

Демченков С.А. Учение о свободе воли и божественной благодати в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона // Святоотеческие традиции в русской литературе: Сб. научных трудов / Отв. ред. В.В. Соломонова, С.А. Демченков. – Омск: Вариант-Омск, 2006. – С. 11-21.

*Демченков Сергей Александрович
к.ф.н., доцент Омского государственного
университета им. Ф.М. Достоевского (Россия)*

**УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ И БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ
В «СЛОВЕ О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА**

Распространено мнение, что в основе «Слова о законе и благодати» Илариона лежит идея о равноправии всех христианских держав. В отличие от закона, который был дан Богом лишь одному народу – иудеям, – благодать ниспослана всем. Никто не может претендовать на монопольное обладание ею. Те, кому предназначено было принять ее раньше других, ни в чем не превосходят после-

довавших за ними. Всецело поддерживая политику Ярослава Мудрого, направленную на укрепление религиозной и политической независимости Руси от Византии, Иларион в своем сочинении подводит под нее прочный идеологический базис, апеллируя к самим основам христианского вероучения [1].

Нет никаких оснований сомневаться, что этот смысловой пласт действительно присутствует в «Слове о законе и благодати» и, более того, является важным компонентом его идейного содержания. В то же время необходимо учитывать, что литература, как в Византии, так и на Руси рассматривалась сквозь призму кенотической идеи. Под кеносисом (в переводе с греческого – «умаление», «уничуждение») в православном богословии понимается «снисхождение Бога к миру, когда Он, существо вечное, благоволил по любви своей проявить себя во времени; когда Он, существо святое, не перестает свидетельствовать о себе в греховной жизни людей» [2, т. 3, с. 378].

Подобно тому, как божественный Первообраз, «умалаясь», являет себя в тварном мире, богодухновенный Первотекст (Священное Писание) в той или иной (но никогда не абсолютной) степени являет себя в любом произведении христианской словесности. «Читая» книгу мироздания, христианин восходит от плотского к духовному, от мертвой материи – к идее Божества. В представлении средневекового человека, «весь мир полон символов, и каждое явление имеет двойной смысл. [...] Мир видимый и мир невидимый объединены символическими отношениями, раскрываемыми через писание» [3]. Так же и читатель восходит от буквального смысла текста к духовному, от книги рукотворной – к ее богодухновенному первообразу – Книге Книг.

Связь между двумя этими смысловыми уровнями задавалась при помощи так называемых библейских тематических ключей. «*Тематический ключ* [здесь и далее курсив автора цитируемой работы. – С.Д.] состоял из отсылок к Библии и/или другим авторитетным текстам. Он встречался на маркированном месте, а именно перед непосредственным изложением *материала* повествования, т.е. либо в самом начале текста, либо сразу после вступления. Фиксированное место делает тематический ключ легко узнаваемым. Цитата или набор цитат из Писания и отцов церкви был предназначен для заполнения семантической лакуны, которая могла возникать в тексте между *духовными* и *историческими* (или "буквальными") значениями или смыслами. Читателя приглашали обратиться к изначальному – и более "высокому" – смыслу, который имели в своем священном контексте слова маркированной цитаты (или цитат). Таким образом, читатель мог интерпретировать читаемое также в соответствии с этим более "высоким" смыслом. [...] Человеку по силам создать лишь тексты с "низшим"

смысловым уровнем [...]. Тем не менее рукотворный текст может *получить* более высокий смысл, если автор со всем смирением ставит его в зависимость от ссылки на высший предмет» [4].

«Слово о законе и благодати» буквально соткано из библейских цитат. Однако функцию стержневого тематического ключа, жестко задающего общее движение смысла, выполняет в нем подробно комментируемая Иларионом история рождения сыновей Авраама – Измаила и Исаака, – идущая следом за вступительной частью [5].

Символическое значение этого эпизода священной истории заключается, по мысли автора «Слова...», в противопоставлении рабства, на которое обрекает человека закон (иудаизм), и свободы, даруемой ему божественной благодатью (христианством): «Образъ же закону и благодѣти Агарь и Сарра, работнаа Агарь и свободная Сарра, работнаа прѣжде, ти потомъ свободная» [6, с. 584].

