

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегезы и критики Нового Завета:] Герменевтическая теория Канта // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 58–76 (2-я пагин.). (Продолжение.)

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАНТА.

Въ отличие отъ *историко-психологическаго* рационализма Эйхгорна и Павлюса, способъ толкованія Поваго Завѣта, предлагаемый Кантомъ въ его „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ¹⁾ можно назвать рационализмомъ *нравственно-аллегорическимъ*. Такъ какъ экзегетическая метода Канта стоитъ въ неразрывной связи съ его философско-богословскими возрѣніями и непосредственно опредѣляется ими, то для ближайшаго уразумѣнія ея мы должны кратко коснуться этихъ послѣднихъ.

Точкою отправленія критической философіи Канта, какъ извѣстно, служитъ различіе въ чловѣкѣ, по способу и предмету познанія, двухъ одинаково важныхъ силъ—разума теоретическаго и разума практическаго. Познательная дѣятельность перваго, по Канту, ограничивается такъ называемою дискурсивною областью мышленія и опредѣляется логическими категоріями причинности, модальности и пр., а также субъективно разсудочными формами представленія пространства и времени. Все, что лежитъ внѣ области этихъ категорій и представленій, -- что не можетъ быть понято какъ необходимое звено въ безконечной цѣпи конечныхъ бытій, — что не можетъ быть мыслимо нами какъ явленіе условливаемое другимъ явленіями универса и само въ свою очередь условливающее ихъ, — а также чего мы не

¹⁾ Immanuel Kant's Sämmtliche Werke herausg. von. G. Hartenstein. Leipzig 1868, 6—ter Band. S. 97—301.

можемъ представлять въ формѣ пространственнаго и временнаго бытія: все это, по Канту, недоступно анализу теоретическаго разума и превышаетъ его силы. Таковы: вещь въ себѣ, Богъ или абсолютная первопричина, вообще весь сверхъопытный міръ. Отсюда всёъ религіозныя и нравственныя истины, какъ заявляющія право на абсолютную объективную истинность и предполагающія бытіе внѣвременнаго, непространственнаго и безусловнаго существа, — не только оказываются недоступными для теоретическаго разума, но и прямо отрицаются имъ, по скольку онѣ — эти истины — не соответствуютъ его врожденнымъ требованіямъ — все понять въ условной связи и взаимной причинности и не подлежать ограниченіямъ временно - пространственныхъ и условно-причинныхъ отношеній.

Но кромѣ этой умственно-теоретической дѣятельности человѣкъ, по Канту, живетъ еще нравственно-практическою жизнію и, по свойству самой природы своей, долженъ вращаться въ области нравственно-религіозныхъ отношеній. Человѣкъ есть существо не только мыслящее, но и дѣйствующее. Теперь: какъ умственно-теоретическая жизнь человѣка опредѣляется извѣстными необходимыми формами и категориями, такъ и эта нравственно-практическая дѣятельность невозможна безъ нѣкоторыхъ необходимыхъ и независящихъ отъ теоретическаго разума постулатовъ или требованій. Таковы: бытіе абсолютно-совершеннаго существа, безсмертіе души человѣческой и др. Истины эти оказываются столь-же необходимыми предположеніями и условіями (постулатами) для нравственно-практической дѣятельности человѣка, какъ логическія категоріи и субъективныя формы воззрѣнія — для его умственно-теоретической дѣятельности. Такимъ образомъ, отрицаемая теоретическимъ разумомъ (съ точки зрѣнія его логическихъ категорій условности и причинности, его субъективныхъ формъ воззрѣнія пространства и времени), нравственно-религіозныя истины, по Канту, являются необходимыми постулатами разума практическаго и нравственныхъ потребностей человѣческаго духа.

Съ этой нравственно-практической точки зрѣнія Кантъ смотритъ какъ на религію вообще, такъ и на Новый Заветъ въ частности. Такіе вопросы, какъ напр. о существѣ и внутренней жизни Божества, о троичности Божественныхъ

Ипостасей, ихъ взаимномъ отношеніи между собою, о возможности боговоплощенія и непосредственнаго дѣйствія Бога въ мірѣ, — вообще все, что составляетъ предметъ христіанскаго богословія — рациональнаго и догматическаго, не должно входить въ сферу религіозно-нравственныхъ отношеній чловѣка и отнюдь не составляетъ религіи. Богословіе, по Канту, будто-бы зиждется на безвыходномъ самопротиворѣчьи и на смѣшеніи двухъ совершенно разнородныхъ сферъ духовной дѣятельности чловѣка — умственно-теоретической и нравственно-практической. Философско-теоретическое построеніе догматики, логическое разъясненіе причинной связи явленій и свойствъ божественной жизни и под. возможно для чловѣка не иначе, какъ посредствомъ разума теоретическаго, т. е. его формъ и категорій, которымъ подлежатъ только условныя явленія универса. Отсюда: какъ скоро абсолютный объектъ, стоящій внѣ этихъ формъ и категорій, мы хотимъ понять и уяснить теоретически, мы волей — неволей впадаемъ въ самопротиворѣчіе, т. е. смотримъ на этотъ безусловный объектъ сквозь призму отрицаемыхъ имъ условныхъ формъ и ограниченій. Вслѣдствіе этого и самый объектъ будто-бы преломляется въ нашемъ сознаніи въ совершенно ложномъ видѣ. Не здѣсь-ли, поэтому, должно искать причины всѣхъ богословскихъ споровъ? Не это-ли смѣшеніе разнородныхъ областей духовной дѣятельности чловѣка вызываетъ ереси и секты въ христіанствѣ (т. е. въ протестантизмѣ)?

и Откинувъ все теоретическое богословіе изъ религіи, Кантъ оставляетъ ей одну только нравственно-практическую область. Религія важна и необходима чловѣку не по тому или другому ученію о Богѣ, т. е. не тѣмъ, что говоритъ она о Богѣ и что Богъ совершаетъ или не совершаетъ для нашего блаженства, — но тѣмъ, что Богъ говоритъ въ ней людямъ и что мы должны дѣлать для нашего спасенія, — т. е. своєю моральною стороною и нравственными требованіями. Каждая религія является обязательною для чловѣка поскольку въ ней выражаются и осуществляются постулаты (требованія и законы) практическаго разума, поскольку она удовлетворяетъ нравственнымъ потребностямъ чловѣческаго духа. Чѣмъ чище и совершеннѣе нравственная сторона религіи, чѣмъ глубже и всестороннѣе раскры-

ваетъ она сущность нравственнаго закона: тѣмъ она выше и рациональнѣе.

