

Лебедев А. П. Берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак и возбужденные им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 481–520 (3-я пагин.). (Окончание.)

Берлинскій профессоръ церковной исторіи Адольфъ Гарнакъ и возбужденные имъ въ настоящее время споры по поводу символа Апостольскаго ¹⁾.

III.

Переходимъ къ обзору нѣмецкой литературы, поставив-
шой своею задачею разборъ и опроверженіе заявленій и
выводовъ Гарнака касательно Апостольскаго символа.

Теодоръ Цанъ говоритъ, что въ спорѣ по поводу этого
предмета появилось въ короткое время „столько брошюръ,
сколько вырастаетъ въ одну ночь грибовъ“ (S. 1). Дѣй-
ствительно такихъ брошюръ появилось чрезвычайно много.
Большо всего написали противники Гарнака, можетъ быть
потому, какъ выразился одинъ изъ нихъ, что если бы
„люди стали молчать, то камни возопили бы“ (Lüdeke, S. 29).
У насъ подл. руками находится девятнадцать книжекъ, на-
писанныхъ этими лицами, начиная отъ очень маленькихъ
и кончая значительными размѣрами (болѣе 150 стр.), по
мы еще не можемъ похвалиться, что владѣемъ всей поле-
мической литературою. Разумѣется, такая ревность въ
борьбѣ съ крайними возрѣніями берлинскаго профессора,
возбуждаетъ отрадное чувство. Но при этомъ польза не
выразить сожалѣнія о томъ, что лишь немногія произведе-
нія полемистовъ отличаются дѣйствительною научною си-
лою, мѣткостью замѣчаній и разнообразіемъ аргументовъ.
Такими качествами обладаютъ полемическія брошюры слѣ-
дующихъ лицъ: Теодора Цана, профессора эрлангенскаго
университета, Кремера, профессора грейсвальдскаго уни-
верситета, Бурка, какого-то протестантскаго прохата (?).

¹⁾ Окончаніе. См. начало въ ноябр. кн.

Большинство прочихъ Гарнаковыхъ возражателей или повторяютъ аргументы сейчасъ указанныхъ лицъ, хотя и не стоятъ въ зависимости отъ нихъ, или же пробавляются мелкими и детальными замѣчаніями, задѣвающими, но не сокрушающими врага. Впрочемъ ниже мы воспользуемся всею этою литературою, не пренебрегая и детальными замѣчаніями, если они обладаютъ нѣкоторою силою и обнаруживаютъ находчивость и долю провинительности въ авторахъ.

Нѣкоторые изъ разсматриваемыхъ нами оппонентовъ Гарнака, знакомя читателей съ кругомъ своихъ научно-религіозныхъ воззрѣній, знакомятъ ихъ отчасти и съ своею личностію. Замѣтки этого послѣдняго рода иногда возбуждаютъ нѣкоторый интересъ. Такъ Бауерфейндъ, суперинтендентъ, заявлялъ о себѣ, что онъ одинъ изъ старѣйшихъ евангелическихъ духовныхъ лицъ, что онъ достигъ восьмидесятилѣтняго возраста, что скоро уже глаза его закроются, а уста сомкнутся на вѣки; а говоря такъ престарѣлый суперинтендентъ даетъ знать, что его слова какъ бы нѣкое завѣщаніе, обращенное къ современникамъ (S. 3). Другое духовное евангелическое лице, Таубертъ, полемизируетъ противъ берлинскаго ученаго, не отъ одного своего лица, а отъ лица множества протестантскихъ пасторовъ, съ ихъ собственнаго согласія (какъ объ этомъ возвѣщается на заглавномъ листѣ брошюры). Третій полемистъ, Массовъ, замѣчаетъ о себѣ, что онъ мірянинъ и не теологъ, не знакомъ съ прочими сочиненіями Гарнака, но что однакожъ, вынужденъ отвѣчать этому послѣднему, въ виду того, что Гарнакъ въ своей брошюрѣ о символахъ обращается къ большей публикѣ и касается такого дорогаго для сердца каждаго предмета; тотъ же авторъ заявляетъ о себѣ, что онъ юрисконсультъ и прошелъ высшую школу назадъ тому 30 лѣтъ. (S. 7. 27). Четвертый полемистъ, Рендторффъ, на первыхъ же строкахъ своей книжки сознается, что ему будетъ чуждъ тонъ холодный, но что онъ станетъ писать съ большими одушевленіемъ и глубочайшимъ чувствомъ, возбуждаемыми предметомъ и явно обнаруживаемыми. И дѣйствительно, при одномъ случаѣ, раскрывъ свои убѣжденія, авторъ не могъ воздержаться отъ восклицанія: *Kyrieleis!* (S. 6. 20). Авторъ именуетъ себя въ титулѣ сочиненія какимъ-то „монастырскимъ проповѣдникомъ“.

Почти все писатели, полемизирующие съ Гарнакомъ, считают своимъ долгомъ, защищая Апостольскій символъ, выразить свои мысли о высокомъ значеніи и истинномъ величіи этого древнехристіанскаго памятника. Можно сказать, что они неистощимы въ похвалахъ этого послѣдняго. Одинъ изъ защитниковъ символа съ наѣсомъ такъ говорить о значеніи его: „почти съ первыхъ дней церкви Апостольскій символъ сдѣлался вѣроизложеніемъ, посредствомъ котораго каждый христіанинъ запечатлѣвалъ въ крещеніи свой союзъ съ Богомъ, сдѣлался знаменемъ, вокругъ котораго группировалось общество вѣрующихъ, военнымъ возгласомъ, съ которымъ христіане, какъ воины Христовы, служили своему небесному царю, лозунгомъ, по которому исповѣдники Христа узнавали другъ друга во всѣхъ странахъ, какъ дѣти одного и того же дома, говорящіе однимъ и тѣмъ же языкомъ“ (Rendtorff S. 11). Приверженцы и апологеты разсматриваемаго символа именуютъ его „Библией вмалѣ“. Такъ мы встрѣчаемся съ такимъ замѣчаніемъ: „если Лютеръ въ изреченіи евангелиста Іоанна: „ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ“ и проч. (3, 16), какъ въ Библии вмалѣ, усмотрѣлъ все содержаніе Евангелія, то тоже должно сказать и о символѣ Апостольскомъ“ (Leshne, S. 38). Этотъ послѣдній восхваляется его защитниками за его въ одно и тоже время и краткость и полноту: „Отличаясь классическою краткостію, ритмическимъ благозвучіемъ и притомъ же полнотою, какой нельзя находить ни въ какомъ другомъ вѣроопредѣленіи, символъ Апостольскій, по словамъ лучшаго апологета этого памятника. — содержитъ все то, въ силу чего христіанинъ остается христіаниномъ, находя себя утѣшеніе и радость въ томъ, что Богъ совершилъ чрезъ Христа и въ томъ, что еще будетъ совершено Богомъ чрезъ Христа же для полнаго нашего спасенія“ (Zahn, S. 100). Разсматриваемому символу защитники его отдаютъ великую дань уваженія еще и за то, что онъ „объемлетъ въ краткихъ и содержательныхъ формулахъ важнѣйшіе факты божественнаго Откровенія во Христѣ и потому сдѣлавшись простымъ популярнымъ выраженіемъ христіанской вѣры, въ тоже время даетъ мѣсто для возможности, ведя какую-бы то ни было честную борьбу, раскрывать глубокое значеніе вышеуказанныхъ фактовъ и надлежащимъ образомъ выра-

жать это значеніе“ (Burk, S. 19). Символь, по сужденію охранителей его достоинства, пріобрѣтаетъ высокую цѣнность благодаря тому, что онъ есть несомнѣнный отголосокъ древнѣйшей эпохи христіанства. Одинъ изъ борцовъ противъ Гарнака приводитъ слѣдующія слова норвежскаго профессора Каснари, о которомъ принято выражаться: „тамъ, гдѣ работала Каснари, другому дѣлать уже нечего“, а онъ именно и работала надъ исторіей символовъ: „Крещальный символъ“ (т. е. Апостольскій) или „Христіанская вѣра“, какъ обычно церковь называла этотъ символъ, свидѣтельствуешь, что составляло съ самого начало сумму апостольскаго благовѣстія и вѣры христіанъ“. (Cremer, S. 31). Въ этомъ отношеніи большое значеніе приписываютъ тому, что символъ не содержитъ въ себѣ „никакой теологіи“, т. о. что онъ по заключаетъ въ себѣ положеній, создавшихся изъ необходимости считаться съ такими или другими тяжелыми обстоятельствами времени въ ходѣ развитія церковнаго сознанія. „Апостольскій символъ есть единственный символъ - - говорятъ въ поясненіи сейчасъ высказанной мысли который не заключаетъ никакой теологіи! Въ этомъ случаѣ онъ стоитъ особнякомъ въ ряду другихъ символовъ. Всѣ другіе символы, за исключеніемъ Апостольскаго, возникли среди критическихъ обстоятельствъ и положенія церкви, при которыхъ Отцы дѣлали свое дѣло (на части символовъ), дабы засвидѣтельствовать истину и въ настоящемъ сохранить ее для будущаго. Всѣ эти символы имѣють цѣлю противопоставить истину тому, что появилось не согласнаго съ нею внутри церкви; такого стремленія не существуетъ въ Апостольскомъ символѣ; послѣдній остается вѣрепъ своей древней пѣли (служить при крещеніи), почему задачи прочихъ символовъ ему чужды“. (Cremer, Zw. Streit-schr. S. 8 - 9). Апологеты Апостольскаго символа, наконецъ, высоко ставятъ его еще и потому, что онъ позволяетъ католикамъ поддерживать религіозную связь съ протестантами, а самимъ протестантамъ заявлять о своемъ единеніи даже со всѣмъ христіанскимъ міромъ. Раскрывая первую изъ указанныхъ мыслей, апологетъ символа говоритъ: „пусть мы, лютеране, понимаемъ символъ по лютерански, въ духѣ ап. Павла, а католики понимаютъ по римско-католически; но однакожъ мы должны радоваться,

что протестанты и католики имѣютъ общеніе по крайней мѣрѣ въ символѣ“ (Thieme, S. 31). „Употребленіе символа этого нами служить къ разсѣянію того воззрѣнія нѣкоторыхъ католиковъ, что будто протестанты не вѣруютъ ни въ Бога, ни во Христа“ (Thieme, S. 3). Что касается другой, сейчасть указанной мысли, то ее высказываетъ одинъ изъ ревностнѣйшихъ защитниковъ символа Аностольскаго въ такихъ словахъ: „преимущество этого символа предъ большинствомъ другихъ символовъ, лишь разъединяющихъ однихъ носителей христіанскаго имени отъ другихъ, состоитъ въ томъ, что онъ напротивъ связуетъ во одно всѣхъ христіанъ. У западныхъ христіанъ всѣхъ исповѣданій символъ этотъ имѣетъ одинаково господствующее значеніе. А восточныя церкви исповѣдуютъ всецѣло содержаніе того же символа, хотя и въ другихъ формахъ. Въ нашемъ символѣ и съ нимъ мы исповѣдуемъ вѣру всего христіанства“ (Zahn, S. 102—103).

Такъ высоко ставятъ авторитетъ символа его апологеты, принимающіе на себя задачу опровергнуть воззрѣнія Гарнака, который относится съ значительнымъ недоверіемъ къ достоинствамъ даннаго древне-христіанскаго памятника, усматривая въ немъ много недостатковъ. Великъ авторитетъ и значеніе символа, по сужденію его защитниковъ. Чтобы утвердить на прочныхъ основаніяхъ свое воззрѣніе, они должны были съ своей стороны разъяснить исторію символа въ церкви и всесторонне анализировать его догматическое содержаніе. То и другое они и дѣлаютъ, но не съ одинаковымъ усердіемъ.

