и славе –; но они упорно отрицали у него божество и в своих ежедневных молитвах (שמו: см. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 1087 flg. 1131) не переставали (и не перестают утром и вечером: ср. Еврейский молитвослов с дословным русским переводом Авзера Блоштейна, Вильна 1894, стрн. 23) возглашать (Второз. 6:4–9. 11:13–22. Числ. 15:37–41): «Слушай, Израиль, Господь, Бог наш, Господь един есть», толкуя эту формулу в унитарном смысле, исключавшем в Боге всякое истинное сыновство». Отсюда объясняется и суждение С. G. Montefiore («The Jewish Quarterly Review») Vol. VI, No. 23, April, 1894, p. 449), будто «всякая теория, где Христос является более, чем человеком, чужда не только верованиям новейшего иудаизма, но также его религиозной и духовной жизни».

¹²⁴⁰ - Ср. и в нашем трактате «О пасхальной вечери Христовой»), Спб. 1893, стрн. 51 сл. (= «Христианское Чтение»

1893, стрн. 301 сл.).

¹²⁴¹ - Вообще, «к раввинистическим традициям, рабом коих был Савл фарисей, не имел никакого почтения Павел христианин»: Prof. A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 195 = «*The Expositor*» 1893, X, p. 274.

¹²⁴² - F. Godet, *Bibelstudien II*, S. 192: «Глубокий и всецелый переворот какой испытал Павел (при обращении), должен был так же отразиться на его мышлении, как и на всей жизни; посему для него было гораздо больше искушения отказаться от зародышей своего прежнего отвергнутого воззрения, чем удерживать из последнего ложные и сомнительные понятия».

¹²⁴³ - Ср. у проф. М. Д. Мурстов, *Идея Логоса в Ветхом Завете в «Православном Обозрении»* 1882, II, стрн. 721: «Как сынам своего века, Апостолам должна была казаться соблазнительной мысль о множественности божественных ипостасей. Если же, несмотря на это, мы находим у них радикально противоположное современной им философии учение о Логосе, как второй самостоятельно-божественной личности, воплотившейся в человеке Иисусе, – то, ясное дело, такое учение никоим образом не могло быть естественно-историческим продуктом иудейского богословия, но образовалось независимо от него под сверхъестественным влиянием новозаветного откровения».

¹²⁴⁴ - G. Fulliquet справедливо замечает (*La pensée religieuse dans le N. T.*, p. 405), что вся важность здесь заключается в установлении и раскрытии собственных христианских основ апостольского учения, которое – прибавим – только тогда может допускать побочные источники, когда не разъясняется само из себя, между тем критика, не разобрав первичного, прямо берется за вторичное. Не менее верно W. Beyschlag указывает, что св. Павел не аргументирует идеи предсуществования и тем предполагает ее всеобщее признание (*Neutestamentliche Theologie II*, S. 77), а отсюда вытекает, что в своих христологических созерцаниях он отправляется от факта – от исторического и превознесенного Христа (S. 86).

¹²⁴⁵ - Eugène de Faye, La théologie paulinienne et la théologie juive в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 460.

¹²⁴⁶ - Der israelitische Hintergrund in der Lehre des Apostels Paulus von der Grottesgerechtigkeit aus Glauben. Nebst einem neutestamentlichen Bedenken über alttestamentliche Schrift und Geschichte. Von Prof. Lic. Dr. Georg Schnedermann. Lpzg 1895. S. 5 = «Neue Kirchliche Zeitschrift» VI. Jahrgang. 8. Heft (Erlangen und Lpzg 1895), S. 653.

¹²⁴⁷ - В дальнейшем воспроизводятся многие мысли, суждения и указания, изложенные ранее (напр., в трактате первом), но это необходимо и неизбежно потому, что историко-генетические реконструкции апостольского учения движутся в заколдованном круге одних и тех же понятий. Предполагая известным раскрытое прежде, мы ограничиваемся здесь дополнительными данными.

¹²⁴⁸ - Cp. Landmarks of New Testament Morality by the Rev. George Matheson (third edition, London), p. 39: «To the Jew the Law becomes the symbol of Divine communion, or rather the substitute for such communion». При этом нужно еще заметить, что «der Glaube an den nomistischen Heilsweg ist zugleich der Nerv der Apokalyptik»: см. у Doc. Eugen Ehrhard, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, Freiburg i. B. und Lpzg 1895, S. 40.

¹²⁴⁹ - Prof. Heinrich Julius Holtzmann замечает (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, erster Bd, Freiburg i. B. und Lpzg 1897, S. 63), что в позднейшем иудействе «aus dem Guadenbund ist ein Pact geworden». Cp. Ferd. Weber, Die Lehren des Talmud = Jüdische Theologie, S. 4–5.

¹²⁵⁰ - Даже в Псалмах Соломона (14:1) праведность характеризуется прежде всего, как исполнение заповедей, ибо состоит ἐν ὀικαιοσύνῃ προσταγμάτων. См. Ψαλμοὶ Σολομώντος. Psalms of the Pharisees, commonly called The Psalms of Solomon. The text newly revised from all the mss. edited, with introduction, english translation, notes, appendix, and indices by Prof. Herbert Edward Ryle and Lecturer Montague Rhodes James. Cambridgo 1891. P. 110 и cp. XLIX. Prof. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, S. 157–158. Prof. Ad. Hilgenfeld,

Messias Judaeorum, Lipsiae 1869, p. 18. O. Fr. Fritzsche, Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti, Lipsiae 1871, p. 15. Ψαλμοι Σολομωντος. Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben von Oscar von Gebhardt (= «Texte und Untersuchungen» XIII, 2), Lpzg 1895, S. 123. Псалмы Соломона с приложением од Соломона в переводе о. проф. протоиерея А. В. Смирнова, Казань 1896, стрн. 82.

¹²⁵¹ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, zweite Abtheilung (Stuttgart 1838), S. 169: «Jedes gute Werk hat seinen besondern Lohn». F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 47. 290 flg. = Jüdische Theologie, S. 48. 302 f. u. 409 zu 310.

¹²⁵² - Sota 8 b y F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 235 = Jüdische Theologie, S. 244.

¹²⁵³ - Ср. еще Н. Переферкович: Талмуд, его история и содержание. Часть первая. Мишна. Спб. 1897. Стрн. 120. М. Базилевский: Рабби Иегуда Гаяси, составитель Мишны, его жизнь и деятельность. Одесса 1894, стрн. 25.

¹²⁵⁴ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I. S. 64: «hat im Talmud jeder Mensch geradezu sein Conto im Himmel».

¹²⁵⁵ - Prof. H. J. Holtzmann усматривает (ibid. I, S. 64) в иудействе «grellsten Formen eines rein kaufmännisch gestalteten religiösen Verhaltens».

¹²⁵⁶ - Prof. Jules Bovon, Theologie du Nouveau Testament II, p. 184.

¹²⁵⁷ - См. Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 2: Einleitung in den Thalmud von Prof. Hermann L. Strack. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage, Lpzg 1894. S. 82. 91. Н. Переферкович, Талмуд I, стрн. 33.

¹²⁵⁸ - (Prof.) A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Leiden 1885, S. 501.

¹²⁵⁹ - Отсюда и прямые предписания в том смысле, чтобы каждый иудей заботился о приобретении заслуг: см. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 175 flg.

¹²⁶⁰ - Подобные мысли встречаются и в иудейских апокрифах: см. Die christliche Lehre von der Stunde. Eine Untersuchung zur systematischen Theologie von Privatdoc. Dr. Carl Clemen. Erster Theil. Die biblische Lehre. Göttingen 1897. S. 106.

¹²⁶¹ - Сходные воззрения в апокалипсисе Варуха см. у John E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles: being a critical Review of apocalyptic jewish Literature. Edinburgh 1891. P. 259.

¹²⁶² - Ср. Die Bücher Exodus und Leviticus für die zweite Auflage nach Dr. August Knobel neu bearbeitet von Prof. Dr. August Dillmann, Lpzg 1880, S. 211.

¹²⁶³ - По раввинским сказаниям, Израиль составляет семейство царя – Бога и посвящен Ему еще прежде создания мира: см. у S. Schechter, The Rabbinical Conception of Holiness в «The Jewish Quarterly Review» Vol. X, No. 37 (October, 1897), p. 1–2, и ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud., S. 282 flg. = Jüdische Theologie, S. 294 flg.; Michel Nicolas, Des doctrines religieuses des Juifs, Paris 1867, p. 412.

¹²⁶⁴ - См. Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I (London 1884), p. 86.

¹²⁶⁵ - Припомним, что и у Филона «праведники служат охраной человеческого рода»: см. у проф. М. Д. Муратова Философия Филона Александрийского (Москва 1885), стрн. 171–172, Prof. Carl Siegfried, Philo von Alexandrien (Jena 1875). S. 154. и James Drummond, Philo Judaens; or, The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion. Vol. II. London 1888. P. 239.

¹²⁶⁶ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 280 flg. 285 flg. = Jüdische Theologie, S. 292 flg. 297 flg.

¹²⁶⁷ - Ср. еще у F. Weber, Jüdische Theologie. S. 409 (zu 296) Pesachim 49 b, что нужно жертвовать всем, дабы жениться на дочери первосвященника; если этого нельзя, то на дочери вообще благочестивых родителей, – начальника синагоги, заведующего раздачей милостыни, учителя и т. д.

¹²⁶⁸ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 163–164. Dr. Aug. Wünsche, Die Leiden, des Messias in ihrer Zusammenhang

mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften, Lpzg 1870, S. 79. Studies in Judaism by S. Schechter. London 1896, p. 191 (The Dogmas of Judaism). Cp. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 313. 375 = Jüdische Theologie, S. 326. 393.

¹²⁶⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 53. 382–383 = Jüdische Theologie, S. 54 («es ist jeder [Israelit] heilig, sofern jeder Mizwoth hat»). 401 («...und zwar hat jeder Israelit als solcher Anwartschaft an den *אבה מלוע* [die zukünftige Welt], es sei denn, dass er seine Eigenschaft als Israelit durch Abfall verloren hätte").

¹²⁷⁰ - Поэтому J. Wellhausen справедливо говорит (Israelitische und jüdische Geschichte, dritte Ausgabe, Lpzg 1897, S. 376) о фарисеях, что «sie wollten nicht Gutes thun, sondern sich vor Sünde hüten».

¹²⁷¹ - A. Schlatter, Der Glaube im N. T., S. 36. 42–43.

¹²⁷² - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 159 flg. Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, zweiter Bd. Freiburg i. B. und Lpzg 1897, S. 133.

¹²⁷³ - A. Schlatter, Der Glaube im N. T., S. 45.

¹²⁷⁴ - A. Schlatter *ibid.*, S. 490–491.

¹²⁷⁵ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 142 flg.

¹²⁷⁶ - A. Fr. Gfrörer *ibid.* II, S. 165. Cp. S. Schechter, The Law and Recent Criticism в «Studies in Judaism», p. 289: женщина погасила (при грехопадении прародителей) «свет мира» и должна искупать эту вину возжжением свечей по субботам.

¹²⁷⁷ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 139 flg.

¹²⁷⁸ - A. Fr. Gfrörer *ibid.* II, S. 136 flg. Oehler † (v. Orelli), Art. «Messias» в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX (Lpzg 1881). S. 670. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 7. 273 flg. = Jüdische Theologie, S. 7. 285 flg. О значении милостыни по Rosch Haschana см еще у Prof. J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles (*Διδαχή των Αποστόλων*) newly edited, with Facsimile and Commentary, ... from the MS. of the Holy Sepulchre, Baltimore – London 1887, p. 66.

¹²⁷⁹ - О различных формах умилоствления – по иудейским понятиям – ср. также William Sanday – Arthur G. Headlam, A Commentary on the Epistle to the Romans (Edinburgh 1895), p. 88.

¹²⁸⁰ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 154 flg.

¹²⁸¹ - A. Fr. Gfrörer ibid. II, S. 152 flg. Cp. F. Weber, Die Lehren des Talmud. S. 252 = Jüdische Theologie, S. 261–262.

¹²⁸² - См. подробнее F. Weber, Die Lehren des Talmud. S. 308 glg. 311 f. 313 f. = Jüdische Theologie, S. 321 f. 324 f. 326 f.

¹²⁸³ - Alfred Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 301: «In general, it was thought that punishment and rewards stood in exact correspondence with man's actions». Dr. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums. Abtheilung III, Supplement III (Lpzg 1896), S. 34: «Праведник, у которого все идет хорошо, есть истинный праведник, а грешник, у коего все плохо, – настоящий грешник. Напротив, грешник благоденствующий – не истинный грешник и бедствующий праведник – не истинный праведник».

¹²⁸⁴ - Prof. Frz Delitzsch, Paulus des Apostels Brief an die Römer, Lpzg 1870, S. 75 (zu 1:24).

¹²⁸⁵ - C. G. Montefiore, The Doctrine of Divine Retribution: in the Old Testament в «The Jewish Quarterly Review» Vol. III, No. 9 (October, 1890), p. 7, – in the Rabbinical Literature by S. Schechter ibid., p. 34, и в «Studies in Judaism», p. 260. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 48 237 = Jüdische Theologie, S. 49. 245. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 33. См. еще прим. 1301.

¹²⁸⁶ - S. Schechter в «The Jewish Quarterly Review» III, 9, p. 35. 37, и в «Studies in Judaism», p. 261. 263–264. Разумеется, здесь есть не малое внутреннее противоречие в раввинских воззрениях, но иудейские ученые утешают и убажуют себя словами «великого писателя, что самая лучшая теология та, которая is not consistent, and this advantage the theology of the Synagogue possesses to its utmost extend». (S. Schechter ibid., p. 50 = 280).

¹²⁸⁷ - S. Schechter в «The Jewish Quarterly Review» III, 9, p. 39–40, и в «Studies in Judaism», p. 266–267. В Taanith bab. 11 b (y A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II. S, 171) говорится:

«Quemadmodum in seculo futuro piis rependitur praemium boni operis etiam levissimi, quod perpetrarunt: ita in seculo hoc rependitur impiis praemium cujusque levissimi boni operis».

¹²⁸⁸ - Cp. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 171 flg. 186 f.

¹²⁸⁹ - Frz Delitzsch, Brief an die Römer, S. 87 (zu 8:18).
Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 4: Der leidende und der sterbende Messias der Synogoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend von Prof. Dr. Gustaf H. Dalman, Berlin 1888, S. 46. 82.

¹²⁹⁰ - Cp. Prof. D. Chicolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes, St. Petersbourg 1892, S. 130 a–b. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 22–23.

¹²⁹¹ - A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 319: «Р. Иегуда (редактор Мишны) страдал от болезни двенадцать лет за то, что отказал теленку в защите, которой тот искал у его ног, но за соответствующий акт любви был восстановлен (ср. М. Базилевского Рабби Иегуда Ганаси, стрн. 34–35. 38).
Замечательно, что в продолжение всего времени страданий р. Елеазара все люди достигали маститой старости, а в течение болезни р. Иегуды источники воды не иссякали; – такова сила страданий благочестивых праведников, ради которых только и создал Бог мир!» См. еще F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 314 = Jüdische Theologie, S. 327–328; Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 13: Jesaja 53 das Prophetenwort vom Sühuleiden des Heilsmittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur erörtert von D. Gustaf H. Dalman, zweite Ausgabe, Berlin 1891, S. 17, и его же Der leidende und der sterbende Messias, S. 37; Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller von Dr. Johann Christian Carl Döpke, erster Theil, Lpzg 1829, S. 160. Cp. также тракт. I. прим. 634.

¹²⁹² - Cp. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 187. F. Weber. Die Lehren des Talmud, S. 311 = Jüdische Theologie, S. 325.

¹²⁹³ - S. Schechter в «The Jewish Quarterly Review» III, 9. p. 43, и в «Studies in Judaism», p. 272.

¹²⁹⁴ - S. Schechter *ibid.*, p. 44 = 274: «он восклицал «я искупление за иудеев», а это значит, что им принимались все грехи, дабы выстрадать за них». Ср. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judenthums* II. S. 527.

¹²⁹⁵ - Он говорит: «Авраам своими заслугами мог искупить весь мир от его времени до моего, а я хочу искупить его до скончания века; если мне одному это трудно, то я приглашу Ахию Силомлянина, и вместе мы искупим весь мир» (ср. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 313–314 = *Jüdische Theologie*, S. 327; A. Edersheim, *History of the Jewish Nation*, p. 437). По суждению А. Fr. Gfrörer'a (*Das Jahrhundert des Heils* II, S. 181), подобное воззрение «schnurstracks aus der jüdischen Lehre von Lohn guter Werke folgt».

¹²⁹⁶ - S. Schechter в «*The Jewish Quarterly Review*» III, 9, p. 44–45, и в «*Studies in Judaism*», p. 273. Ср. Aug. Wünsche, *Die Leiden des Messias*, S. 21–22.

¹²⁹⁷ - A. Fr. Gfrörer называет его (*Das Jahrhundert des Heils* II, S. 187) «kanfmännische Abrechnung».

¹²⁹⁸ - F. Weber. *Die Lehren des Talmud*. S. 266. 310 = *Jüdische Theologie*, S. 276 (eder Zorn Gottes... durch die Zerstörung Jerusalems sich ein Genüge that»). 323. 324 («die Zerstörung Jerusalems gereiche Israel zur Freude, insofern es an dem Tage, da das Heiligtum zerstört ward, eine Quittung über seine Sünden, und zwar eine grosse «Hauptquittung» erhalten habe»). S. Schechter, *Studies in Judaism*, p. 189: «The evil inclination to the worship idols was, as the Talmud expresses it allegorically, killed by the Men of the Great Synagogue, or, as we should put it, it was suppressed by sufferings of the captivity in Babylon».

¹²⁹⁹ - J. Chr. C. Döpke, *Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller* I, S. 16. 149. 165. Равно и сорокалетнее странствование было затем, чтобы Израильяне беспрепятственнее и лучше могли изучить Тору (F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 28 = *Jüdische Theologie*. S. 29).

¹³⁰⁰ - См. этюд Адольфа Франка «Фарисеи» в журнале «Восход» 1896, IX, стрн. 83–84. Иосиф утешает себя тем, что Мишна есть «наше отечество», вознаграждающее за потерю

земли обетованной со всеми ее святынями (см. у [Prof.] W. H. Bennett, *The Mishna as illustrating the Gospels*, Cambridge 1884, p. 2), поскольку «единение Бога покоится только на обладании и применении Торы, а не на богослужении; где собрались даже двое для изучения ее, тут с ними Бог» (Prof O. Pfeiderer, *Das Urchristenthum*, S. 164), – и с таковыми Шехина неотлучно (W. H. Bennett *ibid.*, p. 82); Тора есть единственный путь спасения, и изучение ее выше молитвы и даже всякой жертвы, потому что последние доставляют только временную жизнь, там же приобретается вечная (F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 21. 24. 39. 42. 46 = *Jüdische Theologie*, S. 21. 24. 40. 42. 47). В *Midrasch Levit. Rabba* sect. 7 говорится: «если вы прилежно занимаетесь Мишной, – это все равно, как если бы вы приносили жертву» (H. L. Strack, *Einleitung in den Thalmnd.* S. 62), а в *Verachoth* 17a сказано: «Раб Шепиет (Вавилонский аморай третьей генерации) во время поста после обычных молитв обыкновенно восклицал: Владыка мира! Пред Тобою открыто, что, когда стоял святой дом (храм), согрешивший приносил жертву, – и только тук и кровь были для него умилоствлением. Теперь же я пощусь и истощаю свой тук и свою кровь: да будет благоволение Твое принять такое истощение моего тука и крови, как если бы это было приношение на алтарь Твой» (J. Rendel Harris, *The Teaching of the Apostles*, p. 88). Посему ныне «a Synagogue can existe not only without priests, but also without sacrifices for which prayer and charity are a sufficiently substitution» (S. Schechter, *Studies in Judaism*, p. 229. Cp. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 157 = *Jüdische Theologie*, S. 162. Oehler † (v. Orelli) в «*Real-Encyclopädie*» von Herzog-Hauck IX, S. 670, и исторический этюд М. Базилевского *Бар-Кохба*, Одесса 1897, стрн. 4). Р. Иосе (в конце I в.) думал, будто «Бог посылал Израиля к народам в пленение затем, чтобы он умножался чрез прозелитов» (J. Hamburger *Real-Encyclopädie des Judenthums* III, 3, S. 17), а р. Иосе бен-Ки(о)сма в Римском порабощении видел предопределение Божие» (J. Hamburger *ibid.* III, 3. S. 38 и ср. ниже к прим. 1601). См. еще F. Weber. *Die Lehren des Talmud*, S. 76 flg. 59 f. = *Jüdische Theologie*, S. 78 f. 60 f.

¹³⁰¹ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie III, 2, S. 87; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 240 = Jüdische Theologie, S. 242, и см. прим. 1285.

¹³⁰² - Cp. Prof. J. A. Eisenwenger, Entdecktes Judenthum II (Königsberg 1711), S. 283 flg.

¹³⁰³ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 187: «Als das grösste Leiden betrachteten nun die Juden den Tod. Der Tod, namentlich gewaltsamer, gait daher als Versöhnungsmittel aller Sünden». Talmud. Moed Katon 28a; Maccoth 11 b, Succoth 59a и Tanchuma Achare nioth 7: «Der Tod der Gerochten versohnt» oder «sühnt» (G. H. Dalman, Jesaja 53 das Prophetenwort vom Sühnleiden, S. 19. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 20. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 314 = Jüdische Theologie, S. 328).

¹³⁰⁴ - Р. Симон бен-Иохай доказывал, что «тот, кто погребает своих сыновей (похищенных смертью), получает прощение грехов» См. J. Ghr. C. Döpke. Hermeneutik I, S. 155, и F. Weber. Die. Lehrer des Talmud, S. 224 = Jüdische Theologie, S. 232.

¹³⁰⁵ - Sifre 33 a: «Aile Todten werden durch den Tod versöhnt», Berachoth 60 a: «Der Tod sei eine Sühne für alle meine Sünden» (F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 311 = Jüdische Theologie, S. 324).

¹³⁰⁶ - Поэтому в Sanhedrin VIII, 5 говорится (у W. H. Bennett, The Mishna, p. 89), что «смерть нечестных приятна и для них и для мира, а смерть праведных – зло и для них и для мира».

¹³⁰⁷ - Cp. F. Weber. Die Lehren des Talmud = Jüdische Theologie, S. 52, что ни один Израильянин не погибнет, что Бог, забывая дурное, твердо помнит все и всякие добрые дела (ibid., S. 53), почему всегда господствует милосердие, которое означает не любовь, а только приостановление суда (ibid.. S. 149 = 154). Так «Израильянин живет законом, но не умирает чрез него»: p. Ишмаэль у J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 528.

¹³⁰⁸ - Замечательно, что – «по строго раввинскому воззрению – даже божественное откровение не имело собственно никакой другой цели, как только чрез известность

закона поставить человека в такое состояние, дабы путем должного исполнения он приобретал право на награду от Бога и чрез праведность своих дел мог наилучшим образом вести свои счета с небом» (O. Pfeiderer, *Das Urchristenthum*. S. 164). Это и вполне понятно, если во всей цепи откровений не было ни одного члена, который не мотивировался бы заслугами Израиля (F. Weber. *Die Lehren des Talmud = Jüdische Theologie*, S. 49).

¹³⁰⁹ - Cp. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I. 56: «В моральном отношении раввинская доктрина не только допускала абстрактную возможность безгрешности, но – согласно ей – и действительно были отдельные безгрешные личности (у раввинов – патриархи) и еще более относительно праведных, грехи коих легко исчислить (напр., у Моисея их всего лишь шесть)». A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* II, S. 180 формулирует иудейское учение в том смысле, что есть люди, у которых добрые дела далеко превышают норму.

¹³¹⁰ - Даже покойный проф. Frz Delitzsch думал (*The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. A Contribution to the Hebrew Philology*. Lpzg 1883), что «Новый Завет есть великий продукт иудейского гения» (p. 6) и является «новой Торой» (p. 31), почему точный перевод его на еврейский язык будет возможен только тогда, когда его примет возрожденный Израиль (p. 29 – 31), который окажется верным «истолкователем и апостолом» его (p. 34); а W. H. Bennett дошел даже до такой уступки: «когда мы читаем у древних христианских писателей об иудейских нравах и обычаях – ради иллюстрации Н. З., – мы иногда готовы подозревать, что эти иллюстрации изобретены или изменены для предзанятых целей, но подобное подозрение невозможно для иудейских книг, передаваемых иудеями» (*The Mishna*, p. 25). Касательно всех этих и иных сближений, граничащих порой с мыслью, будто все христианство содержится в Талмуде, нужно всегда и твердо помнить беспристрастное предостережение J. Wellhausen'a (*Die Israelitische und jüdische Geschichte*, S. 384. Anm. I): «Ja, alles und noch viel mehr! Πλέον ἤμισυ πάντῳς». Не менее верно замечание Rev. George Matheson, что отождествление иудейства и христианства есть собственно оптический обман – в роде того,

как простой глаз видит на небе сплошную светящуюся массу, между тем телескоп разлагает ее на множество частей, разделенных громадными расстояниями; подобно сему и «the two systems (– Judaism and Christianity –); which to the distant gaze seemed to constitute one doctrine and one life, are seen in their immediate prospect to be animated by mutual antagonisms»: Landmarks of New Testament Morality, p. 26–27.

¹³¹¹ - Cp. в трактате I (к прим. 586. 596. 611) и Prof. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Lpzg 1886), S. 456. 463.

¹³¹² - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 85.

¹³¹³ - S. Schechter в «The Jewish Quarterly Review» III, 9, p. 43. и в «Studies in Judaism», p. 271. Eug. de Faye, Les Apocalypses juives, p. 112.

¹³¹⁴ - Cp. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 69. Это верно и в другом отношении, поскольку есть еще «the shield which was never far distant from the consciousness of Jew, – tenderness and compassion of God (по см. прим. 1307). Recalling these, he (the Jew) felt no need of an atoning mediator or a superhuman sacrifice: the agonies of Paul's doubts and difficulties could have been swept away by the mere recitation of the 103rd Psalm»... Затем: «Many before Paul may have felt the conflict between duty and desire, but they will also have felt that God was with them in their struggle to fulfil his Law». «The Jewish liturgy and the Midrashic literature make me shrewdly suspect that on the question of sin and forgiveness, the theology of the Rabbis extended little beyond that of the 103rd psalm, though united, with unobserved and sometimes painfully inconsistency, to the far less spiritual teaching of the annual Day of Atonement. No man was sinless: but it was God's metier to forgive sins. In this simple way and with this simple belief, you could live a life of peace and communion with God in spite of earthly failings and occasional wrongdoing, and after death, you could secure your share of life eternal». См. C. G. Montefiore, First Impressions of Paul в «The Jewish Quarterly Review» VI, 23 (April, 1894), p. 440–441. 453.

¹³¹⁵ - G. H. Dalman, Jesaja 53, S. 18.

¹³¹⁶ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 84. Весь мир стоит заслугами Авраама: см. G. H. Dalman, Jesaja 53, S. 29. Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 313 = Jüdische Theologie, S. 327.

¹³¹⁷ - О средствах и способах умилоствления см. еще F. Weber ibid., S. 301 flg. 303 f. 316 f. = Jüdische Theologie, S. 314 f. 316 f. 330 f.

¹³¹⁸ - См. тракт. II, гл. 3, к прим. 1118–1121. О Гиллеле ср. еще G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 24. и S. Schechter в «Studies in Judaism», p. 216, а о Иосефе Альбо (около 1380 – † 1444 гг.) – G.H. Dalman в «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», in dritter Auflage herausgegeben von Prof. D. Albert Hauck, erster Bd (Lpzg 1896), S. 303; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. XXXI = Jüdische Theologie, S. XXXVI. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums I, S. 750: «Израиль не нуждается в учении о Мессии; его дело – в собрании рассеянных и научении народов, потому что сказано (у Иса. 2:1–5): за ним пойдут языцы».

¹³¹⁹ - Ср. Schnedermann у Prof. G. H. Schodde в «The Bibliotheca Sacra» No. CXCVIII (April, 1898) p. 212: «в иудействе, Мессия не имел контролирующего значения с достоинством чрезвычайного божественного посланника, а рассматривался лишь в качестве слуги (servant) народа Божия».

¹³²⁰ - J. Chr. C. Döpke, Hermeneutik I, S. 164. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 153 flg. Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 665. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 333–334 = Jüdische Theologie. S. 348. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 167. 519.

¹³²¹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 334 = Jüdische Theologie. S. 349. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 486.

¹³²² - Chr. Schoettgenn Horae hebraicae et talmudicae II, p. 534 = Jesus der wahre Messias, aus der alten and reinen jüdischen Theologie dargethan und erläutert, Lpzg 1748, S. 750. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums I, S. 329.

¹³²³ - Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 969. J. Hamburger, Real-Encyclopädie II. S. 523. Самое замедление в пришествии Мессии происходит затем, чтобы за свое терпение и долгое ожидание иудеи получили тем большую награду: F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 335 = Jüdische Theologie, S. 350.

¹³²⁴ - Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 969. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 70.

¹³²⁵ - Chr. Schoettgenii Horae II, p. 963 = Jesus der wahre Messias, S. 734. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 334 = Jüdische Theologie, S. 349. Brooke Foss Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels. London 1888, p. 143. Ср. трактат I, к прим. 644.

¹³²⁶ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 334 = Jüdische Theologie, S. 348. Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» IX, S. 665. A. Edersheim. The Life and Times of Jesus I, p. 169.

¹³²⁷ - S. Schechter, The History of Jewish Tradition в «Studies in Judaism», p. 245: согласно иудейской традиции «во дни Мессии Израиль опять получит свою национальную независимость». Ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 17. Prof. E. Schürer, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum. Darmstadt 1882, S. 9. Н. Переферкович, Талмуд I, стрн. 80. Подобные воззрения выражаются и в апокрифических иудейских памятниках, где рисуется лишь «теократия, господствующая над миром, имеющая свой центр в Иерусалиме и воплощенная в избранном народе, возвышенная до абсолютного преобладания. Химера политического величия заставляла забывать или даже презирать все ожидания характера менее земного» (Eug. de Faye. Les Apocalypses juives, p. 74). Так, и в Псалмах Соломона говорится, что Мессия ниспровергнет господство язычников, сокрушит нечестивых правителей и изгонит надменных грешников из наследия Божия, а затем оснует всемирное царство Израиля на фундаменте мудрости и справедливости: см. H. Ed. Ryle and M. R. James, Psalms of the Pharisees, p. LIII. LVII. Конечно, были суждения и

противоположные: J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 2. S. 25.

¹³²⁸ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 363 = Jüdische Theologie, S. 380. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums I, S. 750. Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 664. Prof. Frz Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum, Lpzg 1886, S. 108. 150. Doc. Eug. Ehrhard, Der Grundcharakter der Ethic Jesu, S. 27, i.

¹³²⁹ - J. Ghr. C. Döpke, Hermeneutik I, S. 153.

¹³³⁰ - Eug. de Faye, Les Apocalypses juives, p. 32. A Study of St. Paul: his Character and his Opinions. By S. Baring-Gould. London 1897. P. 99. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 364 flg. = Jüdische Theologie, S. 382 flg.

¹³³¹ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 69.

¹³³² - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums I, S. 329; III, 2, S. 47. 60 и ср. II, S. 519. 743.

¹³³³ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 738. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee des Judenthums, S. 98. Это положение напрасно и неверно сглаживается у prof. Oscar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Freiburg i. B. und Lpzg 1895, 243–244.

¹³³⁴ - См. у Адольфа Франка в журнале «Восход» 1896, IX, стрн. 83.

¹³³⁵ - Ср. Thèse par J. Henri Dangler, Examen des citations messianiques de l'Ancien Testament dans le Nouveau, Strasbourg 1851, p. 3–4. 15, что в иудействе messiанские понятия были «обогащены» материалистическими элементами и проникнуты политическими тенденциями.

¹³³⁶ - Поэтому верно сказано об иудейских messiанских ожиданиях, что их «das Ziel ein eudemonischer war»: H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 29.

¹³³⁷ - Prof. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, Paris 1881, p. 53.

¹³³⁸ - Privatdoc. Hermann Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, S. 107: «wenn irgendwo, so wird Paulus in

seinen anthropologischen Ausdrücken und Anschauungen den zeitgenössischen Vorstellungen folgen».

1339 - Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, New York 1894, p. 171.

1340 - O. Cone op. cit., p 173.

1341 - Prof. A. Immer, Neutestamentliche Theologie. Bern 1883, S. 256. Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 462: «Ce n'est pas dans l'Ancien Testament que la pensée de saint Paul plonge ses racines, du moins par le côté de sa notion du péché..., mais dans la théologie juive» или (p 467) «dans les conceptions courantes de la theologie juive».

1342 - Benjamin Jowett, The Epistles of St. Paul II, p. 312.

1343 - Alfred Seeberg, Die Heilsbedeutung des Todes Christi im Hebräerbrief, Jurjew 1895, S. 82 тезис 9-й.

1344 - Cp. Wilhelm Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, S. 63, будто «die paulinische Lehre vom Menschen ist... die des populären Bewusstseins bis auf diesen Tag».

1345 - Der Christ und die Sünde bei Paulus von Lic. theol. Paul Wernle, Freiburg i. B. und Lpzg 1897, S. 138. 125.

1346 - Prof. August Kayser, Die Theologie des Alten Testaments, Strassburg 1888, S. 232.

1347 - Проф. И. А. Олесницкий, Из талмудической мифологии в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» 1870, I, стрн. 189.

1348 - Проф. И. А. Олесницкий в «Труд. Киевск. Дух. Академии» 1870, III, стрн. 314.

1349 - См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 24–26. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 204. 208 flg. 220 f. = Jüdische Theologie, S. 211. 215 f. 228 f.

1350 - J. Hamburger, Real-Encyclopädie II, S. 1231.

1351 - A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 433.

1352 - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 214 = Jüdische Theologie S. 222.

¹³⁵³ - Мы не думаем вместе с With. Karl (Beiträge), будто «die Jezerlehre des Talmud muss einer späteren Zeit entstammen» (S. 62), поскольку «das schriftstellernde Judenthum zur Zeit des ersten christlichen Jahrhunderts von der rabbinischen Jezerlehre nichts weiss» (S. 61). Конечно, это учение не было всеобщим и для всех бесспорным догматически, но оно имеет основы в принципиальных теологических предпосылках иудейства.

¹³⁵⁴ - Prof. Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1889, S. 643. В этом смысле нужно понимать и раввинские свидетельства (у A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 128 flg.) о чистоте и невинности прародителей. Характерно еще иудейское мнение, будто «Бог решил создать такого человека, который был бы комбинацией ангела и зверя, дабы он имел способность следовать доброму или злему стремлению»: см. S. Schechter. The Child in the Jewish Literature в «Studies in Judaism», p. 347.

¹³⁵⁵ - A. Kayser, Die Theologie des A. T.. S. 124. 202.

¹³⁵⁶ - A. Kayser, Die Theologie des A. T., S. 125. Так и в четвертой книге Ездры (4:30; в русск.-слав. переводе Библии 3Ездр. 4:30) говорится о granum seminis mali seminatum in corde Adam ah initio (A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, p. 121; O. Fr. Fritzsche, Libri V. T. pseudepigraphi selecti, p. 26–27, и ср. Eug. de Faye, Les Apocalypses juives, p. 106 suiv. 119), а C. Clemen относит (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 173. 60) это к самому созданию человека. Касательно апокрифической литературы см. еще Pseudepigrapha: an Account of certain Apocryphal Sacred Writings of the Jews. By the Rev. William J. Deane. Edinburgh 1891. P. 150. 151. St Paul's Conception of the Christ; or, The Doctrine of the Second Adam. The sixteenth series of the Cunningham Lectures by David Somerville. Edinburgh 1897. P. 288.

¹³⁵⁷ - A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 433. Эта мысль аргументируется тем, что лишь с 13-го года начинается полное действие «доброего стремления»: F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 208 = Jüdische Theologie, S. 216. См. однако прим. 1394.

¹³⁵⁸ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 57.

¹³⁵⁹ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 71. Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch von Prof. Leonhard Usteri. Vierte Ausgabe, Zurich 1832, S. 31: «Paulus keine solche ursprüngliche sittliche Vollkommenheit und Unsündlichkeit des ersten Menschen vor einer ersten Sünde lehrte». Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 474: «la ἀμαρτία paulinienne n'est autre que le עֲרֶה רָצִי de la théologie juive». Cp. еще B. Jowett, The Epistles of St. Paul I, p. 288.

¹³⁶⁰ - Prof. A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 142 = «The Expositor» 1893, VII, p. 34–35.

¹³⁶¹ - Prof. Carl Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg i. B. 1892, S. 127.

¹³⁶² - Cp. Jules Bovon, Théologie du N. T. II, p. 258. 261.

¹³⁶³ - Конечно, это относится только к физической жизни и касается одного тела, поскольку нельзя допустить естественную разрушаемость души – с отрицанием вечности мучений – в смысле теории «условного бессмертия»; о последней см. у Prof. Steware D. F. Salmond, The Christian Doctrine of Immortality, Edinburgh 1895, p. 597 sequ., а новейшее ее обоснование дано в книжке: Conditional Immortality: A Help to Sceptics. A series of letters adressed by Professor Sir G. G. Stokes to James Marchant. London 1897,

¹³⁶⁴ - Cp. Der Stand im Fleisch nach paulinischem Zeugniß. Theologische Dissertation... von Johannes Gloël. (Halle an S.?) 1886. S. 45 = Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle a. S. 1888, S. 45.

¹³⁶⁵ - Никаких других определений плоти здесь не дается, почему С. Clemen напрасно утверждает (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 212), будто в противном случае и Адаму до грехопадения св. Павел должен был приписывать «влекущую ко греху σάρξ».

¹³⁶⁶ - Cp. Prof. C. Fr. Aug, Fritzsche, Pauli ad Romanos Epistola I (Halis Saxonum 1836), p. 292 not. Jo. Alb. Bengelii

Gnomon N. T., p. 561 (к Рим. 5:12): «ergo mors non potuit intrare ante peccatum».

¹³⁶⁷ - С этой стороны Gotth. V. Lechler совершенно справедливо отмечает (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Stuttgart. 1857, S. 105), что бессмертие понимается у св. Павла не в смысле натурального свойства человека, а как «ein wesentlich sittliches Gut».

¹³⁶⁸ - Положение J. J. van Osterzee (Die Theologie des Neuen Testaments, Barmen 1869, S. 168): «Paulus deutet offenbar an, dass der erste Mensch ursprünglich nicht sündig oder sterblich war» не верно даже при бесспорной поправке «blieb der erste Mensch als solcher stofilich, so war darin die Möglichkeit, nicht Nothwendigkeit des Sterbens gegeben».

¹³⁶⁹ - Ср. O. Pfleiderer, Der Paulinismus. S. 59: «Павел мыслил о грехопадении точно так же, как и иудейские богословы его времени», и «seine Auffassung vom Sündenfall aus seiner jüdischer Erziehung mitgebracht... hat» (Prof. W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu. Strassburg 1892, S. 115), ибо у него (F. Chr. Baur, Paulus II, S. 151) «die σάρξ ist der Sitz und das Organ der ἀμαρτία, der Sold der Sünde aber ist der Tod. Wo Sünde ist auch Tod, wie schon in dem ersten Menschen mit der Sünde auch der Tod in die Welt gekommen ist», так как «durch die Beschaffenheit seiner σάρξ, seiner leiblicher Natur, ist der Mensch der Sünde und dem Tode unterworfen» (S. 178).

¹³⁷⁰ - Заметим кстати, что термин ὁψώνιον означает не только жалование и содержание солдатам (ср. В. Н. Мышцына, Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, Сергиев Посад 1894, стрн. 99, i), но и плату вообще. G. Adolf Deissmann: Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache des Schriftthums und der Religion des hellenistischen Judenthums und des Urchristenthums. Marburg 1895. S. 145–146. Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments. Marburg 1897. S. 93–94. Ср. у покойного прот. С. К. Смирнова, Особенности греческого языка новозаветного, Москва 1886, стрн. 2–3.

¹³⁷¹ - (Prof.) C. Bruston, Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ в «Revue de théologie et de philosophie» 1894, p. 37–38.

¹³⁷² - C. Bruston ibid., p. 39–40.

¹³⁷³ - Это есть возобновление теории Peyrerius'a (ср. C. Clemen. Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 38–39. C. Fr. Aug. Fritzsche, Pauli ad Romanos Epistola I, p. 309–310. Der Brief Pauli an die Römer übersetzt und erklärt von weil. D. August Ebrard. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Ph. Bachmann. Erlangen mid Lpzg 1890 S. 216, i), но подобная мысль встречается уже у блаж. Феодорита (к Рим. 5:12. 7:9. 12); Migne, gr. set- t. LXX II, col, 100. 117. 120 и Творения VII (Москва 1861), стрн. 57. 74. 75.

¹³⁷⁴ - Это тем более справедливо, что по мнению the late Bishop Thomas Fanshaie Middleton (The Doctrine of the Greek Article, London 1841. p. 307–308) – «here νόμου is equivalent to τοῦ νόμου, but the Article is omitted on account of the Proposition». Св. Павел термины ἁμαρτία, νόμος, иногда θάνατος (как вообще в Н. З. абстрактные понятия) предпочитает употреблять без члена; тогда «скорее можно спрашивать, почему он стоит (в подобном случае), а не то, зачем опущен»; Prof. Friedr. Blass, Grammatik des Neutestamentl. Griechisch, §. 46, (S. 146–147). Ср. G. B. Winer's Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms. Achte Aufl. von Prof. P. Wilh. Schmiede1, § 19: 13 h (S.173 flg).

¹³⁷⁵ - См. Prof. Ed. Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz, Freiburg i. B. und Lpzg 1893, S. 2 flg.; Jules Bovon, Théologie du N. T. II, p 140; В. Н. Мышцын, Учение Св. Ап. Павла, стрн. III–IX. 21,i. 45,i.

¹³⁷⁶ - Уже по одному этому неверно – всячески невозможное – предположение, будто ἄχρι в Рим. 5:13 означает «в течение», о чем ср. у Prof. J. Chr. K. v. Hofmann, Per Schriftbeweis I (Nördlingen 1857), S. 531.

¹³⁷⁷ - C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1894, p. 38: «...ἀλλά oppose à une période antérieure à la loi, pendant laquelle le péché n'était pas imputé, l'époque d' Adam à Moïse, où la mort a régué et où par conséquent le péché était imputé». Ср. Vom Ursprunge der Sünde nach paulinischem

Lehrgehalte in besonderer Berücksichtigung der einschlägigen modernen Theorien. Von H. Fr. Th. L. Ernesti. Erster Bd, Zw. Ausgabe. Die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lebrgehalts betrachtet. Göttingen 1862. S. 13: здесь παράβασις понимается в смысле преступления закона вообще в какой бы форме он ни доходил до сознания человека, почему Рим. 5:13 автор относит к периоду райской жизни прародителей.

¹³⁷⁸ - C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1894, p. 38–39.

¹³⁷⁹ - C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1894, p. Cp. Adam und Christus. Röm. 5:12–21. Eine exegetische Monographie von Prof. Dr. August Dietzsch. Bonn 1871. S. 200–202. Cp. однако прим. 1382.

¹³⁸⁰ - Ἀμαρτία встречается 174 раза в Н. З. и 71 у св. Павла, παράπτωμα – 21 и 16, παράβασις – 5 раз у Апостола языков и дважды в послании к Евреям. Παράπτωμα означает правонарушение вообще, а παράβασις преступление определенной заповеди в специальном акте воли, между тем ἁμαρτία указывает греховную силу или греховность. См. подробнее The Place of Christ in Modern Theology by A. M. Fairhairn (fifth edition, London 1894), p. 312 и not 1. Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Von D. Hermann Cremer. Siebente Auflage. Gotha 1893. S. 134–136. 173. 778–780. Archbish. R. Ch. Trench, Synonyms of the New Testament (London 1890). p. 239 sequ., и во франц. пер. par Clement de Faye (Paris 1869), p. 266 suiv. Notes on the Epistles of St. Paul from unpublished Commentaries by the late Bishop J. B. Lightfoot, London 1895, p. 293. Prof. H. P. Liddon, Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans, London 1893, p. 103. Cp. еще в диссертации † протоиерея С. К. Смирнова Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Апостола Павла к Ефесеянам, Москва 1873, стрн. 40 сл., где, впрочем, не совсем отчетливо различаются термины ἁμαρτία и παράπτωμα. Против указанного разграничения – по сомнительным аналогиям и неверным толкованиям – совершенно напрасно возражает Prof. J. G.

Reiche в Commentarius criticus in N. T. quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur. Tomus I, Epistolas Pauli ad Romanos et ad Corinthios datas continens. Gottingae 1853. P. 45–46.

¹³⁸¹ - Cp. Ghr. Fr. Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Stuttgart 1859, S. 503.

¹³⁸² - Ο παρεισῆλθεν Рим. 5:20 J. B. Ligthfoot замечает (Notes on the Epistles of St. Paul, p. 293), что «law came in by the way, by a bye-path, had only a temporary application, a partial dominion», а Jules Bovon говорит (Théologie du N. T. II, p. 223): «la loi apparaît comme une parenthèse», как и по мнению W. Sanday – A. C. Headlam (A Commentary on the Epistle to the Romans, p. 143) «St. Paul regarded Law as a «parenthesis» in the Divine plan».

¹³⁸³ - Cp. Prof. Wilh. Lotz, Geschichte und Offenbarung im A. T., Göttingen 1885, S. 224: «... die ohne jede Spur von Bösen in ihrem Wesen geschaffenen Menschen», ибо тогда «der Mensch sündlos und ohne bösen Trieb» (S. 234) был.

¹³⁸⁴ - См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 205–206 = Jüdische Theologie, S. 213.

¹³⁸⁵ - Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch von Prof. Leonhard Usteri. Vierte Ausgabe, Zürich 1832. S. 38. 39: «ist die Sündhaftigkeit in ihm (в человеке до какого бы то ни было закона), als Anlage, aber sie ist todt, νεκρά, oder schläft gleichsam... Als einen solchen Zustand todter, unbewusster Sündhaftigkeit müssen wir den sogenannten Zustand der Unschuld, oder das paradiesische Leben der ersten Menschen ansehen». Cp. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus dargestellt von Lic. Rich. Kabisch, Göttingen 1893, S. 154.

¹³⁸⁶ - Carl Holsten, Zum Evangelium des Paulus and Petrus, S. 418.

¹³⁸⁷ - Dr. (Prof.) Hermann Ludemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872, S. 88.

¹³⁸⁸ - Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 42: «das Sündenprinip wie in jedem Menschen so auch in Adam als schon gegeben, wenngleich schlummernd, vorausgesetzt wird». О других подобных предположениях см. у С. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 61–62.

¹³⁸⁹ - Cp. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 182: «Совершенно согласно с раввинской теорией и Павел в Рим. 7:7–24 описывает состояние человека (независимо от христианского искупления), как раздор между двояким, добрым и злым, «законом», т. е. стремлением», при чем у него «мертвый» грех означает «не то, что его совсем не было, а только то, что он еще не действовал и покоился в качестве скрытой силы или потенциального злого влечения» (Der Paulinismus, S. 57–58). См. еще Hofmann, Philippi и Sabatier у С. Clemen. Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 63.

¹³⁹⁰ - С. G. Montefiore в «The Jewish Quarterly Review» VI. 23 (April, 1894), p. 436: «.by Adam's disobedience the power of sin evoked, and the flood-gates of iniquity were unbarred».

¹³⁹¹ - Cp. Aug. Dietzsch, Adam und Christus, S. 76 flg.

¹³⁹² - Cp. С. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 63.

¹³⁹³ - Cp. H. Fr. Th. L. Ernesti, Vom Ursprunge der Sünde I, S. 101 Leonh. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 39–40. Aug. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche II (Hamburg 1833), S. 528. James Fr. Clarke, The Ideas of the Apostle Paul, p. 147. The Gospel according to St. Paul, Studies in the first eight Chapters of his Epistle to the Romans. By the Rev. J. Oswald Dykes (third edition, London), p. 205.

¹³⁹⁴ - Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 466. Период человеческой невинности (resp. невиновности) по раввинским воззрениям кончается с десяти лет (F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 206. 221 = Jüdische Theologie, S. 213. 229), а по Филону – с семи (Quis rerum divinarum hacres 59 у Mangey I, p. 515). В Pirke Abboth V, 21 сказано: «пяtilетнему пора изучать Св. Писание, десятилетнему – Мишну, на тринадцатилетнего возлагается уже исполнение религиозных обязанностей (zur Ausübung der

Gebote)». См. Aug. Wünsche. *Per Babylonische Talmud* II, 3 (Lpzg 1889), S. 464, и Е. Б. Левина Пирко Абот (Спб. 1868), стрн. 104. 105, и ср. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus* I, p. 235; Н. Переферковича Талмуд I, стрн. 91. 121; Prof. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II (Lpzg 1886), S. 355. См. прим. 1357.

¹³⁹⁵ - Ср. трактат I.

¹³⁹⁶ - Prof. Auguste Sabatier, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris 1887, p. 6. Ср. прим. 1665.

¹³⁹⁷ - A. Sabatier, *L'origine du péché*, p. 7–8. По мысли – во всем сходно и суждение D. David Schulz'a в *eine biblische Entwicklung* под заглавием «Die christliche Lehre vom Glauben. Mit einer Beilage über die sogenannte Erbsünde». Lpzg 1834. S. 266.

¹³⁹⁸ - Едва ли нужно опровергать мнение C. Bruston'a (в «*Revue de théologie et de philosophie*» 1894, p. 44), что ὁς относится не к Адаму, так как – согласно Jo. Beniam. Koppe (*Novum Testamentum graece perpetua annotatione illustratum*. Vol. IV, complectens *Epistolam Pauli ad Romanos*. Göttingae 1783. P. 114) и Jo. Alb. Bengelius (*Gnomon* N. T., p. 562) – он видит здесь аттракцион, вм. ὁ, а τοῦ μέλλοντος считает за neutrum (ср. Prof. F. Godet – E. R. Wunderlich, *Commentar zu dem Brief an die Römer* I, S. 239). См. еще Car. Fr. Aug. Fritzsche, *Pauli ad Romanos Epistola* I, p. 319, и Rud. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Epistolam ad Romanos* (в «*Cursus Scripturae Sacrae: Commentariorum in Nov. Test, pars II in libros didacticos I*»), p. 290. И филологически и экзегетически все исключает подобное толкование, чем только яснее раскрывается несостоятельность гипотезы Bruston'a.

¹³⁹⁹ - Справедливо и филологически, что τύπος означает лишь частичное сходство – и в данном случае – не по моральному характеру, а по действию. См. Rev. Lewis B. Badford. *Some New Testament Synonyms. The Five Words conveying the Idea of Pattern* в «*The Expositor*» 1897 XI, p. 383.

¹⁴⁰⁰ - A. Sabatier, *L'origine du péché*, p. 8.

¹⁴⁰¹ - A. Sabatier, L'origine du péché, p. 9. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 44: «die Individuen der, durch Adam in die Welt hereingedrungenen und allgemein herrschenden, Sündenmacht nur dadurch und darum unterlegen sind, dass Jeder auch für seine Person sündigte". Leonh. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 29. Prof. Aug. Ferd. Dähne, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, Halle 1835, S. 52: »... ein doppelter Grund des Todes einem jeden einzeln Menschen vorliege, seine einzeln Sünden, ... und das adamitische Vergehen».

¹⁴⁰² - A. Sabatier, L'origine du péché, p. 8.

¹⁴⁰³ - Cp. Albert Thomas, Étude sur la rédemption au triple point de vue judéo-chrétien, paulinien et johannique, Genève 1891, p. 63–64.

¹⁴⁰⁴ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 165.

¹⁴⁰⁵ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III. 1, S 58. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee des Judenthums, S. 75–76: «Представители здорового (т. е. фарисейско-раввинского) направления не знают учения о первородном грехе». C. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 60: «von angeborener Sünde weiss auch das Judenthum nichts». O. Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, p. 172.

¹⁴⁰⁶ - Оно показывает нам и то, насколько неосновательно суждение о. проф. протоиерея Т. И. Буткевича (Зло, его сущность и происхождение, Харьков 1897, стрн. 58–59), будто «даже раввины учили о первородном грехе согласно с Божественным Откровением, как оно возвещено нам в первых главах книги Бытия». Прибавим еще, что и приведенные у автора оправдания почти совсем не подходят к сформулированному заключению.

¹⁴⁰⁷ - C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1894, p. 34. 37.

¹⁴⁰⁸ - Prof. Edouard Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique II (Strasbourg 1852), p. 119: «Paul ne dit pas mot d'ue: changament que le péché d'Adam aurait introduit dans la

nature humaine... Le passage Rom. 7:7 ss. s'applique à Adam aussi bien qu'à tout autre homme».

¹⁴⁰⁹ - A. Sabatier, L'origine du péché, p. 19. 9. Тоже и С. Clemen (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 52–53. 56. 62. 65. 67. 247), утверждая (p. 57), будто только в 3-й главе книги Бытия встречается учение о первородном грехе, а В. Schulz даже заявляет (Die christl. Lehre vom Glauben, S. 282), что оно чуждо Библии вообще.

¹⁴¹⁰ - О. Cone, The Gospel, p. 174. 173. О. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 181: «Учение августиновско-протестантской догматики, что смерть всех, даже и малых детей, есть следствие наказания за усвояемый каждым первородный грех или прямо за вину Адама, чуждо Павлу не менее, чем иудейской теологии. Оно стоит в решительном противоречии с положением: «смерть перешла во всех человеков, потому что все согрешили», поскольку тут смерть отдельного лица связывается не с Адамовым грехом, а с его собственным, и не просто с потенциальной или врожденной греховностью, но с его фактическим греховным деянием. Церковно-догматическое понятие «первородного греха» столь же далеко Павлу, как и иудейской теологии. Рим. 5:12 не содержит ничего подобного. Оно говорит не более того, что чрез Адама грех и смерть сделались силой в мире; однако смерть постигает людей не за наследственную вину, а за такую, которая создается их личным прегрешением, хотя, конечно, она находится в посредственной связи с изначальной провинностью Адама».

¹⁴¹¹ - См. Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Friedrich Schwally. Giessen 1892. S. 84.

¹⁴¹² - Dr. Heinrich August Schneemann, Die Versöhnungslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, Sondershausen 1844, S. 146.

¹⁴¹³ - Cp. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 90: «Von einer absoluten Nothwendigkeit der Uebertragung des Sündenzwanges durch die Zeugung weiss Pls

niclits, wie auch die jüd. Theologie die Möglichkeit, ja ausnahmweise Wirklichkeit von sündlosen Menschen zugestand» (ср. прим. 1309). Тоже и Albrecht Ritschl (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, Bonn 1895, S. 327), признающий вменение только за личные грехи (ibid., S. 330), но против него см. Ernest Bertrand, Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl. Paris 1891. P. 242 suiv.

¹⁴¹⁴ - Заметим кстати, что и в грамматическом отношении Рим. 5:12 считается не вполне законченным в контексте речи. См. Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms. Im Anschlusse an Ph. Buttmann's Griechische Grammatik bearbeitet von Prof. Alex. Buttmann. Berlin 1859. S. 331. Grundzüge der neutestamentlichen Gräcität nach den besten Quellen für Studierende der Theologie und Philologie. Von Prof. Dr. S. Ch. Schirlite Giessen 1861, S. 351. The Language of the New Testament by the late Kev. William Henry Simcox. Second edition, London 1892. P. 199.

¹⁴¹⁵ - О разных мнениях по этому предмету можно читать даже в диссертации свящ. В. Н. Велтистова, Грех, его происхождение, сущность и следствия. Критико-догматическое исследование. Москва 1885. Стрн. 261 сл.

¹⁴¹⁶ - Ср. George Fulliquet, La pensée religieuse dans le N. T., p. 332 suiv.

¹⁴¹⁷ - Это возражение особенно применимо к формуле Ferd. Chr. Baier'a (Paulus II, S. 200): «der durch Adam gesetzte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod für jeden Einzelnen durch seine eigene Sünde vermittelt ist».

¹⁴¹⁸ - Aug. Ferd. Dähne, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, S. 68. 50 flg. F. Godet – E. R. Wunderlich, Commentar zu dem Brief an die Römer I. S. 230. 237, i. Prof. H. H. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), 1, S. 34. 37–38 (но ср. D. Paul Gloatz в «Studien und Kritiken» 1895, IV, S. 790).

¹⁴¹⁹ - См. у J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I, S. 530 (при снесении со стрн. 535–536), и Rud. Cornely, Commentaries in S. Pauli Epistolam ad Romanos, p. 276. Подобным образом

высказывается и A. Ritschl (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 328).

¹⁴²⁰ - См. у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 217 = Jüdische Theologie, S. 224: «есть наследственная вменяемость, но нет наследственного греха».

¹⁴²¹ - Этим устраняется и возражение, которое думают утвердить ссылкой на противоречие, что 1) πάντες в Рим. 5:12 употреблено неограниченно, а 2) рано скончавшиеся дети, Енох и Илия должны быть признаны несогрешившими (ср. у C. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 55); но первое показывает лишь то, что ἐφ' ᾧ не исключительно и строго причинное «поскольку» или «поелику» в индивидуальном смысле (см. после прим. 1417 и к прим. 1448), второе же убеждает, что связь греха и смерти не непреодолима, (принципиально), – и в обоих случаях скорее оправдывается учение о первородной наследственности.

¹⁴²² - Cp Das System des Paulus nach seinen Briefen dargestellt von Superintendent Hermann Opitz (Gotha 1874), S. 105. Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 133: «Sünde und Tod sind so correlate Begriffe, dass aus dem Dasein des Einen auf das Dasein des Anderen geschlossen werden kann. So allgemein also der Tod ist, so allgemein ist die Sünde».

¹⁴²³ - Cp. Prof. Willibald Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II (Halle a. S. 1892), S. 56–57: «Die σάρξ als das Materielle ist das an sich Vergängliche, Nichtige, das trotz aller selbstsüchtigen Begierde nach Leben es niemals zu wahren Leben bringt, sondern – sich selbst überlassen – nothwendig der Vergänglichkeit, der φθορά unterliegt;... sie reisst... mit sich in ihren naturgemässen Untergang, in ihre ἀπώλεια hinab»

¹⁴²⁴ - Cp. J. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, S. 182–183. С этой точки зрения прямо и решительно устраняются неуместные притязания грамматического буквализма, утверждающего, будто термин αἰώνιος значит не бесконечный, а только непрерывный (см. Note on the Meaning of the Word αἰώνιος by the Rev. J. H. Wilkinson в «The Expositor» 1897, I, p. 78–80).

¹⁴²⁵ - Поэтому было бы крайностью разуместь у Апостола Павла (в Рим. 5:12 сл.) только смерть физическую, как С. Fr. Aug. Fritzsche (Pauli ad Romanos Epistola I, p. 293 sequ. 296), Aug. Dietzsch (Adam und Christas, S. 86 flg.), F. Godet – Wunderlich (Commentar zn dem Brief an die Römer I, S. 230), R. A. Lipsius (в «Handcommentar zum Neuen Testament» II, 2, Freiburg i. B. 1892, S. 124), Rich. Kabisch (Die Eschatologie des Paulus, S. 94). В. Jowett (The Epistles of St. Paul I, p. 287). В равной мере несправедливо и расторжение обоих этих элементов у weil. B. August Ebrard (Der Brief Pauli an die Römer, S. 213).

¹⁴²⁶ - Cp. D. Somerville, St. Paul's Conception of Christ, p. 88; В. Н. Мышцына Учение Св. Апостола Павла, стрн. 87 сл. Мне кажется, что в этом отношении справедлив и Dr. Ferdinand Weber (Vom Zorne Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch. Mit Prolegomenen über den bisherigen Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre von Prof. Frz Dellizsch. Erlangen 1862) в своей основной тенденции, хотя освещает дело преувеличенно и раскрывает его крайне реалистично, как это отмечено уже у A. Ritschl (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 121 flg.) и о. проф. И. Я. Светлова (Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев 1893. Стрн. 18–19). Верно также, что протестантскими авторами этот предмет иногда трактуется в конфессиональных интересах, если они утверждают, что «учение о гневе Божием для богословов и церкви реформации имеет особенно важное значение, поскольку на нем создается главнейшая драгоценность о justificatio solä, fide» (см. Satisfactio vicaria, das ist Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herrn Jesus. Von Dr. Wilhelm Kölling. I. Bd. Die Vorfragen. Gütersloh 1897. S. 17, а на стрн. 72 сл. соответствующее сему толкование). Более спокойное, беспристрастное и обстоятельное обозрение дано у Lic. th. Dr. Aug. Diecktaup (Die christliche Lehre vom Zorne Gottes nebst Kritik der betreffenden Lehre A. Ritschl's в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XXXVI, 2 [1893, 3. Heft], S. 321–377), который закономерно устраняет мнение Ричля (Op. cit. II, S. 38 flg. 40 flg.) и других (Dr. Ernst Köhl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, Berlin 1890, S. 52 flg.).

D. H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, S. 688 f.), будто понятие гнева Божия включает в себе единственно эсхатологический смысл, поскольку он обнаружится лишь на страшном суде: см. об этом еще Prof. Bernh. Weiss, Lebrbuch der Biblischen Theologie des N. T. (Berlin 1895). S. 241. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 63. Prof. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 294. Равным образом нельзя вместе с E. Kuhl'ем (Op. cit., S. 48. 51) считать этот гнев за «momentaner Affect», ибо в нем выражается постоянное отношение Бога ко греху.

¹⁴²⁷ - Cp. H. Fr. Th. L. Ernesti, Vom Ursprunge der Sünde I, S. 146–147: «Поскольку грех со стороны человека представляется у Павла враждебностью против Бога, то далее его коррелятивом со стороны Бога является ὀργή θεοῦ или направленный на грешников аффект Его святой любви, в силу которой Он налагает соответствующее наказание на оскорбителей Его повелений». D. Ed. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament в «Studien und Kritiken» 1877, 1. Heft, S. 92: «Библейское понятие праведности заключается в том, что отношение Бога – в деле спасения Своего народа и отдельных благочестивых лиц – стоит в согласии не только с Его любовью, но и с волей, энергически поддерживающей добро и энергически реагирующей против зла».

¹⁴²⁸ - Этот момент не менее важен в качестве необходимого элемента в общем понятии, почему по другому поводу проф. А. Д. Беляев совершенно справедливо говорит (Любовь Божественная. Опыт раскрытия важнейших христианских догматов из начала любви Божественной. Издание 2-е, Москва 1884. Стрн. 313, i): «не легко различить в смерти то, что составляет неизбежное следствие греха, от того, что в ней есть результат наказания Божия; потому что то и другое тесно связано».

¹⁴²⁹ - Поэтому нужно признать прямо софистическим толкование Bernh. Weiss'a (Lehrbuch der Bibl. Theologie des N. T., S. 244 u. Anm. 4; cp. C. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 176), будто лишь «установленная при Адамовом

прегрешении причинная связь греха и смерти производит то, что потом все люди подпадают смерти за свои грехи».

¹⁴³⁰ - См., напр., у Prof. Eduard Böhl, Von der Bechtfertigung durch den Glauben. Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinal-dogmas. Lpzg 1890. S. 137: «Sowie Adam gefallen, setzte sofort das Urtheil über ihn und alle seine Nachkommen ein – sie seien schuldig (rei) vor Gott. Als Christus dagegen durch seine Aufopferung für Alle starb – da setzte das Urtheil über Alle ein: sie sind Gerecht». Cp. Prof. Alfred Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, Lpzg 1895, S. 234. Эта же тенденция сказывается и в объективном понимании греха и правды хотя бы у С. Holsten, Das Evangelium des Paulus (Berlin 1880), S. 418.

¹⁴³¹ - Κατάκριμα есть «gerechtliche Belastung», но в смысле «poena condemnationem sequens» см. G. Ad. Deissmann, Neue Bibelstudien, S. 92–93.

¹⁴³² - Подобные недоумения с точки зрения объективного понимания греха Адамова отмечены у А. В. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 135. 134 = «The Expositor» 1893, VII, p. 30. 29.

¹⁴³³ - Несомненно однако, что в славянском переводе исконным и повсюдным чтением было и остается «о нем(ь)же». См. у проф. Г. А. Воскресенского: Древнеславянский Апостол. Послания святого Апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста из пятидесяти одной рукописи Апостола XII – XVI вв. Выпуск первый. Послание к Римлянам. Сергиев Посад 1892. Стрн. 106–107. Actus Epistolaeque Apostolorum palaeo-slovenice. Ad fidem codicis Christmopolitani saeculo XII^o scripti edidit Prof. Aemilianus Kałużniacki. Vindobonae 1896. P. 119.

¹⁴³⁴ - С этим положением соглашается и иезуит Rud. Cornely (в Commentarius in S. Pauli Epistolam ad Romanos, p. 283), подгоняя к нему бесспорное «in quo» Вульгаты.

¹⁴³⁵ - Твердо держась русского перевода, о. проф. Т. И. Буткевич считает (Зло, его сущность и происхождение, стрн. 67) приемом «ухищренного толкования» апостольских слов Рим. 5:12, если «уверяют, что в этом изречении вместо выражения ἐν

ὥ (в нем) следует читать ἐφ' ὥ». Напротив, нам кажется, что сам почтенный автор впал в тяжкое заблуждение, принимая редакцию ἐν ὥ, которая не может быть оправдана текстуально и, конечно, никем – кроме него – не признавалась...
Истолкование же совсем другое дело.

¹⁴³⁶ - Это толкование верно и грамматически-филологически [см. William Edward Jelf, A Grammar of the Greek Language, vol. II (Oxford and London 1881), p. 320 (§ 635, 3 с). Étude sur le Grec du Nouveau Testament. Le verbe: Syntaxe des Propositions. Par M. l'Abbé Joseph Viteau. Paris 1893. P. 95. 97 (§§ 175,i. 176). Hebraisms in the Greek Testament. Exhibited and Illustrated by Notes and Extracts from the Sacred Text. With Specimens of (1) the Influence of the Septuagint on its Character and Construction; (2) the Deviations in it from pure Greek Style. By William Henry Guillemard. Cambridge 1879. S. 57. Grammaire grecque du Nouveau Testament par Prof. Ernest Cotebe, Lausanne 1894, p. 122], а Prof. Johann Weiss подтверждает его анализом риторического строения апостольской речи (Beiträge zur Paulinischen Rhetorik в «Theologische Studien, Herrn Wirkl. Oberkonsistorialrath Professor D. Bernhard Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht», Göttingen 1897, S. 226–227, и в отдельном издании *ibid.* 1897, S. 64–65). Ср. еще W. Sanday – A. C. Headlam, A Commentary on the Epistle to the Romans, p. 133.

¹⁴³⁷ - Prof. Ernest De Witt Burton, Syntax of the moods and Tenses in New Testament (second edition: Chicago 1893), p. 28 (§ 54): «the verb ἤμαρton takes its point of view from the time of speaking, and the apostle accordingly speaks here of sin then past". W. Ed. Jelf, A Grammar of the Greek Language II, p. 66 sequ. (§401) и ср. I (Oxford and London 1881), p. 322 (§ 319). C. W. E. Miller, The Imperfect and the Aorist в «The American Journal of Philosophy» XVI, 2. В опровержение сего C. Clemen ссылается (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 56) на Рим. 3:23, по напрасно, поскольку и здесь удобно удерживается обычное значение аориста, если мы согласимся, что Апостол рассматривает человечество в прошлом – до явления благодати. Тогда нельзя понимать ἤμαρton – вместе с Wetstein, Fritzsche, Tholuck и др. (см. C. Clemen *ibid.*, S. 55) – за указание

только на способность или расположение ко греху. Ср. также Prof. George B. Stevens, *The Pauline Theology* (New York and London 1892), p. 38. 130. 131. 136; A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p 131 = «The Expositor» 1893, VII, p. 26.

¹⁴³⁸ - Ср. H. P. Liddon, *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* (London 1893), p. 103: «all sinned when through the one man sin entered into the world». Уже по этому ἡμάρτων – для каждого в отдельности лица – не может означать только «идеальный грех», как утверждает H. H. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), I, S. 34.

¹⁴³⁹ - Поэтому похвальна общность выражений, напр., у G. B. Stevens. *The Pauline Theology*, p. 37. 38. 39. 129. 133. 156: «all sinned when Adam sinned».

¹⁴⁴⁰ - A. Sabatier, *L'origine du péché*, p. 10.

¹⁴⁴¹ - Ср. G. B. Stevens, *The Pauline Theology*, p. 49. Sin by Rev. B. W. Dale в «The Expositor» 1893, IX, p. 173. Rev. J. Oswald Dykes, *The Gospel according to St. Paul*, p. 134.

¹⁴⁴² - A. Sabatier, *L'origine du péché*, p. 20.

¹⁴⁴³ - См. C. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, S. 412 flg., и H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, S. 86 flg., но ср. H. H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*, Gotha 1878, S. 193 flg.

¹⁴⁴⁴ - Ср., напр., тезис C. Weizsäcker'a (*Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche*, S. 125), что осуждение Адамово переходит на потомков потому, «dass sie selbst sündigen».

¹⁴⁴⁵ - В этом смысле нужно понимать и слова блж. Феодорита (к Рим 5:12), что «не за прародительский, но за свой собственный грех принимает на себя каждый определение смерти», поскольку «когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, – то и другое простерлось на весь род», причем «все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное»: Migne, gr. ser. t. LXXXIII, col. 100; Творения VII, стрн. 57.

¹⁴⁴⁶ - Поэтому напрасно предположение, будто первородный грех есть «the common sin», который «not involve culpability or guilt» (A. M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern*

Theology, p. 459), потому что для каждого отдельного потомка Адамова он якобы «не его и не может быть (?) вменяем ему лично» (В. Н. Мышцына Учение Св. Апостола Павла, стрн. 44–47). Откуда же – тогда – смерть в качестве осуждения?

¹⁴⁴⁷ - И В. Jowett справедливо отмечает (The Epistles of St. Paul I, p. 287), что Апостол Павел так же тесно связывает грех и смерть, как последнюю и болезнь или здоровье и жизнь.

¹⁴⁴⁸ - Н. Н. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), 1, S. 36.

¹⁴⁴⁹ - Alfr. Seeberg, Der Tod Christi, S. 232–233. Тоже Christoph. Frid. Ammon (De vestigiis Theologiae Judaicae in epistola Pauli ad Romanos в «Nova opuscula theologica», Gottingae 1803, p. 71 sequ.), который поэтому и высказывает, что «Paulum Pharisaeorum allegorematis et interpretamentis midraechicis initiatum, in sua ad Romanos epistola multas attulisse doctrinas rahhnicas, quibus dogmata Christiana involveret et sublimiora Messianismi cum allegorici, tum moralis placita animis Judaeorum insinualet».

¹⁴⁵⁰ - Leonh. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 25: «Diese Beziehung der Sünde aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen hatte Paulus als eine gangbare Theorie aus der rabbinisch-jüdischen Theologie in das Christenthum hinübergebracht». A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 32: «Идея первородного греха, наследственного в потомстве Адамовом, кажется, была уже формулирована фарисейством». Даже С. Clemen допускает (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 176–177. 249), что понятие о характере связи и о самой связи греха с падением прародителей св. Павел заимствовал из иудейства, но думает, что там оно было частным ученым мнением, уступавшим другому (S. 179) о плоти, «als dem Anlass zur Sünde» (S. 213). Ср. еще Mich. Nicolas, Des doctrines religieuses des juifs, p. 393–395; C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, S. 125.

¹⁴⁵¹ - Cp. Prof. A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Vierter Theil: Das nachapostolische Zeitalter (zw. Aufl., Heidelberg 1877), S. 87 flg.; H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud, S. 68;

проф. И. Г. Троицкий в «Христианском Чтении» 1897, XII, стрн. 823–824 (в отчете о книге Н. Переферковича Талмуд I). См. еще прим. 1454 и 1615.

¹⁴⁵² - Это излюбленная уловка J. Hamburger'a, который применяет ее и к данному случаю в «Real-Encyclopädie des Judenthums» III, 1, S. 58.

¹⁴⁵³ - Так E. Deutsch, The Talmud в «Literary Remains of the late († 12-го мая 1873 г.) Emanuel Deutsch». With a brief Memoir. London 1874. P. 12. 41. Не входя в разбор представленного суждения, мы только отмечаем не менее верное и бесспорное мнение A. B. Bruce (St. Paul's Conception of Christianity, p. 132 = «The Expositor» 1893, VII, p. 27), что «иудейская богословская мысль подвергалась развитию в течение столетий, протекших между веком апостольским и талмудической эрой». Ср. трактат II, гл. 3.

¹⁴⁵⁴ - Подобные идеи встречаются и в иудейских апокрифах (ср. W. J. Deane, Pseudepigrapha, p. 150–151), но D. Somerville (как и A. Hausrath I. cit в прим. 1451) считает «более близким к истине, что (напр.) IY-я кн. Ездры стоит в зависимости от Павла, а не наоборот», почему вообще «невозможно сказать, что апостольское учение о наследственном грехе и смерти заимствовано из тогдашнего раввинского» (St. Paul's Conception of Christ, p. 288). После рассмотрения этой стороны вопроса и C. Clemen приходит (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 49–50) к следующему заключению: «грехи потомства (и его страдания) приводятся в связь с падением Адамовым, но нигде в иудействе мы не находим учения о первородном грехе и даже об общности (у людей) греха».

¹⁴⁵⁵ - Ср. A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 433.

¹⁴⁵⁶ - Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 264 flg. = Jüdische Theologie, S. 274 flg.

¹⁴⁵⁷ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 1, S. 58–59. Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Dr. Aug. Wünsche. 20–21 Lieferung: Der Midrasch Bemidbar Rabba. Lpzg 1883. S.

426–427 (Sect. 16). F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 262 flg. = Jüdische Theologie, S. 272 flg.

¹⁴⁵⁸ - IV Ezr. 3:35–36 (y Ad. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, p. 117–118, и O. Fr. Fritzsche, Libri V. T. pseudepigraphi selecti, p. 24): «... homines quidem invenies per nomina servasse mandata tua, gentes autem non invenies»; ср. сл.-русск. 3Ездр. 3:35–36.

¹⁴⁵⁹ - Ср. Pirke Abboth II, 7 (II, 9): «Je mehr Fleisch, desto mehr Würmer» (Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 448; Е. Б. Левин, Пиркэ Абот, стрн. 24).

¹⁴⁶⁰ - A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 133. 432.

¹⁴⁶¹ - См. F. Weber, Die Lehren des Talmud. S. 201. 220 flg. ... Jüdische Theologie, S. 211. 228 f., а для апокрифов ср. С. Clemen. Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 184 flg. Сходно с этим и у Филона «телесность человека есть естественный и необходимый источник нечистоты, греха и раздора», ибо «уже сама по себе природа человеческая является грешной как в первом человеке, так и во всех других», почему «грех, равно как и добродетель всегда рассматриваются у него, как одинаково необходимые и совершенно законные выражения осуществляющейся в мире божественной гармонии, которые поэтому стоят в вечном примирении с божественным разумом и волей». Проф. М. Д. Муретов, Философия Филона Александрийского, стрн. 166. 167. 163.

¹⁴⁶² - Такова же – в существенном – и теория С. Clemen'a. Он не находит у Апостола связи между падением прародителей и греховностью их потомков (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 175. 212), допуская только, что «Paulus gelegentlich den Sündenfall ebenso wie die spätern Vergehungen auf das Fleisch zurückgeföhrrthat, aber nicht diese auf jeden» (S. 213). Скопее будет верно, что «das Fleisch ist in der That die Ursache der Sünde, nicht nur – was man allerdings vielfach nicht scharf genug unterscheidet – ihr Sitz» (S. 202), хотя «плоть ведет ко греху не необходимо» (S. 206), но «лишь в том случае, если ей уступают» (S. 208). В этом смысле «das Fleisch in den alttestamentlichen Hagiographen und fast dem ganzen neuen Testament als Anlass zur Sünde gilt, bei Paulus zur Sünde

überhaupt» (S. 215. 213), когда на почве плотяной слабости (S. 212. 207) возникает «ein Hang zur Sünde» (S. 177) в связи с тем, что «das Fieisch ist nicht nur Sitz der Sinnlichkeit, sondern vor allem der Selbstsucht» (S. 209), почему и производит ἁμαρτία в качестве «die Macht der Sünde» (S. 63).

¹⁴⁶³ - См. O. Cone, The Gospel, p. 177. 175. 179.

¹⁴⁶⁴ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 65–73.

¹⁴⁶⁵ - Cp. O. Pfleiderer, Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, p. 78: «Nor on this point of doctrine has Paulus put forward anything like un entirely new theory, hut only with greater rigour drawn out the Pharisaic theory into its consequences».

¹⁴⁶⁶ - Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 151 flg. 157. 178. C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 395–399. 403–420. H. Lüdemann, Die Authropologie des Apostels Paulus, S. 53–71. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 55. 66 flg.; The Influence of the Apostle Paul. p. 78–79; Das Uchristenthum, S. 186 flg. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, S. 124 flg. Общее обозрение теорий см., напр., у о. В. Н. Велтистова, Грех, стрн. 20 сл.

¹⁴⁶⁷ - Heinrich Lang, Das Leben des Apostel Paulus, Winterthur 1866. S. 33. Cp. Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von weil. Prof. Dr. Abraham Kuenen, Aus dem Holländischen übersetzt von K. Budde. Freiburg i. B. und Lpzg 1894. S. 362 (в критическом трактате «Verisimilia?»): «σὰρξ не вожделение, но чувственное тело или – общее – чувственность, седалище и источник пороков и греха». W. Karl, Beiträge zum Verständnis... des Apostels Paulus, S. 66: «dem Fleisch hängt die Sündigkeit als sein Wesen an». Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 473: «la ἁμαρτία est inhérente.,, positivement à la matière animée de notre corps», ибо (p. 474) «dans notre nature physiquo que saint Paul nous montre ... l'origine actuelle, présente, observable du péché».

¹⁴⁶⁸ - Cp. В. Н. Мышцына Учение Св. Апостола Павла, стрн. 50, прим. Разумеется, нельзя вместе с Prof. A. Wabnitz (см. у Jules Bovon, Theologie du N. T. II, p. 220, i) отрицать

существование всякой моральной борьбы в Савле – ученике фарисеев, почему праздно и неприличное замечание С. Clemen'a (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 112), будто при данном понимании «in Wahrheit macht man den Apostel zum Komödianten». Напротив, J. Weiss (находящий в Рим. VII изображение не наличного положения, а состояния дохристианского или в отрешении от действия Духа) говорит, что здесь не содержится ничего недостойного (garnichts Abschätziges), если даже смотреть на этот отдел только с риторической точки зрения (Theologische Studien für B. Weiss. S. 233–234 = Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, Göttingen 1897, S. 71–72).

¹⁴⁶⁹ - Ср. трактат I. Забвение этого момента вынуждает Н. Р. Liddon'a колебаться в точном определении (Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans, p. 121–123. 124. 126) настолько, что он сомневается в верности даже своего понимания (p. V).

¹⁴⁷⁰ - Поэтому нельзя согласиться с Jean E. Meyer (Apparition de Jésus à Paul sur le chemin de Damas, Paris 1873, p. 73), будто «plusieurs paroles de ce passage semblent en effet s'appliquer aussi bien à l'homme qui a déjà conun la grâce de Dien, qu'a celni qui n'a jamais encore goûté les consolations de l'Évangile». Это предположение по только ничего не выясняет, но неверно даже в смысле описания факта, получающего очень странное освещение.

¹⁴⁷¹ - Albrecht Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857, S. 69. 70. 71. 72.

¹⁴⁷² - Prof. Eugène Ménégoz. Le péché et la rédemption d'après saint Paul, p. 68–69. 50–51 suiv.

¹⁴⁷³ - Ср. трактат I, прим. 678; однако и Bishop G. A. Chadwick полагает (The Soul's Emancipation в «The Expositor» 1898, I p. 70–71), что «the clue to this remarkable passage we. discover that he (St. Paul) is thinking of neither (– Christian and wording –) in oppositior to the other, but of man, any man at any stage of his experience, contemplated apart from divine grace and the steady support of the Spirit», почему в Рим. 7:24–25 «in the act

of confessing the misery of this condition, St. Paul, being in experience an Apostle, declares his emancipation from it». Сходно Rev. J. Oswald Dykes, *The Gospel according to St. Paul*, p. 223.

¹⁴⁷⁴ - Слишком общо и – в специальном приложении – неправильно определение в *Die christliche Lehre von der Sünde dargestellt von Julius Müller I* (fünfte Auflage, Breslan 1867), S. 458, что «er (der Begriff der σάρξ) bezeichnet das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt, nach allen seinen Beziehungen», так как у Апостола Павла речь о плоти в качестве деятельной силы, почему скорее можно принять мнение Theodorus Joannes van Griethuysen (*Disputatio exegetico-theologica de notionibus vocabulorum σῶρα et σαρξ in Novi Testamenti interpretatione distinguendis*, Amstelodami 1846, p. 59), что здесь она изображается, как *causa movens*.

¹⁴⁷⁵ - Cp. И. Fr. Th. L. Ernesti, *Vom Ursprunge der Sünde I*, S. 81, что эта оговорка «nicht sowol bestimmend, als verbessernd». Rev. J. Oswald Dykes справедливо утверждает (*The Gospel according to St. Paul*, p. 218), что и Рим. 7:17 «conveys this idea, that the sinful principle is distinguishable from the real man, since it does not lie at the root of the man's personal life».

¹⁴⁷⁶ - Отсюда Н. Н. Wendt приходит к заключению (*Die Begriffe Fleisch und Geist*, S. 180–216), что – аналитически – σάρξ выражается не более того, что «она неспособна к исполнению закона», и только «на основании опыта к ней применяется синтетическое суждение, что она встала в противоречие с божественным законом» (S. 207). Сходно с этим Aug. Neander. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche II*, S. 510 flg.; A. Tholuck, *Die σάρξ als Quelle der Sünde* в «*Studien und Kritiken*» 1855, S. 477–497; D. Eklund, *Σαρξ vocabulum quid apud Paulum Apostolum significet* в «*Lunds Universitets Årsskrift VIII, 1 for år 1871*», Lund 1871–1872.

¹⁴⁷⁷ - Cp. J. Gloël, *Der Stand im Fleisch*, S. 32–33 = *Der Heilige Geist*, S. 32–33: «Для человека возможны добрые намерения, но – при их осуществлении – он должен убеждаться, что назначенные для сего органы связаны чуждым законом, что он не господин самого себя, не господин своего σῶρα, а –

напротив – пленник чуждой силы, которая невозбранно укоренилась в его членах, принуждает к ненавистному деланию тело, данное для исполнения ἐντολὴ εἰς ζωὴν, и за рабство себе вознаграждает смертью».

¹⁴⁷⁸ - Поэтому невозможно остановиться на слишком узком определении Н. Fr. Th. L. Ernesti (Vom Ursprunge der Sünde I, S. 71–90), будто плоть означает «направление, в котором принцип чувственного одушевленного тела получил возобладание над принципом духа» (S. 81).

¹⁴⁷⁹ - Оно особенно ясно в Филипп. 1:20.

¹⁴⁸⁰ - Орудное значение «членов» отчетливо выражается в Рим. 6:19, а при извращенном употреблении они называются в Кол. 3:5 μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

¹⁴⁸¹ - Посему принципиально неверно даже рассуждение Н. J. Holtmann, будто «ist das Fleisch zwar nicht selbst Sünde, wohl aber mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit Princip und Sitz. Organ und Instrument der Sünde vermöge der ihm von Natur innewohnenden Lust oder Begierde» (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 38), так как «innerhalb des Paulinismus aus Gegensatze physisch verschiedenen Substanzen (= ein metaphysisch zu fassender Dualismus: S. 20) ein Dualismus othisch sich widerstreitender Principien geworden» (S. 21); вследствие этого «Sünde an sich, als objective Macht, ist mit der Existenz des aus Fleisch bestehenden Menschen irgendwie schon gesetzt» (S. 46). Здесь автор только затушевывает свое чисто натуралистическое понимание греха, фальшиво усвоив его св. Павлу.

¹⁴⁸² - Ср. J. Gloël, Der Stand im Fleisch, S. 53 = Der Heilige Geist, S. 53: «Предназначенная к тому, чтобы служить человеку послушным орудием при выполнении его высшей задачи, σάρξ фактически совершенно уклонилась от своего предначертания, сообразного тварной природе».

¹⁴⁸³ - С. Holsten за действительным явлением не видит основной причины, почему о нем справедливо сказано у А. Sabatier (L'Apôtre Paul, p. 265), что в своей теории он схватил лишь «une ombre fugitive».

¹⁴⁸⁴ - С этой точки зрения вполне справедливо замечание J. Gloël (Der Stand im Fleisch, S. 27 = Der Heilige Geist, S. 27), что это выражение не столько усиливает понятие плотяности усвоением ей положительного зла (как Н. Н. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 208) сколько разъясняет его.

¹⁴⁸⁵ - И в иудействе было убеждение, что согрешают вместе душа и тело: J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 1253. 1256; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 222–223 = Jüdische Theologie. 231; М. Базилевский, Рабби Иегуда Ганаси, стрн. 28.

¹⁴⁸⁶ - Ср. Thèse par Édouard Roerich, Étude sur les principales idées morales contenues dans les Épitres de saint Paul, Strasbourg 1872, p. 9: «Elle (la chair) est non la cause, mais le siège du péché, et il faut la considérer moins comme une substance que comme un ensemble d'organes ni bons ni mauvais en eux – mêmes (2Cor. 8:1; 6:18), mais pouvant le devenir par l'usage qu'on en fera. Leur destination est d'être employés à une activité conforme à la justice selon Dieu, loi suprême de l'humanité. Or le moi étant devenu infidèle à cette justice, il s'ensuit que ses organes s'en sont détournés aussi. La chair devient l'organe et l'instrument du péché; mais, comme une arme qui échappe des mains de celui qui la tient et le blesse, elle se retourne contre son maître: moi, qui s'étant surfait et qui avait voulu remplacer la justice selon Dieu par sa propre justice, n'est plus assez fort pour diriger ses organes et en devient l'esclave à son tour; le moyen devient but, l'instrument s'érige en maître et le moi tombe sous l'esclavage de son esclave». Изображение это верно и с той стороны, что первенствующая роль во всей трагедии греховного преодоления остается за духовным началом человеческого существа (ср. прим. и к прим. 1493, а равно прим. 1502).

¹⁴⁸⁷ - Посему можно допустить тезис J. Gloël'я (Der Stand im Fleisch, S. II), что «σάρξ в конкретном (настоящем) человечестве есть седалище греха».

¹⁴⁸⁸ - Конечно, в этом именно смысле у проф. И. Н. Корсунского сказано (Новозаветное толкование В. З., Москва 1885, стрн. 93. 94. 282): «плоть, следовательно, – по библейскому понятию – грех»; «грех и его произведение плоть»

[ср. Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre II, Berlin 1862, S. 93 (у Ernesti, Die Ethic des Apostels Paulus, S. 14 Anm.): «das Fleisch, σάρξ, – Product der Sünde»], а В. Н. Мышцын полагает (Учение Св. Апостола Павла, стрн. 29), что «плоть естественного человека есть ничто иное, как непосредственное действие и проявление греха». Впрочем, своей искусственной неясностью подобные выражения не без основания могут вызывать сильные недоумения.

¹⁴⁸⁹ - Ср. Jules Bovon, Théologie du N. T. II, p. 154. «L'apôtre no dit donc pas: Le foyer du péché en l'homme, c'est la raison; ou: Le foyer du péché en l'homme, c'est la matière. Il dit Le foyer du péché en l'homme, c'est l'homme; on, lorsqu'il tient compte des protestations du principe supérieur: Le foyer du péché on l'homme, c'est l'instinct naturel de l'homme».

¹⁴⁹⁰ - И с филологической стороны отмечается (у G. B. Winer – P. W. Schmiedel, Grammatik der neutestamentl. Sprachidioms § 22, 3. S. 197), что Рим. 7:25 «обозначает или человека в его отрешении от божественной благодати, или = ὁ ἔσω ἄνθρωπος 7, и Павел желал противополжить ему собственно плоть, как нечто самостоятельное», конечно, по причине возобладания в ней греха.

¹⁴⁹¹ - Ср. Jules Bovon, Théologie du N. T. II, p. 153. Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck, Die neutestamentl. Lehrbegriffe II (Mainz 1852). S. 196–197. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 265: «Ce n'est pas la loi physique de la chair qui devient péché: au contraire, c'est la loi du péché qui est devenue et qui reste la loi de la chair», почему (p. 268) и «le dualisme qu'établit l'apôtre reste toujours essentiellement éthique».

¹⁴⁹² - См., напр. C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 396: «Die σάρξ ist als sinnlichkeit der lebendig materiellen substanz des menschen zugleich das böse. Alle ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist böse. Aber auch alles böse hat sein prinzip nur in der σάρξ, der sinnlich materiellen substanz des menschen». Ср. еще у Prof. J. S. Banks, St. Paul and the Gospels в «The Expository Times» V, 9 (June, 1894). p. 414. Против подобных гностически-манихейских толкований восстает даже Prof. A. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte II (Heidelberg 1872), S. 468–469.

¹⁴⁹³ - Поэтому Р. Eklund справедливо говорит (Σάρξ vocabulum apud Paulum, p. 11), что в Рим. 7 «certamen igitur re verä voluntatis cum voluntate Paulum depingere».

¹⁴⁹⁴ - В последнее время она высказана у Lic. Dr. Theodor Simon, Die Psychologie des Aposteles Paulus, Göttingen 1897, S. 52. См. еще W. Sanday – A. C. Headlam, A Commentary on the Epistle to the Romans, p. 145–146; Wilh. Karl, Beiträge zum Verständnis... des Apostels Paulus, S. 17; Rev. Principal J. Oswald Dykes, The Diabolic Image (John VIII. 43–47) в «The Expositor» 1897, XII, p. 47–48.

¹⁴⁹⁵ - Уже поэтому будет несправедливо видеть в таком изображении св. Павла только олицетворение «реалистического объективизма», как думает, напр., G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 41 sequ.

¹⁴⁹⁶ - Недостаточно и понимание Jul. Müller'a, что плоть есть «направление, которое в похоти и пожелании наклоняет человека к благам мира и поэтому отвращает от Бога» (Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 452; ср. Gotth. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, S. 95); без привнесения манихейски-дуалистических элементов здесь остается непонятным, откуда возникает и почему оказывается греховным такое «направление».

¹⁴⁹⁷ - Значит, Eug. de Faye говорит неправду, утверждая в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 460, что эти «les énumérations de péchés... reposent également sur l'idée du péché concu comme acte isolé» и что вообще (p. 461) «les péchés... n'out aucun lien organique entre elles».

¹⁴⁹⁸ - Ср. еще Friedrich Zimmer, 1 Thess. 2 3–8 orklärt в «Theologische Studien für B. Weiss», S. 251–252: «Ἀκαθαρσία... bezeichnet allgemein... eine objective Gemüthsbeschaffenheit: Unremlieit, Unheiligkeit».

¹⁴⁹⁹ - Нет ни малейших оснований понимать εἰδωλολατρία за die Unzucht, как C. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 76, хотя конечно, там сказывается и нравственная извращенность.

¹⁵⁰⁰ - См. подробнее в трактате I.

¹⁵⁰¹ - Поэтому ни в каком случае нельзя допустить, что свою классификацию грехов Апостол взял из иудейства (Der Christ und die Sünde bei Paulus von Lic. theol. Paul Wernle, Freiburg i. B. und Lpzg 1897, S. 133) или – частнее – из «литургии» великого дня очищения (J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles, p. 83–86), либо обязан ею орфической литературе (Nekyia Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse von Albrecht Dieterich. Lpzg 1893 S. 174 flg.).

¹⁵⁰² - Adolphe Cohier, признавая (в Thèse «Étude sur la doctrine de saint Paul concernant la personne de Christ», Strasbourg 1868) в σάρξ «siège et cause du péché» (p. 21), справедливо оговаривается, что «le mal n'est pas inhérent à la matière même de la chair. Le corps est l'instrument, l'organe du péché qui s'affirme par les victoires de la chair sur l'esprit, grâce à la faiblesse de celui-ci; mais le principe du mal est spirituel» (p. 22–23).

¹⁵⁰³ - Подобное понимание невозможно для С. Holsten'a, почему он без твердых фактических оснований вынужден отвергать подлинность 2Кор. 7:1 (Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 381, i. 386, Anm.; ср. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum N. T.» II. 1, S. 256. 253, и С. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 58–59), показывая тем недостаточность своей теории, раз она не подходит ко всей совокупности апостольских свидетельств.

¹⁵⁰⁴ - Эмпирическая связь плоти и греха справедливо отмечается у J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I (Nördlingen 1857), S. 559; Rich. Schmidt, Die Paulinische Christologie (Göttingen 1870), S. 24 flg. 44; D. Somerville, St. Paul's Conception of Christ, p. 38. Ср. прим. 1476 и 1487.

¹⁵⁰⁵ - Ср. Th. Jo. van Griethuysen, De notionibus vocabulorum σῶμα et σάρξ, p. 61: «carnem, etiamsi principium illud (i. e. agendi) ei inest, peccandi tamen necessitate non teneri». С этой точки зрения верно сказано (у Rev. G. Matheson, Landmarks of New Testament Morality, p., 63), что «the earliest exponent of the ethical nature of sin was the Apostle Paul», поскольку «to him in a special sense the problem of sin presented itself as a problem of ethics».

¹⁵⁰⁶ - Cp. Dr. phil. G. Samtleben, Die heilige Psychologie des Neuen Testaments в «Der Beweis des Glaubens» XVIII, 10 (Oktober 1897: Gütersloh), S. 388: «Библия, особенно же Новый Завет, смотрит на человека исключительно, как на нравственно-религиозный субъект в его отношении к Богу и воле Божией... Таким образом все психологическое окрашивается этически, почему для Нового Завета можно говорить только об этической или священной психологии». Prof. Ernst Kühl, «Kein Rühmen vor Gott», Königsberg i. Pr. 1896, S. 11: «Es genügt zur Erklärung dafür (– woher Paulus seine Anschauung von der menschlichen σάρξ geschöpft hatte –) die Grundlage alttestamentlicher Vorstellungen».

¹⁵⁰⁷ - Cp. Dr. Georg Ludwig Hahn, Die Theologie des Neuen Testaments I (Lpzg 1854), S. 453. Rev. James Stalker, Names for Sin в «The Expositor» 1894, XI, p. 215. Cp. прим. 1519.

¹⁵⁰⁸ - Обзор новейших теорий см. у W. P. Dickson, St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit, Glasgow 1883.

¹⁵⁰⁹ - Th. Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus, S. 2.

¹⁵¹⁰ - J. Chr. K. v. Hofmann, Biblische Hermeneutik, Nördlingen 1880, S. 77. С этой стороны характеристику библейской психологической терминологии – преимущественно в переводе LXX-ти – см. в диссертации проф. И. Н. Корсунского «Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности». Сергиев Посад 1898. Стрн. 350 сл. Cp. еще † Dr. Edw. Hatch, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889, p. 96 sequ. См. прим. 1506.

¹⁵¹¹ - † Prof. R. A. Lipsius к Рим. 7:14–18 в «Hand-Commentar zum N. T.» II, 2, S. 140: «Die paul. Anthropologie ruht durchaus auf at Grundlage; ihre angeblich hellenistisch-dualistische Bestandtheile sind einfach zu bestreiten». Cp. D. Somerville, St. Paul's Conception of Christ, p. 36.

¹⁵¹² - Cp. Prof. John Laidlaw, The Bible Doctrine of Man; or, The Anthropology and Psychology of Scripture (New edition: Edinburgh 1895), p. 59–60. H. H. Wendt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), 1. S. 28.

¹⁵¹³ - Cp. Prof. J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testament. Ein theologischer Versuch. Erste Hälfte, Nördlingen 1841. S. 23: «Dieses vom Geiste

gewollte Leben des einzelnen körperlichen, sei es Thier oder Mensch, heisst man Seele».

¹⁵¹⁴ - Трехотомия защищается или предполагается, напр., у J. Georgius Krumm, *De notionibus psychologicis Paulinis*, Gissae 1858, p. 1 sequ.: J. J. van Osterzee, *Die Theologie des N. T.*, S. 169; Frz Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Lpzg 1855, S. 64 flg.; H. Messuer, *Die Lehre der Apostel*, Lpzg 1856, S. 207; J. Fr. Clarke, *The Ideas of the Apostle Paul*, Boston 1884, p. 157; Jules Bovon, *Theologie du N. T. II*, p. 148, и др. (ср. у W. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*, p. 173). Против см., хотя бы, G. L. Hahn, *Die Theologie des N. T. 1*, S. 391 flg.; John Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, p. 66 sequ. 95 seqn. Тоже William H. Hodge (*Biblical Usage of «Soul» and «Spirit» в «The Presbyterian and Reformed Review» Vol. VIII, No. 30 [April, 1897], p. 251–266*), который – по нашему мнению – говорит слишком много, утверждая, будто в Новом Завете термин πνεῦμα означает лишь дух возрожденный и обновленный, стоящий под «действительным или ожидаемым (prospective) влиянием Св. Духа» (p. 251. 252. 260. 263).

¹⁵¹⁵ - Ср. *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung. Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. Von Prof. Dr. Leonhard Atzberger, Freiburg im Breisgau 1890. S. 10.* Что же касается воззрения Спинозы и многих современных психологов (Höfding, Wundt, Paulsen, Jodl. Bain, Spenser, James), то разбор его см. у Privatdoz. Franz Erhardt в *eine Kritik der Theorie des psychophysischen Parallelismus* под заглавием «*Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*», Lpzg 1897 (ср. Th. Elsenhans в «*Theologische Literaturzeitung*» 1898, I, Sp. 23–25).

¹⁵¹⁶ - Поэтому, – верное фактически, – возражение о. проф. И. Я. Светлова (*Опыт апологетического изложения православно-христианского учения Вып. 1-й, Киев 1896. Стрн. 264–267*) нам представляется не столь твердым и слишком резким в теоретическом отношении.

¹⁵¹⁷ - Так, касательно 1 Фессал. 5:23 W. Beyschlag замечает (*Neutestamentl. Theologie II, S. 44*), что это «*mehr rhetorische als psychologische Stelle*» (ср. William H. Hodge в «*The Presbyterian*

and Reformed Beview» VIII, 30, p. 295: «Pani throws together, in his own rhetorical manner, the various terms in common use for man's material and immaterial nature», хотя бы и с различием между «the rational and renewed spirit»: p. 261 и см. прим. 1514), Н. Н. Wendt тоже видит (Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 123 flg.) в нем фигуральный оборот вместо простого «вас», а Pfarrer K. Kecrl рассуждает (Die Bildung des ersten Menschen aus Staub der Erde. Ein Beitrag zur biblischen Psychologie в «Neue Kirchliche Zeitschrift» VIII [Erlangen und Lpzg 1896], 6, S. 494): здесь «дух, – поскольку он может быть осквернен, – рассматривается не по своему божественному происхождению и существу, но в качестве тварной человеческой души по ее идеальной стороне. Подобным образом нужно понимать и Евр. 4:12. Трихотомия человеческой природы коренится в дихотомии, поскольку от тела отличается – в смысле жизненного принципа – душа (что решительно отрицает W. H. Hodge в op. cit.) и уже в ней выделяется интеллектуальный (волевой и познавательный) элемент или духовная деятельность». В известном отношении все это справедливо и во всяком случае гораздо вероятнее, чем предположение греческо-философского влияния или принятия καὶ ἡ ψυχὴ за позднейшую глоссу (P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum N. T.» II, 1, S. 33), но мне думается, что в указанных интерпретациях не вполне угадан самый важный момент апостольской речи. По всему ходу ее несомненно, что св. Павел говорит исключительно о нравственно-религиозной деятельности во всех возможных ее проявлениях, каковы чисто физические, психические и строго духовные отправления, почему тут не содержится психологической даты; тогда и всякие выводы теоретического обобщения будут неосновательны. Не определив в точности этой стороны, Еп. Феофан принужден склоняться к трихотомическому истолкованию (Толкование посланий св. Апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам, Москва 1883, стрн. 383 сл.), а доц. (священник) Ф. И. Титов почти совсем отнимает особое значение у термина ψυχὴ (Первое послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. Киев

1893. Стрн. 285–286) и тем колеблет самостоятельность понятия «духа».