Обращаясь затѣмъ къ нравственному анализу всѣхъ историческихъ религій, Кантъ въ одномъ только Новомъ Заветѣ видитъ религію совершеннѣйшую и безусловно рациональную. Вся дохристіанская исторія религіи была только постепеннымъ предуготовленіемъ и приближеніемъ къ религіи Иисуса Христа. Существенное отличіе другихъ религій отъ христіанской состоитъ въ томъ, что въ нихъ внутреннія требованія нравственнаго закона выражаются въ формѣ внѣшнихъ предписаній или статутовъ, основанныхъ на страхахъ и угрозахъ ¹⁾. Всѣ дохристіанскія религіи, не исклю-

1) Imm. Kant's. Sämmt Werke, VI, S. 197: Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach *statutarischen Gesetzen* denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es *nicht auf die Moralität, sondern bloss auf die Legalität* der Handlungen ankommt, welches ein juridisches gemeines Wesep sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin *die Verfassung* desselben Theocratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von Jhm empfangen, eine aristokratische *Regierung* führen. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen *moralisch gesetzgebenden Vernunft* ausmacht u folg. Cp. S. 201--202. Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihn gemässes Verhalten darauf an, zu wissen, *wie Gott verehrt (und gehoreht) sein wolle*. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich *blos statutarische*, oder durch *rein moralische* Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Weit möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blosen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur *einen Gott*, also auch nur *eine Religion* denken, *die rein moralisch ist*. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist *die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene blose Vernunft, sondern nur durch Offenbarung* möglich, welche, sie mag nun jedem einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein *historischer*, nicht ein *reiner Vernunftsglaube* sein würde. Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen) an-

чая и іудейской, ¹⁾ можно сравнить съ дисциплинарными правилами, какія предписываются школьникамъ для выдержки и выработки въ нихъ нравственно-добраго характера. Школьникъ не понимаетъ всей важности и внутренняго значенія этихъ правилъ; онъ подчиняется имъ страха ради, часто съ большою неохотою и отвращеніемъ, изъ одного только желанія исполнить волю сильнаго, взрослого.

Христіанство, напротивъ, свои нравственныя требованія возводитъ къ внутреннимъ и вѣчнымъ законамъ нашего духа. Сила христіанской нравственности заключается не въ угрозахъ и страхѣ, но въ томъ, что она раскрываетъ свою внутреннюю необходимость и свое полное соотвѣтствіе истиннымъ и вѣчнымъ потребностямъ нашего сердца. Здѣсь, слѣдовательно, человекъ подчиняется нравственному закону не какъ школьникъ, слѣпо и безсознательно, и не какъ рабъ, страха ради предъ деспотомъ, но какъ свободный и разумный мужъ, пришедшій въ совершенную мѣру нравственнаго возраста, съ полнымъ сознаниемъ всей легально-

genommen werden; so ist doch die reine *moralische* Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahrer Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, *was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statistarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.*— Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, *blos als Mensch betrachtet*, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos *moralisch* sein; denn die statistarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) *kann nur als zufällig* und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun“ (Matth. 7, 21); mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die Ihm die wahre Verehrung, die Er verlangt, leisten.

¹⁾ Kant, ib. S. 224: Der *Jüdische Glaube* (Кантъ различаетъ *внру* отъ *религии*, какъ условно-историческую и временную форму отъ вѣчнаго и чисто-нравственнаго содержанія рациональной религіи—*Vernunftreligion*) ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff *blos statistarischer Gesetze*, auf welchem eine *Staatsverfassung* gegründet war и проч.

сти и высочайшаго совершенства нравственныхъ требованій этого закона ¹⁾).

Но если, разсматриваемая съ своей матеріальной стороны, т. е. со стороны своего нравственнаго содержанія, христіанство, по Канту, есть религія вполне раціональная и безусловно совершенная; то, напротивъ, со стороны формальной, т. е. внѣшняго выраженія закона нравственнаго, оно заключаетъ въ себѣ много ирраціональнаго и не всегда и вполне будто-бы соотвѣтствуетъ духу нравственнаго закона. Причина этому та, что христіанство есть не философская, а историческая религія. Появившееся восемнадцать вѣковъ тому назадъ и при томъ въ извѣстномъ частномъ кругу людей, христіанство не могло выразить нравственный законъ въ чистой и совершеннѣйшей философской формѣ. Въ такомъ случаѣ оно осталось бы бездѣйственнымъ для своего времени и совсѣмъ непонятнымъ для тогдашнихъ людей. Только теперь человѣчество развилось настолько, что можетъ усвоить нравственный законъ въ совершенно соотвѣтствующей ему формѣ простаго требованія или *категорическаго императива*, т. е. какъ *rein moralisches Gesetz*. Напротивъ, для древняго человѣчества необходима была внѣшне-историческая оболочка нравственныхъ идей; надо будто-бы было нравственный законъ одѣть въ чувственно-конкретную форму разныхъ сверхъестественныхъ исторій и необычайныхъ лицъ ¹⁾.

Такимъ образомъ вся новозавѣтная исторія, по Канту, есть будто-бы только внѣшняя форма для выраженія внутренняго нравственнаго закона, не существенная и даже не вполне и не всегда раціональная оболочка нравственной идеи, имѣвшая только частное педагогическое значеніе и бывшая только простымъ приспособленіемъ къ духовному состоянію той исторической эпохи и среды, когда и гдѣ явилось христіанство, — но отнюдь не могущая претендовать на безусловную обязательность для всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ.

Изъ этого воззрѣнія Канта на христіанство послѣдовательно развивается и его основной принципъ толкованія

¹⁾ Ср. ib., s. 202—205

²⁾ См. выше цитату изъ Канта S. 201—202.

Новаго Завѣта. Если въ христіанствѣ имѣетъ существенное значеніе одна только нравственная идея и если вся новозавѣтная исторія есть только случайная, частная и условно-временная оболочка этой идеи: то понятно, экзегезъ Новаго Завѣта долженъ состоять въ выдѣленіи этого вѣчнаго нравственнаго закона изъ его временной исторической оболочки, — въ разъясненіи тѣхъ нравственныхъ мотивовъ, какіе движутъ мыслями, словами и дѣлами новозавѣтныхъ лицъ и заправляютъ всей вообще Евангельской исторіей. Сами по себѣ жизнь и дѣла Господа для экзегета не имѣютъ никакого значенія, — важна только ихъ нравственная подкладка и ихъ внутреннія побужденія. Выяснить по возможности глубже и всестороннѣе эту внутреннюю и нравственную сторону евангельской исторіи, отдѣлить въ ней вѣчную идею отъ временной и условной внѣшней формы: такова, по Канту, задача экзегеса Новаго Завѣта. Всѣ другіе вопросы: о дѣйствительности и исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій, о происхожденіи и подлинности новозавѣтныхъ книгъ, о взаимной связи и хронологической послѣдовательности евангельскихъ событій, — а также: были ли тѣ или другія событія евангельскія дѣйствіемъ сверхъестественной силы или же результатомъ естественно-историческихъ условій, въ какой связи стоятъ онѣ съ данною историческою обстановкою, мѣстомъ и временемъ ихъ совершенія, съ характеромъ дѣйствующихъ въ нихъ лицъ и пр. — все это не можетъ и не должно интересовать настоящаго экзегета — богослова чистой религіи разума. Рѣшеніе подобныхъ вопросовъ или не имѣетъ существеннаго значенія въ области религіозныхъ отношеній, или же совсѣмъ невозможно и недоступно для познавательной-теоретической дѣятельности человѣка. Во всякомъ случаѣ научный, т. е. богословско-историческій, экзегезъ, по Канту, имѣетъ только второстепенное значеніе и обуславливается только тою стороною христіанства, которою оно есть не чисто-моральная только, но и историческая религія ¹⁾).