Согласно христианским представлениям, соблюдение Моисеева закона не освобождало человека от рабства первородному греху, а следовательно, хотя и позволяло ему сделать свободный выбор между добром и злом, в то же время лишало это выбор всякого реального смысла. И праведник, и злодей, в равной мере отягощенные первородным грехом, были обречены смерти [7]. Таким образом, свобода выбора оказывалась мнимой. Лишь с воскресением Христа – «второго Адама», – искупившего своими крестными страданиями первородный грех, узы рабства оказываются расторгнуты и человек обретает возможность спастись: «Въ иудеихъ бо оправдание, въ христиانيينъ же спасение. Яко оправдание въ семь мирѣ есть, а спасение въ будущиимъ вѣцѣхъ» [6, с. 585].

Таким образом, проблема свободы воли изначально оказывается выдвинутой в «Слове о законе и благодати» на первый план, причем свобода и благодать не только не противопоставляются друг другу, но ставятся в отношения явной зависимости.

Чтобы понять замысел Илариона, необходимо обратиться к тому «замку», который отмыкает используемый им тематический ключ. Это четвертая глава «Послания к Галатам» апостола Павла [8]. Сравнивая иудаизм и христианство, он обращается к знакомому нам ветхозаветному эпизоду: «Ибо написано: "Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной". Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в раб-

ство, который есть Агарь [...]. Мы, братия, дети обетования по Исааку. [...] мы дети не рабы, но свободной» [9].

Хотя «Послание к Галатам», на которое ссылается Иларион, в «Слове...» не упомянуто, аллюзия была более чем прозрачной для любого человека, хорошо знакомого со Священным Писанием, – а именно к такой аудитории и обращался автор: «Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нъ прѣизлиха насыштышемъ сладости книжныа» [6, с. 584].

В сущности, «Слово о законе и благодати» (если отрешиться от его «внешнего», «мирского» содержания и обратиться к «внутреннему», «духовному») представляет собою развернутое толкование на послания апостола Павла [10], долженствующее прояснить один из самых сложных и неоднозначных пунктов его богословской доктрины – учение о свободе воли и о божественном предопределении.

С одной стороны, противопоставляя закон и благодать, Павел пишет об оправдании верою, что предполагает участие свободной воли человека в деле спасения: «[...] закон если что говорит, говорит к стоящим под законом, так-что [...] весь мир становится виновен перед Богом, потому что делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия [...] через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, [...] потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе [...]. Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? *законом* дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» [Рим. 3:19-28]. «Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не перед Богом. Ибо что говорит Писание? "поверил Авраам Богу, и *это* вменилось ему в праведность"» [Рим. 4: 2-3].

С другой стороны, Павел не менее определенно указывает на то, что спасение никак не зависит от намерений и поступков самого человека и всецело находится в воле Господней: «Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына своего [...]; а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» [Рим. 8:29-30].

Один из возможных путей устранения этого противоречия открывается, если принять во внимание такой неотъемлемый атрибут Божества, как Его всеведение. Творец изначально знал, что дарами благодати пожелают воспользоваться немногие. Они уверуют, и им дано будет спастись. Не уверовавшие же погибнут. Однако, предвидя, какой выбор совершат и те, и другие, Всевышний

не мог изменить его, ибо это означало бы отнять у людей свободу воли – то главное, благодаря чему человек являет собою «образ и подобие» Божии.

Именно так воспринял учение Павла Августин Блаженный, выстроив на его фундаменте свою концепцию божественной благодати как единоспасающего орудия, действие которого не только «не зависит от воли и заслуг человека» [2, т. 1, с. 25], но «побеждает даже и противоборствующую волю» [2, т. 3, с. 334]. Вера, как полагал Августин, есть результат воздействия благодати. Сам же человек не может ничего сделать для собственного спасения, его роль абсолютно пассивна. Он не способен ни содействовать божественной благодати, ни даже самостоятельно принять (или отвергнуть) ее. Он не вправе «спрашивать, почему Бог не пожелал открыть врата Царства Своего всему человечеству» и может лишь «покориться, в любви к Богу черпать веру [...] в Него, питать надежду на спасение» [2, т. 1, с. 25].