¹⁵¹⁸ - Поэтому нужно признать немотивированным совершенное устранение «физического» момента в понятиях «духа» и «плоти» ради этического, как это находим у Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck, *Die Neutestamentl. Lehrbegriffe* II, S. 198. Ср. в прим. 1520.

¹⁵¹⁹ - С этой точки зрения Н. Н. Wendt справедливо утверждает (*Die Begriffe Fleisch und Geist*, S. 1–17), что и в Ветхом Завете плотью обозначается не столько материальность, сколько видимость и слабость, хотя это не исчерпывает всего содержания. Посему недостаточно ни определение А. Tholuck'a (в «*Studien und Kritiken*» 1855, S. 488), будто «σάρξ есть (все) человеческое с побочными понятиями слабости и греховности», ни суждение Rev. Н. А. А. Kennedy (*Sources of New Testament Greek; or, The Influence of the Septuagint on the Vocabulary of the New Testament*, Edinburgh 1895, p. 103), что это «man's earthy nature apart from divine influences. Ср. прим. 1524.

¹⁵²⁰ - Отсюда ясно, что форма и содержание находятся в неразрывной связи, и первой фактически не бывает без второго. Поэтому нельзя согласиться, что «der Begriff σῶμα in dem der Körperform einfach aufgeht» и «durchaus ohne Rücksicht auf eine bestimmte Materie verwendet wird» (Н. Ludemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, S. 7; ср. С. Clemen, *Die christl. Lehre von der Sünde* I, S. 211), что этот термин «an dem begriffe der form hat seine qualitative bestimmtheit» (С. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, S. 376). Касательно подобных суждений еще Н. Н. Wendt выражал (Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 108) справедливое удивление, как «предметом своего нравственно-религиозного освящения человек может сделать просто свою телесную форму – в отрешении от телесной материи и, значит, в самом общем значении». Несостоятельное принципиально и фактически, – это воззрение часто проводится тенденциозно «в интересах теории, будто св. Павел разделял греческий (философский) взгляд на плоть и все материальное, как натурально злое» (А. В. Bruce, *St. Paul's Conception of*

Christianity, p. 264 = «The Expositor» 1894, III, p. 190). Ближе к истине формула, что «тело есть организованная материальная форма в условиях пространства и времени», а «плоть – организуемый материал» (J. Fr. Clarke, The Ideas of the Apostle Paul, p. 156), поскольку «Fleisch nirgends etwas Anderes heisst, als die materielle Substanz des thierischen inclus. menschlichen Lebens» (Rich. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 28).

¹⁵²¹ - Посему Prof. Gerhard von Zezschwitz справедливо считает (Die Profanität und biblischer Sprachgeist. Eine Vorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe besonders der psychologischen. Lpzg 1859. S. 27. 66) «недоразумением, если из отдельных выражений Павла думают выводить, что чрез σῶμα он обозначает всего человека». Ср. однако к прим. 1519.

Орудное значение σαρκός (Рим. 1:24. 6:12–13. 19. 12:1. 1Кор. 7:34), как организма (1Кор. 12:12 сл.; ср. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 460), отмечается, напр., у G. L. Hahn, Die Theologie des N. T. I, S. 431, H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist. S. 103–104, W. Beyschlag, Neutestamentl. Theologie II, S. 31.

¹⁵²³ - Поэтому плотность иногда прямо выражает незрелость и слабость; см. 1Кор. 3:1: ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ.

¹⁵²⁴ - Согласно этому H. H. Wendt (Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 153) и Bernh. Weiss (Lehrbuch der Bibl. Theologie des N. T., S. 247. 249. 250) не без основания подчеркивают, что σάρξ обозначает человека в его тварном расстоянии от Бога.

¹⁵²⁵ - Ср. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 267.

¹⁵²⁶ - В существенном справедливо, но несколько резко и – с психологической точки зрения – пока поспешно суждение Ferd. Weber'a (Vom Zorne Gottes, S. 83): «человек, который не пневматичен, называется σάρξ не в виду своих тварных свойств или различия от πνεύματος, а потому, что он поставил себя против πνεύμα, ранее правившего им, и сделался плотью».

¹⁵²⁷ - В этом отношении слишком обобщенно, но фактически верно суждение Dr. C. Ackertapp'a (Beitrag zur theologischen Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεύμα, νοῦς und Geist в «Studien und Kritiken» 1839, 4, S. 900–901), что «νοῦς обыкновенно обозначает нечто субъективное и человеческое, чувственно духовное существо человека, между тем πνεύμα обыкновенно указывает нечто объективное, оживляющую силу».

¹⁵²⁸ - С психологической точки зрения верно изображение W. Beyschlag'a (Neutestamentl. Theologie II, S. 41): «Die σάρξ sollte im Menschen das Dienende, Werkzeugliche, und das πνεύμα das Regierende und in diesem Regieren als Selbstzweck sich Entfaltende sein. Und dass es nicht so., dass die σάρξ mit dem in ihr wurzelnden Triebleben sich aus der Gewalt des νοῦς und seines Gottesgesetzes entfesselt und ihrerseits den Geist mit seinen

Thätigkeiten des Denkens und Wollens sich dienstbar gemacht hat, das ist nach Paulus unsere, allgemein-menschliche Sünde. Nicht die σάρξ als solche ist böse; sondern die Verkehrung des gottgewollten Verhältnisses zwischen σάρξ und πνεῦμα, durch welche die rechte Entfaltung und Ausbildung des letzteren zum Gottesebenbilde hintangehalten wird, ist das Böse, das in uns wohnt (Röm. 7:17), die uns anhaftende Principielle «Verfehlung», ἁμαρτία». Конечно, этим далеко не исчерпывается все в понятии греха, как выходит у E. de Pressensé (Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne II, Paris 1858, p. 134–135) и H. Messner (Die Lehre der Apostel, S. 209), но прибавка W. Beyschlag'a (ibid. II, S. 46), будто – на основании личного опыта – σάρξ у Апостола представляется «als Sitz und Herd der Sünde im Menschen», дает совершенно фальшивое освещение предмету и даже склоняет к дуалистически-материалистическому пониманию, поскольку наша смерть в праотце (1Кор. 15:22) сводится «nicht auf Adams That, sondern auf Adams Natur" (S. 60).

¹⁵²⁹ - Ср. у о. проф. Т. И. Буткевича, Зло, его сущность и происхождение, стрн. 52 сл.

¹⁵³⁰ - Р. Хийя (в III в.) говорил: «Der Leib ist von dem Irdischen, wo Sünden unvermeidlich sind" (J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 1256), ибо «der Körper Sitz der Unreinheit ist» (Tosephta Judaim, sect. 2 s. fin. ibid. III, 4, Lpzg 1897, S. 70), между тем без плотяности грех был бы невозможен (F. Weber. Die Lehren des Talmud, S. 214 = Jüdische Theologie, S. 221–222).

¹⁵³¹ - Поэтому даже A. Edersheim констатирует (The Life and Times of Jesus I, p. 165) в иудействе «the absense of felt need of delivrance from sin».

¹⁵³² - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 1231; III, 3, S. 31. Ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 167; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 204 = Jüdische Theologie, S. 211; Prof. Dr. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch II (Lpzg 1879), S. 259a.

¹⁵³³ - Ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums 3, S. 34. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 209–210 = Jüdische

Theologie 217. O. Cone, The Gospel, p. 172.

¹⁵³⁴ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 1, S. 4. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 210 = Jüdische Theologie, S. 218: «Бог дал нам злое желание, чтобы за преодоление его мы получали награду» (Sanhedrin 64a).

¹⁵³⁵ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 1231–1232.

¹⁵³⁶ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 62. 36. 39. Ср. в трактате I (к прим. 641–642); тракт. II. гл. 2.

¹⁵³⁷ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 32. F. Weber, Die Lehren des Talmud = Jüdische Theologie, S. 24. 42 flg. J. Wellhausen, Die Phariseer und die Sadducäer, S. 16. B. Strassburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Von der vortalmudischen Zeit bis auf die Gegenwart. Stuttgart (1885?). S. 32. Ср. Pirke Abboth II, 5 (II, 7) у Aug. Wünsche, Der Babyl. Talmud II, 3, S. 449, и Е. Б. Левина Пиркэ Абот. стрн. 22. 23: «Невежда (am haarez) не может быть благочестивым», (ср. Charles Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge 1897, p. 30). Поэтому в иудействе учение поставлялось иногда выше дел (F. Weber ibid., S. 24; J. Hamburger, Real-Encyclopädie III, 4, S. 24–27, и ср. в тракт. I к прим. 613).

¹⁵³⁸ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 31. Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 649–650 flg.

¹⁵³⁹ - Weber, Die Lehren des Talmud. S. 214. 234 = Jüdische Theologie, S. 221. 242–243, и ср. на стрн. 303–304, хотя см. решительные ограничения, напр., у J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 4, S. 11. 77.

¹⁵⁴⁰ - Ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 509.

¹⁵⁴¹ - H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud. S. 32 и Anm. 4. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, 84. Prof. Dr. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch I (Lpzg 1876), S. 534a. Н. Переферкович, Талмуд I, стрн. 120. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 262–263 = Jüdische Theologie, S. 272.

1542 - The Soteriology of the New Testament by Prof. William Porcher Du Bose, New York 1892, p. 25.

1543 - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. V. 3–4. 108.

1544 - Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 550 = Jesus der wahre Messias, S. 770.

1545 - Cp. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 17–18.

1546 - Cp. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 180–184. 186–190. 286.

1547 - О. Pfleiderer: «Ясно, что в иудействе мы имеем источник Павлова учения об искуплении, каковое учение в действительности есть ничто иное, как применение теории, развитой в фарисейской теологии, о замещающем умилоствлении к специальному случаю смерти Иисуса, но естественно, что ее действие – экстенсивно и интенсивно – превосходит всякое другое умилоствление настолько же, насколько у Павла Христос возвышается над уровнем иудейского праведника» (Das Urchristenthum, S. 170–171; ср. 233–234). «Что между фарисейской школьной теологией и Павловым учением об искуплении и оправдании находится тесное родство и историческая связь, – это не может подлежать сомнению» (Der Paulinismus, S. 23), ибо «Павел был давно знаком с иудейской теорией своей школы, почему и специальный случай крестной смерти праведного Мессии подчинил этой точке зрения» (S. 137). Вообще будто бы «очевидно, как естественно было для Павла воспользоваться господствующими взглядами фарисейского богословия для объяснения крестной смерти Мессии Иисуса» (The Influence of the Apostle Paul, p. 61). Равно и О. Соне считает бесспорным (The Gospel, p. 195), что именно раввинские воззрения лежат в основе всех теоретических суждений св. Апостола о Голгофском таинстве.

1548 - О. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul, p. 211.

1549 - О. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 145. 153. 158.

1550 - О. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 151.

1551 - Ср. выше. Характерно еще замечание одного иудейского праведника в Jalkut Rubeni у Aug. Wünsche, Die

Leiden des Messias, S. 86: «Я не совершил тяжких грехов, а только легкие, почему мне нет надобности в таких великих страданиях. Правда, Мессия подымлет грехи Израиля и совершенные праведники переносят страдания ради Израиля, но я совсем не желаю, чтобы мои грехи взял кто-нибудь другой кроме меня самого».

¹⁵⁵² - G. H. Dalman, Jesaja 53 das Prophetewort von Sühnleiden des Heilsmittlers, S. 41.

¹⁵⁵³ - Н. J. Holtzmann в Павловой теории искупления усматривает (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 109) господство «чисто иудейских представлений о правовых отношениях между Богом и человеком» с применением «понятий о возможности перенесения заслуг, об умилоостивляющей силе страданий и смерти праведных», но с тем существенным различием, «dass es sich bei der, auf Zurechnung des Verdienstes Anderer beruhenden, Rechtfertigung jüd. Seits um Ergänzung, christl. Seits um Ersetzung des eigenen Verdienstes handelt» (S. 133; ср. ниже прим. 1635).

¹⁵⁵⁴ - О. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 356. Это оттеняет даже Prof. G. B. Stevens, The Theology of Paul and of John Compared в «The Biblical World», continuing The Old and New Testament Student: March, 1894 (Chicago), p. 170 sequ. = The Johannine Theology. A Study of the Doctrinal Contents of the Gospel and Epistles of the Apostle John. New York 1895. P. 361 sequ.

¹⁵⁵⁵ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 7. J. Chr. C. Döpke, Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller, S. 33.

¹⁵⁵⁶ - О. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 186: «Грех есть долг пред Богом и без оплаты не прощается у Него не менее, чем у гражданского судьи. Это положение... важно и для понимания Павлова учения об искуплении». Ср. Der Paulinismus, S. 22.

¹⁵⁵⁷ - Эта идея особенно развита у Albr. Ritschl'я, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 162 flg., и разделяется некоторыми другими учеными: см., напр., E. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, S. 73 flg. (но ср. 85–86); С.

F. Nösgen, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 244. Противников, пожалуй, даже больше: таковы: Leonh. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 111 flg.; Rich. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 84. 86; W. Beyschlag, Neutestamentl. Theologie II, S. 132–133; A. Seeberg, Der Tod Christl, S. 187 flg. 377; D. Somerville, St. Paul's Conception of Christ, p. 84–85. 277–278 (с ограничением к сему у Prof. Marcus Dods в «The Critical Review» VII [4 October 1897], p. 461) и особенно резко до грубости Prof. Charles Carroll Everett, The Gospel of Paul (Boston and New York 1893), p. 1 sequ.

¹⁵⁵⁸ - У О. Pfleiderer оно приобретает даже оттенок тенденциозности в ограждении исторического генезиса, поскольку школьная иудейская теология далеко уклонилась от ветхозаветных понятий. См., напр., Das Urchristenthum, S. 171, и Der Paulinismus, S. 143–144.

¹⁵⁵⁹ - Поэтому и в относящихся сюда рассуждениях Апостола Павла нельзя видеть только аккомодативный прием, как в Études historiques et dogmatiques par A. Réville De la rédemption, Paris 1859, p. 142.

¹⁵⁶⁰ - Cp. Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi von Galat. 3:13 und 14 aus beleuchtet von Prof. D. Alex. Schweizer в «Studien und Kritiken» 1858, S. 471. Prof. Frz Delitzsch, Der Messias als Versöhner, Lpzg 1885, S. 25 flg. P. Kolbing, Studien zur paulinischen Theologie II в «Studien und Kritiken» 1895, I, S. 27 flg.

¹⁵⁶¹ - Cp. Ed. Riehm в «Studien und Kritiken» 1877, S. 91: «Если спасительное действие смерти Христовой у новозаветных писателей освещается с точки зрения жертвенного умилоствления, то у них во всяком случае говорится о таком умилоствлении грехов, которое далеко переходит за область тех, какие умилоствлялись по ритуалу ветхозаветного богослужения».

¹⁵⁶² - Cp. A. Schweizer в «Studien und Kritiken» 1858, S. 438. 450–451.

¹⁵⁶³ - Cp. A. Schweizer в «Studien und Kritiken» 1858, S. 444–445.

¹⁵⁶⁴ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 765.

¹⁵⁶⁵ - Ср. трактат II, гл. 3, прим. 1132 и ср. Prof. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, S. 571, II, S. 310; J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (Paris 1867), p. 425.

¹⁵⁶⁶ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 2 flg., F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 346–347 = Jüdische Theologie, S. 362–364. Joh. Buxtorfii P. Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Basileae 1640, col, 1273.

¹⁵⁶⁷ - Даже Филон «вместе с другими евреями того времени ожидал в Мессии только великого царя-пророка (подобного Давиду или Моисею), который – при содействии божественного Логоса – возвратит евреев из рассеяния в землю обетованную и приобретет им первенствующее значение среди народов земли». См. проф. М. Д. Муретова Философия Филона Александрийского, стрн. 174.

¹⁵⁶⁸ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 21. Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse von Privatdoz. Wilhelm Bousset. Göttingen 1895. S. 65. 170. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee des Judenthums, S. 84 flg. Это признает даже Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias. S. 109.

¹⁵⁶⁹ - Ср. Prof. W. BaJdensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 146–151. Prof. Leonh. Bertholdt справедливо предполагает (Christologis Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate, Erlangae 1811, p. 157), что трансформация мессианских иудейских идей обязана «mutato inde ab exilio balylonico rerum publicarum statu ejusque consiliis nulla ex parte idoneo», но гипотеза его о влиянии ессеев и – особенно – самарян (р. 157. 158) безусловно неосновательна уже потому, что у последних Мессия был просто человеком (ср. трактат II, гл. 3, прим. 1133), почему он и умирает в конце своей деятельности (G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 16). Не менее сомнительна и догадка, напр., Oehler † (v. Orelli) об отношении

сына Иосифова–Ефремова к десяти Израильским коленам («Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 669–670).

¹⁵⁷⁰ - См. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 168, и ср. трактат II. гл. 3, и прим. 1058.

¹⁵⁷¹ - И Frz Delitzsch допускает (Der Messias als Versöhner, S. 20) «die Spaltung der Einen Person in zwei», но мы никоим образом не можем согласиться с ним, будто это предполагает в иудействе древнейшее представление о страданиях и смерти Мессии, раз найден достаточный ответ на вопрос автора: «woher käme denn diese dunkle Grundierung in das talmudisch-midrasische Messiasbild?».

¹⁵⁷² - Ср. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 85: «Eine Unterscheidung des Messias aus Joseph's und aus Juda's Stamm, gelegentlich auch die Vorstellung eines leidenden Messias, wahrscheinlich nach Sach 12,10 – 12., sind bedingt theils durch das Unglück der Nation unter Titus, Trajan und Hadrian, theils durch die Coutroverse mit den Christen» (ср. прим. 1615).

¹⁵⁷³ - Достойно внимания, что караимы, во многом сохранившие древние (антифарисейские) предания (ср. Prof. D. Ghwolson, Das letzte Passamahl Christi, S. 14,i. 19–20), ожидают пришествия только (славного) сына Давидова: S. Schechter в «Studies in Judaism», p. 105; ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 4, S. 113.

¹⁵⁷⁴ - См. трактат II, гл. 3, прим. 1132 и ср. H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud, S. 81; G. H. Dalman, Art. «Akiba» в «Realencyclopädie für protestantische Theologies von Hauck I, S. 281; Prof. A. Klostermann ibid. II, Lpzg 1897, S. 405; H. Переферкович, Талмуд I. стрн. 32. 82; Л. М. Шахрай, Рабби Акиба, его жизнь и деятельность, Одесса 1894, стрн. 36–37.

¹⁵⁷⁵ - Ср. Br. F. Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, p. 145, n. 6; Prof. Cr. H. Toy, Judaism and Christianity (Boston 1891), p. 280 and not. 1. См. прим. 1653.

¹⁵⁷⁶ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 765–767; III, 4, S. 70. Ср. W. Feilchenfeld y G. H. Dalman, Jesaja 53, S. 15. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der

messianischen Idee des Judenthums, S. 83–84: «Учение о страждущем Мессии, подъемлющем множество страданий для умиловления за грехи Израильского народа и всего человечества вообще, есть плод иудейской мистики; оно оспаривалось и отвергалось представителями здравого (фарисейского) направления», которое «не знает страждущего Мессии и решительно протестует против мессианского понимания 52-й и 53-й гл. кн. Исаии, противопоставляя ему совершенно иное» (S. 95; ср. прим. 1632).

¹⁵⁷⁷ - А. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 271: «Нет ничего тверже того положения, что в век Христа ни один иудей не признавал Мессии, страждущего или принимающего искупительную смерть», и все подобные понятия явились позднее (S. 270). V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah (Edinburgh 1886), p. 122–123: «Идеи страданий Мессии не находится ни в одном иудейском документе вплоть до конца первого века». См. прим. 1656.

¹⁵⁷⁸ - Это замечание относится и к суждениям проф. Д. А. Хвольсона, Das letzte Passamahl Christi, S. 83–85. 130, а еще более к заявлению С. Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter, S. 133), будто «ist auch unter den Juden jener Zeit der Glaube, dass der Messias durch Leiden hindurchgehe, nicht fremd gewesen, wenn er auch andererseits bestritten wurden», почему якобы «für die jüdischen Christen war der leidende Messias der Uebergang zum gekreuzigten». Ср. weil. Prof. Gust. Fr. Oehler, Theologie des Alten Testaments (Stuttgart 1882), S. 829.

¹⁵⁷⁹ - Н. Н. Wendt, Die Lehre Jesu II: Der Inhalt der Lehre Jesu (Göttingen 1890), S. 541: «Если в позднейшем иудействе и встречалось представление о страждущем Мессии, то оно не только было лишь богословской теорией отдельных раввинов и во время Иисуса являлось совершенно чуждым религиозному сознанию иудейского народа, но и самые страдания, в смысле возможности усвоившиеся иудеями Мессии, который подпадает им во главе своего народа в эпоху борьбы против властей мира ради восстановления мессианского царства и для своей победы и славы, – эти страдания совсем отличны от тех, каким подвергается Иисус чрез вождей народа и какие – с внешней

стороны – Он претерпевает в смерти». Равно и A. Edersheim находит (The Life and Times of Jesus I, p. 165) «здесь только крайне неясное отношение к устранению греха чрез Мессию, в смысле в добровольных страданий».

¹⁵⁸⁰ - Отсюда понятна и смерть Мессии, сына Иосифова, но G. H. Dalman делает (Der leidende und der sterbende Messias, S. 22) важную оговорку, что «keine der mit ihm sich beschäftigenden Stellen gibt seinem Tode einen Sühnwert» (ср. прим. 1598).

¹⁵⁸¹ - Ср. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 43. В этом смысле характерно еще следующее наблюдение. Свидетельство Вавилонского Талмуда, где (Sanhedrin 97b) мнение р. Элиэзера о значении покаяния в качестве мессианского предуготовления резко оспаривает р. Иегошуа, разъясняется Талмудом Иерусалимским, который (в Taanith 63b) усвояет первому ограничение, что во всяком случае жестокие бедствия «последних дней» заставят Израильтян раскаяться и чрез это приведут их к спасению. Дальнейшие подробности см. у Israël Devî, La discussion de R. Josué et de R. Eliézer sur les conditions de l'avènement du Messie в «Revue des Études juives», t. XXXV, No. 70, Octobre–Decembre 1897 (Paris), p. 282–285.

¹⁵⁸² - Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 336 = Jüdische Theologie, S. 350–351.

¹⁵⁸³ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 42. Другие свидетельства Sota IX, 16 и Sanhedrin XI, 27. 28 см. еще у J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles, p. 90.

¹⁵⁸⁴ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 74. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 737.

¹⁵⁸⁵ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 61. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 738.

¹⁵⁸⁶ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 43. J. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 546–547. 971.

¹⁵⁸⁷ - Книга Еноха 40:19 до переводу о. проф. А. В. Смирнова на стрн. 443–444 = Das Buch Henoch von A. Dillmann, S. 63; The Book of Enoch by R. II. Charles, p. 254.

¹⁵⁸⁸ - Кн. Еноха 63 у о. А. В. Смирнова на стрн. 366–367 = A. Dillmann, S. 34–35; R. H. Charles, p. 166–169.

¹⁵⁸⁹ - Кн. Еноха 38:5–6 у о. А. В. Смирнова на стрн. 324 = A. Dillmann, S. 18–19; R. H. Charles, p. 113–114.

¹⁵⁹⁰ - Кн. Еноха 41:11 у о. А. В. Смирнова на, стрн. 450 = A. Dillmann, S. 66; R. H. Charles, p. 267–268.

¹⁵⁹¹ - Br. F. Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, p. 114, из 4 Ездр. (сл.-русск. 3 Ездр.) 13:31 у Ad. Hilgenfeld, p. 175, и O. Fr. Fritzsche, p. 66.

¹⁵⁹² - Cp. Br. F. Westcott, An Introduction to the Gospels, p. 121.

¹⁵⁹³ - Псалм. Соломона 17:39 у о. А. В. Смирнова на стрн. 100 = Ad. Hilgenfeld, p. 23; O. Fr. Fritzsche, p. 20; J. Wellhausen, S. 162; Ryle and James, p. 144. 145; O. v. Gebhardt, S. 133.

¹⁵⁹⁴ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 743.

¹⁵⁹⁵ - J. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 509 sequ. 513 sequ. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 486. Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 666. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 336. 349 = Jüdische Theologie, S. 351. 365. Cp. стрн. 397 и W. H. Bennett, The Mishna, p. 114–115.

¹⁵⁹⁶ - Так, страдания, о которых говорится, напр., в Ruth Rabba, состоят во временной утрате царской власти уже выступившим Мессией: G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 51.

¹⁵⁹⁷ - Br. F. Westcott, An Introduction to the Gospels, p. 125. 126; cp. даже O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 17. См. прим. 1642.

¹⁵⁹⁸ - V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 124: «Messiah Ben-Joseph... is not according to the original conception of his character a sufferer, but a varrior. Though he falls, there is nothing specifically atoning in his death» (cp. прим. 1580).

¹⁵⁹⁹ - Br. F. Westcott, An Introduction to the Gospels, p. 142.

¹⁶⁰⁰ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 486. J. Schoettgenii Horae Hebraicae et talmudicae II, p. 969.

Oehler † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 665.

¹⁶⁰¹ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, S. 736. Ср. его же Real-Encyclopädie III, 4, S. 5 («Der Sohn Davids [Messias] kommt erst, wenn die Augerebereien überhand nehmen werden»). 36 (падение Рима будет началом царства Божия); Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, Göttingen 1872, S. 306–307; Н. Переферкович, Талмуд I, стрн. 106, и выше прим. 1300, к чему см. еще J. Hamburger III, 4, S. 14. 94 (для р. Иосе). 3 (для р. Иосе бен-Кисма).

¹⁶⁰² - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 66–67.

¹⁶⁰³ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 66. Ср. Frz Delitzsch, Brief an die Römer, S. 83.

¹⁶⁰⁴ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 79. J. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 435–436. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 268. Frz Delitzsch, Der Messias als Versöhner, S. 18–19. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 61. J. Chr. G. Döpke, Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller, S. 166.

¹⁶⁰⁵ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 58. J. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae II, p. 969–970. Frz Delitzsch, Der Messias als Versöhner, S. 20. Ср. V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 123–124.

¹⁶⁰⁶ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 39.

¹⁶⁰⁷ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 63. Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 343–344 = Jüdische Theologie, S. 359.

¹⁶⁰⁸ - Отсюда и разное отношение к сходному, по внешности, образу, как отмечено у W. Baldensperger'a, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 151–152: «Для иудеев страждущий Мессия есть прокаженный, от которого они отвращаются с ужасом, – на увенчанном тернами с отрадой покоятся глаза христиан; одни спрашивали, как избавиться от мессианских

скорбей, – другие веровали в свое избавление именно крестом».

¹⁶⁰⁹ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 57. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 343 = Jüdische Theologie, S. 359. Frz Delitzsch, Brief an die Römer, S. 78 (ad III, 21 sequ.).

¹⁶¹⁰ - Разъяснение этого пункта (с разбором мнения A. Fr. Gfrörer'a о Мессии, как втором законодателе) см. у W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 138 flg.

¹⁶¹¹ - Поелику Тора есть единственный путь спасения (E. Schürer, Die Predigt Jesu Christi, S. 12; ср. прим. 1300. 1307. 1308. 1537), то и упразднение закона не дело Мессии: J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 51. Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 37. 192. 360 flg. = Jüdische Theologie, S. 38. 199. 378 flg., и в трактате I к прим. 685–689.

¹⁶¹² - G. H. Dahn, Der leidende und der sterbende Messias, S. 39. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 343 = Jüdische Theologie, S. 359: «Ueberdies ist er (Messias) auch voll von Züchtigungsleiden. Denn Leiden sind nöthig, um ein vollendeter Gerechter zn werden. Nirgends ist angedeutet, dass der Messias sündlos sei. Auch er sündigt, auch er büsst und wird auf diesem Wege durch Thun und Leiden ein vollendeter Gerechter» (ср. ниже прим. 1638).

¹⁶¹³ - В Гемаре даже говорится, что Мессия будет таким же, как «наш святой Рабби», т. е. редактор Мишны Иегуда: см. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 37.

¹⁶¹⁴ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 42. 67; ср. трактат II, гл. 3.

¹⁶¹⁵ - С этой точки зрения W. Baldensperger не без права полагает (Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 140 flg.), что раввинское изображение Мессии – в значительном – скопировано с истории Моисея и даже преследует полемические антихристианские цели (ср. к прим. 1451, прим. 1455 и 1572, а равно еще A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke by the Rev. Alfred Plummer, Edinburgh 1896, p. 193–194, но см. ограничения у G. H. Dalman,

Der leidende und der sterbende Messias, S. 21–22. 87–88).

Отсюда попятно и позднейшее развитие этой идеи, особенно в Зогар, о чем можно читать хотя бы у F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen zn neutestamentl. Schriftstellen, Lpzg 1839, S. Ср. CIII–CIVz.

¹⁶¹⁶ - Ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 348 = Jüdische Theologie, S. 364.

¹⁶¹⁷ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 72. 73.

¹⁶¹⁸ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 41.

¹⁶¹⁹ - Согласно Абрабапелу (1437 – 1509 гг.), Мессия превосходит Авраама бóльшим благочестием, Моисея – совершеннейшим избавлением Израиля ex omnibus mundi regionibus, Ангелов – ratione suae victoriae contra gentes, ибо praevalebit virtus regis Messiae, – и все это, конечно, по причине его личной нравственной закаленности. См. Antonii Hulsii Theologia judaica de Messia, Bredae 1653, p, 435–436.

¹⁶²⁰ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 46.

¹⁶²¹ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 47.

¹⁶²² - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 47.

¹⁶²³ - Ср. Oecher † (v. Orelli) в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX, S. 670.

¹⁶²⁴ - Ср., напр., F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 343. 345 flg. = Jüdische Theologie, S. 359. 361 flg.

¹⁶²⁵ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 46–47.

¹⁶²⁶ - В этом именно смысле (но не более) верно сказано у Авг. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 27: «Nach der Lehre des meist lehrstreitigen rabbin. Schriftbums ist der Messias der Versöhner der Welt, der durch sein Selbstopfer sich ein Verdienst erworben, das sündentilgende Kraft hat», но – качественно – эта заслуга тоже самая, что и у других праведников. Ср. прим. 1638.

¹⁶²⁷ - Ср. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 466: «К Мессии была применена господствовавшая в иудействе мысль, что совершенный праведник не только исполняет все заповеди, но еще и умиляет страданиями допущенные грехи, при нем излишнее страдание праведников служит на пользу другим».

¹⁶²⁸ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 81.

¹⁶²⁹ - В Pesikta Babbati сохранилось даже такое восклицание патриархов: «О, Ефрем, Мессия, праведность наша! Хотя мы твои отцы, но ты много больше (лучше) нас, потому что подъял грехи (наши и) детей наших». См. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias. S. 67; G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 63.

¹⁶³⁰ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 73. 74. 76. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 52.

¹⁶³¹ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 52, где – в связи с некоторыми другими соображениями – отсюда выводится, что тут речь собственно о телесных удручениях. Ср. к прим. 1637.

¹⁶³² - Ср. трактат I, прим. 634; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 344–346 = Jüdische Theologie, S. 360–362. G. H. Dalman думает (Jesaja 53, S. 9), что вообще «die Synagoge ist der Beziehung von Jesaja 53 auf den Heilsmittler nicht allgemem gefolgt» (ср. прим. 1576), допуская однако (S. 2. 20), что отношение этой главы к Мессии «auf kein Fall kann vollständig unjüdisch sein».

¹⁶³³ - См. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 69.

¹⁶³⁴ - Вероятно, поэтому и время пришествия Мессии называется רִצְּתָא פְּלִילִיָּה – «концом искупления». См. S. Schechter, Studies in Judaism, p. 424, not. 8 to «Nachmanides».

¹⁶³⁵ - Это признает даже O. Pfleiderer, когда говорит, что «перво-христианская община мыслила о спасительной силе смерти Христовой» так, что «die sündentilgende Wirkung des Leidens der Gerechten sollte für die Ihrigen nicht etwa an die Stelle ihrer eigenen Gesetzgerechtigkeit treten, sondern vielmehr unter

Вoraussetzung des relativen Vorhandenseins einer solchen nur ergänzend zur Deckung ihrer Mängel und Lücken hinzutreten» (Das Urchristenthum, S. 21). Ср. прим. 1553.

¹⁶³⁶ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 90.

¹⁶³⁷ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 88. Ср. A. Fr. Gfrörer Das Jahrhundert des Heils II. S. 267.

¹⁶³⁸ - Ср. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 39: «Zur vollendeten Gerechtigkeit des Messias darf ein reiches Mass von Leiden nicht fehlen» (ср. прим. 1612), поскольку «ein Messias als Person, und zwar ausdrücklich als Mensch, sogar bestimmt als Sohn Josephs (Efraim) und Sohn Davids tritt zwar bei den Rabbinen noch hervor» (Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber. Nebst dem geschichtlichen Nachweise über Entstehung und Bedeutung des Pharisäismus und dessen Verhältniss zum Stifter der christlichen Religion. Von Bezirksrabbiner Dr. E. Grünebaum. Zweite Auflage, Strassburg 1878. S. 157). По этой причине «seine Kraft beruht nicht, wie der Prophet (Исаия) lehrt, auf seinem Sühnopfer, sondern auf der persönlichen Gerechtigkeit, die ihn würdig macht, das Werk des Messias zu vollbringen»; F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 346 = Jüdische Theologie, S. 362.

¹⁶³⁹ - Нужно еще заметить, что это отличие принадлежит всем праведным и Иерусалиму: F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 342 = Jüdische Theologie, S. 357–358.

¹⁶⁴⁰ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 75. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 362 = Jüdische Theologie, S. 379.

¹⁶⁴¹ - Ср. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 75–76.

¹⁶⁴² - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 41. 42. По таргуму Ионафана, «Он (Мессия) будет просить за грехи наши» и «возносить моления за (многие) прегрешения наши»: – тогда будет возвеличен.

¹⁶⁴³ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus I, p. 511. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 302 = Jüdische Theologie, S. 315.

¹⁶⁴⁴ - W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 151. Ср, трактат I, прим. 634.

¹⁶⁴⁵ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 69.

¹⁶⁴⁶ - В Pesikta Rabbati Мессия говорит патриархам: «что я сделал, – это я сделал только ради вас и детей ваших, дабы они получили участие в благах, какие предназначены Израилю Святым» (Иеговой). См. Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 68. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 63–64.

¹⁶⁴⁷ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 344 = Jüdische Theologie, S. 360.

¹⁶⁴⁸ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 2,i: «Von einer Tötung dieses Messias (– ben David –) weiss die alte Synagoge nichts», 86–88. W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 145. J. H. Schwarz, Geschichtliche Entwicklung der messianischen Idee des Judenthums, S. 87: «weiss die jüd. Mystik von keinem Tode des Messias Davididen». Правда, в IV-й книге Ездры говорится о смерти Мессии после 400 лет, но автор остается совершенно одиноким с таким указанием, которое покоится у него на признании Избавителя за обыкновенного человека (см. Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht von Lizent. Richard Kabisch, Göttingen 1889, S. 155–156) и «не иметь ничего общего с идеей искупительной смерти». E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 464: «Die Weissagung des vierten Buches Esra, dass der Messias nach 400jähriger Herrschaft sterben werde, hat selbstverständlich mit der Idee eines Versöhnungstodes nichts gemein». V. S. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 123, i: «The words of 4 Esdr. 7:29, 30 (сл. – русск. 3Ездр. 7:29–30: «а после этих – четырехсот – лет умрет Сын Мой Христос»)... evidently do not refer to an expiatory death, or to His (of the Messiah) sufferings properly so called».

¹⁶⁴⁹ - G. H. Dalman, Jesaja 53, S. 1–2; Der leidende und der sterbende Messias, S. 68–69.

¹⁶⁵⁰ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 15.

¹⁶⁵¹ - Aug. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 36. Ср. G. H. Dalman в «Realencyklopädie» von Hauck I, S. 101–102.

¹⁶⁵² - Ср. G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 22. 30.

¹⁶⁵³ - G. H. Dalman удостоверяет (Der leidende und der sterbende Messias, S. 22) это даже для Мессии, сына Иосифова, а Bezirksrabbiner Dr. E. Grünebaum учение о нем относит (Die Sittenlehre des Judenthums) к «die extravaganten Ansichten späterer Rabbiner» (S. 302), утверждая, что оно «ist spätern Ursprungs» (к прим. 1568), поскольку «das ältere Judenthum hat davon nichts gewusst» (S. 229,i)

¹⁶⁵⁴ - См. Prof. Heinrici, Jesus und Paulus в «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 1895, Nr. 49, Sp. 786.

¹⁶⁵⁵ - Бесспорно, будет крайностью величайшего заблуждения думать, что даже и весь «В. 3. ничего не учит о страждущем и умирающем Мессии» (Н. Aug. Schneemann, Die Versöhnungslehre von evangelisch-protestantischen. Kirche, S. 159. Mauricius Vernes, De notione fidei apud Paulum Apostolum: mysticane in ea continentur elementa, necne. Argentorati 1871. P. 18), так как это представление содержалось у Моисея и всех пророков (Лк. 24:25–27) и лежало в основании сеновного домостроительства с его существенными понятиями греха и искупления. Но, конечно, будет преувеличением и противное утверждение прот. П. И. Соколова (История ветхозаветных писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно, Москва 1886, стрн. 16), будто «в Ветхом (Завете), как в тусклом зеркале, можно созерцать всю жизнь и деятельность Богочеловека, о Котором повествует Новый».

¹⁶⁵⁶ - E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums, S. 227. 228: «Dieser paulinische Messiasbegriff ist wesentlich der leidende Messias... Aber dieser leidende Messias selbst ist entschieden gegen alle biblische und ächt rabbinische Auffassung... Auch die alten Rabbinen kennen keinen leidenden Messias»; напротив, «das ältere Judenthum kannte nur einen siegreichen Messias» (S. 229, i.

258–259 и ср. на стрн. 300–301). Ср. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 446: «Можно смело сказать, что идея искупительных страданий Мессии была чужда всему иудейству». Prof. Ernest D. Burton в «The Biblical World»: 1893, January, p. 14–15.

¹⁶⁵⁷ - G. H. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 23: «kennt der alte Rabbinismus keinen Sühntod eines Messias». 68. Prof. Joseph Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg i. Br. 1866, S. 416. 423 flg. C. F. Nösger, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 238.

¹⁶⁵⁸ - Поэтому никак не можем согласиться с мнением проф. И. Г. Троицкого (Толкование на книгу св. пророка Исаии [главы 49–66], Спб. 1895, стрн. 832), будто «Вюнше с убедительностью доказал, что вера в искупление людей (именно) чрез страдания Мессии была общей верой древнееврейской синагоги». Напротив, G. H. Dalman даже думает (Der leidende und der sterbende Messias, S. III), что «August Wünsche «Die Leiden des Messias», von Verfasser selbst schwerlich noch im vollem Umfange vertreten, hat nur als Materialiensammlung einen gewissen Wert», почему и тенденция этой книги всего вернее объясняется замечанием H. L. Strack'a (Einleitung in den Thalmud, S. 126) о другом труде этого автора (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien), что в нем «viel Material, aber einseitig zu Gunsten der Pharisäer». Нередко преувеличивает значение иудейских свидетельств по данному вопросу и Prof. Frz Delitzsch, напр., в брошюре «Der Messias als Versöhner», S. 20–21. Ср. еще в прим. 1749.

¹⁶⁵⁹ - Даже «для Филона не могло существовать никакой серьезной и действительной потребности в искуплении мира и вообще в истории домостроительства божественного дня спасения твари». «С раввинско-деистической точки зрения Филоновой философии в ней нет места ветхозаветной идее Мессии – примирителя. От мессианской идеи у Филона, как и у большей части его соотечественников, остается одна только внешняя и чувственная сторона». См. у проф. М. Д. Муретова, Философия Филона Александрийского, стрн. 151. 168. 173–174. Ср. Br. F. Westcott, An Introduction to the Gospels, p. 137.

¹⁶⁶⁰ - Cp. Prof. Heinrici в «Neues Sächsisches Kirchen blatt» 1895, Nr. 51, Sp. 819: «stellvertretender Tod Jesu von Nazareth keine Analogue in den rabbinischen Theologumena findet».

¹⁶⁶¹ - The Rev. S. Baring-Gould, S. Paul's Mind and Method в «The Expositor» 1897, IX, p. 206: «Paul adopted the second alternative (that a Jew – for his justification – should take refuge under the imputed righteousness of Abraham and the Fathers), merely changing the name from Abraham to Jesus. The doctrine was conveyed by Paul bodily out of the Synagogue into the Church».

¹⁶⁶² - Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891. p. 480–483. A. Hausrath (в «Bibel-Lexicon» von D. Schenkel IV, S. 410) усматривает решительное доказательство научно-раввинского образования Апостола Павла в том, что «seine ganze Rechtfertigungslehre hat im Grunde diesen stark juristischen Charakter» O. Cone, The Gospel, p. 208: «богословский гений Павла нашел соответствующие формулы в иудейской теологии и в терминологии LXX-ти».

¹⁶⁶³ - The Theology of the New Testament by W. F. Adeney (London 1894), p. 156: «His (of Paul) whole attitude to the question of justification is forensic; he has the proceedings of the Sanhedrim in mind when he regards the salvation of a soul in the light of the acquittal of a prisoner». Prof. E. Grafe, Paulinische Theologie в «Theologische Rundschau» I (Freiburg i. B. 1897), S. 24: «Mit Recht hält R (iggenbach Ed., Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, Stuttgart 1897) an dem forensischen Charakter des Rechtfertigungshegriffs fest». Prof. Ernst Kuhl, Die Heilshedeutung des Todes Christi, Berlin 1890, S. 45: «Paulus, aus der pharisäische Schule kommend, in seiner Rechtfertigungslehre die ganze Regelung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen nach der Analogie eines Rechtvorganges verstehen lehrt». Cp. против Н. Ziegler в «Studien und Kritiken» 1894, S. 425 flg.

¹⁶⁶⁴ - Prof G. Schnedermann, Der israelitische Hintergrund in der Lehre des Apostels Paulus von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben, Lpzg 1895, S. 10 = «Neue Kirchliche Zeitschrift» VI (1895), 8, S. 658.

¹⁶⁶⁵ - Ср. еще А. Sabatier, L'origine du péché, p. 27. 28. Заметим кстати, что этот трактат перепечатан автором при третьем издании (Paris 1896) его книги L'Apôtre Paul – в приложении под заглавием «La question de l'origine du péché dans le système théologique de Paul» (p. 371–420).

¹⁶⁶⁶ - Eug. Ménégoz, Le péché et la rédemption., p. 226. А. Sabatier, L'origine du péché, p. 3.

¹⁶⁶⁷ - Так О. Cone, The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» III, 10 (June, 1894), p. 278.

¹⁶⁶⁸ - По сказанному ясно, насколько несправедливо суждение О. Pfleiderer'a (Her Paulinismus, S. 147), будто и в этом случае св. Павел «просто взял (в Рим. 6:7) господствующее положение иудейской теологии и перенес его на Христа и христиан, дабы объяснить, как грех потерял свое владычество для последних – в качестве общников смерти Христовой».

¹⁶⁶⁹ - Поэтому ошибочно замечание О. Cone (The Gospel, p. 199), будто св. Павел применил здесь ко Христу и верующим доктрину иудейской теологии. Напротив, Aug. Dietzsch справедливо упрекает (Adam und Christus, S. 193) протестантскую теорию, что в ней забывается о принципиальном «воссоздании» оправданного, ибо «es giebt keine Vergebung ohne Erneuerung» (With. Karl, Beiträge zum Verständnis... des Apostels Paulus, S. 55).

¹⁶⁷⁰ - Так Prof. (унитарианец) Charles Carrol Everett, The Gospel of Paul, p. 111 sequ.

¹⁶⁷¹ - Она отмечена у о. проф. П. Я. Светлова, Мысли Гладстона об искуплении, Казань 1896, стрн. 14–15, разбирается у А. В. Bruce, St Paul's Conception of Christianity, p. 184–185, и заклеямена справедливым негодованием у Frank Hugh Foster в «Bibliotheca Sacra»: January, 1896 (Oberlin, Ohio), p. 89–99; см. еще Vortrag von Prof. Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, Freiburg i. B. 1898. S. 38.

¹⁶⁷² - См. трактат I.

¹⁶⁷³ - Посему нельзя согласиться с той мыслью (A. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 256; III,

S. 247. D. Somerville, St. Paul's Conception of Christ, p. 82), будто здесь св. Павел говорит только об иудеях и для иудеев. Ср. Prof. Wolfgang Friedrich Gess, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel II (Das apostolische Zeugnis), Basel 1878, S. 85–91; C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 248; Marcus Dods в «The Critical Review» VII, 4, p. 461; Prof. Johannes Dalmer, Der Brief Pauli an die Galater, Gütersloh 1897, S. 119.

¹⁶⁷⁴ - Отсюда понятна вся несправедливость суждения О. Pfleiderer'a, что – наряду со «всею глубиной христианского ведения» – св. Павел проявил здесь еще и «всю остроту своей раввинской диалектики» (The Influence of the Apostle Paul, p. 89), поскольку об «окончательном уничтожении закона писмени» якобы «совершенно было неизвестно первенствующей Церкви» (p. 27).

¹⁶⁷⁵ - Раскрытие и разбор этого вопроса с теоретически-догматической стороны см. у о. проф. П. Я. Светлова (Значение креста в деле Христовом, стрн. 3 сл. Недостатки западного богословия в учении об искуплении и необходимость при объяснениях этого догмата держаться святоотеческого учения, Сергиев Посад 1893, стрн. 4 сл. Мысли Гладстона об искуплении, стрн. 4 сл.) и архим. Сергия (Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад 1895. Стрн. 1 сл.).

¹⁶⁷⁶ - Ср. St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung (в II. Bd, 1. Heft серии «Biblische Studien», herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer in München). Von Dr. theol. Bernhard Bartmann. Freiburg im Breisgau 1897. S. 57.

¹⁶⁷⁷ - См., напр., Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, von A. Tholuck, Hamburg 1836 (fünfte Auflage), S. 105 flg.

¹⁶⁷⁸ - Lic. theol. Pfarrer Ernst Cremer даже признает (Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi, Gütersloh 1892, S. III), что «die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie sie reformirte Theologie ausgeprägt hat, ist nur die andere Seite der

Lehre von der stellvertretenden Bedeutung Christi», почему (S. 118) «in der Erkenntniss der stellvertretenden Bedeutung der Person Christi finden die Räthsel seiner Geschichte, findet insbesondere sein Krenz, in welchem alle Räthsel sich zusammenfassen, seine Lösung». Так и Superintendent Zitzlaff (Die wahre Bedeutung der Glaubensgerechtfertigung в «Studien und Kritiken» 1897, III, S. 489–574), утверждая, что «auf dieser Lehre ruht das ganze evaugelische Bekenntniss, von ihm aus empfangen alle einzelne Bestimmungen desselben ihr Licht und ihren Wert» (S. 489), хотя он и думает, что формулирование члена о вере оправдывающей в чисто юридическом смысле (ср. S. 491–492) «несостоятельно само по себе, несоединимо с понятием веры и не согласуется с учением реформаторов и Свящ. Писания» (S. 496 и ср. прим. 1711).

¹⁶⁷⁹ - B. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 9.

¹⁶⁸⁰ - B. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 89. A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 155 = «The Expositor» 1893, VIII, p. 88: в «протестантской богословской традиции not the act of believing, but the object believed in, the righteousness of Christ, is imputed», но даже этот автор, отвергая различие формального и материального принципов в учении св. Павла об оправдании (хотя бы у G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 275), полагает, что «for the apostle, objective righteousness was more than a form, it was a great essential reality, pardon of sin for Christ's sake» (St. Paul Conception of Christianity, p. 212–213 = «The Expositor» 1893, XI, p. 352–353). Равно и D. Somerville рассуждает так (St. Paul's Conception of Christ, p. 92–93. 94): «Мы, естественно, переносим часть нашего расположения к дорогому нам лицу и на тех, которые сами по себе не привлекали бы нашей любви, если бы они не были дороги ему. Мы благоволим им и делаем добро ради него... Благодатное отношение, в какое человечество приведено Христом Его смертью за нас, есть высшее осуществление этого принципа. Чтó Бог действует с нами столь несоответственно тому, чего заслуживают грехи наши, – для сего мы не усматриваем иной причины кроме той, что Христос, наша глава, есть совершеннейшее откровение любви Божией и святости в

человечестве, что Он бесконечно дорог и – в таком качестве – доставляет человечеству те блага, которые Ему принадлежат, приводя нас в новые отношения принятия Богом. Мы приобщаемся к Нему ради Христа... Бог может благословлять нас ради Христа только потому, что – признаваемый нами за откровение любви Божией – Христос вызывает в нас доверие к Богу и раскаяние в грехе. Условие для нашего соучастия в божественном благоволении, величайшим предметом коего был Христос, заключается в нашем сочленении со Христом, в нашем соединении с Ним живой верой, примиряющей с Богом».

¹⁶⁸¹ - Prof. Ed. Böhl, Von der Rechtfertigung durch den Glauben, S. 165. 137.

¹⁶⁸² - G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 264 (cp. 269). 265. Lic. theol. Pastor Paul Althaus пишет (Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testamente, Gütersloh 1897, S. 100 и cp. 151. 174): «Der den Korinthern zu teil gewordene Heilsact der δικαίωσις (vgl. Röm. 4:25) kann demnach einzig und allein in dem gewöhnlichen forensischen Sinne als diejenige Bethätigung der göttlichen Gnade verstanden werden, durch welche der an sich sündige Mensch (vgl. 5:9: ἄδικος mit dem ἁσεβῆς in Röm. 4:5) als an vor dem rickterlichen Urtheile Gottes schuldbefreiter bzw. als ein in seinem Verhältniss zu Gott gerechtfertigter d. i. δίκαιος hingestellt wird (vgl. Röm. 3:21)». См. еще Karl Wieseler, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Göttingen 1859, S. 176 flg. F. Godet – K. Wunderlich, Commentar zu dem Brief an die Römer I, S. 101 flg. Ghr. Fr. Schmid, Biblische Theologie des N. T., S. 562 flg. A. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 304 flg. Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 316 flg. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 181 flg. H. Cremer, Biblisch-theologischer Wörterbuch, S. 302 flg.

¹⁶⁸³ - Cp. Maur. Vernes, De natura fidei apud Paulum Apostolum, p. 5: «Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ αὐτὸν Ἰησοῦ Χριστῷ significat fiduciam quam peccator salutis in Jesu Christo positae habet, non autem conjunctionem intimam qua jam peccator regeneratus et Christus invicem devinciuntur». См. еще Ferd. Ghr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, S. 154.

¹⁶⁸⁴ - Этот элемент излишне подчеркивается даже у G. B. Stevens (в «The Biblical World», March, 1894, p. 173 = The Johannine Theology, p. 366) и обуславливает определение δικαιοῦν у Ghr. Fr. Schmid, Biblische Theologie des N. T., S. 562.

Характерный выразитель историко-генетической критики – покойный († 26-го января 1897 г.) профессор Carl Holsten пишет (в Das Evangelium des Paulus. Teil II. Paulinische theologie nebst einem Anhang: «Die gedankengänge der paulinischeu briefe» herausgegeben und mit einem abriß von Holsten's leben eingeleitet von pastor D. Paul Mehlhorn. Mit dem Bildniss Holsten's. Berlin 1898): «Die gerechtigkeit ist ergebniss eines urteils Gottes, das den sündler, dem die sünde um des todes des Messias willen vergeben war, zugleich als einen durch diesen tod umsonst (röm. 3:24), d. h. ohne eigene taterfüllung des gesetzes, gerecht genrteilten hinstellte (röm. 5:19). Diese gerechtigkeit ist also ein lebenszustand, in den der gläubige sündler durch ein urteil Gottes versetzt wird; und damit geht der jüdische begriff der gerechtigkeit in den paulinischen der rechtfertigung, die justitia in die justificatio über, obwol das wort δικαιοσύνη bleibt.. Er (der gläubige) besitzt sie (die gerechtigkeit) in der zurechnung Gottes, der den gläubigen um seines glaubens an die gnade Gottes im kreuzestode Christi willen als einen gerechten beurteilt und ihm den lon der gerechtigkeit, das leben, verleiht» (S. 55–56). «Die vielen, ohne subjectiv gerecht zu sein, objectiv in der heilsweltordnung Gottes durch einen akt der weltordnung als gerechte hingestellt werden.. Die gerechtigkeit ist hier nicht als eine inhärente, subjective eigenschaft, sondern als ein objectiver lebenszustand gedacht, in welchem der mensch in der anschauung des weltordnenden Gottes lebt und dasteht» (S. 66).

¹⁶⁸⁵ - Eug. de Faye в «Revue de théologie et de philosophie» 1891, p. 480: «Бог вменяет верующим праведность Христову», а она есть δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, приходит отвне и зачисляется юридически чрез δικαιοθῆναι – justum pronuntiare. Тоже Prof. D. Gustav Adolf Fricke, Der Paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη Θεου erörtert auf Grund von Röm 3:21–26, Lpzg 1888, S. 26. 28. При всей противоположности иудейству в конечных выводах послания к Римлянам, – «yet the arguments which the Apostle uses are Jewish from first to last...» The conception, too, of imputed

righteousness, of faith which God reckons as righteousness, of the sacrifice of reconciliation which God has appointed as the vindication of his justice – all these are thoughts which has sprung up upon Jewish ground»: Prof. († R. A.) Lipsius, Introduction to the Epistle to the Romans в «A Short Protestant Commentary on the New Testament», edited by Prof. P. W. Schmidt and Prof. Frz von Holzendorf, translated by Fr. H. Jones, II (Romans-Galatians) London 1883, p. 31.

¹⁶⁸⁶ - Cp. Prof. J. Wellhavsен, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 18,i.

¹⁶⁸⁷ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 180. В крайнем случае допускается (G. Schnedermann, Der israelitische Hintergrund, S. 5 = «Neue Kirchliche Zeitschrift» VI [1895], 8, S. 653) не более того, что «вследствие различия средств (к достижению праведности) должны были измениться и основные понятия, но следует с особенной резкостью подчеркнуть, что тезис Павла (об оправдании верой) нужно разумать именно под углом зрения этой противоположности» (иудейскому); вообще, учение Апостола об этом предмете «может быть точно оценено лишь при соотношении с «Израильскими» предпосылками» (S. 6 = 654). Равно и Rev. Prof. Joseph Agar Beet (Difficult Passages in Romans. 3. Justification through Faith) видит в учении св. Павла об оправдании верой влияние уроков Гамалиила, думая, что здесь мы обязаны «to the legal training and disposition of the great apostle of the Gentiles»: См. «The Expositor» 1898, IV, p. 287–288. Cp. еще Arn. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, S. 34: «van Leenwen hat im besonderen den jüdischen Hintergrund im Briefe an die Römer untersucht und den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ wesentlich nach Analogie alttestamentlicher Ausdrücke bestimmen wollen».

¹⁶⁸⁸ - Так поступают особенно католики (напр., Prof. Dr. Hub. Theophil Simar, Die Theologie des heiligen Paulus, zweite Auflage, Freiburg im Breisgau 1883, S. 185 flg.) согласно Concil. Trid. sess. VII, cap. 7: «Deum unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non quia ipse justus est, sed qua nos justos facit» etc., но см. Prof. Wilh. Schmidt, Zum Römerbrief в «Studien und Kritiken» 1898, 2, S. 256 flg., и В. Н. Мышцын, Учение Св. Апостола Павла,

стрн. 86,i; ср. также Prof. T. K. Abbott, Essays chiefly on the Original Texts of the Old and New Testaments, London 1891, p. 108; Rev. J. Oswald Dykes, The Gospel according to St. Paul, p. 15. Особенно решительно подобное отрицание выражено у G. Holsten'a: «Die δικαιοσύνη θεοῦ nicht als subjective eigenschaft, sondern als ein von Gott bewirkter zustand des menschen zu denken ist. Der genitiv θεοῦ ist genitivus auctoris und bezeichnet eine von Gott nicht nur im allgemeinen ausgegangene, sondern bewirkte gerechtigkeit... Die δικαιοσύνη θεοῦ ist daher als ein von Gott gewirkter objectiver lebenszustand des menschen zu denken, in welchen dieser durch eine objective tat Gottes, durch ein δικαιοῦν (röm. 3:24) oder eine δικαίωσις (röm. 4:25; 5:18) versetzt wird» ... «ein lebenszustand, in den die menschen durch Gott auf grund des kreuzestodes des Messias versetzt sind» (Das Evangelium des Paulus II, S. 65. 66).

¹⁶⁸⁹ - Prof. Theodor Haring, Δικαιοσυνη Θεου bei Paulus, Tübingen 1896, S. 34. 32; Noch einmal δικαιοσυνη θεου in Röm. 1:17 в «Studien und Kritiken» 1896, S. 139–141. Berth. Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, S. 60. Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 317. Cp. G. Schnedermann, Der israelitische Hintergrund, S. 9 = «Neue Kirchliche Zeitschrift» VI (1895), 8, S. 657. G. A. Fricke, Die Paulinische Grundbegriff der δικαιοσυνη Θεου, S. 23. 26. Rev. J. Barmby, The Meaning of «Righteousness of God» in the Epistle to the Romans в «The Expositor» 1896, VIII, p. 124–139 («God's own eternal righteousness»), Так и P. Kolbing, но в том смысле, что тут «dasjenige gerechte Richterwalten Gottes verstanden ist, welches durch helfendes Eingreifen oder Heilsspendung den Menschen als einen vor Gott gerechten hingestellt, ihm Gerechtigkeit vor Gott verleiht»: см. «Studien zur paulinischen Theologie» I в «Studien und Kritiken» 1895, 1, S. 13.

¹⁶⁹⁰ - Такое понимание прямо дается признанием род. падежа за указание на источник, как это утверждает, напр., Rev. Prof. Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1898, IV, p. 281: «the genitive of God describes the source of this righteousness, as given by God, in contrast to a righteousness earned by human effort». Cp. ero же Difficult Passages in Romans. 4. Death of Christ в «The

Expositor» 1898, V, p. 372: «The justice or righteousness of God is the divine attribute underlying the sequence of sin and punishment», и в этом смысле «St. Paul traced to an essential element of the nature of God, viz. His justice» (p. 374–375). Так и W. Beyschlag в Neutestamentl. Theologie II, S. 183.

¹⁶⁹¹ - Ср. G. H. Schnedermann, *De fidei notione ethica Paulina commentatio biblico-theologica*, Lipsiae 1880, p. 26.

¹⁶⁹² - См. J. Chr. K. v. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung II*, S. 161.

¹⁶⁹³ - Значит, уже при самом своем возникновении вера предполагает нравственный подвиг в человеке, почему, «исключая самооправдание, но не нравственную самодеятельность» (*Die Lehre des Apostels Paulus* von Prof. D. With. Schmidt, Gütersloh 1898, S. 28) «der Glaube nicht eine Sache ist, die man bei übrigens unveränderter Gesinnung haben oder übernehmen kann, sondern dazu eine grundsätzliche Umkehr der ganzen Grund – und Willensrichtung unerlässlich ist» (*ibid.*, S. 59 и ср. 29 Anm.). В этом смысле «der Glaube... ist der sittlich bedingte Glaube» (S. 101) и не согласуется с понятием о «приговоре Божиим, оправдывающем в противоречие внутреннему настроению судимого» (S. 28, i). «Damit ist ausgeschlossen, dass die paulinische Theologie eine Rechtfertigung ans Gott, ein δικαιοῦν, kennt, welches ohne Rücksicht auf die wirkliche Herzensstellung des Menschen oder gar im direkten Widerspruch mit ihr in einem lediglich forensischen Akt, das will sagen, einem von dem inneren Sachverhalt unabhängigen Gottesurteil bestehe» (S. 94). Вообще «wird es evident, dass das Christenwerden dem Apostel keineswegs ohne einen wirklichen Wandel des Herzens vonstatten geht und zustande kommt, sowie, dass es sich bei der Erlösung ganz und gar nicht bloss um einen juridisch-forensischen Akt des Gottesurteils ohne einen ihm entsprechenden Stand des Herzens des Gläubigen handelt; m. a. W. der grundsätzlich ethische Charakter des Christentums» (S. 103 и ср. прим. 1696 и 1711).

¹⁶⁹⁴ - В этом смысле для протестантства характерно заявление Prof. Theodor Haring'a (*Zur Versöhnungslehre. Eine dogmatische Untersuchung*. Göttingen 1893. S. 25): «Paulus Stellvertretung kennt, aber nicht das, was dort Imputation heisst,

vielmehr eine «inclusive Stellvertretung», ein Mitsterben und Mitlebendigmachtwerden mit Christus».

¹⁶⁹⁵ - Посему «δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus ist... eine Bestimmtheit des Menschen, von Gott ausgehende menschliche Gerechtigkeit" (With. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 23) и с этой стороны «es ist eine Gerechtigkeit des Menschen, die dieser von Gott empfängt» (ibid., S. 24; ср. прим. 1713).

¹⁶⁹⁶ - С этой точки зрения более правильно освещает термины δικαιοῦν, δικαιοσύνη и δικαίωσις у Апостола Павла Prof. Arthur Cushman McGiffert (ученик Адольфа Гарнака) в своем труде «A History of Christianity in Apostolic Age», New York 1897. Он признает, что «the word δικαιοῦν has the forensic meaning of accounting or treating as righteous, at least a part of the time. And yet, in spite of this fact, to regard such expressions as formative in Paul's thinking, and to read his conception of salvation in their light, is to misinterpret him. The truth is that his tendency was predominantly ethical (ср. прим. 1693), and the forensic terms were secondary, not primary, with him», почему и «the forensic element, which so many have emphasized to the exclusion of every other, is seen to be subordinate, not supreme» (p. 144–145). Значит: «it is the common opinion that the word δικαιοῦν is used by Paul solely in the forensic sense, but the opinion is not justified by the facts» (p. 144 и ср. прим. 1711). Отсюда необходимо следует, что св. Павел «entnahm dem alten theologischen Sprachschatz ein bekanntes Wort, um ihm einen völlig neuen Geist einzugiessen» (Bernh. Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, S. 68).

¹⁶⁹⁷ - Посему E. de Pressensé верно замечает (Histoire de trois premier siècles de l'Église II, p. 130), что «la justice consiste dans la conformité de notre être à être de Dieu».

¹⁶⁹⁸ - Разумеется, нельзя согласиться (см. у D. Somerville, Paul's Conception of Christ, p. 293–295, и Prof. D. Johannes Haussleiter, Was versteht Paulus unter christlichem Glauben. Eine Untersuchung der Formel πίστις Χριστοῦ в «Greifswalder Studien für Hermann Cremer», S. 164) с реалистически-локалистическим толкованием G. Ad. Deissmann'a (Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu», Marburg 1892, S. 97–98; ср. «Theologische

Literaturzeitung» 1898, 1, Sp. 11), будто формула ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ означает «das Verhältniss des Christen zu Jesus Christus als ein local aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus», при чем обязательно «die Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente»; но по своей общности недостаточно и другое понимание (Н. Н. Wendt'a в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV [1894], 1, S. 49 Anm.), что там выражается «nur allgemeine Vorstellung der Zugehörigkeit zu Christus».

¹⁶⁹⁹ - В этом смысле допустимо и ограничение Wilh. Karl'a, (Beiträge zum Verständnis... des Apostels Paulus, S. 40, и ср. прим. 1669), что «die δικαιοσύνη nur deshalb aus der Pistis kommt, weil mit Pistis der Pnemaempfang gemeint ist», хотя здесь напрасно и несправедливо опускается несколько посредствующих моментов.

¹⁷⁰⁰ - Отсюда понятна несправедливость суждения (G. Ad. Fricke, Der Paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη Θεοῦ, S. 29), что основным элементом в искуплении служит χάρις, а не ἀγάπη. Естественные для протестанта, – эти слова не соответствуют факту и покоятся на чисто теоретическом разграничении, так как – по прекрасному выражению А. Sabatier (L'Apôtre Paul, p. 275) – «si le mot χάρις indique l'acte d'amour par lequel Dieu sauve l'homme, celui de δικαιοσύνη Θεοῦ marque la nature, la qualité morale de cet acte divin». В равной мере искусственно говорится и у D. Somerville (St. Paul's Conception of Christ, p. 77): «it is not that God reveals His love in the death of Christ, but rather God redeems us by the death of Christ, and so reveals His love»; значит, смерть Христова была откровением любви Божией, а тогда и все ухищрение автора оказывается совершенно пустым логическим изворотом.

¹⁷⁰¹ - Ср. в нашей речи «Обращение Савла и «Евангелие» св. Апостола Павла», Спб. 1896, стрн. 147–148 = «Христианское Чтение» 1896, вып. II. стрн. 385–386.

¹⁷⁰² - Ср. трактат I, прим. 783.

¹⁷⁰³ - Разумеется, как и оправдание, это освящение бывает «таинственным» или совершается чрез таинства (ср. Bernh.

Zippel, Der Christus als zweiter Adam, Königsberg 1896, S. 15; см. прим. 1738), потому что только в них вера получает реальное основание для общения с Богом во Христе и Духе. Это мы предполагаем несомненным со всей твердостью, хотя и не раскрываем подробно, поскольку эта сторона вопроса выходит за пределы нашего исследования.

¹⁷⁰⁴ - Поэтому-то протестантско-рационалистическое понимание не в состоянии обосновать реальной праведности своей «психологической теорией освящения» (разбор которой см. у В. Н. Мышцына, Учение Св. Апостола Павла, стрн. 241 сл.), как видно и на характерном примере С. Holsten'a а в прим. 1705, или же фальшиво сливает «примирение» возрожденного с самым его искуплением, что заметно у Ernst Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, S. 156 (но ср. 160. 170). Впрочем, все это неизбежно при воззрении протестантской ортодоксальной догматики, будто Апостол Павел совсем не допускает, что новая жизнь (возрождения) происходит из оправдания («lehrt noch keine Ableitung des neuen Lebens aus der Rechtfertigung»): см. W. Beyschlag, Neutestamentl. Theologie II, S. 190.

¹⁷⁰⁵ - Так это и выходит по объективно-юридической теории оправдания, применяемой историко-генетической критикой, напр., у С. Holsten'a. По нему, «... ist sie (die πίστις) die innere heziehung des religiösen ich auf ein geistiges object, auf eine offenbarung, verheissung Gottes, die nicht an den willen des ich sich wendet und eine in die erscheinung tretende handlung fordert, sondern an das wissen und eine im inneren des ich sich vollziehende betätigund der anerkennung fordert» (Das Evangelium des Paulus II, S. 72). Поэтому и важнейшим моментом является здесь чисто теоретический, поскольку «die offenbarung Gottes im Christentum hat zum inhalt ein seiendes – der messiaistod ist ein sünethod –, das ware, und wendet sich an das denken, dass es ein seiendes als das ware anerkenne. Dadurch erhält das christlich religiöse leben sein unterscheidendes gepräge, das theoretische: freilich nur als moment, aber als ein mitentscheidendes moment» (ibid., S. 113). Все дело ограничивается тем, что «mit der πίστις ward die γνῶσις, die anfangs als wissen nur inhalt des theoretischen bewusstseins

des νοῦς war, inhalt der καρδιά, des gemütes, lebendige innere herzensbewegung (röm. 10:10), und aus dem drange des lebendig bewegten gemütes ward die πίστις zum ὁμολογία, zum bekennntniss der dem denkenden geiste gewiss gewordenen warheit und der das gemüt bewegenden gewissheit (röm. 10:10)» (S. 112). Так «schaut in dem kreuzestode des Messias das religiöse ich sich selbst als krenzestot an, so wird, was nur eine dem ich äussere und äusserliche tat schien, die eigenste innere lebenshewegung des religiösen ich» (S. 106). Но само собою понятно, что фактического изменения в человеке при этом не происходит, поскольку «der sündler nun, als wäre er ein gerechter, Gott gegenüberstehe, der ihm also die folge des gerechtigkeit, das leben, zuerkennen musste» (S. 69 и ср. прим. 1684), почему тут нет реального действия: «die welche zuvor sündler waren, nun in dem namen Jesu Christi objectiv abgewachsen, geheiligt, gerechtfertigt sind, one subjectiv damit schon δίκαιοι zu sein, und in dem geiste Gottes objectiv den grand eines neuen gerechten lebens empfangen haben, one damit schon subjectiv in ihrem leben gerecht zu sein» (S. 68–69 и ср. I, S. 291). Поэтому «die messiasgläubigen gelten... (только) ideell als wirkliche δίκαιοι» (S. 67), и «nur in diesem sinne eines logischen factitivs (= infolge eines urteils für gerecht erklären) kommt nun das wort (δίκαιοῦν) bei Paulus vor» (S. 68), хотя им «τὸ πνεῦμα der positive grund eines neuen lebens im wollen und handeln, (ist) gegeben» (S. 117). По этим причинам возрождение в новую тварь бывает лишь теоретически-интеллектуальным актом (S. 59: «wer in Christus ist, der ist ein neues geschöpf, ein neu geschaffenes religiöses bewusstsein»; S. 60: «diese καινὴ κτίσις ist... eine umformung durch erneuerung des bewusstseins»; S. 119: «der gläubige ist ein mensch eines ganz neuen bewusstseius»), а праведность оказывается фактически недостигнутой, ибо «ist auch der gläubige, obwol Χριστός und das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in ihm lebt (gal. 2:20. röm. 8:10. 9), dennoch als ein an die sünde noch gebundener» (S. 119).

¹⁷⁰⁶ - Это категорически отрицает Prof. William Arnold Stevens (в своей заметке «On the Forensic Meaning of δικαιοσύνη», см. «The American Journal of Theology» Vol. I, No. 2 [April 1897: Chicago], p. 443–450), который утверждает, будто у

Апостола Павла «во всех его писаниях совсем не встречается учения, что этическая праведность Христова становится нашей» (р. 450), между тем даже Лютер признавал, что вера предполагает и восприятие спасения (см. у Zitslaff' в «Studien und Kritiken» 1897, 3, S. 527). В этом коренная ошибка автора, почему совершенно неубедительны все его аргументы в пользу мысли, якобы св. Павел понимал оправдание юридически в ветхозаветно-легальном смысле, когда для него – в христианстве – лозунгом сделался не закон, а благодать (р. 443 и ср. на стрн. 412–413). Далеко неосновательны и частные соображения. Так, усматривая в δικαίωθεῖς просто не-ὑπόδικος (р. 445. 446–447), W. A. Stevens заключает (р. 446): «осуждение есть акт объявления виновности и приговора к наказанию; если оправдание прямо противно сему, то и оно будет актом освобождения от легальной ответственности и отмены наказания – не более». Здесь замолчано самое главное в предмете, что как в первом случае решение покоится на фактическом преступлении, так и во втором необходимо разумеется реальное основание соответствующего качества или действительная праведность, а потому этический элемент нельзя считать только вторичным и побочным в оправдании (р. 444), не связанным с последним органически (ср. прим. 1669 и 1693).

¹⁷⁰⁷ - Ср. Bernh. Bartmann, St Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, S. 68. Поэтому A. B. Bruce безусловно верно замечает (St. Paul's Conception of Christianity, p. 148 = «The Expositor» 1893, VIII, p. 83): «для ох-легалиста Павла, страстно жаждавшего праведности и оставившего иудейство потому, что его праведность он признал суетой и томлением духа, – для него новая праведность Божия есть величайшая реальность».

¹⁷⁰⁸ - Поучительны в этом отношении и наблюдения проф. Gustaf Dalman'a (Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament, Berlin 1897. Sonder-Abdruck aus der Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen: Studien zur biblischen Theologie, Nr. 2). Различая в термине ὑτρπ разные элементы и стадии развития (о чем ср. у R. Kraetzschmar в «Theologische Literaturzeitung» 1898, 3, Sp. 76–77), автор думает, что к веку

Христа Спасителя за ним издавна утвердились определения благодати и милости (S. 8) с устранением юридических моментов. Посему говорилось даже, что на суде нет места для $\alpha\tau\tau\eta$: где суд, там не имеется «праведности» (и наоборот), поскольку тогда она лежит скованной под престолом Божиим (S. 6–7). Напротив, в В. 3. выступает юридический элемент. В законоположительных его частях «судебно освобождаемый есть праведный, а обвиненный является безбожным» (S. 9), в позднейших же преобладает понятие сострадания и вознаграждения; если там «праведность» напоминает деву с повязкой на глазах и весами в деснице, то здесь она прямо простирает руку беспомощному и отвергает притеснителя (S. 12). Впрочем, при этом нимало не исключалась мысль о божественном воздаянии (S. 16 flg.), как и вообще бесспорен юридический оттенок. Его упразднения в иудействе объясняется формализмом в разумении судебных отправлений с совершенной утратой той идеи, что действие правосудное может быть вместе стем и спасающим (S. 18). Поэтому для раввинизма «праведный» Бог не был избавителем и нуждался в зачислении, между у св. Павла оба эти предиката совпадали до нерасторжимости в целостном акте искупляющего и обновляющего оправдания – при абсолютном согласии с учением ветхозаветного откровения.

¹⁷⁰⁹ - См. Prof. Emil Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes $\chi\tau\eta$ im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen 1881, S. 12. G. Ad. Fricke, Der Paulinische Grundbegriff der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\upsilon\eta$ Θεου, S. 7. G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 45, i.

¹⁷¹⁰ - Ср. E. Kautzsch, Ueber die Derivate, S. 9. 10. 16. 18. 23–24. 29, а о $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ – в смысле нормальный – см. еще G. Ad. Deissmann, Bibelstudien, S. 112–113, при чем – однако – «es ist grundfalsch, wenn die Erklärer (только) mit diesem Wortsinn (der $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) beginnen, um zum Verständnis der paulinischen Heils- $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ zu gelangen» (With. Karl, Beiträge zum Verständnis... des Apostels Paulus, S. 43).

¹⁷¹¹ - К тому же результату пришел и Rev. Prof. E. P. Gould в своем трактате «St. Paul's Use of $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\eta$ » (см. «The American

Journal of Theology» Vol. I, Ro. 1 [January 1897: Chicago], p. 149–158). Он утверждает, что «1) значение судить праведно невозможно применить к писаниям св. Павла при внимании к грамматике или контексту и что для целого ряда мест оно – при рациональном экзегезисе – оказывается нелепым; что 2) отвергаемое значение – делать праведным – есть самое основное, какое нам нужно и какое удовлетворяет и грамматике и контексту; что 3) в тех случаях, где разумеется юридический акт, опорой суда служит δικαιοσύνη в ее собственном смысле праведности» (p. 149–150). Посему: «1) Глагол δικαιοῦν иногда прямо означает делать праведным и именно в тех местах, где вера представляется действующей в этом направлении, при чем отношение ее (к оправданию) было бы невозможно, если бы это был акт юридический. 2) Конструкция мыслей вынуждает удерживать это общее значение даже в тех случаях, когда разумеется юридическое действие, поскольку лишь такое значение указывает нам корень, из которого вырастают различные специальные значения, между тем этого нет при понимании судить праведно... 3) Исследование обсуждения св. Павлом πίστις и δικαιοσύνη и их взаимных отношений показывает, что праведность веры есть внутреннее, этическое качество или реальная праведность, а не внешнее положение (оправданного человека) в противоречие его внутреннему состоянию (ср. прим. 1693) или праведность фиктивная. Поэтому 4) и там, где δικαιοῦν означает юридический акт, суждение основывается на обладании действительным моральным качеством у судимой личности, но не на внешних соображениях со стороны Бога». Отсюда вытекает, что «св. Павел не отрицает морального качества у веры; он только утверждает, что это не праведность дел» (p. 156–157). Дальше получаем, что «Свящ. Писание не считает оправдание за юридический акт – простого объявления от Бога праведным, которое не обуславливает никакого существенного изменения в оправданном»: это раскрывает Superintendent Zitzlaff' (в «Studien und Kritiken» 1897, 3, S. 555 (и ср. прим. 1678). Он настаивает, что здесь «δικαίος есть тот, кто соответствует своему существу, – и это одинаково применяется как к Богу, так и к людям» (S. 557).

Тогда «πᾶς ὁ πιστεύων будет δίκαιος или в таком состоянии, в каком желает его иметь Бог, обнаруживающий свою эссенциальную праведность; следовательно, он достигает праведности Божией, как силы Божией ко спасению. Поэтому δίκαιον означает не просто юридический акт Бога, но с этим δίκαιον необходимо связано существенное изменение δικαιοθής, который действительно становится пред Богом δίκαιος, а не просто объявляется таковым по приговору, оставаясь ἄδικος и лишь в силу усвоенной ему праведности начиная быть δίκαιος» (S. 567–568). Даже при декларативном значении предполагается, что «δικαιοθής истинно праведен, потому что Бог не может объявлять ἄδικος за δίκαιος. Ничего не изменяет и выражение λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην (Рим. 4:3. 5. 9), поскольку вера, которая зачисляется в праведность, есть именно праведность пред Богом (Рим. 3:28. 1:16–17), и вместе с δικαιοῦσθαι или λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην в тоже время бывает внутреннее существенное изменение» (S. 568). Ясно, что у Апостола Павла «термины δίκαιος, δικαιοῦσθαι и т. д. нужно понимать не в юридическом, а в религиозно-нравственном смысле» (S. 571 и ср. прим. 1696).

¹⁷¹² - Ср. Prof. Wilh. Schmidt, Zum Römerbrief в «Stndien und Kritiken» 1898, 2, S. 282 flg. 293. 296. Поэтому же A. Schweizer правильно (хотя и слишком резко по исключительности) придает предлогу ὑπὲρ (ἡμῶν) значение «в пользу». См. «Studien und Kritiken» 1858, S. 426 flg. 462 flg.

¹⁷¹³ - Это энергически выражается и у Prof. Arthur Cushman McGiffert. Он пишет (в A History of Christianity in the Apostolic Age): «To have believed that the work of Christ was only substitutionary in its significance; that he died raerly as a sacrifice by virtue of which other men, though sinful, might be relieved of death, the penalty of their sin; to have believed that there was only an arbitrary and forensic connection between the work of Christ and the salvation of men, – would have do violence to his (of Paul) most sacred convictions and to run counter to all his religions experience» (p. 129). «The righteousness of faith is the divine righteousness which a man receives when he receives Christ. It is not a mere declaration by God that the sinner is justified or forgiven for his past

sins and accounted righteous without regard to his actual character; it is not a mere status into which he is introduced by such declaration, but it is at bottom the real righteousness or the righteous nature which is bestowed upon the believer by God... Thus the righteousness of God, or the righteousness of faith, of which Paul has so much to say, is not primarily, as he uses it, a forensic or legal term, but stands for a real thing, the actual divine righteousness or righteous nature which man receives from God when he receives God's Spirit. It is righteousness not imputed, but imparted to man; and imparted just because the divine nature or Spirit, which is itself righteous, is imparted to him» (p. 142–143).

¹⁷¹⁴ - См. Dr. W. Wilke, Ueber die πίστις in den Briefen des Neuen Testaments, Lauban 1884.

¹⁷¹⁵ - Ср. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 8: «Праведность сообщала всему народу (Израильскому) character indelebilis святости или богоосвященности – согласно твердому суждению иудейской теологии, каковое разделял и Павел, поскольку он говорит (в Рим. 11:16): еще ли начаток свят, то и примешение; и еще корень свят, то и ветви».

¹⁷¹⁶ - Н. J. Holtsmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 28.

¹⁷¹⁷ - Lie. theol. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg i. B. und Lpzg 1897, S. 65: «Ueberall, wo das Wort «heilig» hier auftritt, bringt es einen jüdischen Zug in die Religion des Paulus», поскольку именно (S. 77) «der jüdische Religionsbegriff, den er nicht preisgegeben hatte, als er die Rettung durch den Glauben ergriff, bestimmt sein Heiligkeitsideal und seine Hochschätzung der sacramentalen Gemeinde... Dies Jüdische ist zugleich das Katholische in der Praxis des Paulus, das, womit der Protestantismus aufgeräumt».

¹⁷¹⁸ - Отсюда понятно, почему А. Ritschl относит (напр., в Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 63) совершенное оправдание (σωτηρία) человека лишь к будущему приговору Божию на страшном суде. Сходно с этим и P. Kolbing в «Studien und Kritiken» 1895, 1, S. 8. 14. 15. 16: «Die rechtskräftige Verleihung des ewigen Heils vollzieht sich aber, wie nach der Lehre

der jüdischen Apokalyptik, so nach übereinstimmenden Aussagen des Neuen Testaments bei dem in der messianischen Epoche abzuhaltenden himmlischen Weltgericht» с тем ограничением, что «ist es in allen neutestamentlichen Stellen einschliesslich der paulinischen ein noch zukünftigess, почему «war es Paulus eine ganz nahe liegende und leicht zu vollziehende Vorstellung, dass das himmlische Weltgericht Gottes, dessen endgültiges Vollzug noch bevorstand, gleichwohl schon in der Gegenwart sich zu vollziehen beginniti; вообще «hat sich diese Kombination als eine, speziell bei Paulus durchaus warscheinliche erwiesen». Подобное же мнение выражает, между прочим, еще Theod. Haring (Δικαιοσύνη Θεου bei Paulus, S. 33; см. еще прим. 1732), но ср. против него у Wilh. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 29. 30.

¹⁷¹⁹ - См. A. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 160–161 (Св. Павел «не представляет никакого оправдания вне или прежде принадлежности к общине» христианской). 216–219, а новейшее изложение основных пунктов этого учения (– в связи с предшествующим движением богословско-философской мысли в протестанстве –) дано у Dr. Richard Wegener, A. Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte, Lpzg 1897, S. 61 flg. (ср. Н. А. Kennedy в «The Critical Review» VII, 4 за октябрь 1897, p. 446–448). К теории Ричля склоняются и W. Sanday and A. G. Headlam в A Commentary on the Epistle to the Romans, p. 122–124. Заметим еще, что некоторые авторы (напр., Privatdozent Lic. Gennrich, Studien zur Pauli- uischen Heilsordnung) считают (в «Studien und Kritiken» 1898, 3, S. 404) праздным (gegenstandslos) спор о том, разумеется ли под ἡγιάσθητε у Апостола Павла (в 1Кор. 6:11) простое отделение для Бога (Rückert, Olshausen, Schmiedel), т. е. вчленение в общество Христово (Hofmann, Ritschl), или действительное усвоение христиански-нравственного направления жизни (Heinrici), принципиальное нравственное обновление и освящение (Pfleiderer, Beyschlag), поскольку второе дается непосредственно с первым и заключается в нем. Это суждение верно лишь с точки зрения объективно-юридической теории оправдания с «идеальной» святостью возрожденных (ср. прим. 1704 и 1705), между тем фактически

рассматриваемый вопрос крайне важен и у эллинского благовестника решается в смысле реального (хотя бы и относительного) освящения облагодатствованных.

¹⁷²⁰ - Ср. также замечания у G. F. Nösger, Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, S. 314; Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 319 u. Anm, 6; Joh. Gloël, Der Heilige Geist, S. 102, i; E. Schader, Die Bedeutung des lebendigen Christus, S. 29.

¹⁷²¹ - G. Schnedermann, Der israelitische Hintergrund, S. 3 = «Neue Kirchliche Zeitschrift» VI (1895), 8, S. 651, и ср. Ueber den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament, Lpzg 1890, S. 17. При принципиально-неверном и тенденциозном освещении предмета, – подобное воззрение резко выражает еще Prof. Dr. Ludwig, Paul, считая представление царства Божия у Христа Спасителя «чисто иудейски-апокалипсическим» (Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, Bonn 1895, S. IV–V. 116–117). Равно и так называемая «новая школа» с ее субъективизмом, отрицающим всякий авторитет – даже Писания, – видит в Церкви возврат к иудейству: см. у Louis Guillyn, Saint Paul et l'autorité, Montanban 1896, p. 4.

¹⁷²² - С этой точки зрения Albert Hoffmann верно говорит (Abraham, Moïse et le Christ ou l'économie du salut d'après saint Paul, Strasbourg 1872, p. 10), что у св. Павла «праведность есть выражение нормального взаимоотношения между волей человеческой и волей Божией» и – значит – утверждается на фактических основах, почему автор ложно усвоит (p. 10–11) этому понятию исключительно декларативный смысл.

¹⁷²³ - Посему правильно в этом отношении (ср., впрочем, прим. 1730) суждение тех, которые утверждают, что «das Reich Gottes ist... der Inbegriff des messianischen Heils Gottes in Christo». См. Das Reich Gottes nach altem und neuem Testament oder Weissagung und Erfüllung. Eine biblisch-theologische Untersuchung zum Erweise dessen, dass Jesus von Nazareth der von den israelitischen Propheten geweissagte Messias Israels und das von ihm gepredigte Reich die verheissene Königsherrschaft

Jahves ist. Von einem Theologen. I. und II. Theil. Jurjew 1897. S. 190.

¹⁷²⁴ - Cp. Prof. A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 363 = «The Expositor» 1894, IX, p. 200: «the Kingdom is a pure ideal hovering over the reality, or in advance of it, a goal which the Church seeks to approximate but never overtakes». Значит, по отношению к верующим речь может быть собственно лишь о «введении их Богом в царство возлюбленного Сына Своего» (Кол. 1:13), почему последнее рисуется у Апостола Павла то настоящим (Рим. 14:17. 1Кор. 4:20), то с оттенком будущности (1Кор. 6:9–10. 15:50. Гал. 5:21), как такое, к которому христиане призваны для получения славы (1 Фессал. 2:12).

¹⁷²⁵ - Поэтому и Церковь, как тело Христово, возрастает (Еф. 4:16), а «das Christenleben ist für Paulus mehr als Bethätigung oder gar nur Bewahrung eines Seins, es ist Fortschritt und Entwicklung in extensivor wie in intensiver Beziehung»: Prof. J». Gottschick, Paulinismus und Reformation в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» VII (1897), 5, S. 415. Cp. еще стрн. 265 и 446.

¹⁷²⁶ - Cp. Prof. D. Erich Haupt, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche in ihrer Bedeutung für christliches Glauben und Leben в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (Freiburg i. B. 1892), 1, S. 4–5: «Lexikalisch ist die Bedeutung (des Reiches Gottes) Königsherrschaft, nicht Herrschaftsgebiet... und das Konigthum Gottes ist der Zustand, wo der göttliche Herrscherwille (cp. однако прим. 1729 и 1730)... zur vollen Anerkennung und Auswirkung gelangt». S. 10: «Dieses Reich hat nun Christus in die Welt gebracht», почему (S. 27) «das Himmelreich in und mit Christo eine gegenwärtige Realität geworden ist».

¹⁷²⁷ - Если даже в последнее время этот юридический смысл подчеркивается с энергичностью (напр., у G. Ad. Deissmann, Neue Bibelstudien, S. 66–67), то нужно заметить, что здесь «the primary antithesis is lost sight of, and new antithesis take its place», поскольку «in the apostle's mind the antithesis was between a son indeed, and a son who is nothing better than a servant» (A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 191 = «The Expositor» 1893, X, p. 269); посему и «the privilege consists

in one being made a son who was formerly a slave» (p. 189=268), a «υιοθεσία in St. Paul's vocabulary means the solemn investment of persons formerly sons in an imperfect degree with a sonship worthy of the name, realising the highest possibilities of filial honour and privilege» (p. 206=282). Cp. Joh. Gloël, *Der Heilige Geist*, 107: «Wenn... die υιοθεσία den direkten Gegensatz der δουλεία bildet, und wenn unter der δουλεία ohne Frage der Stand des δοῦλος zu verstehen ist, so kann auch unter der υιοθεσία nicht der Akt der Adoption als solcher verstanden werden, sonder nur der Stand, der das Ergebnis dieses Aktes ist, das Verhältnis, in welchem dieser Akt stetig fortwirkt». D. Somerville, различая в самом христианском усыновлении две стадии, думает (St. Paul's Conception of Christ, p. 46), что «"Adoption" in the kingdom of God is consistent with a previous filial relationship of an inferior sort, and means... the investment in fuller privileges and powers, in a sonship worthy of the name, of persons who had been sons in an imperfect degree». Важно еще, что и «по Римскому закону совершенно чуждый по крови человек чрез усыновление становился членом усыновившей фамилии точно так же, как бы он родился в ней. Он делался членом этой фамилии даже в высшем смысле, чем те, у кого в жилах текла фамильная кровь, каковы эмаципированные дети и потомки по женской линии. Он принимал имя этой фамилии, участвовал в ее таинственно-священных обрядах и являлся членом дома усыновителя не по снисхождению или соизволению, но во всех отношениях, почему и образовавшаяся таким путем связь могла быть расторгнута только в церемонии эмансипации». См. у W. E. Ball, *St. Paul and the Roman Law* в «The Contemporary Review» No. 308 (August, 1891: London), p. 280 sequ.

¹⁷²⁸ - Поэтому будет мало сказать (хотя бы с Éd. Roerich, *Étude sur les principales idées morales... de Saint Paul*, p. 7; cp. Bernh. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T.*, S. 432–433), что христианское искупление было лишь восстановлением первобытной райской невинности (cp. Wilh. Schmidt, *Die Lehre des Apostels Paulus*, S. 114–115: «dies «neue Kreatur» ist mehr als die ursprüngliche Natur des Menschen»). Наоборот, по вниманию к величию тайны нашего спасения по его результату и

дальнейшей цели, некоторые авторы принимали двойное воплощение Сына (домирное и в условиях времени), а в связи с этим у других даже допускалось, что второе было необходимо и в том случае, если бы не произошло падения прародителей. См. D. Somerville, *St. Paul's Conception of Christ*, p. 53–54. 209–210. 305–306. Prof. E. Kühl, *Die Heilsbedeutung des Todes Christi*, S. 206: «Auf die Menschwerdung Christi war es in Crottes Rathschluss von Ewigkeit her abgesehen», потому что «diese Offenbarung zum Zweck der Erreichung des gottgewollten Zieles der Menschheit nothwendig war – nothwendig auch abgesehen von der menschlichen Sünde», и ср. A. M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern Theology*, p. 477; возражения против последней мысли формулированы у Prof. Wolfgang Friedr. Gess, *Christi Person und Werk*, III: *Dogmatische Verarbeitung des Zeugnisses Christi und der apostolischen Zeugnisse* (Basel 1887), S. 476 flg.

¹⁷²⁹ - В этом виде гражданство царства Божия становится и благодатно-фактической реальностью, почему нельзя с такой исключительностью утверждать, будто «der Ausdruck (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ) bezeichnet niemals «une Domaine», sondern immer Herrschaft und Herrlichkeit (ср. прим. 1726. 1730)... So gieht es auch keine «Burger», sondern nur «Besitzer» einer von Gott verliehenen Herrschaft». Высказывая данное положение (в отчете о книге Frédéric Krop, *La pensée de Jésus sur le Royaume de Dieu d'après evangiles synoptiques*, Paris 1897), Prof. Arnold Meyer (в «Theologische Literaturzeitung» 1898, 10, Sp. 271) разделяет обычную погрешность интеллектуалистического понимания христианского спасения, поскольку этим колеблется самая идея Церкви, между тем она есть необходимый момент фактического возобладания царства Христова среди людей (ср. стрн. 442–443).

¹⁷³⁰ - Отмеченное нами соотношение ограждает фактическую особность и спасительное действие Церкви Христовой, как реального обнаружения царства Божия на земле. Забвение сего вынуждает протестантство к тому, что, упрекая (– и с известной, обратной ему, стороны справедливо –) католицизм в полном отождествлении данных понятий *in re* (см., напр., Dr. K. Kohler, *Freie Vereinsthätigkeit und amtliche*

Kirchenthätigkeit в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II, 5, S. 420), оно само допускает его для Церкви в смысле «societas fidei yt Spiritus Sancti in cordibus» (Apologia Conf. Aug. IV, 5; ср. † Hans Hinrich Wendt, Das Verhältniss der inneren Mission zur kirchlichen Organisation в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II, 2, S. 148: «die Kirche in diesem Sinne lässt sich nicht principiell unterscheiden von dem Reiche Gottes, welches Jesus lehrte und aufrichtete»), или же относит ее только к внешним случайным формам, различая в ἐκκλησία а) общину, т. е. общество субъектов, обладающих комплексом благ царства Божия (Prof. Erich Haupt в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II, S. 6. 7. 11). и б) церковь, к которой прилагается «nur desjenige, was zu der äusseren, wechselnden Erscheinung der Gemeinde, also nicht zu ihrem eigentlichen Wesen gehört» (ibid., S. 10). Неудивительно отсюда, что протестантство оказывается собственно без Церкви (ср. прим. 1735), а католицизм не признает царства Божия вне и помимо ее.

¹⁷³¹ - Это свидетельствует, что каждая частная церковь бывает истинно Христовой лишь постольку, поскольку она осуществляет в себе царство Христово или бывает католической, почему и идеально и фактически «die Gesamtgemeinde, nicht die Einzelgemeinde bei Paulus das Erste» (Arn. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, S. 38; ср. прим. 1740). В этом отношении весьма удачно сказано у Prof. A. C. McGiffert (The Apostolic Age, p. 638), что «the church in the city or in the house is simply a local manifestation of the church of God; there is in reality only one church as there is only one body of Christ». Ср. Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων XI, 4 (у Prof. Ad. Harnack в «Texte und Untersuchungen» II, 1, Lpzg 1884, S. 30–31, и у свящ. И. И. Соловьева, Москва 1886. стрн. 79–80): «как сей (евхаристический) преломляемый хлеб был рассеян по холмам, но – собранный вместе – стал единым, так Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое».

¹⁷³² - Если Privatdoc. Lic. Arthur Titius отрицает (Die neutestamentliche Lehre von Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg i.

В. und Lpzg 1895. S. 176) ту мысль, будто «настоящее есть «стадия» царства Божия», то это противоречит даже его собственному убеждению, что господствующим определением последнего у Иисуса Христа было эсхатологическое (S. 184–185; по ср. прим. 1718).

¹⁷³³ - См. еще *The Christian Ecclesia: A Course of Lectures on the Early History and Early Conception of Ecclesia; and Pour Sermons. By † Prof. Fenton John Antony Hort. London 1897.* (Ср. E. P. Boys-Smith в «*The Critical Review*» VII, 3 за июль 1897, р. 273–278.) Р. 19: «Со времен Августина царство небесное или царство Божие, о котором мы столь часто читаем в Евангелиях, прямо отождествлялось с Церковью Христовой. Это довольно естественный вывод из некоторых изречений Господа по этому предмету, если брать их в отдельности, но – я думаю – его невозможно обосновать, когда мы будем исследовать всю сумму Его учения во всей целости. Мы можем говорить о Церкви, как видимой представительнице царства Божия, первичном орудии его владычества и под другими аналогичными формами выражения. Однако мы не в праве отождествлять их до такой степени, чтобы прямо прилагать к Церкви все, что ни сказано в Евангелиях о царстве Божием, или небесном». T. Fallot, *Qu'est-ce qu'une Église? Un chapitre de christianisme pratique. Seconde édition, Paris 1897.* Р. 19 (и ср. 23–24): «Le Christ mort et ressuscité... est l'auteur de notre salut, le chef et la vie de l'Église. L'histoire de l'humanité toute entière devient un drame qui n'a d'autre raison d'être que la glorification du Christ. A la notion vague du Règne de Dieu, se substitue la notion précise du Règne du Christ qui se réalise progressivement dans l'Église et par son moyen».

¹⁷³⁴ - Ср. T. Fallot, *Qu'est-ce qu'une Église?* Р. 8: «La doctrine du corps du Christ n'est que la mise en oeuvre de la doctrine du salut».

¹⁷³⁵ - При устранении этого момента получают такие радикально-ошибочные суждения, будто «l'Église visible est une chimère» (*Qu'est-ce qu'une Église? Étude d'histoire chrétienne* par C. G. Clavannes. Paris 1897. Р. 88), почему видимые церкви являются лишь внешними союзами единомышленников – «des

associations pour le progrès du règne de Dieu» (p. 89) – в роде того, что «une académie est formée des personnes appartenant ou professant appartenir à la république des lettres» (p. 73). Ср. прим. 1730.

¹⁷³⁶ - Ср. P. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T., S. 111: «Erst aus der Thatsache der ein für allemal bergestellten Vereinigung mit Christus ergiebt sich folgeweise die weitere Thatsache der Einverleibung in den Organismus derer, welclie das σῶμα an diesem geistlichen Haupte bilden».

¹⁷³⁷ - Посему «als Gerechtfertigter ist der einzelne zugleich Glied der Gemeinde Christi, weil ἐν Χριστῷ»: см. Studien zur Paulinischen Heilsordnung von Privatdoz. Gennrich в «Studien und Kritiken» 1898, 3, S. 406, i.

¹⁷³⁸ - Так, «die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christus vollzieht die Taufe» (Wilh. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 75 и ср. прим. 1703); посему «wer die Taufe versäumte, obwohl er sie haben könnte, der würde grosses Misstrauen dagegen erwecken, dass sein etwa behaupteter Glaube derjenige ist, der den Christus- geist unmittelbar zur Folge hat oder bereits einschliesst» (ibid., S. 79).

¹⁷³⁹ - Так «die Kirche ist aus der Christenheit heraus geboren, nicht diese aus ihr», но «die Kirche für überflüssig erklären, heisst sich selbst als von Christo losgelöst erachten» (см. Ein Theolog, Das Reich Gottes, S. 394. 401). Это ограничение важно иметь в виду при оценке теорий, будто индивидуализм Апостола Павла в учении об оправдании совершенно устранял этическое значение Церкви, как это утверждает, напр., P. Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus, S. 66–67: «... das Christenthum existirt nur als Kirche; aber gerettet werden nur die Einzelnen. In letzter Linie bedeutet dem Paulus die Kirche nichts für die Seligkeit») и что справедливо отвергает даже Prof. J. Gottschick в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» VII (1897), 5, S. 411, i.

¹⁷⁴⁰ - Поэтому безусловно несправедливо (ср. «Church Quarterly Review» Vol. XLV, No. 90 [January 1898], p. 325–327) исключительно индивидуалистическое понимание Церкви у Dr. F. J. A. Hort'a (The Christian Ecclesia, p. 168–170), как будет

крайностью (ср. «Der Beweis des Glaubens» 1898, I, S. 17 в «Theologischer Literatur-Bericht») и ограничение ее поместными общинами, предлагаемое С. G. Chavannes (Qu'est-ce qu'une Église? P. 67). Напротив, именно идея Церкви вселенской служит у св. Павла необходимой предпосылкой всех его выражений об отдельных церковных общинах: см. Einleitung in das Neue Testament von Prof. D. Theodor Zahn (Erster Bd, Lpzg 1897), S. 356; ср. прим. 1731.

¹⁷⁴¹ - Это показывает и всю несправедливость протестантского понимания Церкви, как общества святых или людей Божиих, спасаемых Христом непосредственно и потому не нуждающихся для сего ни в церковном единении, ни в таинствах. Такие мысли нашли довольно резкое выражение и в книге С. G. Chavannes, Qu'est-ce qu'une Église? P. 17 suiv. 20–22. 68 suiv. 73: «L'Église est le peuple de Dieu et est constituée, sans aucune organisation possible ni désirable, par les hommes qui, individuellement, sont enfants de Dieu». 82 suiv. Ср. прим. 1703 и 1738.

