

Муретов М. Протестантское богословие до появления страусовой Жизни Иисуса. Общая характеристика. — Сергиев Посад, 1894. — 118 с. (Отдельный оттиск из журнала «Богословский вестник»).

# ПРОТЕСТАНТСКОЕ БОГОСЛОВІЕ

ДО ПОЯВЛЕНІЯ

СТРАУСОВОЙ ЖИЗНИ ИСУСА.

(Общая харантеристика).

*М. Муретовъ.*



*2-я типографія  
А. И. Смирновой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.  
1894.*

## Протестантское богословіе до появленія Страуссовой „Жизни Іисуса“.

(ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА)

„Древне-церковный экзегезъ, говоритъ Страуссъ въ пред-словіи къ первому изданію своей *Das Leben Iesu*, выходилъ изъ двухъ предположеній: первое—въ нашихъ евангеліяхъ содержится *исторія*, второе—эта исторія *сверхъестественна*. И если потомъ рационализмъ отвергъ второе предположеніе, то тѣмъ крѣпче онъ ухватился за первое, т. е. что въ тѣхъ книгахъ находится чистая, хотя и *естественная исторія*. Однакожь наука не можетъ оставаться на такой полудорогѣ, но надо отбросить и второе предположеніе и прежде всего изслѣдовать: *стоймъ-ли мы и какъ далеко мы вообще стоймъ въ евангеліяхъ на историческомъ основаніи и на исторической почвѣ!* Это—естественный ходъ вещей и имъ не только оправдывается, но и оказывается необходимымъ появленіе настоящей книги“.

Этимъ вопросомъ Страуссъ не только вѣрно опредѣлилъ историческое мѣсто своей книги въ протестантскомъ нѣмецкомъ богословіи, но и весьма удачно преднамѣтилъ характерную особенность всей новѣйшей исторіи экзегеза и

критики Нового Завета сравнительно съ предшествовавшимъ періодомъ. Правда, общія направленія въ экзегесѣ новѣйшаго періода опредѣлились тѣми-же противоположностями по вопросу о чудѣ, въ какихъ двигался экзегесъ прежняго времени: съ одной стороны здѣсь тоже отрицаніе всего сверхъестественно-божественнаго въ Библии, а съ другой тоже признаніе божественности и чудесности Слова Божія, что замѣчаемъ мы въ такъ называемыхъ рационализмѣ и супранатурализмѣ предшествовавшаго періода. Но противоположности эти въ новѣйшее время развиваются совершенно отличнымъ отъ прежняго способомъ и выражаются въ иной формѣ.

Для рационалистической и супранатуралистической науки историческая достовѣрность Библейскаго повѣствованія была *данною*, неподлежащею никакому сомнѣнію, *величиною*. Дѣло изученія Библии, поэтому, сводилось только къ вопросу: какъ понимать эту величину?—какъ естественное-ли произведеніе намъ извѣстныхъ законовъ природы, или-же какъ слѣдствіе непосредственнаго вникновенія личной сверхъестественной силы въ естественно-физическое теченіе міровой жизни?

Иначе ставитъ дѣло новѣйшій экзегесъ. Исходнымъ пунктомъ здѣсь служитъ вопросъ не о такомъ или иномъ толкованіи предполагаемаго а priori историческаго факта, а *критика и сомнѣніе* въ самомъ фактѣ. Историческая достовѣрность событія является здѣсь не какъ напередъ данная и напередъ уже извѣстная величина, но какъ искомый иксъ, который надо еще опредѣлить при помощи другихъ извѣстныхъ величинъ. Если наука прежняго времени рѣшала вопросъ о чудѣ, выходя изъ такого или иного догматико-философскаго возрѣніи на универсъ, посредствомъ рационалистическаго или супранатуралистическаго толкованія новозавѣтныхъ фактовъ: то экзегесъ новѣйшаго времени вопросъ о чудѣ ставитъ въ зависимость отъ рѣшенія вопроса о степени исторической достовѣрности новозавѣтнаго о немъ разсказа. Такимъ образомъ априорно-догматическое <sup>1)</sup> изученіе Нового Завета смѣняется *научно-критическимъ* процес-

<sup>1)</sup> Говоримъ о *протестантскихъ* рационализмѣ и супранатурализмѣ.

сомъ; экзегезь становится въ зависимость отъ критики и сливается съ нею.

Этотъ новѣйшій научно-критическій экзегезь или, какъ это принято называть, просто критика Новаго Завѣта развивается въ трехъ различныхъ направленіяхъ, опредѣляющихся разностию результатовъ этой критики по вопросу объ исторической достовѣрности Новозавѣтныхъ Писаній.

Во 1-хъ, *отрицательная критика*. Она стремится отыскать въ Новомъ Завѣтѣ такія даты, посредствомъ коихъ можно бы было въ большей или меньшей мѣрѣ упразднить историческую достовѣрность новозавѣтныхъ повѣствованій и обратить евангельскую и апостольскую исторію въ простой вымыселъ первенствующихъ христіанъ. При этомъ вопросъ о сверхъестественномъ характерѣ Новаго Завѣта уже самъ собою рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ и даже совсѣмъ упраздняется, ибо тутъ нѣтъ самаго факта, а слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о характерѣ его.

Во 2-хъ, *положительная критика*. Въ противоположность отрицанію задача положительной науки состоитъ въ дознаніи и обследованіи несомнѣнной истинности всего содержанія Новозавѣтныхъ Книгъ. При этомъ вопросъ о чудѣ самъ собою рѣшается въ положительномъ смыслѣ, ибо чудо здѣсь признается уже историческимъ фактомъ, независимо отъ философско-догматическихъ воззрѣній на Бога и міръ.

Въ 3-хъ, наконецъ *положительно-отрицательная критика* или среднее между положительною и отрицательною наукою направленіе, которое стараются принять очень многіе изъ богослововъ новѣйшаго времени. Не доводя до необходимыхъ логически выводовъ какъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ печала, эти богословы стараются помѣстить себя въ какой-то невозможной точкѣ безразличія между обоими противоположными полюсами новѣйшаго богословія, забывая, что въ магнитѣ эта точка есть нуль ничто.

Замѣтить надо, что въ лицѣ первыхъ своихъ представителей (Шлейермахеръ, Неандеръ и др.) весьма серьезная и добросовѣстная, эта школа въ послѣднее время слилась съ такъ называемымъ филологическимъ направленіемъ предшествовавшаго періода. А сліяніе это повело къ тому, что богословы средняго направленія, какъ и прежніе филологи

просто-напросто переродились въ лицедѣевъ науки, обращающихъ Слово Божіе, подобно древнимъ раввинамъ іудейскимъ, *въ заступнз для копанія огорода*, т. е. въ гешефтъ, дающій возможность этимъ благоразумнымъ молчальникамъ и промежуточникамъ безбѣдно поживать себѣ на жертвуемые имъ истинно-вѣрующими простецами гроши.

Во взаимной борьбѣ названныхъ трехъ направленій новѣйшій экзегезъ двигался до послѣднихъ годовъ, хотя въ настоящее время рѣзкость этихъ школъ все болѣе и болѣе сглаживается въ среднемъ направленіи, т. е. въ постепенной утратѣ всякаго направленія.

Хотя, по самой задачѣ своей, новѣйшая критика Новаго Завѣта вышла изъ отрицанія философскихъ началъ прежней науки, однакожь пока жила эта критика, она жила на почвѣ новѣйшей философіи. И это потому, что дѣйствительная жизнь всѣхъ, безъ исключенія, гуманистическихъ наукъ невозможна безъ философіи, безъ отвлеченно-апріорныхъ началъ или общихъ законовъ. Историкъ и богословъ-экзегезъ безъ философіи суть тоже, что естествоиспытатель безъ формулъ и законовъ. Это, если угодно, алхимикъ, изучающій природу для фокусовъ,—или литераторъ—писатель безъ принципа. Вотъ почему, пока былъ живъ научный экзегезъ, онъ питался для своего жизненнаго процесса соками новѣйшей философіи. Отрицаніе произрасло на почвѣ *Гегельянннзма*, среднее направленіе жило *Шлейермахеромъ*, а положительная наука старалась утвердиться главнымъ образомъ на *Шеллингѣ* и именно на теистической сторонѣ его философіи. Такъ это было, говоримъ, въ области экзегеза до настоящаго времени, когда постепенное измираніе философіи перешло въ отрицаніе ея и смерть. А съ философіею <sup>1)</sup> умеръ и истинно-научный экзегезъ, т. е. прекратилась живая и творческая работа мысли въ этой области, ибо жизнь есть творческій процессъ, и только мертвые предметы отличаются неподвижнымъ постоянствомъ. Со смер-

<sup>1)</sup> Подъ философіею разумѣемъ общее, на *законахъ нашего умозерцанія* основанное, воззрѣніе на Бога, міръ и человѣка, а не этихъ Спенсеровъ, Миллей и подобныхъ якобы философовъ. Моралистъ безъ метафизики не есть философъ, а обыкновенный резонеръ, безъ вѣры и философскаго принципа.

тію же філософії западная экзегетика обратилась въ собраніе мертвыхъ останковъ, когда-то одушевленныхъ живою идеею, а теперь представляющихъ изъ себя книги, брошюры, томы, абтэйлюнги, тетради, параграфы, страницы и т. д. и т. п. Въ итогъ получается нестрая, но мертвая ученость, — или иначе: погребаніе мертвецами своихъ мертвецовъ.

Начало новѣйшаго періода богословской науки вообще, и экзегетики въ частности, можно, велѣдъ за Шварцемъ, опредѣлить съ невозможною точностію. Это — 24-е Мая 1835-го года, Тюбингенъ, — дата, стоящая подъ предсловіемъ къ первому тому перваго изданія Страуссовой *Жизни Іисуса* <sup>1)</sup>. Однакожь такое значеніе, говоритъ нѣмецкій историкъ, надо усвоить этой книгѣ отнюдь не въ томъ смыслѣ, чтобы она сообщила богословской наукѣ новую жизнь и творчески оживила бы богословскую мысль. Напротивъ: положительная сила этой книги безконечно мала; вся она стоитъ въ полной зависимости отъ того, что выработано прежнею наукою. Но тѣмъ сильнѣе отрицательное значеніе книги, ея разрушительное дѣйствіе на тогдашнюю богословско-экзегетическую науку. Страуссъ не создалъ какой либо новой, своей *Страуссовской* школы, — но онъ разрушилъ все прежнія направленія и на ихъ развалинахъ вызвалъ необходимость построенія новыхъ школъ. Такимъ образомъ книга Страусса отмѣчаетъ столько же *эпоху*, сколько и *кризисъ*. — столько-же *начальный*, сколько *конечный* пунктъ <sup>2)</sup>. Мы имѣемъ въ ней между, отдѣляющую новую эпоху отъ старой, — грань, лежащую между двумя историческими поприщами, соприкасающуюся съ обоими и ни въ одно не входящую.

Чтобы яснѣе и ближе представить себѣ такое значеніе книги Страусса, надо дать хотя бы краткій очеркъ предшествовавшаго развитія и современнаго ей состоянія богословско-экзегетической науки въ нѣмецкомъ протестантскомъ мірѣ.

<sup>1)</sup> Второй томъ вышелъ нѣсколькими мѣсяцами позднѣе.

<sup>2)</sup> Carl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie 4-te Aufl. Leipzig, 1869. Цитата приведень свободно стр. 3—4.

Какъ протестъ противъ церковнаго авторитета, который въ католичествѣ сосредоточивается въ лицѣ папы, реформація выступила съ принципомъ свободы личнаго разума въ дѣлѣ вѣры и толкованія Библии. Правда, не желая колебать главнѣйшихъ истинъ христіанства или догматовъ, первые реформаторы, вопреки основному принципу своему, признали эти истины неприкосновенною границей, за которую не можетъ переступить свобода личнаго разума. Но если въ сферѣ сектантскихъ формулъ и на бумагѣ были возможны подобныя компромиссы и искусственныя сдѣлки, то логика жизни и исторіи не знаетъ такихъ кривыхъ полудорогъ. Какъ скоро разуму дано право протеста противъ *нѣкоторыхъ* якобы неразумныхъ явленій въ христіанствѣ, онъ—этотъ разумъ—могъ во имя того-же права потребовать рачіональности и отъ всего вообще христіанства, подвергнуть критикѣ и самыя основы Христовой вѣры, поднять протестъ противъ всего, что въ христіанствѣ представляется непонятнымъ для разума того или другаго экзегета и не можетъ быть изъяснено на началахъ этого именно личнаго разума богослова. Такимъ образомъ отъ протеста Лютера до полнаго рачіонализма былъ одинъ только шагъ. И этотъ шагъ вскорѣ сдѣланъ былъ на почвѣ самого же протестантства.