Столь жесткая позиция во многом была обусловлена стремительным распространением пелагианства, напротив, отрицавшего какое бы то ни было участие божественной благодати в деле спасения и абсолютизовавшего свободу воли человека. Благодать мыслилась пелагианами как понятие чисто умозрительное, поскольку каждый из сынов Адамовых, в их представлении, становится на путь гибели или спасения, повинувшись исключительно своему собственному выбору [11].

«Дальнейшее развитие учения о Б[лагодати] на Западе представляет повторение с некоторыми видоизменениями или августиновского воззрения, или пелагианского» [2, т. 3, с. 334]. Православная церковь, в равной степени удаляясь от обеих крайностей, придерживается в этом вопросе синергического подхода, признавая, что «Б[лагодать] и свобода действуют всегда совместно и в зависимости одна от другой» [2, т. 3, с. 335].

Так, очевидно, рассуждал и митрополит Иларион [12]. На его взгляд, именно «Послание к Галатам» помогает в полной мере раскрыть смысл апостольского учения о благодати. Примечательно уже то, что две первые его главы носят автобиографический характер. Апостол Павел вкратце сообщает о событиях своей жизни до и после обращения ко Христу: вначале он «жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее. И преуспевал в Иудействе более многих сверстников [...], будучи неумеренным ревнителем отеческих [...] преданий» [Гал. 1:13-14]. Но затем, по словам Павла, «Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал его язычникам» [Гал. 1:15-16], и Павел отправляется в Аравию проповедовать учение Христово. Замыкают биографическую

преамбулу чрезвычайно важные в контексте всего сказанного выше слова «Не отвергаю благодати Божией» [Гал. 2:21].

Итак, Павел был предызбран Господом еще до рождения. Уже тогда ему суждено было принять благодать Божию, однако принял он ее добровольно – принял, но мог и отвергнуть, как мог бы отвергнуть, возжелай он этого, и сейчас, ибо, несмотря на свою предызбранность, он был и остается свободен в своем выборе.

Илариону видится поразительное сходство в судьбах Павла и князя Владимира. Как и «апостол язычников», Владимир был гонителем христианства [13]. Уверовав же, он не только крестится сам, но и распространяет православную веру по всей Руси. Особое символическое значение приобретает тот факт, что Павел был единственным из двенадцати апостолов, ни разу не видевшим Христа во время Его земной жизни. Так же и Владимир: «не видиль еси Христа, не ходиль еси по немь, како ученикъ его обрѣтесе. Ини, видѣвше его, не вѣровавша, ты же, не видѣвъ, вѣрова» [6, с. 593].

Отмеченное Иларионом подобие по-разному преломляется на разных смысловых уровнях произведения. Во внешнем, публицистическом смысловом слое актуализируется идея абсолютной ценности божественного Слова, никак не зависящей от личности его носителя. Павел подчеркивает, что, обретя в себе образ Христов, он «не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим» к «предшествовавшим» ему апостолам, а сразу же отправился просвещать язычников [Гал. 1:16-17]. Тому, кто был наставляем самим Сыном Божиим, не требуется никакого иного наставничества. И в этом Владимир, в которого «въселися [...] разумъ выше разума земныхъ мудрець» [6, с. 593], подобен любому из апостолов. Как Павел, приступая к исполнению своей миссии, не нуждался в благословении других учеников Христовых, так и основанная Владимиром русская церковь не нуждается в духовном патронаже византийской патриархии: не важно, кто пришел ко Христу раньше, а кто позже, ибо Слово Божие едино для всех.