¹⁷⁴² - Ср. В. Н. Мышцына, Учение Св. Апостола Павла, стрн. 120.

¹⁷⁴³ - Ср. W. S. Bruce, The Ethics of the Old Testament, p. 22: «Пророки признают избранным Иеговы народ Израильский, а не отдельного Израильянина..., и надежда святых относилась скорее к великому национальному освободителю, чем к персональному искупителю». Посему и самое (p. 65) «спасение в Израиле давалось человеку рождением в семье, основанной Авраамом... Иудей мог оказаться недостойным праротческого наследия; однако в Пятикнижии рождение в семье Израильской прямо считается рождением в царство Божие».

¹⁷⁴⁴ - В связи с этим вполне естественно, что «в древнем Израиле не было выдающимся глубокое и сокрушительное сознание греха, столь характерное для новозаветных святых»: W. S. Bruce, The Ethics of the Old Testament, p. 68–69.

¹⁷⁴⁵ - См. трактат II, гл. 2, где к прим. 970 ср. L. H. Strack, Einleitung in den Thalmud, S. 103, и The Hebrew New Testament of the British, and Foreign Bible Society by Prof. Frz Delitzsch, p. 25.

Последний к Гал. 3:16 замечает: «Мн. ч. $\text{לֵךְ} \text{וְיָרֵד}$ употребляется в Талмуде в аналогичных аргументах, напр. в Sanhedrin 37b, а коллективное וְיָרֵד сходно концентрируется в $\text{לֵךְ} \text{וְיָרֵד}$ – в одном семени, которое «придет из другого места» (Есо. 4:14), т. е. прилагается (в Midrasch Ruth sect. VII extr. и часто) к царю Мессие».

¹⁷⁴⁶ - Посему: если о Христе сказано, что «sein Universalismus ist abhängig von seiner Person» (Ein Theolog, Das Reich Cottes, S. 275), то не менее верно это и для нас в том отношении, что только личным общением с Господом мы изымаемся от космических ограничений в деле своего спасения

¹⁷⁴⁷ - Поэтому – в духе раввинской теории – «das Neue Testament schlechthin nichts davon weiss, dass der «Lohn», welcher einer Persönlichkeit von Gott zugedacht ist, auf einen andern Menschen übertragen werden und so seine Stellung zu Gott ändern könne». См. eine dogmatische Prage vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachtet von D. Hermann Schultz под заглавием «Der sittliclie Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi» в «Strudien und Kritiken» 1894, 1, S. 17.

¹⁷⁴⁸ - Ср. еще Dr. E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums, 231: «Если Павел провозглашает искупление человечества от греха чрез Христа и при том «туне (ohne Verdienst) благодатью Его, избавлением, еже о Христе Иисусе» (Рим. 3:24), то это есть прямое извращение основного иудейского учения (was die Grundlehre des Judenthums gerade anf den Kopf stellt), по которому всякий по своим личным усилиям должен быть своим собственным искупителем» (Jeder durch seine selbsteigene Thatkraft, sein eigener Erlöser werden muss).

¹⁷⁴⁹ - См. также Dr. E. Grünebaum, Die Sittenlehre der Judenthums. S. 172–173; Sayings of the Jewish Fathers comprising Pirqe Aboth in Hebrew and English with Notes and Excursuses. By Charles Taylor. Second Edition with Additional Notes and a Cairo fragment of Aquila's version of the Old Testament. Cambridge 1897. P. 60. – К сказанному в прим. 1658 необходимо прибавить еще собственное признание Prof. Dr. Aug. Wünsche. В предисловии к

книге «Der lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche» (Lpzg 1876) он пишет (S. VIII) следующее: «In Bezug auf das Verhältniss meiner gegenwärtigen Arbeit zu der von mir früher herausgegebenen Schrift: «Die Leiden des Messias» (Leipzig 1870) muss ich offen bekennen, dass ich heute nicht mehr jenen Standpunkt einnehme. Zwar bin ich noch der Ansicht, einzelne Lehrer der alten Synagoge haben ein leidendes Messiasideal ausgeprägt (о чем см. *ibid.* 14–21) – und jeder, der nur einigermaßen in Talmud und Midrasch bewandert ist, wird bei objectiver Betrachtung der einzelnen Zeugnisse meiner Ansicht beipflichten, – aber ich folgere heute nicht mehr am jenem Ideal die falschen Schlüsse und irrigen Nutzenwendungen, welche ich in der beregten Schrift gezogen habe». Правда, покаяние это не вполне ясно и ведет автора к новым «фальшивым заключениям и ложным применениям» уже в обратном смысле, поскольку г. Вюнше теперь евангельско-синоптического Христа старается представить иудейски-торжествующим Мессией (ср. S. 23 flg.); – тем не менее для нас весьма важно, что он прямо отказывается от своих прежних воззрений о повсюдном господстве в синагоге и о происхождении из нее новозаветной идеи искупительных страданий божественного Избавителя.

¹⁷⁵⁰ - До какой степени было необходимо подобное вознаграждение, – это видно из того, что иудейские праведники иногда восхищались в рай (см. прим. 1257-е в главе 4-й трактата II-го и ср. еще M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898. S. 101; Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, London 1884, p. 50. 106, и по переводу священника М. П. Фивейского на стрн. 63. 135) и не редко (– по примеру р. Елиезера бен-Гирканоса –) еще на земле сияли ярче солнца, почему «Бог передал в руки общества Израилева истолкование и применение закона». В талмудических источниках высказывается по сему предмету следующее: «Святой – да будет Он благословен! – отменяет (и лишает действительности) Свое постановление по причине решения праведника». «Я (Бог) господствую над людьми; кто господствует надо Мной? – Праведный, ибо Я определяю, а он

упраздняет». «Если Я (Бог) говорю так, но ты иначе, то твое слово имеет силу, Мое же нет». См. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert von Prof. Gustaf H. Dalman. Band I. Einleitung und wichtige Begriffe nebst Anhang: Messianische Texte. Lpzg 1898. S. 144. 175.

¹⁷⁵¹ - Doc Eugen Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, S. 35.

¹⁷⁵² - (Prof.) Dr. Ed. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie в «Theologische Jahrbücher» II (Tübingen 1843), 1, S. 47.

¹⁷⁵³ - Cp. у Prof. Leonhard Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit. Mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heil überhaupt. Freiburg im Breisgau 1896 S. 1): «in den Ereignissen und Zuständen, über welche die geoffenbarte Eschatologie Aufschluss giebt, die ganze göttliche Heilsökonomie sich gewissermassen concentrirt, durch sie in einfachster und zugleich vollendester Weise in die Erscheinung tritt und auf sie wie auf ihre Ziel- und Ruhepunkte hinausstrobt».

¹⁷⁵⁴ - Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus dargestellt von Lic. Rick. Kabisch, Göttingen 1893, S. 4.

¹⁷⁵⁵ - См. Orello Cone, Paul the Man, the Missionary, and the Teacher, London 1898, p. 16: «По связи с доктриной Мессии – фарисейское учение насчет будущего конца мира, эсхатологии и учреждения мессианского царства произвело, по-видимому, самое неизгладимое впечатление на Павла».

¹⁷⁵⁶ - Dr. Abraham Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel Breslau 1857, S. 130.

¹⁷⁵⁷ - Wilhelm Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, Strassburg 1896, S. 5.

¹⁷⁵⁸ - Le problème de l'immortalité par Docteur en théologie E. Petavel-Olliff. Étude précédée d'une lettre de Prof. Charles Secrétan. Tome II. Paris 1892. P. 179.

¹⁷⁵⁹ - Prof. Dr. August Wünsche, *Der lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatze zum leidenden Messias der Kirche*, Lpzg 1876, S. VII–VIII. Ср. ниже в прим. 1822.

¹⁷⁶⁰ - Ср. Prof. Auguste Sabatier, *L'Apôtre Paul*: 2-e éd., Paris 1881. p. 31–32 = 3-e éd. ibid. 1896, p. 34–35. Впредь соотношение страниц обоих изданий этой книги будем отмечать простым знаком равенства между цифрами.

¹⁷⁶¹ - Aug. Sabatier ibid., p. 95–96² = 106³.

¹⁷⁶² - Prof. Ad. Jülicher в библиографической статье по поводу книги E. Teichmann'a (см. в прим. 1829) в «*Zeitschrift für praktische Theologie*» XIX. Jahrgang (Frankfurt a. M. 1897), Heft 1 (от декабря 1896 г.), S. 91.

¹⁷⁶³ - Prof. Édouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne II* (Strasbourg 1852), p. 9: «Легко убедиться, что в вопросе о «последних вещах» Павел почти всецело держался идей, принятых тогда в синагоге и у иудео-христиан, не имея сказать ничего нового или особенного... Однако тщательное и внимательное исследование показывает, что он уже испытывал потребность подняться выше иудейского материализма, который из начала возобладал в эсхатологии Церкви».

¹⁷⁶⁴ - Даже теперь С. G. Montefiore спокойно констатирует в «*The Jewish Quarterly Review*» III, 9 (October, 1890), p. 9 «отсутствие веры в будущую жизнь воздаяния вплоть до Маккавейского периода», а Prof. Oskar Holtzmann утверждает, что подобное убеждение насчет вознаграждения возникло в иудействе только во втором веке до Р. Хр. и обязано влиянию греческих идей (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, S. 236).

¹⁷⁶⁵ - См. в *Ein Versuch von Doc. Erik Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem 1898, S. 156–157: «Для знающего религиозную историю Израиля не может подлежать никакому сомнению, что ожидаемое утешение состояло главным образом в продолжении жизни или в воскресении народа. Народ не умирает, хотя бы индивидуумы последовательно умирали; народ совсем не нуждается в потустороннем бытии: его воскресение лежит в области

натурального и потому идет рука об руку с вымиранием индивидуумов, которое не сопровождается для них воскресением или продолжением существования. Иудеи жили и трудились для непрерывного поддержания, победы и воскресения всего народа среди поражавших его национальных несчастий. Именно этому они веровали и на это надеялись с энергическим упорством, которое имеет в себе нечто трогательное, поскольку здесь индивидуум как бы забывал себя и свою собственную судьбу. Доказательство сему находится в том, что – при всей своей искренности и серьезности – иудейское благочестие для чаяний бессмертия не обладало специальным обоснованием в выработанном учении о душе. В психологическом отношении эта религия продолжала стоять на очень примитивной точке зрения» (ср. однако прим. 1792-е). Поэтому автор думает, что даже «пророки до плена ничего не знали об индивидуальном воскресении» (S. 162), а у Исаии данная мысль якобы относится лишь к благочестивым мученикам и посред- ствует древней верой на возмездие в правосудии Божиим по убеждению, что подобные люди должны восстать собственно потому, что Бог праведен (S. 171–172. 172–173). Здесь в детальном освещении предмета заметно немалое преувеличение, ибо для Ветхого Завета бесспорна надежда на личное бессмертие (см. и у Erich von Schrenck, *Die johanneische Anschauung vom «Leben» mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte*, Lpzg 1898, S. 9. 10), но «eine solche staatliche Auferstehung» приписывает фарисеям и Dr. E. Grünebaum, *Die Sittenlehre des Judenthums*, Strassburg 1878, S. 154 и ср. ниже в прим. 1787.

¹⁷⁶⁶ - Ср. Dr. H. Graetz, *Geschichte der Juden III* (Lpzg 1856), S. 89, где раскрывается фарисейское убеждение, что – при наличии космических ненормальностей в судьбе людей – правда Божия сохраняется не в течение земной жизни, а только по смерти человека.

¹⁷⁶⁷ - О других причинах см. еще у Rev. Prof. A. Roberts, *On the Knowledge of a Future State possessed by the Ancient Hebrews* в «*The Expositor*» 1897, V, p. 377–389, где разбирается оригинальная теория еп. Варбуртона, будто Моисей намеренно не хотел ничего сообщать о будущей жизни и что этим

доказывается божественный характер ветхозаветного откровения, для чего ср. еще у Ven. J. Hughes-Games, *On the Nature of the Resurrection Body*, London 1898, p. 9 sequ., и у о. проф. Т. И. Буткевича, *Борьба с английским деизмом XVII и XVIII века в журнале «Вера и Разум» 1899, № 4, стрн. 241–242.*

¹⁷⁶⁸ - Ср. исследование (проф.) П. А. Юнгера, *Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни*, Казань 1882, стрн. 140: «Учение о единичном воскресении, как потребность личного удовлетворения, в первый раз встречается в книге Иова».

¹⁷⁶⁹ - См. Lic. Dr. Paul Gröbler, *Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.* в «*Studien und Kritiken*» 1879, 4, S. 654. D. Paul Kleinert, *Zur idee des Lebens im Alten Testament* ibid. 1895, 4, S. 725 (и ср. 780): «Ветхозаветное благочестие достигло своей высоты не чрез посредство абстрактной идеи всеобщего бессмертия, каковая чужда В. З., но во внутреннем опыте жизненного общения с Богом сердце почерпало твердую уверенность, что это общение должно быть непреходящим по причине нерушимости божественной жизни». Prof. Friedrich Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, Giessen 1892, S. 112: «Существенное заключается не в воскресении, а в оправдании, и первое принимается в соображение лишь в качестве неизбежного предположения для второго. Воскресение является только постулатом правды Божией и обеспечением нравственной личности и – следовательно – мотивируется этически».

¹⁷⁷⁰ - P. Kleinert в «*Studien und Kritiken*» 1895, 4, S. 727: «Die hier (Hiob 19:25 ff.) ausgesprochene Zuversicht ihre Wurzel nicht in der Gefühlsgewissheit von der Unauflöslichkeit des mit Gott geeintes Lebens hat: es wjrd ja vielmehr die Zerstörung desselben vorausgesetzt. Sie erwächst vielmehr dem Dichter auf dem Wege der Schlussfolgerung aus der Idee von der Unzerstörbarkeit des Rechts». Далее отсюда развивается мысль, что «жизнь с Богом или истинное богочтение носит в себе зародыш вечной жизни» (Er. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, S. 169), – и таким образом изложенное сейчас

воззрение примиряется с тем, которое указано нами в прим. 1769.

¹⁷⁷¹ - См. Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit dargestellt von (Prof.) Hermann Schultz, Göttingen 1861, S. 215. 222. Ср. Er. Slave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. S. 16—166. «Если у Иов. 19:25 сл. речь касается лишь надежды получить личное оправдание, то и главная цель ожиданий воскресения должна состоять именно в этом. А так как мысль о воскресении потом совсем исчезает в книге, то мы едва ли в праве видеть в данном месте более победоносно прорывающейся веры праведника, что невинность непременно будет признана, хотя бы это случилось может быть, уже после его смерти».

¹⁷⁷² - См. Берахот 9:5, где по критическому переводу Н. Переферковича (Талмуд. Мишна и Тосефта. Том первый: книга 1 и 2. Спб. 1899) на стрн. 34 сказано: «саддукеи стали учить, что нет иного мира (века) кроме сего».

¹⁷⁷³ - Уже по одному этому нельзя принять критического мнения о культе умерших или душ у евреев, хотя данная мысль несправедлива и во всех других отношениях, о чем см., напр., в eine religionsgeschichtliche Untersuchung топ Privatdoz. Johannes Frey, Tod, Seelenglaube and Seelenkult im altea Israel, Lpzg 1898, S. 198. 222.

¹⁷⁷⁴ - Ср. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. S. 159—160: «Жизнь в шеоле есть только призрачное бытие теней, ибо — по возвращении к Богу — дух больше не имеет никакого индивидуального образа». Это утрированное суждение показывает, сколь мало утешения можно было находить в подобной доктрине. Ср. ниже прим. 1783.

¹⁷⁷⁵ - Так Prof. C. Bruston, La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ, Paris 1890, p. 2: «Les Sadducéens avaient conservé dans toute sa simplicité l'antique doctrine du Sheôl». Ср. H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 245.

¹⁷⁷⁶ - См. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 28.

¹⁷⁷⁷ - A. Cowley, The Samaritan Doctrine of the Messiah в «The Expositor» 1895, III, p. 178.

¹⁷⁷⁸ - Rev. Alfred Plummer, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke, Edinburgh 1896, p. 467.

¹⁷⁷⁹ - Rev. James Denney, The Sadducees and Immortality (Mark 12:18–27) в «The Expositor» 1894, XII, p. 401 Sayings of the Jewish Fathers comprising Pirque Aboth in Hebrew and English with Notes and Excursuses. Second Edition with Additional Notes and a Cairo fragment of Aquila's version of the Old Testament by Charles Taylor. Cambridge 1897. P. 107–108. 114. H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 245.

¹⁷⁸⁰ - Всячески невероятно странное суждение проф. П. А. Юнгера (Учение В. З. о бессмертии души, стрн. III), что «саддукеи может быть признавали посмертное жилище (?) для человеческого духа на основании Пятикнижия, но не пророков и Иова, писания которых им были неизвестны (!?)». Думаю, что у автора здесь нет ровно никакого мнения, потому что все дело, кажется, в изумительно неправильном переводе.

¹⁷⁸¹ - В опровержении того взгляда, будто саддукеи придерживались только одного Свящ. Писания, A. Geiger заходит слишком далеко, когда усматривает в них лишь представителей древней галахи, считая фарисеев носителями галахи прогрессивной (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 133 ff.). Против данной интерпретации см. у Д-ра Л. Каценельсона, Фарисеи и Саддукеи в журнале «Восход» 1898. VIII, стрн. 90.

¹⁷⁸² - См. выше в главах 4 и 3-ей трактата II-го. Тоже и Dr. E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums, S. 365, почему учение св. Павла он понимает так, будто – по нему – Мессия уничтожает только внешние законы (S. 226), C. G. Montefiore обвиняет эллинского благовестника в прямом извращении иудейства по данному предмету (First Impressions of Paul в «The Jewish Quarterly Review VI, 23 [April, 1894], p. 428–429. 437: «an absolut bouleversement of the Jewish conception of the Law». 438. 440–441. 444. 472: «Paul's theory of the Law is in many ways a

gross and unjust perversion of the facts»), а Prof. M. Lazarus усматривает здесь основание для мысли, что он даже *per uerfas* желал «быть прежде всего Апостолом язычников» (*Die Ethik des Judenthums*, Frankfurt am Main 1898, S. 226, i). Значит, верно сказано об иудействе (у Prof. G. H. Dalman, *Die Worte Jesu* I. S. 245), что «erst spätere Zeit hat den Messias zum Ausleger des Gesetzes oder gar zum Mittler einer neuen Thora gemacht».

¹⁷⁸³ - Слишком резко заключение W. D. Morrison'a (*The Jews under Roman Rule*, London 1896, p. 319), будто, совсем не веруя в будущую жизнь, «саддукеи в этом отношении были в гармонии с древнееврейским взглядом на состояние умерших, поскольку мрачное, бедственное и призрачное существование их в шеоле не заслуживало имени бессмертия». Ср. и в прим. 1775.

¹⁷⁸⁴ - Проф. П. А. Юнгероу, Учение В. З. о бессмертии души, стрн. 46.

¹⁷⁸⁵ - *De bello jud.* II, 8: 14 у В. Niese VI (Berolini 1894), p. 185–186.

¹⁷⁸⁶ - *Antiqu.* XVIII, 1:3 у В. Niese IV (Berolini 1890), p. 142.

¹⁷⁸⁷ - См. и E. Grünebaum, *Die Sittenlehre des Judenthums*, S. 153–154: «Die leibliche Auferstehung die Pharisäer zur Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit bei dem oft vorkommenden Leiden des Frommen schon hienieden für nöthig hielten (ср. у Dr. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud* I, Strelitz 1870, S. 128)... Bedenkt man aber, dass dieser Auferstehungsglaube gerade zu den Zeiten, da das Volk im tiefsten Drucke schmachete, besonders in den Vordergrund trat, so begreift man leicht, dass derselbe sich bei den Pharisäern mit dem Messiasglauben verbinden (s. Ikk. IV, 30) und die Hoffnung auf eine Auferstehung des ganzeu Isideuden Volkes in sich schliessen konnte». 166: «Und wenn auch die Lehre des Pharisaismus von der «Auferstehung» der Leiber nach dem Tode zur Ausgleichung der Leiden der Gerechten im gegenwärtigen Leben eine Geburt der traurigen Zeit war, aus fremden Boden herübergenommen, in dem Siege ihrer Lehre selbst feierten sie die wahre Auferstehung, die Auferstehung des Geistes, die zu allen Zeiten gefeiert wird, durch welche überall die «Denkenden (Maskhilim) glänzen wie der Glanz

des Himmels, wie die Sterne immer und ewig»; die Auferstehung, die der Prophet verkündigt, die dem todten Gerippe wieder Leben gibt, wenn «Gott, der Herr, seinen Geist ihm einhaucht"". Ср. в прим. 1765.

¹⁷⁸⁸ - Адольф Франк, Фарисеи в журнале «Восход» 1896, IX, стрн. 83.

¹⁷⁸⁹ - Ср. Prof. M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 141: «Man kann mit aller Bestimmtheit behaupten, dass die Ausbildung vom Jenseits und der Seligkeit... noch eine sehr dürftige ist», что применяется и к позднейшему иудейству.

¹⁷⁹⁰ - Так Prof. H. Schultz в Alttestamentliche Theologie (Göttingen 1889), S. 762–763: «sie (die Auferstehungslehre) eine Lehre der Schule war und auf Schriftgelehrsamkeit ruhte».

¹⁷⁹¹ - Ср. E. Petavel Olliff, Le probleme de l'immortalité I (Paris 1891). p. 108. См. и в прим. 1787.

¹⁷⁹² - См. даже Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 169: «Der Auferstehungsbegriff keine direkte Entlehnung, sondern ein innerisraelitischer Begriff ist, der auf dem Boden eigener Erfahrungen gewonnen würde». 203: «Der Begriff der Auferstehung keine direkte Entlehnung aus dem Parsismus ist... Die Entwicklung ist vielmehr als eine rein innerisraelitische aufzufassen, bei der man, auf der Grundlage der alten psychologischen Voraussetzungen über das gegenseitige Verhältnis von Seele und Körper zu einander (ср. прим. 1765-e) und infolge der mit Jeremia und Ezechiel beginnenden Individualisierung der Religion, das, was früher für das ganze Volk geltend war, auf das Individuum überführte und damit das Individuum selbst an die Stelle der Gesamtheit setzte».

¹⁷⁹³ - E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums, S. 108, и ср. в прим. 1787.

¹⁷⁹⁴ - См. Aug. Wünsche, Der lebensfreundige Jesus der synoptischer Evangelien, S. 338, i. Das Leben nach dem Tode von N. F. Carstensen, deutsch vom Emil Jonas (Lpzg 1886), S. 27. Lic. Dr. W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (Freiburg i. B.

1892), 3, S. 277 Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 179. 189. 194. 195. 202. 203.

¹⁷⁹⁵ - Н. Schultz, die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 237 к Дан. 12:2 и ср. 13; см. еще прим. 1792.

¹⁷⁹⁶ - Sanhedrin X, 1 у Prof. Emil Schürer, Geschichte des jüdischer Volkes im Zeitalter Jesu Christi II: zweite Auflage, Lpzg 1886, S. 324: dritte Auflage ibid. 1898, S. 392. Dr. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 1, Lpzg 1896, S. 56. Ср. выше в главе 4-й трактата II-го.

¹⁷⁹⁷ - Поэтому А. Я. Гаркави не без права полагает (Исторические очерки караимства. Из этюдов о еврейских сектах), что «остатки саддукеев приняли потом веру в бессмертие души» (см. «Восход» 1897, V, стрн. 127). Ср. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 132.

¹⁷⁹⁸ - См. Ал. Брагин. К вопросу о реформе в области еврейской религии в журнале «Восход» 1896, VIII, стрн. 24: «Глубокое изучение талмудической литературы и истории докажут (?) нам, что 1) вера в возмездие за гробом, 2) в воскресение мертвых и 3) в пришествие Мессии – не могут считаться элементами (!) иудейской религии». Нечто подобное приписывали и Маймониду, но А. Я. Гаркави передает его взгляд в том смысле, что «обещанное воскресение мертвых должно происходить в мессианскую эпоху, а не в период будущего мира, когда, по мнению самих раввинов в Талмуде, будет только (?) чисто спиритуальное существование» (Новые данные из Маймонидовской литературы в журнале «Восход» 1898, V, стрн. 30). Значит, воскресение мертвых Маймонид допускал: S. Schechter, Studies in Judaism (London 1891), p. 199.

¹⁷⁹⁹ - В Маасер Шени V, 13 по переводу Н. Переферковича Талмуд I, стрн. 337 читается: «Мы (евреи) исполнили Твои приказания, – исполни и Ты (Боже) Свои обещания».

¹⁸⁰⁰ - Это достигалось тем легче, что – по иудейскому суждению (Д-ра Л. Каценельсона, Фарисеи и саддукеи в журнале «Восход» 1898, X, стрн. 38) – «Моисеево законодательство, первоначально имевшее характер государственной конституции, предписывает или запрещает

своим последователям те или другие внешние действия и поступки почти не касаясь внутреннего мира человека, его помыслов и ощущений во время этих предписаний. Правда, в основание всего законодательства положено чувство любви... Но это только вообще; в частности же закон, описывая, например, жертвоприношения, вовсе не касается того, что должен и чего не должен думать или чувствовать жертвователь. Это всецело предоставляется его субъективному религиозному настроению». Отсюда видно прежде всего, как мало обязательной несомненности в толковании М. Lazarus'a (*Die Ethik des judenthums*, S. 133), будто принципом иудейской морали было правило: «alles was ihr thut, sollt ihr nicht thun alsnurausLiebe». Затем одинаково ясно, что теперь все дело сводилось к пунктуально-механической законоисполнительности по раввинской системе, когда – с одной стороны – «по молитвам человека можно определить, невежда он или ученый» (Тосефта, Берах. I, 5 у Н. Переферковича *op. cit.* I на стрн. 6) и когда – с другой стороны – позднейшие интерпретации стали выше Писания (ср. А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus I*, p. 97, и у о. М. И. Фивейского на стрн. 124, i), поглотили самую Тору, почему р. Тарфону говорили: «ты достоин был лишиться жизни за то, что преступил слова школы Гиллеля» (Берахот I, 3. у Н. Переферковича I, стрн. 5). Богооткровенные намерения религиозно – моральной педагоги Моисея всецело подавляются скрупулезной мелочностью раввинизма и принижаются до требования простой наружной точности выдержанного приличия.

¹⁸⁰¹ - Заметим, что иудейство допускало до семи классов праведников (G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 93), но все члены, будучи связаны между собою неразрывно (ср. прим. 1263-е в главе 4-й трактата II-го), являлись «поручителями друг за друга» (М. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, S. 358), почему в результате имеем такой счастливый вывод (Vaj. R. cap. 30 у М. Lazarus *ibid.*, S. 327): «Es gibt unter den Menschen gute und schlechte; Gott aber spricht: sie, die Menschen, sollen Alle miteinander zu Einem Bunde verknüpft werden, damit die Einen die Andereu sühnen, entsündigen».

¹⁸⁰² - Ср. Prof. Antonius Hulsius, *Theologia judaica de Messia* (Bredae 1653), p. 19: «juxta Rabbinorum dogmata, Nullum bonum opus perit judaeo, omnis judaeus habet partem in seculo futuro», а потому и «omnis Israel particeps erit futuri seculi» (p. 31).

¹⁸⁰³ - Согласно р. Юдану (по Vaj. R. cap. 30 у G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 96) – Господь сказал Давиду: «если ты нуждаешься в жизни, то нуждаешься и в страданиях». Поэтому иудейство веровало, что «Бог желает быть связанным с человеком в страдании и страдать вместе с ним» (см. у М. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, S. 261). Ср. выше в гл. 4-й трактата II-го.

¹⁸⁰⁴ - См. еще Charles Tayler, *Sayings of the Jewish Fathers*, p. 99 и ср. выше.

¹⁸⁰⁵ - Между прочим, этим объясняется, что от людей зависело, будет ли пришествие Избавителя славным или уничиженным (см. выше в главе 4-й трактата II-го и ср. А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus I*, p. 107, i и у о. М. П. Фивейского на стрн. 135, 2; G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 201). Но во всяком случае Бог всегда радуется уничтожению грешников (G. H. Dalman *ibid.* I, S. 172), а потому иудеи «ожидали такого Мессию, который совершит страшное отмщение над языческими притеснителями и учредит земное царство под всемирной иудейской державой» (Lic. C. Erbes, *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments* в «*Theologische Arbeiten aus dem rheinischeu wissenschaftlichen Prediger-Verein*», herausgegeben von Prof. D. A. Kamphausen. Neue Folge. Erstes Heft. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1897, S. 31). В качестве национального освободителя (Orello Cone, *Paul*, p. 15) – он достигнет того, что «воспоминания об исходе из Египта отступят на задний план пред воспоминанием об освобождении от римского ига» (Тосефта, Берах. 1, 10 по переводу Н. Переферковича I на стрн. 7). Значит, «für das Judenthum ein bloss auf sittliche Wiedergeburt hinwirkender Messias eben kein Messias, sondern höchstens ein Prophet gewesen wäre» (Prof. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I*, Freiburg i. B. und Leipzig 1897, S. 365), и иудейство никогда не усвояло ему права и власти на прощение грехов (G. H. Dalman,

Die Worte Jesu I, S. 215). Естественно, что царство Божие мыслится национальным (ср. и S. Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology в «The Jewish Quarterly Review» VI, 26 [January, 1895], p. 208), пожимается равинизмом чувственно (см. Ferd. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 346 = Jüdische Theologie, S. 362) и в апокалиптике изображается в чувственных формах (см. у Prof. F. H. Wallace, Relation of Extra-Canonical Jewish Literature to the New Testament в «Methodist Review» Vol. LXXIX, No. 5 [September–October 1897: New-York], p. 709–710), почему фальшивы всякие гадания о заимствованиях Христом у фарисейства по данному пункту (G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 113). Главнейшей целью мессианского подвига в иудейской теологии всегда считалось политическое освобождение, чтобы «в будущем Израильтяне обладали вселенной от края до края» (G. H. Dalman ibid. I, S. 103).

¹⁸⁰⁶ - W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892). 3, S. 280.

¹⁸⁰⁷ - G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 170–171.

¹⁸⁰⁸ - A. Geiger по отношению к фарисеям говорит (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. S. 132): «War nun die Lage Israels gegenwärtig nicht eine solche (ideellere), so musste in einem neuen irdischen Aeon, in einer neuen Zeit-Periode und in einer dann eintretenden völligen Umgestaltung der Weltverhältnisse (und das ist ihnen eben bloß die zukünftige Welt, nicht etwa ein Jenseits) diese Herrlichkeit sich verwirklichen, und die schon jetzt so enge mit Gott Verbundenen mussten zu jener Zeit wieder auferstehen. Es war ein System, welches die heissblütigeren nationalen Hoffnungen der Pharis. sich bildeten».

¹⁸⁰⁹ - Ср. Alfred Plummer, The Gospel according to S. Luke, p. 535.

¹⁸¹⁰ - См. и E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 456–457 = II³, S. 542–543: «An diesem herrlichen Reiche der Zukunft werden nicht nur die in der Welt zerstreuten Glieder des Volkes, sondern auch alle verstorbenen Israeliten theilnehmen. Sie werden ihren Gräbern hervorgehen, um mit ihnen beim Anbruch des

Reiches lebenden Volksgenossen die Seligkeit des Reiches zu geniessen».

¹⁸¹¹ - См. E. Schürer *ibid*, II², S. 457, 65; = II³, S. 543, 52: «aus dem Interesse, am messianischen Reiche theilzuhaben, ist die Hoffnung einer biblischen Auferstehung entsprungen». Ср. выше к прим. 1604-му в гл. 4-й трактата II-го.

¹⁸¹² - Ср. H. Schultz, *Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit*, S. 246.

¹⁸¹³ - Prof. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Freiburg i. B. 1888), S. 141, i.

¹⁸¹⁴ - В этом смысле говорилось: «der Mensch als sittliches Wesen sein eigener Selbstschöpfer ist» (Tanchuma Kitabo. Levit. R. cap. 35 у M. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, S. 124) – тем более, что *jetzer* сама по себе не греховна (M. Lazarus *ibid.*, S. 263. 268) и побеждается законом (*ibid.*, S. 264; ср. выше), который наделяет человека такой силой, что в субботу он даже «имеет двойную душу» (Bezah. 16a у M. Lazarus *ibid.*, S. 285, i). Ср. выше.

¹⁸¹⁵ - Ср. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 326 = II³, S. 394: «Und gerade für das spätere Judenthum ist die sittliche Selbständigkeit des Menschen ein Fundamentalgedanke, eine Grundvoraussetzung seines gesetzlichen Eifers und seiner Zukunftshoffnung».

¹⁸¹⁶ - Допуская, что многие мудрецы Талмуда часто и даже очень часто высказывали правило «мера за меру» (ср. выше прим. 1252-е в главе 4-й трактата II-го), M. Lazarus полагает (*Die Ethik des Judenthums*, S. 131), что это был только «педагогический прием» (*der pädagogische Gesichtspunkt*) по отношению к простому, датскому и примитивно-грубому народному сознанию и для смягчения страданий здешней жизни (*ibid.*, S. 279 и ср. у Dr. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I*, S. 128). Отсюда открывается место для суждения, будто – по принципиальному иудейскому убеждению – награда добродетели и наказание порока заключаются в них самих (M. Lazarus *ibid.*, S. 135). Однако подобное толкование противоречит всему юридически-компенсационному строю

номизма, сущность коего р. Елеазар выражал следующим образом: «После того, как Святой – да будет Он благословен! – изрек: «вот, Я предлагаю вам сегодня благословение и проклятие: – благословение, если послушаете заповедей, а проклятие, если не послушаете заповедей» (Второз. 11:26–28), – с тех пор добро и зло не зависят более от Всевышнего, но от самого человека происходит, что несчастье постигает дурного и счастье получается добрым» (Deuteron. [Debarim] Rabbah. cap. [Parasch.] 4 у М– Lazarus ibid., S. 135, и у Prof. Dr. August Wünsche в Bibliotheca Rabbinica, Lief. 16 u. 19 [Midrasch Debarim Rabba] Lpzg 1882, S. 57). Ясно, что здесь идея заслуги и возмездия почитается обязательной нормой божественного промысла.

¹⁸¹⁷ - Воскресение умерших есть необходимое условие для вступления в мессианский век и в этом смысле является частью компенсации праведников («die Anferstehung der Todten ist... ein Theil des Lohnes der Gerechten»). Поэтому в Kidduschin 39b говорится: где при заповеди показана награда, там при последней разумеется именно оживление, почему не обеспечивший себя будущим воздаянием не воскреснет, а пребудет в смерти и уже в ней осужден. См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 372. 373 = Jüdische Theologie, S. 390. 391.

¹⁸¹⁸ - Как известно, иудейство веровало, что во многих случаях заслуги ограничиваются в этом мире только плодами и требует главного вознаграждения в веке грядущем. См. Пеал, 1 и Тосефта ibid. 4, 18 по переводу Н. Переферковича I, стрн, 56. 84. Ср. G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 170, и прим. 621-е в трактате первом.

¹⁸¹⁹ - Rich. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 54.

¹⁸²⁰ - Orello Cone также усвояет св. Павлу «the eudemonistic point of view, reward in the life to come for trials endured in the present life» (Paul, p. 427).

¹⁸²¹ - Самую «парусию» Н. J. Holtzmann считает средством для восполнения «того недостатка», что без нее «die ganze eudämonistische Seite an der alttest-jüdisch. Reichserwartung war im Austande geblieben» (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I,

S. 363), как в иудейских мессианских ожиданиях конечная «цель была эвдемоническая» (см. выше примеч. 1336-е в главе 4-й трактата II-го).

¹⁸²² - Уже одним этим опровергается критическое толкование, будто, проповедуя «die verwandlung der gesamten sichtbaren schöpfung aus der vergänglichkeit zur unvergänglichkeit, – in dieser anschauung ist Paulus dem jüdischen bewusstsein angeschlossen geblieben» (C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 131), почему «the idea of the renovation of the earth at coming of the Messiah was derived from the Jewish apocalyptic, just as the idea of a resurrection and a formal judgement came from the Jewish theology» (Orello Cone, Paul, p. 449). Достаточно припомнить еще, что – по раввинскому воззрению – «во дни Мессии физический миропорядок будет такой же, как и ныне» только с необычайными усилением производительности и т. п. См F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 363 = Jüdische Theologie, S. 381.

¹⁸²³ - Cp. H. J. Holtzтапп, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II (Freiburg i. B. und Leipzig 1897), S. 187: «Auf diesem Punkte vertritt nämlich Pls das volle und ganze Urchristenthum und steht zugleich dem Judenthum noch so nahe, dass abermals jede Aussicht verschwindet, seine Hinterlassenschaft etwa in das 2. Jahrhundert hinüber zu pflanzen».

¹⁸²⁴ - Dr. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, Lpzg 1886, S. 230. La vie future d'après Saint Paul par C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, 5, p. 491–492. Das Leben nach dem Tode und die Zukunft des Reiches Gottes von Pastor L. Dahle, Autorisierte deutsche Ausgabe von O. Gleiss. Zweite Auflage, Lpzg 1895. S. 218 Anm. Prof. Wilh. Schimdt, Die Lehre des Apostels Paulus, Gütersloh 1898. S. 93–94. 104.

¹⁸²⁵ - Так даже Pastor Heinrich Dieckmann, Die Parusie Christi, Geestemünde 1898, S. 5. 7–8. 12. 24. 25. 27. 78. См. и C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 129.

¹⁸²⁶ - В этом смысле правильно замечает Prof. W. Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu, Strassburg 1892, S. 211; cp. S. Dieckmann, Die Parusie Christi, S. 38), что «только

второй Мессия может вполне разъяснить первого и всю законную силу Его выражений о парусии».

¹⁸²⁷ - Значит, Ed. Zeller (Die Lehre des Neuen Testaments vom Zustande nach dem Tode в «Theologische Jahrbücher» VI [Tübingen 1847]. 3, S. 390) совершенно напрасно усматривает в «близости парусии пакостника плоти для догматически предзанятого экзегезиса».

¹⁸²⁸ - Поэтому ошибочно утверждение Н. Dieckmann'a, будто «верующий христианин первого времени не считал нужным воскресения полагая, что он не подпадет смерти до пришествия Христова» (Die Parusie Christi, S. 7). В не меньшей степени несправедливо другие (Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 50–51. Pfarrer Joseph Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, nach 1Cor. 15:13–53 в «Theologische Quartalschrift» LXV [1883], 2, S. 267) усвояют св. Павлу страстное желание к непосредственному пооблегчению при «парусии», которой он ожидал в скорости. Ср. прим. 1840.

¹⁸²⁹ - Ясно, что вопреки Ernst Teichtann (Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg i. B. und Leipzig 1896, S. 39) – здесь нет ни малейшей реальной параллели с 4(3) Ездр. 7:28: «ибо откроется Сын Мой Мессия (Иисус) с теми, которые – с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет».

¹⁸³⁰ - Поэтому и для послания к Римлянам несомненно, что «Pauli Herz ist jetzt nicht weniger jenseitig, als da er den Thessalonichern schrieb», а «seine Ueberzeugung von der Nähe der Parusie ist dieselbe wie zuvor» (Prof. Wolfgang Friedrich Gess, Christi Person und Werk II 1, Basel 1878, S. 195).

¹⁸³¹ - Ср. Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 157² = 182³.

¹⁸³² - См. Aug. Sabatier, Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort? в «Revue chrétienne» 1894, No. 1, p. 6. Ср. Rev. Prof. A. B. Bruce, St Paul's Conception of Christianity, Edinburgh 1894, p. 383, и в «The Expositor» 1894, X, p. 303.

¹⁸³³ - См. E. Teichmann, Die paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, S. 39 ff.

¹⁸³⁴ - Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 155² = 180–181³.

¹⁸³⁵ - Cp. E Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 461 – II³, S. 549–550. Jo. Jac. Wetstenii Novum Testamentum Graecum. 1 (Amstedaedami 1751), p. 810 sequ. (ad Luc. XXIII, 43).

¹⁸³⁶ - Cp. и L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 51. 114. 146. O. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie, S. 237. По мнению Prof. O. Pfleiderer'a (Das Urchristenthum, S. 294), это вторая стадия в догматическом развитии эсхатологического учения св. Павла.

¹⁸³⁷ - Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 157–158² = 188³.

¹⁸³⁸ - См. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1894, 1, p. 7. 6.

¹⁸³⁹ - Aug. Sabatier ibid., p. 11, и L'Apôtre Paul, p. 155² = 180–181³.

¹⁸⁴⁰ - Такое желание приписывают Апостолу Павлу, напр., Prof. Dr. Johannes Haussleiter, Die christliche Zukunftshoffnung im Lichte von 1. Kor. 15 (Vortrag gehalten auf der Barmer Pastoralkonferenz am 9. August 1895), Barmen 1895, S. 22. Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi unter dem Gesichtspunkte einer genauen Unterscheidung des im Betracht kommenden übersinnlichen Glaubens – und empirischen Geschichtsthatsachen neu erörtert von Pastor Theodor Korff. Hauptverhandlung. Halle a. S. 1897. S. 13. 40. Wilh. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 91. H. Dieckmann, Die Parusie Christi, S. 13. Cp. прим. 1828.

¹⁸⁴¹ - Cp. Prof. Willibald Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II (Halle a. S. 1892), S. 266. Prof. H. H. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» IV (1894), I, S. 15.

¹⁸⁴² - В этом пункте особенно справедливо и полезно замечание W. Fr. Gess'a (Chriti Person und Werk II, 1, S. 196), что Апостол предлагал из сокровищницы своих созерцаний только в меру потребностей тех общин, к которым он писал.

¹⁸⁴³ - Поэтому E. Zeller в «Theologische Jahrbücher» VI (1847), 3, S. 400 понимает 2Кор. 5:8 в смысле 1Кор. 15:50 и в обоих местах не видит указания на непосредственное восприятие тела.

¹⁸⁴⁴ - Значит, прав Prof. George B. Stevens, говоря (The Pauline Theology, New York and London 1892, p. 343, 1), что "Сабатъе начертывает фантастическую картину трансформации во взгляде Апостола на будущее».

¹⁸⁴⁵ - Сходно еще, напр., O. Pfeleiderer: Das Urchristenthum, S. 300; Der Paulinismus, S. 278. Prof. Paul Wilh. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1 (Freiburg i. B. und Leipzig 1893), S. 239–240.

¹⁸⁴⁶ - Поэтому – с устранением мысли о неустойчивости и подвижности догматического сознания Апостола в промежуток между 1 и 2 Кор. (H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 192–193) – сами собою падают критические суждения, будто «die paulin. Gedanken selbst innerhalb des kurzen Zeitraums... im Fluss begriffen sind» (ibid. II, S. 192), а «die paulin. Eschatologie als eine im Fluss befindliche, sogar in kurzen Intervallen erkennbarst voranschreitende Vorstellungsweise darstellt» (ibid. II, S. 195).

¹⁸⁴⁷ - В этом смысле верно, что «выражения 2Кор. 5:8 и Филипп. 1:23 должны быть понимаемы за эвфемизм смерти»: G. B. Stevens, The Pauline Theology, p. 343.

¹⁸⁴⁸ - См. и Prof. Jules Bovon, Théologie du Nouveau Testament II (Lausanne 1894), p. 328.

¹⁸⁴⁹ - Prof. Frederic Godet: Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière. I. P. 378–379. La victoire de la vie sur la mort, d'après saint Paul, в «Revue chrétienne» 1894, No. 3, p. 201.

¹⁸⁵⁰ - Prof. W. M. L. de Wette усматривал эту тенденцию даже в 1Кор. 15:51 сл., находя тут у Апостола выражение желания избежать смерти (Lehrbuch der christlichen Dogmatik I, S. 245). Ср. и прим. 1840.

¹⁸⁵¹ - С этою целью – не без затаенной тенденции – с резкостью выдвигают, что во 2Кор. 5:1 ἔάν употреблено условно, а не темпорально (Rich. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 299), хотя это самоочевидно.

¹⁸⁵² - F. Godet в «Revue chrétienne» 1894, 3, p. 201–202.

¹⁸⁵³ - См. Prof. Frz Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 369–371 f.

1854 - Die christliche Dogmatik dargestellt von Dr. H. Martensen, Bischof von Seeland. Vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe. Berlin. 1856. S. 433 f.

1855 - Das Erwachen der Seele aus dem Tode von Christ. Ewaldsen, Pastor in Kopenhagen. Aus dem Dänischen (übersetzt von Dr. theol. Al. Michelsen). Gotha 1885. S. 30. 29. 71.

1856 - F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 139.

1857 - Carstensen *ibid.*, S. 141. 154.

1858 - Vom Zustand nach dem Tode. Biblische Untersuchung, mit Berücksichtigung der einschlägigen alten und neuen Literatur, von Pastor Heinrich Wilhelm Rinck. Dritte Auflage, Basel 1878. S. 167 f. 170.

1859 - H. W. Rinck *ibid.*, S. 171.

1860 - H. W. Rinck *ibid.*, S. 172.

1861 - H. W. Rinck *ibid.*, S. 202.

1862 - H. W. Rinck *ibid.*, S. 198.

1863 - H. W. Rinck *ibid.*, S. 204.

1864 - См. О. Пфлеидерер, Der Paulinismus, S. 275: «Кажется, новое тело образуется из старого подобно тому, как плод из посеянного семени, и – значит – чрез развитие уже прежде бывших задатков, которые в христианской личности еще в земном существовании имеют скрытое внутри начало». В другом месте (Das Urchristenthum, S. 291. 292. 294) св. Павлу усваивается «представление о развитии небесного тела из унаследованных семян старого – при посредстве образующей силы, которая уже теперь присуща христианскому духу; посему новая телесная организация искони пребывает зачаточно в христианской личности и при смерти бренного тела выступает в действительности».

1865 - Уже Эригена (в IX в.) по другим соображениям утверждал, что «anima corpus suum creat». См. Frs Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 398, и ср. в исследовании А. И. Бриллиантова: Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, Спб. 1898, стрн. 328.

1866 - Bildung des ersten Menschen aus Staub der Erde. Ein Beitrag zur biblischen Psychologie von Pfarrer K. Keerl в «Neue

Kirchliche Zeitschrift» VIII (Erlangen und Leipzig 1896), 6, S. 512–513.

1867 - K. Keerl в «Nene Kirchliche Zeitschrift» VIII (1896), 6, S. 519.

1868 - N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 147. 148–149.

1869 - H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, S. 175.

1870 - N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 142. 143.

1871 - H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, S. 216: «Die Seele mit unvollendetem Zwischenleibe verlangt nämlich ohne Zweifel nach der Vollendung ihrer Leiblichkeit».

1872 - N. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 113.

1873 - См. H. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, S. 62 f. 69 f. 157.

1874 - L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 127.

1875 - H. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 436. О других мнениях этого рода см. у J. Hughes-Games, On the Nature of the Resurrection Body, p. 139 sequ.

1876 - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 81.

1877 - L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 201 и ср. 57. N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 14–15.

1878 - См. у Rev. Dr. Paton J. Gloag, Introduction to the Catholic Epistles, Edinburgh 1887, p. 200–201. Prof. Rudolf Hofmann также свидетельствует (Art. «Fegfeuer» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck V³, Lpzg 1898, S. 790), что протестантизм может примириться с идеей чистилищного огня. См. еще у Prof. St. D. F. Salmond, The Christian Doctrine of Immortality, Edinburgh 1895, p. 52 sequ.

1879 - H. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 433 f.

1880 - H. Martensen ibid., S. 434: «in jener – wir reden menschlicher Weise – klösterlichen Welt».

1881 - Ср. и Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 49: «ein Provisorium des Wartens auf die Vollendung».

¹⁸⁸² - Заметим, что идея посмертного религиозно-нравственного развития высказывалась и некоторыми раввинами. См. у М. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, S. 431, и J. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I*, S. 1049.

¹⁸⁸³ - По этой причине принципиально неудачна и уловка Hermann Messner'a (*Die Lehre der Apostel*, Lpzg 1856, S. 285) в следующих его словах: «Если мы примем, что прославление тела начинается уже со смертью каждого отдельного лица, а завершения оно достигает лишь при втором пришествии Христовом, то оба соответствующие воззрения (– о непосредственном загробном убождении и «парусии» –) не будут в прямом противоречии между собою».

¹⁸⁸⁴ - Ср. Orello Cone., *Paul*, p. 437 and not: «Павел, когда писал 2Кор. 5:1 сл. и Филипп. 1:23, вероятно, имел основание думать, что он не доживет до ожидаемого пришествия Господа, и в своем горячем стремлении к непосредственному единению с Ним полагал, что готовым воспримет на небесах духовное тело», при чем «промежуточное состояние исключалось». В таком случае данное воззрение «непримиримо с доктриной воскресения», и это показывает, что Апостол «иногда писал скорее под влиянием минуты, чем с целями систематической теологии».

¹⁸⁸⁵ - Некоторые из позднейших ученых авторитетов иудейства допускали, что «душа имеет эфирную оболочку и будет очищена особым эфирным огнем»: см. у J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judenthums II*, S. 1267.

¹⁸⁸⁶ - Это один из примеров эгоистического возобладания тенденции, будто «и в Новом Завете внутренний авторитет (строю) мысли может преобладать внешний авторитет текстуального предания». См. *Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie von Gymnasialprof. Ph. Bachmann. Lpzg 1898. S. 84.*

¹⁸⁸⁷ - См. Aug. Sabatier в «*Revue chrétienne*» 1894, 1, p. 8–10.

¹⁸⁸⁸ - Cp. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 13. 130. 131.

¹⁸⁸⁹ - См. у late Rev. William Henry Simcox, The Language of the New Testament (London 1892), p. 171. 172: «It is plain that εἴπερ hat its proper force, «if, as is the fact», so that it approximates to the sense of ἐπεῖπερ (which appears as a varia lectio in Rom. 3:30), in most of these passages... Εἵγε seems to have the same force as εἴπερ in the two passages of Eph. and in 2Cor. if it be read there».

¹⁸⁹⁰ - Prof. G. Hermannus в annotationes к editio quarta auctior et emendatior (cum animadversionibus Henrici Hoogeveeni Ioannis Caroli Zevnii et Godofredi Hermanni hic illic recognitis) Francisci Vigeri Rotomagensis De praecipuis graecae dictionis idiotismis liber, Lipsiae 1834, p. 831: « Εἴπερ, quod nos wenn anders dicimus, ita ab εἵγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum iure au iniuria sumatur; εἵγε autem de re, quae iure sumpta creditur». Cp. у Bishop Charles J. Ellicott, St. Paul's Epistle to the Galatians, Loudon 1889, p. 49. Bishop J. B. Lightfoot прибавляет (Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1890, p. 136), что в Новом Завете εἴπερ дает утверждение более прямо, чем εἵγε.

¹⁸⁹¹ - Cp. G. Hermann в annot. ad Vigeri de idiotismis, p. 829–830: «Non idem est, utrum καὶ εἰ, an εἰ καὶ dicas. Καὶ εἰ est etiam si, et καὶ refertur ad ipsam conditionem, eamque indicat non certam esse: etiam tum, si. Quare καὶ εἰ usurpatur de re, quam sumi tantum a nobis ut veram indicamus: ut καὶ εἰ ἀθανάτος ἦν, etiam si immortalis essem: non de re, quam esse veram indicamus, ad quod exprimendum adhibetur εἰ καὶ: εἰ καὶ θνητός εἰμι, quamquam mortalis sum» (cp. еще Prof. Dr. J. G. Reiche, Commentarius criticus in N. T. I, Gottingae 1853, p. 353, i). Значит, и по смыслу и грамматически совершенно несправедливо замечание F. Godet (Introduction au Nouveau Testament I, p. 378, i) к 2 Кор. 5:3: ce καὶ n'a pas de sens dans le leçon ἐνδυσάμενοι».

¹⁸⁹² - Cp. Ferd. Chr. Baur, Paulus II (Lpzg 1867), S. 291. К этому же заключению склоняется и H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 198 Anm.

¹⁸⁹³ - См. F. Godet в «Revue chrétienne» 1894, 3, p. 199–200.

¹⁸⁹⁴ - Этот момент напрасно отрицает с такой резкостью и Gotth. V. Lechler (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Stuttgart 1857, S. 138), усвояя (S. 139) св. Павлу твердую уверенность в собственном «изменении» (1Кор. 15:52) при «парусии».

¹⁸⁹⁵ - C. Burston, La vie future d'après Saint Paul, p. 8–9 = «Revue de théologie et de philosophie» 1894, 6, p. 508–509.

¹⁸⁹⁶ - C. Burston, La vie future d'après Saint Paul, p. 9–10 = «Revue de théologie et de philosophie» 1894, 6, p. 509–510.

¹⁸⁹⁷ - G. Burston, La vie future d'après Saint Paul в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, 5, p. 489: «Vêtus déjà d'un homme nouveau, c'est-à-dire de Jésus-Christ, ils seront revêtus par dessus cet homme nouveau (2Cor. 5:1 ss.) d'une demeure céleste et éternelle».

¹⁸⁹⁸ - P. W. Schmiedel напрасно сразу устанавливает (в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 238) такое категорическое тождество: «Ἐπενδύσ. (V) 2. 4 ist ganz = ἐνδύσ. I 15 53 f.".

¹⁸⁹⁹ - Поэтому же несправедливо и предположение Éd. Reuss'a (Histoire de la théologie chrétienne II, p. 239), будто пооблечение поверх старого относится только к «оставшимся в живых при парсии» (ср. мнение Тертуллиана у Prof. Leonh. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, S. 323), хотя правда лишь в том, что для всех это случится при втором явлении Господа, почему в свой парафраз 2Кор. 5:3 Theodorus Johannes van Griethuysen прямо вносит слова «adventus Christi tempore» (см. Disputatio exegetico-theologica de notionibus vocabulorum σωμα et σαρξ in Novi Testamenti interpretatione distinguendis, Amstelodami 1846, p. 125).

¹⁹⁰⁰ - Значит, небесную храмину нельзя прямо и исключительно относить к телу воскресения (как Frz Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 375. Gotth. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, S. 137. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 60. 123, 273, 2. R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 299–300, предполагая «изменение»

при «парусии». W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II. S. 267), а оговорка, что это разумеется идеально (Prof. Berh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1895, S. 393,4) или пролептически – в силу несомненности права (F. Godet в «Revue chrétienne» 1894, 3, p. 199, и Introduction au N. T. I, p. 377; ср. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 238) – бесспорна, но не дает вполне ясного смысла.

¹⁹⁰¹ - Посему 2Кор. 5:1 W. Beyschlag относит (Neutestamentliche Theologie II, S. 226. 231) к периоду по смерти до воскресения.

¹⁹⁰² - Если не устранять призывов физического момента в «поглощении мертвенного животом», когда получается как бы вторичное облечение, – то будет правильно суждение Prof. Leonh. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, Zurich 1832, S. 392. 393: «die bildliche Auffassung von γυμνοί bedeutet «entblösst von guten Werken, oder von dem Krauze, den wir hätten erringen sollen» – «unter der Bedingung oder Voraussetzung, dass wir, obwohl bekleidet, nicht in einem andern Sinne werden nackt erfunden werden"". Фактически верно и слишком резкое замечание Prof. Jules Bovon, Théologie du Nouveau Testament II (Lausanne 1894), p. 330: «"être nu» c'est demeurer étranger à l'esprit de l'Evangile».

¹⁹⁰³ - Этим вполне обеспечивается так называемый «частный суд».

¹⁹⁰⁴ - С этой точки зрения Frz Delitzsch справедливо считает (System der biblischen Psychologie, S. 378) гипотезу промежуточного эфирного тела «eine gänzlich haltlose Pantesie», а J. Hughes-Games видит в ней (On the Nature of the Resurrection Body, p. 39 sequ.) «the fanciful opinion» при «фантастическом истолковании» апостольских свидетельств. Ср. Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 292: «Diese an sich schon höchst seltsame Vorstellung ist ganz gegen den Zusammelang der Stelle (2. Cor. 5:1 f.), da der Apostel seine Leser, um sie zur überschwänglichen Herrlichkeit der künftigen Welt zu erheben, nicht auf einen solchen Zwischenkörper verweisen kann».

¹⁹⁰⁵ - Поэтому нельзя думать, будто в посмертном состоянии люди лишены сознания, о чем см. и у A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, p. 535–536.

¹⁹⁰⁶ - Ср. Ferd. Chr. Baur, *Paulus II*, S. 291: «Was der Apostel (Paulus) hier (2. Cor. 5:1 f.) sagt, ist nichts anders, als dieselbe Idee der Auferstehung die er 1. Cor. 15:53 ausgesprochen, nur spricht er sie hier aus in der Form eines Wunsches, welchen das drückende Gefühl des gegenwärtigen Leibs erzeuge». Rev. Prof. Marvin R. Vincent, полагая сущность будущего блаженства в соприсутствии Христовом, выводит отсюда, что «ни в Филипп. 1:23 (– где late Dean Henry Alford в «*The Greek Testament*» III, p. 162 видел указание Апостола на возможный случай своей смерти без прямого отказа от личного участия в «парусии» –) не устраняется идея промежуточного состояния, ни словами 1 Кор. не исключается мысль о бытии со Христом» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh 1897, p. 29). См. прим. 1907.

¹⁹⁰⁷ - Prof. Dr. C. F. Georg Heinrici, *Erklärung der Korintherbriefe II* (Berlin 1887): Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, S. 256 утверждает это даже для ожидания св. Павла лично дожить до «парусии», говоря: «dass er diese Hoffnung aufgehoben habe, efrwa unter dem Eindruck jener schweren Lebensgefahr in Asien, dafür liegt kein Anzeichen vor; im Gegentheile dürfte seine wunderbare Errettung dieselbe gestärkt haben». Это, конечно, тоже крайность, но она показывает, что и противоположное мнение лишено объективной обязательности, будучи «phantasievolle Verlegenheitsauskunft» (ibid. II, S. 256, i. 250, 2). См. прим. 1906.

¹⁹⁰⁸ - Не забудем, что послания к Фессалоникцам были писаны в Коринфе и в то время содержание их было здесь известно, почему св. Павел – во избежание недоумений – постарался бы оправдать перемену в своих воззрениях, между тем он не делает ни малейших намеков в таком роде.

¹⁹⁰⁹ - H. Fr. Th. L. Ernesti утверждает (*Vom Ursprunge der Sünde I*, Göttingen 1862, S. 120. 121), будто непосредственно по смерти человек получает лучшее тело. Сходно и N. F. Garstensen, *Das Leben nach dem Tode*, S. 172. 173.

¹⁹¹⁰ - Ср. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Nenen Testament» II, 1, S. 239: «Bethätigung der Seele konnte man sich ohne Leib ja überhaupt nicht denken», почему «beim Tod vor der Parusie erwartet P sonach sofortige Ueberkleidung mit dem neuen Leibe». См. выше.

¹⁹¹¹ - Le développement de la doctrine de l'immortalité à propos d'un livre récent (т. е. Salmond'a: см. в прим. 1878) par J. Touzeurd в «Revue biblique internationale» VII (1898), 2, p. 207–241. Ср. выше к прим. 1773 и прим. 1774.

¹⁹¹² - Сходно с этим мыслил еще Ориген. См. у Prof. Leonh. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorncänischen Zeit, S. 441.

¹⁹¹³ - Ср. еще у H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 80, i, a W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1870, 2, S. 231 допускает это, по крайней мере, для праведников.

¹⁹¹⁴ - Уже по одному этому B. Weiss имел законное право считать (Lehrbuch der Biblischen Teologie dos N. T., S. 393, 4) «совершенно небиблейским представление о промежуточном теле». См. еще у A. B. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 384–385 = «The Expositor» 1894, X, p. 304–305.

¹⁹¹⁵ - Посему поспешно заключение Prof. Aug. Ferd. Dähne, Entwicklung de paulinischen Lehrbegriffs, Halle 1835, S. 179, ii, будто бестелесность промежуточного состояния – сама по себе и непременно – «означает недостаток ясного сознания». Ср. у Prof. C. F. G. Heiprici, Erklärung der Korinthierhriefe II, S. 245–246: «Die Entkleidung im Tode führte den inneren Menschen zu einem Fortbestehen, in velchem er des Organs für jede Bethätigung entbehrte, zu einem Leben, das kein Leben, sondern etwa ein Vegetiren wäre». См. против у L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 120 ff. 125, и ср. выше прим. 1905.

¹⁹¹⁶ - Здесь и в иудействе встречается отдаленная аналогия, ибо оно допускало, что не вполне праведные в муках гееннского огня получают искупление и очищение, уплачивая в аду то, что с них требуется по праву. Этот период терзаний продолжается 12 месяцев – 6 в жару и 6 в холоде, а затем в просветленном состоянии подобные души водворяются в рай

(F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 328–329 = Jüdische Theologie, S. 342–343. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums I, S. 530; II, S. 1252. 1254. 1255). В этом смысле иудейское сознание не чуждалось «eine Art Fegefener» (Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Von Lic. theol. Wilhelm Lueken. Göttingen 1898. S. 49), поскольку здесь «findet sich auch die Anschauung von einer zeitlich begrenzten Dauer der Höllenstrafen, wodurch sie also nur die Bedeutung eines Purgatoriums erhalten. Es ist dabei wohl nur an die Sünder aus Israel zu denken» (E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 463 u. Anm. 87 = II³, S. 553 u. Anm. 78). В связи с этим – на основании свидетельства Иосифа Флавия – некоторые усвоят фарисеям идею переселения душ (см. и E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 122), но такая интерпретация ошибочна (ср. E. Schürer ibid. II², S. 323–324 = II³, S. 391–392), хотя верования в предсуществование высказывались иногда с отчетливостью: ср. у J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 931, а подробнее говорится о сем в книжке: De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judaeorum et Christianorum theologiam vim quaudam exercuerint quaestiones, Auctore Felice Laudowicz, Parocho Rwirencensi. Lipsiae 1898. См. особенно стрн. 14–29. Впрочем, в некоторых пунктах автор держится слишком заскоружлых конфессиональных воззрений, мешающих свободе, проницательности и глубине его взгляда...

¹⁹¹⁷ - Тут открывается место для молитв за верующих.

¹⁹¹⁸ - См. O. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie, S. 237–238. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 13. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 196. O. Pfleiderer: Das Urchristenthum, S. 292–293. 294, и Der Paulinismus, S. 277 на первой стадии развития эсхатологических воззрений в связи с парусийными ожиданиями (ibid., S. 298 – S. 283). L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 368: «wahrscheinlich hatte er (Paulus) sich früher den Zuetand zwischen dem Tode und der Auferstehung als eine Art von Seelenschlaf

gedacht, worauf auch der oft vorkommende Ausdruck κοιμᾶσθαι und οἱ κεκοιμημένοι hinzudeuten scheint; später hingegen scheint er sich mehr bei der Vorstellung, dass der Tod einen unmittelbaren Uebergang ins schöne Leben bei Christus gewähre, beruhigt zu haben». Ernst Teichmann, Die paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, S. 37 Anm.: «Oftener ist dem Apostel die Vorstellung, dass der Gestorbene nur schlummert, wichtiger und sympathischer».

¹⁹¹⁹ - Еще Ed. Zeller в «Theologische Jahrbücher» VI (1847), 3, S. 394 замечал: «der Ausdruck κοιμηθέντες oder κεκοιμημένοι, der für die Verstorbenen gebraucht wird, auf die leibliche Erscheinung des Todes bezieht». W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 265: «der Ausdruck κοιμᾶσθαι... drückt nicht den unnatürlichen Gedanken eines Zustandes aus, in welchem die Seele schlief, also das innere Leben still stünde, sondern bezeichnet einfach das in Christi Gemeinschaft (Röm. 14:7) erfolgte Abscheiden». См. и В. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 393.

¹⁹²⁰ - Само собою понятно, что тогда получились бы три тела, последовательно сменяемые, но у Апостола Павла нет и намеков на эту странную идею: см. Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 199 Anm, zu S. 197.

¹⁹²¹ - Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1894, 1, p. 19–20. Так и Н. J. Holtzmann допускает (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 199) в этом пункте у св. Павла «den vollkommenen Bruch mit dem jüd. Gemeinglauben und der pharisäischen Theologie».

¹⁹²² - Допуская идею непосредственного восприятия небесного жилища, J. Bovon (Théologie du N. T, II, p. 332) естественно заключает, что раз «это есть тело неизменяемой субстанции», то «доктрина конечного воскресения становится, по-видимому, бесполезной и напрасной» (p. 334); однако автор думает, будто все это находилось в связи с новыми парусийными ожиданиями, когда «Апостол уже не мог принимать в расчет краткий посмертный промежуток», почему яко бы «кажется, что Павел приравнивал положение христиан к бывшему с Самим Господом Иисусом, Который лишь немного дней пробыл в могиле» (p. 339). Чем прямее выражаются здесь

тщетные усилия спасти истину воскресения, тем неотразимее, что отрицание ее было абсолютной неизбежностью по логическим предпосылкам генетического истолкования.

¹⁹²³ - См. еще O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 278: «Так психологические и теологические мотивы совместно наклоняли к новой христианской надежде на окончательное ублажение христиан непосредственно по смерти. Но если при этом сохранялось старое воззрение о промежуточном состоянии и будущем воскресении всех при парусии, то это вполне понятно у столь подвижного религиозного мыслителя, который совсем не был богословским систематиком». Ср. P. W. Schmiedel в «*Hand-Commentar zum Neuen Testament*» II, 1, S. 240, и прим. 1884.

¹⁹²⁴ - По этому пункту Orello Cone думает (Paul, p. 258), будто вообще о взаимодействии Бога и людей св. Павел судит «согласно юридической идее иудейства», а Ph. Bachmann утверждает (*Die persönliche Heilserfahrung des Christen*, S. 103), что у него «ни рабство, ни усыновление не означает собственного человеку настроения или определенного характера чувствований, а только закрепленное за личностью отношение», хотя этот автор не совсем последовательно допускает, что вера у Апостола есть вместе и оправдание и самая праведность (S. 197). Вопреки ему Rev. Principal A. Robertson заявляет (*Studies in the Epistle to the Romans. 2. The Righteousness of God and the Righteousness of Faith*), что и для этих вопросов «it is characteristic, not only of St. Paul, hut of our Lord, that they resolutely break with the Jewish traditional theology, and appeal from it to the Old Testament itself. This is conspicuous with respect to three fundamental Old Testament attributes of God – His holiness, His righteousness, and His «lovingkindness"» (см. «*The Expositor*» 1899, III, p. 190 sequ. и ср. 197).

¹⁹²⁵ - См. Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 48–49, и ср. у Ed. Zeller в «*Theologische Jahrbücher*» VI (1847), 3, S. 407–408.

¹⁹²⁶ - См. у W. Haller в «*Zeitschrift für Theologie and Kirche*» 13 (1892), 4, S. 342.

¹⁹²⁷ - Здесь только обратная сторона католических тенденций в учении об *opus operatum*, почему даже св. Григорий

в. (540–604 гг.), допуская воскресение тел, полагал, что – после искупления – «все праведные без всякого замедления (*uequaquam morarum spatia*), по слову Апостола (2Кор. 5:1), упокоются в небесных чертогах: *mox quippe, ut a carnis colligione exeunt, in coelesti sede requiescunt*». См. опыт исследования памятников христианской агиологии и эсхатологии проф. А. И. Пономарева: *Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении*, Спб. 1886, стрн. 10.

¹⁹²⁸ - См. у E. Petavel-Olliff, *Le problème de l'immortalité II*, p. 295–296.

¹⁹²⁹ - Paton J. Gloag, *Introduction to the Catholic Epistles*, p. 198: «In general, the Reformers seem to have overlooked the doctrine of an intermediate state, and to have regarded death, as to all intents and purposes the same to every person as the judgement». См. еще St. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 5, и «*The Church Quarterly Review*» XLIV, 87 (April 1897), p. 63.

¹⁹³⁰ - H. W. Rinck, *Vom Zustand nach dem Tode*, S. 59–60.

¹⁹³¹ - Указания на промежуточное посмертное состояние не находит в учении Христа Спасителя и St. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 350–352, но см. против в «*The Church Quarterly Review*» XLIV, 87 (April 1897), p. 60–62.

¹⁹³² - C. Bruston, *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* Paris 1890, p. IV.

¹⁹³³ - C. Bruston *ibid.*, p. 16 и ср. 100.

¹⁹³⁴ - C. Bruston *ibid.*, p. 80.

¹⁹³⁵ - C. Bruston *ibid.*, 50.

¹⁹³⁶ - C. Bruston *ibid.*, p. 110.

¹⁹³⁷ - C. Bruston *ibid.*, 100.

¹⁹³⁸ - C. Bruston, *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* Paris 1890, p. 110.

¹⁹³⁹ - Theodor Korff, *Auferstehung und Himmelfahrt. Hauptverhandlung*. S. 75.

1940 - C. Bruston, La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ Paris 1890, p. 112.

1941 - C. Bruston ibid., p. 79.

1942 - Cp. C. Bruston, La vie future d'après Saint Paul, p. 6 = «Revue de théologie et de philosophie» 1894, 6, p. 506.

1943 - C. Bruston ibid., p. 13 = 513.

1944 - C. Bruston ibid., p. 11. 16–18. 20 = 511. 516–518. 520. Конечно, в этом же смысле нужно понимать и довольно странную фразу у Prof. G. F. Georg Heinrici (Erklärung der Korintherbriefe II, S. 591): «...findet auch der Gedanke an eine Zwischenzeit zwischen Tod und Erweckung bei ihm (Paulus) keine Aufnahme».

1945 - C. Bruston, La vie future d'après Saint Paul, p. 15 = «Revue de théologie et de philosophie» 1894, 6, p. 515.

1946 - C. Bruston, La vie future d'après Saint Paul, p. 24 = «Revue de théologie et de philosophie» 1894, 6, p. 524.

1947 - C. Bruston ibid., p. 24 = 524 («la parusie consiste uniquement dans l'apparition des mêmes personnes glorifiées aux yeux de ceux qui ne le seront pas encore»); cp. p. 27 = 527: «Mais en quoi pourra consister une telle résurrection, si ce n'est... simplement dans l'apparition aux vivants des morts déjà depuis longtemps ressuscités et jouissant auprès de Dieu et de Jésus d'une gloire immortelle?» В конце концов к этому результату должны сводиться все рассуждения о немедленном посмертном восприятии вечного жилища, напр., у Н. J. Holtzmann'a, который, признавая свою долю истины за идеей промежуточной хранины, утверждает непосредственное загробное облечение и самое одеяние отождествляет с «телом воскресения» (Lehrbuch der neutestamentl Theologie U, S. 197, i), почему последнее необходимо разрешается в простое «проявление» почивших.

1948 - C. Bruston ibid., p. 28 = 528.

1949 - Это замечание требует некоторых оговорок, потому что его сила иногда слишком преувеличивается. Отправляясь от подобной идеи, Prof. Gustav Teichmüller – на основании философских параллелей – утверждает, будто «der Ausdruck Parusie überall im Neuen Testament nur die Gegenwart oder

Анwesenheit bedeutet» (Aristotelische Untersuchungen. III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle 1873. S. 32), почему и «der substantivische Ausdruck Parusie im christlichen Sinne sich immer nur auf die einmalige Incarnation des Wortes in dem einen Individuum Jesus bezieht» (S. 90). Такое понимание покоится на решительном применении якобы технического философского смысла термина «парусия» (ср. Studien zur Geschichte der Begriffe von Prof. Gustav Teichmüller, Berlin 1874, S. 624 f.), поскольку «der Platonisch – Aristotelische Idealismus die gemeinsame Grundanschauung der Apostel bildet, sowohl dem Begriffe, als dem Ausdrucke nach» (Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 61). В этом случае «парусия» обозначает особую специальную форму обнаружения единого Бога (ibid., S. 25), а потому и «unter Parusie nicht bloss die Wiederkunft Christi, sondern auch die Fleischwerdung des «Wortes» angezeigt wird» (S. XIII. 33 и ср. Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 398), ибо «in beiden Fällen kommt ja das Wesen Gottes zur Anwesenheit oder Gegenwart unter uns» (Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 26); но раз последнее уже совершилось, – «muss dabei freilich zurücktreten von der Phantasmagorie des Verschwindeus oder Wiedererscheinens einer leibhaftigen Person» (S. 27). – Легко видеть, что в этой интерпретации и посылки недостаточно выдержаны и заключение безусловно шатко. Напомним немного. «Парусия» указывает на реально-индивидуальное присутствие божественного существа, и – по христианскому воззрению – она фактически выразилась в воплощении Слова. Однако это продолжалось недолго, между тем в новозаветных писаниях такое типическое «объявление» категорически утверждается для будущего. Отсюда прямо и неотвратно вытекает, что необходимо вторичное обнаружение вочеловечившегося Сына или Его пришествие с небес. Иначе мы вынуждены будем отрицать воскресение Спасителя, а тогда окажется сомнительным и самое откровение в Нем трансцендентального бытия Божия. Понятно, что этим ниспровергается все христианство с неизбежным крушением анализируемой теории, поскольку у нее исчезает даже исходное начало для построений, так как искомой «парусии» совсем не

получается в наличности. Наоборот: если она была, то непременно последует и вторая, которая в свою очередь предполагает для себя соответствующую среду в разумном космосе преображенных и оживленных тварей.

¹⁹⁵⁰ - Приведенные выше выдержки см. у С. Bruston, *La vie future d'après Saint Paul* в «*Revue de théologie et de philosophie*» 1895, 5, p. 483–487.

¹⁹⁵¹ - С. Bruston, *ibid.*, p. 490–491: «Paul enseigne une résurrection successive, durant depuis la résurrection de Jésus-Christ jusqu'à la fin... Il enseigne qu'après la mort chaque fidèle est revêtu d'un corps spirituel pareil à celui du Sauveur glorifié... Il se représente le jugement de Dieu ou de Christ comme successif, aussi bien qu'à la résurrection, en parfaite conformité avec la description du jugement dernier par Jésus-Christ dans Matthieu XXV». См. еще прим. 1960.

¹⁹⁵² - С. Bruston, *La vie future d'après Saint Paul*, p. 9. 10 = «*Revue de théologie et de philosophie*» 1894, 6, p. 509. 510.

¹⁹⁵³ - Нужно заметить, что вообще учение о (последнем) суде не поддается разумению генетической критики, как прямо высказывает О. Pfleiderer (*Das Urchristenthum*, S. 297–298. *Der Paulinismus*, S. 281–282), который только допускает, что этот акт рисуется по-иудейски (*Das Urchristenthum*, S. 297. *Der Paulinismus*, S. 281), а «парусия» имеет лишь декларативное значение (*Der Paulinismus*, S. 287: «*Hat die Parousie nur noch die Bedeutung eines Deklarationsaktes*»). Само собою понятно, что в этом виде вся сцена становится бессодержательной и напрасной театральной суетностью, почему устраняется и предшествующее действие. Вполне естественно, если Orello Cone думает (*Paul*, p. 447), будто «*the passages in which such a judgement is declared contain no implication of a resurrection, and may fairly be interpreted as relating only to those who should be living at the Parousia*». Это толкование логически последовательно, но оно же ясно свидетельствует, как необходимо суд предполагает воскресение, поскольку Новый Завет не ограничивает первого одними живущими, а с решительностью подчиняет ему и умерших. Иначе – в виду отмеченных указаний – нужно будет принять, что к моменту

издания 2 Кор. св. Павел совсем не отказался от прежних парусийных ожиданий, но – напротив – довел их до экзальтированной напряженности прозрения в немедленность явления Христова. Едва ли требуется прибавлять, что все это безусловно противоречит апостольскому тексту и колеблет все опоры генетических интерпретаций эсхатологии Павловой. Опять солга неправда себе (Пс. 26:12)...

¹⁹⁵⁴ - См. еще О. Pfeiderer: *Das Urchristenthum*, S. 392; *Der Paulinismus*, S. 276.

¹⁹⁵⁵ - Cp. A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 393 = «The Expositor» 1894, X, p. 312: «The very words ἐγείρω and ἀνάστασις imply the contrary view, suggesting the idea of the resurrection body springing out of the mortal body, as grain springs out of the seed sown in the ground».

¹⁹⁵⁶ - Cp. *Apostolic Christianity. Notes and Inferences mainly based on 6. Paul's Epistles to the Corinthians* by H. Hensley Henson, London 1898, p. 110, где высказывается, что «the essence of this heresy was probably the false view of the body as the enemy of the soul». Едва ли рядовые Коринфские скептики с полной ясностью сознавали такие выводы, хотя бы логически они и были неизбежны. Cp. ниже.

¹⁹⁵⁷ - Cp. G. B. Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*. Achte Auflage, neu bearbeitet von Prof. D. P. W. Schmiedel. II. Theil. Göttingen 1898. § 27, 3a (S. 250).

¹⁹⁵⁸ - Возможно, что эта практика возникла на основании своеобразного понимания учения Апостола Павла и в интересах доставления умершим участия в благах «парусии» (Orello Cone, Paul, p. 417 not.; 473), а – по мнению св. И. Златоуста (cp. H. H. Henson, *Apostolic Christianity*, p. 101) – применялась к тем, которые желали, но не успели креститься.

¹⁹⁵⁹ - Cp. *Studien zu den griechischen Grabinschriften* von Prof. Roland Herkenrath в «V. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch» (Feldkirch 1896), S. 3–56, откуда также видно, что в язычестве смерть всегда считалась ужасной (S. 19) и в самом лучшем случае сравнивалось со сном (S.21). При этом нужно помнить, что

«selbst bei Plato ist die persönliche Unsterblichkeit nur eine Metapher» (Prof. G. Teichmüller, Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 154 Anm., почему по данному пункту сказано слишком много и в «историческом исследовании» † проф. И. А. Чистовича, Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека, Спб. 1871, стрн. 194–195). Неудивительно, что для рассудочного интеллекта христианское учение о бессмертии не сделалось прочным достоянием народа даже в первые века нашей эры: см. у Prof. E. Schürer в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 7, Sp. 196 (в рецензии о книге Erwin Rhode, Psyche, Bde I–II, Freiburg i. B. 1898).

¹⁹⁶⁰ - Cp. еще C. Bruston, La vie future d'après Saint Paul в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, 5, p. 485: «Le dernier membre de la phrase (de 1Cor. 15:23): «mais chacun (est vivifié) en son propre rang», a pour but d'écarter une idée très répandue chez les Juifs, et qui a prévalu aussi, plus tard, dans l'Église, l'idée que la résurrection serait simultanée. L'apôtre affirme qu'elle est successive. Nous l'avons conclus déjà de ce qu'elle est mise en parallèle avec la mort apportée par Adam (qui est successive), avant de comprendre que l'apôtre avait exprimé lui – même aussi explicitement que possible la même pensée.. Cette idée de la nature successive de la résurrection pour les individus semble avoir fait naître dans l'esprit de l'apôtre l'idée de la succession historique ou du processus par lequel le mal et la mort seront définitivement vaincus dans le monde. En tous cas cette seconde idée se rattache assez naturellement à la première». См. также прим. 1951.

¹⁹⁶¹ - C. Bruston, La vie future d'après Saint Paul в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, 5, p. 485.

¹⁹⁶² - См. даже C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1895, 5, p. 485: «Le présent convient seul à un acte qui embrasse à la fois le passé, le présent et l'avenir».

¹⁹⁶³ - Cp. Jo. Alb. Bengelii Gnomon Novi Testamenti, Tübingae 1742, p. 680: «Dixerat (Apostolus): non reviviscent, sed vivificabuntur, virtute non sua».

¹⁹⁶⁴ - Это показывают и приводимые у С. Bruston'a (*La vie future d'après Saint Paul* в «*Revue de théologie et de philosophie*» 1895, 5, p. 483. 484) цитаты из (первого) Климентова послания 37:3 (οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι..., ἀλλ' ἕκαστος ἐντῷ ἰδίφτάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως... ἐπιτελεῖ) и 41:1 (ἕκαστος ὑμῶν ἐντῷ ἰδίφτάγματι εὐχαριστεῖτω Θεῷ..., μὴ παρεκβαίνων τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργείας αὐτοῦ κανόνα), ибо по отношению к первой справедливо находят, что «the reference here is to Roman military organisation», а вторая объясняется из св. Иустина Apol. 1:65 (cnf. 67 ap. Migne, gr. ser. t. VI, col. 428. 429): οὗ (т. е. τοῦ προεστῶτος τῶν ἀδελφῶν) συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν... εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ κтл. (см. *The Apostolic Fathers by the late Bishop J. B. Lightfoot: part I, vol. II, London 1890, p. 114. 124*). Отсюда же ясно, что организованность означает вместе с тем и достоинство, которым определяется и в котором выражается известный «чин», почему здесь хронологический момент бывает лишь побочным и случайным, поскольку не дан в самом предмете и ничуть не необходим для него. См. о сем и ниже к прим. и в прим. 2143–2145.

¹⁹⁶⁵ - Не отрицая этого прямо, критические авторы (*La de acente du Christ aux enfers d'après les Apôtres et d'après l'Église* par С. Bruston, Paris 1897) пытаются устранить неприятные выводы тем предположением, будто Апостол только временно и лишь до известной степени разделял иудаистическую иллюзию (ср. р. 3) о втором пришествии Христовом (см. р. 41), но потом оставил ее в тени и «склонился к истинно христианской идее, что для верующего воскресение и суд совершаются немедленно по смерти» (р. 43). Однако два подобные понятия ни коим образом и ни в каком виде не могли совместно существовать в уме св. Павла, а радикальная трансформация – в смысле взаимного вытеснения – должна бы сопровождаться коренным изменением всех элементов догмата воскресения, между тем эллинский благовестник везде учит о предмете безусловно тождественном по всем существенным свойствам.

¹⁹⁶⁶ - Это несомненно и потому, что – если бы индивидуальность человека в посмертном бытии не сохранялась, то для воскресения потребовалось бы полное вторичное творение, чего нет ни у Апостола Павла, ни во всем Новом Завете. См. Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 33.

¹⁹⁶⁷ - С этой стороны, пожалуй, верно по мысли и замечание W. Beyschlag'a. (*Neutestamentliche Theologie II*, S. 257–258), что 1 Фессал. 4:14 сл. изложено «ganz im Style prophetischer Phantasie».

¹⁹⁶⁸ - О верованиях первенствующих христиан насчет «парусии» см. верные, хотя не во всем вполне уравновешенные, замечания в трактате «Belief in the Coming of Christ» у late Prof. Benjamin Jowett: *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians und Romans. Translation and Commentary*. London 1894. P. 53–66.

¹⁹⁶⁹ - Так о. доцент Ф. И. Титов: Первое послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам, Киев 1893, стрн. 251. Автор вообще увлекается «временно-историческими объяснениями» и не всматривается в существо парусийных ожиданий по их происхождению и характеру, откуда явились все его собственные «невинные заблуждения».

¹⁹⁷⁰ - См. W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie II*, S. 253.

¹⁹⁷¹ - В этом смысле получает свое истинное значение и заметка J. Bovon'a (*Théologie du N. T. II*, p. 320): «l'apôtre ne fait guère que reproduire l'eschatologie de son époque; la suite de l'épître (2 Cor.) contient un morceau bien plus original, qui a souvent excité la curiosité des critiques et des commentateurs».

¹⁹⁷² - Такое воззрение встречается у Ed. Zeller в «Theologische Jahrbücher» VI (1847), 3, S. 400. 402–403. 406. 407, повторялось не раз некоторыми учеными (ср. у Н. J. Holtzтапп, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II*, S. 194 Anm. zu S. 193) и в последнее время опять выражается E. Schürer'ом в «Theologische Literaturzeitung» 1897, 22, Sp. 580 (в рецензии на третье издание книги Сабатье *L'Apôtre Paul*) и в *Geschichte des jüdischen Volkes II*³, S. 550.

¹⁹⁷³ - Ср. Н. Dieckmann, *Die Parusie Christi*, S. 23. 78.

Заметим еще, что термины ἐπιφανεῖα и παρουσία не совпадают между собою до точности и имеют несколько особенные оттенки, о чем см. и у Prof. Friedrich Spitta: *Ueber die persönlichen Notizen im zweiten Briefe an Timotheus* в «*Studien und Kritiken*» 1878, S. 607, i; *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I*, Göttingen 1893, S. 128, 1.

¹⁹⁷⁴ - Посему О. Pfleiderer ложно заключает (*Das Urchristenthum*, S. 298; *Der Paulinismus*, S. 29. 283) от факта связи воскресения с «парусией», что последняя идея непременно иудейского происхождения. Такое соотношение дано в самом предмете.

¹⁹⁷⁵ - В этом коренная ошибка и всех рассуждений Orello Cone в Paul, p. 431–432: «Завершение нынешнего миропорядка (the great consummation) имеет быть произведено личным пришествием вознесшегося Христа с небес. В этом отношении эсхатологическая доктрина Павла была в согласии как с апокалиптическими концепциями позднейшей иудейской теологии, которой он немало обязан в своих догматических мнениях, так и со взглядами «предних» Апостолов. Ибо это было апокалиптическим учением, что до своего явления Мессия будет «сокрыт» на небе». Автор забывает, что у новозаветных писателей точкой отправления служит реальный факт вознесения Господа, откуда с неизбежностью и независимостью вытекают все дальнейшие следствия – Его вторичного явления и связанных с этим новых актов.

¹⁹⁷⁶ - Поэтому неправильно чисто динамическое понимание «парусии» в качестве события вышешмирного и чуждого чувственному восприятию, о чем см. у Н. Dieckmann, *Die Parusie Christi*, S. 27. 33.

¹⁹⁷⁷ - Отсюда ложно и крайнее воззрение С. F. G. Heiprici (*Erklärung der Korinthierbriefe II*, S. 591), будто, «говоря только об оживлении благочестивых, св. Павел описывает его преимущественно в красках иудейской апокалиптики», а Rev. John E. Н. Thomson думает (*Books which influenced our Lord and His Apostles*, Edinburgh 1891, p. 488): «It seems probable, that the

Apostles and their contemporaries were prepared for receiving the truth concerning the future by the writing of the apocalyptists».

¹⁹⁷⁸ - По этой причине в эсхатологических вопросах дозволительно допускать ограниченность прозрения (ср. 1Кор. 13:12) и у св. Павла (А. В. Bruce, St. Paul's Conception of Christianity, p. 385 = «The Expositor» 1894, X, p. 305), который сам желал собственно вступить в иной мир не бестелесным (А. В. Bruce ibid., p. 384 = 304) и в 1 Кор. стремится больше всего к нравственному назиданию верующих (А. В. Bruce ibid., p. 395 = 313); посему W. Fr. Gess предполагает здесь (Christi Person und Werk II, I, S. 121–122) и в других указаниях по данному предмету (ibid. II, 1, S. 70–71. 126. 373) специальное откровение Божие.

¹⁹⁷⁹ - Совсем иначе в раввинизме, где весь процесс описывается грубо реалистическими чертами, ибо говорилось, что «Святой возьмет большую трубу, которая – по божественной мере – будет в 1.000 локтей, и станет дуть в нее, почему звук ее пройдет от края до края земли» и пр. См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 352–353 = Jüdische Theologie, S. 369. Jo. Jac. Wetstenii Novum Testamentum Graecum II (Amstelaedami 1752), p. 172–173.

¹⁹⁸⁰ - Уже отсюда ясно, насколько поспешно суждение по этому предмету R. Kabisch'a, который утверждает зависимость св. Павла от иудейских апокрифов, а по поводу частных различий в апостольских посланиях замечает: «Dass aber eine Fortbildung dieser Anschauung vom Thessalonicherbrief, der nur eine (Posaune) kennt, bis zum Konintherbrief, der ihrer mehrere hätte, stattgefunden habe, wird gerade bei solchen unwesentlichen Einzelzügen, die der Apostel nur seiner seitgenossischen Tradition verdankt, wohl nicht anzunehmen sein» (Die Eschatologie des Paulus, S. 239). Privatdoz. Lic. Paul Wernle даже утверждает (Paulus als Heidenmissionar, Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen 1899, S. 34): «Dabei hat er (Paulus) Widersprüche so wenig gescheut, als irgend ein Apokalyptiker».

¹⁹⁸¹ - Поэтому напрасны усилия генетического экзегезиса представить весь акт реалистически, будто – при сошествии – Христос и святые будут парить между небом и землей (R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 3. 233 f. O. Pfeiderer, Das

Urchristenthum, S. 301. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 257 f.), что даже Ernst Teichmann (Die Paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, S. 36. Anm.) признает «eine ganz abenteuerliche Vorstellung». Ср. прим. 2130. 2183.

¹⁹⁸² - Ср. Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 110: «St. Paul's teaching about the Second Coming of Christ is, both in thought and phraseology, the same in all his epistles. Indeed the chronological order of his letters does not reveal in this subject, as it does in some others, development of thought. Evidently his thought on this topic was fully matured when he wrote his earliest epistles».

¹⁹⁸³ - Ad. Jülicher в «Zeitschrift für praktische Theologie» XIX (1897). 1, S. 92.

¹⁹⁸⁴ - Так Lic. C. Erbes в «Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predieger-Verein» N. F. 1, S. 59, 10: «Diese innerhalb der Zeit und der Schriften des N. T. sich gestaltenden Vorstellungen über den Antichrist geben keinen Grund, für die Zukunft einen solchen erwarten, in dem die verschiedenartigen Züge gleichzeitig vereinigt wären».

¹⁹⁸⁵ - См. O. Pfeleiderer, Das Urchristenthum, S. 292–293.

¹⁹⁸⁶ - Посему же P. Wernle думает, что для Апостола языков «Christen sind Leute, die auf die nahe Offehbarung des Herrn Jesus täglich und stündlich warten», но он надеялся фактически просветить весь языческий мир (Paulus als Heidenmissionar, S. 17f.) и на этом сосредоточивал всю свою энергию, а потому «an der Entstehung der kirchlichen Verfassung hat Paulus keinen Antheil gehabt» (S.29).

¹⁹⁸⁷ - См. Orello Cone, Paul, p. 358: «The attempt to find an ethical basis for Paul's doctrine of justification by faith can hardly be regarded as successful—», поскольку (p. 30) «justification by faith, as Paul apprehended it,... is a doctrine of doubtful ethical worth».

¹⁹⁸⁸ - Так Orello Cone, Paul, p. 414.

¹⁹⁸⁹ - См. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 155.

¹⁹⁹⁰ - Ср. Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums von Friedrich Spitta I, S. 129: «So entschieden sich Paulus auch an die

jüdische Apokalyptik ausschliesst – viel enschiedener, als es die Exegese durchweg herausstellt...»

¹⁹⁹¹ - W. Karl, Beiträge zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 16–17. 30. 37 f. и др. Для протестантского понимания Павлова учения в смысле «der Allgonugsamkeit des Glaubens» см. еще Prof. O. Kirn, Art. «Glaube» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³ (Lpzg 1899), S. 676.

¹⁹⁹² - На указанных мыслях целиком построено все сочинение Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg i. B. und Leipzig 1897; см. – в частности – стрн. 15. 29. 30–31. 42–43. 45. 49. 54–55. 62–63. 69–70. 72. 84. 89. 90. 97. 102. 103–105. 109. 111. 113. 114–115. 119. 123. 126–127.

¹⁹⁹³ - См. Orello Cone, Paul, p. 279. 457: «The exclusion from his (of Paul) eschatological scheme of the generations of men who have lived, or may live after the time of the expected «day of Lord», which he believed would denote the close of the human historical course of affairs, is of importance with reference to the value of his eschatology for Christian theology. The attempt to find in it a doctrine of «the last things» applicable to all men of all the ages of human existence on the earth must evidently be abortive».

¹⁹⁹⁴ - Это констатирует и Erich von Schrenck (Die johauneische Anschauung vom «Leben», S. 43. 47), а Rev. Principal A. Robertson утверждает, что даже в самом отрицании обязательности ветхозаветного закона Апостол стремился к обеспечению морали, так как «чрез отказ от греха люди eo ipso становятся рабами праведности, рабами Бога», при чем христианский индивидуализм гарантируется «спиритуализмом», где всякое злоупотребление было бы лишением духовности и отпадением от благодати (Studies in the Epistle to the Romans. 3. Christian Ethics and the Spirit в «The Expositor» 1899, V, p. 346–347. 354–355). Посему и успех был фактически незыблем, как отмечает Rev. John Watson (The Doctrines of Grace. 3. Forgiveness ibid. V, p. 332): «Теология дней Христовых привыкла трактовать прощение в смысле отплаты за известные дела, – и результатом были лицемерие в жизни и ожесточение сердец. Иисус обыкновенно говорил: «отпускаются грехи твои, иди в мире» безнадежно греховному народу, а в результате

получалась святость. Римские философы регламентировали все условия и отношения доброго жития, но отсюда являлась изумительная испорченность римского общества; св. Павел всюду проповедовал только благодать Божию, между тем в результате оказалось спасение падшего мира». Однако благовестник чужд всякого эвдемонического самодовольства. «Имея за собою такое прошлое, будучи столь почтенным сам по себе и как иудей и как христианин, почтеннейший из фарисеев и благостнейший из Апостолов, – св. Павел забывает свои подвиги и успехи и в наставлениях своему сыну Тимофею вспоминает лишь свои грехи» (J. Watson, *The Doctrines of Grace*. 2. Repetence *ibid.* 1899, IV, p. 245), конечно, по сравнению с идеалом и ради наиполнейшего его осуществления.

¹⁹⁹⁵ - См. подробнее у Prof. Hermann Freiherr von Soden, *Die Ethic des Paulus* в «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» II (1892), 1, S. 126 ff., где вообще более беспристрастно освещается весь рассматриваемый автором предмет в сжатом и трезвом очерке. Ср. еще у late Bishop J. B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St. Paul*, London 1895, p. 67.

¹⁹⁹⁶ - Здесь находит этический базис в учении св. Павла даже P. Wernle, хотя и констатирует у него недостаточную внимательность к наличному положению вещей (*Paulus als Heidenmissionar*, S. 22–23).

¹⁹⁹⁷ - В основе такого мнения лежит принципиально ложная мысль о тождестве Христа и Духа Св., о чем см. справедливые замечания у Ph. Bachmann, *Die persönliche Heilserfahrung des Christen*, S. 168 Anm; несколько подробнее сказано об этом в одном примечании главы шестой.

¹⁹⁹⁸ - См. ограничения к воззрениям W. Karl'a у Ph. Bachmann, *Die persönliche Heilserfahrung des Christen*, S. 164. 171–172. 144, i.

¹⁹⁹⁹ - Так и Prof. Ferdinand Mühlau в специальной критике воззрений P. Wernle и W. Karl'a под заглавием *Zur Paulinischen Ethic* (S. 220–244); см. «*Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*». München 1898, S. 244.

- 2000 - W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 252.
- 2001 - Dr. Johannes Müller, Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. Erster Theil, Lpzg 1898. S. 109.
- 2002 - Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 111.
- 2003 - См. H. Dieckmann, Die Parusie Christi, S. 5–6. 77. Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung von Prof. Friedrich Spitta. Göttingen 1885. S. 500: «Die Hoffnung an Jesu Parusie der wichtigste Faktor im religiösen Leben der Urchristenheit gewesen sei». The Kingdom (Basileia). An Exegetical Study by George Dana Boardman. New York 1899. P. 294 sequ.
- 2004 - H. Dieckmann, Die Parusie Christi, S. VI. 78. Поэтому современную индифферентность к «парусии» G. D. Boardman не без права объясняет (The Kingdom, p. 303 sequ.) возобладанием интеллектуалистического скептицизма.
- 2005 - H. Dieckmann, Die Parusie Christi, S. 1.
- 2006 - Согласно † Prof. Ed. Riehm, Alttestamentliche Theologie, Halle 1889, S. 439, «господствующее воззрение знает только о воскресении благочестивых; лишь частью ожидалось и воскресение безбожных, но последние судом навсегда предаются геенне, где мучатся вечно пылающим огнем и потерпят вторую смерть». Ср. прим. 2022.
- 2007 - См. у S. Schechter, Studies in Judaism, p. 193, и ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 51–52. 374–375. 383 = Jüdische Theologie S. 52. 392–393. 401.
- 2008 - Поэтому все рассеянные иудеи и десять колен соберутся в Иерусалиме для участия в мессианской славе (E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 452–453 = IIs, S. 537–538), ибо средоточие последней будет во святой земле (ibid. II², S. 454 = II³, S. 539).
- 2009 - См. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 463 = II³, S. 553. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums II, 1, S. 56. Die freireligiösen Strömungen im altem Judenthume. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie von Alexander Bragin Dr. phil. Berlin 1896. S. 75. 78. Иудейство было убеждено, что

спасутся все с печатью завета (F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 327–328 = Jüdische Theologie, S. 342) и ради ее (ibid., S. 351 = 368), почему изгладившие ее не воскреснут (ibid., S. 373 = 392), но всякий Израильянин, как таковой, имеет право на «будущий век» (ibid., S. 383 = 401).

²⁰¹⁰ - Новейшие иудейские писатели нередко представляют дело совсем иначе. Так и в eine Studie von Dr. Adolf Kurrein, Bibel und Heidenthum, Heidenbekehrung (Frankfurt a. M 1898), S. 1. 36, но здесь автор стремится собственно оправдать фарисейство чисто рационалистическим толкованием Библии с забвением принципиальных основ ее универсализма в духовном «чаянии языков», которое должно быть и фактически было упразднением всей доблестной приспособительности. См. еще ниже в прим. 2016.

²⁰¹¹ - Таково и иудейское понимание. См. Dr. E. Grünebaud, Die Sittenlehre des Judenthums, S. 134: «Die Auferstehung wäre also keine allgemeine, sie würde nur «Vielr»: die Besten zur Belohnung und die Schlechtesten zur Bestrafung umfassen. Ähnlich bei den Rabbinen».

²⁰¹² - P. Grobler в «Studien und Kritiken» 1879, 4, S. 666: «von einer Auferstehung der Heiden findet sich auch hier wie im ganzen Alten Testament keine Spur». Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 187: «И здесь речь не о всеобщем воскресении, а лишь некоторых. Едва ли даже тут содержится мысль, что воскреснут все Израильяне. Скорее следует разуместь тех, кои во время предшествующих стеснений не получили должного возмездия, т. е. – с одной стороны – крепких в вере мучеников, с другой – отступников, при жизни не потерпевших наказания». Значит, и в среде иудейства «die Auferstehung der Gottlosen allein auf diejenigen beschränkt, die nicht im Leben ihre Strafe erhalten haben» (S. 193; ср. S. 203 Anm. и ниже прим. 2015). См. еще у E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 426 = II³, S. 506. Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert von Pfarrer Dr. phil. Eugen Huhn. Mit einem Vorwort von Prof. P. W. Schmiedel. I.

Theil: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes. Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen 1899. S. 119.

²⁰¹³ - P. Gröbler в «Studien und Kritiken» 1879, 4, S. 679. 682: «Fassen wir unsere Ergebnisse hinsichtlich des Umfangs der Auferstehung znsammen, so haben wir gefunden, dass das Buch Daniel und das 2. Makkabäer-Buch eine Auferstehung von Guten und Bösen, aber nur von Israeliten, annehmen, dass Hen. I und die Ps. Sol. nur eine Auferstehung der Frommen erwähnen, und dass endlich Hen. II eine allgemeine Auferstehung lehrt». W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 3, S. 278: «Das Danielbuch lehrt unzweideutig eine doppelte Auferstehung, nicht für alle Völker, sondern zunächst nur für die Angehörigen seines Volkes... Im Buch Henoch erfahren die Gerechten aus Israel, als Angehörige des messianischen Reichs, die Auferstehung (96, 10. 92, 3). Auch nach den Psalmen Salomo's werden nur die Gottesfürchtigen zum ewigen Leben auferstehen (3, 16). Nur in den jüngeren Theilen des Henoch (51,1) wird eine allgemeine Auferstehung behauptet». E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 121.