1) Kant's Werke, Religion innerh. d. Grenzen d. R. Vernunft, III, Stück, 1 Abth. 6 Ausg. v. Hartenstein, 1868, 6—ter Band S. 207—212. Параграфъ озаглавляется такъ: „*Церковная въра своимъ высшимъ экзегетомъ имѣетъ чистую религіозную въру*“ (т. е. по ея нравственнымъ принци-

Такъ въ концѣ концовъ вся новозавѣтная исторія у Канта превращается въ чистую философію и нравственную идею. Смыслъ Божій Иисусъ Христосъ есть только олицетвореніе постулятивно-требуемой практическимъ разумомъ идеи Богочеловѣка или совершеннѣйшаго и вѣчнаго единенія конечнаго съ безконечнымъ, божественнаго съ человѣческимъ,—кон-

памъ, а не по ея исторической сторонѣ). Чтобы примирить, такъ разсуждастъ нашъ философъ, историческую или эмпирическую вѣру (основывающуюся на историческомъ откровеніи, на свящ. книгахъ, на вѣрѣ въ религіознаго основателя) съ основами нравственной вѣры (основанной на философскихъ нравственныхъ принципахъ, на нравственномъ ученіи, а не на исторіи), для этого требуется толкованіе (экзегезъ) принятаго у насъ откровенія (священныхъ книгъ), т. е. подробное раскрытіе въ пемъ такого смысла, который согласенъ со всеобщими практическими правилами чистой религіи разума (Vernunftreligion). Ибо *теоретическая сторона* (догматика) церковной *вѣры нравственно не можетъ насъ интересовать, какъ скоро это не влечетъ на выполненіе всѣхъ обязанностей человѣка, какъ божественныхъ заповѣдей (что составляетъ сущность каждой религіи)*. Это изъясненіе (догматическое) даже можетъ иногда казаться намъ очень натынутымъ въ отношеніи къ тексту (откровенія или священнаго Писанія), да таково оно нерѣдко и на самомъ дѣлѣ и все таки оно должно быть предпочитаемо толкованію буквалистическому (историко-филологическому), которое или совсѣмъ ничего не содержитъ въ себѣ для нравственности, или же прямо противоположно ея мотивамъ.

[Для примѣра Кантъ беретъ псаломъ 58, ст. 11—16, гдѣ содержится молитва къ Богу о мщеніи врагамъ, которая ужасно далеко заходитъ—*die bis zum Entsetzen weit geht*—съ точки зрѣнія нравственнаго закона, ибо здѣсь псаломъвецъ молится: „пусть возвращаются вечеромъ, воютъ какъ псы и ходятъ вокругъ города; пусть бродятъ, чтобы найти пищу, и насытые проводятъ ночи“. Михаэлисъ по поводу этой молитвы замѣчаетъ: „псалмы богодухновенны; если въ этомъ псалмѣ содержится молитва о наказаніи, то это не можетъ быть несправедливымъ, и мы не должны имѣть никакой болѣе святой морали, чѣмъ Библия“. Я берусь, продолжатъ Кантъ, за послѣднее выраженіе и спрашиваю: мораль ли по Библии или же наоборотъ Библию по морали должно объяснять? Но въ Новомъ Завѣтѣ, который также богодухновененъ, сказано: „Вы слышали, что сказано: ненавидь врага твоего, а Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ и т. д. (Мат. 5, 43—44). Чтобы примирить оба изреченія, надо или принять ихъ за самостоятельныя нравственныя положенія (при чемъ подъ символомъ видимыхъ враговъ конечно разумѣются враги невидимые, т. е. наши страсти, которымъ мы должны желать полнаго попиранія и истребленія),—или, если это необходимо, лучше толковать эти мѣста не въ нравственномъ смыслѣ, но по тому отношенію, въ какомъ іудеи разсматриваются къ Богу, какъ политическому своему Владыкѣ, подобно какъ и въ другомъ мѣстѣ сказано: „*Милѣ*

кретный идеаль абстрактной идеи блага, — историческое воплощеніе всѣхъ нравственныхъ совершенствъ и пр. Равнымъ образомъ и всѣ евангельскія лица и событія у Канта являются только олицетвореніями различныхъ частныхъ сторонъ нравственнаго закона, нагляднымъ выраженіемъ нравственныхъ идей и требованій человѣческаго сердца. Сверхъ-

ommissionis et Dei vocandi, говоритъ Господь“,—слова, которыя обыкновенно толкуются какъ нравственное предостереженіе отъ самовольной расправы, хотя они вѣроятно указываютъ только на существующій въ каждомъ государствѣ законъ—являть удовлетворенія за обиды въ верховномъ судилищѣ главы государства}.