Эти противоположности церковно-ортодоксальнаго или *супранатуралистическаго* и философско-школьнаго или *раціоналистическаго* экзегеса составляютъ отличительную особенность протестантской науки до появленія Страуссовой *Das Leben Jesu*.

Принципіально и въ теоріи признавъ разумъ полнымъ хозяиномъ въ опредѣленіи истиннаго содержанія Слова Божія, протестантизмъ сектантскій, т. е. поскольку онъ сложился въ извѣстныя группы и общества, не могъ на дѣлѣ и практически примѣнить это начало во всей его силѣ и со всею логическою послѣдовательностію. Въ такомъ случаѣ протестантизму грозила-бы полная рачіоналистическая анархія и погруженіе экзегеса въ субъективный произволь. Отсюда естественный и законный авторитетъ церковнаго преданія, какъ *соборнаго и вселенскаго самосознанія Церкви*, протестантизмъ волей-неволей долженъ былъ замѣнить искусственнымъ авторитетомъ частнаго сектантскаго

символа, обязательнаго для каждой протестантской секты. Правда, ограниченіе это не спасло протестантскій экзегесъ отъ субъективизма и не остановило дробленія протестантизма на все болѣе и болѣе мелкія секты, изъ коихъ каждая по своему толковала Писаніе и отрицала толкованія другихъ сектъ. Но въ предѣлахъ *каждой отдельной секты* это ограниченіе повергло протестантскій церковно-ортодоксальный экзегесъ въ крайность *супранатурализма*, повело къ преувеличенному и неестественному возрѣнію на богодухновенность Писанія, къ отрицанію въ Библии всего индивидуально-человѣческаго и естественнаго, къ подчиненію экзегеса догматическому произволу ученыхъ основателей сектъ — Лютера, Кальвина, Социна и др. вмѣсто подчиненія его *соборному сознанію церкви, заключающемуся и выражающемуся въ церковномъ преданіи*. Оставляя въ сторонѣ потребности истинно-научнаго и подлинно-христіанскаго сознанія, протестантскій ортодоксальный экзегесъ стремится тенденціозно подыскать и въ духѣ того или другаго сектантскаго символа истолковать возможно большее количество мѣстъ Писанія. Здѣсь, такимъ образомъ, экзегесу грозили времена прежней дореформатской схоластичности или подчиненія экзегеса условнымъ и апіорнымъ формуламъ школы, на подобіе средневѣковыхъ скоттистовъ, ѳомистовъ, акциденталистовъ, субстанціалистовъ, номиналистовъ, реалистовъ и под.

Столь же неблагопріятно вліяла на церковно-ортодоксальный протестантскій экзегесъ и *теорія богодухновенности буквы Писанія* (inspiratio verbalis или litteralis), т. е. внѣшней стороны Слова Божія <sup>1)</sup>. По этой теоріи, Духъ Святой не только вдохновлялъ Священныхъ Писателей такъ, что въ ихъ сознаніе входило безусловно-истинное и они писали потребное для церкви всѣхъ временъ и народовъ, но и внѣшне-механически какъ бы диктовалъ имъ самыя слова и буквы, такъ что священные писатели были

<sup>1)</sup> Эта теорія формулирована классически у Бенгеля такъ: „omnem voculam a spiritu Dei profectam spiritualement vim habere, atque dubium non esse, quin omnes litterae Novi Testamenti sint *numeratae*, ut de capillis suorum loquitur Dominus“. См. у Клаузен'а, Hermenevtik des N. Testaments. Leipzig, 1841. S. 296 Anm.



только *тростью скорописца* — въ буквальномъ и полномъ смыслѣ этого выраженія. Безъ всякой индивидуальной самостоятельности они только предавали письмени то, что говорилъ имъ скорописецъ — Духъ. Понятно, при такой теоріи нельзя считать богодухновеннымъ ни одинъ изъ тѣхъ переводовъ Библии, какіе употребляются Церквами разныхъ народовъ (напр. Славянской, Латинской, Грузинской, Армянской, Сирской и др.). Незаконными окажутся и допускаемая церковію рецензія какъ подлиннаго, такъ и переводныхъ текстовъ. Останутся необъяснимыми различія въ текстахъ, имѣвшихъ церковно-богослужебное употребленіе (Александрійской, Византійской и др.). Наконецъ предстанутъ неразрѣшимые вопросы: буква какого текста богодухновенна, какого кодекса, какой церкви, если, конечно, не считать единственно-богодухновенною нѣмецкую букву Лютерова, въ научномъ отношеніи хромлющаго на обѣ гласнѣ и плеснѣ, перевода? Для чего Духу Святому надо было обращать людей въ трость книжника — скорописца, когда Богъ, безъ всякаго участія со стороны человѣческихъ писателей, могъ-бы вручить Церкви свое откровеніе посредствомъ напр. чудесно созданной книги, на подобіе каменныхъ скрижалей десяти-словія? Почему одинъ и тотъ-же Скорописецъ — Духъ диктовалъ или писалъ своею тростію различныя слова для выраженія тождественныхъ мыслей и при изложеніи однихъ и тѣхъ-же событій? Почему внушенія Духа стилистически различивались при писаніи Іоанномъ Богословомъ Апокалипсиса и посланій? Почему посланія Ап. Петра, Іакова и Іуды дословно не сходятся даже при изложеніи однихъ и тѣхъ-же мыслей и при одинаковомъ назначеніи посланій? Чѣмъ объяснить буквалистическія различія между посланіями одного и того-же писателя и къ однимъ и тѣмъ-же лицамъ, напр. первое и второе къ Коринѳянамъ, Тимоѳею, Фессалоникійцамъ? Или: какъ понять выше-буквалистическое несходство въ двукратномъ повѣствованіи Луки о вознесеніи Господа, троекратномъ разсказѣ объ обращеніи Савла въ одной и той-же книгѣ? Въ научномъ отношеніи эта механическая теорія вербальной или литтеральной богодухновенности вела супранатуралистическій экзегесъ протестантской къ явнымъ странностямъ, особенно въ построеніи евангельской исторіи и примиреніи евангельскихъ повѣ-

ствованій. Евангелисты, какъ это ясно каждому <sup>1)</sup>, нерѣдко повѣствуютъ объ однихъ и тѣхъ-же событіяхъ евангельской исторіи въ разныхъ словахъ и съ указаніемъ разныхъ частныхъ обстоятельствъ, напр. нагорная бесѣда у Матѳея (5—8 гл.) и Луки (6, 12—49), молитва Господня (Матѳ. 6, 9 сл. и Лук. 11, 2 сл.), чудесное насыщеніе, искушеніе Господа діаволомъ въ пустынѣ, тайная вечери и др. Такъ какъ, по теоріи, Духъ не можетъ разнствовать съ самимъ собою въ силу уже простаго логическаго закона тождества, а между тѣмъ оказывается несходство въ словахъ и буквахъ, то для супранатуралистической науки настояла необходимость искусственно умножать одни и тѣже евангельскія событія <sup>2)</sup>. Такъ появляются двѣ, одна за другою сказанныя Христомъ, но совершенно тождественныя по содержанию, бесѣды — одна на горѣ, другая на равнинѣ. Подобныя же чисто буквалистическія разности даютъ Сторру основаніе предполагать два исцѣленія двухъ различныхъ слугъ и двухъ различныхъ сотниковъ Капернаумскихъ и еще заочное исцѣленіе сына Капернаумскаго паредворца (Иоан. 4, 46 дал. Матѳ. 8, 5, дал. Лук. 7, 1 дал.). Равнымъ образомъ повѣствованіе Матѳея 9, 18 дал. о воскресеніи дочери одного начальника Сторръ отличаетъ отъ рассказовъ Марка 5, 22 дал. и Луки 8, 41 дал. о воскресеніи двѣнадцатилѣтней дочери Іаира на томъ основаніи, что у Матѳея отецъ говоритъ, что его дочь уже умерла (*ὅτι ἐτελεύτησεν*), а у Марка и Луки Іаиръ называетъ свою дочь еще находящеюся при смерти (*κοιῶς ἔχει* Mk. и *ἀποθνήσκει* у Лук.); первое было утромъ, второе — ночью. Страдавшая кровотеченіемъ женщина Марка 5, 25 дал.

<sup>1)</sup> Ср. объ этомъ у Златоуста въ предсловіи къ толкованію на Евангеліе Матѳея.

<sup>2)</sup> Главными представителями протестантскаго супранатурализма, кромѣ самихъ реформаторовъ, были: *Флишій Иллриксъ*, составившій теорію протестантскаго экзегеса (*Clavis Scripturae Sacrae seu de sermone sacrarum litterarum*, 1567), *Хеммицъ* († 1586), *Осциандеръ* (*harmoniae Evang.*) *Беза* († 1605) *Г. Ветель* († 1752), *Гессъ* (1768), — въ эпоху Страусса: *Сторръ* (*Storr, Ueber den Zweck der Evang. Geschichte und der Briefen Johannes*), *Толлокъ* (*Tholuck, Comm. zu d. Evang. Johannis*, 1827, Hamb.), *Квинцль* (*Kvinoel, Comm. in Evang.*) частію *Люкке*, *Люкке*, *Comm. Zu Ev. Joh.* 1820—24 и 2-е изд. 1833), *Ольсгаузенъ* (*Olshausen, Bibl. Comm.*), *Зиффертъ* (*Sieffert. Ueber den Ursprung des ersten Kanon. Evangeliums*).

не таже, о которой говоритъ Матѳеѣй 9, 20 дал., хотя объ женщины болѣли по двѣнадцати лѣтъ, объ получили исцѣленіе отъ тайнаго прикосновенія къ одеждамъ Христа и съ обѣими это случилось по пути Христа въ домъ отца умершей и воскрешенной дочери Іаира <sup>1)</sup>.

Подобнымъ-же образомъ и Толюккъ въ своемъ комментаріи на Іоанна допускаетъ, по мнѣнію Страусса, искусственное удвоеніе изгнанія Христомъ торжниковъ изъ храма, изъ которыхъ одно было при первомъ посѣщеніи Христомъ храма (Іоан. 2, 14 дал. ср. Мк. 11, 11), а другое при послѣднемъ (Матѳ. 21, 12 дал. ср. Лук. 19, 45) <sup>2)</sup>. О помазаніи Христа женою на вечери извѣщаютъ всѣ четыре Евангелиста (Матѳ. 26, 6 дал. Марк. 14, 3 дал. Лук. 7, 36 дал. Іоан. 12, 1), но каждый указываетъ различныя побочныя обстоятельства, особенно Іоаннъ и Лука, изъ которыхъ первый называетъ женщину эту Марією изъ Вифаніи, а второй извѣстною въ городѣ грѣшницею. На этомъ основаніи Толюккъ, Люкке и Ольсгаусенъ, по мнѣнію Страусса, искусственно различаютъ два помазанія. Дважды женщины помазывали ноги Христа, дважды вытирали ихъ своими волосами, — и въ одномъ случаѣ была грѣшница, а въ другомъ Марія, сестра Лазаря и Марфы <sup>3)</sup>. Но и при такомъ толкованіи не получается буквалистическаго тождества между Іоанномъ и синоптиками. По Іоанну, Лазарь былъ однимъ изъ возлежавшихъ со Христомъ (12, 1—3), а по синоптикамъ это было въ домѣ Симона прокаженнаго (Матѳ. 26, 6; Марк. 14, 3). Для примиренія Толюккъ велѣдъ зѣ Квинолемъ предполагаетъ, что Симонъ былъ родственникомъ Лазаря и хозяиномъ, а Лазарь съ сестрами находились въ качествѣ гостей <sup>4)</sup>. И если по двумъ евангелистамъ — синоптикамъ женщина возлила миро на главу Христа, а по Іоанну она помазала ноги Іисуса, то одни объясняютъ это предположеніемъ одновременнаго намащенія ногъ и главы, а по мнѣнію другихъ миро случайно коснулось главы при раз-

<sup>1)</sup> Storr, см. предъидущее примѣчаніе.

<sup>2)</sup> Tholück, Comm. zu Ev. Joh. 1-te Aufl. S. 69.

<sup>3)</sup> Lücke, Comm. zu d. Evang. Joh. 2-te Aufl. 1 Bd. S. 435 сл. 551 сл. Tholück Comm. zu d. Ev. Joh. S. 96 сл. 1-te Aufl.

<sup>4)</sup> Kuinöl, in Matth. p. 687 сл. Tholück, ib. S. 210.