²⁰¹⁴ - Так и Н. Schultz, Die Voraussetzungen von der Unsterblichkeit, S. 161, хотя на стрн. 37 автор категорически утверждает, что Дан. 12:2 (и ср. 13) возникло не из посторонних влияний (ср. выше), а Bev. Prof. Joseph Agar Beet комментирует данное место так: «this is can be no other than a general resurrection of the dead, good and bad» (New Testament Teaching on the Second Coming of Christ. 1. Preparatory: The Old Testament, and the Book of Enoch в «The Expositor» 1894, VI, p. 435).

²⁰¹⁵ - Таковы, напр., и следующие суждения. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 203: «Должно со всей откровенностью признать, что учения о всеобщем воскресении не встречается ни в одной канонической книге Ветхого Завета; даже у Даниила речь идет просто о частичном воскресении всех Израильтян, но и то лишь твердых в вере мучеников и отступников, которые в этой жизни еще не получили» соответствующего возмездия (ср. выше прим. 2012). † Prof. Gust. Fr. Oehler, Theologie des Aten Testaments (Stuttgart

1882), S. 802: «Воскресение всех людей совсем не выражается в Ветхом Завете», а Eug. Hühn даже о книге Иова замечает (Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 152), что «von der Auferstehungshoffnung wird überhaupt im Buche Hiob nicht geredet».

²⁰¹⁶ - Совсем иначе рисуется дело у Prof. M. Lazarus в его громадном сочинении Die Ethik des Judenthums. Прежде всего отмечается универсальность средств спасения, ибо (S. 41,i) покаяние и сокрушение равняются принесению всех жертв (Vaj. R. cap. 7), взятых вместе, и даже изучение законов о них вменяется за совершение самых жертвенных актов (S. 274,2 = Menachoth 106), почему р. Елиэзер говорил: «höher steht das Gebet als alle Opfer» (S. 409 = Berachoth 32b), «grösser ist Wohlthun als alle Opfer» (S. 418 = Sukkah 49b). Дальше автор выводит, что – «по раввинскому учению – путь ко спасению в этой жизни и к блаженству в будущей открыт всем людям, и для сей цели не нужно ни религиозных упражнений, ни храма, ни жертвенного культа, а требуются лишь нравственное очищение и любвеобильное настроение» (S. 157). Значит, достижение духовно-нравственной высоты не зависит от происхождения или исповедания (S. 158), и в этических вопросах заповеди одинаковы для иудея и неиудея (S. 167). Для язычников искуплением и примирением служат любовь и благотворение, как некогда для Израиля они достигались жертвами за грех. Естественно, что чрез простое отвержение идолопоклонства всякий причисляется к семени Авраамову (ср. S. Schechter, Studies in Judaism, p. 193), и благочестивые из «народов» будут иметь участие в будущем веке (M. Lazarus ibid., S. 158). Каждый «гой», занимающийся законом, становится подобным первосвященнику (см. у J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judenthums III, 3, S. 55; III, 4, S. 11. 25). Следовательно, совсем не требуется и перехода в иудейство (M. Lazarus ibid., S. 160), если при милосердии, стыдливости и благотворительности человек eo ipso включается в сонм народа Божия (ibid., S. 167), а Израильтянам – в свою очередь – прощается даже идолослужение при взаимном мире (S. 359). – Такова новейшая иудейская интерпретация. Она красноречива и наружно

привлекательна, но страдает рационалистической расплывчивостью, тенденциозно искажает комментируемый объект и – по сравнению с ним – оказывается чистейшей фантазией новомодного панизразлитизма. Не входя во все подробности, заметим, что во всех приведенных свидетельствах речь идет о периоде после «поворотного пункта в истории иудейства» (см. Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschlclite von Prof. G. H. Dalman. Berlin 1889. S. 57) при разрушении Иерусалима с потрясением всего номистически-социального уклада. Это было тяжелым ударом и болезненным искушением для иудейской совести, которой приходилось прямо отказаться от коренных форм прежнего богопочтения. Ясно, что теперь не оставалось ничего иного, как примириться с фактической неотвратимостью и по возможности оправдать ее. В этих интересах иудейство поспешило провозгласить свое номистическое бедствие вторым пленением. Здесь раввинизм находил себе опору для мысли, что по неустранимой вынужденности номистическая религия является совершенной и без храма и без жертв (см. у Prof. Gustaf H. Dalman, Christentum und Judentum, Lpzg 1898, в «Schriften des Institutum Judaicum zu Berlin» Nr. 24, S. 8). поскольку подобное состояние не допускало скорого поправления на лучшее и постепенно укреплялось, то понятно, что затем начинается уже восхваление самого несчастья, дабы оно потеряло свою сокрушительную остроту; для сего р. Иоханан бен-Заккай (ок. 80 г.) не постеснялся высказать, будто только с утратой алтаря избранный род получил простор для всецелого выполнения воли Божией (у Осии 4:6) милости хочу, а не жертвы (см. у M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 158), ибо лишь «an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, ist eine eiserne Mauer zwischen Gott und der Gemeinde Israels gefallen» (Berachoth. 32b у M. Lazarus ibid., S. 409). По всему отмеченному бесспорно, что внешне универсалистическая модификация была вызвана случайным давлением и, конечно, создавалась ради обеспечения исконного религиозно-национального достояния (ср. в главе 4-й трактата II-го). Последнее продолжает удерживать собственную важность

единственно идеальной нормы, пред которой все прочее будет простым суррогатом. Отсюда вполне натурально талмудическое правило (Bezah 5b), что каждое определение Свящ. Писания и раввинов, хотя бы оно было дано по частному случаю, сохраняет полную силу для всякого времени, доколе не будет прямо отменено Богом, почему соблюдение церемониального закона и принесение жертв имеют постоянную обязательность (см. у А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 35, с и по переводу о. М. П. Фивейского на стрн. 45 прим.) и исключительную спасительность. С этой точки зрения все изречения обратного свойства лишаются обще-этического значения и проникаются узко-иудейскими тенденциями, если награда добрых язычников всегда ниже получаемой сынами Израиля и обещается лишь под условием намеренного уподобления первосвященническому величию (А. Edersheim *ibid.* I, p. 91, i и у о. М. П. Фивейского на стрн. 115,4). Везде и неизменно преследуется упрочение номизма в возможных его основах. Поэтому и М. Lazarus (*ibid.*, S. 161) должен допустить наличность партикуляристических течений в иудействе, а S. Schechter (*Some Aspects of Rabbinic Theology* в «*The Jewish Quarterly Review*» VII, 26 [January, 1895], p. 204. 208) выражается еще более откровенно: «It cannot be doubted that the idea of the kingdom is occasionally so strongly connected with the Israelites as to appear almost inseparable from them. This is its national aspect», когда «the Kingdom of God becomes greatly nationalised». Теперь имеем, что и в рассматриваемом пункте «талмудическое иудейство было продолжением фарисейства» (G. H. Dalman, *Christentum und Judentum*, S. 18: «das talmudische Judentum ist eine Fortsetzung des Pharisäismus»), увековечив его партийные начала для всех будущих поколений. Естественно, что покаяние и сокрушение являются тут лишь заменой жертвенного служения (М. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, S. 45, i) по принципиальной формуле р. (ок. 260 г.) Симеона бен-Лакиша (Menachoth 99a), что «иногда упразднение закона бывает его утверждением» (М. Lazarus *ibid.*, S. 55). В данном пункте М. Lazarus напрасно клянется пред Богом и людьми, что каждая его мысль почерпнута из существа иудейства (*ibid.*, S. 82), как с

этим солидарна, конечно, и редакция журнала «Восход», где (за 1899 г. № 1-й, стрн. 98–120, и № 2-й, стрн. 103–126) напечатан перевод (В. Г. Генкеля) первой главы («источники иудейского учения о нравственности») цитируемой книги. Говоря словами А. Эдершейма, это если не нечестность, то односторонность (The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 91, 4 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 116 в прим.). Напротив, по всему сказанному нами логически нормально, что современный сионизм громко проповедует особность иудейской расы (G. H. Dalman, Christentum und Judentum, S. 5: «Der Zionismus verkündigt ohne Rückhalt die Sonderart der jüdischen Basse») и соподчиняет ей даже самую религию (G. H. Dalman *ibid.*, S. 12, i: «Vom Zionismus lernen wir aufs neue, dass die Lebensfähigkeit der jüdischen Basse an ihrer religiösen Sitte nicht hängt»; ср. G. D. Boardman, The Kingdom p. 16). Здесь и итог и научение: всяко бо древо от плода своего познается (Лк. 6:44)...

²⁰¹⁷ - Соответствующие цитаты см. у Prof. Dr. Vetter, Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes в «Theologische Quartalschrift» LXXVII (1895), 4, S. 228–229. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums III, 1, S. 56; III, 3, S. 64. M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, Wien 1894, S. 140. S. Schechter, Studies in Judaism, p. 191. 193.

²⁰¹⁸ - Ср. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 194: «Учение о всеобщем воскресении ни в каком случае не было (в иудействе) распространенным... Талмудически-мидрашическая литература, по-видимому, тоже не простирала воскресения на неверных Израильтян и язычников».

²⁰¹⁹ - Так, напр., F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Lpzg 1839, S. CX.

²⁰²⁰ - Ср. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 461–462 = II³, S. 550–551. S. Schechter, Studies in Judaism, p. 191. Вообще, в этом пункте справедливо без всякой иронии откровенное замечание S. Schechter (*ibid.*, p. 268 и в «The Jewish Quarterly Review» III, 9 [October, 1890], p. 40), что «the Rabbis, however, were inconsistent people», но и этим пользуются в интересах генетического истолкования, чтобы, по крайней мере,

умалить «оригинальность» эллинского благовестника. Так, Orello Cone допускает, что «по данному предмету иудейские писания представляют противоречивые взгляды», а дальше выводит, что – значит – «доктрина воскресения у Павла согласна с одними из иудейских учений и в оппозиции к другим» (Paul, p. 451), т. е. являются лишь своеобразной модификацией фарисейско-раввинских элементов.

²⁰²¹ - См. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 461 = II³, S. 550: «Die älteste Form ist die, dass man nur eine Auferstehung der Gerechten zum Zweck der Theilnahme am messianischen Reiche erwartete».

²⁰²² - Ср. E. Schürer ibid. II², S. 422 = IIs, S. 501–502: «...Бог ведет на небе книгу относительно деяний всякого человека и, по крайней мере, каждого Израильянина. Именно на основании этих небесных книг и решится потом на суде награда или наказание в точном соответствии с заслугами каждого. Далее это имело своим следствием, что ожидание воскресения расширяется: воскреснут не только праведные, но и неправедные, чтобы на суде воспринять свой приговор. Однако такое чаяние не достигло общего признания, и чаще предполагалось лишь воскресение благочестивых». Ср. выше прим. 2006.

²⁰²³ - Для оценки этого фактора важно припомнить еще следующее. Хотя большинством допускалось возвращение десяти колен в начале мессиянской эпохи чрез второго Избавителя – сына Иосифова или Ефремова (см. прим. 2008, а равно A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 15, 1. 2. 79, 1 и по переводу о. М. П. Фивейского на стрн. 17, 4. 18, 1. 100, 1), но были и решительные мнения, устранявшие их от всякого участия в «будущем веке» (A. Edersheim ibid. I, p. 15. 82 and not. 1 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 17. 103 и прим. 2. Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 126, 1), между тем некоторые из новейших ученых категорически заявляют, что по разделении царств «der Schwerpunkt des Volkes, nicht nur materiell, sondern auch geistig, lag thatsächlich im Zehnstämmereich: es war wirklich das Volk Israel, dem gegenüber Juda lediglich als Theil betrachtet werden kann, der

sich von dem Ganzen losgelöst hatte»; см. Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschildert von Prof. Carl Heinrich Cornill, Chicago 1898, S. 131.

²⁰²⁴ - Р. Gröbler в «Studien und Kritiken» 1879, 4, S. 679.

²⁰²⁵ - Посему говорилось, что только Израильтяне суть дети Божии (см. у G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 184), без которых вселенная не просуществовала бы даже часа (G. H. Dalman ibid. I, S. 220), ибо «весь мир получает благословение (лишь) благодаря заслугам Израиля» (Маасер Шепп: Тосефта 5, 25 в переводе Н. Переферковича I, стрн. 338), почему святая земля безусловно изъята от грядущих страшных бедствий (см. у Rev. William J. Deane, Pseudepigrapha, Edinburgh 1891, p. 13. 153). Естественно, что – по иудейскому суждению – царство Божие в веке нынешнем признается и осуществляется единственно среди потомков Авраамовых (G. H. Dalman, Die Worte Jesu. I. S. 80), и тут все новое – в будущем – «лежит в области (особого и наилучшего) проявления верховного господства» (G. H. Dalman ibid. I, S 83) в народе Божиим и чрез него. В таком случае неизбежно, что «in der Zukunft werden sie (die Israeliten) die Welt in Besitz nehmen von einem Ende bis zum andern» (Vaj. R. cap. 36 у G. H. Dalman ibid. I, S. 103). Насколько тверды были в иудействе подобные идеи, – видно на примере Филона, ибо «wenn unser Theosoph auch die Theilnahme am messianischen Heile einem jeden, der Gott fürchtet und recht thut, in Aussicht stellt, so ist er doch soweit Jude geblieben, dass er Sion, wohin das Volk Gottes zusammenkommen soll, Mittelpunkt der Erde sein lässt» (Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 100).

²⁰²⁶ - Это обстоятельно раскрыто у F. Weber'a, где находим следующее. «Из талмудически-мидрашической литературы нельзя доказать воскресения мертвых в смысле воскресения всех людей». Оно простирается на праведных в Израиле, которым обеспечено участие в царстве Божиим, и совершится лишь во святой земле. Поэтому Jalkut chadasch 60a точно выражает древнее воззрение, говоря, что «воскресение есть привилегия Израиля»; Kethuboth 111a прибавляет, что даже

«невежды или не занимающиеся законом не воскреснут». Значит, это не частное мнение и было общим учением, которое основывали на Иса. 26:14. В Pirke de-R. Elieser cap. 39 решительно устраняются от этого блага кутеи (самаряне), в других местах во всяком случае – язычники: Jalkut Schim. и Beresch. 44 отмечают род потопа, а Ruth rabba к IV, 7 свидетельствует, что «народам мира» Бог не дал воскресения ни в сем, ни в будущем веке. Позднее в Pirke de-R. Elieser cap. 34 допускается это и для язычников, но с условием, что, будучи воскрешены, они не останутся в жизни и опять подвергнутся смерти. Следовательно, «die Auferstehung der Todten ist nach der jüdischen Theologie ein Vorrecht derer, die am Reich Gottes Antheil haben sollen; denn sie steht mit diesem in engster Verbindung, ist ein Theil des Lohnes der Gerechten» (см. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 372–373 = Jüdische Theologie, S. 390–391). Посему утверждают, что в иудействе «auf endliche Errettung der Gottloser findet sich nirgends ein Hinweis»: Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 124.

²⁰²⁷ - См. Éd. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne I, p. 141. O. Pfleiderer: Das Urchristenthum, S. 295–297; Der Paulinismus, S. 278–280. R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 267 f. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 199. Ср. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 32, где – под именем Апостола языков – грешникам предрекается вечная сонность.

²⁰²⁸ - W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 4, S. 333. Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 120.

²⁰²⁹ - C. Bruston в «Revue de théologie et de philosophie» 1895,5, p. 483. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 296. Th. Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt: Hauptverhandlung, S. 17. W. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 55. 98. L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 66.

²⁰³⁰ - N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 101.

²⁰³¹ - H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 162.

²⁰³² - См. B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 405 u. Anm. 4: «Für die, welche an dem christlichen Heile keinen Antheil haben, giebt es keine Auferstehung. Ihr Loos ist das Verderben, das in dem Tode besteht, welcher den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet, also nie wieder aufgehoben wird», причем «ihren Todeszustand Paulus nur als ein beständiges Schattenleben im Hades gedacht haben kann, das auch ihm ein unseliges war». E. von Schrenck, Die johanneische Anschauung vom «Leben», S. 47,2. Orello Cone, Paul, p. 447.

²⁰³³ - W. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, S. 98

²⁰³⁴ - Это справедливо отмечает Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 100. 105, говоря, что в 1 Фессал. речь только о верующих, а «все прочее лежит вне мыслей писателя». Ср. еще Die Lehre von Auferstehung des Fleisches, nach 1Cor. 15:13–53, von Pfarrer Joseph Roll в «Theologische Quartalschrift» LXV (1883), 2, S. 243.

²⁰³⁵ - Ср. Joseph Agar Beet, который по поводу 1 Кор. 15:20–23. 40 высказывает (в «The Expositor» 1894, VIII, p. 105), что «we have no right to infer from this passage that at coming of Christ only His people will rise».

²⁰³⁶ - H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 8 (§ 3). Свои воззрения по данному предмету этот автор подтвердил 24-го марта 1890 г. в письме, которое см. у E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 263–264.

²⁰³⁷ - H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 9.

²⁰³⁸ - H. Schultz *ibid.*, S. 8 (§ 2).

²⁰³⁹ - Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 39.

²⁰⁴⁰ - Th. Kliefoth *ibid.*, S. 34–35: «der lebendige Gott nach seinem Rathschluss die verstorbenen Menschen aus dem Tode zur Vollendung auferwecken und darum bis dahin ihre Seelen, nicht aus Naturnothwendigkeit sondern nach seinem Rath, ja vielleicht ohne und wider ihre Natur durch seine Allmacht erhalten wolle und werde».

²⁰⁴¹ - H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 10. 28. 53–54. 55. 153.

²⁰⁴² - H. Schultz *ibid.*, S. 9.

- 2043 - H. Schultz ibid., S. 85. 154.
- 2044 - H. Schultz ibid., S. 34.
- 2045 - H. Schultz ibid., S. 46.
- 2046 - H. Schultz ibid., S. 46.
- 2047 - H. Schultz ibid., S. 9.
- 2048 - H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 56. 86.
- 2049 - H. Schultz ibid., S. 156.
- 2050 - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 201.
- 2051 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 173.
- 2052 - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 21.
- 2053 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 34.
- 2054 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 202.
- 2055 - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 161.
- 2056 - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 138–139.
- 2057 - Der Seelenbegriff im alten Testament von Dr. Simon Rosenblüth (в «Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte», herausgegeben von Prof. Dr. Ludwig Stoin Bd X), Bern 1898, S. 60, 1.
- 2058 - S. Rosenblüth ibid., S. 60.
- 2059 - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 16. 101; «l'homme (nous) est (présenté comme) un candidat à l'immortalité»; p. 60; «nous ne sommes tous que des candidate à l'immortalité et le darwinisme, amendé par l'intervention de la liberté morale, nous conduit à Jésus-Christ».
- 2060 - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 272.
- 2061 - Cp. Aug. Sabatier в «Revue chrétienne» 1894, 1, p. 8; «Paul n'admet pas la doctrine philosophique de l'immortalité essentielle de l'âme, – doctrine dans laquelle dépouillement du corps, loin d'être un amoindrissement, est un affranchissement et un triomphe». P. 16: «Rien n'est plus étranger à la pensée de Paul que le spiritualisme abstrait de la philosophie grecque. Il ne croit pas à la prétendue substance indécomposable et indestructible de l'âme».
- 2062 - E. Petavel-Olliff; Le problème de l'immortalité I, p. 122–123.

- 2063 - Ed. Reuss y E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 143.
- 2064 - Aug. Sabatier и Eug. Ménégoz y E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 147.
- 2065 - E. Petavel-Olliff; Le problème de l'immortalité I, p. 158–159.
- 2066 - Petavel-Olliff ibid. I, p. 164; II, 4. 217. 290 (Eug. Mittendorff).
- 2067 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 124 (E. Renan).
- 2068 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 183.
- 2069 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 199.
- 2070 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 402 (cnf. 271 suiv.). 396.
- 2071 - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 178–179. 211.
- 2072 - Petavel-Olliff ibid. II, p. 193,2 (E. Ménégoz). Orello Cone, Paul, p. 202 (ср. 204). 206. 207–208. 454. Ср. и R. W. Dale, Christ and the Future Life, London 1895, p. 98–99. Подобную идею некоторые усвоили и посланию к Евреям, но без достаточных оснований, о чем см. Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes dargestellt und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen von † Prof. Dr. Eduard Karl Aug. Riehm, Basel Ludwigsburg 1867, S. 622.
- 2073 - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 122–123. Ср. и Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum, S. 194. Факт здесь разумеется, конечно, бесспорный, но при этом забывают, что от общего нельзя прямо заключать к частному, почему В. Weiss справедливо пишет (Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 394): «In der Hoffnung auf eine Auferstehung stimmt nun zwar Paulus mit dem pharisäischen Judenthum überein; aber auch diese Hoffnung hat doch erst in Christo eine feste Grundlage erhalten».
- 2074 - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 179.
- 2075 - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 133 (Aug. Sabatier).
- 2076 - Orello Cone, Paul, p. 249 = «The American Journal of Theology» II, 2 (April 1898), p. 266–267. Защиту теории кондиционализма см. и в книжке: Conditional Immortality – a Help to Sceptics. A Series of Letters addressed by Professor Sir G. G. Stokes to James Marchant, London 1897.

²⁰⁷⁷ - См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 1252. Ср. у Prof. G. H. Dalman, Art. «Gehenna» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³ (Lpzg 1899), S. 419–420.

²⁰⁷⁸ - Стоя на этой точке зрения, иудейство, естественно, сосредоточивало все внимание на обеспечении номистического правоверия и не столь интересовалось вопросами потустороннего бытия. Поэтому хотя верования в бессмертие были распространены здесь еще в третьем веке до Р. Хр. (Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 64), однако колебания насчет загробного возмездия существовали даже чрез шесть столетий (ibid., S. 70). Саддукеи отрицали не только будущее воздаяние (как Dr. H. Graetz, Geschichte der Juden III, S. 93), но и продолжение жизни (Joseph Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, S. 347. Al. Bragin ibid., S. 65; ср., впрочем, у Prof. Crawford Howell Toy, Judaism and Christianity, Boston 1891, p. 253), мало заботились о религии и отдавали предпочтение требованиям царя земного сравнительно с небесным (Prof. C. H. Cornill, Geschichte des Volkes Israel, S. 189–190). При всем том они являлись представителями и руководителями Израиля (ср. Al. Bragin ibid. S. 51), а это свидетельствует, что их идеи не были прямой ересью и у фарисейских авторитетов выражаются иногда в более резких формах (Al. Bragin ibid., S. 65–66; J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867, p. 131–132). Неудивительно, что и ныне иудейские писатели решительно склоняются к саддукейским тенденциям и учение о воскресении считают новшеством (см. Al. Bragin ibid., S. 73–74). Ясно, что в иудейских настроениях было достаточно материала для развития факультативных понятий, но отсюда же очевидна и вся их опасность...

²⁰⁷⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 374–375 = Jüdische Theologie, S. 392–394: «Попавших в геенну сначала ожидают пытка и мучение, а в конце полное уничтожение», при чем души будут истреблены огнем. Bamidbar R. cap. 2 с нарочитой определенностью говорят о язычниках, что – в отличие от Израильян – они совсем не оставят ада, но погибнут в нем

вместе со всеми неисправимыми грешниками, в роде людей потопа и Содомлян. А что здесь разумеется прекращение самого бытия, – это видно из следующего сравнения в Kohel. R. 69 b: как убитое резакон животное не возвращается к жизни, так не оживут и осужденные безбожники. Ср. и у W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 3, S. 282–283; Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 65; Prof. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 144. E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 209 с неопределенной ссылкой на J. Hamburger'a у которого, действительно, сказано (Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 1001): «В учении о бессмертии Талмуд строго примыкает к Библии и отвергает всякое направление, которое или прямо отрицает эту истину или обосновывают ее на природных свойствах души, как части существа Божия». Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 64: «aus dem Alten Testamente ist die Unsterblichkeit der Seele nicht herauszuklauben». E. von Schrenck, Die johanneische Anschauung vom «Leben», S. 10: «Die griechische Vorstellung der Unsterblichkeit ist dem Judenthum ganz fremd». Поэтому хотя «die durch Messias auferweckten Gerechten nicht mehr zu Staub werden», однако «die Auferstandeneu ein dem bisherigen entsprechendes materielles Leben führen und keine absolute, sondern nur relative Unsterblichkeit haben». См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 353–354 = Jüdische Theologie, S. 370.

²⁰⁸⁰ - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 126 опять с общей ссылкой на J. Hamburger'a, но к словам последнего, приведенным у нас в примечании 2079, под его именем автор как будто уже от себя прибавляет: «Les docteurs du Talmud se sont formellement prononcés contre l'éternité des peines». По мысли – это до известной степени верно, ибо раввины нередко утверждали, что все, попавшие в ад, чрез постепенное очищение (J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 1252) выйдут оттуда (ibid. I, S. 529. 530; ср. в прим. 1916), почему в будущем геенны совсем не будет (ibid. I, S. 529), если души грешников истребятся огнем (ibid. II, S. 1252; ср. Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume,

S. 69). Однако нельзя умолчать, что, напр., Маймонид разумел здесь лишь «уничтожение для вечной жизни» и неизбежные мучения (ibid. II, S. 1256).

²⁰⁸¹ - Однако должно заметить, что Е. Petavel-Olliff тенденциозно преувеличивает решительность иудейских суждений по данному вопросу, где всегда были некоторые колебания (ср. у J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 1256–1257). Напротив, не было недостатка и в таких воззрениях, что страдания грешников в геенне будут нескончаемы (ср. J. Hamburger ibid. II, S. 1252. 1255). Так, в Pesachim 54a сказано, что огонь ада не угаснет никогда, откуда вытекает, что для известной части безбожников мучения продолжатся вечно. См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 375 = Jüdische Theologie, S. 394. Впрочем, и Prof. Dr. Joseph Langen заходит слишком далеко, говоря (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, S. 507): «zunächst ist bei diesem Punkte die Ansicht abzuweisen, nach welcher die Juden an eine Vernichtung der Bösen geglaubt hätten».

²⁰⁸² - «Просвещенные» иудейские комментаторы со всею резкостью усвояют такое воззрение даже Библии. Так, S. Sch. Simchowitz, заявляя, что «die Unsterblichkeit im Judentum nicht die mindeste Vertretung hat» (Der Positivismus im Mosaismus erläutert und entwickelt auf Grand der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebräer, S. 130), категорически утверждает, что «Moses die Unsterblichkeit der Seele nicht gelehrt hat» (S. 128), почему будто бы «die Vernichtung ist Aller Loos» (S. 130 Anm.).

²⁰⁸³ - Подробнее см. у Е. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 124–129; II, p. 209–210.

²⁰⁸⁴ - См. Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 189 об уничтожении грешников, а для последних Ad. Jülicher в «Zeitschrift für praktische Theologie» XIX (1897), 1, S. 93 не признает «второго воскресения».

²⁰⁸⁵ - В связи с этим некоторые утверждают уничтожение всего миропорядка. См. С. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 127: «Die βασιλεία τοῦ θεοῦ... eintritt mit der vernichtung des

дiesseits, nicht aber durch verklärung des diesseits der realeu welt. Die folgerung eines jeden dualismus: finitum non est capax infiniti, ist anch die theoretische folgerung des Paulus». Ср. и в прим. 1822.

²⁰⁸⁶ - См. у H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 16.

²⁰⁸⁷ - E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité II, p. 37.

²⁰⁸⁸ - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 18.

²⁰⁸⁹ - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 111.

²⁰⁹⁰ - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 41.

²⁰⁹¹ - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 397.

²⁰⁹² - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 13.

²⁰⁹³ - E. Petavel-Olliff ibid. II, p. 124 (E. Renan).

²⁰⁹⁴ - Само собою понятно, что – при таком верховенстве человеческой свободы – достоинство Библии необходимо подчиняется ограниченному суждению и соизмеряется им. Так, действительно, и думает E. Petavel-Olliff, который пишет (Le problème de l'immortalité I, p. 93): «Nous ne prendrons pas la Bible comme un volume dont l'inspiration soit prouvée, mais comme le document de la religion qui nous est proposée. Si la doctrine (del' immortalité se recommandait à notre acceptation, son excellence nous permettrait de croire à l'inspiration du volume" ... Ср. у моего автора в «Revue chrétienne» 1899, No. 3 (см. в прим. 2097), p. 173: «Dieu n'a donné ni pape infallible à l'orthodoxie catholique romaine, ni Bible infallible à l'ortbodoxie potestante».

²⁰⁹⁵ - S. Dieckmann справедливо констатирует грустный факт проникновения подобных тенденций в библейское богословие (Die Parusie Christi, S. 64) и – в частности – о H. J. Holtzmann замечает (S. 23), что «seine Ausführungen bieten einen charakteristischen Belag für das Eindringen des Darwinismus in die neuere Theologie».

²⁰⁹⁶ - Ср. S. Sch. Simchowitz, Der Positivismus im Mosaismus, S. I: «Der Mosaismus mit der modernen positiven Philosophie nicht nur als nicht im Widerstreit stehend, sondern gar als identisch und vollkommen übereimtimmd erscheint".

²⁰⁹⁷ - См. E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 60–61. 77; II, p. 229. 240. 241. 392 и ср. выше в прим. 2059.

Подробнее свой взгляд в данном смысле автор раскрывает в *étude sur l'évolutionisme chrétien* под заглавием «Darwin et Jésus Christ», где (см. «Revue chrétienne» 1899, 2, p. 105–121; 3, p. 173–188) он, снова подтверждая свою теорию (p. 173. 183), прямо выражается, что «Darwin et Jésus-Christ, la science et la foi peuvent se tendre la main» (p. 182), ибо «l'hypothèse évolutionniste... maintient sur une base scientifique toutes les doctrines vitales de l'Evangile» (p. 183). Попытку защиты «христианского» эволюционизма см. и у A. Fornerod, *Péché et évolution* в «Revue de théologie et de philosophie» 1899, 1, p. 48–73.

²⁰⁹⁸ - Так S. Rosenblüth, *Der Seelenbegriff im alten Testament*, S. 54.

²⁰⁹⁹ - Напр., S. Sch. Simchowitz, приравнивая учение Христа к иудейству в отрицании бессмертия (*Der Positivismus im Mosaismus*, S. 131–132), утверждает (S. 135), будто у Моисея душа представляется «присущей телу материальной силой» (als materielle, dem Körper inhärente Kraft), почему – по рождении – приобретает человеком постепенно (S. 139). По этой причине «Seelen und Leben in keinem andern Zustand denkbar and möglich sind, als im Verein mit Körper und Materie» (S. 131), а в таком случае все воскресение праведных будет лишь «das Aufleben und Erwachen aller humanen, unegoistischen Ideen und Gedanken, aller hohen Ideale menschlichen Glücks, welche die Wohlgesinnten im Leben beseelten und uns ihr intellectuelles Leben, ihr geistiges Wesen repräsentiren, aus dem todten Zustand der Theorie zum regen Leben der Realität, das mit der Gründung dieser neuen Welt geschehen werde» (S. 157–158). См. и в прим. 1787.

²¹⁰⁰ - Припомним, что – по авторитетному суждению проф. Гэксли – «позитивизм есть католицизм без христианства». См. у L. Dahle, *Das Leben nach dem Tode*, S. 60: «Positivismus sei Katholicismus – minus Christentum».

²¹⁰¹ - См. у Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 36.

²¹⁰² - Конечно, еще менее можно понять мнение E. Güder'a (у Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 259), будто «воскресение безбожников отчасти будет актом их желания».

²¹⁰³ - Св. Епифаний в книге Ф. Стукова: Происхождение в Церкви христианской мнений, противоречащих православно-христианскому учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения, Казань 1893, стрн. 136.

²¹⁰⁴ - Поэтому Orello Cone несправедливо утверждает (Paul, p. 209) чисто физическое понятие жизни.

²¹⁰⁵ - С этой стороны и G. D. Boardman справедливо (хотя с преувеличениями в оттенках) утверждает, что земная Церковь есть лишь момент исторического осуществления идеи царства Божия (The Kingdom. p. 2. 223). Ср. у нас выше.

²¹⁰⁶ - См. Bishop Charles J. Ellicott, St. Paul's First Epistle to the Corinthians: with a Critical and Grammatical Commentary, London 1887, p. 300. F. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II (Hannover 1888), S. 197: «es ist an und für sich kein Grund vorhanden, weshalb mit ζωοποίησιν nicht die Erneuerung der gesamten, geistigen und leiblichen, Daseineweise behufs der Verdammung oder Beseligung ausgedrückt». И Orello Cone также признает (Paul, p. 445–446), что – безотносительно – «the declaration 1Cor. 15:22 appears to teach the resurrection of all men irrespective of their spiritual condition». Но W. Beyschlag заходит в этом направлении слишком далеко и склонен представлять всеобщее оживление равным для всех (см. Neutestamentliche Theologie II, S. 275: «es gehört ein eigenthümliches Gewissen dazu, hier zu finden, dass im Nachsatz nicht dieselben «alle» gemeint seien wie im Vordersatz, oder dass in dem ζωοποίηθήσονται auch die Ueberweisung eines Theiles derseiben in den ewigen Tod zu verstehen sei»). В данном пункте и с указанной стороны справедливы здесь соответствующие возражения (B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 395. 404. O. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 162. 279; Das Urchristenthum, S. 276), потому что иначе необходимо будет принять идею апокатастасиса (W. Beyschlag ibid. II, S. 276). Конечно, последняя теория часто применяется к истолкованию благовестия Павлова и имеет много авторитетных защитников (ср. у E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. 299; II, 102 suiv. 110 suiv. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 195,2 = W. Bousset, Der Antichrist, Göttingen 1895,

S. 143), но она не выдвигается в генетических интерпретациях, поскольку не встречает твердой опоры в иудейских воззрениях (см. в прим. 2124). Помимо сего – главное место подобного свойства в апостольских посланиях далеко не решительно, и пророчество эллинского благовестника о судьбе Израиля иногда относят не к обращению последнего во всем объеме членов, а к полному числу (Рим. 11:12), которое образуется чрез усиленное восприятие христианства в будущем, при чем это не простирается на прошлое и не требует универсального облагодатствования евреев (см. Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 170 f.). Об этом вопросе – во всей его совокупности – см. из новейшей литературы А. В. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 310 sequ. (и в «*The Expositor*» 1894, VI, p. 416–429). Privatdoz. Johannes Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus*, Gütersloh 1844. † Prof. A. H. Franke, *Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke* в «*Studien und Kritiken*» 1895, 3, S. 421–470; 4, S. 733–773 W. Beyschlag, *Die paulinische Theodicee Römer IX–XI*, Halle a. S. (1895). Prof. Dr. Ernst Kühl, *Zur paulinischen Theodicee (Röm. 9–11)*, Göttingen 1897 (и в «*Theologische Studien*, B. Weiss dargebracht *ibid.* 1897, S. 52–94). Ср. также «*Essay on Contrasts of Prophecy Romans XI*» у Benjamin Jowett, *The Epistles of St. Paul: Essays and Dissertations*, London 1894, p. 133–151.

²¹⁰⁷ - Смерть для св. Павла всегда была последним и самым страшным врагом (ср. у Prof. Johannes Haussleiter, *Die christliche Zukunftshoffnung im Lichte von 1. Kor. 15*, Barmen 1895, S. 22), почему победа над ним будет означать прекращение его активной действительности. В этом пункте (ср. Апок. 21:14. 2Тим. 1:10) справедливо заключают, что апостольское упразднение указывает не на уничтожение страданий грешников; напротив, – для них оно будет началом бесконечных мучений, а праведникам принесет полное избавление от всяких скорбей (см. Prof. Crawford Howell Toy, *Judaism and Christianity*, p. 407).

²¹⁰⁸ - Ср. P. W. Schmiedel в «*Hand-Commentar zum Neuen Testament*» II, 1, S. 196: «Auch die Vernichtung des Todes besteht ja nur in der definitiven Wiederbelebung Aller».

²¹⁰⁹ - В чисто экзегетическом смысле дальше этого идти невозможно, а тогда будет справедливо и следующее суждение Prof. George B. Stevens'a (The Pauline Theology, New York and London 1892, p. 356): «Paul teaches nothing concerning the resurrection of unbelievers. The statement does not mean that his teaching is absolutely inconsistent with the fact of such a resurrection, or that his language shows him to have had a positive opinion against it. The subject is wholly outside the scope of his doctrine».

²¹¹⁰ - См. другие замечания у J. Hughes-Games, On the Nature of the Resurrection Body, p. 158 sequ.

²¹¹¹ - См. еще Jules Bovon, Theologie du N. T. II, p. 343; ср. и у Prof. G. H. Dalman в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 421.

²¹¹² - Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 259. 290: «ist eine unberechtigte moderne Sentimentalität, welche, gnädiger als der liebe Gott, die Gottlosen lieber vernichtet werden als der ewigen Verdammnis verfallen lassen wollte».

²¹¹³ - Ср. Prof. M. Kähler. Art. «Gericht, göttliches» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³. S. 571.

²¹¹⁴ - Климент р., Иоанн Златоуст и Иустин м. у Ф. Стукова, Происхождение в Церкви христианской мнений, противоречащих православно-христианскому учению о вечности мучений, стрн. 77. 137–138.

²¹¹⁵ - Prof. Charles Secrétan у E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité I, p. X.

²¹¹⁶ - Так C. Bruston, La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ, p. 22–23, и ср. Rev. J. H. Wilkinson, Note on the Meaning of the Word αἰώνιος в «The Expositor» 1897, I, p. 78–80, где указывается значение «непрерывный» (perpetual), но не «бесконечный» (endless).

²¹¹⁷ - С этой стороны L. Dahle справедливо замечает (Das Leben nach dem Tode, S. 66), что Новый Завет говорит прямее и больше о надежде воскресения, но так как последнее «есть воссоединение души с телом, то этим предполагается и бессмертие души». Эта идея отвергается далеко не одними

поборниками генетической критики и вызывает много перетолкований. Даже покойный проф. И. А. Чистович утверждал (Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека, стрн. 201. 203), что для христианства «душа человеческая бессмертна не по своему существу, но по благодати Божией», что «бессмертие принадлежит не одной стороне человека – душе, но и телу – всему человеку. По христианскому учению, один есть имеяй бессмертие (1Тим. 6:16) по своему существу – Бог; душа же человеческая, как и все вообще сотворенные духи, бессмертна не по существу, но по воле и благодати Божией». «Поэтому положительные доказательства бессмертия с христианской точки зрения могут быть развиваемы только на основании божественных свойств всемогущества и благодати. Рассмотрение же природы души может быть основой только отрицательных доказательств, – что в существе души нет ничего противоречащего возможности бессмертия, которое может быть только даровано человеку Богом». Равно и свящ. Г. Быстрицкий ударяет на несамобытности тварного (О загробной жизни, Москва 1898, стрн. 54; «что́ имеет начало, то всегда близко к своему концу»), почему его сохранение является не обеспеченным (стрн. 70; «будущая жизнь есть не что иное, как дальнейшее раскрытие и развитие того, что приготовлено здесь» и – стрн. 76–78 – содержит все прежние расположения; стрн. 96: грешная «душа погубляет свою жизнь, и в удел получает смерть», стрн. 97: «грех есть самый губительный яд, он повреждает самый корень бытия нашего») и для грешников мотивируется лишь апелляцией к закону возмездия (стрн. 61. 122 сл.) или ссылкой на невозможность уничтожения Богом природы души (стрн. 55 сл.). – Во всех подобных рассуждениях есть большое недоразумение, ибо тут смешивается происхождение бытия с его качествами и в оценке их не различается первовиновник от носителя. Конечно, душа человеческая не самоисточна и всецело подлежит велениям своего производителя, который в состоянии ее уничтожить. В этом отношении она не обладает свойствами божеского бессмертия, но у нас речь совсем не об этом. Вопрос

заключается в том, может ли тварный дух сам по себе прекратиться или прервать свое существование? В этом случае самая вторичность вынуждает к отрицательному ответу и ограждает ту истину, что душа, будучи лишена физических задатков к собственному разложению, не может умертвить себя, и – без внешнего вмешательства – остается нескончаемой, а потому бессмертна натурально.

²¹¹⁸ - Отсюда верно и замечание N. F. Carstensen'a (Das Leben nach dem Tode, S. 9), что Христос и христианство проповедуют не только веру в (натуральное) бессмертие души, но на этом основании утверждают нечто бóльшее и высшее.

²¹¹⁹ - Впрочем, A. Plummer справедливо считает (The Gospel according to S. Luke, p. 398) не преобладающей в иудействе, а спорадической ту идею, что будет воскресение для наказания.

²¹²⁰ - Это было тем более возможно, что некоторые (напр., Иоханан בן כנען, т. е. сын кузнеца, около 260 г.) среди людей различали праведных, безбожных и средних между обоими классами (G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 171). Для всех их мессианское царство признается временем непосредственного вознаграждения, почему в известном смысле этот период, будучи завершением прогрессивного накопления заслуг, являлся даже менее приятным, чем век нынешний (см. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 362 = Jüdische Theologie, S. 379–380).

²¹²¹ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 75. Ср. E. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 363–364 = Jüdische Theologie, S. 381: «eine Sterblichkeit bei erhöhter Lebensdauer von den Heiden gelten werde, welche dem Volke Gottes als Bürger und Ackerleute dienen, während die Glieder des Volkes Gottes selbst den Tod überhaupt nicht mehr schmecken werden». См. еще в главе 4-й трактата II-го.

²¹²² - «Предварением вечности служит искоренение язычников, которое совершится чрез всемирный суд» (F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 376 = Jüdische Theologie, S. 395), когда они будут истреблены разом (ibid., S. 380 = S. 398), поскольку век грядущий принадлежит одному Израилю с изъятием всех

народов земли или язычников (ibid., S. 382–383 = S. 401). Rev. J. Edwin Odgers в «The Jewish Quarterly Review» III, 9 (October, 1890), p. 24. 27 нечто подобное усваивает первохристианскому обществу и св. Павлу.

²¹²³ - С этим связывается и вопрос, принадлежат ли дни Мессии к веку будущему или нынешнему (о чем см. у G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 123; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 459–460 = II³, S. 546; Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 132–133) с различием между athid labho (אבל ריתעל по сокращению в м. אבל דיתעל ומזל die Zeit, die kommen wird u. sw. у Prof. Dr. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim III, Lpzg 1883, S. 713 a) = saeculn fnturnm и olam habba (см. у A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 90 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 114, 1).

²¹²⁴ - Ср. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 422 = II³, S. 502: «Участие в мессианском царстве не считалось последним и высшим блаженством, но после него ожидалось еще более высокое, вечное, небесное убожество в смысле абсолютного прославленного состояния на небесах, как – с другой стороны – для безбожников открывалось не простое исключение из мессианского царства, а вечные страдания и мучения в аду». Правда, иногда мессианские времена признавались нескончаемыми, однако «часто слава мессианского царства не принималась за последнее и высочайшее благо; за нею ожидалось еще высшее небесное блаженство, и потому мессианскому царству усвоилась лишь ограниченная – хронологически – продолжительность, о размерах которой пространно дебатировалось в Талмуде» (ibid. II², S. 457 = II³, S. 543–544). В связи с этим допускалось и всеобщее воскресение для суда (ibid. II², S. 460. 462 = II³, S. 547. 550), хотя – по древнейшему представлению – оно должно было предшествовать мессианской эпохе (ibid. II², S. 462 = II³, S. 551) и обнимало только праведников в качестве кандидатов на утешение мессианского торжества (ibid. II², S. 461 = II³, S. 550). Гораздо реже и случайнее были намеки на идею апокатастасиса (ср. W.

Lueken, Michael, S. 51–52), а Prof. G. H. Dalman пишет (Art. «Gehenna» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, 419, 54–55): «völlig ungewöhnlich ist die Lehre von der endlichen Begnadigung aller Menschen in Massecheth Gehinnom (Jellinek, Beth ha-Midrasch I, 149)».

²¹²⁵ - Cp. W. Bousset, Der Antichrist, S. 68. 70.

²¹²⁶ - Cp. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 194: «Die Apokalypse Baruchs, Testamentum XII Patriarch., 4. Eara und die Mischna huldigen der Lehre von einer allgemeinen Auferstehung; Apok. Bar. und 4. Esra verlegen sie jedoch an das Ende der messianischen Zeit». S. 194: «Nach dieser letzten Vorstellung kommt die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht gleichfalls erst nach dem Abschluss des Messiasreiches, und die feindlichen Mächte, derer Vernichtung früher unmittelbar vor dem Anbruch jenes Reiches vorsichging, werden nach der neuen Anachauung erst nach dem Abschluss desselben vernichtet». При этом, относя всеобщее воскресение к концу мессиянского царства, первое или частичное иногда (в Sota IX, 15) усвоили Илие (см. у E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 442 = II³, S. 525 и Eug. Hühn, Die messianiachen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 115), а некоторые именно к нему приурочивают (J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 99) раввинистические данные, что восстание умерших Израильтян последует только в Палестине, почему скончавшиеся вне ее будут возвращены туда по особым подземным трубам (см. еще прим. 2266).

²¹²⁷ - См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 356 = Jüdische Theologie, S. 373.

²¹²⁸ - Cp. и J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums III, 2, S. 21: «Es ist merkwürdig, dass die Schilderungen des Chiliasmus in den Evangelien und den anderen Schriften des neuen Testamentes dem Inhalte nach denen der Apokryphen: des 4. B. Esra, des äthiop. Henochbuches, des Buches der Jubilaen und des talmudischen Schrift- tums gleich sind».

²¹²⁹ - См. W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, S. 114 ff. R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 265–266.

²¹³⁰ - W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 258–259 (и ср. 276): «Для Апостола (Павла) с парусией не все кончалось, а – напротив – начиналось новое развитие. По нему, на период между парусией и тем, что он называет «концом», падает царство победы и триумфа Христа, при чем – согласно 1 Фессал. 4 – трон будет воздвигнут над землей в воздушной сфере (ср. в прим. 1981 и 2183)... Если во Христе все оживут, как в Адаме все подпали смерти, то ясно, что в промежуток от воскресения почивших во Христе до всеобщего оживления у Апостола предполагается еще обширная деятельность Христа. Таким образом во всех отношениях неоспоримо, что... парусия Христа открывала пред Апостолом победное и торжествующее правление Христа, которое не тождественно ни теперешнему чисто духовному владычеству Его, ни заключительному непосредственному господству Бога Отца; оно составляет αἰὼν μέλλων, когда еще должны быть разрешены величайшие задачи спасения и когда именно дело Божие победоносно приведет к последней цели». Н. W. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, S. 217. 219. 234. L. Dahle, Das Leben nach dem Tode, S. 328 f. 374. J. Haussleiter, Die christliche Zukunftshoffnung, S. 19 f. W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 79. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 196. F. Godet: Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 209 ff.; Introduction au Nouveau Testament I, p. 339. E. Teichmann, Die Paulinische Vorstellung von Auferstehung und Gericht, S. 107 f. Dr. th. et ph. Ernst Wadstein, усвояя св. Павлу идеи двойственного воскресения с промежуточным периодом царства Христова (Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung. Lpzg 1896. S. 1–2), допускает еще (S. 4), что – «в ущерб более глубокому, духовному пониманию своей религии – христиане древнейшего времени продолжали удерживать некоторые слишком односторонние специфически-иудейские представления», почему «подобный хилиазм принадлежал тогда почти к самой церковной ортодоксии» (Hase).

²¹³¹ - Ср. у Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 185–186.

²¹³² - Здесь колебание между прѡтов и прóтеров в 1 Фессал. 4:16 не представляет особенно большой важности, поскольку в языке Нового Завета точное различие степеней положительной и сравнительной не выдерживается с филологической скрупулезностью. См. об этом особенно у Prof. Fr. Blass: *Acta Apostolorum*, Göttingen 1895, p. 16. 41. (98. 219); *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* *ibid*, 1896, S. 34 (§ II); *Philology of the Gospels*, London 1898, p. 88. Ср. однако у Prof. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London 1896, p. 27–28, и по немецкому переводу Н. Groschke: *Paulus in der Apostelgeschichte*, Gütersloh 1898, S. 23–24.

²¹³³ - Н. J. Holtzmann усматривает в 1Кор. 15:22–24 «die successive Auferstehung» (*Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* II, S. 77) именно потому, что иначе получится якобы один «чин», так как «Христос не составляет τάγμα» (*ibid*. II, S. 202).

²¹³⁴ - Ср. у Th. Kliefoth, *Christliclie Eachatologie*, S. 186.

²¹³⁵ - Ср. и Orello Cone, *Paul*, p. 448.

²¹³⁶ - Этого не вытекает и из того факта (ср. 2 Фессал. 2:8. Тит. 2:13), что «парусия» обнимает все время, начиная со второго пришествия Христова, как думает Éd. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne* II, p. 230.

²¹³⁷ - Поэтому нельзя τὸ τέλος понимать в смысле *ceteri*, как некоторые авторы по свидетельству Éd. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne* II, p. 234. Ср. и Chr. Schoettgenii *Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T. II* (Dresdae et Lipsiae 1742), p. 570: «tandem τὸ τέλος succedit, tota caterva, cum sub finem, mundi omnes resurgent».

²¹³⁸ - Значит, 1Кор. 15:20 не указывает непременно на прямое столкновение со всеми «духовными силами», и уже по одному этому несправедливо утверждение Orello Cone (*Paul*, p. 450), будто здесь св. «Павел приходит в тесное соотношение с иудейской апокалиптикой». Еще страннее мысль Prof. Karl Müller'a (*Das Reich Gottes and die Dämonen in der alten Kirche*), что вся «эпоха между воскресением Христа и вторым Его пришествием есть время борьбы против духов», которые

раньше управляли миром чуть не автономно: см. в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli 1898: Berlin), S. 8.

²¹³⁹ - Ср. B. Weiss, Lehrbuch der Theologie des N. T., S. 403 u. Anm. 1.

²¹⁴⁰ - С этим совпадает и суд, но он также будет одновременно для праведных и для грешников: ср. Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 107.

²¹⁴¹ - Здесь отпадает новая аналогия, отмечаемая W. M. L. de Wette (Lehrbuch der christlichen Dogmatik, S. 244), будто бы «везде (к Новом Завете) провозглашается (фарисейское) учение о воскресении и именно добрых и злых (1Кор. 15:22. Деян. 24:15); всего яснее это встречается у Павла».

²¹⁴² - См. Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 100. 105; 1897, V (New Testament Teaching on the Second Coming of Christ. 5. Millenarianism), p. 349.

²¹⁴³ - Так Rückert, De Wette (см. у R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 259), Prof. Rich. Schmidt, Die Paulunische Christologie (Göttingen 1870), S. 134, и др.

²¹⁴⁴ - Ср. R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 259: «Jeder in der ihm eigenen Stellung (im Sinne von «Platz, Reihenfolge»)» с оправдательной ссылкой на C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I (Berlin 1880), S. 419 Anm., где сказано: «Damit (v. 20: dass Christus als erstling der entschlafenen aus toten auferweckt ist) ist die vorstellung einer reihenfolge angewiesen: ist er erstling der entschlafenen, so kommt es ihm zu, auch erstling der wiederlebendig gemachten zu sein. Und so hat er ein ἰδιον τάγμα. Damit ist aber auch den κεκοιμημένοι ein ἰδιον τάγμα angewiesen. Sind sie nach Christus entschlafen, so kommt es ihnen zu, auch nach ihm lebendig gemacht zu werden». Как доказывает эта дословная цитата, C. Holsten далеко не столь благоприятствует хилиастическим интерпретациям, поскольку у него во всяком случае допускается, что один Христос может составлять τάγμα.

²¹⁴⁵ - Ср. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 186: «τάγμα nicht bloss «die geordnete Heerschaar» sondern auch die «gestellte Ordnung» bedeutet». См. и в прим. 1964.

²¹⁴⁶ - Ср. еще замечания против хилиастических толкований у Th. Kliefoth, *Chistliche Eschatologie*, S. 185–186. O. Pfeleiderer, *Der Paulinismus*, S. 286 u. Anm. Friedrich Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, S. 523: «Petrus entschiedener Chiliast ist und Paulus, meiner Ueberzeugung nach, nicht». *The Resurrecion of the Dead. An Exposition of 1Corinthians XV by the late Prof. William Milligan. Second edition, Edinburgh 1895. P. 66 sequ.*

²¹⁴⁷ - Ср. Prof. Arnold Meyer, *Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums*, Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen 1898, S. 37, где автор констатирует по рассматриваемому пункту «развитие в мышлении Апостола», ибо «в начале он ожидал телесного воскресения мертвых из земли с последующим восхищением, а в послании к Филиппийцам, где пред ним ближе выступила случайность собственной смерти, надеется быть со Христом уже непосредственно по упокоении. Переходными ступенями служат 1Кор. 15 и 2Кор. 5». Подобным образом Lyman Abbott думает, что, будучи пророком-провидцем (*The Life and Letters of Paul the Apostle*, London 1898, p. 10–11. 13–15. 18. 74) с даром магического влияния на окружающих (p. 58. 59. 60), св. Павел сначала держался ожиданий «парусии», которая – по своему иудейскому происхождению – не имеет догматической важности 89. 114) и постепенно преобразовалась у него к «faith in the continuity of spiritual life» (p. 163. 176). Ср. в прим. 1918.

²¹⁴⁸ - Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt: Hauptverhandlung*, S. 14–15 и ср. 42.1.

²¹⁴⁹ - N. F. Carstensen, *Das Leben nach dem Tode*, S. 90.

²¹⁵⁰ - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 26–27. 29.

²¹⁵¹ - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 94. A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert dee Heils I* (Stuttgart 1838), S. 131 (и ср. 207) прямо заявляет, что учение о воскресении плоти иудеи заимствовали из Вавилона. Ср. выше.

²¹⁵² - N. F. Carstensen, *Das Leben nach dem Tode*, S. 170, 1. 114.

²¹⁵³ - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 110.

²¹⁵⁴ - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 105. 107.

- 2155 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 128. 146.
- 2156 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 16. 130–131. 133–134. См. ниже в прим. 2231.
- 2157 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 144.
- 2158 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 130. 138.
- 2159 - L. Dahle, *Das Leben nach dem Tode*, S. 381 u. Anm.
- 2160 - N. F. Carstensen, *Das Leben nach dem Tode*, S. 130. 135, 1. 173.
- 2161 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 172. 173.
- 2162 - N. F. Carstensen *ibid.*, S. 176. 177.
- 2163 - N. F. Carstensen, *Das Leben nach dem Tode*, S. 175.
- 2164 - N. F. Garstensen *ibid.*, S. 178–179. См. ниже в прим. 2229.
- 2165 - N. F. Garstensen *ibid.*, S. 177. См. выше.
- 2166 - C. Bruston, *La vie future d'après Saint Paul*, p. 29, 1 = «*Revue de théologie et de philosophie*» 1894, 6, p. 529, 1.
- 2167 - W. Haller в «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» II (1892), 3, S. 290. L. Dahle, *Das Leben nach dem Tode*, S. 381 Anm. O. Pfeleiderer, *Das Urchristenthum*, S. 295: «Церковное учение о «воскресении плоти» стоит в прямом противоречии с выражениями Апостола (Павла) и держится на уровне дохристианско-фарисейской, грубо чувственной эсхатологии». C. Bruston, *Le descente du Christ aux enfers*, p. 3: «Воскресение плоти или тел (– это все равно –) в конце мира, последний суд в тот же момент и видимое, телесное пришествие Иисуса Христа для сего – все это иудейские идеи, которые рано проникли в первенствующую Церковь, но они не имеют ни малейшего основания к учению Иисуса и Его Апостолов».
- 2168 - W. Haller в «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» II (1892), 4, S. 298.
- 2169 - W. Haller *ibid.* II, 3, S. 288–289.
- 2170 - W. Haller *ibid.* II, 3, S. 289.
- 2171 - W. Haller *ibid.* II, 3, S. 290.
- 2172 - W. Haller *ibid.* II, 4, S. 297.
- 2173 - W. Haller *ibid.* II, 4, S. 294.

²¹⁷⁴ - W. Haller *ibid.* II, 4, S. 338–339.

²¹⁷⁵ - Не имея побуждений входить в историческое обозрение патристических интерпретаций, мы указываем для оценки критических заявлений хотя бы следующие труды католических авторов: *Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. Eine dogmengeschichtliche Studie* von Dr. theol. Georg Scheurer. Würzburg 1896. S. 4 ff. 64 ff. Prof. Dr. Leonhard Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*. Freiburg im Breisgau 1696. S. 41. 42. 51–110. 125. 185. 187. 357. 629; 45. 106. 175. 179–218 et passim; 192 ff. (см. Namenregister).

²¹⁷⁶ - См. W. Haller в «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» II (1892), 4, S. 311. 813.

²¹⁷⁷ - W. Haller *ibid.* II, 3, S. 286.

²¹⁷⁸ - W. Haller *ibid.* II, 3, S. 274: «von palästinensisch-rabbinischen Judenthum wurde er (der Glaube von der leiblichen Auferstehung) in die neue Religion verpflanzt».

²¹⁷⁹ - Prof. Edmond Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ* (Paris 1892), p. 467 со ссылкой на H. J. Holtzmann, *Judenthum und Christenthum*, S. 341.

²¹⁸⁰ - O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, S. 224.

²¹⁸¹ - См., напр., Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt: Hauptverhandlung*, S. 14 («In vollem Gegensatz zu dem neutestamentlichen stehen die pharisäischen Anschauungen über den Leib der Auferstehung») – 15 и ср. 162, i.

²¹⁸² - См. Ed. Zeller, *Zur neutestamentlichen Lehre von der σάρξ* в «*Theologische Jahrbücher*» XI (1852), 2, S. 297: «der Geist ein Körper ist».

²¹⁸³ - Так, по поводу заключения E. Teichmann'a, что было бы «совершенно странным представление», будто Христос и святые будут парить на воздухе между небом и землей (см. в прим. 1981 и ср. прим. 2130), Ad. Jülicher (в «*Zeitschrift für praktische Theologie*» XIX [1897], 1, S. 93) ставить категорический вопрос: «sind ganz abenteuerliche Vorstellungen bei Paulus etwa undenkbar?»

²¹⁸⁴ - C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus II*, S. 8.

²¹⁸⁵ - C. Holsten ibid. II, S. 7: «Paulus stellt Gott innerlich in mannesform sich dar»; I, 1 (Berlin 1880), S. 345: «und dieser eigentümliche wesensumriss Gottes ist die form eines mannes, nicht eines weibes», a S. 347–348: «auch ὁ Χριστός von Paulus innerlich in mannesform geschaut, wenn auch sonst geschlechtslos vorgestellt ist».

²¹⁸⁶ - C. Holsten ibid., II, S. 23.

²¹⁸⁷ - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 206: «Für die paulinische Weltanschauung giebt es nichts immaterielles».

²¹⁸⁸ - R. Kabisch ibid., S. 101. 113. (114. 115.)

²¹⁸⁹ - R. Kabisch ibid., S. 198 («der pneumatische Stoff»). 199 («der Geiststoff»). 201 («die Himmelamaterie», «der lichtkörperliche Himmelsstoff»).

²¹⁹⁰ - R. Kabisch ibid., S. 167.

²¹⁹¹ - R. Kabisch ibid., S. 149. 150. 151. 152. Возможность таких предположений заставляет соблюдать особенную осторожность в выражении амартологических интерпретаций, почему несколько опрометчивыми являются и фразы В. Zippel'a (Christus als zweiter Adam, Königsberg 1896, S. 4): «Diese sittliche Schwäche vererbt sich nun wie eine Krankheit auf seine (Adams) Nachkommen». «Sünde und Tod kommen an den einzelnen durch den natürlichen Geschlechtszusammenhang». Конечно, еще менее позволительно утверждать – даже без всяких материалистических тенденций, будто «nach paulinischer Lehre die σάρξ als solche σάρξ ἁμαρτίας ist, d. h. ein Prinzip welches seinem eigenen Wesen folgend den Widerspruch gegen Gott hervorrufen muss» (Prof. Hermann Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881, S. 402).

²¹⁹² - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 173. 277. Об этом и о других соприкосновенных вопросах см. в шестой главе настоящего трактата.

²¹⁹³ - R. Kabisch ibid., S. 94. (99). 106. 109.

²¹⁹⁴ - R. Kabisch ibid., S. 248. 250. 253. 267.

R. Kabisch *ibid.*, S. 85. 88. 91. 135. 187–188.

²¹⁹⁶ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 75. 76. 111. 114. 115. 116. 117. 120. 128–129. 130. 132. 134.

²¹⁹⁷ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 188. 190. 200. 202.

²¹⁹⁸ - Prof. G. Ad. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, Marburg 1892, S. 90. 91. 98.

²¹⁹⁹ - *R. Kabisch*, *Die Eschatologie des Paulus*, S. 193.

²²⁰⁰ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 203.

²²⁰¹ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 217. Для надлежащего освещения этой «агады» и других подобных воззрений иудейства см. G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. (105 –) 106, а касательно смысла данного выражения у св. Апостола Павла, ср. у (Prof.) Dr. Wilh. Schmidt, *Der alte Glaube und die Wahrheit des Christentums*, Berlin 1891, S. (168 –) 170–171: «Für die Vorstellung eines präexistenten Jerusalems bietet die Stelle (*Gal. 4:26*) keinen Anhalt».

²²⁰² - *R. Kabisch*, *Die Eschatologie des Paulus*, S. 269–270.

²²⁰³ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 204.

²²⁰⁴ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 132.

²²⁰⁵ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 220. 221.

²²⁰⁶ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 270–271.

²²⁰⁷ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 282. (294. 299–295, i) 308. 309.

²²⁰⁸ - *R. Kabisch* *ibid.*, S. 205. 207. Ср. P. W. Schmiedel в «*Hand-Commentar zum Neuen Testament*» II, 1, S. 202: «das auf Erden verliehene πν. den Menschen nicht bloss ethisch, sondern auch physisch umgestaltet und so zur Auferweckung durch Gott befähigt».

²²⁰⁹ - Ср. P. W. Schmiedel *ibid.* II, 1, S. 201: «πνεῦμα, obgleich bei P in der Hauptsache als Kraft gedacht, daneben doch wie sonst im A. und NT und bei den Stoikern (см. C. F. G. Heinrici, *Erklärung der Korintherbriefe* II, S. 87 f.) ein nur höchst feiner, dem Aether und Licht verwandter Stoff bleibt».

²²¹⁰ - См. C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus II*, S. 6.

²²¹¹ - W. Karl, Beiträge zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 8. 9. 85. 111. C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, S. 76.

²²¹² - Cp. C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 40. 126. 130 и др.

²²¹³ - См. W. Karl, Beiträge zum Verstandnis des Apostels Paulus, S. 5.

²²¹⁴ - Cp. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 40. 130. Privatdoz. Gennrich, Studien zur Paulinischen Heilsordnung в «Studien und Kritiken» 1898, 3, S. 426: «die δόξα, der himmlische Lichtglanz, die Erscheinungsform des πνεῦμα ist, als welches (ein σῶμα τῆς δόξης) der erhöhte Herr charakterisiert wird». 428: «ein vollkommenes σῶμα τῆς δόξης in strahlendem Lichtglanz dasteht».

²²¹⁵ - Заметим, что и некоторые позднейшие раввинские авторитеты принимали, что «душа имеет эфирную телесную оболочку, и для ее очищения будет применен эфирный огонь, который совершенно отличен от нашего». См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 1257 (ср. выше в прим. 1885).

²²¹⁶ - См. Cand. min. Ghr. Jasper Klumker, Die Bekehrung des Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLI (N. F. VI), 3 (1898), S. 348: «Da... der neue Leib aus einem Stoffe bestehen wird, zwar nicht aus irdischem, sondern aus himmlischem Stoff, so wird man den Ausdruck σῶμα πνευματικὸν auch weiter übersetzen dürfen: ein Leib, der aus einem dem Geiste entsprechenden Stoffe gebildet ist, ein Geistesleib aus himmlischen Stoffe. Man darf voraussetzen, dass sich Paulus diesen himmlischen Stoff nach jüdischer Anschauung als einen Licht- stoff vorgestellt habe». Cp. Prof. H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, S. 50 f. 107 f.

²²¹⁷ - По словам M. Friedländer'a (Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, Göttingen 1898, S. 39), «das gesetzesfreie Judenthum der Diaspora nur die Unsterblichkeit der Seele lehrte, die Auferstehung des Leibes aber, als unphilosophisch verwarf».

²²¹⁸ - Так констатируется перемена в эсхатологических понятиях Апостола языков с наклоном к Платоновскому

спиритуализму (О. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 29–30. 283 f.), при чем – с усвоением эллинистических элементов (Н. J. Holtzmann, Lebrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 194 u. Anm. 1–195) – «überhaupt sind die Vorstellungen die Paulus über das zukünftige Leben hat eine eigentümliche Mischung jüdisch-eschatologischer und hellenisch-spekulativer Gedanken» (Arn. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, S. 36–37). Здесь возникает естественный вопрос, где и каким способом совершилось разумеемое позаимствование греческих философских идей, – и О. Pfleiderer отвечает на него гипотезой, что «Павел в Ефесе находился в дружественных отношениях с Аполлосом, который – в качестве Александрийца – держался эллинского воззрения на бессмертие и блаженство отшедших душ праведников» (Der Paulinismus, S. 278). В перенесении этого наследия Платона в христианство и в утверждении новых ожиданий будущего заключается особая заслуга благовестника, «sofern er, unter dem Einfluss des Alexandriner Apollos, die platonisch-alexandrinische Unsterblichkeitslehre mit dem Christusglauben in der Art verknüpft hat, dass die selige Gemeinschaft mit Christus nicht erst nach dessen Parusie, sondern schon nach dem Abscheiden der Seele vom Erdenleben beginnend gedacht wird» (Das Urchristenthum, S. 300. 301). Вообще, «так как 2 Кор. Павел написал после продолжительного обращения с Аполлосом в Ефесе, то позволительно думать, что именно чрез него Апостол мог расположиться в пользу эллинистически-спиритуалистических чаяний в эсхатологии, а это приобретение христианской веры имеет тем более значения, что оно содействовало преодолению разочарований в парусийных надеждах» (Der Paulinismus, S. 30). Конечно, странно, что, якобы превышая самого Господа, св. Павел подчиняется второстепенному ученику – вопреки завету Спасителя (Мф. 10:24. Лк. 6:40. Ин. 13:16. 15:20), но, во-первых, Аполлосу нередко приписывается большое влияние в различных отношениях (ср. даже А. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 34 и по переводу свящ. М. П. Фивейского I, стрн. 43), а затем скудость оснований служит для

нас прямым свидетельством непрочности критических построений.

²²¹⁹ - По своим генетическим интересам, на это изречение указывают многие авторы; см., напр., O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 244. Ср. и выше к прим. 2066.

²²²⁰ - С этой точки зрения и по связи с учением о Духе животворящем – пытаются отвергнуть «физическое» восстание, по крайней мере, у грешников. Так, по-видимому, († Prof.) Johannes (Eduard) Gloël, который пишет: «In den Briefen des Apostels begegnet uns die Vorstellung, dass die, welche Böses gethan haben, gemeinsam mit denen, die Gutes gethan haben, vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen (2Cor. 5:10). Eben in der Vorführung vor Christi Richterstuhl wird Paulus die ἀνάστασις τῶν ἀδίκων gesehen haben, die er jedenfalls bei der ihm eignenden Auffassung der ζωή nicht als eine ζωοποίησις bezeichnet haben würde. Die belebende Wirksamkeit des Geistes wird denen nicht zu teil, die ihr Herz seinem glanbenwirkenden un heiligendem Zuge verschlossen haben» (Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle a. S. 1888, S. 365,i). Кажется, автор все сводит к обнаружению нечестивых пред судом Христовым без оживотворения их, но у св. Павла говорится тут (2Кор. 5:10) о всех верующих, к которым причисляются и недостойные члены, а – затем – каждый примет воздаяние соответственно тому, яже с телом содела. Значит, «физическое» воскресение будет одинаково для всех, или же никто его не удостоится.

²²²¹ - Ср. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 44: «der Tod sowohl Folge als Strafe der Sünde, nie Eines ohne das Andere ist».

²²²² - См. еще у Prof. Ernst Cremer, Art. «Fleisch» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 103–104, при чем автор констатирует, что в учении о плоти св. Павел стоял на почве ветхозаветного откровения (S. 102. 103); ср. у него же Art. «Geist des Menschen, im biblischen Sinne» ibid., S. 454–456 с разъяснениями в том смысле, что (– вопреки мнению Holsten, Weiss, Holtzmann, Lüdemann, Pfeiderer –) Апостол языков признавал πνεῦμα и в «естественном» (невозрожденном) человеке.

²²²³ - См. у Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 56. 57.
282.

²²²⁴ - Оно предполагается и у Orello Cone, Paul, p. 189 not.

²²²⁵ - См. Orello Cone, Paul, p. 204; 222. 228–229. 249 = «The American Journal of Theology» XI (1898), 2, p. 245. 250. 251.

²²²⁶ - См. и у Orello Cone, Paul, p. 248 = «The American Journal of Theology» II (189S), 2, p. 265. Paulinische Lehre über das Moralsubjekt. Als anthropologische Vorschule zur Moralthologie des heiligen Apostels Paulus. Von Prof. Heinrich Sladeczek. Regensburg 1899. S. 88 ff. 201 ff.

²²²⁷ - Так, напр., C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 393; «...zunächst ist der begriff, als des endlichen subjektes in der religion, identisch mit dem begtiffe von σαρξ; beide können daher in derselben bedeutung unterschiedlos für einander stehen (cf. 1. Cor. 3:4 c. 3, 1. 3)».

²²²⁸ - Cp. у Joseph Agar Beet в «The Expositor» 1894, VIII, p. 106: «it seems that our spirits will again clothe themselves in. bodily forms; in forms related probably, in some way to us inconceivable but real, to the bodies laid in the grave».

²²²⁹ - См. N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 178–179: «Im 1. Cor. 15. Kapitel ἐγείρεται genau in derselben Bedeutung gebraucht wird, wie das lateinische «surgo», das bedeutet: sich aufrichten, aufsteigen oder sich erheben, und insbesondere: «aus dem Bette aufstehen», und da «surgo» aus ἐγείρω gebildet ist (?), so ist es einleuchtend, dass die Meinung des Apostels gerade so gewesen ist, dass es der Geist oder der wirkliche, unsterbliche und ewige Mensch ist, der «sich aufrichten», «aufsteigen und sich erheben» soil von dem todten Körper... Das Wort ἀνάστασις hat ansschliesslich Bezug auf unsern Zustand nach dem Tode, d. h.: es bezeichnet unsern Ausgang aus dieser und unsern Eingang in die andere Welt, da es die Bedeutung von «auferstehen», «sich erheben» hat», почему «wird die Erhebung oder Auferstehnung, welche in der heiligen Schrift durch ἀνάστασις bezeichnet wird, gerade dieselbe, welche durch ἐγείρω bezeichnet wird, und ist deshalb ausschliesslich für den Ausgang des unsterblichen Menschen aus dem todten Körper und seinen

Heimgang in das selige, ewige Reich Gottes anzuwenden». Ср. и выше к прим. 2164.

²²³⁰ - Скорее справедливо будет замечание А. В. Bruce (St. Paul's Conception of Christianity, p. 393, и в «The Expositor» 1894, X, p. 312), что термины ἐγείρω и ἀνάστασις прямо указывают на телесное воскресение.

²²³¹ - Так, напр., N. F. Garstensen утверждает, будто Коринфские скептики сомневались в самом загробном существовании и отрицали вечную жизнь (см. Das Leben nach dem Tode, S. 130–131. 133). Ср. и выше в прим. 2156, но см. выше.

²²³² - Аналогично сему и суждение Ferd. Ghr. Baur'a (Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe. 4. Dialektik des Apostels in einigen seiner Argumente), который пишет в «Theologische Jahrbücher» XI (1852), 4, S. 555: «Nachdem die Nothwendigkeit der Auferstehung bewiesen ist, spricht er (Paulus) von ihrer Möglichkeit und ihrem Begriff, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, blos von der Beschaffenheit der künftigen Leiber».

²²³³ - Поэтому апостольская аналогия с посеянным зерном нимало не совпадает с раввинской, так как в иудействе она применялась для доказательства физически-грубого тождества воскресших с умершими даже по самым одеждам. См. Chr. Schoettgen Horae hebraicae et talmudicae I (Dresdae et Lipsiae 1733), p. 666. Frz Delitzsch, Horae Hebraicae et Talmudicae в «Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche» 1877, II, S. 214. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 353 = Jüdische Theologie, S. 370. J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 127. A. P. Bender, The Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with the Death, Burial, and Mourning (as illustrated by the Bible and later Jewish Literature) в «The Jewish Quarterly Review» VII, 26 (January, 1895), p. 264. См. еще ниже, в прим. 2267.

²²³⁴ - Значит, в 1Кор. 15:38 нельзя сосредоточивать всю силу ударения на слове «дает», как это делает, напр., W. Beyschlag в Neutestamentliche Theologie II, S. 267. Еще менее можно утверждать (частью – по отмеченному наблюдению),

будто указанная глава говорит прямо против телесного воскресения, на что с неслыханной решительностью осмелился Lyman Abbott в своей книге *The Life and Letters of Paul the Apostle* (London 1898), p. 168: «Many scholars have read the fifteenth chapter of the First Corinthians as an argument for the resurrection of the body. It seems me clearly, explicitly, palpably, a cumulative argument against the resurrection of the body».

²²³⁵ - Поэтому несправедливо заявление С. Holsten'a будто в вопросе о воскресении «gibt für Paulus und die jüdische weltanschauung nur göttliche allmachtwillkür» (*Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, S. 32 Anm.), откуда W. Beyschlag опять аргументирует воскресение только одних праведников (*Neutestamentliche Theologie*, S. 264).

²²³⁶ - С этой стороны и в этом именно смысле можно принять суждение J. Hughes-Games, *On the Nature of the Resurrection Body*, p. 13, «that the soul, or rather the spirit, of the man will co-operate with the Divine Agent to some extent in the process (of the resurrection) – at least so far as to determine or modify the form which the body is to take; just as here it can co-operate with the grace of God, or resist it, at will».

²²³⁷ - По библейским данным нельзя идти дальше этого общего заключения, почему и называются субъективными гаданиями и следующие рассуждения у J. Hughes-Games, *On the Nature of the Resurrection Body*, p. 43: «Добавочное одеяние (the superadded garment) красоты, сияния и силы, которое делает воскресшее тело прекрасным и блестящим, есть исключительная привилегия (the sole privilege) восставших к «вечной жизни». Напротив, воскресшие для посрамления и позора вечного будут иметь только свои прежние смертные тела или «голые» по сравнению с телами прославленных, как относится посеянное «зерно» к всколосившемуся растению – во всей его роскоши и прелести». Значит (p. 158), «тела безбожных восстанут «натуральными», душевными (ψυχικά) еще более, чем прежде, если даже и не принимать справедливой вероятности, что они вырождаются в нечто худшее и уничиженное. Души их желают быть плотными и низменными, а потому и воскресшие тела будут у них аналогичными по природе и по

свойствам. Можно с безошибочностью допускать, что там, где внутреннее существо лишь душевно, но не духовно, немислим и внешний духовный покров, который будет грубого характера, ибо внутреннее и внешнее необходимо бывают соответственными» В свою очередь Frs Delitzsch полагает (System der biblischen Psychologie, S. 403): «Воскреснут и тела безбожников, но они ни в каком случае не будут пневматичными. Их дух пребывает бессильным в оковах смятения, повергнувшего в изнеможение подобную душу. Эти люди были психическими и саркическими, почему таковы же будут у них и тела. Писание не говорит этого прямо..; однако самопонятно, что невозможна духовная внешность без внутренней пневматичности». Равно и N. F. Carstensen думает (Das Leben nach dem Tode, S. 175), что у грешников «духовное тело» будет не небесным, а с чувственными приращениями (ср. в прим. 2163). Все такие догадки покоятся на мысли об активном соучастии человеческой души в процессе оживотворения и по этой причине являются шаткими вследствие своей связи с необоснованными предпосылками (ср. у Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 269). Более осторожно данная идея выражается в «The Church Quarterly Review» XLIV, 87 (April 1897), p. 66: «По-видимому, о всех умерших св. Павел говорит, что они «воскреснут нетленными» (1Кор. 15:52). При всем том вероятно, что все роды славы духовного тела, изображаемые Апостолом, ограничатся только праведниками, как и в изречении Спасителя (Мф. 13:43): тогда праведницы просветятся, яко солнце, в царствии Отца их».

²²³⁸ - Судя по аналогии, воскрешаемое представляется умершим, почему и самый акт предполагает оживотворение истлевшего тела (ср. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 225), но не исчерпывается в одном облечении «обнаженной души» новым покровом, как склонен думать, напр., C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. S. 129–130.

²²³⁹ - В этом смысле правильно толкование апостольской аналогии у J. Hughes-Games, который прежде всего констатирует следующее (On the Nature of the Resurrection Body,

р. 52): «Хотя продукты различаются взаимно и от своих производящих семян, но они всегда бывают общими по соучастию в природе последних и только в ней одной». Для самого акта воскресения это будет значить: «каково бы ни было существо этой перемены, – у нового тела обязательно будет нечто, связывающее его с положенным в могилу и обращенным в прах и пепел, а посему внутреннее сознание человека отчетливо будет чувствовать, что это именно он» (ibid., р. 53) и пр.

²²⁴⁰ - Ср. у Rud. Cornely, *Prior epistola ad Corinthios* (в «Cursus Scripturae Sacrae». *Commentariorum in Nov. Test, pars II, in libros didacticos II*), р. 492–493: «Itaque Deus, sicut voluit et ab aeterno decrevit, in tempore nunc dat singulis seminibus corpora propria, i. e. eorum naturis convenientia, diversa igitur pro naturarum diversitate; atque eodem modo corpora iustorum resuscitata illas recipient qualitates, quas Deus illis, utique pro meritorum diversitate, se daturum statuit. Omnia quidem glorificabantur, sed non omnia eodem ratione graduque eodem; novis vero his qualitatibus earumque diversitate natura pristini corporis non destruitur».

²²⁴¹ - Забвение этого момента даже осторожных и положительных авторов приводит к сомнительным предположениям. Так, Prof. Arthur Cushman McGiffert утверждает (*A History of Christianity in the Apostolic Age*), что воскресшие получают «не просто нынешнее плотское тело в очищенной форме, но тело совершенно отличной природы» (р. 134), поскольку это есть «новое духовное тело» (р. 135), и для него «воскресение значит не восстановление плоти, а всегдашнее освобождение от нее», почему совсем устраняется «the idea of a revivification of the flesh» (р. 309). Ясно, что это будет уже воскресение несобственное или призрачное, между тем Апостол говорит о реальном оживотворении умершего с возвращением ему функций физического бытия, хотя бы и при особых приспособлениях. Ср. Th. Jo. van Griethuysen, *Disputatio exegetico-theologica de notionibus vocabulorum σωμα et σαρξ*, р. 120: «Quum Paulus 1 Cor. 15:42 scriberet ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, non aliter fieri potuit, quid ejusdem tam corporis, quam animi reditum

in vitam sibi proponitur. Nam vocabulum ἀνάστασις ad ea pertinet, quae a rebus in sensum incurrenti' bus petita et ad corpus etiam humanum translata sunt».

²²⁴² - Сходно и Ferd. Chr. Baur в «Theologische Jahrbücher» XI (1852), 4, S. 357: «das σῶμα ihm (dem Apostel) der konkrete Ausdruck für eine bestimmte Form der Existenz ist».

²²⁴³ - Ср. Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 295² = 342–343³ (в связи с амартологическими воззрениями – в духе иудейства, где jetzer hara не считалась прямо греховной, поскольку была необходимым естественным обнаружением плоти [ср. еще Prof. Ernst Cremer в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 100. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Meissiah I, p. 62 and not. 7, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 66 и пр. 4], почему являлось неизбежным уничтожение последней, между тем «Савл Тарсийский не заимствовал своего учения о грехе ни у Гамалиила, ни у эллинистических иудеев»: см. A. Edersheim ibid. I, p. 52 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 65). W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 3, S. 287. 288 (субстанциальное различие по материи и происхождению при известном [но, конечно, совсем непонятном] соотношении по форме). W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 261. Orello Cone, ограничивая искусственное различие между σῶμα и σὰρξ (Paul, p. 221, и в «The American Journal of Theology» II [1898], 2, p. 243), фактически приходит к тождественному результату, так как – по его мнению – у св. Апостола Павла высказывается оригинальная идея, что «плоть» погибнет, а «тело» оживотворится в σῶμα πνευματικόν (ibid., p. 225 = 247).

²²⁴⁴ - Заметим однако, что не всегда в таких именно интересах допускаются подобные различия. Так, Th. Jo. van Griethuysen считает «безрассудным» употребление формулы resurrectio carnis и решительно защищает resurrectionem corporis (Disputatio exegetico-theologica de notionibus vocabulorum σῶμα et σὰρξ, p. 119), но потом сам же автор не считает этих вариаций особенно важными (p. 126: «Est fortasse, qui rem eodem redire ajat, sive corpori, seu carni vitam sperandam esse dixeris. Et sane inter haec duo haud multum interest, si quis corpus nostrum

terrestre vita beata potituram opinetur») и свои воззрения по данному вопросу выражает в том смысле, что наши нынешние тела воскреснут «измененными».

²²⁴⁵ - Ср. и у Prof. H. Sladeczek, Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, S. 86–87.

²²⁴⁶ - Ср. в третьей главе второго трактата. См. также Der Brief an die Colösser. Kritisch untersucht und in seinem Verhältnisse zum paulinischen Lehrbegriff exegetisch und biblisch-theologisch erörtert von Prof. Albert Klöpper. Berlin 1882. S. 221.

²²⁴⁷ - Ср. у Rev. Prof. Marvin R. Vincent, A Commentary to the Epistles to the Philippians and to Philemon, p. 121: «фраза тело славы Его означает тело, в которое Он (Христос) был облечен в Своем прославленном состоянии».

²²⁴⁸ - Для точного уразумения апостольской терминологии и в интересах устранения критических перетолкований достаточно отметить, что у св. Павла эпитет «душевный» не указывает на материал («из души») и применяется к нынешнему плотскому телу из земли. Ср. у W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, 1, S. 108; Johannes Glöel, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, S. 366. Коль скоро с этим соглашается и Hermann Gunkel, то оказывается прямо странным его вывод, будто у Апостола «in diesen Worten voransgesetzt ist, dass der künftige himmlische Geistleib nicht wieder ans irdischem Fleisch bestehen werde, dass also der Geist nicht in dem der Seele verwandten Fleischleibe sein naturgemasses Organ finde, sondern in einem Körper, der aus anderem, himmlischen Stoff gebildet ist; d. h. also, das dem Geiste ein bestimmter, überirdischer Stoff auf engste verwandt sei» (Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, S. 108).

²²⁴⁹ - Ср. и у Prof. H. Sladeczek, Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, S. 325 ff.

²²⁵⁰ - В этом смысле правильно сказано у J. Hughes-Games, On the Nature of the Resurrection Body, p. 8, что «доктрина воскресения тела исключительно свойственна (is peculiar) христианству», где она имеет и свое особое обоснование; это особенно ясно при сравнении с раннейшими религиозными

учениями, коль скоро мы знаем, что в древнейшем эллинизме господствовала безнадежная туманность эсхатологических концепций (см. еще у проф. Юл. А. Кулаковского, Смерть и бессмертие в представлениях древних греков, Киев 1899), а позднейшее язычество решительно склонялось к материалистическому скептицизму (ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 69, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 87).

²²⁵¹ - Ср. G. V. Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, S. 136: «В наименование тела воскресения «духовным» выражается, что – в отличие от нынешнего – оно будет состоять не из земной материи (er besteht nicht wie der jetzige aus Erdstoffen), но, несмотря на это, будет обладать существом истинной телесности, – только окажется однородным (homogen) духу и духом же будет совершенно проникнуто». William E. Hodge, The Biblical Usage of «Soul» and «Spirit» в «The Presbyterian and Reformed Review» VIII, 30 (April, 1897), p. 255: «σῶμα πνευματικόν, прославленное тело, одушевленное прославленным человеческим духом, свободнымъ от мирского тяготения» – в таком виде оно (p. 264) «означает тело, одушевленное человеческим духом, который будет обновлен Духом Святым»; будучи в известном смысле (p. 265) «сверхъестественным телом», σῶμα πνευματικόν станет «первейшим органом обновленного и прославленного человеческого духа».

²²⁵² - Ср. J. Hughes-Games, On the Nature of the Resurrection Body, p. 65: «Тело «духовное» есть тело «духовного» рода (of a «spiritual» kind). В «психическом» душа бывает активным, формирующим принципом, а здесь – в «пневматическом» – дух. В обоих случаях именно господствующий нематериальный элемент дает свой специальный характер материальной части человека».

²²⁵³ - Здесь уместно обратить внимание на одну «филологическую» частность, на которой иногда стараются обосновать слишком много, напр., отрицание воскресения плоти или временное физическое оживотворение с последующим уничтожением грешников. В интересах беспристрастия берем

для иллюстрации рассуждения у J. Hughes-Games, неповинного в генетических крайностях. Он пишет: «Существует различие между оживлением и воскресением, как некоторые усматривают его в ἀνάστασις τῶν νεκρῶν и ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν, т. е. между воскресением мертвых и воскресением из мертвых. Собственное воскресение бывает не простым оживлением специально организованного агрегата частиц; оно больше сего, ибо предполагает трансформацию телесной структуры и до известной степени носит характер нового творения, хотя таковым и не бывает. Случаи Лазаря и других, воскрешенных Господом и Его Апостолами, а ранее – при ветхозаветном домостроительстве – Илиею и Елисеем, – по точной терминологии, – были случаями оживления. Эти лица жили и опять померли, но (Рим. 6:9) Христос воста от мертвых, к тому уже не умирает; смерть Им к тому не обладает» (On the Nature of the Resurrection Body, p. 95). Снова упомянув дочь Иаира, сына Наинской вдовы, Лазаря и пр. (ibid., p. 97), автор в иной связи говорит: «Воскресение, будучи «воскресением тела», не равняется «воскресению плоти». Это не столько ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, сколько ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν. Другими словами: оно будет – скорее – воскресением из мира мертвой материи, чем воскресением специфически разложившихся, разъединенных и рассеянных материалов» (ibid., p. 138). Отсюда видно (ср. выше к прим. 1983 на стр. я. 523), что предложная комбинация трактуется в том смысле, будто здесь личность совсем изъимается из сферы материальной мертвенности, почему невозможно плотское восстановление, которое – при самых лучших условиях – должно прекратиться в абсолютном освобождении от конститутивных саркических элементов земного человеческого тела. – Строгий анализ свидетельствует, что нельзя утвердить подобную мысль «филологическим» способом. Тут все дело в пунктуальной статистике, а она совсем не благоприятствует отмеченным гипотезам. Верно, что в речи о воскресении Христовом преимущественно употребляются выражения с предлогами, и мы находим ἀπὸ τῶν νεκρῶν: Мф. [27:64.] 28:7 или ἐκ νεκρῶν: Мф. 17:9. Мрк. 9:9. (10.) [(16:14.)] Лк. 24:46. Ин. 2:22. 20:9. 21:14. Деян. 3:16. 4:10. 10:41. 13:30. 34.

17:3. 31. 1Петр. 1:21. Рим. 4:24. 6:4. 9. 7:4. 8:11 (дважды). ([8:34 + ἐκ νεκρῶν только у WH в скобах.]) 10:7. 9. 1Кор. 15:12. 20. Кол. 2:12 (где члена τῶν нет у TWH Nestle). 1 Фессал. 1:10. 2Тим. 2:8. Евр. 13:20. Не менее бесспорно, что в указаниях на всеобщее воскресение предлог чаще опускается, и здесь мы встречаем ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν: Мф. 22:31. 1Кор. 15:42, либо ἀνάστασις νεκρῶν: Деян. 17:32. 23:6. 24:21. 1Кор. 15:13. 21. Евр. 6:2; ср. Филипп. 3:11: ἡ ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν, у LTrWH Nestle ἡ ἐξανάστασις ἢ ἐκ νεκρῶν. При всем том нередки и явления обратного свойства. Так, о Христе Спасителе читаются и ἀνάστασις νεκρῶν (Деян. 26:23. Рим. 1:4) и ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (1Петр. 1:3): ср. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Кол. 1:18) и ὁ πρωτότοκος ἐκ (кого не принято у LTrWH Nestle) τῶν νεκρῶν (Апок. 1:5) или ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1Кор. 15:20). С другой стороны об Иоанне Крестителе пишется ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν (Мф. 14:2), ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη (Мрк. 6:14 и в cod. N Petrop. 5 у H. S. Cronin, Codex Purpureus Petropolitanus (N) в «Texts and Studies» edited by J. Armitage Robinson V, 4. Cambridge 1899, p. 27; по LTrWH Nestle ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν), ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν (Лк. 9:7 (8) и в cod. N Petrop. 66 у H. S. Cronin ibid., p. 50; по LTrWH Nestle ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν), о Лазаре – ἤγειρεν ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν (Ин. 12:1. 9. 17), о всех людях – ἐκ νεκρῶν ἀνάστασις (Мрк. 12:25) = ἡ ἀνάστασις ἢ ἐκ νεκρῶν (Лк. 20:35), которое еще в Деян. 4:2, и ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν (Евр. 11:19), ср. ἀπὸ νεκρῶν πορευθῆναι и ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι у Лк. 16:30. 31, ἐκ νεκρῶν ζῶντας и ζωὴ ἐκ νεκρῶν в Рим. 6:13. 11:15, ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν в Еф. 5:14. Собранные данные нимало не оправдывают критических выводов, потому что там не усматривается систематически-идейной выдержанности. Взамен сего получают следующие наблюдения. Хотя Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мф. 22:32. Мрк. 12:27), ибо у Него все живы (Лк. 20:38), однако люди по разлучении с телом лишаются полной жизненной активности и в этом отношении оказываются мертвенными. Для них возвращение к прежнему порядку необходимо бывает исторжением (ср. Деян. 2:24) из царства сени смертной, и потому совершенно натурально, что при подобных «исключениях» полагается соответствующий предлог. При этом

понятно, что такой строй сохранится лишь до тех пор, пока господствует смертная держава. А нам известно, что Христос был первенцем умерших и в принципе сокрушил самую смерть, которая обязательно исчезнет, если у нее будут отняты все жертвы. Тогда произойдет уже не изъятие из мертвых, но воскрешение их при восприятии индивидуально-целостной жизни. И мы видим, что при упоминаниях о будущем восстании преобладают бесчленные обороты. Отсюда вытекает, что в этот период совершится не частичное сокращение в узниках ада и что все они избавятся из своей темницы. Значит, наше воскресение принудительно постулирует к универсальному оживлению при явлении Христа, владычествующего над живыми и мертвыми (Рим. 14:9). Новозаветный язык всегда точен в этом пункте, где вопрос касается фактического осуществления обетований насчет оживотворения умерши в Адаме. По этой причине мы имеем более оснований в самых «филологических» комбинациях находить подкрепление мысли о всеобщности воскресения при даровании органической жизненности всем умершим.

²²⁵⁴ - Заметим еще, что душевная или эфирная материальность, будучи совершенно новой, прямо вытесняла бы прежний физический организм, между тем в речи о фактическом воскресении умерших св. Апостол всегда говорит об изменении, а не о смене и замене бранных тел другими, не сродными с ними. Ср. у Th. Jo. van Griethuysen, *Disputatio exegetico-theologica de notionibus vocabulorum σῶμα et σὰρξ*, p. 122.

²²⁵⁵ - Ср. Ch. J. Ellicott, *St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, p. 319: «σῶμα πνευματικόν – a body in which the πνεῦμα of man, the element in which, the Holy Spirit vouchsafes to operate (Rom. 8:16), is the predominant influence; τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος οἰκούμενον, Theodore. There is here no reference to the quasi-physical nature of the body (χουφότερον καὶ λεπτότερον, Chrysost. 2): the reference is simply to the predominating element».

²²⁵⁶ - Если бы для «духовного тела» не требовалось особой материальности, тогда излишне было бы самое слово σῶμα (ср. A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 392–393, и в

«The Expositor» 1894, X, p. 311: «the word «body» in the expression «a spiritual body» is superfluous»). Это показывает, что св. Апостол, «не смешивая тела и духа», в то же время «clearly distinguishes between a spiritual body and a spirit»: см. Weizsäcker on the Resurrection by Rev. Prof. W. F. Adeney в «The Expositor» 1893, VIII, p. 145.

²²⁵⁷ - Это заключение тем более справедливо, что в иудействе не было точного понятия прославленной материальности, исполненной духа и проникнутый им (см. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 384 = Jüdische Theologie, S. 403: «der Begriff einer verklärten, vom Geist erfüllten und durchdrungenen Materialität fehlt hier»), почему в нем возможен естественной наклон к признанию материализованной духовности.

²²⁵⁸ - Эту истину напрасно отрицает и W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 263. 264.

²²⁵⁹ - Вопреки многим другим замечаниям по данному вопросу (см. напр., в прим. 2253), J. Hughes-Games из 1Кор. 15:42–50 даже выводит, что «наши нынешние тела и тела по воскресению будут тождественны, хотя изменятся в некоторых важных составных частях» (On the Nature of the Resurrection Body, p. 99; ср. еще в прим. 2276 и 2285).

²²⁶⁰ - У Éd. Reuss'a (в Histoire de la théologie chrétienne II, p. 231–233) такие мысли приводятся в связь с идеей пробуждения от сонного усыпления, подобного сну шеола (ibid. II, p. 239).

²²⁶¹ - По этой причине в иудействе по данному предмету были слабы представления спиритуалистические (см. Aug. Wünsche, Der lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien, S. 339 и ср. 341–342. W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II [1892], 3, S. 282–283) и – наоборот – преобладали понятия чувственные (см. Aug. Wünsche ibid., S. 338, i. W. Haller ibid. II, 3, S. 280–282. P. Kleinert в «Studien und Kritiken» 1895, 4, S. 689). Впрочем, это несомненно и по вопросу саддукеев у Мф. 22:23 сл. Мрк. 12:18 сл. Лк. 20:27 сл., поскольку в своем искушении Христа они отправлялись от грубых воззрений

фарисейства, хотя применяют их с утрированной и тенденциозной карикатурностью.

²²⁶² - См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums 1, S. 123 f.; II, S. 1256 и ср. Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 67. 74.

²²⁶³ - Ср. еще и у Joseph Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, S. 516.

²²⁶⁴ - В Апокалипсисе Варуха (гл. L) даже говорится, что «земля отдаст (восставит) умерших, которых содержала доселе, безвсяких изменений в формах, но как приняла их, так и восставит, и как Я (Господь) предал их ей, так и сохранит (*nihil immutans in figura eorum, sed sicut recepit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos*)...; и они узнают друг друга (*cognoverint unus alterum eos quos nunc noscunt*)». См. у Prof. O. Fr. Fritzsche, Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti, Lipsiae 1871, p. 107, и ср. у Rev. W. J. Deane, Pseudepigrapha, p. 158. При этом нужно помнить, что «genaue Kunde über das Aussehen der vom Tode Erweckten giebt nur der Apokalyptiker Baruch» (см. Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 121).

²²⁶⁵ - Ср. у P. Gröbler в «Studien und Kritiken» 1879, 4, S. 682–683: «В книге Даниила и Енох. I (или в первой древнейшей части, якобы около 110 г. до Р. Хр.: S. 669, i) полное тожество тел (умерших и воскресших) считается совершенно самопонятным. Напротив, во 2 Макк. мы находим грубейшие и резко-чувственные выражения, из которых выходит, что этот автор веровал, будто Всемогущий некогда восстановит все члены в их теперешнем виде, не исключая даже внутренностей... У Енох. II (от 100–64 г. до Р. Хр.) новые тела являются – в известном отношении – иными и измененными», но – при сохранении всех телесных функций – жизненный строй в будущем не отличается от настоящего (*ibid.*, S. 685). Вся разница лишь в необычайной производительности земли (ср. и в прим. 1822), а люди в мессианском царстве будут жить, «как их отцы», и совсем не вечно (S. 686). Посему «главным недостатком верований апокрифического периода в воскресение служит их слишком внешний и слишком

чувственный характер чрезмерной привязанности к земному. Этот недостаток обуславливался принятым тогда пониманием мессианских чаяний вообще» (S. 689).

²²⁶⁶ - Так как только Палестина считалась изъятой от грядущих бедствий (см. W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 13. 153), то и воскресение приурочивалось именно к ней (ср. прим. 2025 и 2008), куда все, умершие вне ее, должны будут возвращены по особым подземным каналам. См. Antonii Bulsii *Theologie judaica de Messia*, p. 141. Joh. Buxtorfii *Synagoga judaica*, Basileae 1641, p. 22 sequ. 26 sequ. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* II, S. 98–99. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S 352 = *Jüdische Theologie*, S. 368–369. См. еще выше в прим. 2126.

²²⁶⁷ - Это доказывалось и на основании аналогии с посеянным зерном (см. в прим. 2233), а из других данных выходит, что «der künftige Leib dem Stoffe und der Organisation nach wesentlich von gleicher Beschaffenheit gedacht wird», при чем «ersteht man in denselben Kleidern, in denen man ins Grab gelegt wurde». Посему «obwohl nach Sanhedrin 92a die durch Messias aufgeweckten Gerechten nicht mehr zu Staub werden», однако «die Auferstandenen ein dem bisherigen entsprechendes materielles Leben führen und keine absolute, sondern nur relative Unsterblichkeit haben». (F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 353–354 = *Jüdische Theologie*, S. 370); ср. в прим. 2079. 2265). Поэтому костюм умершего назывался «provision for a journey»: см. у A. P. Bender в «*The Jewish Quarterly Review*» VII, 26 (January, 1895), p. 261.

²²⁶⁸ - Правда, говорилось, что в будущем люди (воскресшие) не станут ни пить, ни есть и пр. (см. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* I, S. 1001; II, 1256. Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 70), но – наряду с этим – допускали, что в пищу им послужит левиафан (см. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 195. 370–371. 384 = *Jüdische Theologie*, S. 202. 389. 402. Aug. Wünsche, *Der lebensfreudige Christus des synoptischen Evangelien* S. 339 ff. Charles Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1897, p. 60). Конечно, нельзя толковать подобные выражения грубо-реалистически (о чем см. у G. H. Dalman, *Die Worte Jesu* I, S.

246), однако несомненно (G. H. Dalman *ibid.*, S. 91), что позднейшее иудейство говорило «von einem wirklichen Mahle, welches Gott den Frommen bereitet, dem «Mahle des Paradieses''' (ср. к сему F. Weber *ibid.*, S. 332 = 346). Вообще, здесь перемешивались понятия материалистические со спиритуалистическими (F. Weber *ibid.*, S. 383–384 = 402), и S. Schechter, признавая первые (в «The Jewish Quarterly Review» VII, 26 [January, 1896], p. 211), прибавляет от себя: «I too venture to maintain with the mystic that a good dose of materialism is necessary for religion that we may not starve the world» (*ibid.*, p. 213)...