Во втором – историософском – смысловом плане повествования эта параллель раскрывается с несколько иной стороны: апостольские времена не закончились, цепь духовной преемственности не прервалась. Подобно Павлу, не видевшему Христа и апостолов, но принявшему апостольское служение [14], подобно равноапостольному императору Константину, принесшему христианство в Византию, Владимир «не видѣ апостола, пришедша въ землю твою» [6, с. 593], но уверовал, ибо он наследник апостолов не по «плоти и крови», а по духу: «Хвалить же [...] Римская страна Петра и Паула, има же вѣровав-

ша въ Иисуса Христа, Сына Божиа, Асиа и Ефесь, и Патмъ Иоанна Богословца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся страны и гради, и людие чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимъ же и мы [...] великааго кагана нашае земли Володимера» [6, с. 591].

И, наконец, на последнем – собственно богословском – смысловом уровне «Слова...» «подобничество» Владимира и Павла становится одним из главных аргументов в пользу синергической трактовки учения последнего о свободе воли и божественной благодати. И Павел, и Владимир, будучи предызбраны Богом, свободно приняли дары благодати, повинувась собственному душевному влечению. Иларион настойчиво подчеркивает, что Владимир сам решает, креститься, не принуждаемый к этому непреодолимым действием благодати: «Ты же, о блаженниче [...] притече къ Христу, токмо от благааго съмысла и остроумиа разумѣвъ, яко есть Богъ единъ [...] и яко посла въ миръ спасения ради възлюбленаго Сына своего. И си помысливъ, вниде въ святуя купѣль» [6, с. 593. Выделено нами. – С.Д.]. Слова, относящиеся к сфере ментальной деятельности («смысл», «остроумие», «разуметь», «помыслить») повторяются на протяжении этого короткого периода четырежды, как бы замыкая его в кольцо.

Итак, лишь совместное действие свободной воли человека и божественной благодати ведет к спасению: «[...] слышано ему [Владимиру. – С.Д.] бѣ всегда о благовѣрнии земли Гречьскѣ [...], како единаго Бога въ Троици чтуть [...]. И си слышавъ, въждела сердцемъ, възгорѣ духомъ, яко быти ему христиану и земли его. Еже и бысть, Богу тако изволившу и възлюбившу человекъское естество» [6, с. 592. Выделено нами. – С.Д.].

В этой связи определенный интерес представляют два ветхозаветных эпизода, пересказываемых Иларионом вслед за историей об Агари и Сарре: благословение Иаковом Ефрема и Манасии и знамение, данное Богом Гедеону. В первом описывается, как Иосиф привел двух своих сыновей к престарелому Иакову, чтобы тот благословил их. Старшего, Манасию, он поставил по правую руку от патриарха, Ефрема – по левую. Однако Иаков, провидя дальнейшую судьбу братьев, правую руку возложил на голову Ефрема, левую же – на голову Манасии, ибо и от Манасии «произойдет народ, и он будет велик; но меньший его брат будет больше его, и от семени его произойдет многочисленный народ» [Быт. 48:19]. Содержание второго эпизода таково: Гедеон дважды вопрошает Бога, должен ли он вести народ Израилев на битву с мадианитянами. Чтобы узнать волю Всевышнего, он расстилает на гумне шерсть и просит ниспослать

ему знамение: «если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля» [Суд. 6:37]. Наутро шерсть оказывается покрыта росой. Чтобы окончательно увериться в своем предназначении, Гедеон обращается к Богу с повторной просьбой: «Пусть будет сухо на одной только шерсти, а на всей земле пусть будет роса. Бог так и сделал в ту ночь: только на шерсти было сухо, а на всей земле была роса» [Суд. 6:39-40].