битіи сосуда <sup>1)</sup>. Для большей послѣдовательности слѣдовало-бы предполагать еще два помазанія въ Виѳаніи, одно—главы Христа, другое— ногъ Его. На тѣхъ-же основаніяхъ предполагали нѣкоторые, что у Іоанна описывается (13, 1 дал.) не та послѣдняя вечеря, о которой говорятъ синоптики (Мѡ. 26, 17 дал. Марк. 14, 12 дал. Лк. 22, 7 дал.),— что было нѣсколько чудесныхъ насыщеній, нѣсколько исцѣленій слѣпцовъ въ Іерихонѣ и пр. Логическая послѣдовательность въ проведеніи принципа, замѣчаетъ Гаусратъ, требовала-бы, въ виду буквалистическихъ разностей между евангелистами, признать, что Христосъ былъ трижды искушаемъ сатаною, четырежды распятъ, трижды погребенъ и воскресъ, дважды вознесенъ на небеса и под. <sup>2)</sup>.

Такая воилющая искусственность и явная несообразность супранатуралистическаго экзегеса, скажемъ къ слову, дала одно изъ самыхъ сильныхъ орудій въ руки Страуссовскаго отрицанія <sup>3)</sup>.

Замѣтить надо, что эта теорія, какъ и сектантская тенденціозность экзегеса, была прямымъ и необходимымъ порожденіемъ основнаго начала протестантизма: изъяснять Писаніе, по руководству соборнымъ преданіемъ Церкви, на основаніи только личнаго разума экзегета. Чтобы ограничить антинаучный субъективизмъ и имѣть научно-объективную почву, протестантизмъ, кромѣ сектантскаго символа, волей-неволей долженъ былъ признать букву Писанія границею, неприкосновенною для личнаго разума и субъективнаго произвола экзегета. И это понятно, ибо по от-

<sup>1)</sup> Schneckenburger, Ueber den Ursprung des Matthäus S. 60. Впрочемъ Шнеккенбургеръ принадлежитъ къ филологической школѣ или къ посредствующему направлению.

<sup>2)</sup> *Hausrath*, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg, 1876. I Bd. S. 105 сл.

<sup>3)</sup> См. у Strauss'a соответствующіе параграфы: 52. 75. 87. 88. 94. 98. 100. 107 и др. Должно однакожь теперь же замѣтить, что безусловной невозможности повторенія нѣкоторыхъ сходныхъ событій никакой нѣтъ. Безусловное и апіорное отрицаніе такихъ сходственныхъ событій столь же ненаучно, какъ и искусственное ихъ удвоеніе или утроеніе. Наиболее вѣроятныя изъ такихъ повторенныхъ событій суть: исцѣленіе слуги Капернаумскаго сотника и исцѣленіе слуги Капернаумскаго царедворца, изгнаніе Христомъ торгашей изъ храма, повтореніе молитвы Господней и нѣк. др. Подробная объ этомъ рѣчь будетъ при разборѣ Страуссовой теоріи.

ношенію только къ этой внѣшней или формальной сторонѣ Писанія могло быть общее согласіе среди протестантскихъ экзегетическихъ авторитетовъ. Но спрашивается: что-же такое сама по себѣ эта буква Писанія безъ опредѣленнаго содержанія? Не есть-ли это мертвый, и потому однообразно-постоянный остовъ, лишенный живой дѣйственности Слова Божія, проникающаго острѣе всякаго обоюдоостраго меча до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судящаго чувствованія и помысленія сердечныя (Евр. 4, 12)? Не суть-ли это сухія кости, видѣнныя пророкомъ Іезекіелемъ (37, 1—10), для жизни коихъ недостаетъ плоти, жилъ, кожи и — главное — духа? И что-же въ этой библейской внѣшности остается богодуховнаго, если живое содержаніе Слова Божія каждый воленъ опредѣлять по своему, толкуя вкривь и вкось, какъ кому заблагоразсудится? Отсюда уже въ самомъ началѣ реформациі Кальвинъ и Цвингли стали влагать въ эту букву Писанія такое содержаніе, которое во многомъ противорѣчило Лютеру. Дѣло однакожь не стало на этомъ: протестантизмъ продолжалъ и продолжаетъ дробиться на мелкія секты, такъ что безошибочно можно предсказать, что одна часть протестантства перейдетъ въ антихристіанство, а другая распадется на столько-же вѣроученій, сколько будетъ въ немъ отдѣльныхъ лицъ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ признавъ богодуховенною букву Писанія протестантизмъ оказался въ странныхъ самопротиворѣчійхъ. Онъ, *во первыхъ*, не имѣетъ и не можетъ имѣть этой буквы, ибо вѣдь не Лютеровъ-же, въ самомъ дѣлѣ, нѣмецкій переводъ, не латинская-же вульгата, не Синайскій же или Ватиканскій кодексы, не Тишендорфъ съ Грисбахомъ или Лахманномъ должны дать протестанству эту боговдохновенную букву? И пока не открыты автографы апостольскіе, рѣчи о богодуховенности буквы Писанія быть не можетъ. *Во вторыхъ*: признавъ богодуховенною букву Писанія и въ то же время предоставивъ единоличному разуму право влагать въ эту богодуховенную форму свое собственное са-

<sup>1)</sup> Это отчасти доказывается новѣйшимъ *безысповѣдникомъ* (confessionlos) протестантствомъ, которое мечтаетъ создать общину безъ символа и вообще безъ формулъ. Страшная община, къ которой можно причислить всѣхъ невѣрующихъ людей всѣхъ религій и всѣхъ исповѣданій!

мои мышленое и слѣдовательно небогодуховенное содержаніе, протестантизмъ, въ сущности, глумится надъ Словомъ Божиимъ. Посему многіе, и изъ русскихъ извѣстный Хомяковъ, совершенно справедливо обвиняютъ протестантизмъ въ фетишизмъ, въ боготвореніи виѣшней формальной стороны Писанія и въ произвольномъ обращеніи съ его содержаніемъ, наподобіе того, какъ грубый идолоклонникъ обращается съ своимъ бездушнымъ фетишемъ, воздавая ему почести, когда въ своемъ воображеніи получаетъ отъ него желаемое (протестантизмъ), и наказывая его и даже совсѣмъ уничтожая, когда не получаетъ того, чего эгоистично требуетъ отъ него (раціонализмъ) <sup>1)</sup>.

И дѣйствительно: какъ-бы въ доказательство этого фетишизма и въ насмѣшку надъ протестантизмомъ, исторія породила въ немъ хотя и не желанное, но весьма для него характерное дѣтище — *раціонализмъ*, послужившій также однимъ изъ многихъ производителей Страуссовой *Жизни*

<sup>1)</sup> Чуждое крайностей и истинное ученіе о богодуховенности Писанія находимъ у древнихъ—восточныхъ и западныхъ—экзегетовъ, особенно у Августина и св. Златоуста. По ученію ихъ, Св. Ап. Павелъ, напрымѣръ, писалъ не только по внушенію Святаго Духа, но вносилъ въ свои писанія и нѣчто отъ себя лично, какъ и самъ говоритъ это о себѣ въ 1 Кор. 7, 6—12; 7, 25—26. Они допускаютъ также и виѣшнія разности въ Евангельскихъ повѣствованіяхъ объ однихъ и тѣхъ-же событіяхъ, примиряя и объясняя ихъ личными духовными дарованіями Священныхъ Писателей, историческими условіями происхожденія св. книгъ, ихъ назначеніемъ, особенностями въ стилѣ писателей, предметомъ писаній и пр. Вообще св. Златоустъ, какъ и другіе Отцы и учителя Церкви, иногда и прямо говорить, но большею частію ясно предполагаетъ въ своихъ изъясненіяхъ, что внушенія Святаго Духа нельзя считать виѣшне-механическими въ протестантскомъ смыслѣ, что они не уничтожали и даже не насильствовали индивидуально-человѣческія свойства священныхъ писателей, но какъ-бы внутренне примѣнялись къ духовной природѣ ихъ, возбуждая ихъ писать истину, потребную для церкви въѣхъ время и въѣхъ народовъ, воспоминавая имъ оную и охраняя отъ всякаго прирожденія грѣховно-нечистыхъ элементовъ природы падшаго человѣка. Исключенія представлять могутъ только нѣкоторыя апокалипсическія части Новаго Завѣта, но и то не во виѣшне-буквалистическомъ отношеніи, такъ какъ и въ нихъ рѣчи и образы примѣняются къ наличному состоянію всей духовной стороны Священнаго Писателя (см. напр. Златоуста предисловія къ толкованію на Евангеліе по Матѳею, къ посланіямъ Ап. Павла и особенно — къ Римлянамъ, также бесѣды на 1 Коринѳ. въ русскомъ переводѣ изд. 1858 г. т. I, стр.

*Иисуса*. Стоя <sup>4)</sup> на той-же, чисто протестантской, почвѣ *неприкосновенности* (что въ научномъ отношеніи равняется супранатуралистической богодуховенности буквы Писанія) Библейскаго текста, Эйхгорнъ и Павлюсъ съумѣли вложить въ этотъ текстъ антибиблейское и противохристіанское содержаніе, устраняющее изъ Новаго Завѣта все божественное и сверхъестественное.

Вмѣстѣ съ протестантскимъ супранатурализмомъ рационализмъ признаетъ, что священныя книги Новаго Завѣта

---

24. 30. 33. 57. 91—92. 181. 243—245. 269. 301. 327. 332,—т. II, стр. 120 дал. и др. Въ заключеніе замѣтимъ, что Православная Церковь не имѣетъ никакой нужды въ теоріи вербальной богодуховенности Писанія, ибо истина откровенія въ ней опредѣляется преданіемъ, какъ выраженіемъ непрерывнаго, живаго и всегда дѣйствительнаго *соборнаго или всеобщаго и коллективнаго самосознанія церкви*, непрерывно осѣняемой Духомъ Святымъ и имѣющей Христа своею дѣйствительною душою и невидимою дѣйственною главою. Православное ученіе о Церкви, ея соборности, о преданіи, о богодуховенности Слова Божія и пр. требуетъ спеціальнаго изслѣдованія, которое не можетъ войти въ предѣлы настоящей историко-критической работы нашей.

1) Начало отрицательнаго экзегеса было положено англійскими и французскими натуралистами и деистами. Выходя изъ совершенно различныхъ представленій о Богѣ и мірѣ, обѣ школы одинаково отрицали все сверхъестественное въ исторіи и въ частности — библейскія чудеса. Толандъ, Болингброкъ, Морганъ, Хуббъ, Воольстонъ и др. смотрятъ на Библию, какъ на сборникъ народныхъ сказокъ, не имѣющихъ ни исторической, ни нравственно-богословской цѣны. Библейскія лица и событія представлялись у нихъ въ совершенно превратномъ и даже смѣшномъ видѣ. Особенно такими выходками отличались французскіе натуралисты. Со свойственнымъ этой націи легкомысліемъ, они, безъ всякой серьезной аргументаціи, старались низвести Христа и Апостоловъ на степень самыхъ обыкновенныхъ людей, даже сомнительной нравственности. Ихъ орудіемъ была не наука, а язвительный сарказмъ надъ тѣми, кто вѣритъ въ чудеса.

Въ Германію это направленіе занесъ *Реймарусъ* въ анонимно изданныхъ Лессингомъ Вольфенбюттельскихъ фрагментахъ (съ 1774 г.). Кромѣ нѣкоторыхъ нападеній на богооткровенную религію вообще, фрагментистъ касается въ частности какъ Ветхаго такъ и Новаго Завѣта. Ветхозавѣтныхъ людей, которымъ въ Библии усвоится непосредственное общеніе съ Богомъ, Реймарусъ находитъ столь безнравственными, что это общеніе, если бы оно дѣйствительно было, унижало бы божество; результаты этого общенія — законы и ученіе — оказываются у него столь грубыми и даже гибельными, что не могутъ быть приписаны божеству; наконецъ и чудеса, сопровождавшія эти законы, ему представляются столь невѣроятными, что они могли быть изобрѣтены съ единственною цѣлью прикрыть обманъ

написаны учениками Господа и Апостолами, что въ этихъ книгахъ нѣтъ ничего легендарнаго и что всѣ событія евангельской и апостольской исторіи происходили именно такъ, а не иначе, какъ повѣствуютъ о семъ очевидцы дѣла — евангелисты и дѣеисатель. Но вопреки супранатурализму, раціонализмъ со всею рѣшительностію утверждаетъ, что чудо, въ смыслѣ сверхъестественнаго дѣйствія Божества въ мірѣ, представляетъ совершенную невозможность, что вся новозавѣтная исторія совершалась обыкновеннымъ естественнымъ образомъ, что иного характера она не имѣла и имѣть не могла, и что стоитъ только повнимательнѣе взглянуть на новозавѣтные рассказы — и сверхъестественный характеръ ихъ, подобно призраку, исчезнетъ самъ собою. Итакъ: выдѣлить изъ Новаго Завѣта всѣ элементы призрачной сверхъестественности, — найти естественное, историко-филологическое и психологическое объясненіе всему, что въ Новомъ Завѣтѣ представляется чудеснымъ, — удалить изъ Новаго Завѣта все непосредственно-божественное и въ тоже время выдержать или оставить въ полной неприкосновенности букву библейскаго текста, — вообще построить священную исторію на такихъ началахъ, чтобы, какъ говорится, и овцы остались цѣлы и волки были сыты: эта смѣлая или, лучше сказать, дерзкая задача составляетъ особенность раціоналистическаго экзегеса конца 18-го и первой трети 19-го столѣтія.