Во всѣхъ религіяхъ и всѣхъ временахъ люди благомыслящіе и учителя народные толковали откровеніе (священныя книги и священную исторію или мѣры) въ такомъ смыслѣ, чтобы оно, по своему существенному содержанию, соответствовало всеобщимъ нравственнымъ началамъ вѣры. Такъ моралисты-философы (особенно стоики) у грековъ и послѣ у римлянъ обращались съ своею мифологіей религіозной. Даже грубѣйшій политеизмъ они, въ концѣ концовъ, изъяснили какъ символическія представленія качествъ всеединого божественнаго существа. Точно также нѣкоторымъ безнравственнымъ похощеніямъ боговъ, даже грубымъ выдумкамъ своихъ поэтовъ, они давали мистическій смыслъ, который соответствовалъ народной вѣрѣ *[которую ни въ какомъ случаѣ не было бы полезно уничтожать (!)]*, потому что отсюда могъ возникнуть еще болѣе опасный для государства атеизмъ. Характерно для протестанта, даже такого философа, какъ Кантъ, это «створимъ злая, да придутъ блага!» и у всѣхъ цѣлному нравственному ученію. Позднѣйшее іудейство и даже христіанство состоятъ изъ такихъ, частію очень натянутыхъ, толкованій (*sehr gedehnten Deutungen*), но то и другое допускаютъ такіа толкованія, безъ сомнѣнія для добрыхъ и всѣмъ людямъ необходимыхъ цѣлей (*sic! Ignatій Лойола!*) Малометамъ также умѣютъ описаніе своего чувственнаго рая истолковывать въ духовно-нравственномъ смыслѣ. Это дѣлаютъ и Индійцы при объясненіи своихъ Ведъ, но крайней мѣрѣ для образованной части народа. Цельзя обвинять такіа толкованія въ *искусственности*, такъ какъ при этомъ не утверждается, что тотъ смыслъ, какой мы даемъ символамъ народной вѣры или священнымъ книгамъ, точъ въ точъ таковъ и на самомъ дѣлѣ въ нихъ,—но этотъ смыслъ только вносится сюда и притомъ только принимается какъ *возможность* для самихъ священныхъ писателей. Ибо *даже чтеніе этихъ священныхъ писаній и знакомство съ ихъ содержаніемъ конечною цѣлью имѣетъ сдѣлать людей лучшими. Но историческое, инсколько той цѣли не содѣйствующее, есть само по себѣ нечто совсѣмъ безразличное (*gleichgültiges*), съ которымъ можно поступать какъ кому угодно (*sic: mit den man es halten kann, wie man will*). Историческая вѣра „мертва въ себѣ самою“, т. е. разсматриваемая сами по себѣ какъ исповданіе, она не содержитъ ничего, что имѣло бы для насъ нравственную цѣну“ (*Der Geschichtsglaube ist „todt**

естественное рождение Христа чрезъ наитіе Святаго Духа и боговоплощеніе есть наглядно-поэтическое или міеологическое представленіе идеи осуществленія нравственнаго идеала въ праведникѣ, т. е. рождение божественною идеею праведника среди людей въ историческомъ лицѣ. „То, что міръ могло сдѣлать предметомъ божественнаго совѣта и цѣлью

an ihm selber“, d. i. für sich, als Bekenntniss betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte).

Если бы, такимъ образомъ, какое либо писаніе даже считалось за божественное откровеніе, то все таки высшимъ критеріемъ для него является такое положеніе: „всякое писаніе богодухновенно и полезно для наученія, для наказанія, для улучшенія и т. д. (2 Тим. 3, 16: переводъ по Канту). И какъ послѣднее, именно нравственное улучшеніе человѣка, составляетъ главнѣйшую цѣль всякой раціональной религіи, то оно *содержитъ также и высшій принципъ всякаго изъясненія Писанія*. Эта раціональная религія есть „Духъ Бога, который наставляетъ насъ на всякую истину“ (Іоан. 14, 26). Но это есть тотъ Духъ, который, научая насъ, въ то же время воодушевляетъ насъ къ дѣйствіямъ основными началами (нравственности). Все, что Писаніе еще можетъ содержать для исторической вѣры, онъ всецѣло относитъ къ правиламъ и побудамъ чистой нравственной вѣры, которая одна только въ каждой церковной вѣрѣ составляетъ то, что собственно и есть въ пей религія. *Всякое изслѣдованіе и изъясненіе Писанія должно выходить изъ принципа—искать вънемъ эту дуть* и „въ немъ только можно находить вѣчную жизнь, по скольку оно (Писаніе) свидѣтельствуеетъ объ этомъ принципѣ“.

Рядомъ съ такимъ философомъ—экзегетомъ Писанія теперь стоитъ еще другой, но уже подчиненный, именно *ученый экзегетъ* (т. е. филологъ, богословъ и историкъ въ противоположность философу—моралисту). Уваженіе къ Писанію, какъ къ наилучшему и въ настоящее время въ образованныхъ частяхъ свѣта единственному орудію объединенія всѣхъ людей въ церковь (общество единое), составляетъ церковную вѣру, которая, какъ вѣра народная, не можетъ быть оставлена въ небреженіи, потому что для народа, повидимому, не годится никакое ученіе быть неизмѣнною нормою (а для кого же и какое ученіе философское быть неизмѣнною нормою годится? Гдѣ эти Кантіане, Гегельянцы и т. д.?), которая основана на чистомъ разумѣ,—и потому требуется божественное откровеніе, слѣдовательно также историческое удостовѣреніе его важности чрезъ дедукцію его происхожденія (т. е. чрезъ отнесеніе его происхожденія къ самому Богу). А какъ человѣческое искусство и мудрость не могутъ подняться до небесъ, чтобы тутъ усмотрѣть удостовѣреніе посланничества (небеснаго) перваго учителя, но должно довольствоваться указаніями, которыя, кромѣ содержанія, берутся еще отъ того образа, какимъ введена такая религія, т. е. слѣдов. человѣческими извѣстіями (историческими свидѣтельствами), которыя должно искать въ очень древнемъ времени и на мертвыхъ теперь языкахъ, чтобы эту вѣру утвердить на исторической

творенія, есть *человѣчество* (вообще разумное существо въ мірѣ) въ его нравственномъ совершенствѣ. Этотъ Богу угодный человѣкъ (идеальный, существующій въ божественной идеѣ) „*пребываетъ въ Богъ отъ вѣчности*“,—идея его исходитъ изъ божественнаго существа (*превѣчное рожденіе Сына*); онъ не есть поэтому тварный предметъ, но Его *Единородный Сынъ*,—„*Слово*“ (Das Wort — Das Werde!),

достоверности: то поэтому и требуется ученое занятіе Писаніемъ, дабы на Писаніи основанная Церковь (а не религія, ибо религія, чтобы быть всеобщю, должна въ каждое время основываться только на чистомъ разумѣ), имѣла къ себѣ должное уваженіе, хотя бы это занятіе ограничилось раскрытіемъ того, что въ первоначальномъ происхожденіи своемъ религія не содержитъ въ себѣ чего либо невозможнаго для признанія ея за непосредственно откровенную самимъ Богомъ. И этого, конечно, будетъ достаточно для того, чтобы тѣмъ, которые думаютъ имѣть въ этой идеѣ особенное укрѣпленіе для своей нравственной вѣры и потому охотно ее принимаютъ, въ этомъ не препятствовать.—Но не только удостовѣреніе, а также и *изясненіе священныхъ Писаній по тѣмъ же причинамъ нуждается въ учености*. Ибо какъ узнаеть смыслъ его неучъ, могущій читать его только въ переводѣ? Но кромѣ хорошаго знакомства съ подлиннымъ языкомъ Писанія толкователь долженъ владѣть широкими историческими познаніями и критическою способностію, дабы въ характерѣ, правахъ, мнѣніяхъ (народной вѣрѣ) прежняго времени найти средства, которыми можно было бы открыть обще-церковной вѣрѣ разумѣніе... На потребности научнаго изясненія Писанія Кантъ основываетъ далѣе различіе между клиромъ и народомъ.