²²⁶⁹ - Души грешников блуждают не менее 12-ти месяцев, пока истлеет тело, но и праведники не раньше этого срока получают упокоевание у Бога. Всякая душа в течение 30-ти дней надеется на возвращение в свою земную храмину и лишь постепенно «разлучается» с нею, а труп долго сохраняет чувствительность (хотя это некоторыми опровергалось: ср. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* II, S. 279). Так, «der Leichnam den Wurm empfinde, der an ihm nagt, ja ihm ein Bewusstsein eigne, welches nach der Meinung Einiger so lange währt, bis die Bahrderke den Sarg bedeckt, nach Anderer aber so lange, bis der Leib verwest ist. Dabei besteht ein Unterschied: die Leiber der Gerechten und der Mittelmässigen ruhen im Frieden; die Leiber der Gottlosen haben keinen Frieden. Die Leiber der Gottlosen zerfallen bald, die der Gerechten aber erst eine Stunde vor der Auferstehung» (см. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 323–326 = *Jüdische Theologie*, S. 338–340). Последнее замечание ясно показывает чувственный характер ожиданий будущего в иудействе, если здесь преимуществом благочестивых считалось поддержание органической связи с телесностью до самого момента воскресения.

²²⁷⁰ - См. Jo. Schoettgenii *Horae hebraicae et talmudicae* I, p. 669. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 353 = *Jüdische Theologie*, S. 369–370. Prof. Dr. Jacob Levy: *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim* I (Lpzg 1876), S. 404; *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* II (Lpzg 1879), S. 481.

²²⁷¹ - Cp. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 262: «Indem man unter dem Bilde des Säens das In die Erde legen des Leichnams verstand, kam man dazu, dem Apostel (Paulus) die rabbinische Meinung zuzutrauen, dass in den verwesenden Besten des irdischen Leibes doch etwas Unverwesliches enthalten sei, das Gottes Schöpfermacht dann zum neuen verklärten Leibe ausgestaltet werde».

²²⁷² - W. Haller в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» II (1892), 3, S 288, и ср. замечания о Тертуллиане ibid. II, 4, S. 336.

²²⁷³ - Так, напр., Ad. Schaeffer y E. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité, I, p. 53.

²²⁷⁴ - E. Petavel-Olliff ibid. I, p. 196.

²²⁷⁵ - Cp. «The Church Quarterly Review» XLIV, 87 (April 1897), p. 66: «as seems more probable, the departed carry with them behind the veil some kind of corporeity which may be inseparable from the soul», откуда дальше выводится, что «a spiritual body will not be a different body, but the same body changed to a new state». Неизвестный автор не говорит и не допускает, но его соображения как будто наклоняются к мысли о некоторой материальности самой души человеческой.

²²⁷⁶ - Cp. к сему и рассуждения у J. Hughes-Games. Он пишет (On the Nature of the Resurrection Body, p. 107–108): «Хотя не все частицы у обоих тел будут тождественны, но во всяком случае зерно нового духовного тела должно быть заимствовано из материи прежнего или натурального. Это зерно может быть бесконечно малым по объему и лишь малейшим атомом оригинальных элементов умершего тела; однако Бог, по Своему всеведению неотступно следивший за ним во всех его странствованиях, Своим всемогуществом может сделать его центром, вокруг коего соберутся все другие элементы, чтобы чрез соединение образовалось тело воскресения. Это зерно, конечно, может быть молекулой или крошечным собранием молекул из эфира, который будто бы проникает пространство, или какого-нибудь другого тонкого вещества (fluid), недоступного чувствам; – при всем том, не будучи подчинено разрушительным силам или действиям механического или

физического свойства и вообще тем или иным способом изъятые от влияния подобных сил, оно (зерно) может остаться неприкосновенным в могиле или в ином месте (пожалуй, при известном непрерывном соприкосновении с душой), пока не взойдет на заре воскресения, дабы исполнить свое предопределенное назначение в качестве ядра дня тела воскресения, хотя остаток материи первоначального (земного) тела разложился на свои первичные частицы, и они были рассеяны по четырем ветрам небесным». У того же автора читаем еще следующее (ibid., p. 114–115): «Необходимо некое зерно, которое было в погребенном теле и из которого вырастает воскресшее тело, как пшеница из посеянного семени. Может быть, оно (зерно) скрывается в особом тайнике нынешнего тела или распространено (been diffused) в нем по присущей ему специальной силе расширения; оно может быть бóльшим или меньшим по объему, даже бесконечно малым, – в качестве ядра, к которому собираются и присоединяются другие частицы материи. Несмотря на это, такое зерно неразруσιμο и не может быть уничтожено или повреждено смертью. Оно продолжает жить, сохраняемое неведомым способом божественного промысла от вчленения в другие тела, чтобы сделаться семенем воскресшего тела и послужить для связи его с телом погребенным, для которого оно некогда была эссенциальной частью. Значит, тождество (the identity) обоих тел не только формальное, но это совершенная материальная одинаковость, каковая состоит в обладании точно теми же материальными частицами – и по числу и по роду» (complete material sameness which consists in the possession of identically the same material particles – the same in number and kind). См. еще в прим. 2259 и 2285).

²²⁷⁷ - В существе, к одинаковому результату приходит и Th. Korff. Не допуская полного разобщения души и тела (Die Auferstehung und Himmelfahrt: Hauptverhandlung, S. 74) и защищая «непрерывность» соотношения между ними (S. 40), он сначала отрицает физическую связь и самое воскресение Христа считает внезапным – с совершенным исчезновением Его тела (S. 54–55). По мнению автора, вообще «darf die

Auferstehung keineswegs als das natürliche Ergebniss einer normalen menschlichen Entwicklung aufgefasst werden, vielmehr ist sie die Wirkung einer unmittelbaren göttlichen Allmachtsthat» (S. 33). Поэтому «первичные материальные частицы – в качестве созидательных элементов нематериально-пневматического тела воскресения – нуждаются прежде всего в соответствующем изменении или преображении, которое у них может быть ничем иным, как сложением своей материальной природы и восприятием нематериальной». В таком случае «и переход субстанций из нематериальности в материальность и воссозидание прославленного тела из измененных элементов – все это было бы событием чисто трансцендентным» (S. 39). Тогда оказывается якобы грубой ошибкой небиблейская мысль, будто воскресение Господа было феноменом эмпирическим и равнялось оживлению «тела Иисусова» (S. 4). В силу этого и «die Auferstehung, welche der Apostel Paulus lehrt, ein Geschehen ist, das mit einer Wiederbelebung des Leichnams sich nicht verträgt, während es die unmittelbare Beziehung zu dem irdischen todten Leibe nicht nur nicht ausschliesst, sondern vielmehr direkt voraussetzt» (S. 6). «Die paulinische Auferstehungsidee mit einer Wiederbelebung des Leichnams unverträglich ist» (S. 16), ибо «der Apostel Paulus weiss Nichts von einer Wiederbelebung des Leichnams in der Auferstehung, sondern kennt nur einen Auferstehungsleib, der aus dem irdischen Leibe hervorgeht, wie die Pflanze aus dem Saatkorn» (S. 57). Но последнее уподобление – при «непосредственности соотношения» и наличности метафизической трансформации – свидетельствует о тесной связи нынешнего с будущим, которое должно иметь для себя реальную опору в том. Отсюда необходимо, что «земное человеческое тело скрывает в себе виртуальное расположение (die virtuelle Anlage) или потенцию тела воскресения. Как зародыш в растении, так и виртуальная подкладка тела воскресения есть своеобразное группирование и комбинация определенных элементов таким способом, что чрез это обосновывается формирующий принцип, организующая сила. Эта зародышевая и образующая сила нового организма находится раньше умирания семени, а потому присуща и

земному человеческому телу еще в состоянии связанности; чрез смерть и разложение покрывающей телесно-плотной оболочки она (сила) освобождается для свойственного развития в органическом процессе образования. Но для сего требуется привлечение пригодных субстанций, которые в обоих случаях усвоятся и ассимилируются для созидания нового организма по специальному масштабу производящего принципа» (S. 16). «Поелику же воскресение (верующих) бывает лишь по истлении, то этим натуральным процессом достигается избавление основного типа воскресшего тела от сцепления его с атомами тела материального», при чем «выделяется потенция нового тела из старого, распадающегося на свои атомы», а потому «in diesem Falle geht der Auferweckung die göttliche Bewahrung der Keimkraft des Saatkorns voraus» (S. 33–34). Обязательно признать, что «в мертвом человеческом теле еще присутствует жизненная потенция» (S. 39), откуда вытекает, что у нас есть «ein Zwischenglied zwischen Leib und Seele» (S. 31). Это – «скрытый, чувственно невосприимлемый маленький организм в целостном человеческом теле, и он занимает место промежуточного члена между телом и душой». Здесь «Апостол Павел открыл виртуальную основу тела воскресения в земном теле человеческом» (S. 32). «В таинственной камере гроба покоится зачаточная и образующая сила пневматического тела, пока она всемогуществом Божиим освободится от своих оков и будет устранена от земной мировой связи посредством нового соединения с душой» (S. 34). В результате получается, что «der neue Leib im dem alten als seinem Samenkorn virtuell mitgeschaffen sei» (S. 88). Во всех этих соображениях целая бездна путаниц и неясностей, но для нас важно отметить только тот факт, что автор, забывая начала, в своих концах категорически допускает неизбежность бытия материальной опоры тела земного для возникновения прославленного.

²²⁷⁸ - См. о них еще Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, S. 261–262. J. Hughes-Games, *On the Nature of the Resurrection Body*, p. 118–119.

²²⁷⁹ - Отсюда рождается некоторая чувственность эсхатологических пониманий даже в концепциях трезвых и

беспристрастных ученых: см. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie S. 262 о κοιλία, и ср. у N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 100 Anm. и. 116.

²²⁸⁰ - Поэтому «сеяния» нельзя относить к жизни человеческой, как N. F. Carstensen, Das Leben nach dem Tode, S. 147 (см. выше в прим. 1868). В виду сего сомнительно неясное замечание у J. Hughes-Games (On the Nature of the Resurrection Body, p. 59): «"it is sown» – i. e. the body, in its present condition, is endued with certain characteristics» и прямо ошибочно суждение W. Beyschlag'a (Neutestamentliche Theologie II, S. 262): «Offenbar muss das «Säen» nicht die Beerdigung, sondern die irdische Lebensentfaltung bedeuten, die dem Tode vorangeht und in ihm ausläuft (vgl. Gal. 6:7. 8): die Lehensgestalt und – erscheinung, will der Apostel sagen, die du auf Erden aufträgst, ist nicht die künftige, sondern nur die Aussaat der künftigen; sie verhält sich zu letzteren wie das Saatkorn zur künftigen Pflanze; sie muss als solche untergehen, aber aus ihr bildet Gott, und zwar in individueller Mannigfaltigkeit und Angemessenheit, die Ewigkeitsgestalt deiner Persönlichkeit hervor». См. тут же и прим. 1.

²²⁸¹ - Ср. характеристику их, напр., у Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 270 f.

²²⁸² - Ср. B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 395: «Die Auferstehung, welche Paulus erwartet, ist keineswegs, wie die von Juden erwartete, eine blosse Wiederherstellung der diesseitigen Leiblichkeit».

²²⁸³ - Посему у св. Павла семенем тела воскресения считается весь наш индивидуальный организм (см. у late Prof. William Milligan, The Resurrection of the Dead, p. 35), а не особый «зародыш» или «зачаток» и т. п.: ср. у Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 262.

²²⁸⁴ - Поэтому Prof. Alb. Klörper справедливо утверждает (Der Brief an die Kolosser, S. 221. 245), что – в самой своей фактической несомненности – воскресение Христа выражало абсолютный и непреложный принцип. Ср. выше.

²²⁸⁵ - С этой точки зрения нельзя принять заключений J. Hughes-Games, будто «из ἐπενδύσασθαι (= надевать

добавочную одежду) можно выводить, что нынешнее тело Апостол считает покровом или одеждой (ἔνδυμα), а прославленное тело воскресения – прибавочным покровом (ἐπένδυμα) сверх той одежды (On the Nature of the Resurrection Body, p. 42), при чем «the new vesture is to some extent of the nature of additional garment (ἐπένδυμα), something superinduced upon the old» (p. 107). Затем – по связи с 1 Кор. 15:53 – признается, что «в настоящем смертном теле не все элементы разрушатся, но, по крайней мере, некоторые из них опять будут собраны вместе при воскресении и послужат субстанциальным базисом для присоединения добавочных элементов (как одна одежда надевается на другую): вследствие сего и воскресшие тела – при изменении – получают более духовную и славную структуру и форму. Подобно этому – тело Христово, при Преображении, осталось тем же телом и признавалось таковым, но усвоило сверх еще нечто, что сделало его славным. Только в этом случае добавление было временным, а в том (при воскресении людей) оно будет непрерывным. И если при Преображении изменение было преходящим, то при нашем воскресении, как и при воскресении Христовом, оно будет постоянным и вечным» (p. 42). Шаткость этих соображений довольно очевидна без особого разбора. Помимо всего прочего – достаточно напомнить, что – за своими филологическими утонченностями – автор забывает содержательную и реальную апологию в 1Кор. 15:52, где всякая материальная «добавочность» устраняется с категорической неотразимостью.

²²⁸⁶ - Cp. Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, S. 260. 264. H. Schultz, Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 86.

²²⁸⁷ - Cp. Th. Jo. van Griethuysen, Disputatio exigetico-theologica de notionibus vocabulorum σῶμα et σὰρξ, p. 120–121: «et multos in Novo Testamento reperimus locos, in quibus toti homini spes fit vitae post mortem meliori».

²²⁸⁸ - Cp. Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 291: «Es bleibt zwar die substantielle Persönlichkeit des Menschen auch dem Leibe nach, was aber irdisch an ihr ist, fällt hinweg, und sie wird so zum Himmlischen verklärt».

²²⁸⁹ - Поэтому доктрина воскресения тела допустима и с точки зрения чистого разума, как свидетельствует (в «The Presbyterian and Reformed Review», January 1899) Prof. W. Brenton Greene, о чем см. в отчете St. D. F. Salmond'a в «The Critical Review» IX, 2 (April 1899), p. 233.

²²⁹⁰ - Равно и по чисто библейскому ветхозаветному воззрению «für den Menschen ein Leben nur innerhalb der $\psi\chi$ geben konnte, d. h. nur nach seinem ganzen geistleiblichen Bestande», откуда потом вышло представление об оживлении умершего человека, а «diese Wiederbelebung nur durch Restituierung des geistleiblichen Bestandes des Menschen, also nur durch Lebensauferstehung vermittelt gedacht werden konnte». См. Johannes Frey: Tod, Seelenglaube und Seelenkult, Lpzg 1898, S. 18 u. Anm. 2. Ср. еще Wolf Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 15–16 (Art. «Feldgeister, Feldteufel») и в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 4, Sp. 105.

²²⁹¹ - Так и Joseph Holl в «Theologische Quartalschrift» LXV (1883), 2, S. 239–240 утверждает, что св. Апостол не допускал блаженной жизни души без (телесного) воскресения.

²²⁹² - С этой стороны данное положение высказывает и H. Schultz, (Die Voraussetzungen der Unsterblichkeit, S. 84. 85. 97) по связи со своей идеей этического бессмертия (S. 56. 86).

²²⁹³ - Ср. еще у Prof. Alb. Klöpffer, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth, Berlin 1874, S. 260.

²²⁹⁴ - Этим устраняются резкости в суждении Prof. Alb. Klöpffer'a, будто св. Павел желал получить «небесную храмину» еще при жизни тела (Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth, S. 251) в числе «оставшихся» (S. 253) и помимо смертного обнажения (S. 258), хотя не отвергал прямо и последнего, как ускоряющего единение со Христом (S. 260).

²²⁹⁵ - Этим опять исключаются все оттенки иудейского «плотского гедонизма», который как будто склонен допускать и Prof. J. Gottschick (см. Art. «Gesetz und Evangelium» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, V, S. 633), хотя

подобных призывов нет даже в учении о наградах (ср. у Prof. O. Kirn в Art. «Gnade» *ibid.*, S. 719).

²²⁹⁶ - F. G. Conybeare, Christian Demonology в «The Jewish Quarterly Review» IX, 35 (April, 1897), p. 468, констатирует, что идея «воскресения носилась в воздухе в последней половине первого века», почему он думает, что «нужно удивляться не тому, что столь много, а тому, что так мало уверовало сначала в воскресшего Христа». Ко если это правда, то отсюда необходимо вытекает, что по данному вопросу христианское учение далеко не совпадало с принятыми воззрениями – вопреки убеждениям корифеев генетической критики.

²²⁹⁷ - G. H. Dalman, Christentum und Judentum, S. 18–19.

²²⁹⁸ - Ср. Rev. Prof. A. Roberts в «The Expositor» 1897, V, p. 389.

²²⁹⁹ - Ср. Rev. Prof. A. B. Davidson, Modern Religion and Old Testament Immortality в «The Expositor» 1895, V, p. 330: «To him (the Israelite) «life» meant what we ordinarily mean by it, life in body Life was the existence of man in all his parts». С другой стороны «канонические писания (В. 3.) не знали ничего высшего, чем время мессианской славы, когда Палестина сделается средоточным пунктом нового царства Божия, объемлющего весь мир, и когда вся природа, – по крайней мере, в Палестине – получит прославленный вид. Согласно этому воззрению – воскресение и суд должны были служить введением к этому периоду спасения» (Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 195). Все это справедливо, но не нужно забывать о широких просветах и возвышенных парениях мессиански-пророческого созерцания (ср. Eug. Hühn, Die mes- sianischen Waissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 1: «Schon in den frühesten Weissagungen wird jedoch nicht bloß auf das Volk Israel Bezug genommen, sondern auch auf die Nachbarvölker, schliesslich aber auf alle Nationen, auf die ganze Welt, auf Himmel und Erde»). А так последнее искони озаряло историю народа Божия, то уже по одному этому нельзя согласиться (с мыслью Оксфордского ориенталиста Dr'a L. N. Mills'a), будто первичная вера Израиля была чисто саддукейская, и до плена иудеи едва ли признавали

самое бессмертие: см. о сем у Rev. Thomas Stoughton Potwin, *Ideas of Future Life in the Pentateuch* в «*Bibliotheca Sacra*» LII, 207 (July, 1895), p. 423 sequ.

²³⁰⁰ - См. и G. H. Dalman, *Christentum und Judentum*, S. 18.

²³⁰¹ - Этим безусловно ограждается согласие апостольского учения с Христовым даже там, где думают находить существенное различие. Так, Alexander Robinson в своей «революционной» книге *A Study of the Saviour in the Newer Light; or, A Present-Day Study of Jesus Christ* (second edition, London 1891) утверждает, что аналогия с зерном взята благовестником у Господа Спасителя (Ин. 12:24), но будто бы св. Павел применил ее для доказательства воскресения без достаточного разумения (without very intelligently applying it). Столь странное положение аргументируется тем, что Иисус Христос говорил, якобы «дух, обитающий в человеческом теле, получит новую жизнь, когда последнее возвратится наконец в объятия матери – земли» (p. 310–311). Автор, кажется, и сам неясно представляет себе собственную мысль и во всяком случае не достигает своей цели. По-видимому, он хочет устранить истину «физического» оживотворения. Если это правда, то здесь достаточно будет напомнить, что в рассматриваемом месте речь идет о смерти индивидуального прославления, совершившегося в восстании Распятого. Значит, вполне законно Апостол прилагает данное сравнение ко всем верующим, для которых в «первенце» – Главе предначертывается путь к блаженству.

²³⁰² - Так, напр., Ferd. Chr. Baur, *Paulus II*, S. 276, а Otto Evertling считает это мнение за «ein Grundirrtum»: см. у него в *ein biblisch-theologischer Versuch* под заглавием *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen 1888; S. 15 f.

²³⁰³ - Если Edmond Stapfer полагает (*Les idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus-Christ*, Paris 1878, p. 63), будто вся теология фарисеев перешла в христианство, то по отношению к Апостолу языков † Prof. O. Holsten свидетельствует (*Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes. Für das Studium der synoptischen Frage dargestellt und erläutert* Heidelberg 1886. S. VIII), что «die gedanken welt des Paulus auf dem grunde einer neuen, tiefen und anhaltenden durchforschung der schriftlichen

urkunden des judentums im lichte der neuen messiasoffenbarung ruht» и – значит – не простирается дальше субъективного преобразования иудейских материалов. Ср. и Lyman Abbott, *The Life and Letters of Paul the Apostle* (London 1898), p. IV: «Paul neither at once threw off entirely the Pharisaic traditions in which he had been reared, nor acquired at once a completed system of philosophy to take their place».

²³⁰⁴ - Cp. у Prof. Karl Müller, *Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche* в «Preuasische Jahrbücher» XCIII, 1 (Berlin: Juli, 1898), S. 1. 4. 5.

²³⁰⁵ - См. F. C. Conybeare, *Christian Demonology* в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 (July, 1897), p. 602.

²³⁰⁶ - Orello Cone, *Paul*, p. 17: «From his Pharisaic teachers Paul adopted the idea of a supersensible world of spiritual existences, good and bad, whose interference in the earthly matters affects the course of affairs and individual fortunes. He formulates no specific doctrine of good and evil spirits, but his incedental mention of them shows how his beliefs were to a degree determined by his environment».

²³⁰⁷ - Cp. David Somerville, *St. Paul's Conception of Christ*, Edinburgh 1897, p. 170–171.

²³⁰⁸ - Rev. George Matheson, *Spiritual Development of St. Paul*, Edinburgh and London 1892, p. 253.

²³⁰⁹ - D. Somerville, *St. Paul's Conception of Christ*, p. 297: «A study of Paul's angelology would make plain to how great an extent he shared the cenceptions of the age in which he lived, and what noble service he did in freeing men's minds from the tyranny of these conceptions».

²³¹⁰ - Так Mr. Frothingham у J. Fr. Clarke, *The Ideas of St. Paul*, Boston 1884, p. 428.

²³¹¹ - Prof. Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, Göttingen 1889, S. 622.

²³¹² - Prof. Dr. A. Hausrath в «Bibel-Lexicon» von D. Schenkell V (Lpzg 1872), S. 410.

²³¹³ - A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte II* (Heidelberg 1872), S. 41: «Paulus... theilt in Betreff der

Дäмонология и Есхатология ganz gemeinsame jüdische Vorstellungen».

²³¹⁴ - Prof. Édouard Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique I (Strasbourg 1852), p. 348–349.

²³¹⁵ - Cp. у † Prof. August Kayser, Die Theologie des Alten Testaments, Strassburg 1886, S. 232.

²³¹⁶ - † Prof. Albrecht Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857, S. 57.

²³¹⁷ - Prof. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II (Freiburg i. B. und Leipzig 1897), S. 2.

²³¹⁸ - H. J. Holtzmann ibid. II, S. 238.

²³¹⁹ - P. H. Quack, Die biblische Engellehre und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben. См. «Theologische Zeitschrift», herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode von Nord-Amerika, XXI, 9 (St. Louis Mo.: September 1893), S. 266.

²³²⁰ - См. Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung von (Prof) Friedrich Spitta. Halle a. S. 1885, S. 524: «Soll ich für das Verhalten des Petrus, Paulus und der Libertiner zu den Engeln eine moderne Parallele aufstellen, so würde ich demselben das Verhalten eines frommen, aber nicht bigotten Katholiken, eines Potestanten und eines Freigeistes den kirchlichen Heiligen gegenüber vergleichen». Cp. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 125 («wir begreifen, wie Spitta das Verhalten des Paulus zu den Engeln, als das eines Protestanten zu den kirchlichen Heiligen charakterisieren konnte»), и H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI, 10 (Oktober 1893), S. 298 («verfährt Paulus dem Judentum gegenüber wie der Protestant mit den Heiligen des Papismus»).

²³²¹ - H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 297–298.

²³²² - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 15. 17.

²³²³ - Этим частным указанием (ср. еще прим. 2421) критики св. Павел также приравнивается к иудейству, о «пневматологии» которого Dr. J. Hamburger говорит (Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 283): «Der Mensch, wer und wo

er ist, bleibt ein Kind seiner Zeit und seines Ortes, der sich deren Einflusses nicht ganz erwehren kann».

²³²⁴ - По поводу усвояемого св. Павлу учения об «элементарных духах» Rich. Kabisch замечает (Die Eschatologie des Paulus, Göttingen 1893, S. 259), что «gerade dieser Theil seiner Weltanschauung wohl unzweifelhaft aus seiner vorschristlichen Theilnahme an den Begriffen seiner Zeit sich herschreibt».

²³²⁵ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 31.

²³²⁶ - Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 30–31² = 38³.

²³²⁷ - O. Everting, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 5 и ср. 10.

²³²⁸ - В дальнейших разысканиях имеем в виду преимущественно работу Otto Everling'a, потому что в рассматриваемой области она считается самой авторитетной. Так, R. Kabisch свидетельствует (Die Eschatologie des Paulus, S. 169), что «die Arbeit von Everting über die Angelologie des Paulus in erfreulicher Weise die allseitige Zustimmung erfahren hat», а H. J. Holtzmann касательно зависимости св. Павла от иудейства в учении об Ангелах и демонах удостоверяет (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 2), что »dieser besonders lehrreiche Punkt kann bis auf Weiteres als erledigt betrachtet werden durch Everting».

²³²⁹ - Prof. Leonhard Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, Zürich 1832, S. 417.

²³³⁰ - Ср. Prof. Adof Harnack, Lehrhuch der Dogmengeschichte I (Freiburg i. B. 1888), S. 89, i: «Sehr wichtig für die Ausbildung der christlichen Dogmatik sind auch die jüdische Spekulationen über die Engel and Mittelwesen geworden, die in Zeitalter Christi bei Schriftgelehrten und Apokalyptikern stark gewuchert haben and die Reinheit und Lebendigkeit des ATlichen Gottesbegriffs gefährdeten». В другом месте A. Harnack христианское (церковное) учение о демонах и Ангелах усвояет «влиянию позднейших иудейских религиозных представлений, которые получили право гражданства в христианской Церкви, хотя они совсем не даны в

В. 3. или же не поддерживаются содержанием Евангелия»: см. Nachworth к немецкому переводу Е. Preuschen'а чтений покойного Е. Hatch'a *Griechentum und Christentum* (Freiburg i. B. 1892), S. 266.

²³³¹ - Prof. Dr. Aug. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*. Lieferungen 2. 4–5. 8. 10–11: *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Lpzg 1880). Par. XLVIII: cap. XVIII, I. Seite 225. *Johannis Buxtorfii P. Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Basileae 1640, col. 1115. Dr. Joh. Chr. Carl Döpke, *Hermeneutik der neutestamentlichen Schrifteteller I* (Lpzg 1829), S. 124. A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Beils I* (Stuttgart 1838), S. 129 u. Anm. Edm. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, p. 53–54. *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie* von Dr. phil. Alexander Bragin. Berlin 1896. S. 34. Er. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem 1898, S. 228. Michael. *Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgen-ländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*. Von Lic. theol. Wilhelm Lueken. Göttingen 1898. S. 2.

²³³² - Так Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I* (London 1884), p. 141–142, а по переводу о. М. П. Фивейского на стр. 180, но потом и этот автор признает, что «*Jewish Angelology was derived from Chaldee and Persian sources*» (I, p. 331).

²³³³ - См. A. Edersheim *ibid.* II (London 1884), p. 748.

²³³⁴ - Cp. у † Prof. Gust. Fr. Oehler, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1882, S. 695, Anm. 10: «Wenn nach einer rabbinischer Behauptung die Engelnamen ascenderunt in manu Israelis ex Babylone, so mag dieses insofern richtig sein, als die babylonische Vorstellungen auf die Gestaltung der späteren Angelologie (besonders in den Apokryphen) Einfluss geübt zu haben scheinen».

²³³⁵ - См. Er. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, S. 228–229.

²³³⁶ - Преимущественное значение ассиро-вавилонских влияний на после пленное иудейство – вообще и в нашем частном вопросе – защищает особенно Prof. Hermann Gunkel,

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Prof. Heinrich Zimmern. Göttingen 1895. S. VI. VII. 3 ff. 5 ff. 29 ff. 110 ff. 114 ff. 120 ff. 132 ff. 146. 148. 296–297. 300. 379 См. еще A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 131. 207. S. Sch. Simchowitz, Der Positivismus im Mosaismus, Wien 1880, S. 15 Anm. (о сатанологии). Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale par Bibliothecaire Moïse Schwab. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres: 1-re série, tome X, 2-e partie Paris 1897. P. 5. Prof. T. Witton Davies, Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and their Neighbours. Including an Examination of Biblical References and of the Biblical Terms. London 1898. P. 114–119. Rev. Prof. Owen C. Whitehouse, Art. «Demon, Devil» в «A Dictionary of the Bible» dealing with its Language, Literature, and Contents including the Biblical Theology, edited by James Hastings. Vol. I, Edinburgh. 1898. P. 590 sequ. В подтверждение приведенной мысли указывают еще на иудейскую «магию» (– где больше языческого влияния на иудейство, чем наоборот: см. у Prof. Dr. Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. VI –), которая имеет халдейское, а не персидское происхождение (Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart von Dr. Alfred Lehmann, Deutsche autorisierte Ausgabe von Dr. Petersen. Stuttgart 1898. S. 41. 57. Русский перевод под редакцией В. Н. Линда: Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней, Москва 1899, стрн. 51. 71) и иногда связывалась с предположением о пребывании демонов при гробах (Dr. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 287; ср. G. Ad. Leissmann, Bibeistudien, Marburg 1896, S. 35). Prof. Wolf W. Baudisein, находя (см. Art. «Feldgeister, Feldteufel» в «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» von Prof. A. Hauck, Bd. VI³, Lpzg 1899) не мало вавилонских отражений особенно в демонологии (S. 5. 6,2–3. 7,1–2. 10–11. 10,20. 17,51 ff.), допускает еще, что интеллектуально-религиозное соприкосновение евреев с халдейством было и раньше плена (S. 4,40 ff.),

²³³⁷ - F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Lpzg 1839, S. LXXIX. LXXXIV. LXXXVL A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils 1, S. 395. M. Nicolas, Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, Paris 1867, p. 249–256. Privatdoc. Edmund Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichenden Religionsforschung, Jena 1877, S. 246, 449–450. 480. Eug. de Faye, Les Apocalypses juives, Paris 1892, p. 122. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³, S. 287, 119 = II³, S. 350, 55. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 221. 234. Orello Cone, The Gospel and its Earliest Interpretations, New York 1894, p. 44–45. Prof. Johannes Weiss, Art. «Dämonen» в «Realencyklopädie» von A. Hauck IV³ (Lpzg 1898), S. 408. Cp. y F. Weber, Jüdische Theologie, S. 169, 1–2 v. u. H. Graetz, Geschichte der Juden III (Lpzg. 1856), S. 102. Emanuel Deutsch, Literary Remains (London 1874), p. 49. 50. J. Hatburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 283; III, 4, S. 71, 74. L. Blau, Das altjüdische Zaubermwesen, S. 13, 3. W. Baudissin признает (в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck, VI³) частные аналогии с парсизмом (S. 6, 24–25. 7, 2. 10, 27. 16, 7), но решительно отвергает мысль о преобладающем влиянии его на возникновение иудейской демонологии (S. 17–18). В свою очередь Prof. Albert Réville, не отрицая персидских влияний на иудейскую ангелологию, замечает, что «сам маздеизм больше заимствован у иудейской и христианской теологии, чем дал ей» (Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus. Tome premier. Paris 1897. P. 161, 1).

²³³⁸ - См. G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch I (Lpzg. 1847). S. 328. 384.

²³³⁹ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 279.

²³⁴⁰ - Cp. Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes von H. Ewald. Zweiter Band: Die Glaubenslehre. Erste Hälfte. Lpzg 1873 S. 300 ff.

²³⁴¹ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums III, 4, S. 72. 73. 74.

²³⁴² - Cp. Les anges dans le Nouveau Testament par Samuel Mattras, Montauban 1897, p. 12. 13. 29. 34–35.

²³⁴³ - Prof. W Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, Strassburg 1892, S. 49,4. Cp. еще о херувимах у проф. А. П. Рождественского. Видение пророка Иезекииля на реке Ховар (Спб. 1895), стрн. 64–65 (и в «Христианском Чтении» 1895. V, стрн. 250–251).

²³⁴⁴ - Так M. Nicolas, Des doctrines religieuses des juifs, p. 249: «cette croyance devait sa naissance plutôt à l'imagination populaire qu'au travail de la synagogue». Равно и Al. Bragin (– согласно А. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie, Lpzg 1866, S. 50 –) полагает, что «ангелология есть чуждое растение на иудейской почве и была здесь «ближе и прежде всего только народным верованием», но постепенно проникала в школы и «нашла доступ даже у самых трезвых и проницательных учителей закона''' (Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 34–35).

²³⁴⁵ - Cp. Prof. Oscar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, S. 212, и см. у Prof. Joseph Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg im Breisgau 1866, S. 296.

²³⁴⁶ - Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 210. S. Mattras, Les anges dans le Nouveau Testament, p. 13. John E. H. Thomson, Books which influenced Our Lord and His Apostles. Edinburgh 1891, p. 211.

²³⁴⁷ - Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum S. 213. 218. Даже Prof. Dr. J. Fr. Bruch (Weisheits-Lehre der Habräer Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Strassburg 1851), который допускает исконность в древнем еврействе лишь понятия о добрых духах (S. 165), хотя без особенного влияния на религиозную мысль (S. 302–303), а идею сатаны относит к слепопленному периоду и признает здесь участие посторонних персидских воздействий (S. 94, 1. 96 и. Anm. 2. 165), – даже этот автор свидетельствует, что «der Einfluss der ausländischen

Nationen beschränkte sich eigentlich darauf, mehrere Keime, die schon in ihren heiligen Büchern aus der vorexilischen Zeit verborgen lagen, zur Entwicklung zu bringen, und in ihr Bewusstseyn einzuführen» (S. 238).

²³⁴⁸ - W. Baddensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S 49, 4. Cp. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 1.

²³⁴⁹ - Не служит опровержением данной мысли и то наблюдение, что саддукеи отрицали бытие (ср. прим. 2380) духовного мира, так как 1) это было отступлением от традиционного религиозного верования и 2) допускалось по связи с общими мирскими интересами (ср. выше), почему объясняется из приверженности к земному (см. у Prof Fr. Sieffert, Art. «Sadducäer und Pharisäer» в «Real-Encyklopädie» von Herzog-Hauck XIII², Lpzg 1884, S. 242: «lässt sich gleichfalls am ihrer den irdischen Verhältnissen zugewendeten Richtung erklären»).

²³⁵⁰ - † Prof. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I (Nördlingen 1857), S. 314. Cp. и H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 597.

²³⁵¹ - † Prof. August Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, Lpzg 1895, S. 318. Cp. Prof. Dr. J. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre I (Grundleguug oder Apologetik), Berlin 1879, S. 536.

²³⁵² - H Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, I, S. 323: «Das daseyn von Engeln bezweifeln oder gar läugnen ist thöricht». Prof. (Ernst) Cremer также признает, что вера в Ангелов законна и в христианстве (см. Art. «Engel» в «Realencyklopädie» von A. Hauck V³, S. 371–372).

²³⁵³ - Для характеристики достаточно привести здесь следующие свидетельства. Prof. (ныне покойный) Alexander Balmain Bruce пишет (The Epistle to the Hebrews the first Apology for Christianity. An Exegetical Study. Edinburgh 1899. P. 45), что «for modern men the angels are very much a dead theological category», а Rev. T. Herbert Darlow удостоверяет (в «The Expositor» 1894, VII, p. 71: The Angels Unawares, Heb. XIII. 2), что «our modern Protestant ideas about angels are curiously mixed. We

borrow them mainly from Milton; and they came down to him multifariously, through Rabbinic legends, and Gnostic fancies, and Neoplatonic speculations, and scholastic disputes. The result belongs less to religion than to the mythology of poetry and art». Rev. J. JB. Johnson современное забвение Ангеловъ усвояетъ «the general tendency of modern Religion to seek self, not God»: см. The Angels of God considered in the Light of the Divine Unity, and in their Relation to the Incarnate Son of God (London 1899), p. VIII.

²³⁵⁴ - Н. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 298. Prof. W. Beyschlag представляет (Die Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866, S. 244 и ср. 252) Ангелов и духов «als die (realistisch gefassten) Prinzipien und Potenzen».

²³⁵⁵ - Rev. Alfred Plummer, A Commentary on the Gospel according to S. Luke, Edinburgh 1896, p. 108. 220. 278.

²³⁵⁶ - A. Plummer ibid., p. 11.

²³⁵⁷ - Aug. Sabatier, l'Apotre Paul, p. 30² = 33³.

²³⁵⁸ - Prof. Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892. S. 19. Ср. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli. 1898), S. 2. 19.

²³⁵⁹ - См. проф. М. (И.) К(арин)ский, Египетские иудеи в «Христианском Чтении» 1870, II, стрн. 156. † Проф. И. Н. Корсунский, Перевод LXX. Сергиев Посад 1898, стрн. 93. Aug. Fr. Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristenthums. Erster Theil: Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie. I. Abtheilung. Stuttgart 1835 (zw. Aufl.). S. 359. 370. Dr. August Ferdinand Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrmischen Religions-Philosophie. Erste Abtheilung. Halle 1834. S. 260. Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des Jüdischen Alexandrinismus. Eine historisch-theologische Untersuchung von Pfarrer Johann Christian Ludwig Georgii в «Zeitschrift für die historische Theologies, herausgegeben von Prof. Chr. Fr. Illgen, IX Bd, N. F. III Bd (Lpzg 1839), 4, S. 81 ff. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von (Prof.) Dr. Eduard Zeller. Dritter Theil, zweite Abtheilung. Dritte Auflage, Lpzg 1881. S. 393–

394. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 107 (при сопоставлении с пифагорейцами: S. 108). F. G. Conybeare, Christian Demonology в «The Jewish Quarterly Review» IX, 33 (October, 1886) p. 80. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg von Prof. W. Beyschlag: Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten? Halle a. S. 1894. S. 7. W. Lueken, Michael, S. 58. Édouard Herriot, Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des Sciences Morales et Politiques). Paris 1898. P. 330.

²³⁶⁰ - De bello jud. VI, 6: 3 у В. Niese IV (Berolini 1894), p. 594. Изредка сходные воззрения встречаются у каббалистов: см. F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen S. LXXXV; проф. И. А. Олесницкий, Из талмудической мифологии в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1870, II, стрн. 227.

²³⁶¹ - F. C. Conybeare, The Demonology of the New Testament в «The Jewish Quarterly Review» III, 32 (July, 1896), p. 583.

²³⁶² - Проф. М. Д. Муретов, Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе, Москва 1885, стрн. 120: «Что касается до происхождения ангелов..., то иногда Филон по-видимому склоняется к теории эманации, а иногда он снова отрицает ее. Вообще об этом предмете он говорит так неясно и нерешительно, что нет никакой возможности отделить здесь метафору и образ от скрывающейся в них истины».

²³⁶³ - Cp. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 270. Вообще, в антропологии и в учении о посмертной участи человека Иосиф Флавий слишком много «graecisset», как выражается Prof. Gust. Frideric. Oehler в commentatio biblico-theologica: Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata, Stuttgartiae 1646, p. 55, 109.

²³⁶⁴ - J. Langen только констатирует (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, S. 322, 55), что это мнение одиноко, A. Fr. Gfrörer понимает его в том смысле, что «Dämonen in die Seelen von Kindern fahren, als Menschen leben, und nach ihrem leiblichen Tode wieder blosse Dämonen werden» (Das Jahrhundert des Heils I, 8. 417), а Rev. J. Edwin Odgers находит здесь

указание на способ воскресения мертвых (The Doctrine of Divine Retribution in the New Testament в «The Jewish Quarterly Review» III, 9 [October, 1890], p. 24–25).

²³⁶⁵ - Посему неправильны суждения по данному предмету и W. Baidissin'a в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 8–9. 21, 21 ff., и в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 19, Sp. 531–532 (в рецензии книги Frey, Tod), хотя на мысли о культе умерших построен весь трактат Prof. Alfr. Bertkolet'a, Die israelitischen Vorstellungen vom Züistend nach dem Tode, Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen 1899; тоже Prof. R. H. Charles, The Doctrine of a Future Life, London 1899, p. 19 sequ.

²³⁶⁶ - См. выше в гл. V-й прим. 1773. Совершенно сомнительна гипотеза Prof. George Aaron Barton'a, будто в век Христа среди иудеев было мнение, что блаженно скончавшиеся праведники становятся Ангелами (The Spiritual Development of Paul в «The New World» VIII, 29 [March, 1899], p. 116–117), как это совсем не подтверждается христианским призыванием святых: см. об этом предмете обстоятельное и трезвое исследование у Henry R Percival, The Invocation of Saints treated theologically and historically, London 1896. В равной мере неосновательно подозрение насчет культа умерших и по отношению к христианскому учению, хотя некоторые находят в нем возможность для утверждения мысли, что почившие (по воскресении?) будут узнавать своих близких: см. ein Friedhofsgespräch von Pfarrer Lie. Johannes Jüngst: Ist die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode christlich? Giessen 1899. Prof. Dr. Paul Schwartzkopff, Das Leben nach dem Tode, sein Dasein und seine Art, Braunschweig u. Leipzig 1899, S. 49.

²³⁶⁷ - W. Lueken, Michael, S. 13: «Die Götter der Heiden, an deren völliges Nichtsein man trotz Deuteriojesaia nicht glauben konnte, sind zu Engeln geworden». 52–53: «Die alten Naturgottheiten sind zu Engeln geworden». Cp. W. Baudissin в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 19, Sp. 531: «Die Dämonen der späteren Israeliten waren zum Theil alte Götter, die ais solche Cultus empfangen hatten». Заметим однако, что исконное понятие семитов-евреев о Боге было особенное, далекое от материалистического политеизма: см. Studien zur biblischen

Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte von Prof. G. H. Dalman. Berlin 1889. S. 9. J. Fr. Bruch, Weisheits-Lehre der Hebräer, S. 29. 33 («der Monotheismus ist Sache der Offenbarung»).

²³⁶⁸ - Так и H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 598. 569. 607 и мн. др. Rev. Prof. Andrew Bruce Davidson, Art. «Angel» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 96: «in the earliest period angels seem morally neutral, they are so much the messengers of God and the medium of His relation to the world that their own character does not come into question», но ясно, что уже самое положение Ангелов исключает мысль о нравственной индифферентности их природы. Кн. С. Н. Трубецкой, Мессиянический (?) идеал евреев в его отношении к учению о Логосе в «Вопросах философии и психологии» IX, 43 (кн. III-я за 1898 г.), стрн. 471 («семиты признавали существование многих богов и демонов»). 473 («древне-семитские елогим' обратились в бене елогим', «сынов» и служителей, ангелов Божиих») и его же Религиозный идеал евреев *ibid.* IX, 44 (кн. IV-я за 1898 г.), стрн. 676. 679. См. и W. Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 5. 11, 50–51. 17, 1 f. 16–18. 19, 44.

²³⁶⁹ - По этому вопросу против Baudissin'a см. еще у Prof. R. Kittel, Art. «Elohim» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck V³, S. 318–319.

²³⁷⁰ - См. Aug. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, S. 318; ср. G. H. Dalman, Der Gottesname Adonaj, S. 16, и Prof. J. Köstlin, Art. «Gott» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 781. 24 ff.

²³⁷¹ - G. H. Dalman отмечает, что – по иудейским понятиям – трансцендентным считался царь (Бог), а не царство (Die Worte Jesu I, Lpzg 1898, S. 76. 143), которое означает «Königsregiment, niemals Königsreich» (S. 77) и постоянно осуществляется в истории народа Божия (S. 83), но это не изменяет дела принципиально, поскольку «Gott und sein Walten in der Welt ist in jener Zeit (im Zeitalter Christi) transcender und wanderbarer gedacht worden als früher» (S. 108). Посему можно допустить разве только то, что здесь не было такого резкого дуалистического противопоставления настоящего будущему (как

это утверждает, напр., E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 422–423 = II³, S. 502–503, и поправляет G. H. Dalmann *ibid.* I, S. 107–108), хотя для форм, характера и степени обнаружений адверсативность бесспорна.

²³⁷² - Ср. Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 36: «Нет никакой другой мощи – кроме божественной». 39: «Никогда шехина не сходила на землю и никогда Моисей и Илия не восходили на небо, говорит р. Иосе... Небеса принадлежат Вечному (Богу), а землю Он передал сынам человеческим».

²³⁷³ - Отсюда являются персонификации свойств Божиих (ср. W. Baudissin в «*Realencyklopädie*» von Prof. A. Hauck VI³, S. 11, 46 ff. 17, 4–5), а в связи с этим в иудействе возникла и развивалась мысль о ежедневном создании Ангелов: см. у A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* I, S. 354–355, и ср. ниже прим. 2445.

²³⁷⁴ - Такая связь справедливо отмечается многими авторами. См. Aug. Kayser, *Die Theologie des Alten Testaments*, S. 230–231; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 2s, S. 382; W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 49–51; W. Beyschlag, *Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten?* S. 6–7; D. Somerville, *St. Paul's Conception of Christ*, p. 170; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I, S. 51. 53; Er. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, S. 212. 214. 246. 247; W. Lueken, *Michael*, S. 7. 166; Rev. Prof. Owen C. Whitehouse в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I, p. 592 a–b; W. Baudissin в «*Realencyklopädie*» von Prof. A. Hauck VI³, S. 18, 15 ff.; Prof. J. Köstlin Art. «Gott» *ibid.*, S. 782. Ср. еще в прим. 2381. 2385. 2388.

²³⁷⁵ - W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 52.

²³⁷⁶ - Здесь не могла служить заменой и шехина, потому что она понималась не лично (как и H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I, S. 57 f.), но «soll im Unterschied von dem eigentlichen Mittelwesen Memar eine unpersönliche Vertretung Gottes sein und im Talmud den Memar ersetzt haben»: G. H. Dalman, *Die Worte Jesu* I, S. 188, 2. Поэтому говорилось:

«überall, wo ein Engel erscheint, offenbart auch die Gottheit (Schechina): см. Schemot Rabba, Par. XXXII (zu 2 Mos. XXIII, 22) у J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 312, и у Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica, Lief. 12. 15. 17–18 (Lpzg 1882), S. 255.

²³⁷⁷ - На это указывают и запрещения призываний Ангелов (ср. ниже в прим. 2630), а равно увещания р. Юдана (в jer. Berachoth IX, 13 а) обращаться не к ним (Михаилу или Гавриилу), но прямо к Богу. См. W. Lueken, Michael, S. 6; Prof. Dr. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch III (Lpzg 1883), S. 100; A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 377.

²³⁷⁸ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, I, S. 376. Взаимоотношение формулируется здесь таким образом: «His (of God) position is one of dominion; theirs (of angels) one of service» (A. B. Bruce, The Theology of the Epistle to the Hebrews, p. 91).

²³⁷⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 166 = Jüdische Theologie, S. 171. W. Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 7, 31 ff.

²³⁸⁰ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 357 ff. Ср. L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, S. 10, 3–11.

²³⁸¹ - Ср. Prof. F. H. Wallace, Relation of Extra-Canonical Jewish Literature to the New Testament в «Methodist Review» LXXIX, 5 (New-York: September – October, 1897), p. 705: «The later Judaism leaned to a view of God's transcendence above the world which naturally led to a somewhat extravagant development of a doctrine of angels as God's agent in the physical and moral government of the world».

²³⁸² - Поэтому саддукеи, отвергая бытие Ангелов, относились скептически и ко всей слепо принятой догматике фарисеев (Prof. Crawford Howell Toy, Judaism and Christianity, Boston 1891, p. 253, 2. Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 36. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 345 = II³, S. 415), откуда для нас вполне понятно напрасное стремление А. Geiger'а убедить, будто первые только не везде принимали ангельские явления и, вообще,

ограничивали чудесные воздействия (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 493 и ср. 132. 216. 226; см. и Rev. Prof. A. B. Davidson в A. Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 97 b: «it is possible that the Sadducees repudiated only that more modern luxuriant angelology current in their day, without questioning the ancient angelophanies»). Саддукейство было вполне последовательно: оно не только держалось древней доктрины шеола (Edmund Spiess, Entwicklungsge- schichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, S. 469–470), но устраняло самую загробную жизнь (ср. выше) и потому вынуждено было отрицать вышешмирных духов, ибо в этом пункте связь «пневматологии» и эсхатологии неоспорима, о нем см. у Edmund Spiess ibid., S. 450, 1, и ср. в догматико-экзегетическом исследовании свящ. Ап. М. Темномерова, Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых, Спб.: 1899, стрн. 92–93.

²³⁸³ - Поелику имя так или иначе являлось представителем самого лица [см. Das Biblische «im Namen». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische אֲדֹנָיִם und seine griechischen Aequivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19) von Pastor Lic. Julius Boehmer, Giessen 1898. S. 28. Ср. Prof. Ed. König в «Theologisches Literaturblatt» XIX, 36 (9. September 1898), Sp. 417–418], то в связи с этим еще с III-го в. до Р. Хр. (G. H. Dalman, Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, S. 79) в иудействе постепенно утверждается обычай не произносить наименование אֲדֹנָיִם (G. H. Dalman: Der Gottesname Adonaj, S. 36 ff.; Die Worte Jesu I, S. 149), при чем допускается египетское влияние (G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 160: «wahrscheinlich infolge des Einflusses ägyptischer religiöser Sitte»). Но совершенно ложно изъяснение F. C. Conybeare (в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 [July, 1897], p. 581 sequ.) этого явления из предположения о «магическом» значении имени Божия (в каком злоупотреблении иудеи обвиняли иногда Иисуса Христа: G. H. Dalman, Der Gotteenamen Adonaj, S. 40; L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, S. 29. 41. 57), ибо для подобной гипотезы нет фактических данных (G. H. Dalman: Die Worte Jesu I, S. 190–191; Der

Gottesname Adonaj, S. 51 f. 60–61. 66 ff. 72. Ср. еще и в прим. 2516).

²³⁸⁴ - Посему же – вопреки Библии (ср. J. Fr. Bruch, *Weisheits-Lehre der Hebräer*, S. 75, 1) – утверждали, что Адам создан по образу Ангелов (F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 150 = *Jüdische Theologie*, S. 155. Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*» S. 37), как это – по ошибочным основаниям – признает Rev. J. B. Johnson (*The Angels of God*, p. 2). Сходно мыслил и Филон, допускавший (напр., в *De opif. mundi* § 24: M. I, 16–17; C.-W. I, 24–25; Yonge I, 20–21), что человек сотворен не одним Богом непосредственно, а только при содействии служебных духов: см. у Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III*, 2³, S. 397; James Drummond, *Philo Judaeus II* (London 1888), p. 139 sequ.

²³⁸⁵ - Заметим, что иудейские понятия об Ангелах хранителях и патронах народов (ср. A. Edersheim, *The life and Times of Jesus the Messiah II*, p. 749), находясь в связи с тенденциями теологического трансцендентализма (ср. в прим. 2374), развивались под разными посторонними влияниями (Er. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, S. 225. 226. 257), среди которых Prof. Henri Bois особенно выделяет эллинистические концепции александрийского иудейства (*Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris 1890, p. 172–173).

²³⁸⁶ - A. Fr. Gfrörer, *Das Jabrhundert des Heils I*, S. 366–367. 374–376.

²³⁸⁷ - Ср. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 170 = *Jüdische Theologie*, S. 175: «die Gottheit in die Gemeinschaft des jüdischen Wesens hineingezogen wird, so dass sie zuletzt judaisirt erscheint». О связи религиозного трансцендентализма с возобладанием легализма см. и у Prof. George Barker Stevens, *The Theology of the New Testament*, Edinburgh 1899, p. 11. 12. 16.

²³⁸⁸ - В этом смысле такие посредства, конечно, и оттесняли Бора. Ср. Julius Boehmer, *Das Biblische «im Namen»*, S. 34: «Während der Engel Jahwes der Hereinbeziehung Gottes in die Welt diente, sollten die nachexilischen und erst recht die

talmudischen Repräsentanten Gottes in der Welt einer Entfernung des überweltlich erhabenen, von der Welt unberührten und sie nicht berührenden Gottes dienen. Der Engel Jahwes drückt die Thatsache der wahrhaften, wesentlichen und vollkommenen Offenbarung des persönlichen Gottes aus, seine nachexilischen Nachfolger stehen im Dienst der Transcendentalisierung der Gotteidee». Cp. S. 38: «Und erst in der nachexilischen Zeit finden sich die Anfänge der Transcendentalisierung Gottes, die dann in der nachkanonischen Zeit so rasend schnelle Fortschritte machte».

²³⁸⁹ - См. у проф. И. А. Олесницкого в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1870, II, стрн. 208–209. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah. II, p. 753. W. Lueken, Michael, S. 8. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 168 = Jüdische Theologie, S. 173–174. Schabbath 12b в Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah, herausgegeben nach der ersten, zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520–23), nebst Varianten der späteren, von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes u. AA. revidirten Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn – und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen versehen von Lazarus Goldschmidt. Erster Band: Berakhoth, Mišnah Zebaïm, Sabbath. Berlin 1897. S. 345.

²³⁹⁰ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 168 = Jüdische Theologie, S. 174. T. Witton Davies, Magic, Divination, and Demonology, p. 38. F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen, S. LXXXII. Prof. F. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II (Hannover 1888), S. 60.

²³⁹¹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 211 = Jüdische Theologie, S. 218.

²³⁹² - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 245–246 = Jüdische Theologie, S. 255. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 420. 422.

²³⁹³ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 54. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, S. 58, и по русскому переводу В. Н. Линда на стрн. 72. В этом смысле решительны и заявления книги Еноха 19:1; см. у о. проф. А. В. Смирнова: Книга Еноха, Казань 1888, стрн. 302; Aug. Dilmann:

Das Buch Henoch, Lpzg 1853, S. 12; Adolphe Lods: Le livre d'Hénoch. Fragments grecs découverts à Akhmîm [Haute-Égypte] publiés avec les variants du texte éthiopien traduits et annotés. Paris 1892, p. 43. 84 (и ср. 165–166); R. H. Charles: The Book of Enoch, Oxford 1893, p. 91. 355. См. и ниже прим. 2600.

²³⁹⁴ - Это констатирует и А. Fr. Gfrörer, хотя он сомневается, «ob diese Vorstellung in die Tage Christi hinaufreiche» (Das Jahrhundert des Heils I, S. 372).

²³⁹⁵ - Ср. H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, 1, S. 321.

²³⁹⁶ - Prof. A. Immer, Neutestamentliche Theologie, Bern 1883, S. 251.

²³⁹⁷ - A. Immer, Neutestamentliche Theologie, S. 250.

²³⁹⁸ - Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 260.

²³⁹⁹ - См. Ed. Riehl, Alttestamentliche Theologie, S. 367. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 600. W. Beyschlag, Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten? S. 6. 16. 19. Ad. Kurrein, Bibel und Heidentum (Frankfurt a. M. 1898), S. 4 f. 9. 11 f. G. H. Dalman, Der Gottesname Adonaj, S. 73. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 226. 255. 261 (но потом демоны: S. 256. 259). Prof. Wolf Wilhelm Baudissin констатирует это (Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Lpzg 1876, S. 51), как один из моментов в продолжительном процессе постепенного поглощения монотеизмом и принижения богов политеизма (ibid. S. 51. 110).

²⁴⁰⁰ - Но Prof. K. Müller совершенно напрасно утверждает, будто «niemals hatte man im Volke Israel die Götter der anderen Völker als reine Phantasiengebilde betrachtet»: см. «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 2.

²⁴⁰¹ - Впрочем, подобное воззрение было не всеобдержно (W. Beyschlag, Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten? S. 9), хотя W. Baudissin усвояет его даже свящ. ветхозаветным писаниям: см. «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 3, 10. f. 4, 15 f.

²⁴⁰² - Именно последней Ferd. Chr. Baur навязывает (Paulus II, S. 160) «die jüdische Vorstellung von den Dämonen, als den

Göttern der heidnischen Welt und den Urhebern des Heidenthums überhaupt».

²⁴⁰³ - Положение дела достаточно выясняется следующим сопоставлением. W. Beyschlag пишет (Neutestamentliche Theologie II, S. 119): «dass er (Paulus) 1 Kor. 10:20. 21 die heidnischen Götter für Dämonen erklärt habe, ist nur eine hartnäckige Einbildung unsrer Exegese, die nicht bedenkt, dass der Apostel im gleichen Zusammenhang wiederholt und noch unmittelbar vorher v. 19 die Götzen für Nichtse erklärt», а B. Weiss на это замечает (Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments II, S. 262, 1): «es ist sehr charakteristisch für Beyschlag, dass er einfach für eine «hartnäckige Einbildung unsrer Exegese» erklärt, was doch unzweifelhaft dasteht».

²⁴⁰⁴ - См., напр., L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 419. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 3, S. 345 u. Anm. 3. F. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 8. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, S. 332–333; II, S. 9. † Prof. G. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (Freiburg i. B. 1892), S. 654–655. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 218. F. G. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 584. 608; IX, 33 (October, 1896), p. 82; IX, 36 (July, 1897), p. 598. Orello Gone, Paul, p. 870. H. Hensley Henson, Apostolic Christianity. Notes and Inferences mainly based on S. Paul's Epistles to the Corinthians. London 1898. P. 29. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 6. Prof. D. Hermann Jacoby, Neutestamentliche Ethic, Königsberg i. Pr. 1899, S. 346. 393.

²⁴⁰⁵ - L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 417. Aug. Ferd. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II (Halle 1834), S. 70, Anm. 127. Die Reden des Satan in der heiligen Schrift. Eine exegetisch-rhetorische Analyse und ethische Zeitspiegelung. Neueste Bibelstudien von Prof. Hermann Gustav Hoelemann. Lpzg 1875. S. 69, 1. F. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther II, S. 59–60. Gerhard Heine, Synonymik des neutestamentlichen Griechisch, Lpzg 1898, S. 67: «im N. T. δαιμόνιον, δαιμονίζομαι, δαιμονιώδης stets von bösen Geistern».

²⁴⁰⁶ - В дальнейшем имеем в виду и приводим соображения W. Beyschlag'a, в его «программе» (Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten?), содержание которой подробно изложено у Rev. Prof. Marcus Dods в «The Expositor» 1895, III, p. 237–240: St. Paul's View of the Greek Gods.

²⁴⁰⁷ - Late Rev. William Henry Simcox перевод данного места «somewhat superstitious» считает согласным с тогдашним греческим употреблением, но находит однако, что толкование «[very] religious» may commend itself on rhetorical grounds» (The Writers of the New Testament. Their Style and Characteristics. London 1890. P. 188).

²⁴⁰⁸ - Поэтому совсем неудачно возражение Prof. John Massie в «The Thinker: a Review of World-Wide Christian Thought» VII, 5 (London: May, 1895), p. 420 (St. Paul's View of the Greek Gods), будто здесь св. Павел только пользуется языческой терминологией, так как естественное стремление к удобопонятности не могло быть для благовестника побуждением к преступной симуляции, якобы он говорил то, чего не думал, и хвалил недостойное... Ведь в речи о воскресении Апостол ничуть не приспособляется к философическому скептицизму, хотя это повело к неожиданному и преждевременному прекращению беседы (Деян. 17:31–33).

²⁴⁰⁹ - Посему более прав W. M. L. de Wette, когда он замечает (Lehrbuch der christlichen Dogmatik I, Berlin 1818, S. 243), что значение нечистых духов в смысле демонов несомненно у Апостола Павла только в 1Тим. 4:1.

²⁴¹⁰ - По этой причине напрасно замечание Prof. John Massie в «The Thinker» VII, 5 (May, 1896), p. 419, будто «we cannot argue from the nothingness of the idol in Paul's opinion to the nothingness of the δαιμόνιον, as if δαιμόνιον were only another word here (1Cor. 10:19–21) for a non-existent god».

²⁴¹¹ - Cp. Orello Cone, The Pauline Teaching of the Person of Christ в «The New World» III, 10 (June, 1894), p. 287 = Paul, p. 298: «In 1Cor. 8:5, the Apostle concedes that the heathen are not irrational in assuming the existence of their divinities, since «there

are gods many and lords many». These gods and lords are, indeed, subordinated to the Supreme Deity and regarded doubtless as created beings, but they are recognized as superhuman powers».

²⁴¹² - См., напр., Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 280 f. Prof. Albert Klöpper, Der Brief an die Colösser, kritisch untersucht und in seinem Verhältnisse zum paulinischen Lehrbegriff exegetisch und biblisch-theologisch erörtert, Berlin 1882, S. 217. D. Wilhelm Kölling, Die Satisfactio vicaria, das ist Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herrn Jesu. II. Bd: Der Aufbau. Gütersloh 1899. S. 129: «der Apostel den Götzen der Heiden nicht die Existenz, wohl aber das Gottsein abspricht». Dr. theol. et phil. Heinrich Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen 1899, S. 4: «auch Paulus will die «sogenannten» Götter im Himmel und auf Erden nicht wegleugnen, aber Dämonen ist der rechte Name für die, denen der Kult der Heiden gilt».

²⁴¹³ - Ср. и у кн. С. Н. Трубецкого в «Вопросах философии и психологии» IX, 44 (кн. IV-я за 1898 г.), стрн. 676: «Эти космонраторы и властители суть «ничто» пред Ягве: как боги они не более как истуканы, но это еще не значит, чтоб их вовсе не было». 677: «Признавая таким образом относительную реальность за богами политеизма, Израиль не мог сводить его всецело к человеческому заблуждению и нечестию, как бы ни велико было, в его глазах, их влияние в происхождении ложной религии».

²⁴¹⁴ - Late Dean Henry Alford полагает, что чтением $\mu\eta\ \phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ боги представляются только созданием человеческого воображения, но, принимая другую редакцию, он сам же замечает, что $\mu\eta$ выражает «суждение Апостола об их несуществовании» (The Greek Testament III, London 1884, p. 41). Поэтому Prof. J. G. Reiche соглашает оба варианта, говоря (Commentarius criticus in N. T. Tomus II, Epistolas Apostoli Pauli minores continens. Gottingae 1859. P. 52, 2): «Qui enim Dii non sunt natura et essentia, non sunt Dii omnino. Quod enim Deos esse falsa gentilium opinione, conceditur, non tollit sententiae, eos non esse revera ($\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$) Deos, universalitatem anibitnmque infinitum».

²⁴¹⁵ - Так и late Bishop J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1890, p. 170.

²⁴¹⁶ - Впрочем, в интересах беспристрастия и в дополнение к критическому аппарату должно отметить, что чтение $\mu\eta\ \omicron\upsilon\varsigma\iota$ встречается и в Афонской рукописи (см. у Lic. Ed. Freiherrn von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts herausgegeben nach einem Kodex des Athosklosters Lawra в «Texte und Untersuchungen» XVII, 4, neue Folge [auch unter dem Titel: «Archiv für die von der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften intemommene Ausgabe der ältesten christlichen Schriftsteller"] II, 4, Lpzg 1899, S. 27. 73), которая вышла из школы Арефы Кесарийского, опирается на работы Евсевия, Оригена и Памфила и преследует цели не церковно-богослужебной или индивидуальной корректности, а чисто критические в самом широком смысле (S. 7. 9. 10. 11–16. 23–24. 34), почему с полным правом может быть названа Тишендорфом VI-го в. Ср. однако существенные ограничения к сему у Prof. Th. Zahn в «Theologisches Literaturblatt» XX, 16 (21. April 1899), Sp. 177–181; более благоприятно высказывается P. Gorrsen в «Göttingische gelehrte Anzeigen» 1899, IX (September), S. 665–680 (см. в особенности на стрн. 679).

²⁴¹⁷ - См. Ferd. Ghr. Baur, Paulus I, S. 162. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 54. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, S. 182.

²⁴¹⁸ - F. C. Conybeare приписывает св. Павлу даже такие мысли, в которых повинен только сам автор: «Meats offered to idols are not to be touched, nor things strangled, the idea being that the blood being the life of the animal is the proper food for devils. Men by partaking of it would be feeding along with demons». См. The Demonology of the New Testament в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 500. См. и H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter his auf Irenäus, S. 15; Rev. Prof. Owen C. Whitehouse в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 594 a.

²⁴¹⁹ - См. даже у Prof. J. Weiss в «Realencyklopädie» von A. Hauck IV³, S. 410, 23–29: «Павел прямо оспаривает

существование языческих богов вообще [1Кор. 8:4 сл.]). Идолы мертвы (1 Фессал. 1:10) и естеством не сущие боги (Гал. 4:8); но это еще не значит, что идолослужение язычников есть простое воображение. Их жертвы действительно воспринимаются кем-то, и с последним они фактически входят во внутреннее религиозное общение, хотя это не боги, а демоны, которые столь же реально овладевают ими в жертве, как Христос соединяется (an sich zieht) с верующими при таинстве евхаристии (1Кор. 10:19 сл.)».

²⁴²⁰ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, S. 333–334: «Paulus hat besonders den gotzentempel vereint mit ungläubigen am opferschmause anteil nehmenden znr erkenntniss gebracht, dass sie dadurch untrennbare glieder einer objectiv bestehenden religiösen genossenschaft werden, durch welche sie mit den dämonen in eine (objective) religiöse lebensbeziehung treten».

²⁴²¹ - См. и у Pfarrer Joh. Ghr. L. Georgii в «Zeitschrift für die historische Theologie» IX, N. Г. III (1839), 4, S. 86 u. hnm 48. Этим прямо устраняются заключения Prof. John Massie в «The Thinker» VII. 5 (May, 1895), p. 423: «Without tarring Paul with the brush of rabbinical or apocalyptic extravagance, we may fairly admit that he was to some extent a man of his day and nation in his conceptions of the spirit-world, especially as many of his phrases on this subject are very dark and mysterious without the side-light thrown upon them by this principle of interpretation»; почему якобы (p. 425) «it will be hard to avoid the feeling that Paul shared the belief of his time, at any rate to this extent – that, if the gods of the heathen were not themselves demons, demonic influence was potent in the background of idololatry; and it will take a stronger argument than derived from Paul's non-use of δαιμόνια elsewhere, to prove that evil spirits were not in his thought 1Cor. X as the abettors of the pollution and excess which stamped the feast in honour of the idols», между тем язычники тогда «ходили к безгласным идолам – так, как бы вели их» (1Кор. 12:2)...

²⁴²² - Отсюда и мнение W. Baudissin'a (Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, S. 113–114), будто Апостол ясно выраженное у него (напр., в 1Кор. 10:20) «представление о богах язычества, как демонах, заимствовал из

александринизма», где оно возникло и откуда перешло в Новый Завет (ibid. I, S. 52).

²⁴²³ - Cp. W. Beyschlag, Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten? S. 22: «Воззрение, будто великий Апостол языков считал эллинских богов за демонов, должно исчезнуть из экзегетики. Если бы он разделял этот столь распространенный предрассудок своего народа и своего времени, то для нас не было бы основания насильственно освобождать от него. Но еще менее оснований имеем мы насильственно навязывать благовестнику суеверные тогдашние понятия, которых он не разделял. Напротив – вполне легко постигнуть, что свободная греческая атмосфера, какой дышал св. Павел, обдуманый возврат от позднейших иудейских традиций к каноническому Ветхому Завету и – прежде всего – высота и чистота его христианского мышления избавили его от суеверия, которое принимали даже не все его единоплеменники и современники».

²⁴²⁴ - C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 95–96. Мысль о соотношении «стихий мира» с ангельскими силами поддерживается и у Prof. John Massie: см. Art. «Element» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 683.

²⁴²⁵ - См. Prof. O. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 79–81 (ср. 163. 105. 522) = Das Urchristenthum, S. 193–194.

²⁴²⁶ - Cp. Samuel Mattras, Les anges dans le Nouveau Testament, p. 23: «ошибутся, если будут доказывать, что термин πνεῦμα исключает всякую телесность»; p. 24: «Иисус Христос усвоил Ангелам тело, но эссенции пневматической, каким будет прославленное тело у избранных в человечестве» (по воскресении); p. 26: «природа Ангелов световая» (est une nature de lumière). Cp. и ниже к прим. 2502.

²⁴²⁷ - O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 221. 223.

²⁴²⁸ - Pfarrer K. Keerl, Die Bildung des ersten Menschen aus Staub der Erde в «Neue Kirchliche Zeitschrift» VIII (1896), 6, S. 510.

²⁴²⁹ - H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 9, S. 266.

²⁴³⁰ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 8.

²⁴³¹ - H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, 1, S. 321: «Während die Sadduqäer weder an einen Engel noch an einen Geist glauben wollten, dachten die Pharisäer über diese Dinge desto gröber» u. s. w. См. ниже в прим 2655.

²⁴³² - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 755: «It is, of course, not asserted that all these grossly materialistic superstitions and profane views were entertained in Palestine, or at the time of our Lord, still less that they are shared by educated Jews in the

²⁴³³ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 311: «die talmudische Schilderung der Engelsgestalten sucht alles Leibliche u. Beschränkende von ihnen fern zu halten». Но ср. ниже в прим. 2510. 2511.

²⁴³⁴ - Ср. у W. Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 21, 2–3.

²⁴³⁵ - A. B. Bruce, The Epistle to the Hebrews, p. 56: «Angelology was the animistic philosophy of the later Judaism».

²⁴³⁶ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 743 (и ср. 755): «sometimes every power and phenomenon in Nature is hypostatized into an Angel – such as hail, rain, wind, sea etc». Заметим еще, что у Филона первосвященник молится и за все части природы – землю, воду и огонь (De monarchia II, 6: Mangey II, p. 227; Richter IV, p. 305; Yonge III, p. 197): ср. и в речи доцента Вл. И. Рыбинского, Религиозное влияние иудеев на языческий мир в конце ветхозаветной и в начале новозаветной истории и прозелиты иудейства, Киев 1888, стрн. 5, 2.

²⁴³⁷ - См. у И. А. Олесницкого в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1870, II, стрн. 218.

²⁴³⁸ - И. А. Олесницкий ibid. 1870, II, стрн. 217.

²⁴³⁹ - Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (Göttingen 1878), S. 155. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 750. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 200–201 = Jüdische Theologie,

S. 207–208. W. Lueken, Michael, S. 53: «Ueber alle Dinge und alle Erscheinungen sind besondere Engel gesetzt... Michael aber hat unter den Naturengeln ehenfalls seinen Platz bekommen; er ist der Fürst des Wassers oder des Schnees; Gabriel dagegen der des Feuers. Ammudeha Schibha fol. 49 col. 3: Gabriel ist von dem Element des Feuers, deswegen ist er der Fürst des Feuers; Michael aber ist von dem. Element des Wassers, deshalb ist er der Fürst des Wassers» (ср. J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, Königsberg 1711, S. 379. 373). Для книги Еноха см. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 229 f. Ср. еще в прим. 2436.

²⁴⁴⁰ - См. у А. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 368–369. Ср. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 1–2. Ср. в книге Юбилеев II, 2: «в первый день Он (Бог) сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды, и всех духов, которые служат пред Ним, и ангелов лица (присутствия), и ангелов славословия (прославления), и ангелов дышащих духов (= веющих или дующих ветров), и ангелов духов (:) мрачных облаков, и снега, и града, и инея, и ангелов голосов (долин), и грома, и молнии, и ангелов духов холода и жара (зноя), и зимы и весны, и осени и лета, и (ангелов) духов всех Его творений на небе, и на земле, и во всех безднах, а также в глубоком мраке, свете, на заре, утром и вечером, каких Он приготовил по предведению сердца Своего». См. у о. проф. А. В. Смирнова, Книга Юбилеев (Казань 1895), стрн. 57–58 = Das Buch der Jubiläen aus dem Aetiopischen übersezt von † Prof. A. Dillmann в «Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft» von H. Ewald II (1849), Göttingen 1850, S. 234. Prof. R. H. Charles: The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees («Anecdota Oxoniensia», Semitic series part VIII, Oxford 1895), p. 4. 5–6; A new Translation of the Book of Jubilees в «The Jewish Quarterly Review» VI, 21 (October, 1893), p. 187.

²⁴⁴¹ - См. у И. А. Олесницкого (в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1870, II, стрн. 206), который сопоставляет (на стрн. 214) иудейские тенденции этого рода с арийско-персидским и греческим культом элементов природы.

²⁴⁴² - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 161–162 = Jüdische Theologie, S. 166–167. W. Baudissin в «Realencyclopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 15, 31–33. См. и прим. 2439.

²⁴⁴³ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 169 = Jüdische Theologie, S. 174.

²⁴⁴⁴ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 171 = Jüdische Theologie, S. 176–177: «Nachdem die Vorstellung von Gott als schlechthin über die Engel Erhabenen und ihnen Fernen aufgegeben worden war, hat die jüdische Theologie die Ueberordnung Gottes über die Engel in eine Neben-, ja Unterordnung Gottes verwandelt... Nachdem Gottes Fürsichsein in abstracter Weise betont und dann aufgegeben worden ist, verliert sich die Gottheit an die Endlichkeit, weil es an dem wahren innergottlichen Objecte der Lebens- und Liebesgemeinschaft mangelt, wie es der trinitarische Gottes begriff darbietet». Совсем иначе представляется дело у J. Hamburger'a который пишет (Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 311. 312): «Die talmudische Schilderung der Engelsgestalten... hütet sich, dieselben in wahren, geistiger Vollendung ohne Mängel erscheinen zu lassen, um dadurch ihren Abstand vom Gott, dem höchst Vollkommenen, hervorzuheben... «Sei nicht ihm (dem Engel) widerspenstig» (Исх. 23:21: не упорствуй против Него – Ангела Моего –, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем), d. h. wird erklärend hinzugefügt (Sanh. 38 b), «man verwechle nicht Gott mit dem Engel». Hier ausdrücklich vor dem Extrem, sie (die Engel) als Gott gleiche Persönlichkeiten zu halten, streng gewarnt». Эта тенденция (небезопасная для Исх. 23:21), конечно, бесспорна, но и она с очевидностью показывает к чему клонились с такой неудержимостью иудейские спекуляции насчет духов.

²⁴⁴⁵ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 748: «This continual new creation of Angels (ср. прим. 2373) is partly a beautiful allegory, partly savours of the doctrine of «emanation»".

²⁴⁴⁶ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 160. 161 = Jüdische Theologie, S. 165. 166.

²⁴⁴⁷ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 203 = Jüdische Theologie, S. 210.

²⁴⁴⁸ - Уклонение здесь тем очевиднее, что – по всякому толкованию – в библейском сознании Ангелы, как существа святые, являлись «отделенными от земного мира, над которым они пребывают превыспренно у Бога»; см. и W. Baidissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft II (Lpzg 1878), S. 125.

²⁴⁴⁹ - Cp. у Prof. H. v. Soden в «Hand-Kommentar zum Neueu Testament» III, 1 (Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon; die Pastoral briefe), Freiburg i. B. 1893 (zweite Auflage), S. 45: «Die Unterstichungen und literarischen Nachweise von Ritschl, Klöpfer, Spitta, Everling, vgl. auch Franke, ergeben unwiderleglich, dass στοιχεῖα τοῦ κόσμου Engelwesen sind, welche die Elemente der Welt representiren oder ihnen vorgesetzt sind, für deren Existenz, wenn auch unter anderen Bezeichnungen, die Apokalypsen des Zeitalters Zeugniss ablegen».

²⁴⁵⁰ - См., напр., Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament von Prof. Dr. August Bispin VI, 2 (– zu den Briefen des Apostels Paulus II Bandes 2. Abtheilung –): Die Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser, Münster 1866, S. 277. 294: «die Anfangsgründe, die ersten Elemente einer Wissenschaft = das Judenthum in seinen irdischen Satzungen und Lehren, in seinen Ceremonial – und Ritualgeboten». Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes dargestellt und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen von Prof. Dr. Eduard Karl Aug. Riehm, Basel Ludwigsburg 1867 (neue Ausgabe), S. 223: Paulus «namentlich im Hinblick auf die Ceremonialsatzungen die Gesetzesbestimmungen τὰ ἄσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nennt (Gal. 4:9 3. Col. 2:20)». Prof. Frz Delitzsch, Horae Hebraicae et Talmudicae XII в «Zeitschrift für gesammte Intherische Theologie und Kirche» 1878, III, S. 404–406 (к Кол. 2:6). Prof. Dr H. Cremer: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität (Gotha 1893), S. 865–867; Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 387, 1. H. Alford, The Greek Testament III, p. 39. 218. 228: «the elementary lessons of outward things (i. e. the ritualistic observances); of this kind were all the enactments peculiar to the Law». C. J. Ellicott. St. Paul's Epistle to

the Galatians (London 1889), p. 77: "rudimenta mundi, first, but not necessarily erroneous principles of religious knowledge among men, whether Jews, or Jews and heathen; assigning however to the word a primary, but by no means exclusive, reference to the Jews»; St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and Philemon (London 1888), p. 164–165: «this expression here (Кол. 2:8) includes all rudimental religious teaching of non-Christian character, whether heathen or Jewish, or a commixture of both, – the first element possibly slightly predominating in thought here, the second in ver. 20». J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, p. 167: «St. Paul seems to be dwelling still on the rudimentary character of the law, as fitted for an earlier stage in the world's history», при чем у Апостола везде «a mode of instructions is signified by τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου»; Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon (London 1890), p. 178. 200. Prof. H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, S. 250. Prof. G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 494: «For Paul the law is a rudimentary system of religion (Gal. 4:3, 9), as it is for our (of Hebrews) author (7:16, 18). Both emphasize its outward or cosmic character». Епископ Феофан, Толкование послания св. Апостола Павла к Галатам (Москва 1880), стрн. 264: «Стихиями мира называет Апостол закон, как служение Богу преимущественно вещами – вещественное... Здесь можно иметь в виду и переносное значение стихий. У Греков стихиями называются буквы, из которых слагаются слова, а далее – первоначальное обучение, предлагаемое детям. Это очень приложимо к закону. Он был точно первоначальное обучение». Опыт исagogико-экзегетического исследования доцента Н. Ф. Мухина, Послание Св. Апостола Павла к Колоссянам, Киев 1897, стрн. 95. 179–180: «Апостол говорит о «стихиях мира», как о таких началах, которые имели место в жизни духовно-незрелого, младенчествующего человечества», и прежде всего указывает «предписания обрядового закона (строгое соблюдение которого было обще всему иудейству во всех его направлениях), связывавшие и порабощавшие себе ветхозаветное человечество (мир)... Естественно предполагать, что, как в послании к галатам, так и в послании к колоссянам, под

стихиями мира Апостол понимает те несовершенные, элементарные начала религиозной жизни, которыми руководилось иудейство и которые имели для него лишь подготовительное, воспитательное значение». Краткий перечень мнений (конечно, по Sieffert'у) см. даже и у о. Иакова Галахова, Послание св. Апостола Павла к Галатам, Казань 1897, стрн. 249–254.

²⁴⁵¹ - Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobos' Rundschreiben übersetzt und erklärt von H. Ewald (Anhang zur Erklärung der Sendschreiben des Apostels Paulus), Göttingen 1870, S. 77: «die einfachsten und unentbehrlichsten stoffe des anfangs des Evangeliums, als hätte einst auch Christus selbst anfangs nur die einfachsten und unentbehrlichsten wahrheiten gelehrt und wäre dann erst wie er allmählig reifere schüler bekam zu den schwierigeren gegenständen der lehre und erkenntniss übergegangen». A. B. Bruce, The Epistle to the Hebrews, p. 200: «the principia of Christianity». Prof. Frz Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung (Lpzg 1857), S. 204: «Στοιχεῖα elementa имеют этот не физический, а дидактический смысл и в Гал. 4:3. 9. Кол. 2:8. 20, гдеразумеются ветхозаветные космические начала в воспитании человеческого рода, законнические определения, которые, – будучи слишком бедными и слабыми для доставления людям внутреннего совершенства, – довольствовались тем, чтобы космическими средствами представить внешнюю святость для телесной и натуральной жизни индивидуумов и народа. Дидактическое значение рассматриваемого слова ясно из того, что поработанные стихиям мира находились в тоже время в возрасте «младости» и под педагогами». Der Hebräerbrief erklärt von (Prof.) Dr. Friedrich Bleek, herausgegeben von Pfarrer KarlAugustWindrath (Elberfeld 1868), S. 244: «Τὰ στοιχεῖα соответствует латинскому elementa и – подобно последнему – употребляется о первичных материях всякого знания и потому о начальных основаниях его».

²⁴⁵² - Cp. Fr. Bleek, Der Hebräerbrief, S. 244: «Von den hier hinzugefügten Genitiven dient der erstere τῆς ἀρχῆς nur als

adjectivische Verstärkung des Begriffs = die ersten Anfangsgründe, prima elementa (ср. ниже прим. 2454); dagegen bezeichnet τῶν λογίων τοῦ θεοῦ das Gebiet, dessen Anfangsgründe hier gemeint sind».

²⁴⁵³ - Ср. Н. в. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 2: Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas (Preiburg i. B. 1893), S. 43: «Στοιχεῖα kann an sich die einzelnen Elemente dieser ἀρχή bezeichnen».

²⁴⁵⁴ - Здесь справедливо сопоставляют Евр. 5:12 с 6:1. Frz Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer, S. 204: «Man hat nach τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον 6:1 zu erklären. Der Gen. τῆς ἀρχῆς ist gleich einem beschreibenden Adj.: die grundanfänglichen Elemente (ср. выше прим. 2452) und τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, welches natürlich ebensowohl die alttest. Gottesoffenbarung Act. 7:38. Röm. 3:2 bezeichnen kann, ist hier, wo zu Christen als solchen geredet wird, die neutestamentliche, die Gesammtheit der Gottesworte, welche den historischen Christus betreffen, sein Selbstzeugniss und Zeugniss Gottes von ihm». S. 210: «Wie oben τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς die anfängl. Elemente bez., so hier ὁ λόγος τῆς ἀρχῆς das anfängliche Wort oder Zeugniss, und τοῦ Χριστοῦ ist obj. Gen. also: derjenige Unterricht vom Christo, womit der Anfang gemacht wird». Fr. Bleek, Der Hebräerbrief, S. 251: «Auch hier dient τῆς ἀρχῆς nur zur Umschreibung eines Adjectivbegriffs und ist mit τὸν λόγον engzusammen zu nehmen (ср. и в прим. 2455), so dass dem Sinne nach τοῦ Χριστοῦ von dem ganzen durch jene Worte gebildeten Begriff abhängig ist: die Anfangslehre Christi = die ersten Elemente der Lehre Christi».

²⁴⁵⁵ - Ср. G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms: achte Auflage, neu bearbeitet von Prof. D. P. W. Schmiedel II (Göttingen 1898), § 30, 12 c (S. 271): «Gleich H. 5 12: Anfangselemente der Aussprache Gottes möchte man trotz der erschwerenden Wortstellung τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον auch 6 deuten: die Anfangspredigt über Chr., nicht: die Predigt über den Anfang bezüglich Christi».

²⁴⁵⁶ - Уже по одному этому несправедливо считает род. пад. в Евр. 5:12 объективным, а в Гал. 4:3 субъективным, как различает С. J. Ellicott, хотя он соглашается, что во втором

случае «κόσμου need not be considered a pure gen. subj., the connexion between the nom. and gen. being often somewhat lax» (St. Paul's Epistle to the Galatians, p. 77).

²⁴⁵⁷ - Prof. Dr. S. Ch. Schirlitz везде понимает στοιχεῖα τοῦ κόσμου в смысле die Elemente der Welt: см. Grundzüge der neutestamentlichen Gräcität (Giessen 1861), S. 62.

²⁴⁵⁸ - Ср. A. Klöpper, Der Brief an die Colösser, S. 368–369.

²⁴⁵⁹ - Ср. и W. Beyschlag, Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten? S. 20: «Mag der dunkle Ausdruck (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) nun die im Ceremonienwesen bestehenden religiösen «Elemente», d. h. dürftigen und schwachen Anfangsgründe, gleichsam das ABC der Religion bezeichnen».

²⁴⁶⁰ - B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 261: «die Menschheit (ὁ κόσμος) die Elemente, gleichsam A=B=C des religiösen Wissens und Handelns (στοιχεῖα) zu lernen begonnen hat». Так и Ferd. Chr. Baur, Paulus II, S. 229–230, но с отнесением к «die physischen Elemente, welchen man in beiden Religionen, der jüdischen und der heidnischen, auf eine unfreie, ungeistige Weise diente». Стоя на этой точке зрения, Prof. Friedr. Sieffert видит в генитиве указание «обладания или отношения» – для мира» (für die Welt), т. е. для естественного человечества; см. Brief an die Galater: 7-е изд. Göttingen 1886, S. 244; 8-е изд. ibid. 1894, S. 238; 9-е изд. ibid. 1899, S. 239. См. и в прим. 2450.

²⁴⁶¹ - A. Klöpper замечает (Der Brief an die Colösser, S. 455): «die Konstruktion ἀποθήσκειν ἀπὸ τῶν statt τοῖς ст. т. к. erscheint begreiflicher und angemessener, wenn wir unter den ст. т. к. nicht rituelle Elementarsatzungen, sondern persönliche Himmelsgewalten verstehen». Но конструкция глагола с дательным лица тоже не беспримерна у св. Павла для указанного нюанса (Рим. 14:7: οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθήσκει. 14:8: τῷ Κυρίῳ ἀποθήσκομεν и ср. Рим. 6:10: ὁ γὰρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ. Гал. 2:19: ἐγὼ μὲν διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον), а совершенно необычное для Н. З. сочетание (ср. Рим. 6:7) в рассматриваемом месте свидетельствует не более того, что сами люди произвольно сделали активным то, что по природе пассивно. В этом смысле оттенок фразы, действительно,

замечателен и может служить ключом к истинному уразумению языка и стиля «христологических посланий» Павловых, убеждая, что такие особенности их коренятся в строе мыслей и нимало не противоречат признанию за подлинные писания Апостола языков. Помимо сего следует заметить вообще, что «while ἐκ might suggest things rather than persons, and ἀπὸ the reverse, we find this distinction not sanctioned by usage» (Prof. L. S. Potwin, *Here and There in the Greek New Testament*, Chicago, New York, Toronto 1898, p. 85).

²⁴⁶² - Cp. Prof. Theodor Zahn, *Einleitung in das Neue Testament I* (Lpzg 1897), S. 334, 5. A. Klöpfer, *Der Brief an die Colösser*, S. 369. Richard Schmidt, *Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels*, Göttingen 1870, S. 78 u. Anm. 2.

²⁴⁶³ - Если даже здесь Fr. Spitta отвергает физическое значение «стихий» (*Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, S. 260 ff.), то это служит только наглядным признаком крайнего предубеждения историко-генетической критики.

²⁴⁶⁴ - См. A. Fr. Gfrörer, *Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie I*, S. 351 f. Cp. Aug. Ferd. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie I*, S. 313, 377. Pfarrer Joh. Chr. L. Georgii в «*Zeitschrift für die historische Theologie*» IX, N. F. III (1839), 4, S. 74–75. Édouard Herriot, *Philon le Juif*, p. 346: «Philon admet la divinite des astres». F. C. Conybeare, *Christian Demonology* в «*The Jewish Quarterly Review*» IX, 33 (October, 1896), p. 78: «the stars are souls, through and through stainless and divine». Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III*, 2³, S. 345–346. 392. Проф. М. (И). К(арин)ский, *Египетские иудеи* в «*Христианском Чтении*» 1870, II, стрн. 441, 6. Cp. в прим. 2467. 2640.

²⁴⁶⁵ - Cp. A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils I*, S. 362–363. W. Lueken, *Michael*, S. 55: «Dieser Glaube an Naturengel verbindet sich nun mit astronomischen Vorstellungen. Engel sind Sterne, und Sterne sind Engel... Sterne leiten die Natur, gradeso wie man es von den Engeln glaubte. Bereschith rabba, Par. 10 zu Gen. 2 1: Nach der Ansicht des R. Simon giebt es kein Kraut, welches nicht ein Gestirn am Himmel hätte, das dasselbe schläge

und zu ihm spräche: wachse. Und auch die 70 Völkerengel werden von Rabbinen wie Aben Ezra, Menachem di Recanati, Aharbenel für Sterne erklärt». На существование подобного верования среди иудеев указывают и талмудические запрещения заботиться о влиянии звезд: см. M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*. p. 3.

²⁴⁶⁶ - Подобное воззрение напрасно усвоится (ср. Dr. J. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* 1, S. 536: «die Sterne sind den Hebräern nicht Engel») библейскому сознанию Израиля, напр., у H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*. S. 610, H. Quack в «*Theologische Zeitschrift*» XXI (1893), 9, S. 266, кн. С. Н. Трубецкого в «*Вопросах философии и психологии*» IX, 44 (кн. IV-я за 1898 г.), стрн. 676–677: «светила небесные представлялись еврею столь же живыми, как и всякому другому народу древности», а W. Baudissin решительно защищает «die Anschauung von den semitischen Religionen als ausschliesslichem Himmels- oder Gestirndienst», при чем «durch weg die himmlische Welt (sei es jene ganze die Erde überwölbende Region oder ihre einzelnen Theile, die Gestirne) als das Göttliche aufgefasst ist» (см. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, S. 268. 87; Prof. A. Réville даже утверждает, что «les étoiles sont probablement à l'origine les Bené-Elohit, les «Fils de Dieu''' (Jésus de Nazareth I, p. 16, 1), а Prof. H. Grunkel навязывает Библии мысль, будто евреи, усматривая нечто божественное в звездах, считали их могущественными владыками земли, народы которой разделены между ними (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, S. 9).

²⁴⁶⁷ - Ср. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II, S. 481: «Auch Paulus fasst die Himmelskörper als belebte Wesen und beschreibt sie als die Vormünder der vorchristlichen Menschheit, denen das Heidenthum unmittelbaren Gottesdienst darbrachte, während das Judenthum in seinen Neumonden und Festzeiten mittelbar durch sie geknechtet war». H. Quack в «*Theologische Zeitschrift*» XXI (1893), 10, S. 295; «Ein Dienen den Elementargeistern, wozu auch die Engel der Gestirne gehören, hat zur Folge, dass man bei der Lebenshaltung auf ihre Geschäfte, den Tag, Monat, Jahr recht herbeizuführen, Rücksicht nimmt». Orello Cone, *Paul*, p. 17: «The angels, pricipalities, and powers of

Rom. 8:38 denote ranks or hierarchies of spiritual existences to inhabit the upper regions of the atmosphere». Prof. Carl Siegfried, Philo von Alexandrien (Jena 1875), S. 306: «В учении о божественных силах филоновское воззрение насчет божественных душ (φυχαὶ θεϊαί), которые до известной степени имеют своими телами звезды (de gigant. 2: Mangey I, p. 263, Cohn–Wendland II, p. 43, Yonge I, p. 331; de plantat. 4: M. I, p. 331, C.-W. II, p. 133, Yonge I, p. 419) стоит очень близко к павлинистическому ο σῶματα ἑπουράνια, отличающихся друг от друга (1Кор. 15:40 сл.), поскольку в данном месте вся связь указывает на то, что Апостол разделял веру древности в одушевленное эфирное существо звезд». См. еще A. Klöpper, Der Brief an die Colösser, S. 89. 373 f. 380. 381. 385. 388. 389. Prof. D. Paul Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt, Lpzg 1899, S. 207: «...nach der Anschauung jener Zeit die Himmelskörper als Geisteswesen oder unter der Macht von Geisteswesen stehend gedacht werden. Die Galater begeben sich in dem angegebenen Falle in den Dienst solcher Engelwesen, da auch die jüdischen Festzeiten nach den Mondlauf geregelt waren». См. еще и ниже в прим. 2503. «Тела небесные» 1Кор. 15:40 относил к Ангелам и преп. Кассиан Римлянин (см. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова III [Спб. 1886], стрн. 77 прим., и еп. Феофана, Душа и Ангел не тело, а дух [Москва 1891], стрн. 103), а – по мнению свящ. Ап. М. Темномерова – Мейер "с вероятностью (?!) заключает, что местом пребывания грешников в первый период загробной жизни служит мир планет, включающий в себя и землю» (Учение Свящ. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых, стрн. 128, 2). Суждения о населенности звезд см. и у † Johannes Claassen, Schöpfungsspiegel oder die Natur im Lichte des Wortes. III: Die Sterne und die Erde in Natur, Geist und Leben, Gütersloh. 1899, S. 42–43.

²⁴⁶⁸ - H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 295: «Es (στοιχεῖα) sind der Grundbedeutung entsprechend die Elemente der Welt und zwar nach der Anschauung der Zeit als belebt gedacht, demnach Elementargeister". O. Everling, Die

paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 65. 70–75. K. Keerl в «Neue Kirchliche Zeitschrift» VIII (1896), 6, S. 510.

²⁴⁶⁹ - Cp. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 220. 230.

²⁴⁷⁰ - H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 295: «Judentum und Heidentum steht ihm (Paulus) unter der Herrschaft der Elementargeister, der Engel der Elemente».

²⁴⁷¹ - Prof. Ad. Hilgenfeld, Der Galaterbrief, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. Nebst Untersuchungen über die Paschastreitigkeiten und die Chronologie der apostolischen Wirksamkeit des Paulus. Lpzg 1852. S. 178.

²⁴⁷² - Ad. Hilgenfeld, Der Galaterbrief, S. 77–78.

²⁴⁷³ - Gotth. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (Stuttgart 1857), S. 109, 1. Приведенное суждение тем справедливее, что – по мнению Ad. Hilgenfeld'a – «у Павла мы находим совершенно философское употребление (ganz den philosophischen Gebrauch) понятий στοιχεῖα τοῦ κόσμου»: Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament (Lpzg 1875), S. 223, 3.

²⁴⁷⁴ - См. Ad. Hilgenfeld: Der Galaterbrief, S. 66 ff. 174; Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides, Jena 1857. S. 241, 3. 300.

²⁴⁷⁵ - См., напр, S. Theophili ad Autolycum I, 4 ap. Migne, gr. ser. t. VII, col. 1029: «ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα αὐτοῦ (θεοῦ) εἰσιν, εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς γεγονότα, πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ δουλείαν ἀνθρώπων».

²⁴⁷⁶ - Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. IV. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 52. Fr. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 230–231.

²⁴⁷⁷ - A. Klöpffer, Der Brief an die Colösser, S. 431. Privatdoz. Lic. Dr. Carl Clemen, Die Zusammenhang von Apg. 1–5 в «Studien und Kritiken» 1895, 2, S. 310 Anm.

²⁴⁷⁸ - См. и Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II (Bonn 1889), S. 252. Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 263–264. A. Klöpfer, Der Brief an die Colösser, S. 235. См. прим. 2480.

²⁴⁷⁹ - Cp. и Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 261–263. 265.

²⁴⁸⁰ - Cp. Oscar Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 215: «Lediglich keinen Grund hat man, unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4:3. 9 Kol. 2:8. 20 persönliche Geistwesen zu verstehen. Man hat das aus dem Vergleich mit den ἐπίτροποι und οἰκονόμοι Gal. 4:2 schliessen wollen, da ja thatsächlich die Engel als die Verwalter der Welt in der neutestamentlichen Zeit gedacht werden. Aber hier steht in Parallele der νόμος, der nach Gal. 3:24 der Pädagog auf Christum gewesen ist und trotz dieser Personifikation jedenfalls nicht als Engelwesen gedacht wird».

²⁴⁸¹ - Cp. Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 265 ff. H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 294 думает, будто у св. Павла для Ангелов нужно «eine dritte Klasse anzunehmen, die nur relativ gut zu nennen ist, und die in der Geschichte des Juden – und Heidentums eine bedeutsame Stellung einnehmen. Die Besprechung des Ausdrucks στοιχεῖα τοῦ κόσμου führt uns auf diese neue Gattung hin».

²⁴⁸² - Поэтому и епископ Феофан не прочь признать в Колосовой «философии» воздействие «астрологии, подчинявшей влиянию звезд судьбы людей» (Толкование посланий св. Апостола Павла к Колоссаем и к Филимону, Москва 1880, стрн. 98).

²⁴⁸³ - Посему фактически верно замечание В. Weiss'a (Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., S. 261, 1), что толкование «стихий мира» в смысле небесных сил (Ангелов) или «элементарных духов» совершенно пренебрегает прямым значением слов.

²⁴⁸⁴ - Cp. Rich. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 218: «Paulus dann, wie neuere Exegeten überzeugend gezeigt haben, lehrt, das Gesetz sei dem Moses dort nicht durch Gott, sondern durch die Engel gegeben, durch die es aufgesetzt sei, und er darum

den Gesetzesdienst nennt einen Dienst der ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, der armseligen Elementargeister». Поэтому же Rev. A. A. Burd считает (и, конечно, несправедливо) закон чисто ангельским учреждением («the Dispensation of Angels as presented by the Law»): Moses, the Angelic Mediator в «The Expositor» 1899, IX, p. 233–240. В опровержение подобных интерпретаций Prof. Alfred Seeberg (Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, Lpzg 1895, S. 220, 4) и Prof. D. Hermann Cremer (Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraassetzungen, Güterloh 1899, S. 378) не без права подчеркивают, что у Апостола сказано не διαταγεῖς ὑπ' ἀγγέλων, а δι' ἀγγέλων.

²⁴⁸⁴ - 2485 См. у W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, 1 (Basel 1878), S. 82–85 опровержение такого мнения (A. Ritschl'я в Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 249 f. 254 и мн. др.), и Prof. G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 365, 2. Конечно, из подобных концепций вытекает и то мнение, будто «чрез закон Ангелы обладали властью над человеком»: см. Prof. Georg H. Gilbert, The Scope of Paul's Doctrine of Grace в «The American Journal of Theology» I, 3 (July 1897), p. 699.

²⁴⁸⁶ - Разные параллели см. у W. Lueken, Michael, S. 105.

²⁴⁸⁷ - A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S 253: «Ich finde es nicht zweifelhaft, dass mit den «Weltelementen» die Engel bezeichnet sind, welche das Gesetz gegeben haben». Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum von Bruno Bauer. Zw. Aufl., Berlin 1879. S. 379: «rechnet er (Paulus) z. B. das Gesetz zu den Elementen dieser Welt, d. h. der Ordnung und Zeit jener Mittelgeister, welche bis zur Ankunft Christi die Völker in Zucht hielten».

²⁴⁸⁸ - Для позднейших иудейских представлений см. M. Schwab, Vocabulaire de l'angelologie, p. 6, что при даровании закона присутствовало 60 мириад Ангелов и т. п.

²⁴⁸⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 16. 25. 162 = Jüdische Theologie, S. 16. 25. 167. Равно и Филон утверждал, что

закон был дан прямо Моисеем, а не чрез посредство Ангелов (A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 46, 1 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 58, 1).

²⁴⁹⁰ - Ср. Prof. Carolus Siegfried, *Analecta Rabbinica ad. N. T. et Patres ecclesiasticos spectantia*, Lipsiae 1875, p. 10–11.

²⁴⁹¹ - См. выше в главе второй трактата II-го, хотя нам известно и нимало не пугает категорическое заявление, будто «die Annahme keinen Anklang mehr findet, welche die Erwähnung der Engel zur Verherrlichung des Gesetzes geschehen sein lässt» (O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 61).

²⁴⁹² - Поэтому О. Everling напрасно утверждает (*Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 65 и ср. 62), будто «die Erwähnung dieser Engelvermittlung hat... den Zweck, den untergeordneten Wert des Gesetzes zu erweisen». Сходно и Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 492. В связи с этим можно только упомянуть нелепое мнение Rev. E. M. Geldart'a (*The Gospel according to Paul. An Essay on the Germs of the Doctrine of Atonement*. London 1884. P. 9–11. 18–20. 22. 26. 28. 46. 56. 57, 74), столь охотно принимаемое J. Warschauer'ом (*Paul and the Jerusalem Church* в «*The New World*» VII, 28 [December, 1898], p. 743), будто – по учению св. Апостола Павла – закон был дарован злыми демонами.

²⁴⁹³ - Ср. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 25 = *Jüdische Theologie*, S. 25.

²⁴⁹⁴ - Ср. C. J. Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, p. 62, Fr. Sieffert, *Handbuch über den Brief an die Galater*. Göttingen 1886 (siebente Aufl.), S. 200, *ibid.* 1894 (achte Aufl.), S. 196, *ibid.* 1899 (neunte Aufl.), S. 204, и см. выше.