Что касается исторіи символа, то эта сторона дѣла не богата результатами у нашихъ авторовъ. Нѣкоторые изъ нихъ прямо принимаютъ тѣ результаты, къ какимъ приходитъ Гарнакъ. „Брошюра Гарнака даетъ нѣкоторые выводы научнаго изслѣдованія относительно происхожденія и развитія символа, которые мы съ благодарностію и пріемамъ“, говоритъ одинъ изъ апологетовъ (Lüdeke, 4) и на томъ и кончаетъ рѣчь объ исторіи памятника. Въ существѣ дѣла, какъ оказывается, мы и не вправѣ многого ожидать отъ нашихъ авторовъ, ибо, по словамъ лучшаго оппонента Гарнакова—Цана точная исторія символа есть дѣло будущаго, и притомъ можетъ быть не близкаго будущаго. Онъ выно-

силь „впечатлѣнію, что въ обширномъ кругу теологовъ ни въ теченіе долгихъ лѣтъ мира, ни во дни горячаго спора нельзя находить достаточно основательнаго знанія дѣла“, и прибавляетъ: цѣннаго матеріала для раскрытія дѣла собрано много, но настоящей исторіи символа еще нѣтъ. „Исторія Апостольскаго символа, по его словамъ, должна положить въ свое основаніе какъ работы, какія уже сдѣланы, такъ и работы, которыя еще нужно сдѣлать, и тогда впервые будетъ написана такая исторія, причѣмъ она должна быть чужда духа партійной теологіи“ (S. 1—3). Послѣ этого, очень понятно, что мало новаго и интереснаго могло быть сказано апологетами символа касательно его исторіи. Болѣе интересное ограничивается нѣкоторыми замѣтками у двухъ авторовъ. Одинъ изъ нихъ заявляетъ, что Гарнаку не во всемъ можно довѣрять, когда онъ берется раскрыть исторію символа. „Поразительно, что Гарнакъ — пишетъ апологетъ — ни однимъ словомъ не упоминаетъ о главномъ факторѣ въ развитіи Апостольскаго символа; и кто безъ точнаго знанія этого историческаго фактора станетъ читать книжку г. профессора и сочтетъ правильнымъ то, что имъ написано, тотъ сильно обманется“. Какой же этотъ главный факторъ — спрашиваетъ авторъ и отвѣчаетъ на вопросъ такъ. Въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ символъ этотъ, какъ святое преданіе самихъ апостоловъ, хранился въ тайнѣ. Запрещено было его записывать на бумагѣ, чтобы предохранить его отъ профанаціи со стороны левѣрыхъ. Текстъ символа устно передавался отъ епископа къ епископу при хиротоніи, отъ епископовъ пресвитерамъ и діаконамъ, а эти послѣдніе научали символу и прочихъ крещаемыхъ. Содержаніе его было общезвѣстно, это содержаніе „можно было проповѣдовать даже съ кровли“, но самая формула оставалась тайной, извѣстною только вѣрующимъ. (Bauerfeind, S. 3—4). Что же отсюда слѣдуетъ? А вотъ что: записывать символъ на бумагѣ стали въ церкви поздно; поэтому, разъясняя исторію символа, нельзя ограничиваться только письменными документами, какъ дѣлаетъ Гарнакъ; эти документы далеко не доводятъ насъ до первыхъ временъ появленія и развитія символа; нужно брать во вниманіе такъ сказать неписанную исторію символа, и лишь тогда откроется великая древность этого памятника. Безъ сомнѣнія, требованіе Гарна-

кова критика справедливо; но къ сожалѣнію самъ авторъ, въ силу этого самаго требованія, приходитъ къ такимъ выводамъ, которые не могутъ заслуживать одобренія. Такъ онъ утверждаетъ, что не только такъ называемая древнеримская редакція символа, но и т. н. ново-римская редакція его (см. объ этомъ первую нашу статью), но ихъ *буквъ* составляютъ произведеніе св. апостоловъ, съ чѣмъ не согласится никто изъ самыхъ сотоварищей автора по оружію. (S. 10—11).—Какъ видимъ, здѣсь авторъ съ своей полемикою заходитъ дальше предѣловъ должнаго; но это не единственный случай у разсматриваемаго автора. Борьба съ Гарнакомъ приводитъ его къ явнымъ несправедливостямъ. Укажемъ на слѣдующее обстоятельство, весьма интересное и важное и для насъ сыновъ Греко-восточной церкви. Гарнакъ заявлялъ, что Греко-восточная церковь не употребляла и не употребляетъ Апостольскаго символа и тѣмъ старается доказать, что западная церковь не совсѣмъ права, когда излишне дорожатъ указаннымъ памятникомъ. Главный недостатокъ этого замѣчанія Гарнака, по нашему мнѣнію, въ томъ, что оно слишкомъ кратко, а потому неопредѣленно. Но разсматриваемый Гарнаковъ полемистъ отнесся къ этой замѣткѣ иначе. Въ жару полемики, онъ рѣшился доказать—какъ есть—обратно тому, что утверждаетъ берлинскій профессоръ, съ присовокупленіемъ нѣкоторыхъ оскорбительныхъ замѣчаній по адресу Греческой церкви. Полемистъ полагаетъ, что будтобы Греческая церковь въ теченіе первыхъ пяти вѣковъ владѣла такимъ же символомъ, каковы владѣютъ по сію пору церкви западныя, но что она потомъ потеряла свое сокровище. Виною такого печальнаго событія, по разсужденію полемиста, была деспотическая власть византійскихъ императоровъ. Критикъ пишетъ: Апостольскій символъ или же формы символа, сходныя съ нимъ, „изчезли изъ этой церкви благодаря императорскому деспотизму: византійскій императоръ Зенонъ своимъ указомъ „днотикономъ“ строжайше предписалъ (въ 482 г.), чтобы въ его царствѣ при крещеніи употреблялся впредь лишь одинъ никейскій символъ, съ исключеніемъ всякихъ другихъ символовъ; а импер. Анастасій (491—518 г.) предписалъ, чтобы на будущее время въ Греціи употреблялся при богослуженіи символъ втораго вселенскаго собора“. Что же касается за-

явленія, сдѣланнаго на соборѣ флорентійскомъ со стороны извѣстнаго Марка ефесскаго, что греки „никакого Апостольскаго символа не имѣютъ и ничего о такомъ не знаютъ“, то полемистъ усматриваетъ въ словахъ Марка лишь „поразительное невѣжество“; и при этомъ дѣлаетъ такое заключеніе: „Апостольскій первосимволь никогда не хранился въ Греческой церкви съ такою рачительностію, какъ въ церквахъ западныхъ“ (S. 20—22). Всѣ эти разсужденія полемиста суть плодъ полемическаго задора -- и правды въ нихъ не заключается. Не правда, что будто Зенонъ предписывалъ имперіи употреблять символъ никейскій: во 1-хъ онъ адресовалъ свой указъ не ко всей имперіи, а лишь въ Египетъ, а во 2-хъ онъ говорилъ о символѣ Константинопольскомъ, а не никейскомъ (никейскій символъ почти совсѣмъ не употреблялся, въ качествѣ крещальнаго символа, въ греческой церкви). Не правда и то, что будто символы помѣстныхъ церквей въ Греціи замѣнены никейскимъ (правильнѣе: константинопольскимъ), по приказу византійскихъ императоровъ. „Если мы въ настоящее время при крещеніи читаемъ, а за богослуженіемъ слышимъ редакцію символа константинопольскаго (II вселенскаго собора), то этимъ мы обязаны собору *Халкидонскому*“¹⁾. Это значитъ, что отмѣна помѣстныхъ символовъ, какіе прежде употреблялись на Востокѣ, и замѣна ихъ символомъ II-го вселенскаго собора произошла по инициативѣ самой церкви, а не византійскихъ царей и происходитъ гораздо ранѣе правленія Зеноновъ и Анастасіевъ. На другія напраслины и неправды, взводимыя разбираемымъ писателемъ, можно находить удовлетворительный отвѣтъ въ слѣдующихъ замѣчаніяхъ Т. Цана: „Греческій архіепископъ Маркъ (сказавшій извѣстныя слова на соборѣ флорентійскомъ) правъ не только въ томъ, что опровергалъ легендарное западносказаніе о происхожденіи символа прямо отъ апостоловъ, но и въ томъ, что не соглашался съ воззрѣніемъ, что будто этотъ символъ въ тѣ времена былъ достояніемъ всего христіанскаго міра. Определенія (т. е. символы) великихъ соборовъ (I и II вселенскихъ) уже рано въ греческой церкви

¹⁾ А. Лебедевъ. Всел. соборы IV и V вѣка, стр. 277. Подробности по интересующему насъ вопросу см. здѣсь же, стр. 272—277.

замѣнили болѣе древнія формы символа (помѣстныхъ церквей) въ церковномъ употребленіи и вытѣснили ихъ изъ самой памяти богослововъ“, хотя нельзя не замѣтить, говоритъ Цанъ, что „въ существѣ дѣла тоже исповѣданіе, на которое на Западѣ смотрѣли какъ на произведеніе апостоловъ, довольно долго употреблялось при крещеніи и въ церквахъ восточныхъ, но не съ именемъ апостольскаго символа и *не въ такихъ выраженіяхъ*“ (S. 4—5). Этими послѣдними словами цитируемый ученый хочетъ сказать, что между Востокомъ и Западомъ въ теченіе долгаго времени было полное согласіе въ пониманіи вѣры апостольской, а не буквальный согласіе въ текстѣ символа, — что, конечно, справедливо. Двѣ или нѣсколько отдѣльныхъ православныхъ церквей всегда согласны между собою въ вѣрѣ.

Съ большими, иногда рѣшительными и даже бле тящими, уснѣхомъ ведутъ свое дѣло полемисты, когда они показываютъ шаткость, невѣрность и тенденціозность нападокъ Гарнака на содержаніе Апостольскаго символа. Самое усердіе и многосторонность изслѣдованія полемистовъ въ этомъ случаѣ заслуживаютъ полной похвалы.

Первый членъ символа: „вѣрую въ Бога, всемогущаго (Вседержителя) Отца, Творца неба и земли“, какъ мы знаемъ, не возбуждаетъ сомнѣній у Гарнака. По поводу этого члена, онъ дѣлаетъ лишь то замѣчаніе, что будто въ церкви скоро потерялось представленіе объ Отцѣ, какъ отцѣ людей и замѣнилось болѣе холоднымъ представленіемъ о Немъ, какъ отцѣ міра вообще. Такъ какъ Гарнакъ не дѣлаетъ прямыхъ нападокъ на первыя слова символа, то полемисты, почти всѣ, обходятъ молчаніемъ вышеуказанное замѣчаніе берлинскаго профессора. Мы нашли лишь въ одной брошюрѣ нѣсколько словъ, направленныхъ противъ Гарнака по разсматриваемому случаю. Вотъ что именно говоритъ полемистъ: Представленіе о Богѣ Отцѣ, какъ Творцѣ міра не исключаетъ представленія о Немъ, какъ объ отцѣ людей; представленія эти сливаются и въ Библии. Тертуллианъ справедливо говоритъ: „наименованіе это (Отець) выражаетъ и любовь (pater) и могущество“. Представленіе объ Отцѣ, какъ чадолюбивомъ въ отношеніи къ людямъ, не исчезало изъ сознанія церкви и въ позднѣйшее время. Наприм. Кириръ карагенскій говоритъ: „новый человекъ, возрожденный и

возстановленный Богу чрезъ благодать Его, прежде всего именуется Его Отцемъ (въ молитвѣ: „Отче“), потому что человѣкъ сталъ быть Его сыномъ“. (Lüdeke. S. 6).

Второй членъ символа: „И въ Иисуса Хр., Его едиnorodнаго Сына“... Гарнакъ находитъ, что въ этихъ словахъ заключается не тотъ смыслъ, какой стали впадать въ нихъ только впоследствии. Лишь „послѣ никейскаго собора стали соединять съ выраженіемъ: *едиnorodный* мысль о превременномъ, вѣчномъ Сынствѣ Христа“. Раньше же этого не было. Наприм., „нельзя указать, чтобы около середины II вѣка (эпоха возникновенія символа, по Гарнаку) понятіе: *едиnorodный* Сынъ употреблялось въ подобномъ смыслѣ. Въ это время, если именовали I. Христа „Сыномъ“: говорили о томъ, что Онъ „рожденъ“, то имѣли въ мысли историческаго Христа и земное Его явленіе. Слѣдовательно, кто отыскиваетъ въ символѣ ученіе о „вѣчномъ Сынствѣ“, тотъ отступаетъ отъ первоначальнаго смысла памятника“.

Защитники символа, конечно, находятъ, что Гарнакъ неправъ въ своихъ разсужденіяхъ. „Фактически дѣло стоитъ не такъ“, пишетъ одинъ изъ оппонентовъ Гарнака. „Правда, что выраженіе „рожденъ“ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ относится всегда къ земному явленію Христа: понятіе „вѣчнаго рожденія“ чуждо (?) св. Писанію; но этимъ и исчерпывается позволительное въ словахъ Гарнака. Что съ понятіемъ „Христа“ нужно соединять представленіе о Сынѣ, явившемся на землѣ — этого доказать нельзя, и даже болѣе: противоположное представленіе безусловно правильнѣе. Конечно, „Сынъ Божій“ есть понятіе мессіанское, это—предикать Мессіи, но у апостоловъ Павла и Иоанна это мессіанское „Богосыновство“ въ приложеніи къ Иисусу обозначаетъ премірное и отвѣтное отношеніе Сына къ Отцу, другими словами: мессіанское Богосыновство Иисуса, какъ такое, есть доміровое, вѣчное Богосыновство. Этотъ результатъ въ экзегетическомъ отношеніи составляетъ неотъемлемую принадлежность Новаго Завѣта: требуетъ доказательства не этотъ, а противоположный результатъ, что и должно бы составлять задачу Гарнака. Отъ самаго начала христіанскихъ временъ вѣрующіе называются такими, которые „призываютъ имя Господа I. Христа“ (1 Кор. 1. 2. Дѣян. 9, 14 и др.), т. е. такими, которые молятся Ему;

по молиться можно только тому, кто Богъ, а кто Богъ, тотъ вѣченъ, ибо обожествленіе человека съ точки зрѣнія Ветхаго и Новаго Завѣта есть мысль богохульная, которой и слѣда нельзя искать въ Писаніяхъ Новаго Завѣта“ (Cremer, S. 26—27). Другой полемистъ обращается въ борьбѣ съ Гарнакомъ—къ даннымъ церковно-историческимъ и здѣсь находитъ основанія для опроверженія вышеприведенныхъ воззрѣній разбираемаго ученаго. „То правда, говоритъ онъ,—что опредѣленное формулированіе ученія о превѣчномъ рожденіи Сына произошло на Никейскомъ соборѣ. Но если „Богосыновство“ Иисуса Христа является здѣсь въ качествѣ члена вѣры, то однакожъ это могло случиться лишь при условіи, что подобное ученіе возникло и распространилось ранѣе того: исповѣданіе сердца потомъ уже стало формулой вѣры. И дѣйствительно, еще съ самаго начала церковь старалась уяснить для оглашаемыхъ ученіе объ отношеніи Сына къ Отцу, пользуясь для этой цѣли различными образами. Удобнѣе всего этому назначенію служила теорія эманации, которой особенно придерживался Тертуліанъ. Объясняя отношеніе Сына къ Отцу, онъ говорилъ: какъ свѣтъ отъ свѣта, такъ и Духъ отъ Духа, и Богъ отъ Бога возжигается. Этотъ образъ пониманія началъ приобрѣтать господство и постепенно сдѣлался такъ сказать традиціоннымъ эвгегисомъ и стереотипною формою выраженія ученія. Разумѣется, подобныя сравненія не могли дѣлать догматъ вполне яснымъ, но вѣрующіе удовлетворялись и этимъ, помня слова Писанія о Сынѣ Божіемъ: „роде же Его кто исповѣсть“! (Liljeke, S. 7—8).