Таким образом, Иларион развивает и углубляет теологические построения Павла. Если в «Послании к Галатам» оппозиция «закон/благодать» наиболее полно раскрывается через единственную уточняющую оппозицию «рабство/свобода», то Иларион указывает на *тройственность* этого противопоставления и последовательно рассматривает все его аспекты в порядке убывания значимости (от внутренней сущности – к ее внешним проявлениям), причем каждый из элементов этого ряда одновременно является «тенью» предыдущего и прообразом следующего. Первый, наиглавнейший: *закон как рабство* (Агарь, рабыня) – *благодать как свобода* (Сара, свободная женщина). В нем же содержится указание на другой аспект антитезы: Измаил рожден первым, но изгнан вместе со своей матерью, Исаак рожден вторым, но наследует отцу. Однако явственнее всего этот аспект (*хронологическое «первородство» иудаизма – духовное «первородство» христианства*) проявляется в следующем эпизоде (благословение Ефрема и Манасии). Здесь же дается намек на третью, последнюю грань оппозиции «закон/благодать»: Иаков говорит, что Бог произведет от Манасии великий народ, но более велик и многочислен будет народ, произошедший от семени Ефрема. Так мы вплотную подходим к самому внешнему смысловому слою антитезы: *локальный характер иудаизма* (шерсть в росе, но вся земля вокруг сухая) – *вселенский характер христианства* (вся земля в росе, шерсть остается сухой) [15]. В свою очередь, последний эпизод вновь отсылает нас к начальному, опорному звену этой трехчленной цепи символических параллелей, также содержащему идею количественного соотношения: «Я произведу от него великий народ», – говорит Бог об Измаиле [Быт. 21:18], однако еще более велик будет народ, произошедший от Исаака, и только ему суждено стать народом Божиим.

Однако этим смысл соположения трех ветхозаветных сюжетов не исчерпывается. В своем «триединстве» они оказываются соотнесены с композиционной структурой «Слова...». Идея благодати является нам во всей своей диалектической сложности, взятая в обоих своих полярных аспектах.

Первая история (про Авраама и его сыновей) иносказательно повествует о благодати в аспекте божественного предопределения, – действующей незави-

симо от воли и сознания человека (зачиная Измаила, а потом Исаака и изгоняя Агарь с ее сыном, Авраам не ведает, что тем самым служит исполнению божественного промысла).

Второй эпизод (благословение Иаковом своих внуков) показывает нам благодать, действующую в единстве со свободной волей человека (Иакову ведомо, что первородство отдано Богом Ефрему, и он *сознательно* возлагает правую руку на голову младшего из сыновей Иосифа).

Последний эпизод (знамения, полученные Гедеоном) смещает акцент с божественного предначертания на индивидуальный выбор, совершаемый человеком. Победа израильтян под предводительством Гедеона в битве с язычниками предрешена Господом. Однако, не будучи уверен в том, что именно он призван к этому свершению, Гедеон *сам* обращается к Богу и просит его о знаке. Лишь получив ответ, он оставляет сомнения и делает окончательный выбор, содействуя тем самым осуществлению провиденциального плана.

Трехчастное построение «Слова о законе и благодати» реализует ту же схему, но уже на макроуровне. Первая часть, посвященная явлению в мир благодати, подчеркивает его изначальную предначертанность и неотвратимость. Во второй части, размышляя о крещении Руси, Иларион также указывает на его неизбежность. Русь была крещена не волею одного человека, но волею Божией, которая обрела в личности Владимира свое воплощение. Так «събысться о насъ языцѣхъ реченое» [6, с. 590], в подтверждение чего Иларион приводит целый ряд библейских цитат. Третья же часть говорит о свободном духовном выборе князя, благодаря которому он и сделался орудием Провидения.

Так центральная идея «Слова...» о синергическом характере взаимоотношений между свободной волей человека и божественной благодатью реализуется не только в образной, но и в композиционной структуре произведения.

[1] Существуют и другие интерпретации «политической тайнописи» «Слова...». Их краткий перечень приведен в статье: *Сендерович С.* Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1999. – Т. 51. – С. 44. Так, С. Шевырев полагал, что «Слово...» направлено против киевских евреев, М. Приселков усматривал в нем антиболгарские настроения, В. Кожин говорил о его антихазарской направленности.

[2] Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. – М., 1993-1995.

[3] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. – М., 1979. – С. 162.

[4] *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. – М., 2003. – С. 484-485.

[5] На исключительную роль этой ветхозаветной параллели указывает как ее позиция, так и объем отведенного под нее текстового пространства: это единственный из библейских сюжетов, упоминаемых в «Слове...», который удостоился такого тщательного пересказа и столь подробного истолкования.

[6] *Митрополит Иларион* Слово о законе и благодати // Памятники литературы древней Руси. XVII век. Кн. 3. – М., 1994.