Вся трактатія заканчивается такимъ выводомъ. Итакъ нѣтъ другой нормы для церковной вѣры, кромѣ Писанія, и нѣтъ никакого другаго толкованія его, кромѣ *чистой разумной религіи и учености*, которая касается ея исторической стороны: изъ этихъ двухъ толкованій *одно только первое* (чисто моральное) *подлинно* (authentisch) *и имѣетъ значеніе для всего свѣта, а второе* (научно-историческое и филологическое) *только доктринально, чтобы церковную вѣру обратить въ опредѣленную и постоянно содержимую систему для извѣстнаго народа и на извѣстное время*. Такимъ образомъ истинное толкованіе есть нравственно-философское, а богословско-историческимъ экзегесомъ можно пользоваться только въ цѣляхъ церковно-дипломатическихъ или политическихъ, для неслѣдующаго народа (И такъ: обманъ народа? Богословіе, филологія и исторія—все для народа?) и для разрушенія народной вѣры. Примѣчательно и характерно: нравственность, философія, богословіе, религія какъ вѣра въ историческій фактъ, церковь съ клиромъ, даже рационалистическій экзегезъ—все оставлено въ цѣлости, безъ вѣры въ богочеловѣка—Христа, Его воскресеніе, чудеса и вознесеніе на небо. Только нѣмецко-протестантскій умъ способенъ на такіе философскіе фокусы!

через которое всѣ вещи произошли и безъ котораго ничто не существуетъ, что создано“ (потому что его ради, т. е. для разумнаго существа въ мірѣ, по скольку оно можетъ быть мыслимо по своему нравственному назначенію, все создано). „*Онъ есть сіяніе славы Его—въ Немъ Богъ возлюбилъ міръ*“ и только въ Немъ и *черезъ принятіе Его* нравственнаго настроенія (т. е. черезъ усвоеніе нравственнаго идеала человѣчества) мы можемъ надѣяться „*быть чадами Бога*“ и т. д. „Возвышаться къ этому идеалу нравственнаго совершенства, т. е. къ образцу нравственнаго настроенія во всей его чистотѣ, есть общечеловѣческая обязанность, къ которой намъ можетъ дать силу также сама эта идея, которая предлагается намъ разумомъ для стремленія къ ней“ и т. д... „Человѣкъ святой и праведный идеализируется до небожительства, каковому образу представленія благопріятствуетъ и Писаніе. Чтобы сдѣлать для насъ понятною (наглядною) степень любви Бога къ человѣческому роду, оно усваиваетъ Богу возможно высшую жертву, какую только можетъ принести любящее существо, уничтожая само себя („такъ Богъ возлюбилъ міръ“ и т. д.), хотя нашъ разумъ не въ силахъ составить себѣ какое-либо понятіе о томъ, какъ вседовольное существо можетъ пожертвовать хоть сколько нибудь тѣмъ, что принадлежитъ къ его блаженству,—себя умалить и лишитъ себя извѣстнаго обладанія“ (und sich eines Besitzes berauben könnte) ¹⁾. Воскресеніе и вознесеніе Христа на небо составляютъ прибавленіе къ публичной исторіи Христа; это—тайныя, только предъ глазами довѣренныхъ лицъ происходившія, исторіи, которыя, если принимать ихъ только *какъ идеи разума, могутъ означать начало*

¹⁾ Imm. Kant. Säm. Werke 6—ter Bd. herausg. v. Hartenstein, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft II Stück 1 Abth. § a и b особ. 155 и 159—160.

Замѣчательно почти буквально дословное повтореніе Филонова ученія о Логосѣ. Нравственно-аллегорическій методъ экзегеса взятъ Кантомъ у Филона (черезъ Оригена, который заимствовалъ свою методу у Филона),—у него-же взята и идея Логоса—первочеловѣка, Сына Божія, какъ нравственнаго образца человѣчества или идеи божественнаго ума о человѣкѣ. А Страуссъ съ методою и ученіемъ о Логосѣ заимствовалъ и филоповско-кантовскую идею миаа.

Такъ: „нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ“!

другой жизни и входъ въ мѣсто блаженства, т. е. въ общеніе со всеблагомъ. Исторіи эти, безъ отрицанія ихъ исторической дѣйствительности, не могутъ принадлежать религіи въ границахъ чистаго разума. И это не потому, что онѣ суть историческіе рассказы (таково и предшествующее содержаніе евангелій, относящееся къ общественной дѣятельности Христа), но потому, что онѣ, буквально понимаемыя, допускаютъ понятіе хотя и вполне соответствующее чувственному способу представленія людей, но не допускаемое разумомъ при вѣрѣ его въ будущую жизнь, такъ какъ предполагаетъ матеріальность всѣхъ существъ міра, равно какъ и матеріализмъ (психологическій) личности человѣческой, которая только подъ условіемъ нашего тѣла оказывается могущею существовать, — какъ и пребываніе въ мірѣ вообще (материализмъ космологическій), который по этому принципу можетъ быть не иной какой, какъ пространственный“¹⁾.

Все значеніе евангельской исторіи Кантъ сводитъ къ слѣдующему положенію:

и „Учитель Евангелія объявляетъ себя посланникомъ неба и какъ такой считаетъ благочестіе (обряды, исповѣданіе, богослуженіе) за ничто само по себѣ не имѣющее значенія; напротивъ учить о всеблаженствѣ нравственной вѣры (которая одна только святитъ людей „какъ Отецъ ихъ небесный святъ есть“) и добрымъ поведеніемъ въ жизни доказываетъ свою истинность. Своимъ ученіемъ и страданіями даже до невинной смерти Онъ въ своемъ лицѣ далъ соответствующій первообразу (идеалу или божественной идеѣ человѣчества) примѣръ такого человѣчества, которое одно только угодно Богу. Онъ представляется возвратившимся на небо, съ котораго пришелъ (какъ частный примѣръ и осуществленіе небеснаго идеала), послѣ того какъ оставилъ свою послѣднюю волю (на подобіе завѣта или завѣщанія) устно. Но что касается до силы памятованія его ученія, его заслугъ, его примѣра, то, конечно, можно сказать: „онъ (идеаль Богу угоднаго человѣчества) нисколько не меньше (т. е. и по смерти Христа) *остается среди своихъ учениковъ до скончанія вѣка*. Это ученіе, насколько дѣло касалось *исторической вѣры* въ происхожденіе и сверх-

1) Ib. III St. 2 Abth. S. 227, Anmerkung.