Третій членъ символа: „Зачатаго отъ Святаго Духа, Рожденнаго отъ Маріи Дѣвы“.—Большинство протестантовъ въ борьбѣ съ Гарнакомъ, объявило этотъ членъ символа „основаніемъ христіанства“, „красугольнымъ камнемъ, о который сокрушается вся мудрость вѣка сего“. Понятно, послѣ этого, что на защитѣ этого именно тезиса сосредоточены всѣ лучшія силы протестантской науки. Аргументы, которыми пользуются въ этомъ случаѣ апологеты символа, тверды, замѣчательно разнообразны и неистощимы, а подчасъ и блестящи. Успѣхъ апологетовъ тоже цужно признать совершенно несомнѣннымъ.

Гарнакъ, приводя слова символа: „Зачатаго отъ Св.

Духа“ и пр. заявляетъ: „здѣсь какъ фактъ утверждается нечто такое, что многимъ вѣрующимъ христіанамъ представляется невѣроятнымъ“.

Неужели?!

Самгвицикъ-полемистъ (Рендторффъ) не можетъ безъ внутренняго содроганія слушать такія рѣчи. Если Иисусъ не родился чудеснымъ образомъ отъ Дѣвы, то значить, что „Онъ родился отъ Іосифа и Маріи, подобно тому какъ рождаются прочіе люди; но это утвержденіе—пощетъ онъ—причиняетъ величайшее оскорбленіе христіанскому сознанію. Если Христосъ -человѣкъ, какъ и я, то я не могу вѣровать въ Цего въ точномъ смыслѣ этого слова, то я не могу молиться Ему, ибо поклониться человѣку есть идолослуженіе, - то я перестаю быть христіаниномъ. Да защититъ насъ Богъ отъ новой религіи безъ Христа, притомъ отъ такой религіи, которую создали сами-же люди чрезъ устраненіе того, что имъ во Христѣ не угодно“ (20). Отрицать, что Христосъ родился отъ Дѣвы, значить по энергическому выраженію другаго полемиста—„наносить вѣрующему человѣку ударъ кулакомъ въ лицо“ (Taubert, S. 14). Невѣріе въ чудесное рожденіе Христа, по разсужденію третьяго полемиста, есть не больше, какъ выраженіе бессилія современной отрицательной теологіи. Эта послѣдняя поставила себѣ цѣлю объяснять евангельскія чудеса такъ, чтобы они стали для насъ удобопонятны и сообразны съ требованіями простаго разсудка. Такъ эта теологія величайшее изъ чудесъ—воскресеніе Христа истолковываетъ въ томъ смыслѣ, что Христосъ по смерти тѣлесной, какъ Духъ началъ обитать у Бога и въ сердцахъ вѣрующихъ. Но эта же самая теологія „не можетъ отыскать подобной лазейки, когда встрѣчаемся съ ученіемъ: Зачатаго отъ Св. Духа и проч., а потому прямо отрицаютъ это ученіе, вступая въ борьбу съ Апостольскимъ символомъ“. (Wöhlenberg. S. 5). Или: по объясненію одного изъ сейчасъ указанныхъ полемистовъ отрицаніе разсматриваемаго чуда есть результатъ проникновенія въ среду теологовъ натуралистическихъ воззрѣній,—частіе: дарвинизма. „Этому натуралистическому міровоззрѣнію и принесенъ наконецъ въ жертву членъ символа: Зачатаго отъ св. Духа“... (Taubert, S 7). --Уже простой здравый смыслъ, по сужденію апологетовъ, долженъ

удостоверять, что „невероятное“ для Гарпака, имѣеть всю достоверность. Что мы должны были бы думать о самомъ Христѣ, если бы Его происхождение было таково, какъ полагаетъ берлинскій ученый? „Вмѣсто нравственнаго образца Христосъ сталъ бы лишь ужаснымъ примѣромъ сумасброднаго (schwärmertisch) высокомерія; ибо если мужъ, родившись какъ плоть отъ плоти, подобно намъ всѣмъ, станетъ возвѣщать намъ, что онъ имѣеть придти на облакахъ небесныхъ, то что мы должны думать о такомомъ?“ (Virk, S. 12). Этотъ же полемистъ замѣчаетъ еще: „Между іудеями была распространена клевета, на которую, повидимому, дѣлаетъ намѣки уже и Матѳей въ началѣ своего Евангелія, что Господь нашъ былъ незаконнымъ дитятей Маріи. Спрашивается: не есть ли это примое, но злонамѣренное извращеніе именно христіанскаго вѣрованія въ рожденіе Христа отъ Дѣвы? И развѣ эта клевета не служитъ доказательствомъ того, что указанная вѣра уже существовала въ церкви первохристіанской?“ (ibid. 11). Другіе критики разбираемой ложной мысли Гарпака обращаются къ первохристіанской исторіи и здѣсь ищутъ и находятъ сильныя аргументы противъ сводомысленнаго ученаго. Такъ Цайъ разъясняетъ: „Можно утверждать, что въ теченіе первыхъ четырехъ вѣковъ церковь не имѣла ни одного учителя и никакого религіознаго общества, которые хотя бы съ кающею справедливостію являлись посетителями первоначальнаго христіанства, и которые бы держались другаго воззрѣнія на образъ рожденія Христа кромѣ того, что Онъ зачатъ отъ св. Духа и родился отъ Дѣвы. Въ эти времена только такія лица иногда учили иначе, которыя извращали всѣ представленія о земной жизни Христа. Таковъ былъ Керинѳъ, который отличалъ человѣка Іисуса отъ Спасителя Христа, который утверждалъ, что страданія припималъ только первый, но что второй былъ чуждъ имъ, и который смотрѣлъ на человѣка—Іисуса, какъ на форму, позволявшую обнаруживать себя дѣйствительному Спасителю. Этотъ лжеучитель утверждалъ, что человѣкъ Іисусъ былъ сынъ Іосифа. По свидѣтельству Иринея, Керинѳъ считалъ дѣломъ невозможнымъ рожденіе отъ Дѣвы и потому высоко ставилъ Евангеліе Марка за то, что оно молчитъ объ этомъ. Слѣдуетъ еще припомнить рассказъ св. Поликарпа о Іоаннѣ

Богословъ: когда апостоль пришелъ въ Ефесъ въ баню и увидаль здѣсь Керинѳа, то тотчасъ же удалился отсюда, сказавъ: „убѣжимъ, пока не обрушилась баня, въ которой находится Керинѳъ, врагъ истины“. Древній Керинѳъ — многозначительно замѣчаетъ Цанъ—не такое рѣдкое явленіе среди нашихъ повѣйшихъ богослововъ“ (S. 55). Кремеръ съ своей стороны указываетъ, что въ древности, кромѣ Керинѳа, подобныхъ же воззрѣній держались Карпократъ и нѣкоторые евангелисты, но при этомъ выразительно замѣчаетъ, что за то въ нѣдрахъ самой церкви никогда не обнаруживалось такого же отступленія отъ истины. „Этотъ фактъ самъ по себѣ, не говоря уже о повозвѣтныхъ Писаніяхъ, приводитъ къ заключенію, что въ ученіи о безмужнемъ рожденіи Христа имѣемъ выраженіе первоначальнаго и единодушнаго убѣжденія первенствующей церкви, если не станемъ смотрѣть на Керинѳа, Карпократа и еретическій эвангелизмъ, какъ на представителей и почитателей первохристіанской вѣры и какъ на охранителей апостольскаго преданія въ разсматриваемомъ отношеніи, — что, конечно, было бы очень странно“ (Cremer, S. 23 - 24). Единственнымъ, сколько нибудь знаменитымъ богословомъ, принадлежавшимъ къ церкви, но учившимъ, согласно съ Керинѳомъ, былъ, по изысканіямъ Цана, Фотинъ сирійскій (въ IV в.). Онъ считалъ Иисуса человѣкомъ, происшедшимъ отъ брачнаго сожитія Іосифа и Маріи, но обожествленнымъ благодаря Его высокимъ нравственнымъ достоинствамъ. Юліанъ отступникъ отдавалъ дань уваженія Фотину и называлъ его разумнымъ богословомъ. Этотъ лжеучитель придавалъ христіанской теологіи салонный видъ и открылъ ей доступъ во дворецъ язычествующаго императора“ (S. 57). Подводя итогъ своимъ разсужденіямъ по данному поводу Цанъ замѣчаетъ: „весьма задолго до того времени, когда христіане начали создавать какія-либо теоріи о рожденіи Христа, и задолго раньше, какъ къ вопросу о чудесномъ рожденіи Христа начали прилетать чуждые историческаго значенія выводы относительно Маріи и сыновей Іосифа, такъ называемыхъ братьевъ Иисуса, вѣра во Христа, сына Дѣвы, была вѣрой всей христіанской церкви. Да и могла ли вообще существовать церковь безъ такой вѣры?“ (Ibid.). Такимъ образомъ, вопреки мнѣнію Гарнака, необходимо признавать,

что учение о безмужнемъ рожденіи Іисуса составляетъ принадлежность первохристіанскаго благовѣстія, а потому оно справедливо нашло мѣсто въ древнѣйшемъ символѣ.

„Самъ Христось, возвѣщая евангеліе народу, не упоминаетъ о Своемъ рожденіи отъ Дѣвы“ (Гарнакъ).

Вѣрно.

„И ученики Его, проповѣдуя евангеліе, поступаютъ такъ же“ (онъ-же).

Совершенно вѣрно.

Но почему Христось не говоритъ объ этомъ? „Извѣстно, что Христось возвѣщая евангеліе народу, Свою проповѣдь не открывалъ словами: не считайте Меня за Іосифова Сына“. Вообще Его проповѣдь не рѣчь о Немъ самомъ начиналась, но благовѣстіемъ о томъ, что съ Его пришествіемъ наступаетъ царство Божіе“ (Zahn, 66). Да и пристойно ли Ему было Свою проповѣдь о царствѣ Божіемъ открыть возвѣщеніемъ о Его чудесномъ рожденіи? „Онъ поступалъ такъ, какъ поступаютъ вообще все благородныя натуры: не говори о томъ, кто они по происхожденію, они дѣлами показываютъ—кто они“ (Grau, 9—10). „Можно думать, что извѣстнаго рода скромность (Zartgefühl) удерживала Господа отъ публичныхъ рѣчей предъ теліою о Своемъ рожденіи. Христось держался мудраго педагогическаго правила: вѣдь, Онъ и съ Своею проповѣдію о Его мессіанствѣ не выступалъ слишкомъ рѣшительно, стучась въ закрытыя двери“ (Wohlenberg, 20). Да и какое впечатленіе могло бы имѣть на слушателей возвѣщеніе съ Его стороны о своемъ чудесномъ рожденіи? Если бы къ Его проповѣди примѣнивалось возвѣщеніе объ этомъ событіи, то пожалуй это Его собственное свидѣтельство вмѣсто вѣры порождало бы лишь сомнѣніе касательно событія (*ibid.* 14). Но хотя Христось прямо не говорилъ объ этомъ, однако изъ Его рѣчей о мессіанскомъ Его достоинствѣ легко было вывести требуемое „заключеніе, каковое заключеніе, подъ управленіемъ Духа Божія церковь и дѣйствительно сдѣлала. Наприм. Христось говорилъ о Себѣ: „Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ“ (Іоан. 16, 28). Когда же Іисусъ, какъ Онъ самъ говоритъ, исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ? Конечно, не когда нибудь еще, а именно когда Марія зачала отъ св. Духа и ввела Его въ міръ въ качествѣ ди-

тяти? II развѣ можно отличать рожденіе Христа отъ Его явленія во плоти“? (Taubert, S. 16—17). Наконецъ, ничто не препятствуетъ дѣлать догадку, что хотя открыто предъ народомъ Христосъ и не говорилъ о разбираемомъ фактѣ, но что въ тѣсномъ кругу своихъ учениковъ, говоря о Своихъ отношеніяхъ къ Іосифу и Маріи, Онъ не хранилъ несокрушимаго молчанія о своемъ плотскомъ рожденіи (Zahn, S. 67).