²⁴⁹⁵ - В этом смысле высказывается и О. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 63: «So berichtet offenbar auch unsere Stelle nicht eine blosse Anwesenheit göttlicher Heerscharen, sondern διαταγείς spricht deutlich für eine Thätigkeit, welche die Engel bei der Verordnung entwickelt haben».

²⁴⁹⁶ - Поэтому ложно заявление Orello Cone, будто св. Павел следует здесь иудейской традиции, а «его интерпретация – с точки зрения ветхозаветного рассказа о даровании закона –

оказывается и фатастической (fanciful) и поверхностной» (Paul, p. 162–163).

²⁴⁹⁷ - Ср. и O. Everting, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 64. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, 1, S. 102–103. 164–165.

²⁴⁹⁸ - Посему нельзя принять и гипотезу (Ad. Hilgenfeld'a, Historisch- kritische Einleitung in das Neue Testament, S. 363, 1), будто в Евр. 2:5 прямо выражается иудейское понятие (ср. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 370 ff.) о разделении народов между Ангелами. Если свящ. писатель и знал об этом, то отсюда вовсе не следует, что сам он принимал данное мнение или считал его достойным серьезного опровержения: см. A. B. Bruce, The Epistle to the Hebrews, p. 48.

²⁴⁹⁹ - O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 204.

²⁵⁰⁰ - Ferd. Chr. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (Lpzg 1864), S. 171: «Иудейская религия в столь многом, – в своих символах и церемониях, в своих праздничных обычаях и законах о пище, в многообразных определениях, как и в своем обрезании, – имела тот же натуралистический характер (что и языческая). Апостол (Павел) ничем не мог более унижить, как чрез это приравнение ее к языческой».

²⁵⁰¹ - O. Pfleiderer, The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity, London 1885, p. 129.

²⁵⁰² - См. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 221. 223.

²⁵⁰³ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, S. 428: «...die sternleiber... Paulus in jüdischen bewusstsein als die erscheinungsform lebendiger himmlischer «δυνάμεις» sich vorstellte». У Lic. theol. Karl Bornhauser'a в его дельном и трезвом трактате Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches (Gütersloh 1899), посвященном библейскому раскрытию и обоснованию учения о воскресении плоти (каковая истина называется самой оригинальной к «Евангелии» Христовом: см. George S. Barrett, The Intermediate State, and the Last Things, London 1898 [cheap edition], p. 152), тоже сделана несправедливая уступка в этом смысле, поскольку автор пишет:

«es ist schwer zu entscheiden, was Paulus unter den σώματα ἐπουράνια versteht, ob die Himmelskörper, von denen ohnehin in der Stelle die Rede ist (so die meisten) oder Engelleiber, was der Gegenüberstellung vom σώματα ἐπίγεια besser entspräche». См. «Beitzäge zur Förderung christlicher Theologie», herausg. von Proff. A. Schlatter und H. Cremer, III (1899), 2, S. 60, и отдельно (в качестве диссертации для получения степени лиценциата богословия) ibid. 1699, S. 20. См. еще выше прим. 2467.

²⁵⁰⁴ - См. у O. Everling (Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 46–48), который принимает и суждение Prof. Dr. Carl Siegfried'a (Philo von Alexandrien, S. 306), приведенное нами выше к прим. 2467.

²⁵⁰⁵ - См. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 356, и ср. J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, S. 387 f.

²⁵⁰⁶ - Ср. Prof. Dr. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I (Nördlingen 1857), S. 317–318.

²⁵⁰⁷ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 9: «Aus gal. 4:14 und 1:8 dürfen wir schliessen, dass noch in der vorstellung des Paulus die engel im dienste Gottes für die menschen ihren himmelsleib mit einem sinnlich-sichtbaren aus σάρξ umhüllen können, wie der engel Rafael im Tobit (5:4 ff.; 12:15 ff. Hom. Cl. 17:16)".

²⁵⁰⁸ - F. Weber, (Die Lehren des Talmud, S. 249 =) Jüdischy Theologie, S. 258. Ср. ниже в прим. 2686.

²⁵⁰⁹ - См., напр., Eugène de Faye, Les apocalypses juives (Paris 1892), p. 139 et note: «La δόξα θεοῦ, la gloire de Dieu est, par essence, de la lumière. Cette expression sert à designer Dieu lui – même. De son trône les ondes lumineuses s'épandent; elles constituent, en quelque sorte, la substance du monde supérieur. Cette lumière divine n'est pas une pure abstraction. C'est d'elle que sont composés les corps des anges... Comparez le passage 2Cor. 3:7 à 4:6. Prenez le terme de δόξα dans lo sons juif que nous venons d'exposer; voyez – y une splendeur divine qui n'est pas une pure abstraction, mais qui contient un résidu de matière épurée, la pensée et le langage de l'apôtre n'ont – ils pas plus de force? Remarquez avec quelle insistance il revient aux termes divers qui

ont trait à la lumière: φωτισμός, φανέρωσις, κεκαλυμμένον, τὰ κρυπτά, ἐτύφλωσεν αὐγάσαι, φῶς λάμψαν, ἔλαμψεν, tout cela en six versets». W. Karl, Beiträge, zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, Strassburg 1896, S. 5. Samuel Mattras, Les anges dans le Nouveau Testament, p. 24. 29.

²⁵¹⁰ - Во всяком случае допускалось, что Ангелы материальны хоть наполовину (M. Schwab, Vocabulaire de l'angélogologie, p. 4), а – по книге Юбилеев (15:27) – они созданы даже обрезанными (ср. у John E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 310. См. R. H. Charles, The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, p. 54. 55 ["omnes angeli vultuus et omnes archangeli benedictionis (talīs creatio eorum) a diebus creaturae ipsorum"], его же A new Translation of the Book of Jubilees в «The Jewish Quarterly Review» VI, 24 [July, 1894), p. 711: «all the angels of the presence and all the angels of sanctification so created from the day of their creation»; этих слов нет у A. Dillmann'a в «Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft» III, S. 9, почему их не находится и у о. проф. А. В. Смирнова на стрн. 104), как в одной иудейской легенде сообщается, что уже Адам родился с печатью завета (A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 99 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 126).

²⁵¹¹ - Иногда высказывалось, что שְׁטִיט, коих – множество, не получили тела по той причине, что настала суббота, и Бог не мог закончить творения: Charles Taylor, Sayings of the Jewish Fathers (Cambridge 1897), p. 85.

²⁵¹² - Для иудейских апокрифов см. и John E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 486.

²⁵¹³ - Ср. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 396–398. И. А. Олесницкий в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1870, II. стрн. 226. 243.

²⁵¹⁴ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 211–212 (ср. 244–245) = Jüdische Theologie, S. 219 (ср. 253–254). A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 382–383. 406. A. Edersheim: The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 759–760; History of the

Jewish Nation (London 1890), p. 428–429. F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen, S. LXXXVI. Персидские аналогии см. у Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 237: «Diese Dämonen pflegen nun, wenn sie es dürfen, sehr intimen Umgang mit den Menschen, man dachte sogar an fleischliche Vermischung mit ihnen und sprach von den Dämonen als Incuben und Succuben; denn es gab auch weibliche Dämonen».

²⁵¹⁵ - О статьях F. C. Conybeare насчет христианской демонологии, которые даже E. Schürer имел неосторожность назвать (в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 4, Sp. 110) «eine werthvolle Arbeit», уместно вспомнить здесь отзыв Prof. Frank C. Porter'a, который в «The American Journal of Theology» II, 1 (January 1898), между прочим, пишет (p. 233): «The animus of these articles is unfortunate. The writer is looking for superstitions, and seems pleased to find more of them in the Bible than in paganism; more in the New Testament than in the Old; more in Jesus than in Philo. This animus not only annoys the reader, but harms the writer's critical faculty. In large measure he combats views we do not hold, and does not touch the questions we think, historically, most important».

²⁵¹⁶ - Для иллюстрации раскрываемого в тексте положения и в интересах принципиального освещения предмета необходимо войти в ближайшие подробности, которые покажут нам всю зловещую важность и опасную гибельность крайних тенденций историко-генетической критики. При помощи сближения с современными понятиями она старается выяснить христианское возрождение по его источнику и действию, но, стремясь к реальности изображения, с разных сторон приходит к грубо материалистическим воззрениям (ср. прим. 2426), хотя в начале и отрицала их. Наше благодатное бытие создается чрез Христа в духовном обновлении, а потому и первый вопрос должен быть в полнейшей характеристике последнего. Здесь – «согласно свидетельству Павла – πνεῦμα τοῦ θεοῦ представляется не в качестве суммы божественных чрезвычайных действий (Kraftwirkungen = δυνάμεις), а как действующая жизненная сила, в которой Бог во Христе жизненно соприсутствует верующему» († Privatdoz. Johannes

Gloël в eine biblisch-theologische Untersuchung: Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle a. S. 1888, S. 374). В этом достоинстве πνεῦμα «есть не формально определяющий фактор человеческого самосознания, но живой носитель благодатного присутствия Божия в людях» (ibid., S. 375). Однако верующие получают Духа чрез Господа Исккупителя, почему фактически «Он во всей полноте исчерпывается в личности Распятого и Воскресшего (2Кор. 3:18. 1Кор. 15:45)». В этом смысле «Дух Св. принимается у Апостола за живую божественную реальность» (ibid., S. 376). поскольку же это впечатление относится лишь к обнаружениям и мотивируется субъективным чувством, – из такого «личного воздействия» нимало не следует, что Дух Св. рисуется особою от Бога и Христа личностью с собственным самосознанием и самоопределением» (ibid, S. 377). Вся самостоятельность ограничивается тем, что – «по удалении Господа из мира – Он служит достаточным возмещением видимого явления» Исккупителя (ibid., S. 378). «Конечно, и Дух заправляет жизнью христиан: при всем том тут Сын противостоит людям в исторически приобретенном господстве (Рим. 14:9. Филипп. 2:9–11), а вся мощь Духа покоится на том, что чрез Него исторически возвещенная божественная благодать приобретает жизненно-действенное присутствие в сердцах человеческих» (ibid.. S. 379). «Поскольку Он объединяется с человеческими сердцами, – Дух сохраняет известную самобытность по сравнению с небесным Отцом и превознесенным Господом; тем не менее это воззрение нельзя прямо обращать в другое, будто в вечном существе Божиим Дух противостоит, как особая личность» (ibid., S. 380). Посему Дух – это Бог в явлениях благодати и спасения (Prof. D. Hermann Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch für Neutestamentlichen Gräcität, Gotha 1893, S. 798: «der h. Geist, d. i. Gott in seiner Gnaden – und Heilsgegenwart») и необходимо должен обладать соответствующими потенциальностями (ср. Ernest Havet, Le christianisme et ses origines IV, Paris 1884, p. 134. 135: «L'Esprit saint de Paul n'est nullement une personne divine». «L' Esprit saint n'est pas un personnage, c'est une influence»). Значит, «для

Павла» важнейшим элементом будет то положение, что «πνεῦμα есть сверхъестественная божественная сила» (О. Pfleiderer: Der Paulinismus, S. 207. 208–209; Das Urchristenthum, S. 255), ибо Он «zunächst eine überirdische Kraft ist» (Prof. Hermann Gunkel в eine biblisch-theologische Studie: Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888, S. 109–110. Prof. Aug. Sabatier, L'Apôtre Paul, p. 315–316² = 365–366³: «L'apôtre, qui n'admet point l'égalité du Christ et du Père, ne semble pas non plus avoir en l'idée de la personnalité du Saint-Esprit. L'esprit est pour lui évidemment une force et une faculté divine, non encore une personne séparée»). Отсюда естественно рождается мысль, будто Апостол «вообще имел современное материалистическое воззрение на Духа», считая Его за «средоточие сил или аккумулятор божественной энергии («als ein Kräftevolumen, als einen Akkumulator göttlicher Energies»), которая – при прощении – таинственно вливается в верующих» (Dr. Johannes Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht I, Lpzg 1898, S. 286). До тех пор она всецело находится во Христе и объективно совпадает с Ним. Тогда несомненно, что Дух тождествен с прославленным Господом (О. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 165) до совершенной идентификации (Н. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, S. 98–99. Prof. Aug. Sabatier, L' Apôtre Paul, p. 311²–360³: «Christ, c'est l'Esprit lui-même personifié, l'Esprit divin, sous la forme de l'individualité humaine») со строгой логической неизбежностью критической силлогистики: «die Identification Christi mit dem heiligen Geiste ist... der tiefste und psychologisch wahrste Ausdruck der paul. Christologie» (Prof. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 229–230). Само собою понятно, что причина не выражается до конца в своем следствии, откуда вытекает, что «область действия Христа больше сферы влияния Духа» (Н. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, S. 100, 1), Который излучает для нас лишь часть света Христова. «Эта сверхъестественная жизненная сила изначально принадлежит Богу и потом Сыну Божию Христу таким образом, что составляет божественное

(собственно – божеское) существо их и имеет в них личное бытие, но ни чуть не образует особой личности наряду с ними», почему Духу не свойственна отдельная индивидуальность (О. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 209). Он простая персонификация божественной мощи во Христе, в Нем пребывает субстанциально и от Него заимствуется. Тогда обязательно тесное соприкосновение с носителем духовности. «Именно потому, что чрез воскресение Христос Иисус сделался κύριος – τὸ – πνεῦμα, верующие стоят к Нему теперь не в отношении внешней зависимости, но в том внутреннем единении и взаимном сопроникновении, для коих Павел выработал понятие ἐν Χριστῷ εἶναι с соответственным ему Χριστὸς или πνεῦμα ἐν ὑμῖν» (О. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 166). Эта формула (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) впервые изобретена Апостолом языков (Prof. G. Ad. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, Marburg 1892, S. 70 ff.; ср. Prof. Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 31) для факта обеспеченности подобной связи и – наряду ἐν πνεύματι и ἐν τῷ θεῷ – отмечает «местное» совключение обоих субъектов (G. Ad. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, S. 81. 92. 97–98) в пространственном смысле (ibid., S. 95), равняясь «innerhalb des Christus» (ibid., Ц. 84) или «быть внутри Христа». Тут Господь «есть жизненный элемент, в котором живет христианин» (Н. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, S. 97). При этом «внедрение христиан во Христа у Савла мыслится, как такое общение, где человек переходит во Христа и срастается с Ним настолько, что они делаются «одним духом» (Н. Gunkel ibid., S. 99). Последний, являясь физическим агентом этого сцепления, естественно получает материальные свойства подле динамических (Н. Gunkel ibid., S. 107 f. и ср. 47–53). Правда, ассоциация с вышемирной тонкой материальностью δόξης, служащей для обнаружений Духа и бывающей телом небесных существ (2Кор. 3:18. 4:6. Филипп. 3:21), применяется больше к наглядному убеждению в реальности данной силы (О. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 208), но это и не голая абстракция литературной изобразительности, поскольку тогда была бы невероятна самая «локальность» духовного сочленения. Для

критики же это аксиома, а потому слабые протесты против материалистического толкования (напр., у J. Gloël, *Der Heilige Geist*, S. 372 ff.) направляются собственно против утрированной грубости и не устраняют его в принципе коль скоро допускается воздействие философских понятий на Павлову пневматологию (Prof. C. F. Georg Heinrici, *Erklärung der Korinthierbriefe II*, Berlin 1887, S. 588–589). Даже при признании вечной личности в Духе Св. – с полным обнаружением лишь после пятидесятницы (Prälat D. th. et ph. Karl. v. Lechler, *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste*, Gütersloh 1889, S. 247 ff.) – Его деятельность поставляется в столь тесную связь с внешним миром, что при творении Он почти сливается с водой (S. 78: «im Bereich der Offenbarung Wasser und Geist überhaupt nicht zweieinander ausschliessende, sondern einander von der Schöpfung her anziehende, innerlich verwandte Wesensind»), связан с чувственными посредствами (S. 84. 86) и сообщается чрез них (S. 96), почему возрождение нужно понимать в буквальном смысле (S. 143) телесного акта (S. 82: «Wiedergeburt ist innerster Linie einleiblicher, nichteingeistiger Begriff»). Значит, «такая нематериальность (πνεύματος) не есть свобода от всякой субстанциальности; это выходит из того, что сообщение Духа Божия верующим Павел находил возможным мыслить себе только как излучение известной субстанциальности, связанное с реальным действием (ср. 1Кор. 2:12. Рим. 5:5. 2Кор. 4:6. 3:18. Гал. 4:6 и др.). Таким способом некоторая материальность опять вторгается в представление и нематериальность πνεύματος по своему существу будет лишь отрицанием «космической», земной материи» (C. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, S 378–379); при этом сам Бог рисовался в Ветхом Завете человекообразно-телесным (Prof. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, S. 11–12), а у Апостола Павла мыслился под формой мужчины (см. гл. 5-ю трактата II-го, прим. 2185), как и предсуществующий Христос (Prof. P. W. Schmiedel в «Hand- Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 203: «ihn P in Mannesgestalt dachte»). Утонченная терминология с искусственными различениями ничуть не изменяет в предмете.

«Das πνεῦμα ist nicht etwa weniger eine Realität, als die irdischen Wesen und natürlichen Menschen es sind... Insofern kann man es allerdings auch eine übernatürliche «Substanz» nennen in dem strengen Sinn des Worts... Hingegen von überbesinnlichem «Stoff» zu reden, ist darum irreführend, weil wir wenigstens dabei an materielles dingliches Sein zu denken pflegen, welches wir zum Geistigen in Gegensatz stellen. Freilich hat das Alterthum einen so bestimmten Unterschied noch nicht gemacht; weil es selbständige Realität sich nicht leicht anders als unter der Anschauung stofflichen Seins vorzustellen vermochte, hat es zwischen beidem auch nicht scharf unterschieden" (O. Pfeleiderer, Der Paulinismus, S. 207–208), между тем именно «nach antiken Kategorien, nicht nach modernen, müssen doch wohl die Gedanken des Apostels zunächst reproduziert werden» (G. Ad. Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu», S. 89, 1). Отсюда формулируется «механическое и материалистическое понимание Духа и духовных действий» (F. C. Conybeare, Christian Demonology в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 [July, 1897], p. 697), ибо Он – «огненной природы» (ibid., p. 596: «being fierly in nature the Holy Spirit») и, «будучи световым и эфирным, требует для себя свободного пространства... Апостолы видели в духе форму (род) ветра... Добрые духи и – в особенности – Святой Дух были эманациями божественного и тонкого эфира, который окружает весь мир и из которого сделаны звезды. Этот эфир – огненный, по своему строению, и рациональный, а человеческий разум – единственный чисто божественный элемент в человеке – был, согласно Филону, ἀπαύγασμα или излучением его. Вот почему Ангелы имеют огненные тела, как заботливо сообщает (в Аполог. § 2) Аристид» (ibid., p. 595). Так утверждается «die vorstellung vom πνεῦμα als einer wärmesstrahlenden, feurigen kraft» с добавлением, что его «die ἀγιότης ist urspünglich der ungetrübte, reine schein (δόξα) der lichten substanz" (C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 379. 381), поскольку согласно апокалиптическим идеям своего воспитания Апостол Павел якобы думал, будто «небесный огонь служит эссенцией всех божественных существ» (Prof. A. Réville, Jésus de Nazareth. I, p. 450, 2; «le feu céleste constitue l'essence de

touts les êtres divius»). Но – при всех своих персональных свойствах – Дух выражается собственно тем, что вводит человека в небесную область (Lic. Dr. Theodor Simon: Gottesgeist und Menscheng Geist bei Paulus. – Der Wert der Persönlichkeit und die katholische Kirche. [Sonderabdruck aus der «Kirchlichen Monatsschrifts в «Hefte für evang. Weltanschauung und christl. Erkenntnis». I. Serie. Nr. 5.] S. 9. 8), которая будет необходимо сродной ему по своей неотъемлемой качественности. В результате натурально материализуется все сверхъестественное со включением самой божественности (см. выше прим. 2426 и к прим. 2502; ср. W. Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 15, 10–16: «Dabei kommt für unsere Frage nicht in Betracht, inwieweit rûah, von der Wirksamkeit Gottes und von Gott gebraucht, die Immaterialität bezeichne, ob nicht auch hier vielmehr die Ruach als ein irgendwie Stoffliches zu denken sei. Erst allmählig hat die alttestamentliche Anschauung Gott als überräumliche Begrenzung erhaben aufzufassen versucht. Die voile Erkenntnis dieser Erhabenheit spricht zuerst eine Stelle aus, die nicht älter sein kann als aus dem Exil, 1 Kg 8:27»). Где небесное низводится до чувственного, там «das ist kein wahrer Rialismus» (Prof. P. Schwartzkopff, Des Leben nach dem Tode, sein Dasein und seine Art, S. 30), Тогда и другая пассивная сторона должна быть адекватной господствующему фактору (ср. Th. Simon op. cit., S. 16). Далее логически вытекает, что душа человеческая безусловно материальна и во всех обнаружениях связана с телом (Dr. Simon Rosenblüth, Der Seelenbegriff im alten Testament в «Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte»: Bd. X, Bern 1898, S. 21. 60, 1), поскольку она «есть легко движимое и движущее воздушное дыхание» (ibid., S. 4: «Die Seele ist ein leerer bewegter und bewegender Lufthauch». 61: «Die Seele ist hier – im a. Testament – ein leerer Lufthauch»). Если же вся духовность почерпается верующими в Господе Избавителе, а Его божественность разрешается у Апостола в понятие божественного πνεῦμα (Prof. P. Lobstein, La notion de la préexistence du Fils de Dieu, Paris 1883, p. 27: «la divinité du Christ se résout pour Paul dans la notion du πνεῦμα divin»), то и «дух, каким был Христос, оказывается световой

субстанцией» (Orello Cone, Paul, p. 452: «the idea of incorruptible spiritual bodies conformed to Christ's body of glory is in accordance with the conception of the Spirit, which Christ was, as a luminous substance»). Это значит с «бесспорностью», что «Павел представлял себе пневматического Христа в некоторой материальности» (G. Ad. Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu». S. 90. Orello Cone, Paul, p. 287–288 = «The New World» III, 10 [June, 1894], p. 280: «In his spiritual, heavenly existence Christ was conceived by Paul as being possessing a form of «glory», in accordance with the idea that spirit is essentially luminous substance»). Однако подобное достоинство было приобретением прославления и отсылает к тождественному источнику по самому происхождению. И нам говорят, что «при крещении Иисуса Дух Св. материализовался фактически в виде голубя и – по древнейшему рассказу (в «Евангелии от Евреев») – вошел в Иисуса, как злой дух входит в человеческое тело» (F. G. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36, p. 596–597). С этой точки зрения все духовные явления и во всех модификациях считаются материалистическими и объясняются материальными средствами. Сам «Иисус – подобно египетским мудрецам, которых видел Цельс, или халдею Лукиана – дунал на Своих учеников, при чем этим дуновением Своим Он сообщил им Св. Духа и, без сомнения, рассеял и изгнал духов грубых, как это доселе делают при римско-католическом крещении» (F. G. Conybeare *ibid.*, p. 596). В этом пункте «новозаветные писатели веровали, что физическое строение духа – и святого и нечистого – было родственно движущему пару (the physical constitution of a spirit, whether holy or impure, was akin to moving vapour). Поэтому у Ин. 20:22 воскресший Иисус передает Духа Св. ученикам дуновением на них" (F. G. Conybeare, The Demonology of the New Testament *ibid.* VIII, 32 [July, 1896], p. 580). Но касательно чудесных действий Христа иудеи думали, что Он «восхитил познание таинственного и неизреченного имени Божия и таким способом овладел его сверхъестественными силами» (F. G. Conybeare *ibid.* IX, 36, p. 586–587. Ср. к сему у G. G. Bredow, Rabbinische Mythen, Erzählungen und Lügen. Nebst zwei Balladen

der Christlichen Mythologie im Mittelalter. Zw. Aufl. [von L. E. Lantz]. Weilburg 1833. S. 101 ff. Pred. Müller, Uebersicht der wichtigsten Lehren des Talmud, Berlin 1827, 90). В этом случае «Иисус, Мессия, и Его последователи вращались в круге идей, столь же старых, как сохранившиеся древние письменные памятники нашей расы и именно клинообразные таблицы древней Ассирии» (F. C. Conybeare loc. cit., p.589). По отношению к демонологии сам Господь ускоял ходячие понятия (F. C. Conybeare, Christian Demonology ibid. IX, 35 [April, 1897], p. 456–459) и пользовался соответствующими приемами. «Фраза Мф. 16:19. 18:18 прямо заимствована из современной магии» (ibid., p. 468). «Слова «вязать и решить» означают известный род тайного (окультического) влияния при помощи имен богов и демонов» (ibid., p. 469); и «едва ли можно сомневаться, что избрание их – для указания данной Иисусом силы – было подсказано магическими искусстваами. Ассоциация с магическим употреблением имени внушает, что и самая сила эта первоначально разумелась просто в теургическом или магическом смысле» (ibid., p. 469–470). «Почему Иисус заповедал Своим ученикам изгонять демонов именем Своим? Почему мы оканчиваем наши молитвы формулой «во имя Господа нашего Иисуса Христа»? Почему христиане прославляются во имени и преследуются за имя Его? Ответ на все эти вопросы доставляется древней магией» (F. C. Conybeare ibid. IX, 36, p. 581). Преемники благодатного служения были наделены аналогичными способностями. Повеление насчет крещения (Мф. 28:19) выражает, что в нем «чрез теургическое призывание полнота и сила троичного божества сообщаются верующему и пребывают в нем, как пребывали телесно в Иисусе». Мрк. 16:17 отмечает акт «чисто магический и теургический. Это было не только средством ко введению духа чистого и изгнанию нечистого, но еще предохраняло против вредных пресмыкающихся, которые в древне-персидской религии были специальными творениями и орудиями Ангра Манью» (ibid., p. 586). А – по Ин. 1:12 – «власть Иисуса и Его авторитет над видимым и невидимым мирами людей и духов были связаны с Его именем» (ibid., p. 586). Естественно, что в

христианской практике последнее стало обычным магическим термином (F. C. Conybeare, *Christian Demonology* *ibid.* IX, 33 [October, 1896], p. 66: «I hope I shall not be accused of irreverence, when later on I assimilate the use of the name of Jesus Christ to ancient magic in general»); потом – в интересах заклинаний – это было перенесено (в Еф. 1:21) на Ангелов и патриархов (F. C. Conybeare *ibid.* VIII, 32 [July, 1896], p. 585). Все подобные приемы направлялись к внедрению Духа Св., Который «в получивших производит точно те же физические явления, что и нечистые духи» (*ibid.*, p. 580), и приобретает магическим путем. С этой стороны разъясняются «святость, усваившаяся имени Бога Израилева среди иудеев, и частое употребление имени Господа». Тут «произнесение имени Иисуса Христа в молитвах и при заклинаниях покоится на общей вере в таинственную связь и почти тождество между именем и называемым лицом» (F. C. Conybeare *ibid.* IX, 36, p. 582–583). Значит: «прибавляя к нашим молитвам фразу «во имя или именем Господа нашего Иисуса Христа», мы повторяем теургическую формулу и примыкаем к магическому ритуалу, какие были в ходу в Вавилоне шесть тысяч лет тому назад» (*ibid.*, p. 589). Даже более трезвые писатели упоминают о том, что христиане «произносят имя Христа с аффектом и одушевлением, поскольку это имя имеет чудесную силу» (Prof. Johannes Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*, Göttingen 1895, S. 75). Другие категорически сопоставляют иудейские воззрения о тетраграмматон יהוה (ср. выше в прим. 2383) и о бесплодности молитв при его опущении (ср. J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* I, S. 581 f.) с «тем положением, какое в Новом Завете (Ин. 1:12) отводится имени вместо лица» (Prof. T. Witton Davies, *Magic, Divination, and Demonology*, p. 63). Если в иудействе обрезание почиталось предохранением от демонов, то думают, будто в одинаковом достоинстве «при церемонии крещения (– изначально предполагавшегося Христом Спасителем в качестве таинства: ср. и у Rev. H. J. C. Knight, *On the Relation of the Discourses of our Lord Recorded in S. John III. and VI. to the Institution of the Two Sacraments* в «*The Expositors* 1899, VII, p. 54–66 –) изрекалась

совершителем формула заклинания в первенствующей церкви, как это делается ныне в русской православной, римско-католической и германско-евангелической церквях. Не невероятно (якобы), что крещение младенцев возникло из убеждения, что до того времени всякий находится во власти и царстве сатаны» (T. W. Davies op. cit., p. 98). В конце концов генетические сближения разрешаются мыслью, что дух (до известной степени) материален, обнаруживается механически и возбуждается магически. Для нас важно констатировать самый факт для наглядного освещения историко-критических тенденций по рассматриваемому предмету. Что же касается внутренней ценности этих мечтаний, то они оправдываются собственно заключением от действий к причине. Посему и нам достаточно будет с возможной краткостью обрисовать первые, чтобы оградить истинное существо второй. А здесь всеми допускается, что имя, обозначая вещь, как бы воплощает ее в себе (Julius Boehmer, *Das Biblische «im Namen»*, S. 24. 27. 29. Prof. G. Ad. Deissmann: *Neue Bibelstudien*, Marburg 1897, S. 24 f.; Art. «Hellenisten» в «*Realencyklopädie*» von Prof. A. Hauck VII³, Lpzg 1899, S. 638, 38) и в речи о Боге выражает Его реальное сопричастие (J. Boehmer *ibid.*, S. 40), хотя бы со стороны и в меру откровения Им Своих божественных свойств (Prof. Ed. König в «*Theologisches Literaturblatt*» XIX, 36 [9. September 1898], Sp. 418). При подобных условиях вполне рационально и совершенно натурально, что при обращении к самому объекту пользовались его наименованием для закрепления живой связи с ним (ср. Prof. G. Ad. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg 1895, S. 144). С таким содержанием выступает перед нами и грамматическая комбинация εἰς τὸ ὄνομα, которая сводится к евр. אֵלֹהִים (см. J. Boehmer op. cit., S. 9). Допустим даже, что предлоги א (ibid., S. 46; «...die Zurück-führung aller Gebrauchsanwendungen von א in den fraglichen Zusammenhängen, nämlich in den Verbindungen mit «Gott» oder «Name Gottes» auf die reine Grundbedeutung von א, das ist die lokale») и (обычный при βαπτίζειν) ἐν (ibid., S. 52–53: «... gemäss dem hebräischen א auch das es wiedergebende griechische ἐν als Bezeichnung der örtlichen Berührung im allgemeinsten Sinn des Wortes gefasst

wird») имеют «локальную» энергию и оттеняют «местное соприкосновение с Богом» (ibid., S. 47: «sie in jener Verbindung eine s. z. s. örtliche Berührung mit Gott im Auge hatten»). Даже при этом предположении, вовсе не бесспорном (судя по ограничениям у Prof. Ed. König в «Theol. Literaturblatt» XIX, 86, Sp. 418–420; ср. выше), удостоверяется лишь тот факт, что в религиозной сфере человек входит в живое общение с божеством (J. Boehmer op. cit., S. 47–48. 65. 66. 68. 69). Оба словосочетания делаются твердыми формулами и сглаживаются в своем «местном» значении (ibid., S. 19). В применении ко крещению они указывают на таинственно-духовное и реальное единение с Богом во Христе чрез Духа Св. по силе благодатного возрождения человеческой природы верующего (J. Boehmer ibid., S. 75: «dem Wortsinn des Textes – Matth. 28:19 – genau diese Uebersetzung entspricht: Machet alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie taufet im Beisein des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, d. h. ihr sollt taufen, die ihr in persönlichem Besitz zu eigen habt das Wesen [?] des Vaters u. s. w., die ihr in der innigsten Gemeinschaft mit Vater, Sohn und heil. Geist steht. Das εἰς τὸ ὄνομα... kommt darauf hinaus: Vater, Sohn und heiliger Geist sind es, welche die Taufe vollziehen; diese Bedeutung, diese Kraft, diesen Wert hat sie, die Jünger aber, welche taufen, sind nur die Werkzeuge Gottes des Herrn». Ср. Paul Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testamente, Gütersloh 1897, S. 55: «der Apostel die Taufe in Kraft des Geistes vollzogen sein lässt». S. 57: «Der Vollzug des Taufbefehls setzt nicht bloss im allgemeinen das Vorhandensein des Geistes in der Welt überhaupt voraus [vgl. Joh. 7, 39], sondern den vollen Geistesbesitz von seiten derer, welche das Sacrament in Kraft des ihnen mitgetheilten Geistes wirksam darzureichen berufen sind». S. 107: «die Taufe wird zu einem Acte der Selbstbethätigung des in göttlicher Machtherrlichkeit befindlichen Christus, durch welchen die lebendig-wirksame Gnadenanwesenheit desselben fort und fort sich aktualisiert. Ср. Prof. H. Jacoby, Neutestamentliche Ethic, S. 75: «werden wir das Beten im Namen Jesu als Beten beurteilen, das aus dem Verhältnis zu Gott heraus, in dem die Jünger durch Jesus stehen, erwächst». См. и D. Wilhelm Kölling, Pneumatologie oder

Die Lehre von der Person des heiligen Geistes, Gütersloh 1894, S. 189 ff., хотя отсюда автор старается аргументировать filioque, S. 313, как Pfarrer Brmo Ankermann, Das Princip des Reiches Gottes, Gütersloh 1899, S. 103 ff. обосновывает его на другом предположении, будто «der Heilige Geist – nach Schrift und kirchlichen Tradition so benannt – ist die eigentlich namenlose Person in der Gottheit»). Ясно, что здесь нисколько не утверждается и совсем не допускается чего-либо материального, а потому нет и механического взаимодействия с тождественными посредствами. В виду сего формула ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ у св. Павла не равняется топографическому «внутри Христа»; она свидетельствует лишь о соприкосновении (духовно-реального) общения с Ним (J. Boehmer, Das Biblische «im Namen», S. 52), как источником спасения, достигаемым чрез единение в вере (ср. Rev. Prof. Benjamin Breckinridge Warfield, Art. «Faith» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 831 a–b. 837 b). Речь идет о чисто религиозных отношениях, которые на библейском языке всегда характеризовались указанным образом. Следовательно, несправедливо (J. Boehmer, Das Biblische «im Namen», S. 44) то мнение, будто сам Апостол языков изобрел такую терминологию под влиянием и в интересах материалистически-локальных концепций. Напротив, она еще до него была в христианском обращении (J. Weiss, Die Nachfolge Christi, S. 74 ff.) и выработалась на основании ветхозаветного употребления (J. Boehmer op. cit., S. 84,1, хотя и не без аналогий в греческой речи: см G. Ad. Deissmann, Bibelstudien, S. 144–145; Neue Bibelstudien, S. 25–26). Вся особенность эллинского благовестника исчерпывается тем, что при βαπτίζεiv у него встречается εἰς, но это не изменяет основной идеи и только подчеркивает момент погружения в воду в параллель положению Христа во гроб (J. Boehmer op. cit., S. 14). Понятно, что тогда невозможно говорить о магических приемах, которые сомнительны для евреев (G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 190–191) и всячески недопустимы в устах Господа Икупителя (ibid. 1, S. 177), почему невероятны в Апостолах и всех преемниках их служения и благочестия (ср. Frank C. Porter в «The American Journal of Theology» II [1898], 1, p. 322: 2). В

таком случае мы необходимо вынуждаемся к принятию чисто спиритуалистических предикатов для духовности в ее существе и во всех проявлениях. Последние необходимо постулируют к соответствующим личным носителям, обеспечивая самобытную индивидуальность Духа Св. при божественном Сыне (ср. выше в главе пятой трактата второго прим. 1997; см. также W. Kölling, Pneumatologie, S. 1 ff. Prof. Ernst Cremer, Art. «Geist, heiliger» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 449, и G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 444–445), потому что – тождественные в своих благодатных действиях (2Кор. 3:17–18) – они остаются различными персонально (ср. у Rev. Principal A. Robertson, Studies in the Epistle to the Romans. 3. Christian Ethics and the Spirit в «The Expositor» 1899, V, p. 350–351: ... «the doctrine of the Holy Spirit was given at first not as an abstract doctrine, hut as a fact in experience. The indwelling Christ and the indwelling Spirit were one fact, one thing, and are spoken of by St. Paul convertibly. Beginning from a formulated theology of the Holy Trinity, the two could never be confused; but beginning from the facts of Christian experience, they were but slowly distinguished»). Всеми предыдущими соображениями вполне устраняются критико-генетические толкования, противоречащие почти всей истории учения по данному предмету (о чем см., напр., Prof. K. F. Nösgen, Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste in zwei Büchern, Gütersloh 1899), но отсюда же открывается, что частные странности держатся на принципиальных предпосылках догматической важности, где самые грубые элементы приобретают глубокую серьезность и – прежде всякого возмущения – требуют тщательнейшего разбора во всех подробностях. Истина есть излучение солнца правды и исходит от Отца светов; посему, преломляясь многообразно и многократно, она постигается ограниченным разумом в спектральном анализе научных операций...

²⁵¹⁷ - Здесь достойно внимания и то наблюдение, что критические выводы иногда встречают неожиданную защиту со стороны несомненных и безупречных поборников веры и благочестия. Так, [Rev. J. B. Johnson пишет (The Angels of God, p. 3, 2), будто «it is surely not unreasonable to think that the Angelic

nature may be capable of reproducing itself», а] покойный епископ Игнатий Брянчанинов (в «словах» «о чувственном и о духовном видении духов» и «о смерти», с прибавлением ко второму, и в «письме о существе сотворенных духов и души человеческой») энергически провозглашал в качестве догмата православия, что дух – во всех его формах – есть только тонкое, эфирное, воздушное или газообразное тело (см. Сочинения, т. III-й: аскетические опыты, Спб. 1886, стрн. 69. 74–75. 202–230. 238). Замечательно при этом, что аргументация русского архипастыря – аскета близко совпадает с «генетической» (ср. прим. 2516) по соображениям а) теологическим, б) историческим и с) рациональным, поскольку главные основания автора заключаются в том, будто 1) «кроме Бога, нет другого духовного существа по естеству» (стрн. 76), а 2) термин «дух» в Библии и у отцов означает воздух, пар, дыхание и под. (стрн. 76 и прим. 1. 211. 215–216. 217. 232. 235. 294–295), между тем 3) ограниченность сотворенного предполагает подчинение пространству (стрн. 77 прим. 194. 210. 312) и требует материальности. – К чести православного русского самосознания нужно сказать, что эти воззрения, где религиозная пламенность склоняется к материализму, нашли серьезный и категорический отпор в труде (Москва 1891) другого святителя нашего, приснопамятного епископа Феофана «Душа и Ангел не тело, а дух» [против брошюр – Слово о смерти и прибавление к сему слову], раскрывшего что некоторые выражения еп. Игнатия (напр., на стрн. 78 прим. и 203 ведут даже к мысли, что «и Бог веществен» (стрн. 125. 171). Преосвящ. Феофан тоже допускал возможность мнения об особом эфирном теле между душою и плотью (стрн. 10. 84. 90), но сам отвергал его безусловно (стрн. 53. 85. 180–181. 208–209).

²⁵¹⁸ - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 156.

²⁵¹⁹ - L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 418–419.

²⁵²⁰ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 52–54.

²⁵²¹ - O. Everling ibid., S. 10.

²⁵²² - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 157.

²⁵²³ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 51–55. Ср. H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 296–297; Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 269.

²⁵²⁴ - R. H. Charles указывает, в частности, на книгу Еноха: см. The Book of Enoch translated (Oxford 1893), p. 53.

²⁵²⁵ - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 157–158.

²⁵²⁶ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 55–57. H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 297.

²⁵²⁷ - R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, S. 157; ср. у нас выше к прим. 2192.

²⁵²⁸ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 57.

²⁵²⁹ - Ср. хотя бы у Pastor Franz Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung. Eine biblisch-apologetische Erörterung der letzten Dinge des Menschen. Vierte Aufl., Halle 1885, S. 22, 1: «Dass die Schlange in der Geschichte des Sündenfalls nur die Larve einer unsichtbaren «Persönlichkeit», nämlich des Satans, ist und nur das Werkzeug abgiebt für seine verführerische Thätigkeit, liegt so sehr in dem Sinne der Erzählung, dass jeder nachdenkende Leser von selbst darauf geführt wird».

²⁵³⁰ - Его предполагают еще H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 296; Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. S. 265.

²⁵³¹ - О нем ср. еще у A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, I, S. 388. 391 ff.

²⁵³² - Значит, прегрешение Адама не исключается, а нам констатируется только то, что оно было не непосредственным. Ср. H. Alford, The Greek Testament III, p. 320. The Pastoral Epistles of St. Paul: with a Critical and Grammatical Commentary, and a Revised Translation by Bishop Charles J. Ellicott, Fifth edition, corrected: London 1883. P. 37.

²⁵³³ - У раввинов также было мнение, будто змей потому обратился к жене, что был уверен в успехе своих обольщений

пред ней, между тем по отношению к мужу это казалось ему сомнительным. См. Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae I, p. 867.

²⁵³⁴ - См. C. J. Ellicott, The Pastoral Epistles of St. Paul, p. 38–39. Prof. H. v. Soden в «Hand-Commentar zum N. T.» III, 1 (zw. Aufl., Freiburg i. B. 1893), S. 231. Не устраняя этого толкования, Н. Alford видит (The Greek Testament III, p. 320) в рассматриваемом месте указание на проклятие чадородия (Быт. 3:16), ср. и у П. Ф. Полянского, Первое послание святого Апостола Павла к Тимофею (Сергиев Посад 1897), стрн. 348. 350.

²⁵³⁵ - Так Ferd. Chr. Baur: Paulus II, S. 277–279, и Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe в «Theologische Jahrbücher» XI, 4 (Tübingen 1852), S. 569, 1, а C Holsten весь 10-й стих считает позднейшей вставкой (Das Evangelium des Paulus I, S. 474).

²⁵³⁶ - Prof. Ad. Hilgenfeld прямо указывает на книгу Еноха: см. Die Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» VII (1864), S. 183, 2. Ср. и A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 693.

²⁵³⁷ - Orello Cone, Paulus, p. 18. Ср. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 7.

²⁵³⁸ - L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 419. Н. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 297. Orello Cone, Paul, p. 450.

²⁵³⁹ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S 106. Rev. Prof. Owen C. Whitehouse в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings, I, p. 954 a.

²⁵⁴⁰ - Едва ли это настолько достоверно и безызъятно (см. 1Кор. 11:11. 12), хотя для нашего специального вопроса почти совсем безразлично.

²⁵⁴¹ - См. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. S. 34–38. 105. Ср. у Ф. В. Фаррара, Жизнь и труды св. апостола Павла в переводе проф. А. П. Лопухина (иллюстрированное издание: Спб. 1887), стрн. 823 = The Life and Work of St. Paul by F. W. Farrar, I, p. 639. W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 50, 5. Orello Cone, The Gospel and

its Earliest Interpretations, New York 1894, p. 155. Er. Stave, Ueber den Einfluss Parsismus auf das Judentum, S. 264–265.

²⁵⁴² - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 579. В подлиннике Фаррапа имеется следующее замечание, опущенное в русском переводе: «To this very day, for this very reason (i. e. lest the Shedim, or evil spirits should injure them and others), Jewish women in some Eastern cities wear an inconceivably hideous headdress, called khalebi, so managed as to entirely conceal the hair. It exposes them to derision and inconvenience, hut is a religious duty, «because of the spirits''' (The Life and Work of St. Paul I, p. 639–640. См. также Ф. В. Фаррап, Жизнь Иисуса Христа в переводе проф. А. П. Лопухина [с 30-го английского издания], Спб. 1885, стрн. 484 = The Life of Christ II, p. 467). Нечто подобное сохранилось и доселе в обычаях пожилых еврейских женщин, носящих своеобразные «парики».

²⁵⁴² - 2543O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. S. 38.

²⁵⁴⁴ - В подобных сближениях Prof. Engène Ménégoz пошел так далеко, что даже осмеливается высказать злую мысль, будто «l'idée de l'union des esprits supérieurs avec les femmes de la terre n'a, peut – être pas été sans influence sur la doctrine de la conception du Christ par le Saint-Esprit» (La théologie de l'Épître aux Hébreux, Paris 1894, p. 201,1), при чем воплощение понимается в смысле «l'union du Saint-Esprit et de la vierge Marie» (p. 91)...

²⁵⁴⁵ - Значит, Апостол Павел утверждаетсЯ здесь на чисто библейской почве, – и в этом отношении Prof. Heinrich Sladeczek удачно отмечает (Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, S. 212 ff.), что 1 Кор. 11:7 воспринимает Быт. 1:26. 27а согласно авторитетному истолкованию в Быт. 5:1–9:6.

²⁵⁴⁶ - По этому предмету Ferd. Chr. Ваиг (в «Theologische Jahrbücher» XI [1852], 4, S. 366–367) замечает, что неудобно аргументировать соподчиненность (жены мужу) из идеи таинства Христова, поскольку оно производит тожество (Гал. 3:28), но последнее есть единство благодатное, не зависимое

от внешних обособлений, почему, будучи выше их, не уничтожает естественных различий, а упорядочивает и облагораживает – с приспособлением к внешним целям.

²⁵⁴⁷ - Так и Rev. Samuel Weyler, Paul's Rabbinic Education в «The Andover Review» XVII, 97 (Boston: January, 1892), p. 92: «The somewhat obscure passage of 1Cor. 11:10, a woman ought to have authority (= a veil) on her head, because of the Angels, probably contains references to the Rabbinic statements (1) that «hair (uncovered) is very immodest in a woman»; (2) that «angels brood over places of prayer»; and (3) that «angels are apt to fall in love with the daughters of man (cf. Gen. 6:2, and Rashi)». См. и H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. S. 74.

²⁵⁴⁸ - Prof. Crawford Howell Toy указывает (Judaism and Christianity, Boston 1891, p. 153), что Ангелы упомянуты здесь Апостолом в качестве представителей того порядка творения, где женщина подчинена мужчине, хотя и не следует дополнять этой догадки мыслью (C. F. G. Heinrici, Erklärung der Korintherbriefe I, Berlin 1880, S. 317), будто – в духе иудейско-александрийской теософии – Ангелы считаются посредниками и хранителями творческого строя (ср. ниже к прим. 2550). Prof. H. Jacoby видит в них блюстителей «декорума христианской общины» по соучастию в богослужебных собраниях, ссылаясь на Пс. 138:1 по LXX-ти, но решительно отвергает соотношение рассматриваемого места к Быт. 6:2: Neutestamentliche Ethik, S. 361 u. Anm.

²⁵⁴⁹ - Таково же, в древности, было и значение женского покрывала, о чем ср. у Ferd. Chr. Baier в «Theologische Jahrbücher» XI (1852), 4, S. 574.

²⁵⁵⁰ - Так напр., C. F. G. Heinrici, Erklärung der Korintherbriefe I. S. 316 ff.

²⁵⁵¹ - См. Orello Cone, Paul, p. 19. 37. 122 (где автор отвергает и ту мысль, будто во 2Кор. 2:5 сл. говорится об эпизоде кровосмесника).

²⁵⁵² - Для ближайшей аналогии H. R. Charles и здесь указывает (The Book of Enoch translated, p. 53) на книгу Еноха.

²⁵⁵³ - См. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. S. 21–24. 112–114.

²⁵⁵⁴ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 586–587. 588.

²⁵⁵⁵ - F. G. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 35 (April, 1897), p. 449: «Just as St. Paul delivered over unto Satan the blasphemers Hymenaeus and Alexander, so also the old Assyrian sorcerer let loose the demons against his enemies, provoked their possession by demons and sent sickness upon them».

²⁵⁵⁶ - См. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 762. T. W. Davies, Magic, Divination, and Demonology, p. 103, 110 F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 33 (October, 1896), p. 84. 86–87. L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, S. 13–14. 56.

²⁵⁵⁷ - Вероятно, распоряжение Апостола было сообщено в церковном собрании и принято большинством (ср. 2Кор. 2:6) Коринфских христиан: ср. H. H. Henson, Apostolic Christianity, p. 27.

²⁵⁵⁸ - Ср. Julius Boehmer, Das Biblische «im Namen», S. 72: «ἐν τῷ ὀνοματι κυρίου Ἰησοῦ, d. h. nicht ich für meine Person allein habe diese Entscheidung getroffen, sondern neben mir steht und mit mir ist an dieser Entscheidung beteiligt der Herr Jesus, es ist so gut seine wie meine Entscheidung».

²⁵⁵⁹ - См. и Prof. Albert Klöpper, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth, Berlin 1874, S. 157. 159. Ferd. Chr. Baur тоже допускает (Paulus I, S. 334–337), что во 2 Кор. 2:5 сл. речь идет по предмету осложнений из-за кровосмесника, хотя припутывает к сему много неверных и странных предположений.

²⁵⁶⁰ - Поэтому и H. H. Henson (Apostolic Christianity, p. 34) понимает отлучение (ср. Rev. Sydney C. Gayford, Art. «Church» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 432 a–b; Rev. Prof. James Denney, Art. «Curse» ibid. I, p. 534 b), как Prof. W. M. Ramsay находит его и в Гал. 5:12 (A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians в «The Expositor» 1899, VII p. 29 31; есть и отдельное издание London 1899).

²⁵⁶¹ - Раскрытие этой мысли см. у Rev. Henry A. Bedpath, Delivering to Satan в «The Expositor» 1898, X, p. 287–290. Сходно с этим Prof. H. Jacoby утверждает, что, отлучая кровосмесника от христианского братства, когда он подвергался тяжким недугам, «Павел действовал здесь по аналогии с ветхозаветными пророками» (Neutestamentliche Ethik, S. 342–343), при чем исполнителем суда божественного в сфере телесной жизни являлся будто бы сатана (S. 390), ибо – по мнению св. Апостола – «специальной областью его (деятельности) было причинение болезней и других физических (natural) зол» (Prof. G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 86,1).

²⁵⁶² - Посему несправедливо мнение, что ὁ ὀλοθρευτής'α (в 1Кор. 10:10) св. Павел считал – по-иудейски – за сатану (O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 24. 26. 124), которого Pfarrer Wilhelm Karl усматривает (Beiträge zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 17) еще в τάρασσων Гал. 1:7. 5:10, в искусителе Гал. 6:1, в очарователе Гал. 3:1 и в τίς Рим. 8:31, как к этому ведет и отождествление ὁ κατέχων 2 Фессал. 2:7 с человеком греха (Prof. L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg im Breisgau 1890, S. 312). Равно сомнительна и догадка W. Fr. Gess'a (Christi Person und Werk II, 1, S. 67 f. 297), будто нужно видеть Ангела в «удерживающем» 2 Фессал. 2:6. 7, где Th. Kliefoth (Christliche Eschatologie, S. 202. 219) предполагал даже прославленного Христа. К последнему суждению склоняется и проф. А. Д. Беляев, относя τὸ κατέχων (удерживающее) к Духу Святому, а ὁ κατέχων (держай) – к Иисусу Христу (О безбожии и антихристе. Том I: подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад 1898. Стрн. 1000 сл. 1032 и ср. 858 [и еще у П. Орлова, Критический обзор главнейших мнений об антихристе в «Православном Обозрении» 1889, II, стрн. 428]. 867).

²⁵⁶³ - Отсюда в древней Церкви возникли, развились и утвердились эпитимийные институты.

²⁵⁶⁴ - Так, напр., L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, S. 419, и – частью – C. F. G. Heinrici, Erklärung der

Korinthierbriefe I, S. 163 f., а против ср. P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 118, и Orello Cone, Paul, p. 37.

²⁵⁶⁵ - Некоторые полагают, что обратное принятие отлученного совершалось чрез возложение рук, относя к этому и наставление в 1Тим. 5:22: см. C. J. Etticott, The Pastoral Epistles of St. Paul, p. 83; Prof. Fenton John Antony Hort, The Christian Ecclesia (London 1897), p. 214–215; H. H. Henson, Apostolic Christianity, p. 28. Если у Апостола совсем не упоминается о судьбе крестовосмесницы, то причину сему Prof. W. M. Ramsay видит в том, что она была разведенной язычницей и не подлежала церковному контролю (см. Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians в «The Expositor» 1900, II, p. 108: «... the entire silence about the woman's conduct and about any punishment for her is hardly reconcilable with the idea that she was a Christian.., On the whole, then, it would appear probable that the Pagan wife had separated from her husband, und that her stepson had thereupon married her").

²⁵⁶⁶ - Так даже late Bishop J. B. Lightfoot, который в Гал. 6:1 находил указание на суровость Коринфского отлучения (Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1890, p. 54) и последнее толковал (Notes on the Epistles of St. Paul, London 1895, p. 204; см. и Rev. George Milligan, Art. «Hymenaeus» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 440 b) по аналогии с эпизодами Анании и Сапфиры (Деян. 5:1 сл.) и Елимь (13:8 сл.), предполагая, что на эту силу Апостол намекает во 2Кор. 13:10, согласно чему воспитательная цель выражается еще во 2Кор. 2:6. 7. 1Тим. 1:20. Сходно и H. H. Henson (Apostolic Christianity, p. 29) со ссылкой на 1Кор. 11:30. Ferd. Chr. Baur, Paulus I, S. 335. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, S. 286,3. Rev. Prof. W. Adams Brown, Art. «Excommunication» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 801 b. Joseph Rickaby, S. J., Notes on St. Paul: Corinthians, Galatians, Romans, London 1888, p. 33. 213. Ср. Dr. Ignaz Rohr, Paulus und die Gemeinde von Horinth auf Grand der beiden Korintherbriefe (в «Biblische Studien», herausg. von Prof. O. Bardenhewer IV, 4), Freiburg im Breisgau 1899, S. 61 u. Anm. 1. Prof. W. M. Ramsay допускает, что так именно должны были

понять распоряжение Апостола Коринфские читатели послания – по соображению со своими прежними языческими обычаями и воззрениями (Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians в «The Expositor» 1900, III, p. 213).

²⁵⁶⁶ - 2567 О сем см. еще О. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 124.

²⁵⁶⁸ - См. подробности, напр., у Max Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus (Braunschweig 1890), S. 47 ff.; ср. также в диссертация свящ. Д. С. Глаголева, Второе великое путешествие св. Ап. Павла с проповедью Евангелия (Тула 1893), стрн. 81 сл.

²⁵⁶⁹ - Orello Cone, представляя Апостола Павла эпилептиком (Paul, p. 25, ср. гл. V-ю, прим. 2147), замечает (p. 24): «as if he conceived a diabolical influence to have seen employed to inflict the calamity, he calls it «a messenger of Satan to buffet him"». Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 7: «Paulus (II. Kor. 12:7) seine Epilepsie oder was seine Krankheit war, als das Werk eines Satansengels beschreibt». Совсем по другим побуждениям Joseph Rickaby допускает возможность, будто рассматриваемое упоминание относится к тому, что «св. Павел был мучим сатаной видимо и телесно» (Notes on St. Paul: Corinthians, Galatians, Romans, p. 213).

²⁵⁷⁰ - C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 85. 86.

²⁵⁷¹ - См. Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum von Dr. F. Ch. Baur, Neu herausgegeben von Dr. Eduard Zeller. Lpzg 1876. S. 139,1 («Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum»). Ср. у Prof. Otto Zöckler, Paulus der Apostel Jesu Christi (в «Handreichung zur Vertiefung christlicher Erkenntnis», herausgegeben von Jul. Möller und W. Zöllner, 5-tes Heft»), Gütersloh 1899. S. 13.

²⁵⁷² - В этом смысле характерно, что – по всем филологическим вероятиям – под σκόλοψ нужно разуметь, кажется, не заостренную папку, а колючку (у Исихия ᾠκανθα), как разъясняет и John Gwynn, Note on 2Cor. 12:7 в «Hermathena»: а

Series of Papers on Literature, Science, and Philosophy, by Members of Trinity College, Dublin. No. XIX (Dublin 1893). P. 390–391. Тоже и у the late († 19th of April 1885) Frederick Field, Notes on the Translation of the New Testament, being the Otium Norvicense (pars tertia), reprinted (by A. M. Knight) with Additions by the Author, Cambridge 1899, p. 187.

²⁵⁷³ - Посему W. Karl говорит неправду, утверждая (Beiträge zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 27), будто «Paulus selbst noch Visionen hatte, in denen Gott und Satansengel zusammen auftreten, so dass beide Arten von Ekstase in einander überfließen». Не менее ясно, что нельзя разуместь и «nur unmittelbare geistige Anfechtungen», как понимает Pfarrer K. Keerl, Die Bedeutung der fleischlichen Leiblichkeit в «Der Beweis des Glaubens» 1899, XII, S. 467.

²⁵⁷⁴ - Так F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 35 (April, 1897), p. 456,2: «Pliny relates that... yon spat in presence of an epileptic by way rejecting the disease and expelling in from yourself. This was why men spat in the presence of St. Paul. We know there from that he was an epileptic». Для иудейских указаний о лечении плеванием см. у A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 333,2, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 422, 2. По мнению Prof. G. Ad. Deissmann'a, сам св. Павел в Гал. 6:17, – будто бы в подражание ходячим заклинаниям, – видит и указывает в своих «язвах» предохранительное средство против всяких зол (Bibelstudien, S. 268. 274–275), но все это пустая фантазия: см. Prof. Dr. Er. Sieffert, Der Brief an die Galater, 9. Aufl. (Göttingen 1899), S. 364,1, и ср. Prof. W. M. Ramsay в «The Expositor» 1899, IX, p. 207.

²⁵⁷⁵ - Prof. W. M. Ramsay указывает на особые неблагоприятные условия памфилийского климата и самую болезнь св. Павла сводит к приступам малярийной лихорадки (The Church in the Roman Empire before A. D. 170, London 1893, p. 62 sequ.: St. Paul the Traveller, London 1896, p. 92 sequ.= Paulus in der Apostelgeschichte, in deutscher Uebersetzung von H. Groschke, Gütersloh 1898, S. 78 ff.; A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians в «The Expositor» 1899, VII, p. 20–22; VIII, p. 117–118), хотя подобная гипотеза (принимаемая у S.

Barivg-Gould'a, A Study of St. Paul, London 1897, p. 154–155) связывается у него с защитой «южно-галатийской теории» (отожествляющей Галатию с писидийско-ликаонским округом первого апостольского путешествия) и чрез это может ослабляться в своей применимости к рассматриваемому случаю (ср. Rev. F. H. Chase, The Galatia of the Acts: A Criticism of Professor Ramsay's Theory в «The Expositor» 1898, XII, p. 416–417), несмотря на всю удостоверенную бесспорность самого факта.

²⁵⁷⁶ - O. Everling, Die Paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 10. 43–44. 115.

²⁵⁷⁷ - Так, напр., P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 186. Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 7. Сходно и епископъ Игнатий Брянчанинов (Сочинения XII, стрн. 27, прим. 301). Тоже еще и Joannes Bona S. R.E. Card., De discretione spirituum liber unus (Parisiis 1673), p. 15–16.

²⁵⁷⁸ - Ср. Prof. Ernst Cremer, Art. «Geistesgaben, Charismata» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 461–462. Проф. Ст. М. Сольский, Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении, Киев 1877, стрн. 74–75.

²⁵⁷⁹ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 80 f. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 227: «Paulus setzt nicht nur eine ganze Welt von Engeln, sondern auch eine unter ihnen durchgeführte Rangabstufung voraus (Röm. 8:38; 1 Kor. 8:4 ff; 15:24), ja sogar verschiedene Abstammungen und Verwandschaftsverhältnisse (Ephes. 3:14 f. Vgl. γενεαλογίαι 1Tim. 1:4; Tit. 1:14; 3:9)». См. еще A. Klöpper, Der Brief an die Colösser, S. 233. Ср. также в прим. 2467.

²⁵⁸⁰ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 28–29.

²⁵⁸¹ - Orello Cone, Paul, p. 289. Ср. прим. 2368. 2411. 2413.

²⁵⁸² - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 25. 26–27. 28. 32. 74.

²⁵⁸³ - C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, S. 310,1. Cp. ein theologischer Versuch von Prof. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I (Nördlingen 1857), S. 348–349: «Vielmehr anerkannt wird von dem Apostel, und nicht bloß als eine Meinung der Heiden aufgeführt, dass es eine Vielheit von Göttern und Herren gibt... Der Nachsatz, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, hebt diese Wirklichkeit einer Göttervielheit nicht auf für den Christen, sondern stellt dieselbe nur zu der christlichen Erkenntnis von dem einem Gotte und dem einem Herrn in das rechte Verhältniss, dem zufolge es doch dabei bleibt, dass es nur einen Gott gibt, ohne dessen Willen solche Mächte, wie der Heide sie verehrt, den Seinen nicht zauberischer Weise, etwa durch das Opfer- fleisch, Schaden thun können». Cp. прим. 2370. Anathon Aall категорически утверждает (Der Logos II: Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur, Lpzg 1899, S. 171), что в 1 Кор. 8:5 разумеются божественные «господства» мифологического ангельского мира, изобретенного позднейшей иудейской фантазией.

²⁵⁸⁴ - Cp. Prof. F. H. Wallace в «Methodist Review» LXXIX, 5 (September–October, 1897), p. 705: «The New Testament is much more modest in its angelology. It does not name many members of the heavenly host, and it brings God himself more directly into relation with his world». Посему и С. F. C. Heinrici, допуская иудейские влияния по рассматриваемому пункту в учении Апостола Павла, констатирует также и возврат к первоначальным воззрениям Ветхого Завета (Erklärung der Korintherbriefe II, S. 592).

²⁵⁸⁵ - Поэтому О. Pfleiderer разумеет (Das Urchristenthum, S. 194; Der Paulinismus, S. 81) под демонами вообще «сверхчеловеческих духов и посредствующие существа».

²⁵⁸⁶ - О. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie S. 7. 9–10. 16. 118–119. См. еще примеч. 2368. Cp. о ветхозаветном учении сходные суждения у W. Baudissin'a (в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 18,51–54. 19,24 f. 23,7–8), как это неизбежно для него и по сопоставлению пневматологии с «анимизмом» (ibid., S. 19,8 ff.), поскольку «l'animisme est surtout morale» (см. Pécché et évolution par A.

Fornerod в «Revue de théologie et de philosophie» 1899, 1, p. 63) и порождает собою политеизм (Rev. Prof. Owen C. Whitehouse в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 590 a: «polytheism was itself the outcome of the principle called by Taylor, in his well-known work Primitive Culture, by the name «animism»").

²⁵⁸⁷ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 90. 91. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 2. 3.

²⁵⁸⁸ - См. у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 244. 211. 164 = Jüdische Theologie, S. 253. 218–219. 169. Cp. M. Friedländer, L'Anti-Messie в «Revue des études juives» XXXVIII, 75 (Janvier-Mars 1899), p. 34.

²⁵⁸⁹ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 167 = Jüdische Theologie, S. 172. Cp. у Montague Rhodes James, The Testament of Abraham: the Greek Text now first edited with an Introduction and Notes. With an Appendix containing Extracts from the Arabic Version of Testaments of Abraham, Isaac and Jacob by W. E. Barnes в «Texts and Studies»: Contribution to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. II, No. 2. Cambridge 1892. P. 58.

²⁵⁹⁰ - F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 162 = Jüdische Theologie, S. 167: «Jedenfalls ist die Sündlosigkeit der Engel nur relativ; die Sünde fehlt nur, so weit sie in der Sinnlichkeit begründet ist".

²⁵⁹¹ - Так, R. Kabisch доказывает, что – вопреки иудейству – «an sich schon ist die Scheidung in Engel und Dämonen, von denen die ersteren die guten, die letzteren die bösen Geistwesen waren, bei ihm (Apostel) durchaus nicht angängig», и, – различая между Ангелами света и тьмы, неба и земли, – «Paulus ist keineswegs unbedingt abhängig von der zeitgenössischen Literatur, die vielmehr diese schroffe Scheidung nur teilweise hat», почему «er in vielen Dingen ein originaler Bereicher der Haggada und Halacha geworden wäre, wäre er in der Synagoge geblieben» (Die Eschatologie des Paulus, S. 171).

²⁵⁹² - T. W. Davies констатирует, что добрые и злые духи не различаются лишь на ранних ступенях в развитии религиозного

сознания (Magic, Divination, and Demonology, p. 7).

²⁵⁹³ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 579 утверждает, будто «Paul held the Talmudic belief that Satan transforms himself into an angel of light».

²⁵⁹⁴ - M. Rhodes James в «Texts and Studies» II (1892), 2, p. 128 полагает, что эти слова св. Павла относятся к легенде в Testam. Abrah. (cap. XVI ibid., p. 97: ὁ θάματος ἐξῆλθεν ἀπὸ προσώπου τοῦ ὑψίστου... καὶ γεγονεν εὐπρεπῆς καὶ ὠραῖος ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, ἀρχαγγέλου μορφὴν περικείμενος, τὰς παρειὰς αὐτοῦ πυρὶ ἀστράπτων) или – вероятнее – к Арос. Mosis 17 (τότε ὁ σατανᾶς ἐγένετο ἐν εἶδει ἀγγέλου).

²⁵⁹⁵ - Orello Cone, рассуждая в этом тоне (Paul, p. 20), находит здесь свидетельство крайней нетерпимости Апостола к своим противникам, ибо «this is the climax of an odium theologicum which is not softened by a touch of sympathy or consideration for an opponent's point of view» (p. 31), поскольку «in the climax of his invective he charges «the false apostles», «who transform themselves into ministers of Christ», with being ministers of Satan, «transformed as the ministers of righteousness''' (p. 124).

²⁵⁹⁶ - Ср. еще J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 311. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 753.

²⁵⁹⁷ - Ср. J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 311. 310.

²⁵⁹⁸ - См. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 168 = Jüdische Theologie, S. 178. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 754: «При осаде Иерусалима при Навуходоносоре, Хананеэль [Анамеил Иер. 32:7. 8], внук (отец) Иеремии, – после смерти могущественного героя Абнки, сына Гафтеры, – заклинал Ангелов-служителей, чтобы они обратили халдеев в бегство. Тогда Бог изменил [по Иса. 43:28] их имена (ср. и Pred. Müller, Uebersicht der wichtigsten Lehren des Talmud, S. 28), а Хананеэль, лишенный возможности воспользоваться ангельскими услугами, при помощи неизреченного имени вызвал содействие князя мира и вознес Иерусалим на воздух, но Бог опять низвергнул его на землю, к чему якобы относится

Пл. Иер. 2:1 (Ялк., т. II, стрн. 166 с–d, Par. 1001; см. и у G. G. Bredow, *Rabbinische Mythen, Erzählungen und Lügen*, S. 98). В другом месте (стрн. 167, последняя строка колонны с и кол. d) тоже история повторяется с добавлением, что руководящие граждане Иерусалима решили защищать его заклинанием Ангелов воды и огня, чтобы они окружили город стенами воды, огня или железа. Однако надежды эти рассеялись, поскольку Бог назначил Ангелам иные имена, отличные от тех, какие они носили прежде, почему – при воззваниях к ним – они оказались не в состоянии делать то, что от них ожидали».

²⁵⁹⁹ - См. *Testamenta XII patriarcharum; test. Ruben*, cap. 5 (ap. Migne, gr. ser. t. II, col. 1044; F. Schnapp в *Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a*, Tübingen, Freiburg i. B. u. Leipzig 1900, S. 462): «Οὕτω γὰρ ἔθελξαν (αἱ γυναῖκες) τοὺς Ἑγρηγόρους πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ· κάκεῖνοι συνεχῶς ὁρῶντες αὐτὰς, ἐγένοντο ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀλλήλων, καὶ συνέλαβον τῇ διανοίᾳ τὴν πρᾶξιν, καὶ ματεσχηματίζοντο εἰς ἀνθρώπους, καὶ ἐν τῇ συνουσίᾳ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν αὐνεφαίνοντο αὐταῖς· κακεῖναι, ἐπιθυμοῦσαι τῇ διανοίᾳ τὰς φαντασίας αὐτῶν, ἔτεκον γίγαντας. Ἐφαίνοντο γὰρ Ἑγρήγοροι ἕως τοῦ οὐρανοῦ φθάνοντες». По-русски см. в старинной книжке: Отрывок иудейских древностей (– Завещания XII патриархов сынов Иаковлих –). С латинского перевода Роберта епископа Линкольнского. Из апокрифов ветхого Завета, собранных и изданных в свет Иоганном Альбертом Фабрицием. Москва 1816. Стрн. 15–16: «Таким образом прельстили (жены) бодрых [– ср. гр.-сл. Пл. Иер. 4:14. Дан. 4:10 –] прежде потопа, и они (бодрые) узрев их, тотчас воспалились к ним взаимным вожделением, помышляя произвести оное в действие, и преобразились в человеков, и при соитии мужей их, явились им; жены же, вожделя мысленно и воображая их, породили исполинов: ибо бодрые явились им досязающими даже до небеси». См. также у L. Blai, *Das altjüdische Zauberwesen*, S. 11. Возможность таких «преображений» с решительностью допускал и Филон. Так, по поводу явления Аврааму «трех странников» говорится, что, приняв их сначала за простых путников, потом патриарх «(τότε) μοι δοκεῖ πρῶτον οὐχεθ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμ-ένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν, ἢ προφητῶν τινῶν ἢ ἀγγέλων

ματαβαλλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν». De Abrah. § 22 см. в Philonis opera: ed. Th. Mangey II (Londini 1792), p. 17; Aug. Pr. Pfeifer V (Erlangae 1820), p. 280; M. Car. Ern. Richter IV (Lipsiae 1828), p. 27, и в The Works of Philo Judaens, the Contemporary of Josephus, translated from the Greek by C. D. Yonge II (London 1854), p. 419.

²⁶⁰⁰ - См. кн. Еноха 19:1 (Ad. Lods, p. 43. 84. 165 suiv.; R. H. Charles, p. 90–91. 355; A. Dillmann, S. 11–12 – о. проф. А. В. Смирнов, стрн. 302; G. Beer в Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a, S. 250) «И Уриил сказал мне (Еноху): здесь будут находиться духи ангелов, которые соединились с женами и, принявши различные виды, осквернили людей и соблазнили их, чтобы они приносили жертвы демонам, как богам». По словам F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 33 (October, 1896), p. 76, «здесь верования Павла, Иоанна и Иисуса (Христа) предвосхищены и представлены, как народные верования иудеев, почти за два века ранее» (их).

²⁶⁰¹ - Это место C. Holsten считает (Das Evangelium des Paulus I X, S. 289, 2) даже за древнюю вставку.

²⁶⁰² - См. у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 158 = Jüdische Theologie, S. 163: «Mechiza (особое отделение для пребывания) праведных (на небесах) – по сравнению с ангельской – называется внутренней; праведные могут проникать в преддверие (Pargol – к жилищу Иеговы) и слышать здесь голос Божий, Ангелы же – напротив – спрашивают праведников о делах и откровениях Божиих (jer. Sohabb. VI, 8 d). В Nedarim 82 а Mechiza праведных [или Gan Eden] .. представляется предметом зависти для Ангелов». О помощи небесному синедриону раввинов, восхищенных для сей цели в «парадиз» на небо (jer. Chagiga II. 77 b вверху; bab. Chagiga 14b внизу, 15 b внизу; Тосефета ibid. 2, 3: см. Dr. Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud I, Lpzg 1886, S. 282–283; Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud III. Berlin 1899, S. 832–833; Н. А. Переферкович, Талмуд. Мишна и Тосефта. Том II, Спб. 1900, стрн. 519–520), см. еще A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 106, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 135.

²⁶⁰³ - Ср. у А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 754.

²⁶⁰⁴ - В Апокалипсисе Варуха (гл. 60:12 у О. Fr. Fritzsche, *Libri V, T. pseudepigraphi selecti*, p. 108; R. H. Charles, *The Apocalypse of Baruch translated*, London 1896, p. 85; V. Ryssel в *Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a*, S. 431), праведники представляются более славными, чем Ангелы (ср. у W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 160; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 437 = II³, S. 519. О. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 19 ff.), как превышают их, напр., Енох или Израиль (см. у кн. С. Н. Трубецкого, *Учение о Логосе в его истории* I, Москва 1900, стрн. 303; ср. еще и ниже в прим. 2686).

²⁶⁰⁵ - А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 763: «in many respect the Angels are inferior to man (Ber. R. 20 and 75), liable to punishments (Chag. 16 a), inferior to the righteous». Если Ангелы и представляются «свободными от грехов», то лишь в известном смысле (ср. прим. 2590), почему привлекаются к отчету и подвергаются наказаниям» (J. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud* I, S. 311).

²⁶⁰⁶ - О суде над Ангелами см. и в книге Еноха (45:3. 55:4. 61:8–9. 69:27. 90:20–27), которую привлекает сюда А. Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte* II, S. 482).

²⁶⁰⁷ - В этом смысле Prof. (Ernst) Cremer говорит, что в Ветхом Завете служение Ангелов заменяло присутствие Христа в Новом: см. Art. «Engel» в «*Realencyklopädie*» von Prof. A. Hauck Vs (Lpzg 1898), S. 367–368.

²⁶⁰⁸ - G. B. Winer обращает внимание на то, что у Апостола слово ἄγγελοι употреблено без члена, почему нужно разуместь не всю совокупность Ангелов, а только тех, которые и поскольку они подлежат суду: *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 7-te Aufl. von. Prof. Dr. Gottlieb Lünemann (Lpzg 1867), § 19, I, Anm. 1 (S. 118).

²⁶⁰⁹ - Вопреки многим своим замечаниям (ср., напр., к прим. и в прим. 2586), – признает злых духов и О. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 27. 29. 44.

²⁶¹⁰ - Ср. еще у Prof. H. Jacoby, *Neutestamentliche Ethik*, S. 275, 1. F. C. Conybeare даже утверждает, будто «Jesus Christ believed the winds and waves to be evil demons»: см. «The Jewish Quarterly Review» IX, 35 (April, 1897), p. 459 sequ.

²⁶¹¹ - См. у проф. И. А. Олесницкого в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» 1877, II, стрн. 235. В иудействе, несомненно, были представления, напоминавшие учение о чистилище (см. у Rev. Prof. R. H. Charles, Art. «Gehenna» в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings II, Edinburgh. 1899, p. 120a; Rev. Prof. S. D. F. Salmond *ibid.* II, p. 275b; ср. у нас выше), откуда выводится, что там существовали мнения и в пользу уничтожения и в пользу восстановления грешников (Rev. Prof. S. D. F. Salmond, Art. «Hell» *ibid.* II, p. 346a: «Gehenna appears there at times as a purgatory, and statements are found which indicate that at least at certain periods there were those who favoured the doctrine of annihilation, and those who inclined to the hope of a final universal restoration»).

²⁶¹² - Prof. H. Schultz даже допускает (*Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit*, Göttingen 1861, S. 103. 186–187), что и духи могут уничтожаться, поскольку имеют бессмертие лишь при (этическом) общении с Богом, а Prof. K. Müller усвояет это воззрение св. Павлу, ибо в будущем «ein Theil (der Mächte des Himmels) unterwirft sich freiwillig in Liebe und Dankbarkeit, der andere muss vernichtet werden»: см. в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 7. Сходно об Апостоле языков и (Rev.) Prof. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity; or, Hebrew, Jewish, and Christian Eschatology from pre-prophetic Times till the Close of the New Testament Canon, being the Jowett Lectures for 1898–99*. London 1899. P. 405. Anathon Aall утверждает, что эллинский благовестник приписывал «низложенным языческим богам» лишь относительную реальность, какая усвоилась злomu существу (*Der Logos* II, S. 188.4), а «dass den unteggöttlichen Potenzen nur eine abgeleitete Wesenhaftigkeit zukommt, zeigt sich u. a. darin, dass sie zur gegebenen Zeit wieder der Auflösung verfallen, nämlich durch Gott hei der Weltkatastrophe» (II, S. 171). Ср. еще у свящ. An. М.

Темномерова, Учение Свящ. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых, стрн. 335. Rev. E. L. W. Cook, защищая бесконечность будущих мучений (The Origin of Sin and its Relation to God and the Universe, New York and London 1899, p.XVL 204 sequ.), справедливо отвергает мысль об искуплении падших духов (p. 140 sequ.) и уничтожении грешников (p. 259 sequ.), а равно и всю универсалистическую теорию апокатастасиса (p. 329 sequ.), энергически устранимую у Rev. Samuel H. Kellogg'a, Eternal Retribution в «The Presbyterian and Reformed Review» II, 8 (October, 1891), p. 561 sequ. 563. 570. 571; ср. (Prof) Dr. J. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre II, 2 (Berlin 1886), S. 964 ff. См еще Franz Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung, S. 323 ff., хотя сам же этот автор гипотетически допускает возможность посмертного уничтожения грешников в последовательном процессе, конечная цель которого – прекращение бытия всех злых духов, даже упразднение самого ада и – следовательно – полное торжество царства Божия над царством тьмы в совершенное гармоническое завершение мирового развития (S. 333–335).

²⁶¹³ - См. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie S. 102. 103. 125.

²⁶¹⁴ - Ср. в «философско-историческом наследовании» кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории, том первый (Москва 1900), стрн. 250, и в «Вопросах философии и психологии» IX, 44 (кн. IV-я за 1898 г.), стрн. 678–679: «... Ягве низложит сильных с их престолов и упразднит начала, власти и господства века сего. Ясно, что такой апокалипсис, такое представление о суде Божиим не могло не отразиться и на представлениях о Мессии, чрез Которого осуществляется суд Божий в мире: если в Нем приходит царство, то Ему предстоит борьба с миродержителями и «начальствующими века сего», которых Он должен низложить силой Божией. Эти представления встречаются нам в апокалиптической литературе позднейшего времени, где они получают дальнейшее развитие в направлении к гностицизму: и мы находим указания на них и в Новом Завете, у Павла в

особенности, в его учении об отношении Христа, как небесного Существа, к миру духов». См. и выше к прим. 2481.

²⁶¹⁵ - См. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie: S. 85. 101. 103. 105. Cp. F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 585.

²⁶¹⁶ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 89.

²⁶¹⁷ - Richard Schmidt, Die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels, S. 188. 189. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 75. 89. 91.

²⁶¹⁸ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 90: «Es ist die Sündlosigkeit der sogenannten guten Engel nicht so absolute, dass die Idee der Notwendigkeit, auch sie durch die Heilstat Christi in eine Gott wohlgefällige Stellung zu bringen, befremdlich sein kann»; напротив, «bei ihm (Paulus) das Bedürfnis einer Frieden schaffenden Versöhnung Gottes mit dem Geisterreich vorhanden ist» (S. 91).

²⁶¹⁹ - Cp. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 12: «Es sind diese ἄρχοντες die konkreten Subjekte der oft bei Paulus erwähnten Engelkategorie der ἀρχαί; diesen Engeln war die vorchristliche Menschheit nach der Meinung des Apostels in der religiös-gesetzlichen Bestimmungen unterstellt. Eine Weisheit haben diese Geister wohl, aber nicht die volle göttliche Weisheit».

²⁶²⁰ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 13: «sie (diese Geistwesen) als die intellektuellen Urheber der Kreuzigung Christi erscheinen können, da sie ja religiös-ethische Denkweise vor- christlichen Welt bestimmten». Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 6: «sie selbst haben Kreuzestod Christi herbeigeführt». Rev. E. M. Geldart, Gospel according to Paul, p. 25.

²⁶²¹ - O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 90. 91. 92. В этом духе Prof. George H. Gilbert предполагает в «The American Journal of Theology» I (1897), 3, p. 698–699 (The Scope of Grace), что в Кол. 2:15 «под примирением разумеется

устранение враждебности Ангелов ко Христу, а это было совершено тогда, когда смертью Христовой на кресте был упразднен закон, чрез который они – Ангелы – обладали властью над человеком» (ср. у нас выше).

²⁶²² - О. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 95–99. Н. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 295–296, Идею принижения духов Христом, «как небесным Существом» (?!), усвояет св. Апостолу Павлу и кн. С. Н. Трубецкой: Учение о Логосе в его истории I, стрн. 250, в в «Вопросах философии и психологии» IX, 44 (кн. IV-я за 1898 г.), стрн. 679 (см. выше в прим. 2614).

²⁶²³ - О. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, D. 101–102.

²⁶²⁴ - Так и С. J. Ellicott понимает Еф. 1:10, как «widest expression of universality designed to show the extent of the preceding τὰ πάντα» (St. Paul's Epistle to the Ephesians, p. 15).

²⁶²⁵ - Защищая эту мысль по отношению к Апостолу Павлу, Rev. J. B. Johnson (The Angels of God, p. 67) поддерживает и вообще идею апокатастасиса злых духов (p. 58 sequ.).

²⁶²⁶ - Ср. и E. Cremer в «Realencyklopädie» von A. Hauck V³, S. 370: «Auf der Thätsache der sündigen Engel heruht das Gericht Jes 24:21; 1 Kor. 6:3. Im Zusammenhange hiermit dürften auch die Ausdrücke ἐξουσίαι, ἄγγελοι, κυριότητες bei Paulus solche Engel meinen, welche anstatt berufsmässig zu dienen, sich wie der Satan als ἄρχοντες geltend machen. So schliessen sich diese Ausdrücke mit der Vorstellung Da 10:13 zusammen». См. еще Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament von Prof. Dr. Aug. Bispin VI, 2: Die Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser, S. 286–287. Доц. Н. Ф. Мухин, Послание св. Апостола Павла к Колоссянам, стрн. (136). 191. (Rev.) Prof. B. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, p. 404–405.

²⁶²⁷ - См. Prof. H. v. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» III, 1 (Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon; die Pastoralbriefe), Freiburg i. B. 1893, S. 51. Частью склоняется к этому и кн. С. Н. Трубецкой, относя «стихии мира» Гал. 6:9 к

номистическим обрядностям (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 268,1), но и он категорически отвергает мысль, будто посредство ангельское унижает закон Моисеев по суду св. Павла (стрн. 348); уже отсюда ясна тенденциозность суждения Anathon Aall (Der Logos II, S. 167,1), что «ein Specimen der haggadischen Angelologie ist die auch im Neuen Testament zu findende Vorstellung, nach welcher das Gesetz nicht unmittelbar von den Engeln den Menschen übermittelt sei».

²⁶²⁸ - Поэтому никоим образом нельзя думать, что в рассматриваемом месте разумеются субъекты человеческие, как в последнее время высказывает, напр., Prof. C. Bruston, *La descente du Christ aux enfers d'après les Apôtres et d'après l'Église*, Paris 1897, p. 14–15.

²⁶²⁹ - Ср. у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 343. 375. Fr. Spitta усволяет подобную склонность всему иудеохристианству, почему думает, будто «hätte ein strenger Judenchrist diese Bemerkungen (des Paulus) geradezu als βλασφημία τῶν ἀγγέλων bezeichnen können» (Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 524), а Prof. John Massie высказывается в том смысле, что у Апостола Павла – согласно современным иудейско-раввинским и апокалиптическим идеям – «these ἀρχαὶ and ἐξουσίαι had hidden His (of God) personal activity, and even attracted worship to themselves», потом у одних «the relative independence or opposition becomes at last entire subordination», а «through the misuse of their independence, some had come into opposition no longer relative, but absolute, and into functions positively pernicious»: см. в «The Thinker» VII, 5 (May, 1895), p. 423. 424.

²⁶³⁰ - † Prof. F. J. A. Hort утверждал (Judaistic Christianity, Cambridge and London 1894, p. 122), будто «the worship of angels was assuredly a widely spread Jewish habit of this time» (ср. David Somerville, *St. Paul's Conception of Christ*, Edinburgh 1897, p. 157), а W. Lueken констатирует: «eine wie grosse Bedeutung die Engelspekulation für die jüdische Religion hatte, zeigt sich daran, dass es im Judentum geradezu zum Engelkult gekommen ist» (Michael, S. 4). "Wenn man derartige barmherzige und mitleidige Fürsprecher am Throne des himmlischen Königs zu haben glaubte,

so konnte man leicht auf den Gedanken kommen, seine Bitten an sie zu richten anstatt an den Herrn der Geister. Im Tractat Kidduschim des jerusalemischen Talmud (1 Ende) wird geradezu gestattet, die Engel um Fürsprache zu bitten. So fehlt es denn auch nicht an Gebeten zu den Engeln, zu Michael insbesondere» (ibid., S. 11 и ср. у М. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie, p. 171). Подобные заявления (целиком принимаемые у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 343) оказываются несправедливыми, как раскрыто рецензентом последней книги в «Literarischen Centralblatt» 1899, Nr. 10 (11 März), Sp. 329–330, (Prof.) G. D(alman)'ом, замечания которого и приводим в существенных частях. «Конечно, сведения по иудейской литературе он (Люкен) часто не мог черпать непосредственно из источников и потому иногда впадал в ошибки. Так, напр., на стрн. 42 в тексте принят для Schemoth Rabba [ср. и у А. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 187, 4 и у о. М. П. Фивейского на стрн. 239, 1] неправильный перевод Вюнше [параф. 2 к Исх. 3:2 и явился Ангел Господень: «По р. Иоханан, – это был Михаил, по р. Хапина – Гавриил. Р. Иосе, по прозванию длинный, говорил: везде, где его видели, говорили, что это наш святой учитель. Точно также, где являлся Михаил, там была и слава шехины"'], а верный перевод Гфрэрера сообщается лишь в примечании [3-м: «как везде, где являлся р. Иосе, обыкновенно говорили, что это наш святой учитель, так говорили, что везде присутствует слава шехины, где является Михаил"']. Согласно Цунцу на стрн. 11 говорится, будто в иерусалимском Талмуде дозволяется обращаться к Ангелам с молитвенными прошениями. Однако в цитированном месте находится нечто совсем иное. Он (Люкен) считает возможным доказывать, что иудеи даже приносили жертвы Михаилу, но приводимые им выдержки из Талмуда этого не выражают. Если там сказано, что заколение (животного в жертву) Михаилу, как и заколение для маленького червячка, должно почитать запрещенной «жертвой мертвым», то здесь поименованы лишь самое высшее и самое низшее творение (для уверения), что вся тварь включается в этот запрет. Ведь нельзя же извлекать из этого места, что иудеи когда-либо

приносили жертвы дождевым червям, и их нужно было предостерегать от этого. В подобном роде и другие данные (Люкена) требовали бы исправление... Посему подлежит значительному ограничению и конечный результат автора, будто представление о превознесенном Христе и у древнейшего христианства не было свободным его продуктом, а в своем развитии определялось иудейскими спекуляциями относительно Михаила». J. Hamburger свидетельствует, что «Талмуд... воспрещает всякое (религиозное) почитание Ангелов и поклонение им» и не позволяет приравнивать их к Богу (Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 311–312; ср. выше прим. 2377 и 2444).

²⁶³¹ - В последнее время эту мысль убедительно аргументировал Prof. Theodor Zahn (Einleitung in das Neue Testament I, Lpzg 1897, S. 330. 331. 336, 4), но нечто подобное высказывал, напр., и Prof. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis II, 2, Nördlingen 1860 (zweite Auflage), S. 72–73.

²⁶³² - Так, напр., W. Fr. Gess (Christi Person und Werk II, 1, S. 245. 246. 247 и ср. 237. 240), у которого представлен и обзор мнений по этому вопросу (ibid., S. 242 ff.). Ср. еще F. Godet, Introduction au Nouveau Testament I, p. 523–524. См. и прим. 2481. Prof. H. Jacoby тоже предполагает, будто – по мнению св. Апостола Павла – неверующий Израиль находится под властью «соподчиненных посредствующих сил» (Neutestamentliche Ethik, S. 276).

²⁶³³ - Ср. A. Klöpper, Der Brief an die Colösser, S. 268 ff. Это суждение опять связывается с мыслью об ангельско-одушевленной природе небесных светил, каковую идею Rev. Prof. S. R. Driver готов усвоить даже ветхозаветному библейскому сознанию (Art. «The Host of Heaven» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 430b); однако необходимо помнить, что и по книге Еноха 80:7 лишь в последние дни будут почитать звезды за богов (см. у о. А. В. Смирнова, стрн. 414 = A. Dillmann, S. 51; R. H. Charles, p. 213; G. Beer в Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a, S. 285).

²⁶³⁴ - Посему мы считаем более правильным усвоить ἁπλεκδυσόμενος не «среднее» значение (см. H. Alford, The Greek

Testament III, p. 223. C. J. Ellicott, St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and to Philemon, p. 173–174. J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 187–189), – как будто Бог разоблачился от покрова, каким ранее окружали Его Ангелы, – а «действительное» в том смысле, что именно последние были обнажены и лишены силы (см. R. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 190–191. H. v. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» III, 1, S. 51. Н. Ф. Мухин, Послание св. Апостола Павла к Колоссянам, стрн. 191–192); особенность формы по «залогу» объясняется всей конструкцией апостольской речи и выражает важную идею, что этот акт был совершен независимо и самобытно.

²⁶³⁵ - Думается, что будет вернее относить ἐν αὐτῷ ко Христу (как, напр., R. Schmidt, Die Paulinische Christologie, S. 192–193, 1. Aug. Bisping, Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament VI, 2, S. 287. H. Alford, The Greek Testament III, p. 224), но не ко кресту (C. J. Ellicott, St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and to Philemon, p. 175; J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 190, и – частью – Н. Ф. Мухин, Послание св. Апостола Павла к Колоссянам, стрн. 192) и не к «рукописанию» (H. v. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» III, 1, S. 52) стиха 14-го.

²⁶³⁶ - Так late Prof. F. J. A. Hort, The First Epistle of St. Peter 1.1 – 11.11. The Greek Text with Introductory Lecture, Commentary, and Additional Notes. London 1898. P. 62–64: «Apparently no ancient evidence supports the tradition of modern commentators that παρακύπτω means a long or earnest or searching gaze... Παρακύπτω is to stretch forward the head, as especially through a window or door, sometimes inwards, oftenei outwards. When used figuratively, it commonly implies a rapid and cursory glance, never the contrary».

²⁶³⁷ - Едва ли можно отрицать отношение Еф. 1:21 к Кол. 2:15, почему С. J. Ellicott допускает непоследовательность, применяя первое место к добрым Ангелам (St. Paul's Epistle to the Ephesians, p. 28), а второе прилагая к «all the opposing hostile powers of Evil, – to evil angels and spirits» (St. Paul's Epistles to the

Philippians, the Colossians, and to Philemon, p. 174). Н. Alford не менее произвольно утверждает, что Еф. 1:21 включает и злых духов, почему Кол. 1:20 обнимает и добрых собственно потому, что часть этих небесных сил зла (The Greek Testament III, p. 85. 206). Rev. Samuel H. Kellogg с решительностью защищает в «The Presbyterian and Reformed Review» II, 8 (October, 1891), p. 575, что в Кол. 1:20 разумеется «нематериальный и духовный универс (τὰ ὅρατα), обнимающий – согласно Писаниям – Ангелов святых и падших, а равно всех грешных людей, как кающихся, так и нераскаянных».

²⁶³⁸ - Поэтому будет несправедливо допускать, что – по учению св. Апостола Павла – «the heavenly hosts themselves stood in need of His (Crist's) atonements (Rev. W. J. Conybeare and Rev. J. S. Howson, The Life and Epistles of St. Paul II, New York 1893. p. 386, 5); еще менее терпима страшная мысль Dr. Bushnell'я, будто «небесные Ангелы согрешили и были искуплены» (см. у Rev. E. W. Cook, The Origin of Sin, p. 305, 1). Гораздо приемлемее соображения Rev. Samuel H. Kellogg'a в «The Presbyterian and Reformed Review» II, 8 (October, 1891), p. 675–676: «По причине непроницаемой тайны дозволенного существования и долгого господства греха – не будет слишком много допускать, что и для ангельского ума видимое облако затемняло бесконечное совершенство Божие. Посему теодицея стала необходимостью даже и для них. Для таких безгрешных и святых существ моральное «примирение» безусловно не нужно, но за то совершенно необходимо примирение интеллектуальное. Они должны были некогда убедиться опытно, что, несмотря на таинственное поущение зла, Бог во веки бесконечен в праведности, благодати, любви и могуществе. Это полное и славное прояснение для ангельского созерцания бесконечного совершенства Отца чрез пролитую на кресте кровь Христову и означает умиротворение всего небесного, о котором говорит Апостол» (в Кол. 1:20). В связи с этим автор успешно опровергает и устраняет (ibid., p. 565–567) все перетолкования, какие некоторыми допускаются для термина αἰώνιος в пользу доктрины апокатастасиса (см., напр., у нас выше).

²⁶³⁹ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 63 (July, 1897), p. 594: «The oldest Talmud, though it often mentions evil spirits and exorcism of them by means of the tetragrammaton, is yet less dualistic than the New Testament, for it does not contemplate arrival kingdom of evil, really antagonistic to the divine creator. Therefore it is that we so rarely find in it the titles so common in the New Testament of Satan, Beliar, Beelzebul, Devil, Adversary; or such a phrase as the kingdom of Satan».

²⁶⁴⁰ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 578: «With an absoluteness, hardly less than that of Marcion, the apostles John and Paul insist on the entire subordination of this world to Satan. He is, according to the former, the prince or ruler of this world, in whose casting out the world itself is judged. And Paul calls him outright the god of this world».

²⁶⁴¹ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 (July, 1897), p. 594: «The New Testament is often dualistic with the dualism of the Persians; and, in reading it, one can easily comprehend how and why the heresy of Marcion should have arisen. There is not a little in the fourth Gospel and in Paul's epistles upon which Marcion and Manichee could base their peculiar teaching, which was but a slight accentuation in other respects also of Paul's beliefs. And this teaching also agrees with the role assigned to Jesus as the Messiah by his followers and probably claimed by himself. He was the victor of demons, the rescuer of man from the clutches of Satan. It was not the visible legions of Rome that he was to break and subdue, but the invisible legions of Satan by whom mankind was oppressed. There seems to have been a Persian element into mind of Jesus alien to true Judaism».

²⁶⁴² - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 (July, 1897), p. 593. 594: «The New Testament, especially the writings of John and Paul, are often very dualistic in tone and tendency, much more so indeed than those of Philo, whom it is the fashion to set down as an oriental dualist. John regards this world as altogether given up to Satan; and Jesus Christ is not of this world at all, no more is his kingdom. «The world knew him not». Equally to Paul is Satan the ruler of this world; and in his belief the atmosphere and heaven are alive with evil spirits... How different this from Philo

who discarded the belief in evil spirits as superstitious, and only allowed the existence of destroying angels in the sense of ministers of God's just wrath; – and for whom also the august gods of Greece, far from being base demons (хотя, как мы видели, для св. Павла языческие «боги» вовсе не были демонами и – скорее – приравнивались к фантастическим миражам, лишенным реального бытия: см. выше и ср. у Rev. Prof. W. P. Paternoster, Art. «Idolatry» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 448b), were identical with the stars of heaven, immortal and holy natures!» В другом месте F. C. Conybeare утверждает, что по данному предмету во многих отношениях «Philo was far in advance not only of the authors of the New Testament, but of Fathers of the Church»: см. «The Jewish Quarterly Review» IX, 33 (October, 1896), p. 81.

²⁶⁴³ - О персидском влиянии в иудейской сатанологии см. еще Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 53.

²⁶⁴⁴ - См. еще F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» VIII, 32 (July, 1896), p. 579: «Paul held not only the Talmudic belief that Satan transforms himself into an angel of light, hut also the Persian belief that he is prince of the power of the air». Ср. Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 275.

²⁶⁴⁵ - Er. Stave ibid., S. 275.

²⁶⁴⁶ - Er. Stave ibid., S. 196. 198. 262. 263.

²⁶⁴⁷ - Er. Stave ibid., S. 267.

²⁶⁴⁸ - Er. Stave ibid., S. 273.

²⁶⁴⁹ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Missiah IX, p, 750.

²⁶⁵⁰ - A. Edersheim ibid. II, p. 755. Cp. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, S. 311.

²⁶⁵¹ - A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah. II, p. 758.

²⁶⁵² - A. Edersheim ibid. II, p. 756 и ср. 759.

²⁶⁵³ - Ср. еще A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 381. См. в слав. книге Еноха 11:34. 37: «и к всем же своим

(воем) небесным образах огнено естество»; «и от каменеж усекох огонь великы, и от огне сотвори хнии бесплотни вон 10 тем ангел» у проф. М. И. Соколова, Материалы и заметки по старинной славянской литературе, выпуск третий (VII. Славянская книга Эноха. II. Текст с латинским переводом) в журнале «Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском Университете» 1899, IV, стрн. 27. 28; 111; ср. и у † проф. А. Н. Попова, Библиографические материалы *ibid.* 1880, III, стрн. 110.

²⁶⁵⁴ - Поэтому естественно, что в иудейских верованиях встречаются диаволы и диаволицы, о чем ср. у Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 271.

²⁶⁵⁵ - Ср. Н. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, 1, S. 321: «... dachten die Pharisäer über diese dinge (Geister) desto gröber, malten sie sich vqr ihrem Geiste desto sinnlicher aus, und füllten zuletzt auch ihre bücher mit so langen bunten gewaltigen gemälden derselben wie sie früher noch nie entworfen oder auch nur versucht waren». Ср. и выше.

²⁶⁵⁶ - Ср. A. Edersheim, History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem under Titus (London 1896), p. 429: «Like men, devils ate and drank, propagated themselves, and died» (тоже в The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 771; Ad. Franck, La Kabbale, p. 364 = Н. С. Кабалла или религиозная философия евреев, стрн. 133) п полны чувственных пожеланий (см. у W. Baudissin в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 20, 10 f.). Сходно и Prof. K. Müller в «Preussische Jahrbücher» XCIII, 1 (Juli, 1898), S. 9, а L. Blau для Ангелов выписывает (Das altjüdische Zauberwesen, S. 11) такое изречение из Chagiga 16 b: «sie essen und trinken, pflanzen sick fort und sterben».

²⁶⁵⁷ - О таких см. и A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 353. 355.

²⁶⁵⁸ - A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, S. 378 ff. 386–387. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 757.

²⁶⁵⁹ - Ср. еще F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen, S. LXXXV, LXXXVI. A. Fr. Gfrörer говорит (Das Jahrhundert des Heils

I, S. 398): «Jedenfalle ist der Glaube, dass Samael und seine Schaar die Stammeltern zur Unzucht Verleitet und Unzucht mit ihnen getrieben habe, sehr alt, und reicht wohl in die Zeiten Christi hinauf». В слав. книге Еноха 11:75 (у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 31, и А. Н. Попова *ibid.* 1880, II, стрн. 114) читается: «тацем образом вниде (сотона яко имя ему бешу сатакаил) в рай и прельсти Еву, Адаму же не прикоснуса». См. также к прим. 2513. 2514 и прим. 2599. 2600.

²⁶⁶⁰ - См. еще А. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* I, S. 382. 406. Ad. Franck, *La Kabbale*, p. 364 = Н. С., Каббала или религиозная философия евреев, стрн. 133–134. Johannis Buxiorfii P. *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, p. 2339. A. Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 759–760; *History of the Jewish Nation*, p. 428. Ф. В. Фаррар, *Жизнь Иисуса Христа* в переводе проф. А. П. Лопухина, стрн. 484 (= *The Life of Christ* II, p. 466). T. W. Davies, *Magic, Divination, and Demonology*, p. 111. См. и в слав. книге Еноха 8:7. 8 у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 16; 87–88, и у † А. Н. Попова *ibid.* 1880, III, стрн. 100. Подобные суждения сводятся к Быт. 6:1–4, а касательно сего «modern scholarship inclines to the view that by «sons of God» are meant angels» (см. у the late Rev. James S. Candlish, Art. «Children [Sons, Daughters] of God» в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings II, p. 217 а) и во всем библейском сказании видит образец «мифологической ангелологии» (Anathon Aall, *Der Logos* II, S. 168), когда иудейские мечтания, как заимствованные из «подлинного еврейского источника» (кн. С. Н. Трубецкой, *Учение о Логосе в его истории* I, стрн. 351), прямо усваются новозаветным писателям (ср. у An. Aall, *Der Logos* II, S. 168) с заявлением, будто в 1Кор. 11:10 Апостол приписывал «Ангелам» нечистые козни против женщин (Dr. phil. Pfarrer Eugen Mühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert nebst Erörterung der altestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente*. II. Th. Tübingen Freiburg i. B. u. Leipzig 1900. S 173). Впрочем, буквальное

понимание эпизода Быт. 6:1–4 встречается и в патристической литературе, иногда допускавшей мысль об эфирности ангельской природы (см. у П. Калачинского, Учение свв. отцов и учителей церкви в отношении к философии Платона в журнале «Вера и Разум» 1900, № 3, стрн. 140 сл. 129 сл.). Заметим еще, что – по ложным основаниям – Rev. J. B. Johnson различает двоякое падение Ангелов – Иеговы и Элогимов (The Angels of God, p. 35).