заподателя. Авторъ особенно нападаетъ на исторію принесенія въ жертву Богу Исаака и на Моисея, который лживо прикрывался божественнымъ авторитетомъ писанія для деспотическаго господства надъ народомъ и подъ авторитетомъ Божества заставлялъ евреевъ совершить такіе напр. поступки, какъ похищеніе драгоценныхъ вещей у Египтянъ, истребленіе хананеянъ и пр. Также и Новый Завѣтъ лишенъ у фрагментиста божественнаго характера. Планъ Христа былъ политическій, — съ Іоанномъ Крестителемъ Онъ имѣлъ уговоръ рекомендовать другъ друга народу; смерть Христа была непредвидѣннымъ для Него пресѣченіемъ Его плановъ, но ученики воспользовались ложнымъ увѣреніемъ въ Его воскресеніе и нѣсколько видоизмѣнили Его ученіе.

Такое легкомысленное поруганіе Библии, конечно, не остались безъ опроверженія со стороны не только католичества и протестантскаго супранатурализма, но и со стороны философіи. Какъ реакція такому ненаучному отношенію къ Библии явился *раціонализмъ*, пожертвовавшій сверхъестественною стороною христіанства въ пользу историчности Новаго Завѣта, хотя такой жертвы, какъ оказалось потомъ, советамъ не требовалось.



Исключая неудачную и анонимную попытку въ этомъ родѣ, принадлежащую, какъ оказалось потомъ, Вентурини <sup>1)</sup> и представляющую не ученое изслѣдованіе, а плохой историческій романъ,—мы имѣемъ болѣе серьезное и систематическое примѣненіе рационалистическаго начала къ новозавѣтной исторіи въ работахъ Эйхгорна, Тисса и особливо Павлюса.

Первый въ цѣломъ рядѣ статей издававшагося имъ журнала Allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur 1787—1800 г.г. не только даетъ образцы рационалистическаго экзегеса въ примѣненіи къ чудеснымъ рассказамъ книги Дѣяній <sup>2)</sup>, но и посвящаетъ особую статью выясненію теоретическихъ началъ рационалистической герменевтики <sup>3)</sup>. Эти начала Эйхгорнъ сосредоточиваетъ здѣсь въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) Новозавѣтныя Писанія содержатъ въ себѣ истинное ученіе и подлинную жизнь Истиннаго Учителя; поэтому исторія и ученіе, излагаемыя въ этихъ писаніяхъ, должны быть безусловно согласны съ законными требованіями нашего разума (чего нельзя сказать о другихъ писаніяхъ человѣческихъ); 2) Если между священными повѣствованіями и требованіями нашего разума (истинной, т. е. рационалистической философіи, не признающей чудесъ и непосредственнаго дѣйствія божества въ мірѣ) оказывается видимое противорѣчіе, напримѣръ, въ рассказахъ о чудесахъ: то задача рациональнаго экзегеса состоитъ въ изысканіи средствъ къ примиренію Библии съ философіею, такъ какъ та и другая считаются неприкосновенными авторитетами; 3) Главнымъ средствомъ къ примиренію Библии съ философіею въ отношеніи чудесъ служитъ уясненіе идей, вѣрованій и языка того круга и той эпохи, гдѣ и когда написаны наши священныя книги, то есть отдѣленіе въ рассказѣ объективно-историческаго событія отъ субъективной оболочки рассказчика, — отъ его идей, возрѣній и вѣрованій, благодаря которымъ онъ могъ естественныя явленія принимать за

1) Natürliche Geschichte des Grossen Propheten von Nazareth. 1800. Мы знаемъ это сочиненіе по второму изданію его Bethlehem. 1806.

2) Таковы Дѣян. 8, 26—40; 12, 3—11; 10, 9—22; 12, 20—23 и 2, 1—13.

3) Статья озаглавлена такъ: Vorschläge zur Hermenevtikd. N. T. Cp. Allg. Bibl. I. B. I, 91 сл. 2, 757 сл. 3, 225 сл. 381 сл.

сверхъестественныя,—или же только представлять ихъ таковыми въ разсказѣ, примѣняясь къ престопаоднымъ взглядамъ и самъ не признавая ихъ за сверхъестественныя событія. Въ такомъ родѣ галлюцинацій, суевѣрій, метафоръ, случайностей и пр. толкуются у Эйхгорна всѣ чудеса книги Дѣяній. Ангель и Духъ Господень въ Дѣян. 8, 26. 29. 39, по Эйхгорну, суть только особый способъ рѣчи (метафора) дѣеписателя для обозначенія доброй мысли Филиппа, хорошаго намѣренія и под. Освобожденіе Петра (Дѣян. 12, 3—11) изъ темницы совершилось при участіи какого-то неизвѣстнаго благожелателя Христіанъ, при чемъ самъ Апостоль не имѣлъ яснаго представленія о происшествіи. Въ Дѣян. 27, 14 — 26 мы имѣемъ обыкновенный сонъ, вызванный естественными предварительными условіями (продолжительною бурею, которой, по естественнымъ догадкамъ, долженъ былъ наступать конецъ) и соображеніями Ап. Павла въ бодрственномъ состояніи. Видѣніе Ап. Петромъ скатерти, наполненной гадами, есть припадокъ голода, сопровождавшійся иллюзіей, которую Ап. Петръ удачно примѣнилъ къ случившемуся посольству Корнилія (Дѣян. 10, 9 — 22). Повѣствованіе о смерти Ирода Агриппы въ Дѣян. 12, 20—23 (вдругъ поразилъ его Ангель Господень и онъ умеръ, изъѣденный червями) объясняется параллельнымъ разсказомъ объ этомъ Іосифа Флавія (Древн. 19, 8. 2), по которому Агриппа умеръ послѣ пятидневныхъ мучительныхъ схватокъ въ животъ,—болѣзни, постигшей Ирода во время его пребыванія въ театрѣ и явившейся, вѣроятно, отъ простуды. Наконецъ Дѣян. 2, 1—13 Эйхгорнъ объясняетъ образнымъ выраженіемъ „огненные языки“ для обыкновеннаго воодушевленія и религіознаго восторга съ одной стороны; и съ другою—употребленіемъ во время богослужебнаго собранія не древне-еврейскаго языка, но вѣспалестинскихъ запрещенныхъ нарѣчій, на которыхъ говорилъ каждый въ обычной жизни, что было подъ вліяніемъ сильнаго восторга однихъ и религіознаго экстаза другихъ <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Какъ герменевтика Эйхгорна, такъ и примѣненіе ея къ разсказамъ книги Дѣяній подробно изложены и подвержены всесторонней критикѣ въ нашей спеціальной статьѣ въ *Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. Отцевъ, 1887, кн. III* подъ заглавіемъ: „Эйхгорнъ и его толкованіе новозавѣтныхъ чудесъ“.

Но полное и послѣдовательное примѣненіе рационалистической герменевтики къ цѣлой Евангельской исторіи сдѣлалъ Павлюсъ не задолго до появленія Страуссовой книги въ *Das Leben Iesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg, 1828* и въ *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, Heidelberg, 1830—1833*—второе улучшенное изданіе явившагося впервые въ 1800 г. комментарія его.

Задача работъ Павлюса, какъ и Эйхгорна, состоитъ въ томъ, чтобы *удалить чудо* изъ евангельской исторіи и *оставить въ цѣлости букву* священнаго текста, сохранить новозавѣтный канонъ безъ его божественной стороны. Кромѣ разныхъ частныхъ филологическихъ и другихъ соображеній, которыми Павлюсъ изгоняетъ чудо изъ Евангелія, главная сила и оригинальность его экзегеса состоитъ въ положеніи, что каждый евангельскій рассказъ должно подвергать *историко-прагматическому* изслѣдованію какъ въ *цѣломъ*, такъ и въ *частяхъ*. Въ *цѣломъ*: при каждомъ евангельскомъ повѣствованіи необходимо ставить себѣ и рѣшать вопросъ: *возможно-ли и въ какъ видѣ* могло совершиться рассказываемое событіе какъ само по себѣ, такъ и при данныхъ условіяхъ, по мѣсту и времени, по свойствамъ участвовавшихъ лицъ и дѣйствовавшихъ законовъ природы? *Въ частности*: 1) Рационалистическій экзегетъ, какъ прагматикъ—историкъ, никогда не долженъ упускать изъ виду всѣ возможныя при извѣстномъ событіи случайности и неважныя явленія, которыя рассказчикъ могъ принять за существенныя и связать съ событіемъ въ своемъ рассказѣ; экзегетъ—прагматикъ долженъ выдѣлить всѣ эти возможныя случайности, представивъ вѣроятную связь явленій и естественный ходъ событія; 2) При такомъ историко-прагматическомъ возстановленіи событія надо имѣть въ виду, что ни одинъ очевидецъ—рассказчикъ не можетъ съ совершеннѣйшею полнотою и безусловною вѣрностію передать всѣ внѣшнія и особенно внутреннія условія событія; отсюда для прагматико-историческаго толкованія евангельскихъ событій надо, по тщательномъ изслѣдованіи побочныхъ обстоятельствъ событія (мѣста, времени, лицъ и пр.), переносить своимъ воображеніемъ въ ту среду, гдѣ совершалось событіе и насколько возможно нагляднѣе и подробнѣе представлять себѣ

всю обстановку и ходъ событія; ставъ на эту точку зрѣнія и усвоивъ себѣ такое полное знаніе всѣхъ условій событія, толкователь можетъ и долженъ дополнять разсказъ такими обстоятельствами, которыя со всею вѣроятностію предполагаются всѣмъ ходомъ событія, но которыя разсказчикъ опустилъ по тому-ли, что оно для него самого и его первыхъ читателей было слишкомъ обыкновенно и предполагалось само собою, или же наоборотъ лежало внѣ міросозерцанія тогдашнихъ людей и потому не возбуждало ихъ вниманія (никто не предполагалъ напримѣръ, что чудеса Христа могли быть естественнымъ явленіемъ и потому никто не разсматривалъ и не излагалъ ихъ съ этой точки зрѣнія), или наконецъ эти условія были недоступны наблюденію разсказчика и онъ, по своей склонности все объяснять чудомъ, а ргіогі принялъ ихъ за сверхъестественныя событія (преображеніе, вознесеніе, чудесное насыщеніе и пр); 3) третье и послѣднее правило прагматико-историческаго или рационально-естественнаго объясненія Евангельскихъ повѣствованій состоитъ въ положеніи: не слѣдуетъ смѣшивать историческаго факта съ разсказомъ о немъ, т. е. надо отдѣлять объективно-историческую быль отъ субъективной оболочки ея въ изложеніи разсказчика, отъ его міросозерцанія, образа рѣчи и т. д. <sup>1)</sup>.

При помощи такихъ аппаратовъ историческаго прагматизма и естественнаго рационализма Павлюсь не оставляетъ въ Евангеліи рѣшительно ни одного чуда. Явленіе Ангела Захаріи во храмѣ есть только галлюцинація священника, подъ наркотическимъ дѣйствіемъ опіума въ полумракѣ святилища и подъ вліяніемъ сильнаго напряженія религіознаго чувства, — галлюцинація, случайно совпавшая съ дѣйствительностью <sup>2)</sup>. Пользуясь отсутствіемъ слова *ὁ ἄγγελος* въ нѣкоторыхъ спискахъ греческаго текста и Контскаго перевода и постановкою этого слова во многихъ спискахъ послѣ *πρὸς αὐτήν* въ видѣ глоссы (Лук. I, 28), Павлюсь переводитъ: Ein Heringekommener sagte ihr и такимъ образомъ устраняетъ сверхъестественное явленіе небожи-

<sup>1)</sup> Paulus, Exeg. Handb. 1830, I Th. 1 Hälfte. Vorbericht, особ. стр. VI—X, XX—XXI, XXVIII дал. также Einleitung, особ. 4 дал. Ср. Baur, Gesch. d. Chr. Kirche, 5-ter B. Tüb. 1862, 5. 100—104.

<sup>2)</sup> Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 71 сл. по изданію 1828 г.