Почему ученики Христа, проповѣдуя евангеліе людямъ, тоже не говорили о чудесномъ рожденіи Христа, — для этого есть достаточныя основанія. О проповѣди апостоловъ мы больше всего знаемъ изъ книги Дѣяній: здѣсь помѣщены тѣ рѣчи, какія произносили Христовы проповѣдники, обращаясь къ іудеямъ и язычникамъ. Но всѣ ли рѣчи? Нѣтъ, только *первыя* рѣчи, съ какими проповѣдники обращались къ оглашеннымъ (А. Wuncken, S. 19). А въ такихъ рѣчахъ не могло быть мѣста для свидѣательства о рожденіи Христа отъ Дѣвы, вообще въ нихъ не указывается никакихъ фактовъ изъ жизни Христа, которые предшествовали проповѣди Іоанна Крестителя и крещенію Иисуса. (Дѣян. 2. 14—36; 3, 12—26; 10, 31—43 и т. д.). И это не случайность. „Каждый разсудительный миссіонеръ начинаетъ свою проповѣдь съ того, что пробуждаетъ совѣсть и привлекаетъ сердца къ вѣрѣ, а не съ того, что только требуетъ вѣры, и не съ того, что можетъ возбуждать противорѣчіе и даже насмѣшки. И въ наше время ни одинъ миссіонеръ не начинаетъ своего дѣла съ проповѣди о благовѣщеніи. Проповѣдь о рожденіи Христа отъ Дѣвы, нѣтъ сомнѣнія, принадлежала къ кругу тѣхъ предметовъ, о которыхъ принято было говорить въ тѣсномъ кружкѣ увѣровавшихъ и уже крещенныхъ (1 кор. 2, 6). Если же такъ, то отсюда однакожь не слѣдуетъ дѣлать заключенія, что апостолы мало обращали вниманія на то, какъ кто изъ обращаемыхъ будетъ потомъ думать о земномъ происхожденіи Христа. Мы очень твердо знаемъ, что между членами первохристіанской церкви не было никакихъ разногласій по отношенію къ Лицу I. Христа“ (Zahn, S. 67).

„Нельзя находить соответствующихъ указаній ни въ Евангеліи Марка, ни съ какою-либо увѣренностію въ Евангеліи Іоанна“ (Гарнакъ).

Это правда, что въ Евангеліи Марка нѣтъ разсказа о чудесномъ рожденіи Христа, но такое явленіе логко объясняется. „При несомнѣнномъ стремленіи въ возможно-краткихъ чертахъ описать замѣчательнѣйшее изъ жизни Іисуса, евангелистъ естественно пропускаетъ то, что служило такъ сказать священнымъ порталомъ для высокаго, входящаго гостя. Опуская изображеніе всего того, что случилось со Христомъ до крещенія Его, евангелистъ могъ извинять себя тѣмъ, что о новорожденномъ, но достигшемъ развитія Дитяти, ничего еще нельзя сказать“ (?! Lüdecke, S. 13), Что касается Евангелія Іоанна, то какъ мы сейчасъ видѣли, Гарнакъ говоритъ съ нѣкоторою неувѣренностію о томъ: можно или же нельзя находить здѣсь требуемыя указанія? Очевидно, самъ онъ сомнѣвается, что будто въ этомъ Евангеліи нѣтъ указаній на чудесное роженіе Христа. И дѣйствительно, колебаніе нѣмецкаго скептика имѣетъ очень серьезныя основанія. „Если возникало даже мнѣніе, что четвертое Евангеліе имѣетъ гностическое происхожденіе и учить по докетически, что Іисусъ не происходилъ и не родился, то само по себѣ понятно, что въ немъ не можетъ быть ученія объ обычномъ рожденіи Христа“ (Grau, 11). Далѣе: „если мы взвѣсимъ все изреченія Іисуса въ четвертомъ Евангеліи, въ которыхъ говорится о превѣчномъ бытіи Сына у Отца и Его посольствѣ въ міръ, въ которыхъ усвоится Ему наименование Слова, сдѣлавшагося плотію, то какъ мы истолкуемъ эти изреченія безъ допущенія чудеснаго рожденія Христа?“ (Birk, 10—11). Еще: „Въ 13 стихѣ 1-ой главы евангелистъ признаетъ дѣтей Божіихъ, т. е. вѣрующихъ во имя Христово—такими, которые не натуральнымъ образомъ родились, но родились отъ Бога. Если такъ говоритъ онъ о вѣрующихъ, то тѣмъ болѣе тоже онъ сказалъ бы о Христѣ, воплотившемся Сынѣ Божіемъ, еслибы у него была прямая рѣчь о рожденіи Іисуса (Кнаер, 38). Одинъ изъ полемистовъ противъ Гарнака весьма умѣстно припоминаетъ, что самъ этотъ скептикъ по далѣе какъ въ 1892 году въ одной журнальной статьѣ писалъ, что въ выраженіи Іоанна: „Единородный“ можно находить вѣроятное указаніе на чудесное роженіе Христа по плоти (Wynopen, S. 19).

„Генеологін Иисуса, находящіяся у Матосея и Луки, доводятся до Иосифа, а не Маріи“ (слова Гарнака).

Этими словами Гарнакъ хочетъ сказать, что генеологическія таблицы у сказанныхъ евангелистовъ исключаютъ представленіе о рожденіи Христа отъ Дѣвы, когда прямо доводятъ ихъ до Иосифа, одного изъ потомковъ Давидовыхъ. Если родился отъ Иосифа, значитъ не отъ Дѣвы—какъ бы такъ вѣщаетъ нѣмецкій раціоналистъ. Задача защитниковъ символа и оппонентовъ Гарнака, въ виду этого, состояла въ томъ, чтобы показать: какой смыслъ имѣетъ указаніе двухъ евангелистовъ на Иосифа, какъ плотскаго отца Иисусова. За эту задачу и берутся апологеты. Они такъ разсуждаютъ: „Генеологін Иисуса у двухъ евангелистовъ (Матѳ. 1; Лук. 3) имѣютъ послѣднимъ заключительнымъ звеномъ Иосифа, а не Марію. Оба эти евангелиста ясно показываютъ, что Иисусъ, какъ сынъ Иосифа, есть прямой потомокъ Давида, но они-же вполне даютъ разумѣть, что сынъ же Иосифовъ есть Иисусъ не потому, что Иосифъ родиль Его, а потому, что Иисусъ родился отъ Маріи, которую Иосифъ наименовалъ своей женою. Такъ какъ такого внѣшняго факта было достаточно для Иисуса при выступленіи Его на дѣятельность среди іудейскаго народа,—поскольку это заграждало уста ожесточеннымъ врагамъ Его, оправившимся въ своемъ противодѣйствіи Ему на томъ, что Онъ не потомокъ Давида,—то этого же было совершенно достаточно и для двухъ указанныхъ евангелистовъ“. (Zahn, 65). Въ частности апологеты стараются раскрыть истинный смыслъ разсказа, находящагося въ I главѣ евангелиста Матосея, съ цѣлію отразить вышеуказанное возраженіе Гарнака. „Точка зрѣнія, съ которой Матосей разсматриваетъ всю евангельскую исторію—говорятъ наши апологеты—есть не простое исповѣданіе, что Иисусъ есть обѣтованный Мессія. Ясно проведенная точка зрѣнія, начиная отъ первыхъ страницъ Евангелія до послѣднихъ,—есть точка зрѣнія апологетическая, а вмѣстѣ съ тѣмъ и полемическая. То, что Матосей неприкровенно выражаетъ, когда говоритъ о воскресеніи Христа (28, 11 - 15), подобное же находитъ читатель и повсюду между строкъ. Тема евангелиста была такая: „пренебрегаемый съ самаго же начала Іудеями, отверга-

емый своимъ народомъ и такимъ образомъ слѣвавшейся соблазномъ для іудеевъ, повосимый и по смерти—Иисусъ, не смотря на то, есть Мессія. *Только подѣ такимъ угломъ зрѣнія и слѣдуетъ понимать первую главу Евангелія Матвоя.* Въ темнегихъ простыхъ словахъ, но производящихъ необыкновенно сильное впечатлѣніе на читателя, евангеліе въ 1, 18 --21 описываетъ страшную опасность, что Тотъ, Кто предназначенъ стать Спасителемъ, некупить народъ Свой отъ грѣховъ его, что это самое Лице будетъ объявлено незаконнымъ Сыномъ, такъ какъ этому Лицу предстояло родиться въ то время, когда мать Его могла быть отвергнута своимъ добросовѣтнымъ женихомъ, за предполагаемую ея нечѣрность. Но то, что съ обычной точки зрѣнія являлось безмѣрно зазорнымъ (зачатіе помимо мужа), это самое было святымъ дѣломъ самого Бога, исполненіемъ пророческихъ обѣтованій. Въ виду такихъ обстоятельствъ нужно было одно: именно, чтобы и для тѣхъ, кто не признавалъ этого дѣла за дѣло Божіе, за исполненіе пророчествъ, чтобы и для такихъ пресѣченъ былъ путь къ клеветѣ. Такъ и совершилось. Веленіями Божіими опасность устранена: Марія Дѣва родила Сына своего, послѣ того, какъ Іосифъ призналъ Ее своею законною женою и принялъ ее къ себѣ. Вотъ смыслъ разсказа евангелиста Матвоя о Іосифѣ. „Этой апологетической дѣли должно служить, по мысли евангелиста и то родословіе, которое помѣщено въ первыхъ стихахъ его Евангелія“. (ibid. 59).

„Нѣтъ (указанія на чудесное рожденіе Христа отъ Дѣвы) въ посланіяхъ апостола Павла и вообще во всехъ посланіяхъ новозавѣтныхъ“ (еще аргументъ Гаршака).

Такъ. „Но если источники о чемъ-нибудь молчатъ, слѣдуетъ ли отсюда, что они отрицаютъ то, о чемъ молчатъ? Всякое argumentum e silentio, какъ извѣстно, слабо“, замѣчаютъ апологеты. „Да и позволительно ли вообще искать въ посланіяхъ Новаго Завѣта формулированныя члены христіанской вѣры? Посланія были писаны по случайнымъ обстоятельствамъ“ (Lüdeke, S. 10). „Въ своихъ посланіяхъ апостолы лишь напоминали о томъ главнымъ образомъ, что ими было проповѣдано вѣрующимъ въ предшествующей проповѣди, а почему многое было понятно читателямъ и безъ сообщенія подробностей“ (Wunderen, 19). Представ-

ляется однако важнымъ уже и то, что хотя „въ посланіяхъ и нѣтъ рѣчи о сверхъестественномъ рожденіи Господа, но за то не говорится и о томъ, что рожденіе это было обычнымъ, естественнымъ.“ (Massow, S. 12).—Обращаемся къ посланіямъ Павла въ частности. Павелъ не говоритъ въ нихъ о чудесномъ рожденіи Христа, но отсюда не слѣдуетъ дѣлать вывода, что апостолъ не зналъ или не раздѣлялъ разсматриваемаго вѣрованія. Обыкновенно, „принимаютъ, что Павелъ обратился въ христіанство и крестилъ бывшаго прежде язычникомъ—Луку. Во всякомъ случаѣ этотъ послѣдній былъ многолѣтнимъ спутникомъ и помощникомъ Павла въ его благовѣстническихъ путешествіяхъ. И ужели же мы допустимъ, что Павелъ не имѣлъ вѣры Луки, возвѣстившаго въ своемъ Евангеліи о известномъ фактѣ? Больше достовѣрности принимать обратное. По мнѣнію Тертуліана и Евсевія Павелъ оказывалъ такое же вліяніе на составленіе Евангелія Лукою, какое Петръ на составленіе Евангелія Маркомъ. Неужели и послѣ этого станемъ думать, что проповѣдь Павла была иною по сравненію съ проповѣдью Луки?“ (Walch, S. 22). Нужно помнить, что ап. Павелъ „ни въ одномъ посланіи не излагаетъ исторіи Господа Іисуса“. Понятно, что у него нѣтъ яснаго указанія на разсматриваемый фактъ. Одно можно сказать, что его проповѣдь опирается на этотъ фактъ, какъ на необходимое условіе его апостольскаго дѣла (Lücke, 11. Zahn, 64). Важно также и то, что слегка касаясь земнаго „происхожденія Христа, Павелъ не упоминаетъ объ Его земномъ отцѣ, но лишь о Его матери“ (Wohlenberg, 23). Впрочемъ это замѣчаніе апостола Павла о матери Іисуса создаетъ нѣкоторыя экзегетическія затрудненія, устранить которыя считаютъ своей задачей противники Гарпака. Оно находится въ посланіи къ Галатамъ (4, 4). Здѣсь апостолъ въ немногихъ словахъ касается „нѣкоторыхъ историческихъ обстоятельствъ, при какихъ Богъ послалъ въ міръ своего Сына, при чемъ Павелъ вмѣстѣ съ упоминаніемъ Бога, какъ Отца посланнаго Сына, упоминаетъ еще только о „женѣ“, которая родила Последняго. Апостолъ говоритъ здѣсь не: „родившійся отъ дѣвы“, а „родившійся отъ жены“. Нужно замѣтить, — въ разъясненіе дѣла, — что употребленію въ

настоящемъ случаѣ выраженія: родился отъ Дѣвы — было бы не кстати. Ибо Павелъ говорить здѣсь не о различіи Сына Божія отъ остальныхъ людей, но о равенствѣ и одинаковости Его положенія съ положеніемъ тѣхъ, кого Онъ искупилъ: Онъ такъ же былъ подъ закономъ, какъ и сами Израильтяне*. По устраненіи этихъ затрудненій, въ разсматриваемомъ текстѣ посланія къ Галатамъ апологеты находятъ пѣчто очень благопріятное для подтвержденія ученія о чудесномъ рожденіи Христа. Они задаютъ себѣ вопросъ: почему здѣсь говорится о матери Христа, когда связь рѣчи ясно требовала упоминанія объ израильскомъ мужѣ, отцѣ Его, который родилъ и воспиталъ Его въ законѣ? Почему? Конечно потому — отвѣчаютъ апологеты, — что въ мысленіи Павла подлѣ небеснаго Отца Іисусова не оставалось никакого мѣста для Іосифа, какъ родителя тогоже Іисуса* (Zahn. S. 64 -65).