²⁶⁶¹ - См. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II p. 756 and not. 1: «Since Rabbinism viewed the «great enemy» only as the envious and malicious opponent of man, the spiritual element was entirely eliminated. An analogous remark would apply to Jewish teaching about the good angels, who are rather Jewish elves than the high spiritual beings of the Bible».

²⁶⁶² - В Jehamoth 103 b сообщается, что «by the close contact of the serpent with Eve, he left in her a taint which infected all her seed, but from which the Israelites were freed when they stood before Mount Sinai (см. выше к прим. 1455 и у A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 90, а по переводу о. М. П. Фивейского на стрн. 114), for there they came into immediate contact with the divine presence»: см. у S. Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology в «The Jewish Quarterly Review» VI, 23 (April, 1894), p. 413.

²⁶⁶³ - A. Edersheim: The Life and Times of Jesus the Messiah I, p 397, 1 (и у о. М. П. Фивейского на стрн. 500, 5). 756. 757; History of the Jewish Nation, p. 429. F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 228–229 = Jüdische Theologie, S. 236–237. Prof. Dr. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim II (Lpzg 1879), S. 259. Prof. Dr. M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums (Frankfurt am Main 1898), S. 270.

²⁶⁶⁴ - Этим опять оправдывается иудейская мысль о безразличии духов в чисто этическом отношении, так как с этой стороны и נֶפֶשׁ הָרָע тоже не имеет твердых моральных определений, поскольку сама по себе ни добра, ни зла (ср. еще у Prof. Ernst Cremer, Art. «Fleisch» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 100) и даже почиталась необходимой для

продолжения мира (см. и A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 317, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 401), между тем зло ее достаточно врачевалось законом (*ibid.* 1, p. 318–319 = стрн. 402–403). Anathon Aall, утверждая греческое происхождение понятий демонов (*Der Logos* II, S. 177: «... ist der Begriff Dämonen eine Lehranschauung griechischen Ursprungs») и Ангелов-хранителей (II, S. 185: «sicher unter griechischen Einfluss hat sich der jüdisch-christliche Begriff von Schutzengeln entwickelt»), предполагает (II, S. 186), будто «ursprünglich wird der Begriff von Dämonen entweder ganz ethisch neutral oder gar nur ethisch gut gewesen sein», при чем дурной оттенок перешел на него лишь после отождествления с «чужими богами» (II, S. 187).

²⁶⁶⁵ - Посему некоторые понимали сатану «als Product der menschlichen Natur» (см. Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 35, и ср. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums* I, Lpzg 1876, S. 342; ср. и у G. G. Bredow, *Rabbinische Mythen, Erzählungen und Lügen*, S. 120–121), а иудей Трифон даже отрицал злых «ангелов» (см. S. Justini, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, cap. 79 ap. Migne, gr. ser. t. VI, col. 661. 664, и ср. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, S. 36–37).

²⁶⁶⁶ - A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* I, S. 400. 402. 405 f. Ср. у Ф. В. Фаррапа, *Жизнь Иисуса Христа* в переводе проф. А. П. Лопухина, стрн. 484 (= *The Life of Christ* II, p. 466–467).

²⁶⁶⁷ - Prof. W. Bousset утверждает (*Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen 1892, S. 24–25), будто идея сатаны, как князя мира сего, впервые высказана в (иудейском апокрифе конца дохристианской или начала христианской эры: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 634–635 = III³, S. 217–219; см. еще и ниже в прим. 2806) *Assumptio Mosis* (Moyseos) X, 1 (ср. у O. Fr. Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi selecti*, p. 151. 152; Ad. Hilgenfeld, *Messiah Judaeorum*, p. 451; R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, London 1897, p. 39. 85; C. Clemen в *Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch's* S. 327) и отсюда заимствована Новым Заветом.

²⁶⁶⁸ - Cp. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. S. 109 (см. на стрн. 801, 377). 57: «nach des Apostels Ansicht (1 Kor. 7:5) Satan durch die geschlechtliche Sinnlichkeit die grosse Macht über den Menschen hat; besonders auch mag seine Ausschauung von der σάρξ diese Auffassung von der Verführung der Eva ihm annehmbar gemacht haben; durch sie vermochte Satan im Weibe den Menschen zum Sündenfall zu bringen».

²⁶⁶⁹ - Er. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S 271: «im Ephes. 2:2 f. der Teufel zunächst ganz im Sinne der jüdischen Mystik als ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, und dann das Fleisch als Satans Werkzeug bingestellt wird, und zwar derartig, dass der Mensch sich nicht durch eigene Kraft davon losmachen kann und deshalb ein τέκνον φύσει ὀργῆς ist».

²⁶⁷⁰ - F. C. Conybeare в «The Jewish Quarterly Review» IX, 36 (July, 1897), p. 595 усвояет Апостолам убеждение, будто «the demons lived in the air and were made of air, and were like the air immaterial (ἄσώματοι), and as rule invisible»; при таком понимании неудивительно встретить замечание (Jo. Jac. Wetstenii в Novum Testamentum Graecum II, p. 242), что «Paulus ita loquitur ex principis philosophiae Pythagoreae, quibus illi, ad quos scribit, imbuti erant: non autem, ut partem doctrinae a Christo sibi revelatae, et omnibus credendae traderet».

²⁶⁷¹ - См. еще A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah II, p. 758, и ср. выше.

²⁶⁷² - Cp. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 422–423 = II³, S. 502. A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils 1, S. 383. Ср. в слав. книге Еноха 22:41 у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 71; «зане нача диавол третицею царствовать: перво прежде рая, второе в раи, третицею вне рая до потопа продолжи».

²⁶⁷³ - Cp. F. Chr. v. Baur, Drei Abhandlungen zur Geschicite der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum, S. 139, 1.

²⁶⁷⁴ - Это против W. Karl, который утверждает (Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, S. 17), будто «Paulus, dem Judentum seiner Zeit folgend, Sünden und Irrungen der Christen gelegentlich den bösen Geistern zuschrieb (1. Kor. 7:5; 2. Kor. 2:11, u. a.)». Иное дело – по отношению к источнику и характеру греха в роде человеческом, о чем см. в главе IV-й трактата II-го и ср. ниже в прим. 2701.

²⁶⁷⁵ - См. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I (Nörtlingen 1857), S. 456–457. С. J. Ellicott относит Еф. 2:2 к «sub-celestial region which seems to be, if not the abode, yet the haunt of evil spirits» (St. Paul's Epistle to the Ephesians, p. 34), Н. Alford выясняет (The Greek Testament III, p. 89) из естественной аналогии, которую Rev. Prof. G. G. Findlay раскрывает (The Epistle to the Ephesians, p. 103) в следующем виде: «Surely, the air here partakes (if it be only here) of the figurative significance of spirit (i. e. breath). St. Paul refines the Jewish idea of evil spirits dwelling in the surrounding atmosphere into an ethical conception of the atmosphere of the world, as that from which the sons of disobedience draw their breath and receive the spirit that inspires them. Here lies, in truth, the dominion of Satan. In other words, Satan constituted the Zeitgeist». К последнему толкованию склоняется 1 и Pro Dr. Albert Klöpper (Der Brief an die Epheser, Göttingen 1891, S. 68, 4), но оно несправедливо разрешает реальный объект в отвлеченный «дух времени», для которого не находится и производителя, если не считать таковым плотность – в качестве греховной «по естеству».

²⁶⁷⁶ - Вместе с этим неизбежно падает и странное пояснение Rev. J. B. Johnson'a (The Angels of God, p. 50) к Еф. 2:2, будто «князь власти воздушной» есть «having power to make use of winds and storms for his own purposes».

²⁶⁷⁷ - См. Н. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI (1893), 10, S. 297. 298. Anathon Aall усвоит Новому Завету ориенталистическое понятие динамической одушевленности светил небесных, откуда возникло воззрение «von einer Herrscher in dem Machtbereich der Luft», ибо «der Himmelsraum ist die Stätte einer Macht, ἐξουσία» (Der Logos II, S. 161); к этому

кругу воззрений автор относит (S. 169) и все идеи касательно чинов небесной иерархии, почему в новозаветной ангелологии находит прямые заимствования из иудейской апокалиптики сверх библейских данных (S. 170–171).

²⁶⁷⁸ - О. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, S. 109: «Alle Erwägungen zwingen uns, in dieser seltsamen Satansbenennung: «ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος», die Anschauung von der Existenz einer Menge teuflischer Wesen zu finden, die unter dem Oberbefehle Satans in der Luft hausen». H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II*, S. 239: «Und zwar erfüllen diese weltbeherrschenden Dämonenreihen die ganze niedere Atmosphäre (den dunkeln ἀήρ Eph. 2,2 im Gegensatze zum lichten αἰθήρ), nach einer bei den Rabbinen und gleichzeitigen griech. Schriftstellern nachweisbaren Form der Vorstellung». Prof. H. Jacoby, *Neutestamentliche Ethik*, S. 393. См. еще на стрн. 698, 166, а равно Jo. Ben. Koppe, *Novum Testamentum graece I* (Gottingae 1778), p. 290–291. Aug. Bisping, *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament VI*, 2, S. 47. H. v. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» III, 1, S. 117. Сходно и епископ Игнатий Брянчанинов (Сочинения III, стрн. 26. 133. 184. 231–232), откуда у него является и чувственное понимание «истязаний» души на пути к раю по разлучении от тела (стрн. 136 сл.; но ср. более одухотворенный взгляд у свящ. Г. Быстрицкого, *О загробной жизни*, Москва 1898, стрн. 83 сл., и у о. Ап. М. Темномерова, *Учение Свящ. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых*, стрн. 148–149), как А. Fr. Gfrörer находил (*Das Jahrhundert des Heils II*, S. 81) иудейские отголоски в 1 Кор. 3:13 сл.

²⁶⁷⁹ - Ср. еще А. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils I*, S. 419. Carl Siegfried, *Philo von Alexandria*, S. 147. 212, при сопоставлении павлинистических воззрений с филоновскими понятиями (S. 310), которые – в свою очередь – сближаются с концепциями Плутарха, что демоны суть души, одетые воздухом (S. 276), где – по мнению александрийского теософа – они обитают (А. Fr. Gfrörer, *Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie I*, S. 352. 358 ff. 370 f. 375), сами будучи эфирно-огненной природы (*ibid.* I, S. 379. Aug. Ferd. Dähne,

Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie I, S. 306 ff. 309: «die Luft selbst, aus welcher er ja diese Geistergebildet glaubte, erkannte Philo, wenn auch für ein edleres Element als die Erde, doch als sinnlich-körperlich an»). В этом смысле следы раввинских преданий признавал здесь и † о. С. К. Смирнов, Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Апостола Павла к Ефесеям, Москва 1873, стрн. 90.

²⁶⁸⁰ - Замечательно еще, что в «талмудическом словоупотреблении термин רִיחַ применяется не к Ангелам, но к демонам (– конечно, всегда с квалифицирующей прибавкой –)»: см. у Prof. E. Cremer в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck V³, S. 365, 38–39, и ср. W. Baudissin ibid. VI³, S. 16, 23 f. Это опять показывает, что даже самая идея духовности принижалась в раввинизме до понятия воздушности, а потому иудейские аналогии (из Завета Вениамина [ср. 3 ap. Migne gr. ser. t. II, col. 1141: τὸ ἄέριον πνεῦμα τοῦ Βελίου] и Вознесения Исаии 7:9. 10:29), отмечаемые у кн. С. Н. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 351, 1) для «князя власти воздушной», ни в каком случае не говорят о сходстве в самых воззрениях.

²⁶⁸¹ - «Местное» значение здесь очевидно (ср. Aug. Bispin, Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament VI, 2, S. 143. A. Klöpfer, Der Brief an die Epheser, S. 190. C. J. Ellicott, St. Paul's Epistle to the Ephesians, p. 148), и для отрицания этого оттенка пришлось бы отделять ἐν τοῖς ἐπουρανίοις от предшествующего чрез «комму» и понимать в смысле обозначения сферы или поля «нашей брани», как делает G. G. Findlay (The Epistle to the Ephesians, p. 407), но эта интерпретация не может быть обоснована ни экзегетически, ни грамматически (ср. H. Alford, The Greek Testament III, p. 145. C. J. Ellicott 1. cit. H. v. Soden в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» III, 1, S. 151) и не требуется апологетическими целями, потому что весь вопрос удовлетворительно разрешается правильным определением данного в тексте соотношения.

²⁶⁸² - Ср. и у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 342, 5, а по отношению к демоническим влияниям Rev. Prof. G. G. Findlay даже принципиально

утверждает (The Epistle to the Ephesians, p. 403), что «those are more bold than wise who deny their (of the manifestations of demonism) existence, and who profess to explain all occult phenomena and phrenetic moral aberrations by physical causes».

²⁶⁸³ - Prof. W. Beyschlag свидетельствует (в «Studien und Kritiken» 1870, 2, S. 202 Anm.), что почти все экзегеты относят рассматриваемое упоминание Апостола к его телесному восхищению, к чему склоняется и епископ Игнатий Брянчанинов (Сочинения III, стрн. 82).

²⁶⁸⁴ - F. Weber отождествляет «рай» Апостола с иудейским Gau Eden или «Mechiza» (ср. выше в прим. 2602) праведников (Die Lehren des Talmud, S. 158 = Jüdische Theologie, S. 163; ср. Edward H. Hall, Papias and his Contemporaries. A Study of Religious Thought in the Second Century, Boston and New York 1899, p. 146, 2), а Engène de Faye весь рассказ св. Павла сопоставляет (Res Apocalypses juives, p. 136) с иудейско-апокрифическими мечтаниями, при чем на этом основании иногда толкуется в буквальном смысле упоминание Апостола о седьмом небе (см. Rev. Robert Henry Charles, Art. «Book of the Secrets of Enoch» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 710 a: «The detailed account of the seven heavens in this book... has shown beyond the reach of controversy that the sevenfold division of the heavens was accepted by St. Paul and the author of Hebrews, and probably in Rev.»), хотя другие спорят еще относительно того, признавал ли благовестник три или семь небес (см. о сем у Rev. Prof. S. D. F. Salmohd'a, Art. «Heaven» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 321 b – 322 a). Подробное описание последних в слав. книге Еноха см. у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 4 сл.; 84 сл., и у † А. Н. Попова ibid. 1880, III, стрн. 91 сл.; в этом иудейском воззрении кн. С. И. Трубецкой находит (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 335 сл.) полное смешение ангелологии и космологии. Prof. Auguste Sabatier для иллюстрации контраста между традиционными верованиями и научными убеждениями указывает, что «для первенствующих христиан не было трудности представить себе телесное вознесение Иисуса на небо, потому что для них небо

действительно было географической областью, рисовавшейся пред их умом в точных очертаниях. Для современных христиан небо есть моральная идея, почему упорно признающие телесное вознесение Христа лишены всякой возможности вообразить и описать его в качестве реального факта». В этом смысле затем отмечается у автора и восхищение Апостола Павла до третьего неба. См. статью *La vie chrétienne et la théologie scientifique* в «*Revue chrétienne*» 1900, No. 1 (Janvier), p. 3–4.

²⁶⁸⁵ - Ср. R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, S. 218–219: «Что у Павла небесный мир является населенным Ангелами света, соответствующими пневматически-световой субстанции сего мира, – видно из случайного упоминания ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ (Гал. 1:8) и ἄγγελος τοῦ φωτός (2Кор. 11:14). А что об их деятельности песнопения и восхваления в раю пред лицом Господа (ср. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова III, стрн. 226) он (Апостол) имел точно такие же представления, как современные соотечественники, и что – при захватывающей живости своего духа – он все мыслил реалистически (alles auf das deutlichste vorstellt, die Sinnlichkeit jener Geisterwelt auf das lebendigste sich ausgebildet hat), – это можно усматривать по наменам об ἄρρητα ῥήματα, слышанных в раю (2Кор. 12:4), и об ἀγγέλων ὑλῶσσαι, звенящих подобно меди и кимвалу (1Кор. 13:1)». См. и A. Klöpper, *Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, S. 507 ff. Буквальное понимание ангельских языков приписывает св. Павлу и кн. С. Н. Трубецкой, *Учение о Логосе в его истории I*, стрн. 372. 425. О пениях ангельских см. в слав. книге Еноха 6:27. 8:2. 11:72 у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 15. 18. 31, и у † А. Н. Попова *ibid.* 1880, III, стрн. 100. 102. 113.

²⁶⁸⁶ - Проф. раввинской школы в Будапеште Dr. Ludwig Blau, воспроизводя «древне-иудейские» мнения первой половины нашего тысячелетия (*Das altjüdische Zauberwesen*, S. VI: «mit «altjüdisch» bezeichne ich das Zeitalter der jüdischen Tradition, also beiläufig das erste halbe Jahrtausend unserer Zeitrechnung»), категорически утверждает, что талмудические известия о

проникновении некоторых раввинов на небо (см. выше, Ad. Franck, La Kabbale, p. 57 = Н. С., Каббала или религиозная философия евреев, стрн. 11) нужно понимать буквально, ибо на стрн. 115 сл. у него сказано: «Dieses «Eingehen in's Paradies» (бен-Аззня, бен-Зомы, Ахера, или Елиши бен-Абуйи, и Акибы) ist wörtlich und nicht allegorisch zu nehmen». Подобным образом L. Blau склонен понимать (S. 60–61) и свидетельство Sanhedrin 67 b о создании теленка р. Ханиной и Ошайей по пятницам при занятиях учением о творении (ср. к прим. 2508). Что же касается возвеличения людей (ср. на стрн. 770, 303), то для иллюстрации см. еще в слав. книге Еноха, где патриарху говорится (11:5): «ни ангелом моим не возвестих танни мое, ни поведях им востания их ни мое бесконечное и неразумное, размыслишу твари иже тебе возвещаю днесь» (у проф. М. И. Соколова в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» 1899, IV, стрн. 24; 91, и у † А. Н. Попова *ibid.* 1880, III, стрн. 107), а в другом месте (16:6 *ibid.* 1899, IV, стрн. 59; 1880, III, стрн. 135) о нем сказано: «тебе избра Господь паче всех человек на земли, и постави те на писателе тварем своим видимым и невидимым, и отъимителе грехом человеческим, и помощника домочадцем твоим».

²⁶⁸⁷ - Ср. Th. Simon, Gottesgeist und Menschengestalt bei Paulus, S. 11.

²⁶⁸⁸ - Ср. Prof. W. Beyschlag в «Studien und Kritiken» 1864, 2, S. 207.

²⁶⁸⁹ - Ср. A. Klöpffer, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth, S. 225. H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, 1, S. 323.

²⁶⁹⁰ - Ср. J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I, S. 451.

²⁶⁹¹ - Сходно и Anathon Aall, Der Logos II, S. 172. Конечно, еще менее допустимо следующее суждение H. Quack в «Theologische Zeitschrift» XXI, 9 (September 1893), S. 269: «So weiss er (Jesus), dass das Opfer seines Leibes der Sünde und dem Teufel genug thut, und als seine Verurteilung beschlossen, da ist der Fürst der Welt gerichtet, da ist die Grundlage geschaffen für eine neue Welt», поскольку оно совсем не оправдывается Писанием

(ср. и Eug. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 225 et not. 1). Впрочем, подобная догадка встречается уже в патристической древности (напр., у Иринея, Оригена, Григория нисского), допускавшей мысль о выкупе удовлетворения сатане, хотя и не в том грубо-карикатурном виде, как это представляет Prof. Auguste Sabatier (*La vie chrétienne et la théologie scientifique* в «*Revue chrétienne*» 1900, No. 2, p. 114–115), который в свою очередь допускает странную идею, будто «la rançon a été payée aux hommes pécheurs par l'amour même de Jésus qui voulait les sauver» (ibid., p. 117). У епископа Игнатия Брянчанинова тоже сказано, что «если нет падших духов: то вочеловечение Бога не имеет ни причины, ни цели» (см. «Слово о чувственном и о духовном видении духов» в III-м томе сочинений на стрн. 4).

²⁶⁹² - Касательно этого наименования см. «The Expositor» 1895, VI, p. 435–439: The Development of the Meaning of «Belial» by the Rev. Prof. T. K. Cheyne.

²⁶⁹³ - A. Edersheim, *History of the Jewish Nation*, p. 428: «The (Jewish) dogma about angels and fallen spirits presents a curious mixture of beliefs». Сходно суждение этого автора и обо всей раввинской «догматике»: см. *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 106, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 135.

²⁶⁹⁴ - См. T. Witton Davies, *Magic, Divination, and Demonology*, p. 21. О. проф. протоиерей А. В. Смирнов даже утверждает, что «в апокрифических книгах учение об ангелах и злых духах излагается с такими подробностями, которые не имеют решительно ничего общего с ангелологией свящ. книг» (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, Казань 1899, стрн. 176, 19).

²⁶⁹⁵ - Так, книга О. Everling'a представляет только ряд необъединенных заметок по поводу частных упоминаний о духах в посланиях св. Апостола Павла.

²⁶⁹⁶ - Поэтому и о «Сыне человеческого» в книге Еноха 46, 1 сказано: «и лицо Его полно было прелести и подобно одному из святых Ангелов». См. у о. проф. А. В. Смирнова на стрн. 335 = A. Dillmann, S. 22; R. H. Charles, p. 127; G. Beer в *Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a*, S. 262. В иудействе

всюду сказывается тенденция к абстрактному пониманию божества (ср. и Anathon Aall, *Der Logos II*, S. 64) с отрешением его от соприкосновенности с тварным, почему раввинизм утверждал, что человек создан по образу Ангелов-служителей (см. выше к прим. 1159), а Филон заявлял, будто при этом Бог действовал не один (см. напр., в *De opificio mundi* § 24 в *Philonis opera*: ed. Th. Mangey I, Londini 1792, p. 16–17, L. Cohn et P. Wendland I, Berolini 1896. p. 24–24, и в *The Works of Philo translated by C. D. Yonge I*, London 1890, p. 20–21). Кн. С. Н. Трубецкой решительно возражает против усвоения иудейскому сознанию идей трансцендентализма (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 269–270. 409), но в других местах сам же отмечает и допускает их (хотя бы на стрн. 323. 342. 344), а это свидетельствует, что его полемика покоится на ошибочном смешении воззрений библейских с чисто иудейским их толкованием – при неотчетливости различения между религиозным чувством и богословской догматикой.

²⁶⁹⁷ - Посему А. В. Bruce справедливо заявляет (*The Epistle to the Hebrews*, p. 68, и ср. у George Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews with a Critical Introduction*, Edinburgh 1899, p. 91,1), что «service is not an incident in the history of angels; it is their whole history».

²⁶⁹⁸ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 243 = *Jüdische Theologie*, S. 252: «Die Massikin haben ihre Macht als Geister der Nacht und der Finsternis, des Todes und des Verderbens durch die Sünde gewonnen».

²⁶⁹⁹ - Второе Fr. Spitta находит (*Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, S. 270 ff.) даже у св. Апостола Петра. См. еще выше и ср. ниже в прим. 2819.

²⁷⁰⁰ - Здесь легко усмотреть зачатки гностицизма, почему напрасно и лживо усвоят его Апостолу Павлу (см. иапр., у Bruno Bauer, *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*. Zw. Aufl., Berlin 1879. S. 333–380), если гностические элементы гораздо раньше были в иудейских созерцаниях, как это констатировано у Ad. Harnack в *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I*, 1 (Lpzg 1893). S. 144, отмечается у Prof. Eugène Ménégoz, *Le*

péché et la rédemption d'après Saint Paul (Paris 1882), p. 199. 201, и раскрыто у J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Colossians und to Philemon (London 1890), p. 78–79, а – особенно – у M. Friendlander, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, S. VIII. IX. 15. 44 ff. 110 («schon das talmudische Schriftthum des ersten christlichen Jahrhunderts vom Gnosticismus durch und durch inficirt ist, also der Gnosticismus älter als das Christenthum»). 122 («die Grundlehren des Gnosticismus dem jüdischen Alexandrismus entnommen sind, wenn sie auch allerdings auf ihren verschiedenen Wanderungen sich mit fremden Anschauungen vermischten und dadurch mancherlei Umgestaltungen erführen»). M. Friedländer и в статье «L'Anti-Messie» развивает (см. «Revue des études juives» XXXVIII, 75 [Janvier–Mars 1899], p. 14 suiv.) те же мысли, которые принимаются еще у Prof. Wilhelm Backer (ibid., p. 38–46: Le mot «Minim» dans le Talmud désigne-t-il quelquefois les chrétiens?), хотя последний (– вместе с Israel Levi ibid. XXXVIII, 76 [Avril–Juin 1899], p. 204–210: Le mot «Minim» désigne-t-il jamais une secte juive de Gnostiques antinomistes ayant exercé son action en Judée avant la destruction du Temple? и E. Schürer в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 6, Sp. 167–170 –) отвергает тезис автора (см. еще «Revue des études juives» XXXVIII, 76, p. 194–203: Encore un mot sur Minim, Minout et Guilionim dans le Talmud), будто термин «миним» никогда не означает – в Талмуде – христиан, к какому заключению склоняется и L. Blau (Das altjüdische Zauberwesen, S. 10, а и др.). По сказанному ясно, что не менее ошибочны и заявления ортодоксальных апологетов и экзегетов, будто гностицизм даже «и в первичной, неразвитой форме при жизни Ап. Павла еще не существовал» (И. Тр. Назарьевский в опыте исагогического и экзегетического исследования: Послание святого Апостола Павла к Филиппийцам, Сергиев Посад 1893, стрн, 53-я введения). Напротив, задолго до него подобные тенденции уже проникали иудейство (ср. у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 315. 317. 319 сл. 331 сл. 335. 338 сл. 345. 347. 354. 364 сл. 372. 374. 375–376) и отчетливо выражаются в апокалиптике (стрн. 326. 331 и у Anathon Aall, Der Logos II, S. [173 ff.] 175–176), почему нельзя искать источника их ни в

«извращенном павлинизме» (кн. С. Н. Трубецкой *op. cit.* I, стрн. 325), ни в подлинном благовестии апостольском (*ibid.*, стрн. 376–378), как их нет, напр., в посланиях к Колоссянам и Ефесеянам (Rev. A. C. Headlam, Art. «Gnosticismus» в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings II, p. 187 а), ибо «der «Gnosticismus», der in Col bestritten wird, ist sogar älter als das Christentum» (Prof. D. Adolf Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament. Erste und zweite Auflage, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 90*).

²⁷⁰¹ - Посему же и «the real badnes of our common nature is traced back to a diabolic origin or authorship», как выражается the Rev. Principal J. Oswald Dykes в «The Expositor» 1897, XII (Diabolic Image: John VIII. 43–47), p. 447. Ср. на стрн. 799, 373.

²⁷⁰² - В этом смысле М. l'Abbé Joseph Viteau удачно отмечает (*Étude sur le grec du Nouveau Testament, comparé avec celui des Septante: sujet, complément et attribut* в «Bibliothèque de l'École des Hautes Études» CXL fasc., Paris 1896, p. 95, § 115e), что в новозаветном словоупотреблении зло абстрактное не смешивается с личным, почему в первом случае при δαιμόνια глагол соединяется в sing., во втором – в plur.

²⁷⁰³ - Ср. Prof. Ernst Cremer, Art. «Engel» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck Vs, S. 369: «es gehört schon eine grosse Kunst der Eisexegeese dazu, wenn man dem. Apostel Paulus die Engellehre der jüdischen Sage und rabbinischen Theologie zuschreiben will».

²⁷⁰⁴ - A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 142, и у о. М. П. Фивейского на стрн. 180): «Here (in the Angelology and Demonology of the New Testament), with similarity of form, slighter than usually, there it absolute contrast of substance». II, p. 756: «the difference between the New Tastament and Rabbinism cannot be too much emphasised, and it is no exaggeration to say that this alone would mark the doctrine of Christ as fundamentally divergent from, and incomparably superior to, that of Rabbinism.»; p. 763: «...in view of this sketch of Jewish Angelology and Satanology, the contention can be sustained that the teaching of Christ on this subject has been derived from Jewish sources?»

²⁷⁰⁵ - A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 755: «The difference between the Satanology of the Rabbis and of the New Testament is, if possible, even more marked than that in their Angelology». См. еще *ibid.* II, p. 776.

²⁷⁰⁶ - A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 755: «In truth, the teaching of the New Testament on the subject of Angels represents, as compared with that of the Rabbis, not only a return to the purity of Old Testament teaching, but, we might almost say, a new revelation».

²⁷⁰⁷ - Обзор иудейских апокрифов см. у E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 575 ff. = III³, S. 135 ff., а из более раннего времени у Prof. Dr. Friedrich Lucke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Joannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur*, Bonn 1832, S. 44 ff.; кратко и не всегда полно у † Prof. Aug. Dillmann, Art. «Pseudepigraphen des Alten Testaments» в «*Real-Encyklopädie*» von Herzog-Hauck XII² (Lpzg 1883), S. 341–367; Prof. D. Otto Zockler, *Die Apokryphen des A. T.s nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenlitteratur* в «*Kurzgefassten Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen* herausgegeben von Prof. H. Strack u. O. Zöckler: A. T. IX-te Abth. (München 1891), S. 403 ff.; A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 38 (и у о. М. П. Фивейского I, Москва 1900, стрн. 48–49). II, p. 655–658; Ф. Вигуру, *Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Свящ. Писания в русском переводе* (с 9-го издания французского оригинала) свящ. Вл. В. Воронцова. *Ветхий Завет: т. I* (Москва 1897), стрн. 68 сл. Совместный немецкий перевод – со введениями и пояснениями – дан в *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (in Verbindung mit mehreren Fachgenossen) übersetzt und herausgegeben von Prof. D. E. Kautzsch. Bd. П (Die Pseudepigraphen), Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig 1900; тут помещены: 1) письмо Аристея (S. 1–3: P. Wendland), 2) книга Юбилеев (S. 31–119: E. Littmann), 3) «Мученичество» Исави (S. 119–127: G. Beer), 4) Псалмы Соломона (S. 127–148: R. Kittel). 5) Так называемая 4-я книга Маккавейская (S. 149–177: A.

Deissmann), 6) Сивиллы (кн. III–V-я с prooemium, S. 177–217: Fr. Blass), 7) Книга Еноха (S. 217–310: G. Beer), 8) Вознесение Моисея (S. 311–331: C. Clemen), 9) Четвертая (слав.-русс. 3-я) книга Ездры (S. 331–401: H. Gunkel), 10) Откровения (Апокалипсисы) Варуха (по сирскому и греческому текстам, S. 402–457: V. Ryssel), 11) Заветы двенадцати патриархов (S. 458–488; 502–506: F. Schnapp, а S. 489–492 еврейский завет Неффалима: E. Kautzsch), 12) Жизнь Адама и Евы (по-гречески у Tischendorf'a под неудачным заглавием «Apocalypsis Mosis». S. 506–528: C. Fuchs). На русском языке имеются: исследование о книге Еноха о. проф. протоиерея А. В. Смирнова и его переводы последней (Казань 1888), книги Юбилеев или Малого Бытия (ibid. 1895) и Псалмов Соломона и од (ibid. 1895) с предисловиями и примечаниями (по изданиям † А. Дильмана), а сжатое обозрение иудейских апокрифов (стрн. 22–75) и систематический анализ догматического содержания их даны тем же автором в обширной диссертации (печатавшейся в приложениях к «Ученым Запискам Казанского Университета» за 1899-й и 1900 гг.) под заглавием: «Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от макиавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами)», Казань 1899, при чем на стрн. 8, 7 обещается еще русское издание Вознесения Моисея и Заветов двенадцати патриархов (но см. у нас выше). Все, возможное по этому предмету почти тридцать лет тому назад, изложено в труде покойного проф. И. Я. Порфирьева, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях (Казань 1873), где делаются соответствующие указания и на древнерусские памятники, для которых полную библиографию можно читать у проф. Н. В. Владимирова, Научное изучение апокрифов – отреченных книг в русской литературе во второй половине XIX столетия, Киев 1900 (оттиск из 2-го № Киевских «Университетских Известий» за 1900 г., стрн. 45–109 отдела критики и библиографии). Для славянского текста книги Еноха см. у ф проф. Н. С. Тихонравова, Памятники отреченной русской литературы, т. I (Спб. 1863), стр. 19–23, а на стрн. I–X перечень считавшихся в древней России «ложными» книг (между ними: Енох, Заветы патриархов, Исход Моисея,

криво складен = Ἀναληψίς Μωυσεώς, Псалмы Соломоновы, Ильино обавление = Ἡλιοῦ ἀποκάλυψις), в «Библиографических материалах», собранных † проф. А. Н. Поповым, в «Чтениях в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском Университете» 1880, III, стрн. (79–82). 84–139, и в «Материалах и Заметках по старинной литературе» *ibid.* 1899, IV, стрн. I–IV + 1–112 (выпуск третий. VII. Славянская книга Эноха. II. Текст с латинским переводом) проф. М. И. Соколова, который обещает (стрн. III) и особое исследование.

²⁷⁰⁸ - Ср. Baraita Joma 9 b (у L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, S. 102,2), где «бат-кол» представляется лишь слабой заменой иссякнувшего пророчества, потому что с прекращением последнего (после Аггея. Захарии и Малахии) «Дух Св. отошел от Израиля». Ср. и у A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. et 285 not. 2, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 362 и прим. 1. Такое воззрение вызывалось несоответствием мрачной действительности светлым упованиям народа Божия, твердо веровавшего, что весь мир создан именно ради его. Отсюда в иудейских писаниях являются частые указания на тяжелый разлад между фактическим и должным (напр., в *Assumptio Mosis IV*, 2. 3), а равно ясные отголоски сокрушительной мысли о бо-гооставленности, почему после плена особенно утверждается название Господа-Иеговы небесным. См. *The Assumption of Moses, translated from the Latin. Sixth Century Ms., the unemended Text of which is published herewith, together with the Text in its restored and critically emended Form. Edited with Introduction, Notes, and Indices by (Rev. Prof.) Robert Henry Charles. London 1897. P. 5. 14. 9.*

²⁷⁰⁹ - В этом отношении Prof. Dr. Carl Heinrich Cornill замечает, что время иудейской войны вызывает ужас историков (*Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten his zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*, Chicago 1898, S. 281), «как будто тогда обрушились все демоны ада, чтобы погубить народ, которому многократно и многообразно глаголал Бог чрез пророков» (S. 282), а вожди его старались «изгонять сатану веельзевулом» (S. 293).

²⁷¹⁰ - Поэтому даже в неканонических книгах Ветхого Завета замечается слабое развитие мессианских представлений, как справедливо указывает и Eugen Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim I*, S. 81: «Die Apokryphen des Alten Testamentes bieten bei ihrem teils historischen, teils didaktischen Inhalte zwar keine ausführlichen Bilder der messianischen Zeit, aber doch Elemente derselben».

²⁷¹¹ - Eug. de Faye, *Les Apocalypses juives*, p. 6.

²⁷¹² - Prof. F. H. Wallace в «*Methodist Review*» LXXIX, 5 (September–October, 1897), p. 698.

²⁷¹³ - Это настроение было тем более тяжелым, что вопрос о несоответствии фактической участи человека и его предназначения всегда оставался в иудействе «основной проблемной этики» (Rev. Thomas B. Strong, Art. «Ethics» в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I, p. 781 b).

²⁷¹⁴ - Cp. C. H. Cornill, *Geschichte des Volkes Israel*, S. 149.

²⁷¹⁵ - См. Schabbath 13 b у S. Schechter, *Studies in Judaism* (London 1896), p. 264.

²⁷¹⁶ - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 40. В виду откровенности автора при суждениях по вопросам иудейского богословия (– почему собственно важна и часто цитируется данная книга –) не бесполезно отметить, что его взгляды находят сочувствие и у J. Halévi: см. рецензию последнего в редактируемом им журнале «*Revue sémitique*», Octobre 1898 (Paris), p. 375–376.

²⁷¹⁷ - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 43. 73. Rev. Prof. William Sanday, Art. «God (in NT)» в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings II, p. 208 a.

²⁷¹⁸ - Schabbath 119 b: «Мудрец (иудейский) могущественнее пророка» (у F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 122 = *Jüdische Theologie*, S. 126; Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 41). «Когда умирает царь, – всякий Израильянин способен занять его место, а при смерти мудреца потеря невознаградима» (Al. Bragin *ibid.*, S. 42). Jer. Berachoth I, 7: «изречения старцев имеют больше значения, чем пророков»

(см. у А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 97, 5, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 124, 1). Ср. еще Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*, London 1886, p. 62–63. 441–442, а другие примеры преклонения пред раввинами см. у А. Edersheim I, p. 224 et not. 1. 315 et not. 1, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 283 и прим. 1. 398 и прим. 1. В этом смысле высказывался уже сын Сирахов (4:7. 35:9), почему позднейшие иудейские писатели (Нахманид) называли его «одним из наших святых раввинов»: *Lines of Defence of the Biblical Revelation. II. The Wisdom of Ben-Sira and the Wisdom of Solomon by the Rev. Prof. D. S. Margoliouth* в «*The Expositor*» 1900, II, p. 146–147.

²⁷¹⁹ - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 76. Важно припомнить здесь и то, что хотя «агада» не обладала абсолютным авторитетом, но на деле все учения синагоги заимствовались из нее, и – в практическом отношении – она служила главным основанием иудейского догматического и нравственного богословия (А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 11–12. 105, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 13–14. 133). Ср. Prof. Fr. Sieffert, Art. «Sadducäer und Pharisäer» в «*Real-Encyklopädie*» von Herzog-Hauck XIII² (Lpzg 1884), S. 241: «Die Mischnah erklärt geradezu, es ist strafbarer, zu lehren entgegen den Satzungen der Schriftgelehrten, als entgegen dem Gesetze selbst» (*Sanhedrin XI*, 3 и у А. Edersheim *ibid.* I, p. 97, 5, и о. М. П. Фивейского I, стрн. 124, 1).

²⁷²⁰ - Это видно и из свободного отношения талмудического иудейства к каноническим писаниям ветхозаветного откровения (о чем см., напр., Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 24. 28. F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 81 = *Jüdische Theologie*, S. 83 и ср. у Н. К. Дарагеев, *История ветхозаветного канона*, Спб. 1898, стрн. 131–132. 151 сл.; для Екклесиаста ср. мнение школы Шаммая в журнале «Восход» 1900, I, стрн. 51: «Агада» проф. Бахера [*Die Agada der Tannaiten von Dr. Wilhelm Bacher*] в изложении Н. А. Переферковича), в котором для него абсолютно важно только «законническое» содержание Торы, почему и новейшие иудейские ученые в ветхозаветной критике часто поощряют всякий рационализм и

по временам превосходят либерализмом самых завзятых скептиков. Эти же тенденции вели и к тому, что, преследуя партикуляристически-номистические цели, «раввинизм, как таковой, не имел богословской системы» (A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 106, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 135).

²⁷²¹ - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 12.

²⁷²² - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 8. 9. См. еще A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 100. 99, 1. 85, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 126 и прим. 1. 108: «Традиционализм (иудейский)... поставил на практике устный закон выше письменного. Выражение (Исх. 34:27): «в сих словах Я заключаю завет с тобою и с Израилем» было объяснено (Jer. Chagiga, p. 74 d) так, что завет Божий основан на сказанных словах в противоположность письменным», а из Исх. 24:12 выводили (Berach. 5 a, lin. 11–16), что мишна с талмудом тоже дарованы Богом Моисею на Синае, почему «традиционализм имел одинаковое начало – и по времени и по авторитетности – с самим законом».

²⁷²³ - Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 25: «Все думали находить в Торе и, если находили нечто новое у пророков, то полагали видеть в этом лишь пояснение к известному месту Пятокнижия. Посему при принятии книг в канон всегда руководились только тем соображением, противоречит или нет в каком-нибудь отношении содержание их писаниям Моисея». У о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 145 сказано несколько много, будто «в самых ранних произведениях раввинской литературы не делается никакого различия между Торой с одной стороны и Небиим и Кетубим с другой». Но второй и третий классы явно соподчинялись первому, когда цитировались под именем закона (E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes II*², S. 253 = II³, S. 312), почему кн. С. Н. Трубецкой напрасно усматривает здесь указание на то, что «канонический авторитет пророков

непрерывно возрастал» (Учение о Логосе в его истории I, Москва 1900, стрн. 274). В Megilla III (IV),¹ (у Н. А. Переферковича, Талмуд, Мишна и Тосефта. Т. II. Спб. 1900. Стрн. 487. Der Babylonische Talmud., möglichst sinn – und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen versehen von Lazarus Goldschmidt. Dritter Band, Berlin 1899. S. 642) все другие свящ. писания называются «книгами» ספרי'ם и – по принадлежности к категории предметов низшей святости – ставятся безусловно ниже Торы.

²⁷²⁴ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 31. Закон здесь до неразличимости сливался с толкованием (ср. у Prof. D. A. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel в «Beiträge zur Förderung christlicher Theologies III, 4, Gütersloh 1899, S. 14) и соизмерялся последним. Поэтому относительно «галахи» в иудействе установилось твердое убеждение, что она имеет больший авторитет, чем канонические писания В. З., так как объясняет и применяет их в жизни, почему является и более обязательной (A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 11. 97, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 13. 124). Отсюда естественный вывод был тот, что занимающийся одним законом (т. е. без мишны или без гемары) имеет заслуги, и тем не менее у него нет заслуги (A. Edersheim ibid. I, p. 107, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 136).

²⁷²⁵ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 8. 10. 11. Этот «скрибизм» (ср. ниже) повел к тому, что праведность поставлялась в зависимость от раввинистического назидания настолько, что даже Бог рисовался в образе раввина (Prof. Shailer Mathews, A History of New Testament Times in Palestine 175 B. C. – 70 A. D., New York 1899, p. 98), а легализм способствовал оттеснению древних пророчесственных учений (p. 161–162).

²⁷²⁶ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 47. См. еще выше гл. V и у R. H. Charles, The Assumption of Moses, p. 50.

²⁷²⁷ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume. S. 68.

²⁷²⁸ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume. S. 79. Конечно, в тех же интересах сочинялись легенды, будто Тора существовала за две тысячи лет до сотворения мира, который погиб бы при отказе от нее евреев, между тем при восприятии закона на Синае земля «утихла» (A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 85. 90, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 108. 114),

²⁷²⁹ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 77. Это изречение имеем от р. Ханины (Хананы), главы («сегана») священников (см. у Бахера – Н. А. Переферковича в «Восходе» 1900 г., I, стрн. 58: «Молись о благе правительства, потому что не будь страха перед ним, один другого поглотил бы живьем»), который еще говорил (ibid.): «кто занят изучением закона, тот свободен от всех неприятностей, ему нечего думать о войне, его не беспокоят голод, глупость, разврат, дурные наклонности и иго человеческой власти». Отсюда самоублажение даже в самом порабощении, о чем см. прим. 1300, а равно к прим. 1601; к последнему указанию ср. к «Восходе» 1900 г., I, стрн. 67–68: «Раз старцы (иудейские) посетили развалины храма (Иерусалимского) и увидели лису, выскочившую из «Святая святых». Старцы залились слезами, вспомнив слова Иеремии (Плач. 5:17–18): «От сего-то изнывает сердце наше; от сего померкли глаза наши. От того, что опустела гора Сион, лисицы ходят по ней». Только Акиба не плакал и объяснил причину своего поведения тем, что если исполнилась первая половина пророчеств, то должна исполниться и вторая половина, говорящая о будущем блаженстве и спокойствии еврейского народа. Слова Акибы... произвели на спутников такое впечатление, что они воскликнули: «ты нас утешил, Акиба, ты нас утешил'''».

²⁷³⁰ - С. Н. Cornill, Geschichte des Volkes Israel, S. 191. Ср. Fr. Sieffert (в «Real-Encyklopädie» XIII², S. 227. 230. 238), который о фарисеях замечает (238): «sie stellten sich selbst als eine geistige Aristokratie dem Volke gegenüber exclusiver noch, als es die Sadducäer taten». См. еще F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 120 ff. = Jüdische Theologie, S. 125 ff.

²⁷³¹ - Prof. Albert Réville, Jésus de Nazareth I (Paris 1897), p. 123.

²⁷³² - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 51. Abraham Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (Breslau 1857), S. 126. О саддукеях ср. выше и у Rev. Prof. William Sanday, который (в Art. «Jesus Christ» к A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings, vol. II) называет их «станичными оппортунистами», заботившимися лишь о своих привилегиях – в ущерб и подавление религиозных требований (p. 605 а), почему они старались не затрагивать римлян только по тому побуждению, чтобы не упустить из своих рук тень власти вместе с порабощением всего народа (p. 633 а). Но, конечно, будет ошибкой думать (вместе с о. проф. А. В. Смирновым, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 460), будто «саддукейская партия едва ли особенно тяготилась иноземным римским владычеством» и о «политической самостоятельности Иудеи» заботилась столь же мало, сколько и о «неприкосновенности религиозных установлений».

²⁷³³ - С. Н. Cornill, Geschichte des Volkes Israel, S. 190. Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 63.

²⁷³⁴ - С. Н. Cornill, Geschichte des Volkes Israel, S. 45.

²⁷³⁵ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume. S. 76: «die pharisäischen Gesetze sind in der That nichts anderes als schwere Ketten»; при этом относительно многих талмудических авторитетов возможно сомнение, нормальны ли эти люди (S. 5), и даже некоторые изречения Гамалиила нельзя принимать в серьез (S. 6). Данные иудейские суждения для нас важны при оценке противных мнений, будто мысль касательно отяготительности легализма существует лишь в голове Павла, почему несчастье для христианства, если оно смотрит на закон глазами столь «ненормальной личности»: J. Warschauer, Paul and the Jerusalem Church в «The New World» VII, 28 (December. 1898), p. 746–747. Напротив, весьма удачно и вполне правильно замечание d'Israeli, что у иудеев «их религия была их законом» и «их закон был их религией» (Geist des Judenthums. Aus dem Englischen des d'Israeli, Vater. Stuttgart

1836. S. 111), а это не закон Моисеев, но человеческий, обязанный своим возникновением тирании (S. 70) «диктаторов человеческой мысли» – раввинов (S. 71). Такая «the idolatry of Law» суживала горизонт духовного видения (Rev. Prof. W. Sanday, Art. «Gott [in NT]» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 208 а) и вела к губительному отождествлению нравственности с законническим послушанием (его же Art. «Jesus Christ» ibid. II, p. 606 а). Возражения против сего у кн. С. Н. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 270 сл.) во многом основаны на смешении иудейского номизма с религией откровения в свящ. писаниях и – частью – устраняют лишь преувеличения.

²⁷³⁶ - См. Prof. A. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai в «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie» III, 4, S. 43–44.

²⁷³⁷ - Cp. Prof. R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life (London 1899), p. 174. 178. Подобный генезис иудейской апокрифически-апокалиптической литературы устанавливает и J. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten. Sechstes Heft. Berlin 1899. S. 226 ff.), который относит «истинное начало» ее во времени по возвращении евреев из плена (S. 227), приурочивая расцвет к римскому периоду (S. 229), и подчеркивает догматическую фиксированность» в ее содержании (S. 226). По суждению кн. С. Н. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 300 и ср. 349), «еврейская (иудейская) апокалиптика есть прежде всего теодиция, оправдание Бога во всемирном историческом процессе». По сказанному не менее понятно и обилие апокалиптических иудейских произведений, каковы Михаил Шавров (О третьей книге Эздры. Опыт исследования о книгах апокрифических. Спб. 1861. Стрн. 155–158) и – за ним – о. проф. А. В. Смирнов (Мессиянские ожидания и верования евреев около времен Иисуса Христа, стрн. 129) разумеют в упоминании 4 (3) Ездр. 14:47. 48 о семидесяти книгах, хотя для сего встречается немало различных затруднений.

²⁷³⁸ - Prof. Ed. Riehm, Alttestamentliche Theologie (Halle 1889), S. 389. Иногда апокалиптика даже прямо называется возрождением пророчества: см. у Ernest Renan, Études d'histoire

religieuse (Paris 1857), p. 126. Более правильно соотношение между ними определяется у Prof. R. H. Charles во второй половине формулы: «the origin of Apokalyptic is to be sought in prophecy, or rather, indeed, in unfulfilled prophecy» (A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 168 и ср. 170–171. 173; см. и у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 275) – при чисто «историческом» понимании последнего.

²⁷³⁹ - Ср. Prof. George H. Schodde, The Messianic Views of Christ's Contemporaries в «The Bibliotheca Sacra» XLI, 162 (April 1884), p. 262–263.

²⁷⁴⁰ - См. свидетельство S. Schechter'a в «The Jewish Quarterly Review» VI, 24 (July, 1894), p. 407, и ср. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 439 = II³, S. 521. Однако нужно помнить и замечание Prof. G. H. Daltann'a, Der Gottesname Adonaj (Berlin 1889), S. 6: «Die wichtige, aber von der Theologie lange Zeit ungebührlich übersehene Periode der Geschichte des israelitischen Geistes zwischen Esra und Christus kann ohne Ausnutzung der rabbinischen Litteratur nicht genügend zum Verständnis gebracht werden, wenn auch im allgemeinen wahr ist, was Wellhausen einmal sagt, dass die Thatsachen der Geschichte jener Zeit mit Hilfe des Josephus und nur ihre Farbe dem Talmud entnommen werden kann». Это трезвое суждение вполне устраняет возражения о проф. А. В. Смирнова, который, – частью оппонируя нам (см. выше) на основании данных, приводимых именно у нас, – решается почти совсем устранить «раввинскую письменность» из числа «главных источников для воспроизведения мессианских верований иудеев около времен Иисуса Христа» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 91 сл.). В этом отношении нужно только пожалеть, что автор недостаточно оценил эту стихию и мало ознакомился с ее памятниками, почему допускает насчет ее много частных погрешностей и, напр., под именем Талмуда чаще цитирует совсем не из него... Мы вполне согласны (см. у нас выше и прим. 2510. 2702 и ниже), что в раввинизме были и модификации, и трансформации (стрн. 338 и прим. 97), но все это направлялось к ограждению собственного достоинства и не дозволяло ни забвения, ни отрицания

религиозных начал, сложившихся и определившихся задолго до христианской эры; тут всякое изменение вело лишь к укреплению прежних упований путем более отчетливого раскрытия и наилучшего оправдания. Посему сам же о. А. В. Смирнов допускает, что и после – христианское иудейство никогда не изменяло тем верованиям, которые приобрели в среде (и)его полную устойчивость; (стрн. 338–339), и – значит – должно быть для них первейшим показателем в сохранившихся письменных документах. Тогда устранение свидетельского достоинства последних в научном смысле произвольно и необходимо влечет за собой немалый ущерб для конструктивной работы.

²⁷⁴¹ - Cp. Ad. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides. Jena 1857. S. 1–2. W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu. S. 4–5. St. D. F. Salmond, The Christian Doctrine of Immortality (Edinburgh 1895), p. 159. Prof. J. Rendel Harris, Mr. Charles' Apocalypse of Baruch в «The Expositor» 1897, IV, p. 269.

²⁷⁴² - A. Plummer, A Commentary on the Gospel according to S. Luke (Edinburgh 1890), p. V: «The pseudepigraphical writings of the Jews and early Jewish Christians are now among the most promising helps towards understanding the New Testament». F. H. Wallace в «Methodist Review» LXXIX, 5 (September–October, 1897), p. 702: «In this extra-canonical Jewish literature, and especially in the Palestinian apocalypses which constitute so important a part of it, we may not unreasonably hope to find some of the formative influences at work which prepared the soil for the good seed of the kingdom of God and helped to make Christianity what it is. A devout Christian scholar, whose judgements are usually as sound as his learning is wide and accurate – Dr. Sanday, of Oxford [см. A Commentary on the Epistle to the Romans by W. Sanday and Arth. C. Headlam, Edinburgh 1895, p. VII] – says that any future advance in New Testament exegesis is to be looked for chiefly through a continuous and careful study of the Jewish writings between 100 B. C. and 100 A. D.».

²⁷⁴³ - Так, Rev. Prof. Joseph Agar Beet утверждает (в «The Expositors 1894, VI, p. 430–439: New Testament Teaching on the Second Coming of Christ. 1. Preparatory: The Old Testament, and the Book of Enoch»), что книга Еноха – по времени происхождения и по характеру мыслей (modes in thought) – служит мостом между В. и Н. Заветом в эсхатологии (p. 430), поскольку изображает ее в том виде, как она понималась иудеями в столетие пред Р. Хр. (p. 439). Ср. Prof. O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 9.

²⁷⁴⁴ - Cp. Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, S. 13: «Das Verständnis der Schriften des Neuen Testaments als der Litteratur des Urchristentums müsse ganz besonders bedingt sein durch die Kenntniss der gleichzeitigen, resp. unmittelbar vorhergehenden religiösen Bewegung, die ihren Niederschlag gefunden in der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur», См. еще Hans Vollmer, Die Alttestamentlichen Citaten bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch untersucht nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo (Freiburg i. B. und Leipzig 1895), S. 81.

²⁷⁴⁵ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 30.

²⁷⁴⁶ - Hans Vollmer, Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 81.

²⁷⁴⁷ - Prof. Am. Meyer, Die moderne Forchung über die Geschichte des Urchristentums (Freiburg i. B. 1898), S. 34.

²⁷⁴⁸ - Cp. y Prof. C. F. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II (München 1893), S. 179, 1.

²⁷⁴⁹ - F. H. Wallace в «Methodist Review» LXXIX, 5 (September–October, 1897), p. 699.

²⁷⁵⁰ - Rev. William J. Deane, Pseudepigrapha (Edinburgh 1891), p. 4.

²⁷⁵¹ - J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (Greifswald 1874), S. 113.

²⁷⁵² - Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons, herausgegeben von Rabbiner Dr. J. Winter und Prof. Aug. Wünsche. Erster Band: Geschichte der jüdisch-hellenistischen und

talmudischen Litteratur, bearbeitet von J. Winter und Aug. Wünsche (Trier [ныне к Verlag von M. Poppelauer, Berlin] 1894), S. 676: «Freilich enthält das Buch (Henoch.) selbst ein gut Stück Heidenthum, doch war der Verfasser sich dessen nicht bewusst».

²⁷⁵³ - W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, 2 (Basel 1878), S. 501.

²⁷⁵⁴ - J. Winter u. Aug. Wünsche, Die jüdische Litteratur I, S. 682. Ср. об апокалипсисах вообще у о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 198. 202.

²⁷⁵⁵ - Gust. Fr. Oehler † (v. Orelli), Art. «Messias» в «Real-Encyclopädie» von Herzog-Hauck IX², S. 656. Посему «diese Litteratur uns wohl einen Einblick gewährt in die Anschauungen gewisser Kreise und Richtungen innerhalb Israels, ähnlich den christlichen Kreisen namentlich des achtzehnten Jahrhunderts in der evangelischen Kirche, nicht aber in den Vorstellungskreis der israelitischen Gemeinde überhaupt» (Prof. D. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1899, S. 98), как и Rev. Prof. William Sanday относительно иудейско-апокалиптической литературы (в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 607 b) замечает, что «it is perhaps in the main of provincial origin, or at least somewhat outside the beaten track of Jewish teaching», склоняясь к следующему суждению С. С. Montefiore (Hibbert Lectures 1892, p. 467): «the apocalyptic writings lie for the most part outside the line of the purest Jewish development, and often present but the fringe or excrescence, and not the real substance of the dominating religious thought». Prof. O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 9: «Man darf in diesen Erzeugnissen prophetischer Dichtung und Apokalyptik wohl das Schrifttum des engeren Kreises jüdischer Frommen erblicken, welche die Messias Hoffnung in der Stille fortkultivierten, während der weitere Kreis ihrer Volksgenossen, aus welchem die historische und populär-didaktische Apokryphenliteratur hervorwuchs, dieser Hoffnung entweder sich gänzlich entschlagen hatte oder sie nur nebensächlicherweise hegte, ohne sich sonderlich viel mit ihr [dieser Pseudepigraphenliteratur messiasgläubiger Esoteriker (Apokalyptiker, frommer προσδεχόμενοι)] zu beschäftigen». Prof. Shailer Mathews,

считая книгу Еноха фарисейской (A History of New Testament Times in Palestine, p. 71. 85), допускает, что выражаемые в ней надежды были отголоском узкого кружка (p. 168: «the hopes set forth in the Book of Enoch are those only of a narrow if not esoteric group»). Против подобной мысли решительно возражает о. проф. А. В. Смирнов (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 147 сл. 186 сл.), – и он прав для крайних суждений данного рода, но его собственная теория происхождения иудейской апокапиптики кажется нам и не вполне отчетливой и не совсем правильной. По мнению автора, эта литература возникла «после усиления раввинизма для достижения известных целей и для распространения излюбленных воззрений», (стрн. 13) «на почве чаяний грядущего блаженного царства» (стрн. 5) с мнимыми откровениями насчет его конечной судьбы мира (стрн. 25) и по другим эсхатологическим вопросам (стрн. 23). «Одним из главных поводов к составлению» апокрифов была «надежда на близость дней Мессии» (стрн. 238). На этом утверждается точнейшее определение самой производящей среды, и здесь мы находим у о. А. В. Смирнова сильное колебание. Так, он аргументирует, что «мессианская идея не была только достоянием школы, т. е. ограниченного круга книжников, занимавшихся изучением закона и пророков» (стрн. 146), почему «апокрифическая письменность явилась выразительницей верований... того заурядного большинства, которое подпало влиянию нарождавшегося талмудизма» (стрн. 346). В связи с этим считается «весьма вероятным, что оживлению мессианских чаяний около времен Иисуса Христа много способствовало то обстоятельство, что многие проникали в истинный смысл пророчеств патриарха Иакова и Даниила и видели осуществление тех признаков, которые должны были служить, согласно этим пророчествам, знамениями пришествия Мессии» (стрн. 151). Все эти положения в других местах существенно подрываются в своем достоинстве. Свидетельствуется, что «заурядное большинство мечтало о возвращении милостей народу Божию не для того, чтобы служить Богу в правде и истине и прогрессировать в

религиозно-нравственном развитии (– это было чаяние только лучшего меньшинства –), а для того, чтобы по меньшей мере освободиться от политической зависимости от язычников» (стрн. 205). Естественно, что «позднейший иудей не проникал (даже) в значение пророческого образа» (стрн. 171), и «глубокое и истинное понимание всех пророчеств о Мессии... в после-маккавейский период могло быть уделом только избранных Божиих» (стрн. 166), «истинных праведников, которые сохранили духовное понимание богооткровенных писаний... и могли проводить в народ, увлекшийся политическими мечтаниями, более высокие понятия и представления о мессианском царстве» (стрн. 207). Получается обратная мысль, что, напр., «понятие о премирном предсуществовании Мессии... – при всей своей невыработанности – едва ли не было общепринятым по крайней мере в среде иудейских книжников» (стрн. 322–323). Отсюда натурально, что «иудейская апокалиптика отражает в себе общие воззрения ортодоксального иудейства, а не отдельных его партий; создателями ее были иудейские книжники, посвящавшие свое время разработке не только галахи, но и х(?)агады» (стрн. 190). Здесь содержится немало противоречий прежним тезисам с неизбежностью новых. И если раньше о. А. В. Смирнов допускал, что «легендарная и догматическая часть апокалипсисов заимствовалась главным образом из общенародных верований и преданий, и только форма, в какую облекались эти верования (т. е. видения, символы и т. д.), принадлежит в значительной мере лично составителям» (стрн. 147–148), то теперь народное рисуется оппозиционным апокрифически-литературному (стрн. 297): «Христос Спаситель в употребляемой Им терминологии мог примыкать во всяком случае не к апокрифическим произведениям иудейства, а скорее к народному слововыражению»), хотя принимается, будто «иудейские книжники не всегда подчиняли свой разум слову Божию, а напротив большею частью старались приспособить само Писание к своим воззрениям и открыть в нем путем хитроумных способов толкования такой смысл, который сходил бы со взглядами, образовавшимися на почве

традиции, народных воззрений, легенд и т. д.» (стрн. 178). Апокалиптические творцы опять сближаются с рядовыми иудеями, при чем необходимо исчезают и загадочные «книжники», потому что, будучи раввинистами, они сами были бы хранителями и регуляторами предания и без этого лишаются своей авторитетности, сливаясь с иудейской массой. На это указывает и «ортодоксализм», потому что он якобы не принадлежал (всецело) фарисейству (стрн. 69: «Рил и Джемс не хотят признать псалмы Соломона даже произведением ортодоксального иудея, а приписывают составление их фарисею»), довольно странно отделяемому от «талмудизма», и почитается существующим вне всяких иудейских направлений... Следовательно, и у о. Б. А. Смирнова больше данных к тому, что апокалиптика была продуктом народным. И по нашему убеждению, единственно истинно то воззрение, что апокалиптическое содержание формировалось в иудейских слоях помимо школьных раввинско-фарисейских течений, выросло и расцвело на народной почве. В этом отношении апокалиптика не имела ученой апробации двигателей иудейской теологии и потому обязательно должна была казаться не одобренной в своей правоверии, носителем коего был раввинистический фарисеизм, – с его обязательными догматическими тезисами, ограждавшими религиозно-кровную исключительность Израиля и показывающими нам конфессиональные основы иудейства. Но само собою ясно, что для возбуждения и упорядочения народных порывов требовались особые выразители, которые неизбежны и для письменного закрепления. Посему позволительно допускать активную партию апокалиптиков, бывших литературными воплощениями того идеала, который старались проводить в жизнь зилоты. Впрочем, это последнее для нас не столь важно и будет оставаться научной гипотезой до тех пор, пока мы не приобретем точных исторических сведений об условиях происхождения и составителях апокрифически-апокалиптических документов. Взамен того утверждаем с достаточной смелостью, что они возникли вне и без стеснения школьных теологических направлений и были лишены

богословской санкции (см. о сем и ниже в прим. 2837). Эти писания подхватывали народные порывы и облекали их в популярные формы, почему, отражая народные мнения и стремления, они были вместе с тем и народно-религиозной литературой, чрезвычайно распространенной и весьма влиятельной в массах. Естественно, что отголоски ее должны были сказываться в воззрениях «книжников и старцев людских» и отсюда проникали в талмудические памятники, а тогда нельзя принимать обратного отношения, как настаивают еврейские авторы для придания последним единственной важности и как это повторяется по недоразумению христианскими учеными уже совсем с иными целями ошибочного усвоения иудейским апокрифам преобладающего историко-документального значения (ср. выше). И нам думается, что в разобращении и уклонении апокалиптики от мужавшего и торжествовавшего раввинизма заключается надежный ключ к надлежащему ее пониманию и правильной оценке по историческому достоинству и с идейно-предметной стороны.

²⁷⁵⁶ - В. Н. Charles, *The Book of Enoch translated* (Oxford 1893), p. 23: «So Apocalyptic taught universally and thus enforced the teaching of prophecy», отличаясь от последнего в «its indefinitely wider view of the world's history», хотя сам же автор сознается, что это расширение сделано было по нуждам времени и освещалось в детерминистически-механическом тоне (*A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 174–175). По этому предмету о. проф. А. В. Смирнов утверждает, что «апокалиптика представляет собой понижение религиозного самосознания иудеев и начало того духовного вырождения, которое в полной мере проявилось в талмудизме» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 25), бывшем столько дальнейшим шагом на пути духовного вырождения иудейства» (стрн. 148), поскольку «апокалипсисы обнаруживают признаки постепенного его вырождения» (стрн. 188), как и вся «апокрифическая письменность является преимущественно продуктом духовного вырождения иудейства» (стрн. 12).

²⁷⁵⁷ - Cp. Rev. R. H. Charles, Art. «Apocalyptic Literature» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 109 b: «Apocalyptic was to a certain extent a revolt against the other and chief pursuit of Scribism» (ср. выше).

²⁷⁵⁸ - Henry Hayman, The Book of Enoch in Reference to the New Testament and Early Christian Antiquity в «The Biblical World» XII, 1 (Chicago: July, 1898), p. 37. Cp. Prof. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 98.

²⁷⁵⁹ - S. Schechter в «The Jewish Quarterly Review» VI, 24 (July, 1894), p. 407–408. Cp. Rev. R. H. Charles, Art. «Eschatology of the Apocryphal and Apocalyptic Literature» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 749 а. Поэтому «в иудейской общине новозаветной эпохи главенствующими были не апокалиптики и мистики, а руководил и формировал раввинат» (Prof. A. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai в «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie» III, 4, S. 7).

²⁷⁶⁰ - W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (Strassburg 1892), S. 9.

²⁷⁶¹ - Er. Stave, Ueber den Einflues des Parsismus auf das Judentum (Haarlem 1898), S. 176.

J. Winter u. Aug. Wünsche, Die jüdische Litteratur I, S. 677.

²⁷⁶³ - Ср. J. Rendel Harris в «The Expositor» 1897, IV, p. 256–257.

²⁷⁶⁴ - M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums (Wien 1894), S. 142 находит в «Chizzonim» прямое указание на ессеев, (ср. и ниже прим. 2868), как отлученных от храма (Jos. Fl. Antiqu. XVIII, 1, 5: εἰρῴμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος), но едва ли это верно, поскольку они сами устранились от храмового культа; равно сомнительна и мысль автора о чисто александрийском происхождении есеевства (S. 116 ff.), хотя последнее принимает и E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 492 = III³, S. 584.

²⁷⁶⁵ - J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 68, 4. Различают еще (A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 33, и по переводу о. М. П. Фивейского I, стрн. 41–42; Rev. Prof. Frank C. Porter, Art. «Apocrypha» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hasting I, p. 113 а) между сефарим генузим («тайными книгами» = antilegomena, исключенными из канона: Prof. E. Schürer, Art. «Apocryphen des Alten Testamentes» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck I³, Lpzg 1896, S. 623, и в «Theologische Literatur-zeitung» 1900, 7, Sp. 202) и сефарим хиццоним («внешними книгами», совершенно чуждыми кругу свящ. писаний, сектантскими: ср. и ниже в прим. 2868). Едва ли такое разграничение было настолько строго. Хотя эти два разряда и не сливались до тожества (ср. у Н. К. Дагаева, История ветхозаветного канона, стрн. 91–92), но во всяком случае соединялся укоризненный смысл с обоими названиями (см. у Prof. Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch I, Lpzg 1876, S. 346 b; II, Lpzg 1879, S. 46 а). Посему выяснение (Н. К. Дагаевым) этих терминов филологическим путем в смысле писаний спорно-канонических и вне-канонических (стрн. 172–173 и ср. 157–158) не соответствует предмету, поскольку, напр., генузим считаются иногда прямо противоположными каноническим книгам (см. у самого же Н. К.

Дагаева талмудическое известие на стрн. 151: «Благословенна да будет память Ханании бен-Хизкиа, ибо без него Иезекииль считался бы в числе генузим, потому что его слова противоречат словам закона»; ср. Al. Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 26), а употребление хицзоним грозило устранением от участия в будущем веке (J. Levy op. cit. II, S. 46 a).

²⁷⁶⁶ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. 81 = *Jüdische Theologie*, S. 83.

²⁷⁶⁷ - Ср. J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* II, S. 116. Ср. и *Der Midrasch Kohelet* к 12:12 по переводу Dr. Aug. Wünsche (erste Lieferung, Lpzg 1880, S. 159): «Wer mehr Bücher als die 24 (des A. Tl. Canons) in Haus bringt, wie z. B. das Buch Ben Sira und das Buch Ben Tagla (о них ср. и у A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 333,2, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 421, 2), bringt dadurch Verwirrung in dasselbe», а касательно книги Сираха см. и J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* II, S. 46 a.

²⁷⁶⁸ - И в иудействе и в христианстве было некоторое колебание в счете книг ветхозаветного канона между 22-мя и 24-мя, о чем см. у Н. К. Дагаева, *История ветхозаветного канона*, стрн. 79. 83. 85. 89. 129–132. 169. 206. 211. 215. 220. 222. 223. 224. 238. 239, и A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 27 или по переводу о. М. П. Фивейского I, стрн. 33, а исследование этого предмета дано и у Prof. Theodor Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* II, 1 (Erlangen und Leipzig 1890), S. 318–343; см. еще Prof. W. Sanday, *Inspiration: eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration*, London 1894 (2nd edition), p. 96. 112–115.

²⁷⁶⁹ - J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* II, S. 70. 69. F. Weber, *Jüdische Theologie*, S. 407. Ср. M. Friedländer, *Die vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen 1898), S. 80–81. 87–88. Для Акибы см. *Schabbath XI (X)*, 1 и у Dr. Aug. Wünsche, *Der Babylonische Talmud* II, 3 (Lpzg 1889), S. 142.

²⁷⁷⁰ - J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judentums* II, S. 69–70.

²⁷⁷¹ - Такую мысль напрасно допускает Prof. A. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–130*, Gütersloh 1898, S. 81–82.

²⁷⁷² - Ed. Riehm, *Alttestamentliche Theologie*, S. 389.

²⁷⁷³ - F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, S. XI = *Jüdische Theologie*, S. XV. И с этой стороны является вполне естественным отнесение иудейских апокрифически-апокалиптических памятников к *sepharim chizzonim*; о. проф. А. В. Смирнов отрицает это лишь по ошибочному (– на наш взгляд –) убеждению в раввинистической ортодоксальности данных документов (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 187. 189), но этого совсем не подтверждают и талмудические аналогии, которые ничуть не говорят о тождестве догматических воззрений и тенденций (ср. 454. 536 на стрн. 831, 454 и в прим. 2837)...

²⁷⁷⁴ - Ср. и. у E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes II*², S. 252 и. Anm. 10 = II³, S. 310 и. Anm. 13.

²⁷⁷⁵ - (Протоиер.) П. И. Соколов, *История ветхозаветных писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно* (Москва 1886), стрн. 65–67.

²⁷⁷⁶ - См. Prof. Rud. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit unterencht: nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, (Berlin 1888), S. 228–229.

²⁷⁷⁷ - *Series veteria interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum* (al. tract. XXIII) ap. Migne, gr. ser. t. XIII, col. 1769 = ed. Delarue III, p. 916 В. Сходное указание встречается и у «Амвросиаста» (ad 1Corinth. 2:9 ap. Magne, lat. ser. t. XVII, col. 194–195: «hoc est scriptum est in Apocalypsi Heliae in apocryphis»); относительно этого автора ныне научно аргументируется (бенедиктинцем G. Morin'ом в «*Revue d'histoire et de littérature religieuse*» 1889, t. IV, No. 2), что это выкрест из евреев Исаак, бывший современником папы Дамага и потом снова отпавший в иудейство: см. у Prof. Theodor Zahn в «*Theologisches Literaturblatt*» XX, 27 (7. Juli 1899), Sp. 313–317 (Der «Ambrosiaster» und der Proselyt Isaak) и Rev. A. E. Burn в «*The Expositor*» 1899, XI, p. 368–375 (The Ambrosiaeter and Isaac the Converted Jew).

²⁷⁷⁸ - Georgius Syncellus et Nicephorus Cp. ex recensione Guilielmi Dindorfii (в «Corpus scriptorum historiae Byzantinae»), vol. I (Bonnae 1829), p. 48. Это указание встречается уже у Евфалия в Euthalii Episcopi Sulcensis Actuum Apostolorum et quatuordecim S. Pauli aliarumqne septem Catholicarum epistolarum editio ad Athanasium juniorem Episcopum Alexandrinum y Laurentius Alexander Zacagnius в Collectanea monumentorum veterum Ecclesiae graecae, ac latinae. Roma 1698. P. 556. 561. Cp. Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, 2 (Erlangen und Leipzig 1892), S. 801 ff.: И. Я. Порфирьев, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, стрн. 145 сл.; Н. К. Дагаев, История ветхозаветного канона, стрн. 177–178.

²⁷⁷⁹ - Ad Amphilochem quaest. CLI (al. CLXXXIII ant CLXXII) ap. Migne, gr. ser. t. CI, col. 813. Для 1Кор. 2:9 см. и в аппарате Афонской рукописи у Ed. v. der Goltz в «Texte und Untersuchungen» (XVII, 4) X. F. II, 4, S. 61.

²⁷⁸⁰ - В этом смысле и Климент ал. говорил (Fr. W. Farrar, History of Interpretation, London, 1886, p. 185, 5), что св. Апостол Павел ссылается даже на «Истаспа» (о котором см. у E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 808–809 = III³, S. 450–453).

²⁷⁸¹ - См. у Lic. Dr. Paul Victor Schmidt, Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik besonders des Prof. Dr. Loman in Amsterdam sowie des Prof. Rudolf Stock in Bern, Lpzg 1892, S. 394. Alfred Resch поставляет Апокалипсис Илии в зависимость от общего с Апостолом источника (см. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht в «Texte und Untersuchungen» V, 4 [Lpzg 1889], S. 156–158. 161. 167), с чем соглашается и James Hardy Ropes в «Texte und Untersuchungen» XIV, 2 (Lpzg 1896), S. 20–21 (Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials). И если E. Schürer доселе допускает мысль о заимствовании 1Кор. 2:9 из Апокалипсиса Илии (Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 674 = II³, S. 267), то ему проф. Belser справедливо отвечает: «совершенно невероятно, чтобы Апостол языков цитировал обыкновенное апокрифическое изделие в

качестве авторитета наряду с ветхозаветными писаниями. Приводимые у Павла слова носят печать духа Христова, и Реш прав, считая их за изречение Иисуса: первоначально оно стояло в арамейском Евангелии Матфея в конце речи 25:34–41 и отсюда заимствовано Павлом, но выпало в греческом переводе; значит, в 1Кор. 2:9 мы имеем ясный след пользования новозаветным писанием у Павла, как это верно и для 1Тим. 5:18» (см. «Theologische Quartalschrift» 1899, IV, S. 600–601).

²⁷⁸² - В Ascensio Jesaiae 1Кор. 2:9 внесено христианской рукой: см. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III³, S. 267. Ср. и Rev. J. Armitage Robinson, Art. «Ascension of Isaiah» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 501 a, а также у O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A T. IX, S. 439–440. Georg Steindorf, приводя отмеченные свидетельства (Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke des Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar в «Texte und Untersuchungen» XVII, 3 a, N. F. II, 3 a, S. 20 f.), допускает, что апостольские слова были в начале первой (не сохранившейся) части Апокалипсиса Илии, но тут же прибавляет: «dagegen scheinen mir nun für die Annahme, dass lediglich der zweite Theil die «Apokalypse des Elias» ist, der erste aber ein besonderes Pseudo-epigraphon darstellt, mehrere Gründe zu spreken» (S. 13). E. Schürer сомневается в отношении изданных фрагментов к апокрифическому документу, упоминаемому Оригеном, считая их отрывками одного сочинения, которое – в настоящем виде – моложе Климента ал., от второй половины III-го века по Р. Хр.: см. «Theologische Literaturzeitung» 1899, I, Sp. 8. Аналогично сему Prof. Wilhelm Bousset утверждает, что terminus a quo для опубликованного отрывка есть время Траяна – Адриана и что в основе Апокалипсиса Илии лежит иудейское пророчество, записанное в Египте в эпоху величайших замешательств после падения Валериана, т. е. в начале второй половины III-го века (Beiträge zur Geschichte der Eschatologie в «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XX [1899], 2, S. 105. 108 и ср. 112, 4; 3, S. 277). Ср- еще у O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 439.

²⁷⁸³ - Так даже † Joh. Jos. Ign. von Döllinger, Chistenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (Regensburg 1868), S. 154–155: «Auch lässt sich nicht sagen, dass beim Gebrauche alteren Urkunden die Apostel sich gerade strenge an die kanonischen Bücher des Alten Testaments gebunden hätten... So hat Paulus mit der sonst nur bei kanonischen Citaten gebräuchlichen Formel: «Wie geschrieben steht», aus einer älteren verlorenen Schrift, der Offenbarung des Elias, die Worte sich angeeignet: Was kein Auge gesehen u. s. w. Auch im Epheserbriefe ist eine Stelle aus einer verlorenen religiösen Schrift mit der sonst bei biblischen Citaten gebräuchlichen Einführungsformel angebracht». A. Hausrath, Art. «Paulus, der Apostel Jesu Christi» в «Bibel-Lexicon» von D. Schenkel IV (Lpzg 1872), S. 409: «nicht weniger waren die Apokryphen, auch solche, die uns verloren gegangen sind, ihm (Paulus) geläufig». Ad. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament (Lpzg 1875), S. 674: «Den Gedankengang Kol. 3:5–17 durchläuft dann Eph. 5:3–19 noch einmal, nur freier, auch mit Anführung einer apokryphischen Schriftstelle». Max Krenkel, Paulus der Apostel der Heiden (Lpzg 1869), S. 33, 1: «Jedensfalls ist es bemerkenswerth, dass sich bei Paulus Anführungen aus den Apokalypsen Moses' und Elias' finden". Ad. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Ensebius II, 1 (Lpzg 1897), S. (571 –) 572 для Апокалипсиса Илии. Orello Gone, The Gospel and its Earliest Interpretations (New York 1894), p. 154: «His (of Paul) citations show a wide acquaintance with the historical, prophetic and poetic books of the Old Testament and with known and unknown apocryphal writings». Енг. Hühn, говоря, что еро «die Hinweise auf pseudepigraphische Stellen sollen nicht etwa ein Urtheil über das zeitliche Verhältniß der betreffenden neutestamentlichen Schrift zu dem betreffenden Pseudepigraphon enthalten» (Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert nebst Erörterung der alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente. II. Theil: Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente. Tübingen, Freiburg i. B. u. Leipzig 1900. S. V), однако же утверждает с достаточной уверенностью, будто 1Кор. 2:9 заимствовано из Апокалипсиса

Илии (S 127. 168) и принадлежит к разряду тех случаев, в коих «bei mehreren ausserkanonischen Citaten nimmt man nicht mit Unrecht an, dass der neutestamentliche Schriftsteller eine kanonische Stelle zu citieren glaubte» (S. 270).

²⁷⁸⁴ - Prof. Crawford Howell Toy по поводу Еф. 5:14 замечает (Quotations in the New Testament, New York 1884, p. 199): «And since the introductory formula shows that it is intended to be an citation from the canonical Scriptures, all suppositions of an intentional use of uncanonical sources (apocryphal books, Christian hymns), or even of other-wise unreported words of Jesus, are out of the question; and it also becomes improbable that an apocryphal book is here quoted by error of memory (Meyer). This last supposition is possibly correct, hut can be entertained only when every attempt to explain the passage from the Hebrew Scriptures has failed». Cp. Alfred Resch в «Texte und Untersuchungen» V, 4, S. 156; J.H. Ropes ibid. XIV, 2, S. 21. См. еще Ad. Harnack u. Erw. Preuschen, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, 2 (Lpzg 1893), S. 847: «Somit ist von der ältesten Kirche nicht nur das A. T., sondern auch ein uugeheurer Stoff aus der jüdischen Litteratur und zwar ausschliesslich als heilige Litteratur übernommen worden, jedoch nicht ohne verborgene Fragezeichen, die ihrer Dignität in Zukunft ein fast vollständiges Ende bereiten sollten».

²⁷⁸⁵ - Так, A. Hausrath пишет (Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 408): «Auch andere, uns verloren gegangene Apokryphen hat Paulus gelesen und theilweise sogar unter der Formel: «es sagt die Schrift» citirt», между тем (S. 409) «untersucht man die Art der paulinischen Schriftbenützung näher, so zeigt sich rasch, wie ihm sein Verständniss derselben durch die jüdische Schule vermittelt war und seine Citate tragen noch vielfach die Spuren der rabbinischen Hände, aus denen er sie empfang», при чем (S. 410–411) «die Erzählungen der Schrift, durch das Prisma der rabbinischen Tradition gesehen, dem Apostel manchfach bunte Ränder angenommen und ihre scharfe Umrisse verloren». Выходит таким образом, что в экзегетике св. Павел действовал не по-раввински, хотя был типичнейшим раввинистом... Разве это не contradictio in adjecto?

²⁷⁸⁶ - Фактические иллюстрации и параллели см. у Prof. Franklin Johnson, *The Quotations of the New Testament from the Old considered in the Light of General Literature* (Philadelphia 1896), p. 29 sequ.

²⁷⁸⁷ - См. G. B. Stevens, *The Pauline Theology* (New York and London 1892), p. 64–66. Ср. H. Toy, *Quotations in the N. T.*, p. 171–172. Ср. A. Resch в «*Texte und Untersuchungen*» V, 4, S. 155–156. См. и у проф. П. А. Юнгера, *История канона священных ветхозаветных книг в новозаветной церкви* в «*Православном Собеседнике*» 1900 г., № 3, стрн. 128–229.

²⁷⁸⁸ - См. и Prof. Ad. Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament* S. 674 u. Anm. 1 (ср. выше).

²⁷⁸⁹ - См. M. W. Jacobus, *The Citation Ephesians 5 14 as affecting the Paulinity of the Epistle* в «*Theologische Studien für Prof. D. B. Weiss*», Göttingen 1897, S. 9–29. Ср. Rev. Prof. G. G. Findlay, *The Epistle to the Ephesians* (London 1892), p. 335: «There are echoes in the verse (Eph. 5:14), besides (Isaiah 40:1–3), of Isaiah. 60:17, 26:19; perhaps even of Jonah 1:6".

²⁷⁹⁰ - Rev. Paton J. Gloag, *Introduction to the Catholic Epistles* (Edinburgh 1887), p. 221.

²⁷⁹¹ - Так Rev. Prof. Walter Lock, *Agrapha: Sayings of our Lord not Recorded in the Gospels* в «*The Expositor*» 1894, II, p. 103: «It is extremely likely not only that phrases of St. Paul and St. James should have been loosely attributed to our Lord, but also that sayings of the Jewish Rabbis, or extracts from Jewish manuals or prayers, should have been mistakenly assigned to Him».

²⁷⁹² - Orello Cone, *Paul*, p. 19. 21.

²⁷⁹³ - R. Steck, *Der Galaterbrief*, S. 232, 2, а подробнее к «*Jahrbücher für protestantische Theologie*» 1883, S. 509–524.

²⁷⁹⁴ - Нужно также иметь в виду и детерминистическую тенденцию автора 4 (3) Ездр. вообще (ср. у о. проф. А. В. Смирнова, *Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа*, стрн. 240–241). См. еще у о. Ф. И. Титова, *Первое послание св. Апостола Павла к Фессалониийцам* (Киев 1893), стрн. 241 сл. P. W. Schmiedel в «*Hand-Commentar zum Neuen Testament*» II, 1, S. 29: «Hier (IV

Esra 5 41 f) wird ja gerade die umgekehrte Erwartung, die späteren (übrigens gar nicht: die bei der Parnsie noch lebeuden) Generationen würden in Nachtheil kommen, abgewehrt, und nicht durch ein πρῶτον – ἔπ., sondern durch Behauptung der Gleichzeitigkeit für Alle». Что касается ссылки на одинаковую заботливость писателей об участи умерших до «парусии» по отношению к живущим, то «eine solche reicht zum Beweis der Abhängigkeit eben bei weiten nicht aus. Ebenso wenig muss 3 12 auf IV Esr (7 28) ruhen oder der Seelenschlaf 4 13 auf IV Esr 6 49–76 (hinter 7 35) oder περιλειπόμενοι 4 15 auf IV Esr 6 25 u. a., was Ad. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* (Lipsiae 1869), p. LXIV sequ. (и доселт: см. «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLI [N. A. VII], 2 [1899], S. 331–332; XLI [N. F. VII], 3 [1899], S. 457 в статье Noch einmal der Adler des Ezra-Propheten) unter der Voraussetzung anführt, das Buch sei 30 v. Chr. geschrieben», между тем E. Schürer относит эту книгу к исходу первого века по Р. Хр. (*Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 646–661 = III³, S. 232–250), а J. Wellhausen к концу правления Домициана (*Skizzen und Vorarbeiten* VI, S. [230. 241–] 247; ср. Eug. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes* II, S. VII); даже Ernest Renan (как и Prof. O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 447) приурочивает данный апокриф к царствованию Нервы (*Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris 1877, p. 348 suiv.), в чем согласен и René Basset, *Les Apocryphos Éthiopiens traduits en français. fascicule IX: Apocalypse d'Esdrae*. Paris 1899. P. 17. Во всяком случае здесь неоспоримы христианские влияния: см. у R. H. Charles: *The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac Chapters I.–LXXVII. from the sixth Cent. MS. in the Ambrosian Library of Milan and Chapters LXXVIII.–LXXXVIL – the Epistle of Baruch from a new and critical Text based on ten MSS. and published herewith. Edited, with Introduction, Notes, and Indices*. London 1896. P. «VTII. LXXI. A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 383. Ср. еще и прим. 2852.

²⁷⁹⁵ - Так, напр., Prof. C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen KArche* (Freiburg i. B. 1892). S. 249, P. W. Schmiedel в «Hand-Commentar zum Neuen Testament» II, 1, S. 29;

Jules Bovon, *Théologie du Nouveau Testament* II, p. 317–318; Privatdoc. Lic. Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes* (Freiburg i. B. und Leipzig 1895), S. 24, 2; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* I (Lpzg 1897), S. 159, 4; II (Lpzg 1899), S. 169. Ср. и Lyman Abbott, *The Life and Letters of Paul the Apostle* (London 1898), p. 78–79. 137, 2.

²⁷⁹⁶ - Prof. W. Bousset в «*Theologische Literaturzeitung*» 1898, 6, Sp. 169 (по поводу книги James Hardy Ropes, *Die Sprüche Jesu* в «*Texte und Untersuchungen*» XIV, 2: см. на стрн. 837, 420) также допускает, что «*das ἐν λόγῳ Κυρίου* kann auch allgemein verstanden werden».

²⁷⁹⁷ - См., напр., W. Fr. Gess, *Christi Person und Werk* II, 1, S. 70–71. H. Dieckmann, *Die Parusie Christi*, S. 7. Ср. C. Bruston, *La vie future d'après Saint Paul* (Paris 1895), p. 27 = «*Revue de théologie et de philosophie*» 1894, 6, p. 527. C. J. Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Thessaonlians* (London 1880), p. 63. J. B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul* (London 1895), p. 65. H. Alford, *The Greek Testament* III (London 1884), p. 974.

²⁷⁹⁸ - Ср. Montague Rhodes James в «*Texts and Studies*», ed. by Prof. J. Armitage Robinson III, 2 (*The Fourth Book of Ezra, The Latin Version edited from the MSS. by the late Prof. Robert L. Bensly with an Introduction by M. Rh. James* (Cambridge 1895), p. XXVII–XXVIII.

²⁷⁹⁹ - R. Steck, *Der Galaterbrief*, S. 233–234. Ad. Hilgenfeld, *Die Himmelfahrt des Moses und der Esra Prophet* в «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*» XLI (1898), 4, S. 619.

²⁸⁰⁰ - Ср. Prof. J. Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus* (Gütersloh 1894), S. 60, 2. † Prof. J. Gloël, *Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft* (Erlangen und Leipzig 1890), S. 56–57.

²⁸⁰¹ - См. еще Ad. Hilgenfeld в «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*» VII (1864), S. 183, 2.

²⁸⁰² - См. выше и ср. D. Somerville, *St. Paul's Conception of Christ* (Edinburgh 1897), p. 288 (и у нас выше): «It would be nearer the truth to say that Esdras was dependent on Paul, and not Paul on

Esdras... Mr. Charles (R. H.) insists that the author of the Book of Esdras, though a Jew, and writing in the interests of Judaism, was strongly influenced by Christian writings». Сходно и А. Edersheim, который тоже допускает известное воздействие христианства на характер воззрений данной книги (The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 53, 1. 80. 167, 1, и по переводу о. М. П. Фивейского I, стрн. 66, 5. 101–102. 213, 1). См. и ниже в прим. 2852.

²⁸⁰³ - См. даже у Carl Clemen, Die Zusammenhang des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra в «Studien und Kritiken» 1898, 2, S. 245: «die Berührungen (IV Esr.) mit Paulus und der Himmelfahrt des Moses führen nicht auf litterarische Abhängigkeit derselben». Ср. и W. Sanday and A. C. Headlam, The Epistle to the Romans (Edinburgh 1896), p. 289. Ср. у Михаила Шаврова, О третьей книге Эздры, стрн. 183 касательно указания св. Амвросия Медиоланского (de bono mortis cap. XI), но его выражение: «Павел следовал словам Эздры (без точного обозначения), а не Платона» – по нашему мнению – подчеркивают лишь общность воззрений и ничуть не намекают на литературное знакомство св. Апостола с апокрифом.

²⁸⁰⁴ - Rev. John E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles (Edinburgh 1891), p. 365.

²⁸⁰⁵ - Так в Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. 1, Lipsiae 1866, p. 95 Ad. Hilgenfeld называл здесь Рим. 2:15. Гал. 3:19. 20, а в editio altera ibid. 1876, p. 112 и Messias Judaeorum, p. LXII. 439 упоминает только Гал. 3:19.

²⁸⁰⁶ - Заметим еще, что E. Schürer считает (Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 431 = II³, S. 513) «Вознесение Моисея» возникшим около начала христианской эры. Ср. Les Apocryphes Éthiopiens traduits en français par René Basset III: L'Ascension d'Isaïe, Paris 1894, p. 1–2, и Carl Clemen в «Studien und Kritiken» 1898, 2, S. 237. R. H. Charles думает, что данный апокриф образовался из двух отдельных и самостоятельных книг «Завета Моисея» и «Вознесения» (The Assumption of Moses, p. XIII. XLVI), соединенных вместе в I веке по Р. Хр. (p. XLIX. L), когда появился и греческий перевод, известный Апостолу Иуде (p. XIII), а латинский сделан уже после Адриановского погрома (p.

11) и сохранил только первое из двух указанных писаний (р. XLVII). Еврейский оригинал относится к началу нашей эры за время Христа Спасителя (р. VII–VIII) или – точнее – к периоду от 7-го до 29–30 г. (р. XIII. LV–LVII; ср. 8. 12. 21. 22. 25. 28–29). Другие даты: по смерти Ирода в. (Ewald), после разрушения Иерусалима в 70 г. (Langen), около 44–45 г. (Hilgenfeld), во II-м веке (Philippi), в 137–138 г. (Colani), вскоре по окончании войны Вара в 4 г. до Р. Хр. (Wieseler), при Домициане (Hausrath), около 6 г. (Drummond, Thomson), в первое десятилетие по смерти Ирода в. (Dillman, Schürer; Reuss), пред разрушением храма (Rosenthal, Briggs), не раньше 50 г. (Baldensperger), в начале I в. (Deane, O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 437), прежде IV-й книги Ездры (Prof. P. W. Schmiedel у Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes II, S. VIII).

²⁸⁰⁷ - Так, R. Steck находит (Der Galaterbrief, S. 225–230) доказательства зависимости «Павловых» посланий от «Вознесения Моисея» в Рим. 2:15. Гал. 3:19. 20. 1Кор. 2:1. Гал. 6:15 и Еф. 5:14.

²⁸⁰⁸ - У О. Fr. Fritzsche, Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti (Lipsiae 1871), p. 135: «creavit enim (Dominus) orbem terrarum propter plebem suam, et non coepit eam inceptionem creaturae et ab initio orbis terrarum palam facere, ut in ea gentes arguantur et humiliter inter se disputationibus arguant se» (R. H. Charles, The Assumption of Moses, p. 58. 59. 60; Carl Clemen в Die Pseudepigraphen des A. T. E. Kautzsch'a, S. 319; ср. и Ad. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, p. 439).

²⁸⁰⁹ - В таком смысле данный термин был общепринятым в I-м веке: см. у R. H. Charles, The Assumption of Moses. p. 6–7.

²⁸¹⁰ - Подробнее см. у J. Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes, S. 57–58. P. V. Schmidt, Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik, S. 112–119. 390–394. Заметим еще, что в упоминаниях Евфания, Фотия и Синкелла по отношению к Гал. 6:16 R. H. Charles находит указание на особую книгу Ἀπόκριφον Μωυσεώς, а касательно позаимствования Апостолом утверждает: «there can be no doubt that the borrowing is just the other way, and that the Apocryph is a Christian composition, of the

general contents of which we have no knowledge». См. The Assumption of Moses, p. XVII.

²⁸¹¹ - См. напр., A. Hausrath в «Bibel-Lexicon» von D. Schenkel IV, S. 410. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 31.

²⁸¹² - Так и Hermann Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder Die kleine Genesis. Unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente sowie einer von Dr. August Dillmann aus zwei äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Uebertragung erläutert, untersucht und herausgegeben. Lpzg 1874. S. 417–420.

²⁸¹³ - R. H. Charles: The Book of Enoch translated, p. 45–47; Art. «Ethiopic Book of Enoch» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 708 b, и Henri Hayman в «The Biblical World» XII, 1 (July, 1898), p. 40 указывают для параллелей следующие места: Рим. 8:38. 9:5. 1Кор. 6:11. 2 Кор. 4:6. 11:31. Гал. 1:4. Еф. 1:9. 21. 5:8. Филипп. 2:10. Кол. 1:16. 2:3. 1 Фессал. 5:3. 5. 2 Фессал. 1:7. 1Тим. 1:15. 4:9. 5:21. 6:15. 16. Евр. 4:13. 11:5. 10. 12:9. 22.

²⁸¹⁴ - Rev. W. J. Deane, Pseudepigrapha, p. 88–89: «the New Testament writers have not borrowed from Enoch, save in the single quotation by St. Jude».

²⁸¹⁵ - Rev. J. E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 14: «The Apostle Paul uses phrases that occur in those Apocalyptic books».

²⁸¹⁶ - R. H. Charles, The Book of Enoch translated, p. 1: «All the writers of the New Testament were familiar with it (the Book of Enoch), and were more or less influenced by it in thought and diction». Для книги Еноха ср. еще и J. Rendel Harris в «The Expositor» 1897, IV, p. 258.

²⁸¹⁷ - Benjamin Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans (I): Translation and Commentary (London 1894), p. 200: «There is no reason to think that the Apostle (Paul) ever quotes from apocryphal writings». Rev. Prof. G. H. Schodde в «The Bibliotheca Sacra» XXI, 162 (April 1884) p. 272: «It is not without significance that none of the so-called apocryphas has been quoted by the New Testament writers,

or seem to have had any influence on what they say or how they say it». По отношению к неканоническим книгам В. 3. тоже см. у Prof. Dr. C. L. W. Grimm, Das Buch der Weisheit (в «Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments» von O. F. Fritzsche und C. L. W. Grimm, VI-te Lief., Lpzg 1860), S. 35–36 (Н. К. Дагаев заимствуемые отсюда [S. 36, 1] слова напрасно усваивает Nitzsch'у [История ветхозаветного канона, стрн. 180, 2], потому что они принадлежат Tholuck'у). Ср. Carl Glemm в «Studien und Kritiken» 1898, 2, S. 227, что касательно пользования книгой Еноха «bei Paulus ist die Sache nicht sicher».

²⁸¹⁸ - Так Rev. J. E. H. Thomson, Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 267. Prof. Alfred Seeberg, Die Heilsbedeutung des Todes Christi im Hebräerbrief, Jurew 1895, S. 92: «Die Sündenlehre des Paulus ist wesentlich dieselbe wie die des 4. Buches Esra und der Apokalypse Baruchs». Для второго апокрифа совершенно противное утверждает R. H. Charles (The Apocalypse of Baruch, p. LXXI), хотя и он допускает (p. LXXVIII) аналогии с Рим. 2:14. 15; 8:18 (2Кор. 4:17); 1Кор. 4:5 (Евр. 4:13); 1Тим. 1:2, а для 4 (3) книги Ездры ср. выше и ниже.

²⁸¹⁹ - Напомним еще, что иудейству (– и раввинскому и эллинистическому –) чуждо, напр., учение о первородном грехе (см. у нас выше и ниже и ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 80, 1. 164, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 102, 1. 210), между тем «теология св. Павла неразрывно связана с доктриной (грехо)падения» прародителей (Rev. John Henry Bernard, Art. «Fall» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 841 b); посему отрицание этого фактора с низведением его до степени простого несовершенства, отражающегося во всеобщем чувстве греховности (напр., у O. Bordage, Le péché в «Revue de théologie et de philosophie» 1899, 4 [Juillet], p. 296 suiv.), колеблет всю систему Апостола языков, у которого она имела «фундаментальное значение» и служила необходимой предпосылкой доктрины искупления (см. и Edmund Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena 1877, S. 70). Поэтому же и оправдание понимается у благовестника не юридически, а фактически – в смысле «делать праведным» (ср. и Rev. Arthur Carr, Love and

Righteousness: a Study on the Influence of Christianity on Language в «The Expositor» 1899, XI, p. 329). В связи с этим необходимо утверждается и независимость апостольской эсхатологии (ср. и ниже в прим. 2848), в чем нимало не поколебала нас книга Prof. R. H. Charles'a A Critical History of the Doctrine of a Future Life. Автор работал над этим трудом больше двенадцати лет (p. V) и – в существенном – пришел к обычным критическим выводам. Он думает, что в этом вопросе св. Павел сначала склонялся к иудейским воззрениям и потом устранял их постепенно (p. 309, 1), но тем не менее никогда не отвергал вполне и не достигнул отчетливого и законченного понимания (p. 379). Различаются четыре ступени: 1) парусийные ожидания (p. 383 sequ.), 2) колебания касательно их при влечении к идее немедленного посмертного оживления (p. 395), 3) радикальное изменение прежних взглядов (p. 397) с утверждением этого тезиса (p. 399) по связи с учением о духовном теле (p. 401), как последнее рисовалось уже в Аполикалипсисе Варуха (p. 282), 4) космическое толкование дела Христова и уничтожение непокорных тварей (p. 403. 404–405) – при всегдашнем отрицании воскресения грешников (p. 342. 386, 1. 391. 394) и тысячелетнего царствования (p. 350, 389–390). Все эти тезисы повторяют знакомые критико-генетические формулы и, конечно, имеют одинаковую с ними судьбу, достаточно раскрытую нами выше. Это верно и для той мысли, будто у Моисея концепции загробной жизни были остатками языческого прошлого семитов, не заключали в себе морального характера (p. 2–3. 19) и долго были в борьбе с этическим «иеговизмом» (p. 7. 11), возобладавшим над богами национальными (p. 5–6).