теля <sup>1)</sup>. При крещеніи Господа раздѣленіе небесъ (облаковъ) и пареніе (бѣлаго) голубя надъ Христомъ было объективнымъ и естественнымъ явленіемъ, а голосъ съ неба, который слышали Христосъ и Іоаннъ (они были вдвоемъ) есть субъективное, хотя также естественное явленіе <sup>2)</sup>. Испытаніе Господа діаволомъ въ пустынь Павлюсъ называетъ *Geistesprüfungen* или *Iesu innigste Vorsätze* <sup>3)</sup>. Событіе на бракѣ въ Канѣ Галилейской объясняется обычаемъ, существовавшимъ у Евреевъ того времени, носить подарки на брачный пиръ. Въ настоящемъ случаѣ это было вино, которое Христосъ велѣлъ, для веселья, незамѣтно влить въ водоносъ <sup>4)</sup>. Воольстонъ думаетъ, что это былъ ликёръ, а Вентурини ссылается для объясненія всей шутки на Іоан. 2, 10 <sup>5)</sup>. Чудо насыщенія народа въ пустынь Павлюсъ объясняетъ такъ: естественный ходъ событія заставляетъ здѣсь предполагать, что по дѣйствию властнаго слова Христа о любви и самоотверженіи, слушатели, по примѣру самого Христа, вынули и подѣлили свои запасы съѣстные съ сосѣдами, захватившими ихъ съ собою; апостолы, находившіеся вблизи Христа, не могли наблюдать, какъ насытилась огромная толпа народа, для нихъ былъ доступенъ только самый результатъ—насыщеніе, а не условія факта, который они и сочли за чудо просто по своей склонности все объяснять сверхъестественнымъ образомъ; такъ, переносясь своимъ воображеніемъ въ эту многотысячную толпу (2-е правило) и спрашивая себя, какъ могла она насытиться въ пустынь естественнымъ образомъ (1-е правило), прагматикъ—Павлюсъ дополняетъ ускользнувшую отъ Апостоловъ черту событія (2-е правило) — насыщеніе посредствомъ

<sup>1)</sup> Paulus, Exegetisches Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 101. по изданію 1830—1833 (2-е); ср. Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 80 сл.

<sup>2)</sup> Выраженіе: *nebеса разверзлись* есть еврейскій способъ рѣчи вмѣсто: *облака разорвались или раздѣлились*. Голубь (бѣлый) считался символомъ Св. Духа. Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 140 ср. Exeg. Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 369 сл.

<sup>3)</sup> Exeg. Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 375 сл. Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 141 сл.

<sup>4)</sup> Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 170.

<sup>5)</sup> *Natürliche Geschichte des Grossen Propheten von Nazareth*, 2-te Aufl. 1806. Bethlehem 2-ter Theil, S. 23 сл. и особенно: 26.

взаимнаго дѣлежа съѣстныхъ припасовъ,—и снимаетъ съ объективно-историческаго факта яко-бы паложенное на него Апостолами субъективное, т. е. сверхъестественное облачение (3-е правило) <sup>1)</sup>. Преображеніе Господне есть дѣло полусознательнаго состоянія учениковъ, коихъ полусонная фантазия парисовала Моисея и Целю изъ двухъ случайныхъ собесѣдниковъ Христа, стоявшихъ съ нимъ на вершинѣ горы и освѣщенныхъ утреннимъ лучемъ солнца, когда въ долину была еще полная тьма; все событіе было только *Leidensgespräche im Frühmorgensglanz auf dem Hermon* <sup>2)</sup>, Чудо хожденія Господа по водѣ толкуется у Павлуся въ томъ смыслѣ, что Христосъ шелъ не *надъ* моремъ, поверхъ воды, но *при* морѣ, по берегу озера <sup>3)</sup>. Чудесный ловъ рыбы есть только слѣдствіе добраго совѣта, даннаго Христомъ рыбалямъ, послѣ того какъ Онъ внимательно посмотрѣлъ въ воду <sup>4)</sup>; или же простая догадка, что около полудня, при наступленіи бури, на срединѣ моря уловъ можетъ быть гораздо удачнѣе, чѣмъ ночью <sup>5)</sup>. Исцѣленія бѣсповатыхъ, какъ психически больныхъ, объясняются простымъ психическимъ вліяніемъ. Гибель Гадаринскихъ свиней есть уступка со стороны Христа Иудейскимъ народнымъ суевѣріямъ и слѣдствіе заразительности страха у этихъ животныхъ <sup>6)</sup>. Исцѣленіе хромаго превращено въ *Heilung eines Gelähmten gegen Vorurtheil* <sup>7)</sup>. Разслабленный при Виѣздѣ только притворяется больнымъ и Христосъ это узналъ <sup>8)</sup>. Случай съ прокаженными служить только свидѣтельствомъ того, что Христосъ усвоилъ отъ ессеевъ диагнозу этой болѣзни и средства противъ нея <sup>9)</sup>. Кромѣ того Христосъ употреблялъ и виѣшнія средства <sup>10)</sup>. Всѣ вообще исцѣленія больныхъ являются слѣдствіемъ случая и есте-

1) *Leben Jesu* 1. Bd. 1 Abth. S. 351 сл. *Exeget. Handbuch* II. Bd. S. 205 сл.

2) *Paulus, Leben Jesu* Bd. 1. Abth. 2. S. 7—10; *Exeget. Handb.* II. 488 сл.

3) *Exeg. Handb.* II, 249 сл. *Leben Jesu* 1. 1. 357 сл.

4) *Paulus, Exeg. Handb.* 1. 2. 249.

5) *Venturini, Natürliche Geschichte des Grossen Propheten aus Nazareth* II Th. S. 105.

6) *Paulus, Leben Jesu*, 1. 1. 223.

7) *Ibid.*

8) *ib.* 1. 1. 298.

9) *Exeg. Handb.* 1. 2. 693.

10) *Leben Jesu* 1, 424 сл. *Exeg. Handb.* II. 312. 391.

ственныхъ причинъ, которыя (исцѣленія) Апостолами и всѣми Евреями были принимаемы за чудеса <sup>1)</sup>. Воскрешенія умершихъ объясняются обмороками, знакомствомъ Христа съ медициною ессейскою и закономъ евреевъ — хоронить мертвецовъ въ гробы въ самый день смерти до солнечнаго заката. Все это или преждевременно похорошенные (die schnell bestatteten) или находившіеся въ летаргін, призрачной смерти, обморокъ (Starrkrampf, Scheintod) <sup>2)</sup>. Чудесныя явленія при смерти Христа были: затменіе солнца и землетрясеніе, отъ котораго разорвалась завѣса храма и выброшены были наружу изъ гробовъ чрезъ разсѣлины скаль кости мертвецовъ, превращенныя потомъ народною фантазіею въ воскресшихъ лицъ <sup>3)</sup>. Наконецъ смерть, воскресеніе и вознесеніе Христа Павло съ объясняетъ такъ: Христосъ умеръ дѣйствительною смертію, такъ какъ полная безчувственность и оцѣпеніе организма суть всеобщіе признаки смерти, хотя истеченіе живой крови изъ прободеннаго бока Христова свидѣтельствовало о продолженіи кровообращенія въ Его тѣлесномъ организмѣ; обморокъ вызванъ былъ распятіемъ, неестественно вытянутымъ положеніемъ членовъ и сухостию воздуха <sup>4)</sup>; воскресеніе послѣдовало въ гробовой пещерѣ, имѣвшей въ Апрѣльскую ночь болѣе теплый воздухъ сравнительно съ наружнымъ, и такимъ образомъ „*въ тѣлесномъ оживленіи (körperliches Wiederbelebtseyn) Iesus сомнѣнія быть не можетъ*“. Послѣ нѣсколькихъ явленій ученикамъ своимъ Христосъ почувствовалъ, что Его потрясенный организмъ ослабѣваетъ, въ виду чего Онъ рѣшается заблаговременно проститься съ своими послѣдователями; для этого Онъ собираетъ ихъ на свою излюбленную гору, повелѣваетъ имъ сдѣлать Іерусалимъ средоточіемъ апостоль-

<sup>1)</sup> Paulus, Exeg. Handb. 1. Bd. 1. Abth. S. 421 сл. 435 сл. 483 сл. 509 сл. 523 сл. Особенно: 544—548 Ср. Leben Jesu 1. Bd. 1 Abth. S. 216—225. 235—238. 248 сл.

<sup>2)</sup> Paulus, Exeg. Handb. 1. 1. 541 сл. 716 сл. III. 781 сл. Leben Jesu 1. 1. 224 - 248, 281—283. I. 2. 55—61.

<sup>3)</sup> Leben Jesu 1. 2. 253 сл. Exeg. Handb. III. 795 сл.

<sup>4)</sup> Leben Jesu 1. 2. 256 сл. особенно: 276. Exeg. Handb. III. 781 сл.

<sup>5)</sup> Leben Jesu 1. 2. 266 сл. особенно 276. Exeg. Handb. III. 824 сл. Ср. Nachtrag: War die Kreuzigung in 7 bis 8 Stunden gewöhnlich todtdend? ib. 929—946.

ской дѣятельности, уходитъ вверхъ горы и, благословивъ ихъ издали, скрывается въ облакъ, осѣнявшемъ вершину; случившіеся тутъ два почтенные человѣка въ бѣлыхъ одеждахъ были приняты учениками за ангеловъ <sup>1)</sup>.

Въ такомъ чистомъ видѣ своемъ рационалистическое невѣріе въ чудо не могло имѣть широкаго распространения. Такъ какъ послѣднимъ и непреодолимымъ основаніемъ для христіанства служить та сторона человѣческаго существа, по которой всякая душа есть христіанка: то и явный разрывъ съ христіанскою вѣрою въ боговоплощеніе и въ новозавѣтныя чудеса былъ далеко не безопасенъ и во всякомъ случаѣ неудобенъ для ученыхъ теологовъ даже и при полномъ отсутствіи всякой правительственной цензуры. Уже давно въ Германіи установился обычай, получившій силу закона, по которому каждый нѣмецкій профессоръ обязанъ періодически извергать болѣе или менѣе приличное количество *Vand'овъ*, *Heft'овъ*, программъ разнаго рода и пр. До настоящаго времени германскій профессоръ есть прежде всего *писатель*, хотя бы все уже давнымъ давно было исписано, на отечественномъ или на другомъ — какомъ языкѣ, хотя бы ему пришлось быть списывателемъ и компиляторомъ чужихъ мыслей и работъ, хотя бы эти компилированія не давали ему времени сдѣлаться истиннымъ ученымъ и хотя бы, наконецъ, его никто не читалъ, кромѣ него самого. Въ ту эпоху, о которой рѣчь, матеріаловъ для самостоятельныхъ работъ было еще не мало, особенно по части отрицанія... Но, какъ хотите, а не совсѣмъ складно публично заявлять себя отрицателемъ того, что служить кладеземъ для черпанія средствъ къ комфортабельной жизни и заступомъ для копанія доходнаго огорода! Вотъ эти-то премудрые сыны вѣка сего, призванные однакожь работать надъ предметами не отъ сего міра, и образовали огромную школу *полуувѣрія* или *замаскированного невѣрія*.

Путь къ такому совмѣщенію мамоны неправды съ истиннымъ богатствомъ открылъ извѣстный философъ Кантъ.

<sup>1)</sup> *Leben Jesu* 1. 2. 318 сл. особенно 339—332 *Ср. Exeg. Handb.* III. 921 сл. Общія критическія замѣчанія противъ рационалистической методы см. въ вышеуказанной статьѣ нашей. Самое сильное опроверженіе рационализма дано у Страусса въ разныхъ параграфахъ его *Leben Jesu*.



По характерному-ли для протестантизма произволу въ отношеніи къ содержанію Писанія и уваженію къ буквѣ священнаго текста, или-же по врожденному и сильно развитому религіозному чувству, по какимъ бы то ни было причинамъ—Кантъ призналъ Христіанство совершеннѣйшею и единственною безусловно истинною, а потому и общепобуждительною религіею. Но эту истинность, необходимость и безусловность Христіанства Кантъ въ то же время нашель возможнымъ ограничить и обратить въ полуистину. Какъ это удалось сдѣлать нѣмецкому философу, съ этимъ стоить познакомиться подробнѣе, и потому, что это характерно для протестантизма вообще, и тѣмъ болѣе потому, что Кантъ создалъ методу Страусса.