земное достоинство личности основателя его, конечно, имѣло нужду въ подтвержденіи посредствомъ чудесъ. Но поскольку оно относится къ *нравственно улучшающей* чело-вѣка вѣрѣ, оно можетъ обойтись безъ всѣхъ такихъ до-казательствъ своей истинности“¹⁾).

Понятно само собою, что при Кантовомъ нравственно-аллегорическомъ или философскомъ толкованіи Библии (практиковавшемся, надо замѣтить, уже гораздо ранѣе стоиками въ отношеніи къ мифамъ народной классической религіи, Филономъ—къ Ветхому Завету, Оригеномъ—къ Новому) легко помириться съ общехристіанскою вѣрою, оставаясь въ то же время невѣрующимъ²⁾).

1) Jb. s. 227—228 ср. ib. 235 и II. Stück, Allgemeine Anmerkung S.180—185 ср. Baur, Geschichte der Christl. Kirche, 5—ter Bd. Tüb. 1862; S. 57—66, Strauss, Leben Jesu, 4—te Aufl. Einleitung § 7, S. 24—26 и Dornel, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 972—984.

2) Эта стойко-филоно-оригено-кантовская метода толкованія страдаетъ слѣдующими общими недостатками: отсутствіемъ необходимаго для науки объективнаго и твердаго критерія, личнымъ произволомъ и полнымъ субъективизмомъ въ толкованіи Писанія. Она, кромѣ того, обращаетъ исторію священную въ мифъ и поэтически народную идеализацію, такимъ образомъ ведетъ къ отрицанію христіанства, какъ исторической религіи,—къ уничтоженію исторіи и проч. Въ концѣ концовъ она оказывается только маскою невѣрія въ личнаго Бога, промыслъ, чудо, отвѣтственность чело-вѣка за грѣхъ, въ личное безсмертіе и проч. Поэтому соборное сознаніе Церкви осудило эту методу въ лицѣ оригенистовъ на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ.

Не вдаваясь затѣмъ въ спеціально-догматическую и философско-гносе-ологическую область опредѣленія границъ чело-вѣческаго познанія, можемъ ограничиться замѣчаніемъ, что богословіе трактуетъ только объ условномъ и доступномъ чело-вѣку, слѣдовательно несовершенномъ познаніи Бога, поскольку Бога никѣмъ невидѣннаго открылъ людямъ Сынъ Божій. Необходимость такого познанія Божества для чело-вѣка открывается изъ того, что чело-вѣкъ психологически не можетъ представлять *себя* и свое бытіе *безъ Бога* и что это представленіе чело-вѣка о Богѣ можетъ быть только условнымъ и чело-вѣку сообразнымъ, ибо глаголы третьяго лица не изречены на чело-вѣческомъ языкѣ, и чело-вѣкъ не можетъ созерцать или мыслить Бога такъ, какъ самъ Богъ созерцаетъ или мыслитъ себя. Необходимость такого, чело-вѣку сообразнаго, законами чело-вѣческаго мышленія требующагося и всей духовной природѣ чело-вѣка соотвѣтствующаго, представленія о Богѣ доказываютъ всѣ религіи и частію всѣ философскія системы. Если нѣтъ религіи безъ живаго и личнаго Бога, то нѣтъ и спекуляціи, въ которой бы не было этого чело-вѣку сообразнаго представленія о Богѣ. Представленіе это можетъ только утопчаться отвлеченнымъ

Такое маскированіе невѣрія хотя и могло быть удобнымъ для одинокаго философа и для внутренняго, личнаго, такъ

мышленіемъ (напр. *fatum*, нирвана), но никогда не можетъ быть уничтожено. Въ самомъ дѣлѣ: мышленіе и протяженіе, субстанція, модусы, сила, объектъ—субъектъ, Я—Нея, раскрывающаяся діалектически идея: что все это такое, какъ не человѣку сообразное представленіе о Божествѣ? И разъ человѣкъ имѣеть потребность въ *религіозныхъ* отношеніяхъ къ Божеству и во внѣшнемъ выраженіи своихъ стремленій къ единенію съ нимъ,—потребность, коренящуюся въ *дѣйствительномъ единеніи* человѣка съ Богомъ, въ которомъ мы живемъ и движемся и есмь: то какихъ бы отвлеченностей ни держался онъ въ своихъ *логическихъ построеніяхъ* понятія о Богѣ,—будеть-ли онъ деистъ или пантеистъ,—онъ все равно необходимо представляетъ Бога живымъ и личнымъ существомъ, первообразомъ своего человѣческаго я, какъ только изъ своихъ мертвыхъ абстракцій перейдетъ въ живое и реальное общеніе съ Нимъ. И по христіанскому ученію, какъ и по Канту, человѣческое познаніе о Богѣ и мірѣ сверхъопытнымъ не есть адекватное и вполне совершенное, но—ограниченное и не всестороннее. Даже Ангелы, существа, хотя и превысія человѣка, но все же тварно-ограниченныя, по слову св. Ап. Петра, желаютъ приникнуть въ то, что проповѣдано благовѣствовавшими намъ Духомъ Святымъ, посланнымъ съ неба (Петр. 1, 12). Явленіе Бога во плоти св. Ап. Павелъ называетъ великою благочестія *тайною* для человѣка (1 Тим. 3, 16) и благоговѣнно изумляя предъ величіемъ непостижимыхъ судебъ Божіихъ, восклицаетъ: о, глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко неиспытана судево Его и не изслѣдована путіе Его. Кто бо разумѣ умъ Господень (Рим. 11, 33—34). Также Богословъ и Тайнозритель Іоаннъ вѣщаетъ: Бога никто не видѣлъ никогда, Единородный Сынъ, сый въ лоно Отца, Тотъ изъяснилъ (Іоан. 1, 18 ср. 1 Тим. 3, 16). То знаніе о Богѣ и сверхъопытнымъ мірѣ, коимъ можетъ обладать человѣкъ въ земной жизни, Апостолъ называетъ несовершеннымъ, разумѣніемъ отчасти, младенческимъ, видѣніемъ яко зеркаломъ въ гаданіи (1 Коринт. 13, 9—13).