[7] Священное предание сообщает о сошествии Христа во ад, цель которого состояла в том, чтобы вызволить оттуда ветхозаветных патриархов и пророков.

[8] Одним из первых обратил внимание на эту переключку Г. Федоров (*Fedorov G.P.* *The Russian Religious Mind.* – Cambridge, Mass., 1966. – Vol. 1. – P. 87.) .

[9] Здесь и далее цитаты из Библии даются по Синодальному переводу.

[10] Как полагает С. Сендерович, Иларион обращается к посланиям Павла с тем, чтобы осмыслить место современных ему событий в составе Священной Истории: «аллегорический аспект истории Агари и Сарры выясняется как превосходство благодати над законом, тогда как *исторический* [здесь и далее курсив автора цитируемой статьи. – С.Д.] аспект цепи событий, вытекающих из истории Агари и Сарры, проясняет *парадигму триумфа младшего брата над старшим*, которая раскрывает смысл провиденциального плана истории» (*Сендерович С.* Слово о законе и благодати... – С. 57). Исторический смысловой пласт, на который обращает внимание С. Сендерович, несомненно, присутствует в «Слове...», однако в структурном отношении он, на наш взгляд, является промежуточным, исполняя роль «тематического переходника» между насыщенной злободневными политическими намеками смысловой оболочкой и устремленным в область вечного, выходящим за пределы политики и истории смысловым ядром.

[11] Отсюда оставался лишь один шаг до отрицания первородного греха, а следовательно, и искупительного значения крестных мук Спасителя. Этот шаг был сделан последователем Пелагия Целестием. Он утверждал, что грехопадение Адама никак не могло быть вменено в вину его потомкам, точно так же, как воскресение Христа не может послужить причиной чьего бы то ни было спасения. Наименование «Спаситель», данное Христу, должно понимать аллегорически, поскольку Он лишь указывает человеку путь к спасению своей проповедью и примером своей праведной жизни. Таким образом, пелагианское учение в трактовке Целестия приобрело откровенно противохристианский характер. Понятной становится и категоричность Августина, который хотел пресечь возможность любого движения мысли в столь опасном направлении.

[12] Сложно сказать, насколько хорошо Иларион был знаком с интерпретациями посланий апостола Павла в католической теологии и является ли «Слово о законе и благодати» сознательным полемическим выступлением против августинизма. Во всяком случае, он, несомненно, осознавал возможность такой трактовки священных текстов (особенно опасной и привлекательной благодаря своей логической безупречности) и

стремился противопоставить ей собственную аргументацию, не менее безупречную в логическом отношении и при этом вполне согласующуюся с учением православной церкви.

[13] Захватив в 980 г. Киев, которым правил его брат Ярополк, он устанавливает на холме за теремным двором идолов, а тремя годами позже дает согласие на человеческое жертвоприношение: для умилостивления языческих божеств были убиты и сожжены двое христиан, отец и сын.

[14] Лишь спустя три года после явленного ему видения [Деян. 9], вернувшись в Иерусалим из своего первого миссионерского путешествия, Павел встретился с апостолом Петром [Гал. 1:18], «другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня» [Гал. 1:19].

[15] Заметим, что рассказ о Гедеоне, поставленный в один ряд с «Посланием к Галатам», устанавливает с ним обратную корреляцию, наделяя «количественный» аспект противопоставления закона и благодати дополнительными смысловыми обертонами. В Книге Судей подчеркивается, что Бог повелел Гедеону отпустить большую часть его войска, выставив только 300 человек (из 32 тысяч) против несметного полчища мадианитян и амаликитян («много было их, как песку на берегу моря [Суд. 7:12]»). Однако ничтожная горстка воинов одержала победу над многократно превосходящим ее неприятелем, поскольку такова была воля Божия. Сходную картину рисует и апостол Павел: иудеи велики числом, христиан в сравнении с ними совсем немного: «у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа» [Гал. 4:27]. Но именно христианству суждено одержать в этом противостоянии духовную победу, «ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» [Гал. 4:30].