Въ отличіе отъ *историко-психологическаго* рачіонализма Эйхгорна и Павлюса, способъ толкованія Новаго Завѣта, предлагаемый Кантомъ въ его „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ <sup>1)</sup> можно назвать рачіонализмомъ *нравственно-аллегорическимъ*. Такъ какъ экзегетическая метода Канта стоить въ неразрывной связи съ его философско-богословскими воззрѣніями 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 человѣкѣ, 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

<sup>1)</sup> 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 всѣ 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 соотвѣтствуютъ 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 категоріями, такъ и эта нравственно-практическая дѣятельность невозможна безъ нѣкоторыхъ необходимыхъ и независимыхъ 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 возрѣнія — для его умственно-теоретической дѣятельности. Такимъ образомъ, отрицаемая теоретическимъ разумомъ (съ точки зрѣнія его логическихъ категорій условности и причинности, его субъективныхъ формъ возрѣнія 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 тринности 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 чело-вѣка и отнюдь не составляетъ религіи. Богословіе, по Канту, будто-бы зиждется на безвыходномъ самопротиворѣчии и на смѣшеніи двухъ совершенно разнородныхъ сферъ духовной дѣятельности чело-вѣка — умственно-теоретической и нравственно-практической. Философско-теоретическое построеніе догматики, логическое разъясненіе причинной связи явленій и свойствъ божественной жизни и под. возможно для чело-вѣка 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 чело-вѣка вызываетъ ереси и секты въ христіанствѣ (т. е. въ протестантизмѣ)?

Откинувъ все теоретическое богословіе изъ религіи, Кантъ оставляетъ ей одну только нравственно-практическую область. Религія важна и необходима чело-вѣку 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. своею моральною стороною и нравственными требованіями. Каждая религія является обязательною для чело-вѣка поскольку въ ней выражаются и осуществляются постулаты (требованія и законы) практическаго разума, поскольку она удовлетворяетъ нравственнымъ потребностямъ чело-вѣческаго 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 <sup>1)</sup>. Всѣ дохристіанскія религіи, не исклю-

<sup>1)</sup> 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 Wesen 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* führten. 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 ihr gemässes Verhalten darauf an, zu wissen: *wie Gott verehrt (und gehorcht) 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 Welt 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 Vernunftglaube* 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) au-

чая и іудейской, <sup>1)</sup> 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, человѣкъ 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 statutarische 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 statutarische (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.

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

сти и высочайшаго совершенства нравственныхъ требованій этого закона <sup>1)</sup>).

Но если, разсматриваемая съ своей матеріальной стороны, т. е. со стороны своего нравственного содержанія, христіанство, по Канту, есть религія вполне раціональная и безусловно совершенная; то, напротивъ, со стороны формальной, т. е. внѣшняго выраженія закона нравственного, оно заключаетъ въ себѣ много ирраціональнаго и не всегда и вполне будто-бы соотвѣтствуетъ дѣху нравственного 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 *sein 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 <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ вся повозавѣтная исторія, по Канту, есть будто-бы только внѣшняя форма для выраженія внутренняго нравственного 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

<sup>1)</sup> Ср. ib. s. 202—205.

<sup>2)</sup> См. выше цитату изъ Канта S. 201—202.

Новаго Завѣта. Если въ христіанствѣ имѣеть 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 имѣють 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 условий, 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 имѣеть 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, имѣеть только второстепенное значеніе и обуславливается только тою стороною христіанства, которою оно есть не чисто-моральная только, но и историческая религія <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> 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 имѣеть 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. Сынъ Божій Иисусъ Христосъ есть только олицетвореніе постулятивно-требуемой практическимъ разумомъ идеи Богочеловѣка или совершеннѣйшаго и вѣчнаго единенія конечнаго съ безконечнымъ, божественнаго съ человѣческимъ, — кон-

намъ, а не по ея исторической сторонѣ). Чтобы примирить, такъ рассуждаетъ нашъ философъ, историческую или эмпирическую вѣру (основывающуюся на историческомъ откровеніи, на свящ. книгахъ, на вѣрѣ въ религиознаго 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 немъ 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 вліяетъ на выполненіе *всѣхъ обязанностей* чело-вѣка, какъ божественныхъ заповѣдей (что составляетъ *сущность каждой религіи*). Это изъясненіе (догматическое) даже можетъ иногда казаться намъ очень натянутымъ въ отношеніи къ тексту (откровенія или священнаго Писанія), да таково оно нерѣдко и на самомъ дѣлѣ: и все таки оно должно быть предпочтительно толкованію буквалистическому (историко-филологическому), которое или совѣтъ 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 ищеніи врагамъ, которая ужасно далеко заходитъ—die bis zum Entsetzen weit geht—съ точки зрѣнія нравственнаго закона, ибо здѣсь псалмопѣвецъ молится: „пусть возвращаются вечеромъ, воютъ какъ лвы 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 Библія“. Я беру съ, продолжаю 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. (Мѣ. 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 полного 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: „Милъ



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-

*отмщеніе и Азъ воздамъ, говоритъ Господь*“, — слова, которыя обыкновенно толкуются какъ нравственное предостереженіе отъ самовольной расправы, хотя они вѣроятно указываютъ только на существующій въ каждомъ государствѣ законъ — искать удовлетворенія за обиды въ верховномъ судилищѣ главы государства].

Во всѣхъ религіяхъ и всѣхъ временъ люди благомыслящіе и учителя народные толковали откровеніе (священныя книги и священную исторію или миѳы) 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 миѳологіей религіозной. Даже грубѣйшій политеизмъ они, въ концѣ концовъ, изъяснили какъ символическія представленія качествъ всеединого божественнаго существа. Точно также нѣкоторымъ безнравственнымъ похожденіямъ боговъ, даже грубымъ выдумкамъ своихъ поэтовъ, они давали мистическій смыслъ, который соответствовалъ народной вѣрѣ [*которую ни въ какомъ случаѣ не было бы полезно уничтожить* (?!), потому что отсюда могъ возникнуть еще болѣе опасный для государства атеизмъ. Характерно для протестанта, даже такого философа, какъ Кантъ, это: сотворимъ злая, да приидутъ благая] и у всѣхъ цѣлному нравственному ученію. Позднѣйшее іудейство и даже христіанство состоятъ изъ такіхъ, частію очень натянутыхъ, толкованій (*sehr gezwungenen Deutungen*), но то и другое допускаютъ такіа толкованія, безъ сомнѣнія для добрыхъ и всѣмъ людямъ необходимыхъ цѣлей (*sic!* Игнатій Лойола!) Магометане также умѣютъ описаніе своего чувственнаго рая истолковывать въ духовно-нравственномъ смыслѣ. Это дѣлаютъ и Индійцы при объясненіи своихъ Ведъ, по крайней мѣрѣ для образованной части народа. Нельзя обвинять такіа толкованія въ *нечестности*, такъ какъ при этомъ не утверждается, что тотъ смыслъ, какой мы даемъ символамъ народной вѣры или священнымъ книгамъ, точь въ точь 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, нисколько этой цѣли не содѣйствующее, есть само по себѣ ничто совсѣмъ безразличное* (*gleichgültiges*), съ которымъ можно поступить какъ кому угодно (*sic: mit den man es halten kann, wie man will*). Историческая вѣра „мертва въ себѣ самой“, т. е. разсматриваемая сама по себѣ какъ исповданіе, она не содержитъ ничего, что имѣло бы для насъ нравственную цѣну“ (*Der Geschichtsglaube ist „todt*

естественное рожденіе Христа чрезъ наитіе Святаго Духа и боговоплощеніе есть наглядно-поэтическое или мнѳологическое представленіе идеи осуществленія нравственнаго идеала въ праведникѣ, т. е. рожденіе 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 ней религія. *Всякое изслѣдованіе и изъясненіе Писанія должно выходить изъ принципа—искать въ немъ этотъ духъ и „въ немъ только можно находить вѣчную жизнь, по скольку оно (Писаніе) свидѣтельствуетъ 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 оставляема 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) „*пробываетъ въ Богъ отъ вѣчности*“, — идея его исходитъ изъ божественнаго существа (*превѣчное рожденіе Сына*); онъ не есть поэтому тварный предметъ, по 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 всеобщей, 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 *изъясненіе священнаго Писанія по тѣмъ же причинамъ нуждается въ учености*. Ибо какъ узнать 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 разумнѣе... На потребности научнаго изъясненія 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 определенную и постоянно содержимую систему для известнаго народа и на известное время*. Такимъ образомъ истинное толкованіе есть нравственно-философское, а богословско-историческимъ экзегезомъ можно пользоваться только въ цѣляхъ церковно-дипломатическихъ или политическихъ, для несвѣдущаго 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 все вещи произошли и безъ котораго ничего не существуетъ, что создано“ (потому что его ради, т. е. для разумнаго существа въ мірѣ, но сколько 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 припятіе 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 усволяетъ 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) <sup>1)</sup>. 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

<sup>1)</sup> 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 Каптомъ 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 филоновско-кантовскую идею міра.

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 религій 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 понимаемая, 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, т. е. какъ материализмъ (психологическій) личности человѣческой, которая только подъ условіемъ нашего тѣла оказывается могущею существовать, — такъ и пребываніе въ мірѣ вообще (материализмъ космологическій), которое по этому принципу можетъ быть не иное какое, какъ пространственное“ <sup>1)</sup>.

Все значеніе евангельской исторіи Кантъ сводитъ къ слѣдующему положенію:

„Учитель Евангелія объявляетъ себя посланникомъ неба и какъ такой считаетъ благочестіе (обряды, исповѣданіе, богослуженіе) за нѣчто само по себѣ не имѣющее значенія; напротивъ учитъ 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 челоуѣчества) примѣръ такого челоуѣчества, 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 челоуѣчества) *нисколько не менее* (т. е. и по смерти Христа) *остается среди своихъ учениковъ до скончанія вѣка*. Это ученіе, насколько дѣло касалось *исторической вѣры* въ происхожденіе и сверх-

<sup>1)</sup> 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 *правдивенно улучшающей* чело-вѣка вѣрѣ, оно можетъ обойтись безъ всѣхъ такихъ до-казательствъ своей истинности“<sup>1)</sup>.

Понятно само собою, что при Кантовомъ правдивенно-аллегорическомъ или философскомъ толкованіи Библии (практиковавшемся, надо замѣтить, уже гораздо ранѣе стоиками въ отношеніи къ мифамъ народной классической рели-гии, Филономъ—къ Ветхому Завету, Оригеномъ—къ Новому) легко помириться съ общехристіанскою вѣрою, оставаясь въ то же время невѣрующимъ<sup>2)</sup>.

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 Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 972—984.

2) Эта стоико-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 религии,—къ уни-чтоженію исторіи и проч. Въ концѣ концовъ она оказывается только мас-кою невѣрія въ личнаго Бога, промысль, 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 со-боровъ.

Не вдаваясь затѣмъ въ спеціально-догматическую и философско-гносе-ологическую область опредѣленія границъ чело-вѣческаго познанія, можемъ ограничиться замѣчаніемъ, что богословіе трактуетъ только объ услов-номъ и доступномъ чело-вѣку, слѣдовательно несовершенномъ познаніи Бога, насколько 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 неба не изречены на чело-вѣческомъ языкѣ, и чело-вѣкъ не можетъ созерцать или мыслить Бога такъ, какъ самъ Богъ созерцаетъ или мыслитъ себя. Необ-ходимость такого, чело-вѣку сообразнаго, законами чело-вѣческаго мышле-нія требующагося и всей духовной природѣ чело-вѣка соответствующаго, представленія о Богѣ доказываютъ всѣ религии и частію всѣ философскія системы. Если нѣтъ религии безъ живаго и личнаго Бога, то нѣтъ и спе-куляціи, въ которой бы не было этого чело-вѣку сообразнаго представле-нія о Богѣ. Представленіе это можетъ только утончаться 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 имѣетъ 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,—будетъ-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 сверхъ-опытнымъ не есть адекватное и вполне совершенное, но—ограниченное и не всестороннее. Даже Ангелы, существа, хотя и превышія 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 изумлявая предъ величіемъ неостижимыхъ судебъ Божіихъ, восклицаетъ: о, глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко неиспытани судове Его и не изслѣдовани путіе Его. Кто бо разумъ 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 сверхъопытномъ мірѣ, коимъ можетъ обладать человѣкъ въ земной жизни, Апостолъ называетъ несовершеннымъ, разумѣніемъ отчасти, младенческимъ, видѣніемъ яко зеркаломъ въ таданіи (1 Коринѣ. 13, 9—13).