Однакожъ это отнюдь не означаетъ того, чтобы наше теперешнее познаніе о Богѣ было *ложно*, какъ то думаетъ Кантъ. Несовершенное и есть только *несовершенное*, а не *ложное*. Развѣ, напримѣръ, древніе, не знавшіе современныхъ астрономическихъ теорій, но точно наблюдавшіе движеніе свѣтилъ небесныхъ и опредѣлявшіе времена и годы—развѣ они, по сравненію съ теперешнимъ календаремъ, ложное имѣли представленіе о днѣ и ночи, годѣ солнечномъ, лунномъ и пр.? Развѣ дитя, наученное христіанскому катихизису или физикѣ, обладаетъ *ложнымъ* знаніемъ по сравненію съ тѣми представленіями о христіанскомъ ученіи, землѣ, свѣтѣ и проч., какія имѣютъ ученые богословы, астрономы, физики и географы? Наше теперешнее познаніе о Богѣ и сверхъестественномъ духовномъ мірѣ и есть, по Апостолу, не совершенное, *младенческое*, а отнюдь не ложное. Оно подобно тому знанію, какое кто либо имѣеть объ извѣстномъ народѣ или странѣ земнаго шара, о солнцѣ, лунѣ, звѣздахъ, по описаніямъ путешественниковъ или по ученымъ индукціямъ, т. е. какъ бы по

сказать, обихода, — но оно не годилось для богослова-писателя *ex necessitate*. Кантовъ нравственно-аллегорическій

откровенію другаго и по вѣрѣ къ сообщеніямъ и наблюденіямъ этого другаго, — знаніе посредственное, а не непосредственное. Безъ всякаго сомнѣнія никто не назоветъ это знаніе ложнымъ, если конечно сообщенія и наблюденія вѣрны. Однакоже это совѣтъ не такое знаніе, какое мы могли бы имѣть, если бы были уроженцами извѣстной страны и ея постоянными жителями, или если бы мы какъ либо могли самолично побывать на мѣстѣ и узнать состояніе этого свѣтила. Такъ и наше знаніе о мѣстѣ духовномъ есть знаніе *по откровенію, по вѣрѣ въ откровеніе*, знаніе отчасти, несовершенное, младенческое, яко зеркаломъ въ гаданіи. Когда-же, скажемъ словами Великаго Апостола, *прійдетъ совершенное, тогда то что отчасти узрѣдится, и мы познаемъ божественную истину лицемъ къ лицу* (1 Кор. *ibid.*). Возможность такого, хотя и не совершеннаго, по все же не ложнаго познанія о Богѣ обуславливается тѣмъ, что человѣкъ созданъ по образу Божию, — его умъ, воля, сердце, вообще духъ человѣческій есть условное и ограниченное отображеніе Абсолютнаго Духа и Его неограниченныхъ свойствъ. Человѣкъ знаетъ Бога настолько имѣть истинное знаніе о себѣ самомъ (естественное откровеніе) и насколько способенъ воспринять откровеніе Бога въ христіанской религіи (сверхъестественное откровеніе). И вслѣдствіе ограниченности человѣка Богъ открываетъ себя сообразно степени восприимчивости человѣка, который поэтому, вмѣстѣ съ ангелами, вождѣваетъ приникнуть въ великую благочестія тайну Божества и *истѣе* причащаются Богу въ невечернемъ царствіи небесномъ.

Кромѣ того считаемъ нужнымъ сдѣлать слѣдующія частныя замѣчанія противъ безусловно неограниченнаго примѣненія Кантова принципа къ толкованію Библии вообще и Новаго Завѣта въ особенности:

Первое. Если вся новозавѣтная исторія есть только символъ или внѣшняя оболочка нравственныхъ идей и ничего болѣе, то позволительно спросить: почему и зачѣмъ эти идеи съ самаго начала такъ затемнены были историко-символической оболочкою, что ихъ съ трудомъ можно открывать даже и теперь, и при томъ для такого великаго ума, какимъ обладалъ Кантъ? Если причиною тому была неразлитость современниковъ первохристіанства, то почему эта внѣшне-историческая оболочка закрываетъ не всѣ нравственныя идеи христіанскія и не всегда? Почему Новый Завѣтъ въ однихъ случаяхъ выражаетъ требованія нравственнаго закона въ простой категорической формѣ нравственнаго ученія и заповѣдей (блаженства), а въ другихъ, для выраженія этихъ же самыхъ требованій и предъ тѣми же самыми лицами, онъ прибѣгаетъ къ темному символу и мало повятой аллегоріи? Зачѣмъ, напримѣръ, идею Богочеловѣка Новый Завѣтъ выражаетъ въ одномъ случаѣ названіемъ Христа „Сыномъ Бога живаго“ или „предвѣчнымъ Логосомъ Бога, ставшимъ плотію“, а въ другомъ — символическимъ повѣствованіемъ о безмужномъ рожденіи Господа отъ Пресвятой Дѣвы и Духа Святаго? — На эти вопросы, поставленные уже

принципъ толкованія Библии могъ сослужить добрую службу развѣ только проповѣдникамъ—пасторамъ, которые, не

Бауромъ въ его *Geschichte der Christlichen Kirche* (Tübing. 1862, Bd. V, 5. 65—66), Кантъ не давалъ и не могъ дать отвѣта.

Второе. Соглашаясь сл. Кантомъ, что въ евангельскихъ лицахъ и событіяхъ не только можно, но и должно искать выраженія и осуществленія требованій нравственнаго закона, поскольку Самъ Христосъ Исусъ и Его ученики въ своихъ дѣйствіяхъ и жизни руководились этимъ закономъ и были совершеннѣйшими выразителями его, мы должны однако же сдѣлать при этомъ необходимое ограниченіе, именно: нравственно-символическій характеръ евангельскихъ лицъ и событій никоимъ образомъ не исключаетъ ихъ дѣйствительно историческаго характера. Историческія лица и цѣлыя эпохи могутъ имѣть идеально-типическій характеръ, въ каждомъ историческомъ дѣятелѣ и каждомъ отдѣльномъ моментѣ исторіи всемірной воплощаются и раскрываются по преимуществу тѣ или другія идеи и частныя стороны общечеловѣчества. Новозавѣтная исторія въ этомъ отношеніи превосходить все другія эпохи исторической жизни человѣчества тѣмъ, что въ лицѣ исторически воплотившагося Логоса—Богочеловѣка выражаетъ и воплощаетъ весь общечеловѣческій идеалъ, во всемъ его объемѣ и съ безусловнымъ совершенствомъ. Отсюда и нравственно-символическій характеръ евангельской исторіи отнюдь не можетъ исключать необходимости для экзегета научно-исторической критики, разъясненія исторической обстановки событій, ихъ взаимной связи, прагматической и хронологической послѣдовательности,—также рѣшенія вопросовъ: можно-ли извѣстное евангельское событіе объяснять естественными законами природы, или же оно было тѣмъ, что называется чудомъ и явленіемъ сверхъестественнымъ,—былъ ли учене Христа дѣломъ естественно-человѣческаго творчества, или же оверхъестественнымъ откровеніемъ, недоступнымъ естественнымъ силамъ человѣческаго духа? Имѣемъ-ли мы въ извѣстномъ евангельскомъ повѣствованіи дѣйствительно событие или же только идеализацію, олицетвореніе идеи въ поэтической формѣ мифа и под.? Однимъ словомъ нравственно-символическое и богословско-историческое толкованіе Нового Завѣта отнюдь не исключаются, но взаимно предполагаются и восполняются одно другимъ. Историко-богословское толкованіе не есть живая маска актера, играющего роль ученаго теолога или пастыря церкви, чтобы этимъ актерствомъ возвысить народъ до *разсудочной* (раціональной, Vernunftreligion) религіи, т. е. до невѣрія въ личнаго Бога, во Христа и чудо. Богословско-историческій смыслъ необходимъ, какъ основа нравственнаго смысла, ибо безъ историческаго воплощенія, безъ воскресенія Христа и Его вознесенія на небо нѣтъ религіи. „Если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то Христосъ не воскресъ, а если Христосъ не воскресъ, то тщетна и въра ваша“ (1 Кор. 15, 13—14).