Пятый членъ: „Снишедшаго во адъ“.

Гарпакъ: этотъ членъ внесенъ въ символъ только въ срединѣ IV вѣка. „Подъ словомъ: „адъ“ въ древности, по мсему мнѣнію, никто не разумѣлъ настоящаго ада, а преисподнюю, царство мертвыхъ. Какъ самостоятельный членъ, стояцій подлѣ другихъ членовъ, онъ не выразителенъ (zu schwach), и потому поправу отсутствовалъ въ символахъ до Константина; и въ настоящее время онъ вызываетъ не одинаковыя толкованія“.

Берлинскій ученый наклоняетъ рѣчь къ тому, что разсматриваемый членъ слѣдуетъ совсѣмъ изгладить въ символѣ. — Апологеты съ своей стороны доказываютъ, что членъ этотъ имѣетъ глубокій смыслъ и вполне оправдывается свидѣтельствами Св. Писанія Нового Завѣта. Не будемъ приводить тѣ свидѣтельства св. Писанія, на которыя опираются апологеты: они извѣстны, а передадимъ лишь сущность ихъ разсужденій, вызванныхъ замѣчаніями Гарпака. Ученіе о снисшествіи Христа во адъ послѣ Его смерти (до воскресенія), оправдывается слѣдующими религіозными требованіями: 1) „Если Іисусъ быть дѣйствительнымъ человѣкомъ, то душа Его, по разлученіи ея отъ тѣла, должна была спуститься въ царство душъ умершихъ людей, или, такъ какъ мы можемъ говорить не иначе какъ становясь на точку зрѣнія пространственныхъ отношеній, — въ царство мертвыхъ,

во адѣ. Самъ Христосъ и апостолы говорили объ адѣ, какъ о такомъ мѣстѣ, которое ни для кого не требуетъ объясненій“ (слѣдуютъ цитаты). 2) Христу принадлежитъ „владычество и надъ мертвыми и надъ живыми“ (Рим. 14, 9). Такъ какъ мы не сомнѣваемся, что въ загробномъ мірѣ души сознають сами себя и сознають свои отношенія къ другимъ, то онѣ должны были глубоко почувствовать, что Господь явился среди нихъ какъ бы онѣ были живыми. „Нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ“ (Мо. 22, 32). 3) „Если Христосъ есть Спаситель всего человѣчества, то и поколѣнія, умершія до Христа, въ особености члены церкви, жившей надеждою на Него, должны были вступить въ извѣстныя отношенія къ Нему, Его спасительному дѣлу и Его царству. Священное Писаніе достаточно удостовѣряетъ въ этомъ“ (приводятся цитаты). „Вѣра христіанъ безъ ученія о снисшествіи Христа во адъ будетъ не полна“ (Zahn, 73—74). Другіе апологеты указываютъ на то, что въ символѣ ученіе о снисшествіи Христа во адъ выражено съ такою простотою, что этимъ исключается возможность строить какія либо фантастическія догадки по этому поводу. „Здѣсь не замѣтно стремленія служить простому любопытству, но говорится объ одномъ изъ фактовъ спасительнаго дѣла Христа“ (Burk. 13). Впрочемъ нужно сознаться, что попытки нашихъ апологетовъ точнѣе опредѣлить: для кого именно Христосъ снисшелъ во адъ, нельзя назвать удачными. Такъ одинъ изъ нихъ, приводя слова изъ перваго посланія ап. Петра: I, 3, 18 и д.: 4, 6, спрашиваетъ: „о какихъ умершихъ здѣсь говорить апостолъ? обо всѣхъ? Нѣтъ, но лишь о тѣхъ, которые „нѣкогда были непокорны ожидавшему ихъ Божію долготерпѣнію“ (ibid. 3, ст. 20). Слѣдовательно, нельзя допускать, что снисшествіе во адъ было ищетъ апологетъ — ради праведныхъ Авраама, Моисея, Иліи, Эноха. Напротивъ св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что Моисей и Ілія бесѣдовали съ Господомъ на горѣ Преображенія, что Лазарь отнесенъ былъ ангелами въ лоно Авраамово“ и пр. (Walch, 12). Значить, Христосъ снисшелъ ради грѣшниковъ. Советъ иначе разсуждаетъ другой апологетъ. Онъ пишетъ: „Христосъ освободилъ встхожавшихъ вѣрующихъ, которые и здѣсь жили надеждами на Него, освободилъ изъ лона Авраамова (изъ преисподней—поисня-

еть авторъ. Sic!) и ввелъ ихъ въ рай“ (Rendtorff, S. 24). Очевидно, этотъ аналогетъ разумѣть не грѣшныхъ, а праведныхъ. Повредятъ ли успѣху полемики такіа разногласія апологетовъ—сказать трудно. Но во всякомъ случаѣ нужно сказать, что ученіе о снисшествіи Христа во адъ принадлежитъ къ труднымъ вопросамъ богословской науки.

Седьмой членъ: „Вознесагося (Восшедшаго) на небо“...

Гарнакъ: здѣсь находится „отступленіе отъ древнѣйшей христіанской проповѣди. Въ древнѣйшемъ благовѣстіи вознесеніе не составляло особаго члена вѣры. Критика текста повозавѣстныхъ Писаній показываетъ, что разсказъ о вознесеніи—позднѣйшая вставка. И впоследствии у христіанъ не было яснаго представленія о томъ, когда послѣдовало вознесеніе: нѣкоторые думали, что оно случилось спустя 18 мѣсяцевъ по воскресеніи. Вознесеніе, по представленію древнихъ христіанъ, было фактомъ тождественнымъ съ сѣдѣніемъ Христа одесную Отца: когда хотѣли сказать, что Христосъ получилъ владычество и силу на небѣ и на землѣ, то для обозначенія этого говорили: Онъ вознесся *или* же Онъ воссѣлъ одесную Отца“.

Апологеты же такъ опровергаютъ Гарнака. „Ученіе о вознесеніи Гарнакъ считаетъ за отступленіе отъ первоначальной проповѣди, въ которой будтобы не встрѣчается такого члена вѣры; но это совершенно несправедливо. О вознесеніи проповѣдовали и Петръ (1 Петр. 3, 22), и Павелъ“ (1 Тим. 3, 16; Ефес. 4, 8) (Walch, 20). Притомъ же: „Господь самъ предсказывалъ, что Онъ отыдетъ къ Отцу, что Онъ превознесется, и что какъ превознесенный будетъ пещися о спасеніи вѣрующихъ—все это было общимъ ученіемъ апостоловъ. Безъ такихъ вѣрованій вообще не могла бы и возникнуть христіанская церковь. Къ этому еще нужно добавить: такъ какъ посредствомъ воскресенія Христосъ опять возвратился къ жизни на землѣ (?), то Его превознесеніе должно было мыслиться, какъ особый актъ въ Его исторіи“ (Burk, S. 14). Въ этихъ послѣднихъ словахъ у цитируемаго полемиста, нельзя, къ сожалѣнію, находить яснаго различія между вознесеніемъ и сѣдѣніемъ Христа одесную: а какъ скоро такого различія не указано, полемика противъ Гарнака своей цѣли не достигаетъ. Впрочемъ, что опущено изъ вниманія этимъ полемистомъ,

то достаточно восполнено другими, которые даютъ отпоръ Гарнаку и въ нѣкоторыхъ ипыхъ отношеніяхъ. Такъ Кремеръ не оставляетъ безъ соответствующаго разсмотрѣнія замѣтку берлинскаго профессора о критикѣ текста, будто бы благопріятствующей воззрѣніямъ этого послѣдняго. Онъ говоритъ: Гарнакъ, упоминая о критикѣ новозавѣтнаго текста имѣеть въ виду то, что по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ заключительные стихи Евангелія Луки, гдѣ разсказывается о вознесеніи, суть позднѣйшая вставка. „Но слѣдуетъ ли на подобномъ основаніи аргументировать противъ историческаго значенія разсказа объ этомъ событіи—это еще вопросъ. Ибо критика текста еще до сихъ поръ не доказала, что разсматриваемо мѣсто въ Евангеліи Луки — дѣйствительная вставка. Не сдѣлалъ ли Гарнакъ—иронически замѣчаетъ полемистъ—какого либо открытія въ области критики текста, открытія, съ которымъ незнакомы другіе“? Тотъ же полемистъ справедливо упрекаетъ Гарнака за то, что онъ указывая на разнообразіе представленій о времени, проведенномъ Христомъ на землѣ по воскресеніи, не объясняетъ, у кого встрѣчается извѣстіе о 18-мѣсячномъ промежуткѣ, протекшемъ между воскресеніемъ и вознесеніемъ. Если бы Гарнакъ указалъ, что послѣднее извѣстіе встрѣчается лишь у гностиковъ, то этимъ бы онъ доказалъ, что онъ не имѣлъ намѣренія пускать пыль въ глаза невѣждамъ⁴. Наконецъ полемистъ опровергаетъ предположеніе этого ученаго о томъ, что будто вознесеніе и сдѣланіе одесную два названія одного и того акта, по воззрѣнію древнихъ христіанъ. „Хорошо, но крайней мѣрѣ, и то, замѣчаетъ полемистъ, что Гарнакъ не отождествляетъ вознесенія съ воскресеніемъ. Какъ скоро же онъ признаетъ плотское воскресеніе Христа, какъ отдѣльный актъ, то онъ вынужденъ признать и вознесеніе, не смѣшивая это послѣднее съ сдѣланіемъ одесную. Ибо возсѣсть одесную Отца Христосъ могъ не иначе, какъ чрезъ удаленіе отъ земли, чрезъ вознесеніе. По несомнѣнному свидѣтельству новозавѣтныхъ книгъ воскресеніе Христа было ничѣмъ инымъ, какъ возвращеніемъ Его къ этой (земной) жизни. А если такъ, то Христосъ долженъ былъ вознестись отсюда, чтобы возсѣсть одесную Отца“ (Cremer, S. 18—21).

Девятый членъ символа: „Вѣрую во Святаго Духа“.

Гарнакъ: „въ символѣ Духъ св., повидному, понимается не какъ лице, а какъ сила и даръ. Такъ и дѣйствительно должно быть. Нельзя указать, чтобы во II вѣкѣ признавали Духа св. личностію. Подобное представленіе даже большинству христіанъ IV вѣка было неизвѣстно. Кто принимаетъ, что въ символѣ есть ученіе о трехъ лицахъ Божества, тотъ объясняетъ символъ вопреки его первоначальному смыслу“.