²⁸²⁰ - G. H. Dalman, Christentum und Judentum (Lpzg 1898), S. 24–25: «Die Juden haben von der Güte der menschlichen Natur eine, wie sie glauben, berechtigte vorteilhaftere Meinung und sind überzeugt, dass der Mensch sich selbst zu helfen vermöge. Aus eigener Vernunft und Kraft wollen sie selig werden. Erlösung aus dem Gefängnis des Exils erhoffen sie von Gott für ihr Volk; Erlösung aus der Schuldhaft der Sünde, sodass der Mensch dadurch in eine neue Stellung zu Gott versetzt wird, kennen sie nicht, am allerwenigsten so, dass sie durch eine besondere That göttlicher

Selbstoffenbarung geschehe. Deshalb ist auch das Verständnis für die Opferinstitution mit ihrem Sühnwerk im Judentum erloschen, und die merkwürdige Erscheinung zu beobachten, dass der Sühnegedanke, welchen manche Theologen als «jüdisch» aus dem Christentum ausscheiden möchten, von den Juden selbst als «unjüdisch» oder «heidnisch» abgelehnt wird», как и теперь ветхозаветная идея искупления иногда приравнивается к простому понятию прощения (см. Rev. Prof. A. B. Davidson, The Word «Atonement» in Extra-ritual Literature в «The Expositor» 1899, VIII, p. 92–103). Вообще, «основная тенденция раввинизма была антижертвенная, насколько дело шло о ценности жертв в примирении с Богом» (A. Edersheim, The Life and Times of Jesus The Messiah I, p. 275, 1, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 348, 1).

²⁸²¹ - Именно по поводу IV (3) Ездр. и Апокалипсиса Варуха D. Somerville говорит (St. Paul's Conception of Christ, p. 288 и ср. выше); «it is at present impossible to say with certainty that the view of transmitted sin and death that Paul teaches was taken from the Rabbinic teaching of his day», при чем в IV (3) Ездр. первородный грех ослабляется резким ударением на моральной автономии человека (Prof. R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 292–293), как в книге Еноха он усваивается воздействию падших духов (p. 183). Нужно еще заметить, что даже J. Wellhausen относит Апокалипсис Варуха (по R. H. Charles скомбинированный между 100-м и 130 гг. по Р Хр.: см. Art. «Apocalypse of Baruch» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 250 b; The Apocalypse of Baruch, p. LXV; A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 269–270) ко времени по разрушении Иерусалима (ср. O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 442), хотя (– вопреки A. Schürer'у –) считает его раннейшим IV Ездр. (Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 230. 248–249).

²⁸²² - Prof. Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche (Jena 1869), S. 12. Ср. Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 128.

²⁸²³ - A. Hausrath, Der Apostel Paulus (Heidelberg 1865), S. 10. См. у нас выше.

2824 - Пожалуй, еще дальше идут тенденции гиссенского профессора W. Baldensperger'a, который (по поводу Н. J. Holzmann's Lehrbuch der neutestamentl. Theologie) в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 8, Sp. 229 пишет: «...vom jüdischen Messianismus wird mit Recht hervorgehoben, dass er über den gesetzlichen Heilsweg nicht hinauskommt, und der Apokalyptik insbesondere wird eine tiefere Bedeutung für die Person Jesu abgesprochen. Schwerlich ist aber damit den verborgenen Unterströmungen des jüdischen Messianismus gebührend Rücksicht getragen. Mit dem Messianismus der Schriftgelehrten oder mit der Apokalyptik als schriftstellerischer Erscheinung, ist die Sache noch nicht abgethan. Letzere ist vor allem als Symptom zu werthen. Was liegt nicht schon in der blossen Thatsache eines heissen messianischen Hoffens der Frommen und Stillen im Lande, die doch nicht ohne weiteres mit dem officiellen Pharisäerthum zu identificiren sind? Uebrigens bringt H(oltzmann) selbst in anderem Zusammenhang, nämlich in der Schilderung der Predigt Jesu, sehr beachtenswerthe Bemerkungen darüber, dass «mun aucp unter dem Drück des Nomismus die prophetische Religion und Sittlichkeit wenigstens ganz und gar vergessen hatte» (I, S. 145 f). Man muss sich hüten, von dem nachchristlich en immer mehr pharisäirten Judenthum, auf dessen messianische Stimmung das Schisma des Christenthums seinen unvermeidlichen erdrückenden Rückschlag ausgeübt hatte auf die vorchristliche Zustände zurückzuschessen». По этому пути можно прийти к заключению, что корни христианского мессианизма лежат за пределами и ученого книжничества и народно-экстатической апокалиптики – во тьме неизвестного...

2825 - M. Nicolas, Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne (Paris 1867), p. 307.

2826 - W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, S. 4. O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 24 ff. Prof. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 112.

2827 - Cp. Prof. Fr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis, S. 24. 33. Rev. R. H. Charles в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 109 a: «Apocalyptic took the place of Prophecy», а A. Dillmann называл ее «die Erbin

und den kunstlichen Ersatz der abgestorbenen Prophetic» (см. Art. «Pseudepigraphen des Alten Testaments» в «Real-Encyclopädie» XII², S. 344; ср. и Prof. O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» znm A. T. IX, S. 403).

²⁸²⁸ - Ср. Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 3–4: «Der Widerspruch zwischen dem, was sein wollte, und dem, was wirklich war, lenkte das Auge der Propheten und der Apokalyptiker in die Zukunft, in welcher dieser Gegensatz aufgehoben seb, почему именно (S. 5) «in der griechisch-römischen Periode formt sich der Prophetismus zur Apokaliptik um». Ср. и Prof. F. Godet, Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière. II. Les Évangiles et les Actes des Apotres. Première partie: les trois premiers Évangiles. 2-me livraison. Neuchatel 1898. P. 230. Для раввинизма справедливо замечено еще у Pred. Müller'a (Uebersicht der wichtigsten Lehren des Talmud, S. 101): «Unterscheide man das Aeltere von dem Neuern und bedenke, wieviel die politische Lage der Juden anf ihr Lehrsystem einwirkte. Die Lehre von dem Verfahren des Messias mit den Christen und Heyden, und besonders mit den Edomitern (Römern), zeigt sie nicht sogleich, dass sie entstand zur Zeit des Druckes unter römischer Herrschaft und ist sie nicht vergebliches, ohnmächtiges Ringen zwischen Rache und Trost?»

²⁸²⁹ - См. Ed. Riehm, Alttestamentliche Theologie, S. 411. Политический идеал Мессии предносился и Иосифу Флавию, о чем см. у Dr. Ernst Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo (Berlin 1863), S. 85, и о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 77–78; ср., впрочем, Prof. R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 298. – Ср. еще у Prof. J. Gottschick (Art. «Gesetz und Evangelium» в «Realencyklopädie» von Prof. A. Hauck VI³, S. 632) об иудейском партикуляризме. Prof. Shailer Mathews, A History of New Testament Times in Palestine, p. 165: «the Messianic hope, both as regards the kingdom and the Christ, was horn of national misfortunes... In one thing both (literature and popular feeling) agreed—the kingdom of God was to be a kingdom of Jews (ибо «все

Израильтяне – царские дети»: Шаббат XIV, 4 у Н. А. Переферковича, Талмуд II, стрн. 75). All other people were to be its subjects of proselyted citizens». Rev. Prof. James Orr, Art. «Kingdom of God, of Heaven» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. (448 b –) 449 a: «во время Иисуса Христа ни фарисеи, ни саддукеи, ни ессеи не имели о царстве (Божием) такого понятия, которое соответствовало бы глубокой, духовной и жизненной важности этой идеи в В. З.» В свою очередь кн. С. Н. Трубецкой «параллельно универсализму (отдельных апокалипсисов) отмечает и в апокалиптике старинную (т. е.?) националистическую тенденцию, которая нередко является слишком узкой», почему «даже там, где иудейское царство будущего изображается всемирным, было бы ошибочно заключать, чтобы народы, подвластные ему, непременно считались причастными его блаженству» (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 279), а затем «блаженство и слава мессианического царства описываются в самых ярких чувственных красках» (стрн. 294 сл.).

²⁸³⁰ - Ср. еще у Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 53; A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 164, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 209. Впрочем, G. H. Dalman утверждает (Die Worte Jesu I, S. 244, 2), что слова вавилонянина Самуэля (около 250 г. по Р. Хр.) в Berachoth 64 b – о различии между нынешним веком и днями Мессии только в упразднении порабощения (см. и выше в гл. IV к прим. 1328; ср. также у Dr. Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 206) – «выражают лишь то, что в мессианское время не произойдет изменения природы, поскольку последнее совершится уже в конце мира». См. также и выше.

²⁸³¹ - Ср. G. D. Boardman, The Kindom (New York 1899), p. 14. G. H. Dalman пишет (Die Worte Jesu I, S. 244–245): «Ни в каком случае Мессия не есть чисто политическая величина. Как и теперь, – тогда иудеи, преданные исключительно мирским интересам, едва ли увлекались мессианскими надеждами. Но для Израильянина, который все построил на божественном обетовании, данном Израилю, было религиозным требованием, чтобы Бог показал себя крепльшим против поработительной

светской власти и доставил народу положение, приличествующее ему, как таковому. Сверх сего Израиль нуждался еще в очищении от безбожников в собственной среде. Последнее необходимо нарочито подчеркнуть, поскольку Ehrhardt (Eugen, *Der Grundcharakter der Ethic Jesu*, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, S. 27) позволил себе странное утверждение, будто в апокалиптике «народ делался праведным чрез соблюдение закона, не ожидал более никакого оправдания, а только обладания властью, внешнего триумфа». Однако апокалиптики всюду проводят мысль об имеющем совершиться во Израиле разделении праведных и безбожников. И нельзя отрицать глубокой серьезности и священного рвения в нравственных увещаниях Иисуса сына Сирахова, псалмов Соломона, Заветов двенадцати патриархов, гл. 94–105 книги Еноха. При этом не замечается и чрезмерного ударения на исполнении церемониальных обязанностей закона. При всем том должно согласиться, что – по своему существенному содержанию – книги Товита, Иудифь и Юбилеев в этом отношении более низменны. От этого, конечно, Мессия не является личностью, которая занимала бы средоточный пункт в религии. Его задача не в том, чтобы быть моральным образцом, учителем нравственности или искупителем и – еще менее – подателем божественного Духа; она исчерпывается единственно тем, чтобы господствовать над Израилем – в качестве царя по воле Божией... Лишь в позднейшее время обратили Мессию в истолкователя закона и даже в посредника (для дарования) новой Торы. Тогда стали усвоять ему и искупительные страдания, хотя эта идея приводится в органическую связь с осуществлением спасения только в прибавлении к Pesikta Rabbati (ср. ниже в прим. 2852), а возникшее со второго века учение об умерщвляемом Мессии, сыне Иосифовом, не имеет ни малейшего отношения к умиловлению грехов» (о последнем ср. также A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 15, 1. 79, 1, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 18, 1. 100, 1, также у о. проф. А. В. Смирнова, *Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа*, стрн. 42. 495, 18. 512 сл.). См. и *Der*

leidende und der sterbende Messiae der Synagoge von G. H. Dalman, Berlin 1888, S. 1–26. Все эти соображения прямо подтверждают наше мнение, что в иудействе политические мечтания мотивировались религиозными чаяниями, почему потом и сливались между собою чуть не до безразличия – с поглощением вторых первыми (ср. и J. Warschauer, Paul and the Jerusalem Church в «The New World» VII, 28 [December, 1898], p. 734: «Judaism was after all the religion of a race»), а у фарисеев «die gleiche Lohnsucht, welche auch die treibende Kraft ihrer Gesetzmäßigkeit war, gab ihrer ganzen Zukunftserwartung eine sehr sinnliche Färbung» (Fr. Sieffert в «Real-Encyclopädie» XIII², S. 242). Поэтому-то и о мессианском избавлении говорили, что своей чудесностью оно далеко превзойдет освобождение евреев из Египта (см. еще A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah X, p. 79, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 99; ср. выше в гл. V), а Мессия представлялся в виде второго Давида (Prof. G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, Edinburgh 1699, p. 30) или приравнивался к Моисею (см. и A. Edersheim ibid. I, p. 191, 1, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 242, 3, а равно и у нас ниже в прим. 2838), при чем параллелизм с судьбой последнего подчеркивался даже при полемике иудейства против христианского толкования пророчества Второз. 18:15 (ср. у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 287; см. у нас ниже в прим. 2841).

²⁸³² - Так, хотя бы, M. Lasarus, Die Ethik des Judenthums (Frankfurt am Main 1898), S. 45 Anm.: «eine Schuldaustilgung durch überschüssige «gute Werke» kennt die Ethik und das Judenthum nicht». Это говорится, конечно, не без намеренной оппозиционности христианству, как и вообще в Талмуде заметна «реакция против толкований Библии мессианскими сектами» (см. J. Hamburger, Real-Encyclopädie des Judentums II, S. 760), почему, напр., слова Осии 6:6 перетолковываются в раввинском смысле (ср. в гл. 5-й трактата II-го и у Бахера – Н. А. Переферковича в «Восходе» 1900 г., I, стрн. 54) для ослабления интерпретации Господа Спасителя (см. у Prof. A. Schlatter, Jochanan Ben Zakcai в «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie» III, 4, S. 39–40) и в интересах торжества мысли о

самодостаточности личного нравственно-религиозного подвига, где всюду выступает момент делания (ibid., S. 17). Вообще, антихристианское настроение иудейства повело к тому, что «мессианская надежда Израиля отошла на задний план» (А. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p 441, 2, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 556, 1).

²⁸³³ - См. и у проф. М. Д. Муретова, Христос, как носитель немощей и болезней человечества: Матф. 8:1–17 в «Богословском Вестнике» 1900 г., № 3, стрн. 429–450. Prof. Edward I. Bosworth, The Influence of the Damascus Vision upon Paul's Theology в «The Bibliotheca Sacra» LXIX, 222 (April, 1899: Oberlin, Ohio, U. S. A.), p. 284: «the death of the Messiah was a thought entirely foreign to the Pharisaic theology of the first century». О. проф. А. В. Смирнов говорит, что «лучшие люди в среде иудейства имели некоторое представление даже о страждущем Мессии» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 167), но оказывается, что это были «только редкие праведники, в роде Иоанна Предтечи и Симеона Богоприимца» (стрн. 412), и «подобного рода представления можно назвать только единичными и исключительными» (стрн. 481 сл.), поскольку «ни апокалиптики, ни таргумисты не имели никакого представления о страданиях и униженном состоянии Мессии» (стрн. 354); «иудей времен Иисуса Христа, весь ушедший в заботу о законе и обрядовом богослужении, не способен был возвыситься собственной мыслью до идеи Мессии – Икупителя и Спасителя от грехов» (стрн. 411), ибо тогдашние «законники и масса иудейства не имели никакого представления о том, что Мессия, как существо божественное и безгрешное, возьмет на себя грехи людей, дабы чрез язвы Его мы исцелились» (стрн. 412). Ewig. Hühn, Die messianischen Weissungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 133: «Der Hinweis auf ein Leiden und Sterben des idealen Königs zum Besten Anderer ist uns bei der Betrachtung der messianischen Idee nirgends entgegentreten (ср. и у Prof. G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 15). Vom seinem Tode wird nur in der Apokalypse Esra's ausdrücklich geredet; aber hier eine Stellvertretung anzunehmen, wäre vollständig irrig. Dass dem

Judentume zur Zeit Christi die Idee des leidenden Messias fern lag, ergibt sich auch aus dem Neuen Testamente: Mt 16 21f Mc 8 31f 9 31f L 18 31–34 24 20f 1 K I 23 G 5 11. Von dem Sühntode ernes Messias weiss auch der alte Rabbinismus im grossen und ganzen nicht. Erst in der Zeit vom dritten bis sechsten Jahrhundert ist die Lehre vom leidenden Messias aufgekommen und in der Zeit vom siebenten bis zehnten zu weiterer Ausbildung gelangt. Dieselbe beruht auf messianischer Auffassung von Jes». Но относительно последнего пророческого места должно напомнить еще (ср. выше и у о. проф. А. В. Смирнова *op. cit.*, стрн. 483 сл.), что – даже под давлением полемики с христианством – иудеи, отвергая страдания Мессии, долго устранили от него подобные предикаты (ср. у кн. С. Н. Трубецкого, *Учение о Логосе в его истории* I, стрн. 303. 304. 282–288) и скорее соглашались видеть пленного Израиля в «рабе Иеговы» (Prof. D. Rud. Kittel, *Zur Theologie des Alten Testaments. Zwei akademische Vorlesungen: I. Das Alte Testament und die heutige Theologie. II. Jesaja 53 und der leidende Messias im Alten Testament.* Lpzg 1899. S. 18–19), а ученые или прямо отрицают индивидуализм этого образа (Еиг. Hühn *op. cit.* I, S. 148 ff.; Prof. Karl Budde, *The So-called «Ebed-Yahweh Songs», and the Meaning of the Term «Servant of Yahweh» in Isaiah, chaps. 40–55* в «*The American Journal of Theology*» III, 3 [July, 1899], p. 499–540), толкуя его в смысле идеального семени в потомках Авраама (Rev. Prof. J. Skinner по отчету Rev. Prof. W. H. Bennett в «*The Expositor*» 1899, III, p. 239. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 109), или – в крайнем случае, допуская это (Dr. L. Laue, *Die Ebed-Jahwe Lieder im II Theil des Jesaja*, Wittenberg 1898, у George L. Robinson в «*The American Journal of Theology*» III, 1 [January, 1899], p. 158), – относят к смерти какого-то неизвестного героя (R. Kittel *op. cit.* S. 29 [по Ernst Sellin, *Serubabel*, Lpzg 1898, это – Зоровавель], частью Privatdoc. Lic. Alfred Bertholet [*Zu Jesaja 53 Ein Erklärungsversuch.* Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen 1899], который различает два типа – индивидуализированного представителя «учителей закона» из эпохи плена, S. 9. 10. 12. 16. 18, и мученика времен гонения Антиоха Епифана: S. 26 ff.). Посему и теперь в научной литературе (мнения коей

отмечаются и у R. Kraetzschmar при разборе брошюры A. Bertholet в «Theologische Literaturzeitung» 1899, 10, Sp. 289–290) является редким исключением работа Prof. Julius Ley, который вынужден аргументировать, что Исаия говорит об отдельном лице (Die Bedeutung des «Ebed-Jahve» im zweiten Teil des Propheten Jesaja mit Berücksichtigung neuerer Forschungen в «Studien und Kritiken» 1899, 2, S. 164 ff. 177 ff.) неведомого будущего (S. 181), а самое «пророчество это исполнилось лишь через пять столетий, но в гораздо высшей мере, чем это можно было предусматривать с ветхозаветной точки зрения» (S. 186–187); см. еще Lic. Gerhard Füllkrug, Der Gottesknecht des Deuterjesaja, Göttingen 1899, и ср. P. Volz в «Theologische Literaturzeitung» 1900, 9, Sp. 261–263). Ср. и Pfarrer Theodor Walker, Jesus und das Alte Testament in ihrer gegenseitigen Bezeugung. Zwei Vorträge auf theologischen Kursen gehalten: I. Jesus und das Alte Testament. II. Jesus im Alten Testament. Gütersloh 1899. S. 115 ff. В настоящее время еще менее таких авторов, которые осмеливаются защищать единство и пророческое происхождение всей книги Исаии, почему Rev. Prof. D. S. Margoliouth со своей апологией (в «The Expositor» 1900, IV, p. 241–262; V, p. 321–346: Lines of Defence of the Biblical Revelation. III. Unity against Plurality. A. Isaiah) составляет счастливое исключение, не совсем обычное не только для Англии, но даже и для Оксфорда...

²⁸³⁴ - Ср. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 100, 4, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 127, 4. В этом смысле Prof. H. Cremer справедливо замечает, что из фарисея скорее мог сделаться противник Христа, чем наоборот (Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 130).

²⁸³⁵ - Ср. Sahn. 97 b у Dr. Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 195: «R. Samuel bar Nachmani hat im Namen des R. Jonathan gesagt: Ausgehaucht möge werden die Seele derjenigen, welche das Ende berechnen wollen. Denn sie sagen: Weil die Zeit (d. i. die von ihnen ausgerechnete Messiaszeit) gekonimen ist, er aber (der Messiae) nicht gekommen ist, so wird er auch nicht kommen... Nun, wenn wir dann harren under harrt, wer hält ihn denn zurück? Die göttliche Gerechtigkeit. Wenn aber die

göttliche Gerechtigkeit ihn zurückhalt, wozu harren, wir noch? Um Lohn zu empfangen». G. H. Dalman, Christentum und Judentum S. 26: «Для иудейства мессианское время и избавление (die Erlösung) всегда были важнее, чем Мессия. Все, что иудейская литература говорит о Мессии, похоже на красную нить, которую можно вытащить из веревки без всякого ущерба для прочности последней. Личный Мессия совсем не является необходимой составной частью иудейской религии; и если ожидают его пришествия, то это нимало не касается отношения человека или иудея к Богу. Мессия остается совершенно побочной фигурой». S. 27: «Для всех иудеев Моисей есть единственный посредник между Богом и Его народом, а народ израильский – посредник между Богом и человечеством». Для устранения частных погрешностей среди членов Израиля считалось достаточным заступление праведников (о чем см. еще R. H. Charles, The Assumption of Moses, p. 49. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah 1, p. 271 [and not. 3] – 272, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 343 и прим. 1), а потому и царство Божие считалось вполне обеспеченным для всех потомков Авраамовых (см. у Rev. Prof. W. Sanday в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 606 b; ср. Dr. Aug. Wünsche, Der Babylonische Talmud II, 3, S. 142).

²⁸³⁶ - См. J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 749: «Fassen wir diese Zukunftsverheissungen (der Propheten) zusammen, so sehen wir, dass in denselben weniger Gewicht auf die Person des Messias, aber desto mehr auf die Heilsgüter: die Gotteserkenntnis, das Aufleben in den Werken des Reichs und Friedens, die Neubegründung des Gottesreiches in Jerusalem, das über Israel und die ganze Menschheit erstrecken soll, gelegt wird. Nicht der Messias, sondern Gott ist es, der Israel sammelt, Jerusalem und das Gottesreich. begründet, die Völker zur Gotteserkenntnis bringt, den Frevel vergibt, ihn schwinden macht u. v. w. Die Ankunft und Einsetzung des Messias auf den Thron zur Handhabung des Rechts und Leitung des Gottesreiches bildet nicht den Anfang, sondern das Ende, den Schlussstein des messianischen Reiches». В этих рассуждениях для нас важно, конечно, лишь

собственное разумение автора в смысле показателя иудейских воззрений на «мессианское дело».

²⁸³⁷ - В этом тоне говорилось, что патриархи, воскреснув, призобилием своих заслуг могли бы вызвать Мессию раньше назначенного срока (A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 107, 1, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 135), который фактически определяется покаянием Израиля (см. еще R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, p. 8. A. Edersheim *ibid.* I, p. 169, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 216. Dr. Aug. Wünsche, *Der Babylonische Talmud* II, 3, S. 196; ср. в гл. IV-й) и вообще зависит от человеческой воли по времени и характеру (ср. в гл. V-й). Al. Bragin даже свидетельствует, что мессианская идея почти совершенно исчезла из иудейского сознания во время персидского и греческого периодов (*Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*, S. 50), была потом у фарисеев, родственников им зилотов и народной массы (S. 52), свободно применялась к разным лицам или совсем отрицалась (S. 52–53). Поэтому автор полагает, что ранее разрушения Иерусалима иудеи не имели (догмата о) Мессии (S. 54) и, сосредоточивая все внимание на обеспечении земного счастья, совсем не интересовались этим образом (S. 55), а стали разыскивать (S. 59) своего «гоэля» только по уничтожении храма (S. 54) для утешения в бедствиях (S. 57) и – особенно – ради народа (S. 57–58); посему «в школе могли думать о Мессии, как угодно, но для последнего нужно было намыслить такого Мессию, который удовлетворял бы фантазии и явление которого оказывалось бы предреченным самим Свящ. Писанием... Учение о Мессии есть лишь часть учения фарисеев вообще и существенно входит во всю систему этой школы. Но различие этой мессианской веры от бывшей до 135 г. по Р. Хр. (с которого она получает новый вид: S. 57–58) заключается единственно в том, что теперь прибавился «личный Мессия», а в остальном сохранялась прежняя основная мысль, что будет время, когда Израиль поменяется ролями с язычниками. Мессия, как личность, есть привзошедший элемент» (S. 59–60). По всему этому якобы и «теперь нужно принимать за истину слова Гиллеля: «для иудеев нет более Мессии''' (S. 63; ср. еще Dr. Aug. Wünsche, *Der*

Babylonische Talmud II, 3, S. 203–204» а у нас выше к прим. 1121 и в прим. 1318), как прежде его усматривали в разных исторических личностях, напр. в Бар-Кохбе (см. выше; ср. еще у Bischof D. Friedrich Münter, *Der Jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian*, Altona und Leipzig 1821, S. 48 ff. 72–73, и у A. Wünsche op. cit. II, 8, S. 167). Конечно, во всех данных рассуждениях не мало субъективизма, однако достаточно и откровенной правды в обрисовке господствовавших настроений, выражением которых служило и пренебрежение ученого иудейства к апокрифам, поскольку в них так или иначе проводились мессианские идеи (см. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 37, 2, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 47, 2; ср. Prof. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 274). Отсюда же и колебание иудейства в отношении к последним по разным случайным условиям, так что в после пленную эпоху ожидание Мессии ослабевает, а в иродианскую снова оживляется (см. у Prof. W. Kähler, Art. «Christologie, Schriftlebre» в «Realencyclopädie» von Prof. A. Hauck IV³, S. 6–7). Prof. O. Zöckler констатирует в ветхозаветных «апокрифах» преобладание практических тенденций с оттеснением мессианских ожиданий (см. в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 7), объясняя это «aus wirklichem Nichtvorhandensein regerer und reich entwickelter messianischer Erwartungen unter den Juden der Zeit und Umgebung, welchen die Apokryphen angehören» (S. 8); далее выводится, что «Gegenstand lebhafter Diskussion und angelegentlichen «Suchens und Forschens» wird das Messiasproblem hauptsächlich nur bei jenen Esoterikern gewesen und geblieben sein, die der Pflege apokalyptischer Speculationen oblagen, und die um die Anfangszeit der christlicher Epoche sich (zum Teil wenigstens) zu den asketischen Genossenschaften der Essener zusamthaten (но ср. у нас ниже в прим. 2868). Bei der grösseren Menge des Volks und auch wohl der Lehrer des Volks die messianische Zukunftserwartungen entweder ganz in die Latenz getreten oder dock zur Nebensache herabgesunken sein» (S. 19; ср. выше в прим. 2755). Против данной формулы энергично возражает о. проф. А. В. Смирнов (Мессианские ожидания и верования

иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. [100 сл.] 108 сл.), – и его оппозиция бесспорна для таких крайностей, где провозглашается почти полное исчезновение мессианских чаяний пред рождением Христовым (ср. у нас выше). Однако в свою очередь и этот автор тоже затемнил важнейшую сторону в предмете, защищая равную интенсивность мессианских ожиданий. На наш взгляд, тут частью недоразумение и частью погрешность. Если речь идет о религиозном чаянии Спасителя, то оно, конечно, никогда не умирало в Израиле, – и отрицательные мнения по этому пункту будут либо фактическим заблуждением, либо тенденциозной фальшью. Но дальше весь вопрос в том, какое догматическое значение усвоилось этой надежде, а это совсем особое дело. На сей счет мы знаем, что деспотический номизм всецело соподчинил себе будущее избавление, почему и личность его совершителя специально не занимала религиозную мысль, которая сосредоточивалась преимущественно на вынуждающих условиях и мало заботилась о неизбежных следствиях. О. А. В. Смирнов, кажется, готов принимать обратное и для этого пробует воспользоваться научными мнениями о зависимости законничества от мессианских упований (стрн. 5. 142. 144, 113), хотя этим свидетельствуется уже иное, что номистическое направление предрешало собою грядущее во всем его объеме и качествах. Понятно, что это будущее живо затрагивало сердце, окрыляло фантазию и выдвигалось для поощрения и возбуждения законнической ревности, но – по реальному возникновению – оно являлось вторичным и в догматико-теоретическом строе не было главным. С этой точки зрения апокапиптика была для раввинизма аномалией предпочтения производного основному и лишалась авторитетности (ср. выше), будучи для нас ярким откровением души, рвавшейся на свободу от педагогической ферулы номизма. Оба эти течения сходились лишь в том, что ожидаемое представлялось удовлетворением всех порывов и потому изображалось непрерывным, хотя бы и в разных сменяющихся стадиях. О. А. В. Смирнов судит иначе, соглашаясь, будто «первоначально между иудейским верованием в воскресение мертвых и мессианскими чаяниями

не было никакой связи» и что «эту связь трудно отыскать даже и в позднейших иудейских произведениях, и не только в апокрифах, но и в Талмуде» (стрн. 403, 65); затем категорически отвергается теория об их взаимной зависимости (стрн. 394 сл. и ср. 469). Опять верное по устранению рационалистической утрированности оказывается весьма сомнительным в положительном содержании. С фактической стороны сам автор и ограничивает, и опровергает себя вполне достаточно. Так, он констатирует «смещение мессиологии с эсхатологией, доходящее в некоторых апокалипсисах по-видимому до полного отождествления времен Мессии с последними днями мира» (стрн 208). Правда, потом о. А. В. Смирнов поправляется, что «такое воззрение (отожествлявшее блага вечной жизни и мессианского времени и сливавшее мессианскую эпоху с будущим веком) было исключительным» (стрн. 424), но его собственная статистика абсолютно несогласна с этим тезисом. В «притчах» книги Еноха «постоянное» (стрн. 401) и «полное смещение мессиологии и эсхатологии» (стрн. 25), и их тут «почти совсем нельзя разграничить» (стрн. 211), а это «одна из самых характерных особенностей» всего документа; в нем – при «некотором смешении дней Мессии с будущим веком» (стрн. 246) – «нет никакой возможности точно определить, где идет речь о мессианском царстве и где о будущем веке», почему «читатель положительно затрудняется сказать, где все это происходит, – на небе или на земле» (стрн. 34–35). Равно «автор книги Премудрости Соломона рисует такие картины, которые очень близко напоминают иудейские апокалипсические изображения и наводят на предположение, что он, подобно автору книги Еноха, допускал смешение эсхатологии с мессианскими представлениями» (стрн. 17). «В Вознесении Моисея все картины носят эсхатологический характер» (стрн. 415). В результате получаем, что «иудейская мессиология почти неразрывно связана с эсхатологией» (стрн. 461)) и раз «эсхатологический элемент является как бы побочным и случайным, – мы не встречаем уже подробного изложения мессианских верований» (стр. 66); поэтому же «спутанность иудейских представлений о благах грядущего царства в

значительной мере объясняется крайней неустойчивостью во взгляде на взаимное отношение мессиологии и эсхатологии» (стрн. 423). – Разумеется, «смешение мессианских и эсхатологических признаков вовсе еще не есть отождествление эсхатологии и мессиологии» (стрн. 210), – и тем не менее от этого происходит «невозможность сделать точное разграничение между царством Мессии и царством будущего века» (стрн. 418). Впрочем, о. А. В. Смирнов спешит отметить «у апокалиптиков очевидную склонность» (стрн. 244) к «преобладающему (иудейскому) воззрению, что дни Мессии принадлежат к настоящему веку» (стрн. 247), а отсутствие «определенных указаний в памятниках иудейской письменности, относятся ли признаки грядущего мирового переворота к явлению Мессии или же к кончине мира» (стрн. 258), толкует в том смысле, что, напр., в 4 (3) Ездр. «нет совсем речи о днях Мессии именно потому, что они совершенно объединяются с нынешним веком и рассматриваются как только заключительный момент этого века» (стрн. 245). Но вскоре мы узнаем, что в этом памятнике «говорится только об одних (необычайных) знамениях, которые предворяют одновременно и пришествие Мессии и кончину века»; они «должны совершиться пред открытием мессианского царства, хотя будут служить предвестниками и близкой кончины мира. То же отождествление знамений пришествия Мессии и гибели настоящего мира замечается и в Апокалипсисе Варуха... Что касается других апокрифических произведений, то в них описываются только необычайные явления и знамения, но совсем не дается указаний, к какому мировому перевороту они относятся. Поэтому мы с полным правом можем предполагать, что все знамения, описываемые в памятниках иудейской письменности, относятся к эпохе, предшествующей явлению Мессии, хотя они в то же время считаются признаками и последних времен» (стрн. 259). Ясно само собою, что общее предварение мыслимо лишь для однородных фактов, которые выделяются от всех прочих и внутренне сближаются между собою. Естественно, что мессианский период тяготеет к веку грядущему и, расторгаясь от предшествующего, будет необычным для него по

возникновению и свойствам. В этом смысле дни избавления не даны в нынешнем космосе и трансцендентны для него, почему и устраняются вмешательством трансцендентных сил. И здесь мы находим усердные возражения у о. А. В. Смирнова (стрн. 214 сл.), который – при правоте своей критики – снова впадает в преувеличение и не вполне отчетливо различает между трансцендентализмом царя (см., напр., 217, 86. 326) и царства (см. у нас выше). Вопреки тенденциозным интерпретациям он прямо отвергает (стрн. 41) вечность мессианской години (ср. и Prof. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 201. 204. 223), но сам же для Апокалипсиса Варуха удостоверяет, что «владычество Мессии продолжится вечно» (стрн. 44), хотя и это будет излишним превышением подлинника, поскольку в 40:3 «the Messianic kingdom is only of temporary duration» (R. H. Charles, *The Apocalypse of Baruch*, p. 66; ср. p. 41 к 21:19). Все эти колебания обуславливаются недостаточностью в раскрытии догматического положения мессианской идеи в иудейской теологии. Для нее было аксиомой, что непременно последует избавление. Это всеми принималось за догмат, и вся задача была в ограждении и ускорении его реализации. По этому предмету в раввинизме господствовало незыблемое убеждение, что все спасение зависит от человеческого напряжения и им всецело предрешается по всему своему достоинству. Тогда в догматической системе неизбежно отодвигались на второй план все мессианские чаяния, и их чрезмерное апокалиптическое развитие было подозрительным для иудейской ортодоксии, ибо не регулировалось ее школьными формулами. С этой стороны «мессианские ожидания» не были у народа санкционированными «верованиями», а мессианские «верования» теологических авторитетов не всегда и не во всем совпадали с «ожиданиями», которые трансформировались по требованиям доктринальной логики. При таком соотношении необходимо, что мессианство, будучи увенчанием номизма, представлялось резким контрастом наличному разладу и оказывалось трансцендентным. В этом виде оно служило началом полного номистического вознаграждения и было

временным лишь по своему предуготовительному характеру, являясь непрерывным в качестве момента в вечной компенсации подвигов законничества. По своему внутреннему значению все тут было одинаково и не нуждалось в строгих разграничениях, откуда и неустранимые переплетения мессиологии и эсхатологии. При этом трансцендентность фатально принижалась до уровня номистически-утилитарного эвдемонизма в теологическом материализме раввинской конкретности и апокалиптической символики. Все создавалось фактически и обосновывалось теоретически по номистическим началам (ср. и у о. А. В. Смирнова на стрн. 122: «в законе по сознанию лучших представителей иудейства должно заключаться спасение и благо народа»), пред которыми мессианское торжество казалось самопонятным и не требовало для себя особого обеспечения в обязательной личности сверхъестественного Избавителя, при чем «в мессианских чаяниях позднейшее иудейство не так строго придерживалось точного учения Писания и традиции, как в области, касающейся закона» (стрн. 166).

²⁸³⁸ - Самое бóльшее, что иудейство допускало для своего Мессии, – это его превосходство пред Авраамом, Моисеем и Ангелами (Chr. Schoettgenii Horae Hebraicae et talmudicae I, p. 905, и ср. выше на стрн. 276. 407, 375. 854, 530). Во 2 Маккав. 11:6 15:23 призывается помощь доброго Ангела ко спасению Израиля, но это скорее небесный покровитель еврейского народа, а не Мессия (см. у о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 21), которого «если Талмуд и считает высшим существом, то (якобы) в том же смысле и в той же мере, как Моисея, Авраама и др.» (стрн. 343). Об иудейских апокрифах у о. проф. А. В. Смирнова, говорится следующее (ibid., стрн. 314): «Если бы мы приписали Мессии те черты и свойства, которыми в апокалипсисе «Вознесение Моисея» обрисовывается личность синайского законодателя, то едва ли бы этот Мессия был в каком-нибудь отношении ниже того Избранного, который изображается в иудейских апокалипсисах... Точно также и патриарх Енох в глазах позднейшего иудейства

превратился не только в ближайшего слугу и посланника Божия, ведущего на небе, как писец правды, запись всех человеческих поступков, но и в божественную ипостась (?!), в Метатрона Иеговы».

²⁸³⁹ - Al. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume, S. 60. 61. 62. G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 247–248: «Фактически – древний раввинизм довольствовался тем, что – согласно Пс. 72 (71):17 – допускал предсуществование лишь имени Мессии. [Правда, Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 75 находит указание на личное предсуществование в Тарг. Иса. 9:6. Мих. 5:2 (читай 1) и на идеальное – в Тарг. Пс. 43:1. Притч. 8:9. Все это взято у А. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 176 (у о. М. П. Фивейского I, стрн. 222–223; тоже самое и у о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 320, 52 и ср. 343–344), но правильно освещено дело уже у F. Weber, Die Lehren des Talmud, S. 339 ff. = Jüdische Theologie, S. 354 ff., а именно: два последние места совсем не говорят о Мессии, второе упоминает лишь о предсуществовании имени и первое свидетельствует единственно о вечном продолжении мессианского владычества.] Так как Мессия должен выступить готовым человеком, то большею частью веровали, что дотоле он пребывает неизвестным на земле (– касательно иудейского учения об этом «состоянии», не точно называемом «скрытом» вместо «сокровенного», см. и у о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 42. 266. 317. 350 сл. 494 –). Пред своим выступлением он испытает внезапное превращение. Другие думали, что он будет восхищен в рай, дабы явиться оттуда. С этим сходно и то, что в нем ожидали возвращения Давида или Езекии. Потустороннее предсуществование (по-видимому, не предполагающее земного происхождения, как – по Prof. Н. Гипкел, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, S. 197–198, – в Апок. XII Христос будто бы рождается на небе) Мессии в образных речах (или притчах, т. е. гл. 37–71) книги Еноха и 4 (3) Ездр. 12–14 совпадает с его чудесным сверхчеловеческим

явлением, – не говоря уже о поводе к сему у Дан. 7:13. В позднейшем (см. стрн. 870, 551) прибавлении к Pesikta Rabbati Мессия разделяет предсуществование со всеми человеческими душами, хотя, кажется, он предсуществует не в качестве души, а как готовая личность. Для всех таких мыслей о посюстороннем и потустороннем предсуществовании служит важным побуждением то, что ожидали избавления в ближайшем будущем или считали его возможным в каждый момент. Мессия уже должен быть, и весь вопрос лишь в том, где он? Принимается в соображение и божественное провидение, поскольку именно оно премудро предуготовляет, чтобы божественный план выполнялся беспрепятственно. Совсем нет идеи предсуществования, если в Ber. R. 2 (ср. у Prof. Dr. Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica, II-te Lieferung, Lpzg 1888, S. 10) говорится, что Дух Божий, который – по Быт 1:2 – носился над хаосом, есть «дух Мессии» (ср. выше и у о. А. В. Смирнова ор. cit, стрн. 342). Это относится и к мидрашу (в Ber. R. 2) Шимона бен-Лакиша (около 260 г.), ибо он изъяснял Быт. 1:2 в смысле «царств» (מְלָכִיּוֹת). У него הָוֵה означает Вавилон, מִדְיָן – Мидию, הַיָּוֶנִּי – греческую державу, הַרְוֵה – безбожное владычество (Рим), הַחֹרָא – Мессию, הַמַּיְמִי – покаяние, без коего Мессия не придет. Эдершейм (The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 178, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 226–227) думает, что тут допускается содействие Мессии при творении или, по крайней мере, отмечается его значение для всего мира, а этим он возвышается над всем человечеством. Но и то и другое сейчас же окажется абсурдом, если вспомнить, что тогда нужно утверждать это и о четырех царствах. Бен-Лакиш, конечно, не думал ничего подобного, а только он находил достопримечательным, что слововыражение Быт. 1:2 содержит такое указание будущей истории мира». G. H. Dalman, Christentum und Judentum, S. 29: «О таком человеке, который имеет участие в божественном величии, закон Моисеев (– в смысле иудейской Торы? –) ничего не знает. Кто усвоит себе божественное достоинство, тот богохульник (ср. выше, где для изречений р. Аббагу см. еще A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 174, 1, 505, 3, и у о. М. П. Фивейского I,

стрн. 222, 1, 636, 3, а равно и у о. проф. А. В. Смирнова, Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 298. 343). Этот приговор синедриона (над Христом) и доселе остается убеждением иудейства, во всех его направлениях, христианство же стоит на стороне Осужденного. И фактически существуют лишь два исхода: можно только или осуждать с иудеями, или – поклоняться Осужденному». Посему даже при мессиянском разумении псалмов 2 и 89 (88) Израильтянин всегда понимал выражение «сын Божий» образно (G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 223; ср. ниже и в прим. 2856), а «иудейский народ никогда не ожидал безмужного рождения Мессии, поскольку в иудействе нет ни одного следа мессиянского истолкования слова Иса. 7:14 о сыне Девы, откуда бы мог возникнуть весь рассказ о чудесном рождении Иисуса» (S. 226; ср. Philosoph. IX, 30 и у кн. С. Н. Трубецкого, Учение о Логосе в его истории I, стрн. 310). И о. проф. А. В. Смирнов решительно свидетельствует, что «количественно преобладающая часть иудейства, которая руководилась в своих воззрениях раввинским богословием, ничего не знала и о сверхъестественном и безмужном рождении Мессии от Девы» (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 336 сл.), и «учение об этом навсегда осталось чуждым иудейству и не нашло себе места в талмуде» (стрн. 339).

²⁸⁴⁰ - F. H. Wallace в «Methodist Review» LXXIX, 5 (September-October, 1897), p. 705. О. проф. А. В. Смирнов, Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 110: «во многих из иудейских апокрифически-апокалиптических памятников личность Мессии отсутствует». Кн. С. Н. Трубецкой констатирует, что «в целом ряде (иудейских) памятников вовсе не находится Мессии» (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 287), и его «личность не занимала центрального, господствующего места в еврейской (иудейской?) эсхатологии» (стрн. 303. 306), а «в эпоху Христа не было строгого, догматически выработанного учения о Мессии ни в народе, ни у книжников, несмотря на тенденцию к такой разработке. Разнообразие представлений о спасении Израиля, о

последних временах и о самом Мессии не допускает строго определенной богословской схемы, хотя в этих представлениях несомненно выражаются старинные предания, которые постепенно фиксируются» (стрн. 280).

²⁸⁴¹ - Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, S. 73 Anm. Prof. R. H. Charles иллюстрирует это заключение относящимися к данному времени документами, из коих в Assumptio Mosis «there is no Messiah» (The Assumption of Moses, p. LXI и ср. XXV. LIII. 41. A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 745 b. A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 249; ср. и у E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 432 = II³, S. 514), – как это защищает и о. проф. А. В. Смирнов (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 318: «в Вознесении Моисея личность Мессии совсем отсутствует», а «под именем вестника, который поставлен в горнем мире, нужно разуместь покровителя иудейского народа архангела Михаила») против (стрн. 53–54) Prof. J. Langen'a (Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, S. 451 ff.), – а в славянской книге Еноха «in this Messianic kingdom there is no Messiah» (см. A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 746 a. A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 261), свидетельствуя, что пророчество Второз. 18:15 понималось иудеями не в мессиянском смысле (The Assumption of Moses, p. 45; ср. выше).

²⁸⁴² - W. J. Deane, Pseudepigrapha, p. 13. 17, 4. 229. Данное положение Rev. Prof. R. H. Charles вполне подтверждает для первых шестнадцати псалмов (A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 223), а для двух последних – соглашается, что упоминаемый в них победитель есть существо смертное (p. 202. 222 и ср. 240), ибо – по словам о. проф. А. В. Смирнова (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 69) – «личность Мессии рисуется тут в образе могущественного земного царя, сокрушающего силу язычества». При этом нужно заметить, что именно «Псалтирь Соломонова есть чистейшее и вернейшее выражение фарисейства» (Prof. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 123; ср. Prof. O. Zöckler в «Kurzgefasster

Kommentar» zum A. T. IX, S. 405); свидетельством сего может служить и то наблюдение (Israël Lévi, *Les Dix-huit Bénédictiones et les Psaumes de Salomon* в «Revue des études juives» XXXII, 64 [Avril-Juin 1896], p. 168 suiv; ср. A. Peyrollaz, *Le psautier de Salomon* в «Revue de théologie et de philosophie» 1899, 6, p. 4), что – по историческим обстоятельствам происхождения и по содержанию – эта книга стоит близко к «шемоне – эсре» или иудейской тефилле (молитве) в «восемнадцать» благословений (см. перевод ее у Н. А. Переферковича, *Талмуд: Мишна и Тосефта I*. Спб. 1899, стрн. 43–46).

²⁸⁴³ - Eug. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I*, S. 104. G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 243, 1 "dieses messiaslosen Buch», хотя «эта книга вышла, несомненно, из фарисейских кругов» (Lic. Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg i. B. und Leipzig 1896, S. 251). Rev. Prof. R. H. Charles тоже соглашается, что соответствующие намеки относятся скорее к Давиду, чем к Мессии (*A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 245–246. 249; ср. и в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I p. 745 a). Cand. th. F. Bohn, усвояющий книгу Юбилеев мидрашисту (*Die Bedeutung des Buches der Jubiläen. Zum 50jährigen Jubiläum der ersten, deutschen Uebersetzung* в «Studien und Kritiken» 1900, 2, S. 173) из партии хасидеев за время около половины II-го века до Р. Хр. – после маккавейского восстания (S. 172) и усматривающий в ней прославление иудейства (S. 176), категорически заявляет, что у этого «автора эсхатологический образ будущего покоится на той же материалистически-плотной надежде», которая господствовала и у иудейского народа вообще (S. 178). В свою очередь о. проф. А. В. Смирнов, подмечая у составителя резко номистическое убеждение в домирном и чуть ли не вечном существовании закона (Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 197. 408), говорит так: «Мессиянский идеал книги Юбилеев очень невысок: автор ее ожидал чисто земного царства, в котором сыны Израиля будут наслаждаться полным земным благополучием, не нарушаемым никакими житейскими горестями. О личности

Мессии он ничего не говорит, но едва ли потому, что не приписывает ему особенной и чрезвычайной роли: он всюду стоит на почве общеиудейских взглядов и грядущую власть над миром приписывает семени Иакова... Вся книга проникнута глубокой ненавистью к язычеству, вследствие чего автор и при изображении мессианских времен обнаруживает больше политические стремления, чем духовно-религиозные» (стрн. 72).

²⁸⁴⁴ - W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 18–20.

²⁸⁴⁵ - О. проф. А. В. Смирнов свидетельствует, что «во всех апокалипсисах (кроме «притчей» книги Еноха) преобладает политический, несколько чувственный и земной идеал грядущего царства Израиля» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 25, и ср. у нас выше), при чем «во время Иисуса Христа даже лучшие люди в иудействе не могли совершенно отрешиться от мысли о политическом преобладании Израиля над языческим миром» (стрн. 476, хотя на стрн. 478 сказано: «лучшая часть иудейства верно хранила пророческий образ Мессии-Искупителя»). Национальная точка зрения всюду выдвигается наперед в мессианских чаяниях (стрн. 418 сл.), которые проникались «различного рода политическими и социальными мечтаниями» (стрн. 166), и в них «первым и самым высшим благом мессианского времени иудей конечно считал полное освобождение Израиля от языческого гнета» (стрн. 424). Везде торжествует «политический идеал мессианского царства» (стрн. 191 сл. 195 сл. 201–205), а «представления о нем и Мессии получили чувственный и земной характер» (стрн. 171. 191. 361 сл. 370 сл.). поскольку же «теократическая идея была неразрывно связана с мессианскими верованиями» (стрн. 134, 89), то «на переднем плане» рисовался «Мессия, как воин и царь» (стрн. 373), избавитель народа Божия от власти чужеземцев (стрн. 370). В 4 (3) книге Ездры господствует «представление о Мессии, как могущественном земном владыке, а не о божественном существе, и о предназначении его исключительно только для иудейского народа» (стрн. 38); это – «не божественное лицо», но лишь «посредник Божий, предваряющий наступление кончины мира, глава временного

мессианского царства и отмститель всем врагам народа Божия» (стрн. 40–41), «по своей природе обыкновенный смертный человек, который должен подвергнуться общей участи всех людей» (стрн. 484), и здесь «не может быть речи о его божественности, так как он прямо называется человеком и мужем», отличаясь единственно достоинством «победителя народов» (стрн. 339). – Важнейшие мессианские тексты иудейской литературы см. у G. H. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 283 ff., и отдельной брошюрой: *Messianische Texte aus der nachkanonischen jüdischen Litteratur*, Lpzg 1898.

²⁸⁴⁶ - Cp. у Prof. Henry Barclay Swete, *The Gospel according to St. Mark (The Greek Text with Introduction Notes and Indices*. London 1898), p. 338: «The Messianic Sonship was perhaps not regarded (during the Lord's lifetime) as specifically different from the sonship of Israel», поскольку наименование «сын Божий» понималось не собственно (кн. С. Н. Трубецкой, *Учение о Логосе в его истории I*, стрн. 308) и в иудейской апокалиптике имело адопцианский смысл (стрн. 311. 315 356). Cp. еще у нас выше и в прим. 2856.

²⁸⁴⁷ - «Общепринятым верованием в среде иудеев было учение о человеческой только природе Мессии» (о. проф. А. В. Смирнов, *Мессианские ожидания и верования около времен Иисуса Христа*, стрн. 90), которого иудеи представляли простым (стрн. 235. 469) обыкновенным (стрн. 339) земнородным человеком (стрн. 321) и – в качестве «земнородного Сына Давидова – решительно не могли отождествлять с божественными существами» (стрн. 327 сл.), почему и «в иудейских апокалипсисах Мессия является только существом с широкими полномочиями, но «человеком от человека» (стрн. 345). Напр., в псалмах Соломона «the Messih is a man and nothing more» (R. H. Charles: *The Book of Enoch translated*, p. 51; в «*The Expository Times*» IV, 7 [April, 1893], p. 301 a, и в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I, p. 744 b. 708 b: «a merely human Messiah»). Cp. Eug. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I*. S. 93 – о псалмах Соломона: «wahrscheinlich handelt es sich (XVII:23. 36. 18:6. 8) um eine ununterbrochene Reihe von Herrschern und zwar

aus der davidischen Dynastie»; S. 105 – об Апокалипсисе Ваврыа: «die Herrschaft des Messias dauert so lange, bis die gegenwärtige Welt, die Welt des Verderbens, ihr Ende gefunden hat (40 3)», а вообще (S. 127) «wie in den frühern Perioden, wenn vom Messias geredet wird, öfters nicht die Einzelpersönlichkeit desselben gemeint ist, sondern eine Königsreihe, so wird auch in der griechisch-römischen bisweilen auf Wiederaufrichtung des Königstums hingewiesen, ohne dass an nur Einen Regenten gedacht ist». Посему J. E. H. Thomson напрасно утверждает (The Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 286–287) зависимость от псалмов Соломона и в Евр. 6:12.

²⁸⁴⁸ - W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, 2, S. 498. 500. «Не видя в Мессии особенного божественного существа» (о. проф. А. В. Смирнов, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 357), иудеи представляли своего избавителя «земнородным рабом Иеговы и послушным орудием Его Мемры» (стрн. 332), почему «в иудейских памятниках не находится никаких определенных свидетельств о признании дохристианским иудейством божественной природы Мессии» (стрн. 340. 341–342 и ср. в нашей брошюре: О пасхальной вечери Христовой и об отношении к Господу современного Ему еврейства, Спб. 1893, стрн. 58–59 = «Христ. Чтен.» 1893, II, стрн. 308–309). Заметим еще, что – поскольку эсхатология существенно связывается с учением о Мессии (ср. Rev. Prof. A. B. Davidson, Art. «Eschatology – of the OT.» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 734–735, и см. на стрн. 859 сл., 536) – нельзя допустить, будто у св. Павла первая не была «фундаментальной доктриной» (Rev. Prof. Stewart Dingwall Fordyce Salmond, Art. «Eschatology – of the New Testament» ibid. I, p. 755 b), а раз «кульминационным» выражением ее служит истина воскресения (St. D. F. Salmond ibid. I, p. 756 b), в таком случае невозможно согласиться с мыслью, что здесь Апостол лишь развил и более одухотворил готовые иудейские идеи, (R. H. Charles ibid. I, p. 747 a; ср. и выше).

²⁸⁴⁹ - E. Schürer утверждает, что и дохристианское иудейство усвояло Мессие суд (Geschichte des jüdischen Volkes

II², S. 443. 449 –450 = II³, S. 525–526. 534), но – по заявлению W. Fr. Gess'a (Christi Person und Werk II, 2, S. 502) – это несправедливо ни для сивиллиных оракулов (содержание коих систематически наложено г. А. Волниным в журнале «Вера и Разум» 1899, № 2, стрн. 41–50; № 3, стрн. 79 –100; № 5, стрн. 119–134; № 8, стрн. 199–213: «Иудейские и христианские идеи в книгах Сивилл»; ср. еще [† проф.] К. [И.] С[кворцо]ва переводную [из Фреппеля] статью: О книгах сивилл в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1862 г., ч. II, стрн. 348–384, и у о. проф. А. В. Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 54–66, а для немецкого перевода Фр. Блясса см. указание на стрн. 816, 408), ни для Филона, ни для апокрифов, а G. H. Dalman прямо свидетельствует (Die Worte Jesu I, S. 215), что «das Judentum zu keiner Zeit – vom Alten Testament an bis zur Gegenwart – vom Messias auszusagen gewagt, dass er Vollmacht habe, Sünden zu vergeben» (ср. выше). В свою очередь о. проф. А. В. Смирнов, опровергая Prof. J. Langen'a (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, S. 406), думает, что «в позднейшем иудействе представление о Мессии как судии явилось только дальнейшим выводом из учения о нем, как совершителе наказания над языческими народами» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 373), почему «во всех иудейских апокалипсисах право высшего суда над всем миром приписывается исключительно только Самому Богу, а Мессия, подобно всем другим помазанникам, облеченным известными полномочиями, является только Его земным органом», у которого «право на совершение суда заключается уже в понятии о царском достоинстве» (стрн. 374). Верно, что в книге Еноха суд иногда усваивается и Мессии (стрн. 30), но даже «суд над падшими (греховными) ангелами может быть рассматриваем только как возвешение божественного предопределения о судьбе падших стражей: в этом отношении Мессия, как по своей природе, так и по своим полномочиям, несколько не выше не только ангелов Уриила, Руфайла, Гавриила и Михаила, которые по книге Еноха совершили пред потопом согласно повелению Божию суд и наказание над

падшими ангелами (10 гл.), но и патриарха Еноха (12–16 гл.), который также был посланником от Бога к стражам, чтобы возвестить им ожидающую их судьбу» (стрн. 379).

²⁸⁵⁰ - W. Fr. Gess, *Christi Person und Werk* II, 2, S. 503. Обзор и анализ воззрений по данному вопросу в иудейской апокрифически-апокалиптической литературе см. у Prof. Dr. Wilh. Schmidt (*Der alte Glaube und die Wahrheit des Christentums*, Berlin 1891, S. 140 ff.), который констатирует, что «отрицание предсуществования не было случайным и бессвязным, но являлось неизбежным моментом целостного иудейского представления о Мессии» (S. 156 и ср. 154. 155. 157. 167).

²⁸⁵¹ - W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 18–20. 91. Ср. тезис 2-й при лицензиатской диссертации Karl Dick'a, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*, Halle a, S. 1899 (против H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I, S. 84). Кн. С. Н. Трубецкой находит в «еврейской апокалиптике» такие представления: «Мессия, как простой человек (ψιλὸς ἄνθρωπος), и Мессия, как небесное, ангелоподобное существо, унитарянство и адоптианство» (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 290).

²⁸⁵² - W. Bldensperger пишет (*Das Selbstbewusstsein Jesu*, S. 85): «Von der Stunde an wurde die himmlische Präexistenz des Messias zum Dogma in den apokalyptischen Kreisen» (ср. у O. Pfeleiderer'a, *Der Paulinismus*, S. 113, и A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 175, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 222, а у нас выше), но G. H. Dalman категорически свидетельствует (*Die Worte Jesu* I, S. 107): «Wir haben gesehen, wie nach den Bilderreden (Henoch's) nur das davon unabhängige vierte Esrabuch im ersten nachchristlichen Jahrhundert (ср. выше) und der Anhang zu Pesikta Rabbati im 7. oder 8. Jahrhundert (хотя по Dr. [Leop.] Zunz, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Frankfurt a M. 1892, S. 255 даже Pesikta Pabbati редактирована не ранее второй половины IX-го века) unabhängig von beiden den Gedanken (von der himmlischen Präexistenz des Messias) vertreten hat. Von einer Herrschaft des Gredankens in irgendwelchen jüdischen Kreisen kann gar nicht die Rede sein». По словам о. проф. А. В. Смирнова, «иудейские памятники выражаются о

предсуществовании Мессии так туманно, что здесь можно высказывать скорее только вероятные догадки» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 316), и – в виду «неопределенности» обозначения (стрн. 318) – «ничто не обязывает нас признавать это предсуществование реальным» (стри. 317) и в раввинистических документах (стрн. 320–323) и в иудейских апокрифах, а в последних «если и приписывается презэкзистенция, то она никогда не понимается в смысле премирной деятельности Мессии и участия его на ряду с Мемрой в жизни мира и человека; деятельность Мессии начинается только с явления его в мир» (стрн. 332). Возвышая Избавителя собственно ради возвеличения главы Израиля (стрн. 323–324 и ср. у нас выше), «палестинское иудейство очень определенно отличало его от божественных посредствующих существ» (стрн. 333). По этому предмету колебание и неустойчивость проникают все иудейские апокалипсисы (стрн. 319–320). «Если же принять во внимание, что в последних Мессии нигде не усваются таких наименований, которые указывали бы на его сверхъестественную природу, что домирная презэкзистенция скорее идеальная, чем реальная, приписывается ему наравне с другими ветхозаветными праведниками и святынями Израиля, что личность Мессии не только нигде не отождествляется, но даже не поставляется в особенную и предпочтительную связь с Логосом и другими премирными посредниками между Богом и миром, что Мессии не приписывается премирная деятельность, и все его служение мыслится только в условиях земной жизни, что доведенный до крайности трансцедентный взгляд на Бога никак не мирится с допущением возможности воплощения Бога и сверхъестественного рождения Мессии, что некоторые из наименований грядущего Царя Израиля указывают исключительно только на его человеческую природу, – если принять во внимание все это, то едва ли будет возможно допустить, что иудейские книжники и народ видели в лице Мессии какое-то божественное и премирное существо... Письменные памятники заставляют видеть в иудейском Мессии

только человека и по природе, и по свойствам, и по происхождению, и по служению» (стрн. 346). Очевидно, что презкзистенция, будучи мало распространенной (см. у нас выше), лишается всякого реального содержания (ср. ниже), – и я не совсем постигаю, почему именно о. А. В. Смирнов находит «некоторым преувеличением» (стрн. 322) нашу заметку, что «понятие премирного предсуществования было темным и сводилось почти к нулю» (О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства стрн. 56 – «Христ. Чтен.» 1893, II, стрн. 306); любопытно было бы слышать не преувеличенное мнение, как в точности иудеи даже могли представлять это предсуществование, которое автор – по неподходящему примеру Бальденшпергера и не без противоречия себе – называет «общепринятым в среде иудейских книжников» (стрн. 322–323).

²⁸⁵³ - Все это в отделе «образных речей» («притчей» или «подобий») книги Еноха (глл. 37–71), где мы находим «самое высокое учение, какого достигло дохристианское иудейство в понимании Мессии» (Prof. Dr. A. Dillmann, *Das Buch Henoch.*, Lpzg 1853 S. XXIV); по G. H. Dalman'у – они иудейского характера, хотя нельзя доказать дохристианского их происхождения (Die Worte Jesu I, S. 199; см. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 431 = II³, S. 512 «leider ist die Abfassungszeit dieser Bilderreden so unsicher, dass wir darauf verzichten müssen, sie hier in die geschichtliche Entwicklung emzureihen», но Prof. H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, S. 112, 1: «... fällt der Hauptgrund Schürers gegen den christlichen Ursprung der Bilderreden fort»; ср. стрн. 874, 554), а затем содержащееся в них представление о Сыне человеческом «совсем не является выражением сколько-нибудь распространенного воззрения» (G. H. Dalman *ibid.* I, S. 57, 3).

²⁸⁵⁴ - R. H. Charles, *The Book of Enoch translated*, p. 51. 316 и в «The Expository Times» IV, 7 (April, 1893), p. 301 a. 302 b. 303 a, а в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings у того же автора находим: «the Messianic king is here associated with supernatural attributes» (I, p. 708 b); «the Messiah for the first time in Jewish literature is represented as a supernatural being and as the Judge of

men and angels» (I, p. 744 a); «the Messiah – conceived as supernatural, as eternal Ruler and Judge of mankind» (I, p. 748 a; ср. и A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 202. 218 sequ. 240, но см. стрн. 868, 548). Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch- jüdischen Volkes I, S. 89: «Er (Messias) existiert schon vor seiner irdischen Erscheinung, ist also praexistirt». F. Laudowicz, De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, Lipsiae 1898, p. 20. Prof G. A. Barton, в «The New World» VIII, 29 (March, 1899), p. 118.

²⁸⁵⁵ - R. H. Charles, The Book of Enoch, translated, p. 50. 315 и в «The Expository Times» IV, 7 (April, 1893), p. 301 a. 303 a, при чем здесь мы имеем самое раннее упоминание о Мессии (the earliest reference to the Messiah.) в апокалиптической литературе (R. H. Charles в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 743 b). Кн. С. Н. Трубецкой находит, что в книге Еноха «Сын Человеческий есть существо предвечное» (Учение о Логосе в его истории I, стрн. 312), но прибавляет что «с самым образом предсуществующего Мессии соединялись иногда прежние (т. е.?) грубые представления о земном благоденственном царстве Сына Давидова» (стрн. 313), а вообще «в еврейской апокалиптике признание предсуществующего Мессии могло быть только исключением» (стрн. 315). Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I, S. 87: «Er (Messias) keine einzigartige Stellung einnimmt. Er ist am Ende nur primus inter pares (90 37 38)". О. проф. А. В. Смирнов учение книги Еноха по этому предмету представляет в следующем виде. Принимая, что «Сын человеческий» указывает Мессию (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 29. 292), он утверждает, что, «усвояя этот титул и самому Еноху, как величайшему праведнику», «автор данного апокрифа не вполне постигал мессианское его содержание» (стрн. 293 и ср. 298 сл.) и «не был выразителем общего воззрения не только народа, но и ограниченного кружка книжных людей» (стрн. 300). «Можно сомневаться даже и в том, что рассматриваемое мессианское наименование было известно только иудейским книжникам или

ограниченному кружку иудейских апокалиптиков» (стрн. 298). Во всяком случае «для автора книги Еноха выражение «Сын человеческий», как не установившееся, не могло иметь строго определенного мессианского смысла и не заключало в себе какого-нибудь указания на специальные свойства и деятельность Мессии: в глазах псевдо-Еноха Сын человеческий должен быть по своей природе простым человеком, наделенным только особыми дарами и полномочиями» (стрн. 300), не имеющим «каких-либо божественных свойств и родства – по внутреннему существу – с Иеговой; единственный признак, которым апокалиптик хочет выделить Сына человеческого из ряда обыкновенных людей, это какое-то абстрактное и туманное предсуществование его, которое однако нисколько не свидетельствует о божественной природе Мессии» (стрн. 295–296). Он – лишь избранник Божий (стрн. 308), ибо «единственный совершитель избавления Израиля есть Бог, а Мессия является только орудием Его промыслительной деятельности: все совершается Самим Богом, но при посредстве и участии Его Помазанника» (стрн. 371). Роль заместителя Божия на земле тоже «нисколько не возвышает Мессию на степень божественного и премирного существа и указывает только на его предназначение быть главой всемирной израильской монархии, в которую все языческие народы и их владыки войдут как подданные и рабы» (стрн. 315). «В символической истории [глл. 85 – 90] мысль автора всецело прикована только к событиям земной жизни, почему и Мессия изображается здесь чисто человеческими чертами; на его премирность здесь не делается ни малейшего намека» (стрн. 328). Равно и «полнота мудрости вовсе не возвышает Мессию на степень божественного существа» (стрн. 330), и «в глазах автора книги Еноха он по своей природе и свойствам был не выше других выдающихся ветхозаветных праведников» (стрн. 336). В самых характерных местах анализируемого иудейского памятника «замечается какое-то колебание в учении о презкзистенции Мессии, которая является здесь то реальной, то только идеальной» (стрн. 319–320), как и вообще «высказываются туманные и неопределенные представления»

(стрн. 289). Правда, «в притчах книги Еноха говорится о домирном предсуществовании и чрезвычайных полномочиях Мессии» (стрн. 328), и «очень может быть, что тут речь идет не о мессианском периоде в точном смысле этого слова, т. е. не о периоде избавления Израиля от власти чужеземных народов, а о блаженной вечности» (стрн. 212, 78). Выходит, что здесь «деятельность Мессии по-видимому переносится и в будущий век, где он продолжает играть роль главы всех избранных и праведных, удостоившихся участия в вечном блаженстве» (стрн. 212). Однако эта «попытка вносит только еще бóльшую спутанность» (стрн. 35), при чем «нельзя сказать с полной определенностью, относит ли автор время Мессии действительно к будущему веку, или же он распространяет деятельность Мессии и на настоящий и на будущий век. В виду того, что он представляет эту деятельность в условиях то земной, то небесной жизни, а также в виду того, что в седминном апокалипсисе [гл. 93:3–10. 91:12–17] и символической истории времена Мессии он вполне определенно относит к настоящему веку, – можно остановиться единственно только на том, что и в притчах Еноха блаженное царство Израиля под владычеством Мессии относится к нынешнему веку, но деятельность Мессии, как судии (ср. выше) и носителя высшей мудрости и правды, переносится и в будущий век» (стрн. 246–247). Впрочем, и тут апокалиптик «вводит личность Мессии» лишь потому, что не различает мессианской эпохи от самой вечности (стрн. 401), и «грядущее царство Мессии по-видимому представляется иногда в условиях высшего, неземного существования» единственно «в силу полного смешения мессиологии с эсхатологией» (стрн. 25). Значит, со всех сторон «совершенно невероятно, чтобы автор книги Еноха решился отождествить Мессию с божественным и премирным существом» (стрн. 328), а тогда «туманная презкзистенция (стрн. 329) будет абсолютно призрачного и ничуть не устраняет совершенной человечности Помазанника. Для подтверждения последней мысли о. проф. А. В. Смирнов ссылается еще (стрн. 308–309) на 62:5 и 69:29, принимая для этих мест наименование «сын жены» (женщины:

см. и Н. J. Holtzтапп, Lehrbuch der neutestamentl Theologie I, S. 75; Н. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 271. 289; Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes I. S. 88; G. H. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 199) и «сын мужа» (мужнины: см. у о. А. В. Смирнова и при наследовании книги Еноха, Казань 1888, на стрн. 364. 379–380; 105–106) – согласно А. Dillmann'у, который на основании пяти списков читал «Sohn des Weibes» (Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, Lpzg 1853, S. 3 и ср. 197) и «der Sohn des Mannos» (S. 40 и ср. 156–157). Это было бы несомненно, если бы мы не знали, что Prof. R. H. Charles, располагавший 15 (17)-ю ркп., везде употребляет «the Son of Man» (The Book of Enoch translated, p. 164. 182) в смысле ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (а не ἀνδρός). Дело тут в следующем. В 62:5 все позднейшие эфиопские mss. говорят о «сыне жены», но важнейший из существующих (G) называет «сына мужа» и удостоверяет первенство за вторым обозначением (см. и Privatdoc. G. Beer в Pseudepigraphen des Alten Testaments von E. Kautzsch, S. 271). Его изменение (из walda beesi в walda beesit) совершалось в эфиопском начертании очень легко (чрез присоединение одной буквы) и вполне удовлетворительно объясняется монофизитскими интересами переписчиков, для которых был приемлем только «рождаемый от жены», – по авторитету библейской (новозаветной) терминологии. Таким образом 62:5 текстуально совпадает с 69:29, и для обоих мы имеем filius viri (walda beesi) вместо обычного filius hominis (walda sah'e или [zeku, weetu] wald'eguäla 'emma-chejan = [ille] filius prolis matris vivi [viventium]). R. H. Charles допускает здесь небрежность и неточность переводчика в виду того, что оба эфиопские слова применяются для греческого ἄνθρωπος и иногда (напр., у LXX-ти) заменяют друг друга (p. 128 note: «heuce filius viri and filius hominis in the Ethiopic text may be synonymous and the variation may be due to the carelessness of the translator»). Догадка эта не совсем убедительна и во всяком случае недостаточна. Она вовсе не раскрывает нам, почему и для чего было дозволено уклонение от принятой номенклатуры в том отделе (глл. 37–70), который у английского ученого усвоится одному составителю (от 94–79 или 70–64 г. до Р. Х.: р.

29 sequ.), между тем даже в 70:7. 9. 14 и в 69:26. 27 мы находим «сына человеческого». Бесспорно, что при таких условиях намеренная вариация была бы немотивированной и разве вносила бы путаницу, а потому и мало вероятна. Но с другой стороны едва ли мыслимо, чтобы столь важное определение личности Мессии было сделано только мимоходом, хотя серьезность его была очевидна для всякого простеца. Это соображение особенно неприятно для о. А. В. Смирнова, раз он высказывается (– по примеру Дильмана и, кажется, совершенно напрасно –) за единство происхождения и автора книги Еноха (Мессианские ожидания и верования, стрн. 28; Книга Еноха, стрн. 86–94), и склоняет к мысли о единообразии оригинального чтения, каким – на основании большинства – нужно считать «сын человеческий». Разности упадут на долю эфиопского (но не греческого) перевода, где они могли возникнуть всего скорее и (палео)графически абсолютно правдоподобны, поскольку по-эфиопски между homo и vir все отличие заключается лишь перестановке почти тождественных (трех) букв.

²⁸⁵⁶ - См. выше в главе третьей трактата второго. Сходно Prof. Dr. J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt* I (Stuttgart 1845), S. 253. Prof. Shailer Mathews отмечает (*A History of New Testament Times in Palestine*, p. 168), что в книге Еноха «preexistence was probably only ideal in the purpose of God, rather than personal», при чем «Мессия мыслился человеческим царем, который специально избран и приспособлен Богом для учреждения Его царства и по совершении последнего предаёт его Господу». Ср. еще E. Schürer, который поставляет подобные концепции в связь с иудейским трансцендентализмом будущего вообще (*Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 423. 446 = II³, S. 503. 530), высказывая (II³, S. 429 = II, S. 510), что «для отдельных лиц ожидали не вечной, но только долгой и счастливой жизни в этом мире». Даже R. H. Charles должен согласиться, что в Ен. 43:2 Избавителю приписывается предсуществование в том же смысле, как и Моисею в Bosh (Исх?) 1:14 (*The Assumption of Moses*, p. 6), а наименование его

«сыном Божиим» Prof. G. B. Stevens понимает просто за синоним Мессии (The Theology of the New Testament, p. 59). О. проф. А. В. Смирнов пишет, что едва ли «Для псевдо-Еноха и псевдо-Ездры было известно наименование «Сын Божий», как специально мессианское; в устах Бога слова «Сын Мой» являются выражением только снисходительной любви к Своему великому Помазаннику и указывают на внешнее усыновление Мессии Богом, подобное установлению напр. целого еврейского народа... В подобном смысле наименование сынов Божиих в иудейской неканонической и апокрифической письменности усваивается нередко и всем праведникам и участникам грядущего мессианского царства (Премудр. Сол. 2:3. 18; Ен. 1:8; Пс. Сол. 17:30). В виду этого можно предполагать, что в иудейских апокалипсисах Бог именует Мессию Своим Сыном только как Своего Помазанника и теократического царя, являющегося как бы заместителем Бога на земле» (Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 310). Ср. в прим. и к прим. 1231. 1238. 1240. 1243, а равно стрн. 864, 538. 867, 545.

²⁸⁵⁷ - G. H. Dalman, Die Worte Jean I, S. 107: «О небесном (но не домирном) личном предсуществовании Мессии говорится у Енох. 29:6 сл.; 46:1; 62:7 (– между тем Енох. 48:6, где есть свидетельство о домирности, нужно считать неподлинным –), 4 (3) Ездр. 12:32; 13:26. 52; 14:9 и потом еще в Pesikt. Rabb., гл. 33 (по изданию Friedmann'a 152 b). Конечно, совсем иное дело – сокровенное пребывание Мессии (до его открытого выступления) на земле, или в раю, куда он временно переносится с земли. Выражения насчет предсуществования в образных речах книги Еноха, в четвертой (третьей) книге Ездры и в Pesikta Rabbati (ср. на стрн. 870, 551): не предполагают человеческого рождения Мессии, ибо он должен явиться на земле готовой личностью. С позднейшим иудейским учением о предсуществовании всех человеческих душ это не имеет ничего общего. О свойственном Мессии предсуществовании, предшествующем его человеческому рождению иудейству совсем не было известно» (почему для него и вообще недопустима христианская идея воплощения: ср. Prof. J. A.

Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* I, S. 50. 58 ff.). Касательно «образных речей» книги Еноха нужно заметить еще, что здесь «Сын человеческий как будто не появляется на земле, – тем менее он может подвергаться смерти» (G. H. Dalman *op. cit.* I, S. 199, 1), почему в данном самообозначении Господь Спаситель не придерживается этого апокрифа, где «Сын человеческий совсем не рождается человеком» (S. 211); следовательно, «по отношению к этому наименованию (которое тогда «was not commonly used or understood as a name for the Messiah»: Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 43) разумение Иисуса есть исключительно собственное и противоположно разумению книг Еноха (– вопреки, напр., R. H. Charles в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I, p. 708 b – *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 214: «the title «the Son of Man» appears for the first time in Jewish literature in E., and is historically source of the NT designation» –) и 4 (3) Ездры» (S. 218). Равно «нет речи о Давидовском происхождении Мессии в Енох. 83–90, Апокалипсисе Варуха 40. 72 сл., 4 Ездр. 12:32 слл. (кроме сирского перевода 12:32). Особенно поразительно «для образных речей» книги Еноха (гл. 37–71) и 4 (3) Ездр. 12, что – по ним – сохраняемый у Бога Мессия едва ли может быть потомком Давидовым, хотя для обрисовки мессианского типа они пользуются Иса. 11. Пс. 72. 89 (71, 88). Значит, эти авторы считали возможным, что пророчество об отпрыске из корня Давидова осуществится чрез личность, которая не происходит от семени Давидова. Впрочем, судя по другим данным, такое воззрение нельзя считать распространенным в иудейском народе» (S. 261–262), но все же оно достаточно характерно, как и умолчание иудейских апокрифов «о (человеческой) родословной Мессии» вообще (о. проф. А. В. Смирнов, *Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа*, стрн. 347. 40, 57).

²⁸⁵⁸ - W. Fr. Gess, *Christi Person und Werk* II, 2, S. 501–503.

²⁸⁵⁹ - О. проф. А. В. Смирнов пишет, что «во всех иудейских памятниках Мессия обрисовывается чисто человеческими чертами» (*Мессианские ожидания и верования иудеев около*

времен Иисуса Христа, стрн. 336), и лишь «греческие переводчики, возвышаясь над своими современниками, приписали ему домирное (вечное) существование», представляя его «существом небесным, возвышающимся над человеческим родом» (стрн. 121), между тем иудеи «стремились так или иначе устранить мессианский смысл пророчеств о сверхъестественной природе Мессии» (стрн. 344). Ср. еще E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II², S. 444 = II3, S. 527–528: «ob das vorchristliche Judenthum den Messias lediglich als Menschen oder als ein Wesen höherer Art gedacht, namentlich ob es ihm Präexistenz zugeschrieben habe, ist bei der schwankenden Chronologie der Quellen nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden». Eug. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes* I, S. 128: «Daraus, dass der grösste Teil der Apokalyptiker einen Messias erwartet, ergibt sich nicht als selbstverständlich, dass auch dem Volke diese Höffnung volliges Eigentum gewesen»; касательно 4 (3) Ездр. автор признает, что здесь допускается предсуществование Мессии (S. 108), но потом не без удивления прибавляет (S. 110): «es wäre doch auffallend, wenn der Messias den Tode verfiere, während die Frommen un Endreiche weiter leben; und zwar um so auffalender, da ihm Präexistenz zugeschrieben wild». R. H. Charles устанавливает такие градации в иудейско-апокалиптических созерцаниях: 1) Мессия пассивный, хотя и высший, член мессианского царства; 2) Мессия активный поборник, поражающий врагов своей рукой; 3) Мессия с более возвышенными чертами – в качестве победителя словом уст своих и властителя по правде, вере и святости; 4) Мессия – существо сверхъестественное, вечный правитель и судия человечества (*A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings I, p. 748 a). По мнению автора, это последнее понимание было логическим завершением трех первых, если хронологически и предшествовало (*ibid.* I, p. 748 b), но тогда это будет уже «историческое противоречие», а предполагаемая связь отдельных моментов необходимо вынуждает толковать неясное и спорадическое в смысле более отчетливых и распространенных концепций. Из истории иудейско-

апокалиптической литературы мы знаем, что в первый период (200–100 гг. до Р. Хр.) Мессия либо совсем замалчивается (в эфиоп. кн. Еноха 1–36), либо вводится (в Ен. 90:37 и Сивиллиных оракулах) механически по воспоминанию (R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, p. 199, хотя будто бы это встречалось и в прежнем библейском воззрении: p. 83. 99), почему мессианские надежды практически не существуют (p. 240), затем (с маккавейской эпохи) проповедуется лишь временная и земная теократия (p. 172), в христианский период сначала (1–60 гг.) об Избавителе совсем не говорится (p. 245 sequ 249. 261), потом (60–100 гг.) его личность (p. 270) рисуется в достоинстве временного победителя (p. 273) при временности самого царства (p. 276. 286. 288–289. 303–304), откуда неудивительно, что в других памятниках оба они совсем устраняются (p. 277. 278). Ср. выше. В этой связи мысль о божественности Примириителя (как ее толкует критика на основании книги Еноха) является неожиданной и по возникновению, и по исчезновению...

²⁸⁶⁰ - F. H. Wallace в «*Methodist Review*» LXXIX, 5 (September–October, 1897). p. 708. Ср. и Prof. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 14. Некоторые находили прямую полемику против христианства, напр., в Вознесении Моисея (R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, p. XXVII. XXVIII. 45) и в Апокалипсисе Варуха (R. H. Charles, *The Apocalypse of Baruch*, p. VIII. X. XVI. LXXI), хотя это и далеко не бесспорно (ср. у о. проф. А. В. Смирнова, *Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа*, стрн. 38. 47–48). Другие полагают даже, будто книга Юбилеев целиком и умышленно направлена против Апостола Павла (Wilhelm Singer, *Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg [Ungarn] 1898*), но критика (справедливо) считает этот тезис нелепым: см. E. Schürer в «*Theologische Literaturzeitung*» 1899, 6, Sp. 170–171, а равно ср. G. H. Dalman в «*Literarisches Centralblatt*» 1899, I, Sp. 2–3 и в *Die Worte Jesu I*, S. 243, 1 и F. Bohn в «*Studien und Kritiken*» 1900, 2, S. 180, 2. Что касается догадки о противохристианской тенденции последнего апокрифа

вообще (напр., у H. Rönisch, Das Buch der Jubiläen, S. 519, частью Rev. A. C. Headlam, Art. «Book of Jubilees» в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II, p. 791 a–b), то ее устранял уже A. Диллапп в «Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft» III (Göttingen 1851), S. 88 и ср. F. Bohn в «Studien und Kritiken» 1900, 2, S. 168; O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 422.

²⁸⁶¹ - Ср. G. H. Dalman, Christentum und Judentum, S. 29: «Die Geburtsstunde des Christentums als einer selbstständigen Religion war der Moment, in welchem die jüdische Obrigkeit über Jesus das Todesurteil aussprach», поскольку и тогда и доселе иудейство отвергало, чтобы кто-нибудь мог усвоить себе божеское достоинство (Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, S. 47; см. и выше), усвояя народу Божию роль примирителя для всего человечества (Prof. A. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai в «Beiträge zur Forderung christlicher Theologies III, 4, S. 35).

²⁸⁶² - R. H. Charles, The Book of Enoch translated, p. 316–317 и в «The Expository Times» VII, 4 (April, 1893), p. 303 a–b.

²⁸⁶³ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 30.

²⁸⁶⁴ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 13. 14.

²⁸⁶⁵ - O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 113–114.

²⁸⁶⁶ - См. подробнее у W. Fr. Gess, Christi Person und Werk II, 1. S. 364–365; II, 2, S. 496.

²⁸⁶⁷ - E. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judenthums, S. 239 и. Anm. 5. H. Graetz, Geschichte der Juden III, S. 260. В последнее время данную мысль снова и с решительностью высказал маститый историк греческой философии Ed. Zeller, близкий друг Баура и давний сторонник его критических начал. Предполагая прямые позаимствования из эссеизма по многим пунктам (напр., в запрещении клятвы, рекомендации безбрачия и добровольной нищеты, осуждении богатства и вытекающем отсюда этическом дуализме), Ed. Zeller особенно настаивает на попытке этих аскетов к этическому преобразованию религии; так у него получается, будто «среди явлений, которые представляли предпринятую христианством нравственно-

религиозную реформу иудейской теократии или новую проповедь о царстве Божиим, ессенизм нужно считать одним из самых влиятельных» (см. «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLII [N. F. VII], 2 (1899), S. 198. 199 в статье: Zur Vorgeschichte des Christenthums. Esseuer und Orphiker). поскольку же само ессейство сводится у автора к эллинистическим воздействиям (ibid., S. 199 ff. 208 ff., 213 ff. 264 ff.; Die Philosophie der Griechen III³, 2, S. 324 ff.), то естественно, что при этом посредстве и христианство оказывается обусловленным греческими стихиями в своем возникновении и развитии («Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLII, 2, S. 195–196).

²⁸⁶⁸ - Так Ad. Hilgenfeld (Die jüdische Apokalyptik, Jena 1857, S. 254 ff.; ср. Rev. Prof. Frank C. Porter в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 112 b: «... various lines of evidence point toward the obscure sect of the Essenes»), а Alb. Klöpffer признает (Der Brief an die Colösser, S. 83), что в этом мнении есть доля истины. См. против сего в «опыте историко-критического исследования» Кл. А. Чемены, Происхождение и сущность ессейства (Черкасы 1894), стрн. 361 сл., Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III³, 2, S. 315 ff., A. Dillmann в «Real-Encyclopädie» XII², S. 346, O. Zöckler в «Kurzgefasster Kommentar» zum A. T. IX, S. 404, 1. 421 (но ср. выше), Édouard Herriot, Philon le Juif, p. 51–52, проф. Я. А. Б(огородск)ий, К вопросу об ессеях в «Православном Собеседнике» 1873 г., III, стрн. 159–160. 544–545, и проф. А. В. Смирнов, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 18 сл. 464 сл. A. Edersheim причислял иудейские апокрифы к разряду сефарим хиццоним и ставил их в связь с тайными писаниями ессеев, находя там сильную окраску ессейскими взглядами (The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 331 and note 2. 33–334, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 418 и прим, 2. 421–422), а John E. Н. Thomson всю иудейско-апокалиптическую литературу считает ессейски-сектантской (Books which influenced our Lord and His Apostles, p. 12. 93–109). Ср. и выше.

²⁸⁶⁹ - См. у St. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality* (Edinburgh 1895), p. 26, not. 3: «Recently Mr. Arthur Lillie, in his *Influence of Buddhism on Primitive Christianity* [как и Ernst von Bunsen: *Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung. Zw. Bd., Lpzg 1889*], has made a bold venture... to show that Christianity was originally Essenism, and so essentially influenced by Buddhism». Ср. у Кл. А. Чемены, *Происхождение и сущность ессейства*, стрн. 268 сл., Н. Ф. Мухина, *Послание св. Апостола Павла к Колоссянам*, стрн. 53, 1 и Ed. Zeller'a, в «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*» XLII (N. F. VII), 2 (1899), S. 209 ff., а равно в *Die Philosophie der Griechen* III³, 2, S. 323–324. Prof. W. Sanday представляет ессейство странным *mixtum compositum*, где отразились влияния восточно-персидские, эллинско-пифагорейские и египетские наряду с чисто иудейскими (см. в *A Dictionary of the Bible* ed. by J. Hastings II, p. 605 а), как и Ad. Hilgenfeld утверждал, что «*Essenismus ist aus einer Vermählung des Judenthums mit ostasiatischer Religionslehre entsprungen*»: см. *Die jüdischen Sibyllen and der Essenismus* в «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*» XIV (1871), S. 56.

²⁸⁷⁰ - M. Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, S. 123 (и ср. 149): «*das Urchristenthum aus der Quelle des Esaenismus geflossen*». Albrecht Bau прямо называет (*Die Ethik Jesu. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung vom Standpunkte des Menschentums. Giessen 1899. S. 99. 105 ff.*) ессеев и еерапевтов «христианами до Христа». Ср. и Ad. Hilgenfeld, *Johannes und Jesus nach J. Willhausen's Darstellung* в «*Zeitschrift für wissenachafftliche Theologie*» XLI (1898), 4, S. 490.

²⁸⁷¹ - J. E. H. Thomson, *Books which influenced our Lord and His Apostels*, p. 15–16. 110–121.

²⁸⁷² - S. Baring-Gould, *A Study of St. Paul* (London 1897), p. 93: «We do not know what Paul did in Arabia. It is possible he may have hid himself in an Essene community. He was in just that condition of soul when such association would suit him. In midst of the fasting, solitude, continuous prayer and occasional extasies of these solitaires he would think over what had taken place, hold

commune with God and search the Scripture to see what they said of Christ».

²⁸⁷³ - Édouard Herriot, *Philon le Juif*, p. 48. J. E. H. Thomson, *Books which influenced our Lord and His Apostles*, p. 84. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte I*, S. 146. Ср. и Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III*³, 2, S. 296–298. Ограничения см. у Кл. А. Чемены, *Происхождение и сущность ессейства*, стрн. 96–97. 201 сл.

²⁸⁷⁴ - Ср. Franz Delitzsch, *Jesus und Hillel* (Erlangen 1879), S. 24: «... lässt sich zwischen ihnen (den Essäer) und Jesus... nur ein Verhältniss wechselseitiger Abstossung denken, werin sie dennoch in Berührung gekommen wären». D. G. Uhlhorn, Art. «Essener» в «*Realencyklopädie*» von Prof. A. Hauck V³, S. 525: «jede Berührung Christi mit ihr (der Sekte der Essener) gehört in das Gebiet grundloser Hypothesen». Prof. George H. Schodde, *The Development of New Testament Judaism* в «*The Bibliotheca Sacra*» L, 196 (April, 1893), p. 200: «no clear evidence can be brought forth that their (of the Essenes) tenets influenced in any way, direct or indirect, the matter or manner of Christ's teachings». Albrecht Thoma, *Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testamentes*, Haarlem 1879, S. 41. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 325, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 410: «какие бы пункты сходства ни изобретались остроумными критиками, – учение христианства было прямо противоположно учению ессеев». Основательное раскрытие этого положения см. и у Prof. Friedrich Sieffert, *Christus und die Essäer* в «*Der Beweis des Glaubens*» IX, 11 (November 1873), S. 481–508.

²⁸⁷⁵ - Ср. у Д-ра Л. Каценельсона в журнале «Восход» 1898 г., VIII («Фарисеи и Саддукеи»), стрн. 92: «Между фарисеями и ессеями никогда не существовал такой антагонизм, какой существовал между фарисеями и саддукеями. Ессенизм и фарисеизм представляли в сущности лишь разные направления одного и того же основного принципа – строгой законности. Ессеи не только не относились равнодушно к внешним обрядам, но, как свидетельствует Флавий, довели соблюдение, напр., субботнего покоя и ритуальной чистоты до невероятной

щепетильности. Но в последнее десятилетие существования храма для ессеев, стоявших доселе в стороне от народной жизни, наступил кризис. Существовать, как отдельная секта, ессеи дольше не могли. Часть их, как известно (?!), примкнула к новому учению (христианству), равнодушное отношение которого к старому закону в это время успело уже определиться. Другая же часть, а именно те из них, которым был дорог древний закон и которые не могли заглушить в себе чувство родства с истекающим кровью народом, слились с последним в его отчаянной борьбе против римлян. По окончании же войны у уцелевших ессеев не было больше повода замыкаться в отдельную секту. Жертвенное богослужение, которым недовольны были ессеи, больше не существовало». А. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* I, p. 328 and note 2, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 415 и прим. 1: «на некоторые из этих (ессейских) доктрин можно смотреть, только как на преувеличенное иудейство, хотя и не в фарисейском смысле». Prof. Shailer Mathews тоже утверждает, что «the Essenes were essentially Jews» (*A History of New Testament Times*, p. 74) и, продолжая прежних хасидеев одинаково с фарисеями, они сближались с последними не по взаимной зависимости происхождения, а по единству своего источника в «анти-эллинистическом иудействе» (p. 72). Мысль об оппозиции ессеев саддукейству (частью принимаемая и у кн. С. Н. Трубецкого, *Учение о Логосе в его истории* I, стрн. 329) гораздо вероятнее и важнее для их понимания, чем усвоение им оппозиционности фарисейству, каковую идею защищает проф. Я. А. Богородский (в «Православном Собеседнике» 1873 г., III, стрн. 538) наряду с другими своими «оригинальностями».

²⁸⁷⁶ - Эта сторона недостаточно очерчена и у Кл. А. Чемены, *Происхождение и сущность ессейства*, стрн. 460 сл. 498–499. Об отношении фарисеев к зилотам см. и у Н. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I, S. 35.

²⁸⁷⁷ - Cp. Fr. Sieffert в «*Der Beweis des Glaubens*» IX (1873), II, S. 489. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* I (Paris 1867), p. 167. 171. 173. G. Uhlhorn в «*Realencyklopädie*»

von Prof. A. Hauck V³, S. 525. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 478. 479. 480. 484. 485 = II³, S. 570. 571. 576. 577 («der Essenismus ist zunächst nur Pharisaismus im Superlativ»). См. и Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III³, 2, S. 285. 293. 309. Prof. A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I (Heidelberg 1873), S. 133. Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I (Zürich 1867), S. 286–287. Rev. Prof. A. B. Davidson в A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 113 a. Dr. Leopold Cohn (в статье журнала «The Jewish Quarterly Review» V, 17 [October, 1892], p. 25 sequ., по отчету в «The Thinker» II 6: December, 1892, p. 542) считает ессеи чисто иудейской сектой. См. еще диссертацию La secte des esséniens. Essai critique sur son organisation, sa doctrine, son origine. Thèse de doctorat en théologie par l'Abbé A. Regeffe Lyon 1898. P. 30 suiv. 61 suiv. 74 suiv. Prof. A. Réville, Jésus de Nazareth I. p. 137–138: «l'essénisme n'est autre chose qu'une exagération, qu'un prolongement excentrique du pharisaïsme»; 151: «l'essénisme est l'exagération du pharisaïsme». Ср. частью и у Cand. min. jRichard Treplin, Die Essenerquelle gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik в «Studien und Kritiken» 1900, 1, S. 58–59. Проф. Я. А. Богородский в «Православном Собеседнике» 1873 г., III, стрн. 492 сл. О. проф. А. В. Смирнов, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 467 и ср. 185. Посему нельзя согласиться и с Prof. Ad. Hilgenfeld (Judenthum und Judenchristenthum, eine Nachlese zur «Ketzer-geschichte des Urchristenthums», Lpzg 1886, S. 116), будто «die Essäer können den Priester-Codex des Gesetzes kaum gehabt haben, da sie die Thier-Opfer unterliessen und zu dem Tempel in Jerusalem in sehr losem Verhältniss standen», A. Edersheim, History of the Jewish Nation, p. 422, хотя не без влияний парсизма или пифагореизма.

²⁸⁷⁸ - Отсюда «the ideal of Essene was individualistic and not national»: R. H. Charles, The Assumption of Moses, p. LIII. При этом еще сомнительно, действительно ли ессеи ожидали Мессию (Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 305, 2), и здесь опять немало характерного для фарисейства, хотя о. проф. А. В. Смирнов почему-то утверждает, что эти сектанты

ожидали в Избавителе простого человека (Мессиианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, стрн. 469–470).

²⁸⁷⁹ - Edmond Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque du Jésus-Christ* (Paris 1878), p. 178: «Les rapprochements essayés entre la prédication de Jésus et les doctrines esséniens sont superficiels». См. и J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I*, p. 460–461.

²⁸⁸⁰ - J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Lpzg 1897) S. 377, 1. «Wie grundverschieden er (Jesus) von den Essäern ist, liegt auf der Hand», Ср. Fr. Sieffert в «*Der Beweis des Glaubens*» IX (1873), 11, S. 495 ff. 499. 503. 507. Тоже и Ed. Zeller, который (в «*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*» XLII [N. F. VII], 2 [1899], S. 196–197) еще настойчиво отмечает превосходство Христова учения пред узкой терпкостью есеевского аскетизма («*die Enge und Gebundenheit jener Asceteu*»). См. и William J. Deane, *The Book of Wisdom* (Oxford 1881), p. 19–20.

²⁸⁸¹ - См. еще D. August Friedrich Victor von Wegner, *Ueber das Verhältniss des Christenthums zum Essenismus* в «*Zeitschrift für historische Theologie*» 1841, 2, S. 3–76. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London 1890), p. 395–417: «Essenism and Christianity». St. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 287 sequ., в *A Dictionary of the Bible* ed. J. Hastings I, p. 756 b (для эсхатологии св. Павла) и даже Fred. C. Conybeare *ibid.* I, p. 770 b (в Art. «*Essenes*»). W. D. Morrison, *The Jews under Roman Rule* (London 1896), p. 346–347. F. H. Wallace в «*Methodist Review*» LXXIX, 5 (September-October, 1897), p. 699. (А. А.) Смирнов, Об ессеях в отношении к христианству в «*Прибавлениях к творениям святых отцев*» ч. XXIV (1871), стрн. 211–296.

²⁸⁸² - Эта мысль наиболее беспристрастно раскрыта J. B. Lightfoot'ом (*Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 81 sequ.), которому принадлежат и трактаты «*The Name Essene*» (p. 347–352) и «*Origin and Affinities of the Esseues*» (p. 353–394). См. еще Dr. Wilhelm Clemens, *Die essenischen Gemeinden* в «*Zeitschrift für wissenschaftliche*

Theologie» XIV (1871), 3, S. 419–420. Fr. Sieffert в «Der Beweis des Glaubens» IX (1873), 11. S. 505–506. Alb. Klöpffer, Der Brief an die Colosser, S. 77–89. F. Godet, Introduction au Nouveau Testament I, p. 511–513. Н. Ф. Мухин, Послание св. Апостола Павла к Колоссянам, стрн. 46–58. 71. 88. 142. 147. 178–179. 180. 193. 194. 207. 209. 249 – не без некоторого противоречия себе, поскольку «колосские лжеучители настаивали на необходимости соблюдения в христианстве не только обрезания, но, вообще, всего ветхозаветного закона» (стрн. 187 и ср. 191. 193. 195. 206. 214), между тем ессеи не мало отступали от последнего (стрн. 47).

²⁸⁸³ - Ср. † Prof. F. J. A. Hort, Judaistic Christianity (Cambridge and London 1894), p. 128.

²⁸⁸⁴ - Ср. Prof. Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament I, S. 328 ff. 332. 334, 5. 339, 3. В этом смысле верно сказано у W. Lueken (Michael, S. 62), что «das Verleiten zum Engeldienst mit zu dem judaisierenden Charakter der Irrelehrer von Kolossae gehört».

²⁸⁸⁵ - Pfarrer Fr. Roos в упоминании 1Тим. 4:7 о «негодных и бабьих баснях» находит (Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu. Ein Blick in den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Schriften. Ludwigsburg 1887. S. 184) прямой намек на сектантские мечтания (Колосских лжеучителей) о духовном мире.

²⁸⁸⁶ - По отношению к эсхатологии полезно еще отметить, что Pastor Decker, допуская соприкосновение Христа с иудейской апокалиптикой (а для св. Павла ср. и Prof. G. A. Barton в «The New World» VIII, 29 [March, 1899], p. 119–120), ограничивает его лишь «внешними рамками», почему «die genetische Erklärung beschäftigt sich nur mit dem Kleid der eschatologischen. Hoffnung»: см. Wie kann die neutestamentliche, eschatologische Hoffnung für das religiös-sittliche Leben unserer Zeit die rechte praktische Bedeutung gewinnen? в «Vorträge der theologischen Konferenz zu Kiel». Heft I, Kiel 1899. S. 27. 41. В таком случае прямо и решительно устраняется заключение J. Wellhausen'a, что «wie die Eschatologie überhaupt das innerste Wesen des Judentums offenbart, so entspricht auch die

Vergeistigung der Eschatologie (в апокалиптической литературе) der Vergeistigung des Judentums selber, deren Consequenz das Evangelium ist» (Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 231).

²⁸⁸⁷ - Впрочем, в 1Тим. 1:4 и Тим. 3:9 некоторые видят указание на (аналогичные языческим мифам) иудейские легенды касательно ветхозаветных лиц – в роде тех, какие встречаются в книге Юбилеев (F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, p. 135 sequ.; ср. James Hasting, Art. «Genealogy» в издаваемом им *A Dictionary of the Bible II*, p. 141 b).

²⁸⁸⁸ - А. Edersheim об апокрифически-апокалиптических писаниях иудейских замечает (*The Life and Times of Jesus the Messiah I*, p. 37, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 47): «если где-либо, то именно здесь мы могли бы ожидать следов новозаветного учения, и однако в этих сочинениях, рядом с часто встречающимся сходством с новозаветным учением по форме, господствует величайшее различие от Нового Завета по духу и даже – можно сказать – противоположность ему». Prof. Н. Jacoby не менее справедливо утверждает, что понятие св. Павла о Христе, как лице и (религиозно-этическом) принципе, не может быть выведено из мессианских верований фарисейства и одинаково чуждо иудейской апокалиптике и александрийской философии (*Neutestamentliche Ethik*, S. 399).

²⁸⁸⁹ - См. и F. H. Wallace в «*Methodist Review*» LXXIX, 5 (September-October, 1897), p. 710–711: «Christ and his apostles were most consciously antagonizing the main tendencies of the theology of their time, and the theologians of the time united to suppress Christianity by slaying Christ... Numerous passages might be adduced to indicate the wide gulf which yawns between that (Judaic) theology and the teaching of our Lord and his apostles», поскольку (p. 703): «There is no scintilla of evidence that this literature was to him (Jesus), what the Old Testament was, the word of God. And, as a matter of fact, there is hut little trace of the direct influence of this literature upon him, except in the adaptation and use of the Messianic title «Son of man"» (но см. выше) хотя автор допускает (p. 703), что «this (extra-canonical Jewish) literature was not the source of the teaching of our Lord and his apostles, hut it was to some extent the condition of it», поскольку (p. 710) «did

much to create the theological atmosphere, partly favorable, but largely hostile, in which Christ and his apostles lived and taught», при чем (p. 703) «when we find Jude, the brother of the Lord, thus using the apocalyptic literature, we cannot deny the possibility that Jesus himself may have been acquainted with it».

²⁸⁹⁰ - По А. Edersheim'у, «можно безбоязненно утверждать, что – по сущности и духу – между старым и новым имеется полная противоположность, совершенное различие по принципу между учением раввинов и Нового Завета, так что сравнение между ними невозможно; противоположность в этом случае абсолютна» (The Life and Times of Jesus the Messiah I, p. 107, и у о. М. П. Фивейского I, стрн. 136).

²⁸⁹¹ - Ср. характеристику у E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II², S. 412–417 = II³, 491–497.