Слова Апостола ведутъ насъ къ *третьему* и послѣднему замѣчанію: безъ вѣры въ историческаго Христа нѣтъ и быть не можетъ нравственности. Нравственная дѣятельность предполагаетъ необходимый и ясный принципъ. Такимъ принципомъ можетъ быть только: *во-первыхъ* сознаніе

имѣя необходимости разсматривать христіанство съ точки зрѣнія общенаучныхъ началъ, получали возможность огра-

человѣкомъ своего особаго, отличнаго отъ перазумныхъ животныхъ, назначенія, -- *во-вторыхъ* -- стремленіе къ безконечному блаженству богоуподобленія. Безъ сознанія своего особаго отличія отъ животныхъ нравственность переходитъ въ эликуррейскую безнравственность, въ удовлетвореніе животнымъ потребностямъ низшей стороны человѣческаго существа. А безъ стремленія къ безконечному блаженству нравственность невозможна уже потому, что это стремленіе вложено Творцомъ въ человѣческое существо. Насильственное помраченіе въ себѣ этого стремленія туманомъ разныхъ абстракцій ведетъ и должно вести къ оскотѣнію человѣка. И въ самомъ дѣлѣ: что можетъ заставить челоѣка быть нравственнымъ, отказывать себѣ въ грубыхъ удовольствіяхъ, въ удовлетвореніи всѣхъ требованій эгоизма, если онъ не сознаетъ своего назначенія къ безконечному богоуподобленію въ вѣчной жизни? Но если челоѣкъ безсмертенъ не только какъ духовная субстанція (безлично), но и какъ личность, -- если челоѣкъ не можетъ даже и представлять уничтоженіе своей личности, то безсмертіе является для него аксіомою и воскресеніе оказывается не только возможнымъ, но и необходимымъ. Фактическій залогъ этого христіанствѣ имѣетъ въ личномъ воскресеніи Христа и при томъ какъ историческаго и дѣйствительнаго Богочеловѣка. Христосъ воскресъ и могъ воскреснуть только какъ Богочеловѣкъ нашъ Искупитель, вознесшій наше естество одесную Бога Отца. „Если Христосъ не воскресъ (слѣдовательно не есть Богочеловѣкъ и не вознесся на небо), то вѣра ваша тщетна, вы еще во грѣхахъ вашихъ, поэтому умершіе во Христѣ погибли; и если мы въ сей только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастіе всѣхъ челоѣковъ“ (1 Кор. 15, 17—19). Мораль безъ Христа, какъ у Канта, или даже безъ Бога, какъ у графа Толстаго и другихъ -- эта автономная мораль есть утопія абстрактно-философскаго и софистическаго мышленія.

Кстати: графъ Толстой весьма сходствуетъ въ толкованіи Евангелія съ методою Канта (повокантіанство). Онъ также отрицаетъ, но только рѣшительнѣе Канта, всю историческую сторону Евангелія, признавая одно нравственное ученіе и воображал, что можно быть христіаниномъ и нравственнымъ челоѣкомъ безъ вѣры въ Богочеловѣка. Возможна-ли вообще нравственность безъ религіи? Опытъ даетъ отрицательный отвѣтъ. И если, напр., графъ Толстой или Спиноза, не исповѣдая христіанской религіи, могутъ *исполнять предписанія нравственнаго закона*, то это не значитъ еще, чтобы они *жили нравственно, не лицедействовали* изъ за славы челоѣческой и страха ради іудейскаго. Не слѣдуетъ также забывать, что автономная мораль рождена въ лонѣ религіи, растетъ на религіозной почвѣ и дышетъ религіознымъ воздухомъ. Опытъ не далъ еще примѣра такой нравственности, которая родилась бы и возросла при полномъ отсутствіи религіи. И если говорятъ, что нравственность возможна безъ религіи, то вѣдь это только *речи*; пусть покажутъ такую нравственность. А

ничиваться извлеченіемъ морали изъ частныхъ событій повозавѣтной исторіи и гомилетическимъ примѣненіемъ ея къ назиданію паствы.

М. Муретовъ.

если указываютъ на невѣровъ, нравственно живущихъ, то, не предполагая тутъ сознательнаго лицемѣрія, вѣдь это опять только слова? Дѣйствительно-ли тутъ невѣріе? Конечно, можно говорить о невѣрїи въ Бога, можно не бояться Бога, можно притупить въ себѣ религіозное сознаніе и религіозное чувство. Но дѣйствительно не вѣрять въ Бога—не есть ли это только безразсудство, простое недомысліе, суетная рѣчь? Не есть ли таковой просто *ἄφρων*, какъ называлъ его псалмопѣвецъ (Псал. 43, 4); или какъ у Гёте:

Гретхенъ. Ты въ Бога вѣруешь?

Фаустъ. Кто можетъ, ангелъ мой,
Сказать, что вѣруетъ онъ въ Бога?

Спроси у мудрыхъ—словъ наскажутъ много,
А смыслъ ихъ ты почтешь насмѣлкой надъ тобой.

Гретхенъ. Такъ ты не вѣруешь въ Него?

Фаустъ. О, не толкуй во зло отвѣта моего.

Кто смѣетъ Вышняго позвать

И исповѣдая сказать:

Я вѣрую въ Него!

Кто Необъятнаго пойметъ?

Иль непонявъ, сказать дерзнетъ:

Не вѣрую въ Него!

(Фаустъ, перев. М. Вронченко, СІПБ. 1844. Стр. 167).

Ср. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. 984—994.