Апологеты легко разрѣшаютъ возраженія, нагроможденныя берлинскимъ ученымъ въ приведенной тирадѣ. Они соглашаются съ нимъ, что въ Новозавѣтныхъ Писаніяхъ прямо не говорится, что Духъ св. есть ипостась, какъ выражались во времена древней церкви, или лице, какъ выражаемся мы; но что-же отсюда слѣдуетъ? „Неужели рѣшимся утверждать: потому и понятія о личности не встрѣчается, что не было самаго предмета? Философъ Икочи въ свое время съ особенною тщательностію сталъ раскрывать ученіе о личномъ Богѣ, съ какими ученіемъ потомъ вынуждены были считаться и богословіе и философія. Слѣдуетъ ли отсюда, что раньше неизвѣстенъ былъ самый объектъ“? (Cremer, S. 11). Ясно, что „Лицемъ, а не даромъ признается Св. Духъ и въ поведѣніи Христа крестить во имя Отца и т. д., такъ какъ не возможно представить себѣ, чтобы повелѣвалось крестить во имя *двухъ* лицъ и *одной* Силы. Какъ личность, Духъ св. исповѣдуется и въ символѣ, ибо простое сопоставленіе здѣсь Духа съ Отцемъ и Сыномъ должно всякаго разумнаго человѣка приводить къ этому выводу. Конечно, нельзя отрицать, что и тогда въ средѣ церкви встрѣчались *идіоты* (!), считавшіе Духа силою, объ этомъ можно судить по явленіямъ нашего времени“ (Lücke, 20). Дальнѣйшій анализъ символа Апостольскаго и изреченій св. Писанія Нового Завѣта даетъ апологетамъ могущественныя средства для борьбы съ противникомъ. „Уже самое теченіе рѣчи въ символѣ, пишетъ одинъ изъ полемистовъ, говоритъ противъ Гарнака. Здѣсь читаемъ: *вѣрую въ святаго Духа послѣ того какъ говорится: вѣрую въ Бога Отца и въ Иисуса Христа; ясно, что здѣсь Духъ св. сопоставляется Богу Отцу и Сыну, какъ третье божественное лице*“. Авторъ при этомъ обращаетъ вниманіе на то, что въ тѣхъ членахъ символа, въ которыхъ изъ

лагается ученіе о Богѣ Отцѣ и Сынѣ встрѣчается предлогъ: *et*: такой же предлогъ читается въ членѣ, гдѣ находится ученіе о Духѣ. Во всѣхъ же прочихъ членахъ, гдѣ исповѣдуются вѣра въ историческія или теоретическія истины христіанской религіи, такого предлога не встрѣчается. Очевидно, указанная частица поставлена въ символѣ тамъ, гдѣ она стоитъ,—не случайно, а съ цѣлю выдѣлить вѣрованія въ божественныя Лица, отъ вѣрованій въ христіанскія истины (Collmann, S. 20). Противники Гарнака для доказательства того, что Духъ есть лицо, ссылаются на многія изреченія Новаго Завѣта: изъ числа этихъ изреченій укажемъ только на два. Иисусъ Христосъ въ прощальной бесѣдѣ съ учениками, описанной Иоанномъ, именуемъ Духа св. „инымъ Утѣшителемъ“, слѣдовательно, здѣсь Духъ, какъ лицо, ясно отличается отъ другаго лица, т. е. Христа (ibid. 21). Или: если Господь говоритъ: „истинно говорю вамъ: будутъ прощены сынамъ человѣческимъ всѣ грѣхи и хуленія; но кто будетъ хулить Духа святаго, тому не будетъ прощенія во вѣкъ“ (Марк. 3, 28—9), то можно ли отвергать ученіе, что „Духъ есть Богъ“, т. е. личность (Walch, 15)? Изъ всего вышесказаннаго, полемисты дѣлаютъ слѣдующій выводъ, совершенно противный мнѣнію Гарнака: „различеніе трехъ лицъ Божества въ церкви существовало съ самаго начала, хотя словъ: лице и Троица въ Библии и въ Апостольскомъ символѣ и не встрѣчается“ (Collmann, 21). Обращаясь къ церковной исторіи полемисты, въ противоположность Гарнаку, указываютъ много слѣдовъ разкрываемаго ученія и до IV вѣка. Монтанистическій споръ II вѣка о Параклитѣ свидѣтельствуетъ, что вѣра въ Духа, какъ лицо, живо сознавалась христіанами этого времени. Св. Иринеи говоритъ о Духѣ, какъ лицѣ: „Одинъ Богъ Отецъ, и Одинъ Сынъ, и Одинъ Духъ“. Тотъ же отецъ, разсуждая о томъ, почему говорится въ кн. Бытія: „сотворимъ (множ.) человѣка“, еще яснѣе пишетъ, что съ Богомъ Отцемъ былъ Сынъ *secunda persona* — и Духъ — *tertia* (т. е. *persona*). Подобно же указывается у Тертуліана. Что касается IV вѣка, въ которомъ, по словамъ Гарнака, многіе христіане не считали Духа святаго личностію, то наши апологеты въ опроверженіе скептическаго ученія—замѣчаютъ: „Многіе христіане не считали! Да много ли дошло

до насъ церковныхъ сочиненій отъ IV вѣка? Христіанъ были тысячи, а сочиненій ихъ мы знаемъ очень немногихъ" (Collmann, S. 21. Lüdeke 20—21. Walsh 15).

Двѣнадцатый членъ символа: въ „воскресеніе плоти“... Возраженія Гарнака: „Павелъ вопиеть: „скажу вамъ, братія, что плоть и кровь не могутъ наследовать царствія Божія, и тѣлне не наследуетъ неслѣбна“ (1 Кор. 15, 50), и въ Евангеліи Іоанновомъ написано: „Духъ животворитъ, плоть не пользуетъ нимаго“ (6, 63). Въ пошманіи возстанія изъ мертвыхъ, какъ „воскресенія плоти“ — замѣчаетъ этотъ критикъ символа—послѣаностольская церковь, слѣдовательно. выступила за предѣлы, какихъ держалось древнѣйшее благовѣстіе. Многія свидѣльства показываютъ, что въ древнѣйшую эпоху церкви вмѣсто выраженія: „воскресеніе плоти“ употреблялось выраженіе: „вѣчная жизнь“. Послѣ этого Гарнакъ даетъ разумѣть, что членъ этотъ слѣдуетъ изгладить.

Одинъ полемистъ, пачиная опровергать Гарнака по этому поводу, справедливо спрашиваетъ: „кому въ настоящемъ случаѣ не придуть на мысль слова Господа объ отцѣживаніи комаровъ?“ (Burk, 16). Другіе оппоненты скептическаго ученаго указываютъ на то, какъ не новы нападки на христіанское ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Еще „Маркіонъ старался отворгнуть ученіе о воскресеніи плоти, т. е. тѣла, и утверждалъ, что блаженную жизнь получить только душа. Главнымъ основаніемъ для Маркіона и ему подобныхъ служили слова Павла, что плоть и кровь царствія Божія не могутъ наследовать. Во времена Присея всеі противники христіанскаго ученія о воскресеніи мертвыхъ опирались на эти-же слова. Вражда противъ этого ученія была конькомъ и для манихеевъ; но съ особеннымъ ухорствомъ на этомъ же конькѣ стали сарировать протестантскіе теологи XIX вѣка; они пошли еще далѣе и стали утверждать, что ученіе о воскресеніи плоти стоитъ въ противорѣчій съ вышеуказанными словами Павла. Правильный отвѣтъ на это недоразумѣніе данъ уже давно св. Отцами отъ Іустина до Августина; они разъяснили, что возстать (въ день общаго воскресенія) можетъ только то, что подверглось паденію. Безсмыслица говорить о воскресеніи мертвыхъ, если подъ этимъ воскресеніемъ понимать безсмертную жизнь искуплен-

ныхъ душъ, разлученныхъ посредствомъ смерти отъ своихъ тѣлъ. Что касается указанныхъ словъ апостола, то уже Августинъ объявлялъ, что стоитъ только цѣликомъ прочесть главу, гдѣ заключаются эти слова и всѣ затрудненія исчезнутъ. „Ты только прочти—замѣчалъ Августинъ,—и въ толкованіи не будетъ надобности, ибо предметъ не темень“. Подъ „плотию и кровію“ здѣсь, какъ и вездѣ въ библии пишеть нашъ полемистъ разумѣется человѣкъ, каковъ онъ по своей природѣ, т. е. грѣховный, не воспользовавшійся плодами искушенія. Чтобы человѣкъ могъ сдѣлаться наследникомъ царствія Божія, онъ долженъ подражать въ своей жизни второму Адаму, носить въ сердцѣ своемъ воскресшаго и преобразившагося Христа. Сообразно съ этимъ христіане, по ученію апостола, ожидали, что по воскресеніи мертвыхъ они будутъ имѣть такое же тѣло, какое имѣеть воскресшій Христосъ“ (Zahn, S. 97—98). Правда, символъ употребляетъ такое выраженіе, которое какъ будто бы показываетъ, что онъ держится другихъ представленій о воскресеніи мертвыхъ. Но вотъ вопросъ: „дѣйствительно ли церковь II вѣка (когда возникъ символъ) имѣла намѣреніе встать въ противорѣчіе съ апостольскою проповѣдію, или же она, не имѣя такого намѣренія, впадала въ противорѣчіе съ указанною проповѣдію? Если бы кто нибудь доказалъ первое, то этимъ было бы подорвано значеніе символа. Но ничего подобнаго доказать нельзя. Самъ Гарнакъ склоняется къ мысли, что разбираемое выраженіе внесено въ символъ съ цѣлію лишь рѣшительною опровергнуть спиритуалистическій гностицизмъ“. (Cremer, 17). Церковная исторія съ своей стороны свидѣтельствуетъ, что выраженіе: „воскресеніе плоти“ ни къ какимъ недоразумѣніямъ не давало повода. Правда, въ IV вѣкѣ въ нѣкоторыхъ церквахъ появилось обыкновеніе, по которому крещаемый, произнося слова символа,—говорилъ: вѣрую въ „воскресеніе *этой* плоти“, при чемъ онъ осѣнялъ крестнымъ знаменіемъ чело и грудь, какъ бы указывая этимъ, что это самое брешное тѣло удостоится вѣчной жизни. Это, конечно, могло бы давать поводъ къ неправильнымъ представленіямъ, но ничего такого не было. Пастыри церкви разъяснили крещаемымъ истинный смыслъ воскресенія мертвыхъ“ (Zahn, S. 99). Впрочемъ полемисты прекрасно понимаютъ, что главный

интересъ Гарнака вовсе не въ томъ, чтобы очистить представленіе о воскресеніи мертвыхъ отъ чувственнаго элемента, и не въ томъ, чтобы устранить противорѣчіе между словами ап. Павла и выраженіемъ символа, заключающимъ ученіе о плотскомъ воскресеніи, а въ томъ, чтобы возвратить теперешнихъ христіанъ будтобы къ древнему вѣрованію, по которому это воскресеніе понималось просто въ смыслѣ „вѣчной жизни“. Но что такое эта „вѣчная жизнь“? Чѣмъ эта вѣчная жизнь будетъ отличаться, какъ справедливо замѣчаетъ апологетъ, отъ той вѣчной жизни, о которой говорилъ еще Экклезіастъ: „возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его“ (12, 7)? Но вѣдь, въ сущности такъ вѣруютъ все, признающіе Бога: и іудеи, и магометане, и буддисты, и пантеисты? Въ воскресеніе же тѣла вѣруетъ только христіанинъ, и потому исповѣданіе „воскресенія плоти“, по символу, должно удерживаться во всей неприкосновенности“ (Walch, 19).

Такъ борется христіанская протестантская мысль противъ крайностей раціонализма, охраняя и защищая такую святыню, какъ древнѣйшій символъ, издавна получившій наименованіе апостольскаго. Разумѣется, вѣрующіе протестанты, защищая содержаніе тѣхъ истинъ, которыя изложены въ символѣ, не имѣютъ цѣлю побороу раціонализмъ: обратить Гарнака и его приверженцевъ на путь праваго вѣрованія едва ли уже возможно; но нѣтъ сомнѣнія, что разсмотрѣнная полемика окажетъ пользу для колеблющихся и смущенныхъ въ вѣрѣ. Въ этомъ ея главное значеніе.

По другимъ вопросамъ, поднятымъ Гарнакомъ и его сторонниками и стоящимъ въ тѣсной связи съ критикой символа - отвѣты апологетовъ вообще кратки и не представляютъ общаго интереса.

Если Гарнакъ и еще болѣе его послѣдователи выражаютъ мысль, что вообще существованіе символовъ въ церкви не составляетъ потребности и даже стѣсняють христіанъ, заставляя ихъ устами иногда исповѣдовать то, къ чему по лежитъ сердце, то апологеты съ достаточною силою указываютъ на невозможность существовать церкви безъ определенно формулированныхъ и обязательныхъ символовъ вѣры. Еслибы церковь согласилась на уничтоженіе символовъ, то

этимъ самымъ она засвидѣтельствовала бы, что она „перестала быть хранительницей твердой истины“. „И не было бы при такихъ обстоятельствахъ ничего удивительнаго въ томъ, еслибы къ подобной церкви обратились съ вопросомъ: зачѣмъ ты собственно существуешь въ мірѣ? Если мы на это отвѣтимъ, что церковь служитъ для просвѣщенія народа, то намъ на это замѣтили бы: для этой цѣли въ настоящее время довольно всякихъ школъ. Или: если бы сослалась на благотворительную ея дѣятельность, то въ отвѣтъ намъ указали бы на безчисленные общества, служащія той же цѣли и дѣлающія услуги церкви въ этомъ направленіи излишними. Церковь безъ символа сталабы солю потерявшею силу и потому ни на что не годною, и ея жребіемъ должно сдѣлаться поправіе со стороны людей. Церковь, остающаяся вѣрно символу, возбуждаетъ перасположеніе міра, а церковь безъ символа, заслужить отъ него же презрѣніе. Требовать, чтобы церковь отказалась отъ ея символа значитъ требовать отъ нея самоубійства“ (Birk, S. 21—22).