Однакожь 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 сѣть, по Апостолу, не совершенное, *младенческое*, а отнюдь не *ложное*. Оно подобно тому знанію, какое кто либо имѣетъ 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 совсѣмъ 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 мѣрѣ духовномъ есть знаніе *по откровенію, по вѣрѣ въ откровете*, знаніе отчасти, несовершенное, младенческое, яко зеркаломъ въ гаданіи. Когда-же, скажемъ словамъ Великаго Апостола, *прійдетъ совершенное, тогда то что отчасти упразднится, и мы познаемъ божественную истину лицомъ къ лицу* (1 Кор. *ibid.*). Возможность такого, хотя и не совершеннаго, но все же не ложнаго познанія о Богѣ обуславливается тѣмъ, что человекъ созданъ по образу Божию,—его умъ, воля, сердце, вообще духъ человѣческій есть условное и ограниченное отображеніе Абсолютнаго Духа и Его неограниченныхъ свойствъ. Человекъ знаетъ Бога насколько имѣетъ истинное знаніе о себѣ самомъ (естественное откровеніе) и насколько способенъ воспринять откровеніе Бога въ христіанской религіи (сверхъестественное откровеніе). И вълѣдетвіе ограниченности человека Богъ открываетъ себя сообразно степени воспріимчивости человека, который поэтому, вмѣстѣ съ ангелами, возделеваетъ приникнуть въ великую благочестія тайну Божества и *истинно* причащаться 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 виѣшняя 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 неразвитость современниковъ первохристіанства, то почему эта виѣшне-историческая оболочка закрываетъ не все 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 понятной аллегоріи? Зачѣмъ, напримѣръ, идею Богочеловѣка Новый Завѣтъ выражаетъ въ одномъ случаѣ названіемъ Христа „Сыномъ Бога живаго“ или „предвѣчнымъ Логосомъ Бога, ставшимъ плотию“, а въ другомъ—символическимъ повѣствованіемъ о безмужномъ рожденіи Господа отъ Пресвятой Дѣвы и Духа Святаго? — На эти вопросы, поставленные уже



принципъ толкованія Библіи могъ сослужить добрую службу развѣ только проповѣдникамъ—пасторамъ, которые, пе

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

*Второе.* Соглашаясь съ Кантомъ, что въ евангельскихъ лицахъ и событіяхъ не только можно, но и должно искать выраженія и осуществленія требованій нравственнаго закона, поскольку Самъ Христосъ Иисусъ и Его ученики въ своихъ дѣйствіяхъ и жизни руководились этимъ закономъ и были совершеннѣйшими выразителями его, мы должны однако же едѣлать 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 превосходитъ 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,—было ли ученіе Христа дѣломъ естественно-человѣческаго творчества, или же сверхъестественнымъ откровеніемъ, недоступнымъ естественнымъ силамъ человѣческаго духа? Имѣемъ-ли мы въ извѣстномъ евангельскомъ повѣствованіи дѣйствительное событіе или же только идеализацію, олицетвореніе идеи въ поэтической формѣ мифа и под.? Однимъ словомъ нравственно-символическое и богословско-историческое толкованіе Новаго Завѣта отнюдь не исключаются, но взаимно предполагаются и восполняются одно другимъ. Историко-богословское толкованіе не есть живая маска актера, играющаго 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 тщета и вѣра ваша“ (1 Кор. 15, 13—14).

Слова Апостола ведутъ насъ къ *третьему* и послѣдному 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 неразумныхъ животныхъ, назначенія, -- *во-вторыхъ* — стремленіе къ безконечному блаженству богоуподобленія. Безъ сознанія своего особаго отличія отъ животныхъ нравственность переходитъ въ эпикурейскую 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 человѣка 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 человѣкъ безсмертенъ не только какъ духовная субстанція (безлично), но и какъ личность, — если человѣкъ 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 христіанинъ 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 Христа погибли; и если мы въ сей только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастіе всѣхъ человѣковъ“ (1 Кор. 15, 17—19). Мораль безъ Христа, какъ у Канта, или даже безъ Бога, какъ у графа Толстого и другихъ — эта автономная мораль есть утонія абстрактно-философскаго и софистическаго мышленія.

Кстати: графъ Толстой весьма сходствуетъ въ толкованіи Евангелія съ методою Канта (новокантіанство). Онъ также отрицаетъ, но только рѣшительнѣе Канта, всю историческую сторону Евангелія, признавая одно нравственное ученіе и воображая, что можно быть христіаниномъ и нравственнымъ человѣкомъ безъ вѣры въ Богочеловѣка. Возможна-ли вообще нравственность безъ религіи? Опытъ даетъ отрицательный отвѣтъ. И если, напр., графъ Толстой или Спиноза, не исповѣдуя христіанской религіи, могутъ *исполнять предписанія нравственнаго закона*, то это не значитъ еще, чтобы они *жили нравственно, не лицедействовали* изъ за славы человѣческой и страха ради іудейскаго. Не слѣдуетъ также забывать, что автономная мораль родится въ доиѣ 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 *рѣчи*; пусть покажутъ такую нравственность. А

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

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 *ἀφρων*, какъ называлъ его псаломѣвецъ (Псал. 13, 1), т. е. безразсудный суесловъ, хотя бы и тайный страха ради іудейскаго: „рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ“; или какъ у Гёте:

*Кто смѣетъ Вышнему назвать  
И исповѣдая сказать:  
Я вѣрую въ Него!  
Кто Необъятнаго пойметъ?  
Иль непонявъ, сказать дерзнетъ:  
Не вѣрую въ Него?*

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

Ср. евангельское: „вѣрую, Господи, помози моему невѣрїю“ (Марк. 9, 24).

Итакъ, о вѣрѣ и невѣрїи въ Бога, въ строгомъ и собственномъ смыслѣ, также нельзя говорить, какъ о вѣрѣ или невѣрїи въ свѣтъ, воздухъ, въ свою собственную жизнь. И это потому, что Богъ есть единый и всеобъемлющій источникъ жизни и сама жизнь: „Онъ—первый и послѣдній, альфа и омега, начало и конецъ, мы Его родъ, мы ощущаемъ (осязаемъ духовно) Его, мы въ Немъ живемъ и движемся и существуемъ“ (Апок. 1, 17; 21, 6; Дѣян. 17, 27—28).

Невѣріе, по этому, есть такое состояніе, когда человѣкъ живетъ *не думая о Богѣ* или притупляя въ себѣ религіозное чувство и религіозное сознаніе. Вѣра, напротивъ, есть переживание въ себѣ Бога, т. е. своимъ сознаніемъ, чувствомъ и волею (желаніями). Этотъ процессъ вѣры въ Бога или Богопереживание человѣчествомъ въ своемъ сознанїи, волѣ чувствахъ и есть исторія религіи, какъ постепенное и исторически-законосообразное приближеніе человѣческаго сознанїи, воли и чувствъ ко Христу—Богочеловѣку. Такимъ образомъ христіанство въ этомъ процессѣ есть законосообразно-необходимое явленіе, оно въ лицѣ Богочеловѣка—Христа не только собираетъ и выражаетъ, но и осуществляетъ думы, желанія и чувства всякой человѣческой души, какъ христіанки уже по самой своей природѣ, по своему дѣйствительному и непрерывному единенію съ божественнымъ первоисточникомъ жизни, по своему соуподобленію Божеству. Какъ таковая, душа, по самымъ законамъ своего существа, можетъ сознать Бога, представлять Его, думать о Немъ не иначе, какъ о живомъ существѣ, какъ о Верховномъ Разумѣ, Верховной Любви, Верховной Волѣ,—какъ о Богѣ Трїединомъ и Трїиностасномъ, о Богѣ Отцѣ всяческихъ, о

Для богослововъ *ex professione* и писателей *ex necessitate* гораздо больше удобствъ представлялъ экзегетическій принципъ *филологической школы*: не касаться не только догматико-философскихъ но и нравственныхъ вопросовъ и ограничиваться выясненіемъ одной только археологической и грамматико-исторической стороны Писанія. По общему складу и направлению своего ума кропотливые филологи, критики и собиратели, а не философы, историки и богословы—многочисленные представители этой школы нашли возможность за-

Богъ—Логосъ, о Богъ—Сынъ, о Богъ—Духъ, о Богъ—Искупительъ, о Богъ и человекъ вмѣстѣ и цѣлокупно, т. е. Богочеловѣкъ; она не можетъ думать, чувствовать и желать ничего иного, кромѣ Христа и, какъ христіанка по самой природѣ своей, она имѣетъ въ себѣ и умъ Христовъ и чувства Христовы и волю Христову (Филипп. 2, 5; 1 Кор. 2, 16,—Гал. 4, 19 и др.).

Это значитъ: какъ скоро человекъ хочетъ жить и дѣйствительно живетъ сознательною религіозною жизнью, онъ въ процессѣ этого сознанія съ законосообразною необходимостію придетъ къ христіанскому вѣросознанію, къ христіанскимъ чувствамъ и къ христіанскимъ желаніямъ, т. е. къ христіанскому вѣроученію, къ христіанскому богослуженію и къ христіанской нравственности: подобно тому, какъ человѣческое сознаніе и человѣческое чувство, направленные на какую-либо другую область духовной жизни, необходимо проходятъ къ положеніямъ и выраженіямъ, законосообразнымъ именно для этой извѣстной области духовной жизни.

Всѣ эти частныя выраженія (догматы, богослуженіе и нравственность) религіозной жизни представляютъ недѣлимую цѣлокупность, какъ и жизнь вообще есть единая цѣлостность частныхъ силъ и проявленій, которыя могутъ быть раздѣляемы только некуственно, въ отвлеченно-логическомъ мышленіи, а не въ самой жизни. Если человекъ хочетъ и даже внутреннимъ влеченіемъ своей природы вождедеваетъ *жить по Волю* или по христіански или, что то же, по внутреннему человекъ и по правдѣ (поскольку душа есть отраженіе Бога и христіанка по природѣ) — онъ необходимо долженъ *знать*: что такое есть онъ самъ, его душа, Богъ и Христосъ? Нельзя жить, т. е. думать, чувствовать и волить по Волю, не зная Бога, не думая о Немъ, не ощущая Его присутствія въ себѣ и пр. Но разъ человекъ сталъ на этотъ путь познанаія въ себѣ Бога или богосознанаія или богопознанаія, онъ по законамъ религіознаго умозозерцаія необходимо дойдетъ до сознанія законности христіанскаго ученія о Богѣ, какъ живой личности, какъ Богъ Разума и Истины, какъ Богъ Любви и милости, какъ Богъ Правды и святости, — до христіанскихъ идей Бога — Отца, Бога—Сына, Бога—Духа, — воплощенія Бога, Искупителя—Богочеловѣка, безсмертія человекъ, правосуднаго мздовоздаянія и пр.

Въ этомъ дѣйствительная, непреодолимая и вселенская сила христіанства, которое могло-бы утратить свою дѣйствительность лишь въ томъ невозможномъ случаѣ, если бы перестало существовать человекство и перероди-

нимаются научнымъ изученіемъ Писанія независимо отъ христіанской вѣры и нравственности. Главное вниманіе свое они сосредоточиваютъ на изслѣдованіи библейскаго текста, времени и мѣста написанія священныхъ книгъ, историческихъ условій происхожденія ихъ, внутренней и внѣшней связи первохристіанства съ современнымъ ему язычествомъ греко-римскимъ, іудействомъ разсѣянна и палестинскимъ и пр. Вообще Новый Завѣтъ здѣсь толковался также какъ Гомеръ или Зенд-Авеста у классиковъ и оріантали-

лось бы во что-либо другое. Вотъ почему тѣ моралисты, которые мечтаютъ о нравственности безъ Христа, суть просто *недомыслы*, въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. не домыслившіеся до наисущественнѣйшихъ основъ и до философскихъ законовъ, на которыхъ стоитъ непреоборимая потребность человѣчества жить по Божьи, по христіански, по правдѣ. Они берутъ одну сторону религіозной жизни, воображая, что если въ отвлеченіи эта сторона выдѣляется отъ другихъ, то возможно это и въ самой жизни, и не понимая того, что жить по Божьи значить и хотѣть и чувствовать и думать по Божьи,—и все это въ цѣлокупномъ единствѣ. Это свое недомысліе Толстой въ критикѣ догматики и Евангелія, какъ извѣстно, выразилъ формулою: „не понимаю, такъ ложь“. Вотъ софизмъ, совершенно понятный для хорошаго сочинителя разныхъ небылицъ въ лицахъ, но для недоросля и недомысла въ религіозно-философскомъ опытѣ. Надо пережить въ себѣ самомъ, конечно отчасти только, религіозный процессъ человѣчества, чтобы понимать въ доступной человѣку мѣрѣ, что безъ личнаго и тріедиаго Бога, безъ Христа—Богочеловѣка и Спасителя, безъ будущей безсмертной жизни—нѣтъ нравственности, нѣтъ правды, нѣтъ религіи,—что ко Христу—Богочеловѣку и Спасителю законосообразно приходитъ каждая душа человѣческая, когда она возжелѣваетъ жить по Божью и по правдѣ.