Не слѣдуетъ ли однакожь дозволить свободу по части созданія новыхъ символовъ? Не слѣдуетъ ли дозволить отдельнымъ общинамъ (приходамъ) имѣть такой символъ, какой они хотятъ, предоставивъ имъ право формулировать символъ такъ, какъ они хотятъ? Эти вопросы рѣшаются Гарнакомъ и его сторонниками въ положительномъ смыслѣ. Но противники Гарнака ничало не соглашаются съ такимъ рѣшеніемъ данныхъ вопросовъ. „Церковь одна, разсуждаютъ они, а единая церковь должна имѣть одинъ символъ. Двойная или многочисленная программа (авторъ здѣсь употребляетъ въ отношеніи къ символу терминъ парламентскій) служить только къ смущенію умовъ. Если Апостольскій символъ былъ вполнѣ достаточенъ для первыхъ вѣковъ церковнаго развитія, то онъ достаточенъ на всѣ времена. Всякое начало трудно, начинать же дѣло съ начала въ настоящее время безмѣрно трудно. Безъ программы не можетъ обойтись ни одна партія, ни политическая, ни церковная, не можетъ существовать и церковь. Но никакой партіи не придетъ на умъ выставить одну программу подлѣ другой или же одну программу противъ другой. Въ понятіи программы (символа) заключается понятіе единства. Многія

программы взаимно убиваютъ себя на смерть“ (Johnsen, S. 134).

По крайней мѣрѣ не слѣдуетъ ли измѣнить въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ символъ Апостольскій, такъ чтобы онъ отвѣчалъ современнымъ требованіямъ богословской науки? Гарнакъ прямо говоритъ, что „зрѣлый христіанинъ“ нашего времени, проникающій „въ разумъ Евангелія“ и „свѣдущій въ церковно-исторической наукѣ“ долженъ заботиться о томъ, чтобы Апостольскій символъ былъ измѣненъ къ лучшему, сообразенъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ съ развитіемъ современнаго богословія. Противники Гарнака, понятно, не раздѣляютъ этихъ воззрѣній. „Богословскія ученія изслѣдованія служатъ къ укрѣпленію, развитію и плодоносности церковной вѣры, но говорятъ полемисты — они выходятъ изъ своихъ предѣловъ, если поставляютъ цѣлю устранять вселенское вѣроизложеніе церкви, отмѣнять догматы и на ихъ мѣсто ставить новые“ (Johnsen, S. 23). Если бы случилось такъ, какъ желаетъ того Гарнакъ, то „теологія того или другаго времени ставила бы своею задачею вносить въ символъ тѣ мысли, которыя ее занимаютъ и волнуютъ. И если бы символъ сталъ удовлетворять подобнымъ запросамъ мысли, то онъ самъ сталъ бы претерпѣвать такія же измѣненія, какія претерпѣваетъ міровоззрѣніе времени, а въ такомъ случаѣ символъ потерялъ бы право быть символомъ церкви, которая должна быть церковію всѣхъ временъ“. (Birk, 17—18).

„Если Богу будетъ угодно одарить свою церковь такимъ символомъ, который бы яснѣе и понятнѣе раскрывалъ то, что составляетъ особенное сокровище церкви, то евангелическое христіанство съ радостію приняло бы таковой символъ; однакоже этотъ символъ не можетъ быть искусственнымъ созданіемъ ученой работы и человѣческаго ума, но онъ долженъ возникнуть изъ вѣрующей жизни церкви, при посредствѣ божественной благодати“, — размышляетъ по интересующему насъ вопросу проповѣдникъ Рендторффъ. (S. 23).

IV.

Разъяснивъ то, въ чемъ заключаются особенности двухъ партій, возникшихъ въ спорѣ по поводу символа, — какими

стремленіями руководится партія враговъ символа или Гарнаковская и какими—партія защитниковъ этого древне-христіанскаго памятника, мы должны однакожь сказать, что не слѣдуетъ представлять себѣ указанныя партіи діаметрально-противоположными. Свобода богословскаго изслѣдованія, свойственная равно обѣимъ партіямъ, нерѣдко побуждаетъ представителей ихъ, отстаивая основныя принципы, характеризующіе каждую изъ нихъ, соглашаться съ противниками въ томъ или другомъ отдѣльномъ случаѣ. Думаемъ, что, въ интересахъ полноты и правильности нашего очерка, слѣдуетъ указать и на это явленіе. Такъ одинъ изъ горячихъ сторонниковъ Гарнака не соглашается съ своимъ принципатомъ въ вопросѣ о времени возникновенія символа Апостольскаго и нѣкоторыхъ другихъ вопросахъ. Начало, т. е. корень этого символа, онъ отыскиваетъ въ явленіяхъ апостольскаго вѣка; находитъ, что этотъ символъ носитъ черты этого именно вѣка и можетъ быть называемъ апостольскимъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова. Доказательство своего воззрѣнія, авторъ находитъ въ словозложеніи перваго члена. Здѣсь говорится: вѣрую въ „Бога“, а не „единаго“ Бога. Значитъ, основоположеніи символа появились еще въ то время, когда существовали іудео-христіанскія общины, т. е. общины, состоявшія изъ христіанъ, обратившихся отъ іудейства; такъ какъ для этихъ общинъ не для чего было указывать на бытіе единаго Бога, онѣ и такъ это хорошо знали. А такія общины (въ чистомъ ихъ видѣ) существовали только во времена апостольскія. Этотъ же приверженецъ Гарнака не соглашается съ его предположеніемъ, что будто въ символѣ съ представленіемъ Духа св. соединяется лишь представленіе о „дарѣ“ Божіемъ; онъ же находитъ, что въ словахъ: „воскресеніи плоти“ не заключается ничего неудобопонятнаго и затруднительнаго (Bertling, S. 6—10). Съ своей стороны защитники символа иногда соглашаются, что то или другое требованіе, заявленное врагами символа—не лишено справедливости. Такъ одинъ изъ защитниковъ символа утверждаетъ, что сами апологеты его впадаютъ въ крайность: „возвратились къ католическому представленію о символѣ вообще, требуютъ въ отношеніи къ символу слѣпаго подчиненія, принося разумъ въ жертву произвольнымъ (?) положеніямъ“. Т. е. онъ указываетъ на

то, что апологеты требуютъ признація значенія символа и въ томъ случаѣ, когда человѣкъ не соглашается съ тѣмъ или другимъ членомъ этого послѣдняго. Въ числѣ выраженной символа есть, по его мнѣнію, и такія, которыя онъ считаетъ совершенно неважными или излишними. Онъ склоняется къ мысли, что изъ символа можно бы выпустить выраженіе: „снисшедшаго во адъ“, какъ вызывающее противорѣчивыя толкованія, и также слова: „при Понтіи Пилатѣ“, какъ ни для чего не нужныя (Lohme, S. 34. 38). Другой изъ защитниковъ символа рекомендуетъ слово: „адъ“ въ вышеуказанномъ мѣстѣ замѣнить выраженіемъ „царство мертвыхъ“ такъ какъ по общему представленію въ адъ сходятъ только для мученій (Rendtorff, 23). Иногда защитники символа развиваютъ такія теоріи, которыя вполнѣ благопріятствуютъ Гарнаковскимъ исаламъ и совершенно не уместны въ устахъ апологета. Вотъ наприм. мысли одного апологета о вознесеніи Господа. Въ первый день по воскресеніи Господь являлся четыре раза своимъ ученикамъ и Магдалинѣ, и послѣ каждаго раза исчезалъ, если же примемъ въ счетъ самый фактъ воскресенія, который имѣлъ своимъ слѣдствіемъ опять исчезаніе Спасителя, то выйдетъ, что въ первый же день по воскресеніи Христосъ исчезалъ пять разъ. А если присоединимъ сюда прочія исчезновенія Христа послѣ другихъ явленій Его ученикамъ и вѣрующимъ, то такихъ исчезновеній до вознесенія было 11. Спрашивается: что значать эти исчезновенія, какъ понимать ихъ? Каждое такое исчезновеніе есть ничто иное, какъ удаленіе Христа на небо. Когда Христосъ являлся ученикамъ и вѣрующимъ, то Онъ сходилъ съ неба, и когда исчезалъ, то поднимался на небо. Если такъ, то спрашивается: чѣмъ отличается „вознесеніе“ отъ этихъ исчезновеній или удаленій Христа на небо? Ничѣмъ. Слѣдовательно, еще до такъ называемаго вознесенія имѣло мѣсто одиннадцать другихъ вознесеній Господа. Если мы прочтемъ болѣе полноо сказаніе о вознесеніи въ Дѣянїяхъ, то особаго, характеристическаго по сравненію съ другими исчезновеніями Христа найдемъ здѣсь только то, что „облако взяло“ Его. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что и всѣ прочія исчезновенія Христа тѣ лица, которымъ являлся Христосъ, понимали совершенно такъ же, т. е. что Онъ скрылся за

облаками и отошелъ къ Отцу. Слѣдовательно, такой актъ, какъ вознесеніе, не представляетъ ничего существенно важнаго въ жизни Господа. Что вознесеніе не было какимъ-либо окончательнымъ удаленіемъ Христа отъ земли на небо, это видно изъ того, что потомъ явился же Онъ Савлу. Изъ этихъ разсужденій у автора получаются два вывода: членъ символа о вознесеніи лишнее дѣло; лишнее дѣло и ежегодный праздникъ вознесенія, тѣмъ болѣе, что христіане первыхъ трехъ вѣковъ не знали такого праздника (Klauser, S. 15--25. 31). Такъ уместуетъ протестантскій пасторъ. Но если мы съ полнымъ вниманіемъ прочитаемъ разсказъ о величественномъ событіи въ книгѣ Дѣяній, то увидимъ, что между этимъ событіемъ и явленіями воскресшаго Господа общаго только то, что тамъ и здѣсь видимымъ заключительнымъ моментомъ было исчезновеніе. (См. еще Zahn, S. 77--78).

Впрочемъ болѣе важности и интереса, чѣмъ указанное явленіе, въ которомъ выражается наклонность партій хотя нѣсколько сближаться въ рѣшеніи частаго вопроса о символѣ, имѣютъ общіе взгляды одной партіи на другую, и оцѣнка, какой подвергаетъ одна партію другую, когда каждая изъ нихъ старается оцѣнивать другую партію въ цѣломъ съ ея идеалами и стремленіями. Разумѣется, нельзя ожидать, чтобы одна партія при этомъ говорила комплименты другой.

Партія консервативная, къ которой принадлежатъ защитники символа, очень сурово смотритъ на партію противоположную. И прежде всего довольно-таки горькихъ истинъ выражается по адресу главы этой послѣдней партіи, т. е. Гарнака. Гарнака враги его сравниваютъ съ извѣстнымъ Эгиди, этимъ Л. Н. Толстымъ цѣмцакаго протестанства. Эгиди приписываютъ отверженіе чудесъ въ жизни Іисуса Христа. Ему приписываютъ изреченіе: „все-же я христіанинъ, и даже обладаю единственно-истиннымъ христіанствомъ“ (Collmann S. 15). Гарнакъ, по сужденію подобныхъ его критиковъ идетъ по тому же опасному пути, на какомъ стоитъ Эгиди. Другіе критики Гарнака, примѣняясь къ словамъ Христа, именуютъ его волкомъ, прикрывшимъ себя овечьей шкурой (Taubert, 21). Одинъ противникъ въ печатномъ открытомъ письмѣ къ Гарнаку прямо говорить:

„г. профессоръ мы ничего не можемъ имѣть съ вами общаго, если вы остаетесь при вашихъ объясненіяхъ. Такъ какъ вы не хотите считать Христа истиннымъ Богомъ, рожденнымъ отъ Отца предвѣчно, то мы должны вамъ религію объявить антихристіанствомъ, на основаніи словъ (I Иоан. 2, 22—23): „кто лжець, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Иисусъ есть Христосъ? Это антихристъ, отвергающій Отца и Сына. Всякій отвергающій Сына не имѣетъ и Отца, а исповѣдующій Сына имѣетъ и Отца“. Другими словами: критикъ именуется Гарнака просто антихристомъ (Hahn, S. 8).

Вся партія Гарнака изображается, какъ опаснѣйшее явленіе времени, ей приписываются самыя злопамѣренныя цѣли. „Никогда еще — говоритъ одинъ противникъ этой партіи—обманъ и искушенія со стороны ложной человѣческой мудрости не были сильнѣе, чѣмъ теперь. Эта послѣдняя стала могущественною въ университетсахъ (на богословскихъ факультетахъ) и вовлекаетъ юныхъ богослововъ въ заблужденія относительно вѣры церкви, она пропикаетъ даже въ приходы, и смущаетъ простыхъ и увлечаетъ разумныхъ“ (Schmann, 23). Дѣло не въ символахъ,—не о немъ только споръ: „можно ли назвать честною игрою (?), если враги символа дѣлаютъ видъ, будто бы они борются съ этимъ послѣднимъ на основаніи св. Писанія, тогда какъ въ дѣйствительности видѣтъ съ символомъ они опровергаютъ достовѣрность Писанія“ (Birk, 10)? „Это не старомодный споръ о пережившихъ свое время формулахъ и устарѣлыхъ правахъ, не профессорскій диспутъ о научныхъ мифахъ и историческихъ проблеммахъ. Въ дѣйствительности—возгорѣвшаяся борьба касается центра нашей спасительной вѣры. Пбо борьба изъ-за символа въ концѣ концовъ есть борьба изъ-за Божества Христа. И съ рѣшеніемъ этого спора связанъ вопросъ — стоитъ или падаетъ христіанство“ (Rendtorff, 5-6. Grau, 16). Извѣстнаго рода „теологія свое многообъемлющее отрицаніе лишь прикрываетъ оборотами, повидимому имѣющими церковный смыслъ, но на самомъ дѣлѣ этотъ смыслъ изъ нихъ уже исчезъ; и не смотря на то, видимъ притязаніе, чтобы пустые обороты рѣчи принимались за чистую монету. Эту теологію иногда обзываютъ теологическимъ нигилизмомъ. Не нужно забывать, что въ борьбѣ изъ-за символа дѣло идетъ не объ

отдѣльныхъ догматическихъ положенійхъ, хотя и очень важныхъ, но стала предметомъ вопроса самая сущность христіанства. Нужно ясно понимать, о чемъ идетъ борьба: борются одно съ другимъ два различныя міровоззрѣнія. Враги символа ставятъ себѣ цѣлю древнюю догму вообще устранить и замѣнить ея новою рационалистическою догмою; при этомъ само собою понятно мужи этого направленія, совершая свою разрушительную работу, думаютъ, что они службу приносятъ Богу“ (Lemme, S. III—V; 2—3; 62). . Что при такихъ обстоятельствахъ дѣлать, чѣмъ помочь протестантской церкви? этимъ вопросомъ занимаются очень многіе изъ оппонентовъ Гарнаковой партіи. Само собою понятно, что никто изъ нихъ никакой панацеи выдумать не былъ въ состояніи. Принимая во вниманіе либерализмъ профессоровъ теологическаго факультета, нѣкоторые защитники вѣры полагаютъ, что слѣдуетъ прибѣгнуть къ рѣшительной мѣрѣ: пусть отцы запрещаютъ изучать богословіе въ такихъ collegia, гдѣ происходятъ нападки на вѣру“ (Tauberger, 22). Другіе думаютъ, что было бы хорошо ужь и то, если бы богословская каедрa никому не давалась раньше, чѣмъ претендентъ на нее не прослужитъ не крайней мѣрѣ годъ въ церковной должности (пастора? Wunsken, 11). Третьи выражаютъ желаніе, чтобы на церковныя должности постунали только люди, чувствующие призваніе къ этому званію. „Не каждый только потому, что онъ теологъ, долженъ дѣлаться или оставаться служителемъ слова Божія. Рѣшеніе вопроса зависитъ отъ честиности тѣхъ лицъ, которыя служеніе церкви избираютъ своей профессіей“. (Steger, 52). Едва ли нужно прибавлять, что все это наплывы, которые мало отвѣчаютъ трудности положенія дѣла.

Можно было бы думать, что по крайней мѣрѣ противоположная партія — Гарнаковская ликуетъ и торжествуетъ. Но и этого нѣтъ. И эта партія считаетъ себя чѣмъ-то обиженною. Самъ принципиаль ся лишь позволяетъ мечтать себѣ о томъ „золотомъ времени церкви Исусовой“, когда жизнь не будетъ расходиться съ идеалами. Другіе представители партіи тоже говорятъ о положеніи своихъ дѣлъ въ минорномъ тонѣ. Ихъ мало радуетъ и то обстоятельство, что по одному свидѣтельству половина всего числа профессоровъ и пасторовъ нѣмецкаго протестантскаго міра раздѣ-

люють возрѣнія либеральнаго богословія (Battenberg, 32); ихъ не ободряетъ и то явленіе, что „большая часть, если не громадная часть юныхъ богослововъ стоитъ на Гарнаковской точкѣ зрѣнія“; имъ ни почемъ и тотъ фактъ, что „Гарнакъ и его коллеги по кафедрѣ находятъ въ большой публикѣ и прессѣ преизобиліе похвалъ“ (Massow 29. 12). Брошюра Гарнака, направленная противъ символа, прочитана десятками тысячъ ихъ соотечественниковъ (мы встрѣчали указаніе на 22-ое изданіе творенія Гарнака) но и это ихъ не радуетъ. Чего же недостаетъ имъ? Представители партіи недовольны тѣмъ, что не всѣ отдають должное уваженія ихъ дѣятельности и даже порицають эту дѣятельность. Борнеманшъ говоритъ: „намъ не хотять вѣрить, что вопросы, какіе мы поднимаемъ, сомнѣнія и недоумѣнія, какія перекрещивають нашъ путь, новыя возрѣнія и исходныя точки, какихъ мы ищемъ, противрѣчія, въ какія мы становимся по отношенію къ нѣкоторымъ преданіямъ, истекають отнюдь не изъ научной гордости, не изъ произвола и любви къ новшествамъ, но изъ честности и совѣстливости, изъ нашего пониманія Евангелія, изъ нашей преданности и послушанія Богу и изъ искренняго сочувствія къ тѣмъ, кто благодаря древнимъ формамъ начали заблуждаться по отношенію къ вѣрѣ и евангелію. Когда ап. Павелъ писалъ посланіе къ Римлянамъ, то въ римской церкви находились двѣ партіи, изъ которыхъ одну онъ называетъ партією „немоцныхъ“, а другую—„сильныхъ“— въ вѣрѣ. Немоцные думали, что соблюденіе постовъ и праздниковъ необходимо для полученія спасенія, сильные же, исполненные сознанія христіанской свободы, стояли выше такого мнѣнія. Само собою повѣстно, что каждая изъ двухъ партій только себя считала крѣпкою въ вѣрѣ, при чемъ „немоцные“ находили, что сильные не имѣють христіанства, а сильные презирали немоцныхъ. Апостолъ фактически становится на сторонѣ сильныхъ. Не обѣимъ партіямъ дасть онъ такія три совѣта: не судите другъ друга; не давайте другъ другу повода къ соблазну; съ пріязнію и терпѣніемъ поддерживайте взаимное общеніе. Не должны ли эти совѣты имѣть значеніе и для насъ, христіанъ XIX вѣка“ (58—59)? Далѣе: они не могутъ выносить того, что ихъ считаютъ еретиками и что кто-то позволяетъ въ отно-

шеніи къ нимъ угрозы, хотя и на словахъ. Фонъ-Зоденъ разсуждаетъ: „церковная исторія учить, что еретики всегда (!) были болѣе христіанами, чѣмъ суди еретиковъ. Какое изобиліе ненависти, клеветъ, понозновеній къ деспотизму проявилось въ эти послѣдніе мѣсяцы въ нашей средѣ! Кто далъ кому нибудь между нами право досаждать другому хотя бы только (ни!) на словахъ, какъ скоро этотъ другой исповѣдуеть, что онъ любитъ Христа и свою церковь, и не отпадетъ отъ нея, но готовъ служить ей по своему (in seiner Weise!) добросовѣстно и вѣрно? Пусть каждому самому будетъ представлено испытывать свое дѣло! Выходить, что какъ будтобы ученые не принадлежать уже къ церкви. Ужели же они не вѣрующіе, только потому, что они выразили сомнѣнія касательно нѣкоторыхъ выводовъ изъ вѣроученія или нѣкоторыхъ преданій по ихъ логической и исторической значимости? Откуда такая храбрость, что весьма многихъ людей христіанской вѣры, которые соглашаются съ воззрѣніями такихъ ученыхъ, рѣшаются считать не принадлежащими къ церкви“ (S. 21—22)? Совершенно непонятно, изъ-за чего такъ сердится и волнуется г. баронъ фонъ-Зоденъ? Наконецъ, нѣкоторые изъ нихъ, повидимому опасаются за свободу богословской науки. Баттенбергъ говоритъ: „если изъ евангелической церкви исчезнетъ критика и свободное самоопредѣленіе, если на мѣсто сердечной вѣры во Христа введено будетъ прямое обязательство многочисленныхъ отъ человѣкъ происшедшихъ формулъ, то тогда-то и исполнится давнишнее пророчество ультрамонтановъ: путь вѣры, основанной на авторитетахъ, неизбѣжно ведетъ въ Римъ, къ непогрѣшному папѣ“ (39). По нашему мнѣнію, это *если* Баттенберга лишено всякой основательности. Богословской наукѣ съ ея свободою изслѣдованія не грозитъ никакой опасности. Рѣшительно всѣ врати Гарнаковской партіи (не говоримъ уже объ ея приверженцахъ) единогласно, точно по командѣ, на разные лады, но съ замѣчательнымъ одушевленіемъ высказываются за сохраненіе полной свободы богословскою наукою; и это—среди ожесточенной борьбы! Людеке говоритъ: „церковь ничего не боится, никакихъ научныхъ результатовъ, никакой работы человѣческой критики и науки“ (30). Кремеръ разсуждаетъ: „и самый православный профессоръ, и самый

православный факультетъ могутъ и должны поставять себѣ задачею знакомить юношей съ тѣми противоположностями, въ какія поставило себя повѣйшее образованіе по отношенію къ церковному неповѣданію Бога и Сына Божія. Пикой факультетъ, никакой профессоръ не могутъ иначе готовить юношой на службу церкви, какъ съ священнѣйшею серьезностію поставить предъ вопросами, требующими рѣшенія; и права рѣшенія никто не можетъ отнять у нихъ“ (S. 51). Пасторъ Таубертъ, пицуній свое открытое письмо къ Гарнаку съ согласія многочисленныхъ духовныхъ лицъ, рѣшительно заявляетъ: „г. профессоръ, будьте увѣрены, что мы чтимъ свободу науки и теологическаго изслѣдованія и весьма далеки отъ того, чтобы ставить какія либо препоны, которыя могли бы дискредитировать теологію, какъ науку“ (S. 6). Благочестивый проповѣдникъ Рендторффъ не можетъ не сказать: „мы отлично знаемъ, что научная работа и церковно-историческая критика драгоценна для нашей церкви“. Онъ при этомъ молитъ Всевышняго объ одномъ: „чтобы Богъ послалъ намъ теологію, которая „не разлучаетъ“ того, что „Богъ сочеталъ“ (30—31). Съ своей стороны Лемме, хотя готовъ обзывать приверженцевъ Гарнаковской партіи „нигилистами“, однакоже считаетъ долгомъ заявить: „я питаю величайшее уваженіе предъ совѣстію церковнаго историка“ (IV и 42). Наконецъ Массовъ, хотя иронизируетъ надъ брошюрой Гарнака касательно символа, называя ее произведеніемъ достойнымъ молодаго доцентика или даже офицера, тѣмъ не менѣ вслѣдъ за этимъ такъ пишетъ: „профессоръ евангелической теологіи есть учитель и воспитатель будущихъ пастырей душъ, поэтому онъ для насъ *нервосвященникъ*. Мы уважаемъ его должность, но не должны ли мы уважать и то, что для насъ священо. Евангелическій теологъ если онъ профессоръ въ университетѣ, имѣетъ право *свободно* (курсивъ оригинала) учить тому, что онъ считаетъ за истину, иначе евангелическая теологія порветъ связь съ общюю наукою“ (S. 19). Спрашивается: что же еще нужно друзьямъ и приверженцамъ Гарнака? Свободѣ богословской науки не грозитъ никакая опасность. Чего же боятся сторонники Гарнаковой партіи? Да они ничего не боятся. Удаленіе ихъ изъ университетовъ они считаютъ дѣломъ невозможнымъ, ибо

въ такомъ случаѣ половина всѣхъ каедръ осталась бы пустою; не страшатся они и того, что главы ихъ подвергнутъ наказанію, ибо наказаніе можетъ заключаться только въ перемѣщеніи ихъ съ богословскаго факультета на философскій. Но въ такомъ случаѣ противники ихъ понесутъ еще болѣе урону, такъ какъ главы либеральной теологии начнутъ говорить и писать съ меньшею сдержанностію (Battenberg, S. 32—33). Если бы церковная администрація вздумала передать образованіе будущихъ пастырей въ инныя руки, то и это представители разсматриваемой партіи не считаютъ чѣмъ-нибудь опаснымъ для своего богословствованія. Во первыхъ, когда-то еще это осуществится. А во вторыхъ—и это главное—: и при такомъ положеніи вещей стоитъ только появиться „замѣчательному профессору (теологии), выйти въ свѣтъ дѣлающей эпоху (богословской) книгѣ и всѣ препоны, созданныя церковно-административною мудростію, разлетятся“ (Редакторъ „Христ. міра“ Rade у Battenberg'a. S. 25). Мишорный тонъ, которымъ говорятъ представители партіи о положеніи своихъ дѣлъ, по нашему сужденію, объясняется единственно чрезмѣрнымъ самолюбіемъ Гарнакистовъ. Они воображали, что всѣ безпрекословно преклонятся предъ ихъ возрѣвіями и единодушно зарукоплещутъ. Но этого, подижь, не послѣдовало.

Какія слѣдствія повлечетъ за собою разсматриваемый ожесточенный споръ изъ-за символа Апостольскаго?

Wahrscheinlich, gar keine, „вѣроятно, совершенно никакихъ“ возвѣщаетъ Баттенбергъ (S. 32).

Такъ ли?

Поживемъ, такъ увидимъ.

А. Лебедевъ.