„Непонимаю, такъ ложь“ — нелѣпность этого положенія самоочевидна и служитъ выраженіемъ застарѣлаго религіозно-философскаго недомыслия русскаго, которое вмѣсто того, чтобы учиться, воображаетъ себя, съ высоты своего барскаго величія, законодателемъ даже религіи и философіи. И если наши русскіе недоросли не понимаютъ того, что, такъ сказать, возникаетъ изъ глубины божественной жизни и изъ тайниковъ человѣческаго духа,—что въ своей таинственной встрѣчѣ и единеніи порождаетъ непреоборимую и вселенскую силу,—что растетъ и ширится, подобно веселѣтому дереву, на крови мучениковъ, на ливняхъ и тайныхъ вопляхъ страждущаго человѣчества, на слезахъ труждающихся и обремененныхъ: такъ съ еще большимъ правомъ и притомъ огромное большинство можетъ непонимать этихъ сочинителей разныхъ небылицъ въ лицахъ, своимъ полуразстроеннымъ мозгомъ играющихъ на не менѣе разстроенныхъ отъ праздности нервахъ людей бездѣльныхъ и незнающихъ на что убить досугъ. Чтобы понять что-либо, надо умѣть это пережить и выстрадать. Чтобы понять христіанство, надо пережить то состояніе, ка-

стовъ, — и христіанство разсматривалось какъ естественное порожденіе совершенно естественныхъ условій. Но хотя такой принципъ и предполагаетъ отрицаніе чудесной и божественной стороны Писанія, однакожь представители этой школы предпочитали не трогать подобныхъ вопросовъ, обходя ихъ благоразумнымъ и во всякомъ случаѣ болѣе безопаснымъ молчаніемъ.

Такъ *I. А. Ернести* († 1781), теоретикъ этой школы и знатокъ классической литературы, перенесъ въ новозавѣтную герменевтику правила толкованія греческихъ и римскихъ писателей <sup>1)</sup>. Въ Новозавѣтныхъ Писаніяхъ, какъ и у классическихъ авторовъ, по Ернести, можетъ быть только одинъ смыслъ — буквальный, историческій, грамматическій или логическій <sup>2)</sup>. Опредѣлять и изыскивать этотъ смыслъ должно такимъ-же способомъ, какъ это дѣлается при толкованіи свѣтскихъ писателей. Не слѣдуетъ смыслъ словъ выводить изъ анализа предметовъ, а наоборотъ — должно предметы опредѣлять изъ словъ и дознаннаго изслѣдованіемъ грамматическаго ихъ значенія. Аналогія вѣры и ученія (догматика) при объясненіи Писанія должна употребляться лишь въ той мѣрѣ, въ какой она можетъ содѣйствовать точнѣйшему опредѣленію словъ не ясныхъ или по своей многозначимости, или по словосочетанію, или по другимъ причинамъ, — и въ какой (мѣрѣ) аналогія ученія и воззрѣній, въ коихъ вращается извѣст-

кое Апостолъ описываетъ словами: „*аше живемъ, Господеви живемъ: аше же умираемъ, Господеви умираемъ*“ (Римл. 14. 8).

Въ заключеніе же замѣтимъ, что только при полномъ незнакомствѣ русскаго общества образованнаго съ повѣйшимъ движеніемъ Западнаго богословія возможны толки о Толстомъ, какъ учителя и философа. Учитель долженъ учить, а не повторять, какъ ученикъ, зады чужой и уже осужденной исторіи....

Отчасти выполнить этотъ пробѣлъ въ русской литературѣ и стремятся наши очерки. Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II. 984—994. Ed. Reuss, *Gesch. d. Heil. Schriften d. N. T. Geschichte der Exegese*, § 577 S. 649—650, — особенно же Klausen, *Hermeneutik der Neuen Testaments*, S. 315—319.

<sup>1)</sup> Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*, Lips. 1761: послѣднее пятое изданіе подъ редакціею Аммонъ вышло въ 1809-мъ году. Anmerk. z. N. T. 1786, *Lectiones in ep. ad Hebr.* 1795, *Neutest. Bibliothek*, Diss. pro gram. intep. De diffic. int. gram. и др.

<sup>2)</sup> *Ib.* P. I. Sect 1. Cap 1 § 6. 15. 16.

ная книга, можетъ служить къ уясненію темныхъ мѣстъ у свѣтскихъ писателей <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ вѣроученіе, по Ернесту, не должно быть капономъ экзегеса (какъ у реформаторовъ), или верховнымъ veto, — напротивъ само вѣроученіе должно опредѣляться буквально — грамматическимъ смысломъ словъ Писанія. Что-же до богодухновенности Писанія, то Ернесту не задается ближайшимъ уясненіемъ этого понятія. Впрочемъ онъ стоитъ, повидимому, на почвѣ протестантской теоріи богодухновенности буквы Писанія. Такъ, на примѣръ, онъ рѣшительно утверждаетъ, что, „такъ какъ священныя книги написаны богодухновенными мужаами, то въ нихъ не можетъ быть никакихъ дѣйствительныхъ противорѣчій“. Отсюда вытекають слѣдующія правила для согласованія видимыхъ разностей въ священномъ текстѣ:

„Когда съ несомнѣнностію можетъ быть доказано, что въ священныя книги два мѣста противорѣчатъ одно другому въ такой мѣрѣ, что не остается уже никакого средства согласовать ихъ (путемъ экзегеса): то необходимо предположить, что то или другое мѣсто искажено въ обычныхъ изданіяхъ и надо стараться исправить ошибку; — если же подлинность обонхъ чтеній не подлежитъ никакому сомнѣнію, то, очевидно, тутъ мы имѣемъ только кажущееся противорѣчіе, которое должно быть уничтожено соотвѣтствующимъ цѣли образомъ“ <sup>2)</sup>).

Это правило Ернесту простираетъ на все вообще историческое содержаніе Писанія. Выходя изъ того же понятія о богодухновенности священныя книги, Ернесту утверждаетъ, что „новыя названія новыхъ предметовъ и понятій“ въ Новомъ Завѣтѣ „относительно не были и не могли быть изобрѣтены Апостолами, но даны имъ отъ Духа Святаго (напр. *τέρας, ἀναγεννήσις, ἄδης* и др.), которыя поэтому не могутъ быть объясняемы изъ употребленія ихъ въ древнихъ языкахъ, но требуютъ своего нарочитаго изъясненія <sup>3)</sup>); или: „такія слова, которыя употребляются о другихъ предметахъ, не должно разсматривать какъ образныя, но принимать ихъ въ собственномъ смыслѣ, напр. слово *рожденіе*

<sup>1)</sup> Ib. § 19. 2 cap. 3 § 34.

<sup>2)</sup> Ibid. cap. 6. § 1. 2.

<sup>3)</sup> Ib. Pars. 1 Sect. 2. § 27. 28.

о Сынѣ Божіемъ или повелѣніе ѣсть плоть Господа и пить кровь Его“ <sup>1)</sup>).

Герменевтика Ернести хотя и пользовалась огромнымъ уваженіемъ при жизни автора въ качествѣ настольной книги школы и учебнаго руководства, но болѣе послѣдовательнымъ и главнымъ выразителемъ герменевтическихъ началъ школы былъ Семлеръ († 1791) <sup>2)</sup>.

Древне-протестантскую теорію богодухновенности библейской буквы Семлеръ рѣшительно отвергаетъ, называя эту теорію ненаучною, новоизмышленною, неизвѣстною толкователямъ отеческаго періода и противорѣчащею повѣйшимъ критическимъ изслѣдованіямъ новозавѣтнаго текста по древне-церковнымъ манускриптамъ и по сравненію текста въ твореніяхъ отеческихъ <sup>3)</sup>). Различая божественное содержаніе и человѣческую форму въ священныхъ Писаніяхъ, онъ ограничиваетъ богодухновенность только первою стороною Писанія (содержаніемъ) и не простираетъ этого понятія на вторую (форму). Въ отношеніи формы и буквы Писанія, по Семлеру, возможно взаимное уклоненіе и даже прямая противорѣчія между священными писателями, поскольку дѣло усвоенія одного и того-же и во всемъ съ собою самимъ согласнаго божественнаго откровенія стояло въ зависимости отъ субъективныхъ (внутреннихъ) условій и индивидуальныхъ (личныхъ) особенностей человѣческихъ писателей священныхъ книгъ. Подобныя явленія встрѣчаемъ и у свѣтскихъ писателей, которые перѣдко объ одномъ и томъ-же предметѣ сообщаютъ разпорѣчивыя показанія и даютъ несходственные сужденія, напр. Платонъ и Ксенофонтъ о Сократѣ, Титъ Ливій и Полибій и др.

Отсюда: для изъясненія Писанія, по Семлеру, нельзя ограничиваться однимъ только грамматико-филологическимъ

<sup>1)</sup> lb. Pars. I. Sat. 2 cap. 4 § 7. 10. Ср. H. N. Klausen Hermenevtik des Neuen Testaments Leipz. 1841. S. 291—294 и G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, V Bd. Götting. 1809. S. 493—500.

<sup>2)</sup> Joh. Sal. Semler. Institutio brevior ad *liberalem* eruditionem theologiae 1765. Apparatus ad *liberalem* N. T. interpr. 1767. Abhandl. von freier Untersuchung. des Kanons (1775—1777). Neuer Versuch, die gemeinnützliche Auslegung des N. T. zu befördern 1786. Кратк. объясн. III. Рм. Кор. Гал. Соборн. посл. и Vorb. z. theol. Herm. 1760, De myst. int. st. 1760.

<sup>3)</sup> Institutio brevior et cet. § 53—55. Apparatus et cet. Prolog pag. 25.



изслѣдованіемъ текста, но должно расширить трудъ изученіемъ обстоятельствъ происхожденія каждой новозавѣтной книги, времени и мѣста ея написанія, индивидуально-человѣческихъ особенностей ея писателя и читателей и проч. Вообще необходимо знать всѣ географическія, историческія и психологическія условія происхожденія священныхъ книгъ. Путемъ такого дознанія должно выясняться содержаніе книги, всѣ ея особенности и отклоненія отъ другихъ книгъ новозавѣтныхъ. При помощи такихъ изслѣдованій есть возможность узнать, какъ извѣстный фактъ или ученіе Христа у каждаго новозавѣтнаго писателя получаетъ индивидуальную и субъективную, т. е. не богодухновенную и человѣческую окраску, какъ дѣла и слова не только Апостоловъ, но даже и самого Христа отражаютъ на себѣ тѣ историческія условія, при которыхъ они были (теорія исторической аккоммодациі).

Въ частности это обследованіе касается: во 1-хъ ученія или рѣчей Христа и Апостоловъ и во 2-хъ историческихъ повѣствованій Новаго Завѣта.

При объясненіи *дидактической* стороны Новаго Завѣта Семлеръ даетъ силу не столько внѣшнимъ обстоятельствамъ (мѣсту, времени, обычаямъ, поводу), сколько духовному состоянію современниковъ Христа и Апостоловъ, религіозному образу мышленія и способу выраженія Иудеевъ съ одной стороны, — и тому отношенію, въ какомъ стоитъ къ нимъ священныи писатель въ своихъ извѣстіяхъ и въ своей обработкѣ новозавѣтнаго ученія (Ап. Павелъ и Ап. Іоаннь или Іаковъ) — съ другой стороны. Съ этой точки зрѣнія Семлеръ различаетъ религію отъ теологіи и обычное назидательное употребленіе Писанія отъ научно-богословскаго. Если проповѣдникъ и каждый христіанинъ вычитываютъ въ священномъ Писаніи то, что близко касается ихъ души, удовлетворяетъ ихъ нравственнымъ запросамъ и вообще имѣетъ отношеніе къ современному положенію вещей: то, напротивъ, научному экзегезу до этого нѣтъ дѣла; онъ долженъ изыскивать въ Писаніи только то, что Христосъ и Апостолы могли сказать извѣстнымъ лицамъ (іудеямъ или первохристіанамъ), стоявшимъ на извѣстной ступени религіознаго и уметвеннаго развитія и имѣвшимъ извѣстныя воззрѣнія. Это требованіе Семлеръ ближайшимъ образомъ при-

мѣняетъ къ догматическимъ положеніямъ Новаго Завѣта, изъ которыхъ „большая часть относится къ мнѣніямъ и потребностямъ людей тогдашняго времени“. У евреевъ, напримѣръ было символическое и даже зоологическое представленіе сверхчувственныхъ предметовъ, котораго слѣды имѣются кое-гдѣ въ священныхъ книгахъ. Таковы представленія о царствѣ мертвыхъ, о смерти какъ властелинѣ и тиранѣ, о раѣ какъ чувственномъ садѣ. Эти образы, часто встрѣчающіеся не только въ священномъ Писаніи, но и во многихъ древнихъ книгахъ восточныхъ, выражаютъ только особенный духъ древнихъ народовъ востока и древнѣйшія преданія, но не составляютъ божественнаго откровенія и не имѣютъ непосредственно-божественнаго происхожденія. Священные писатели не могли отрѣшиться отъ такого образа возрѣпій и слововыраженій, иначе они представляли бы нарушеніе законовъ истинной исторіи и постепенно-историческаго развитія человѣчества, т. е. высказывали бы такія истины и такими словами, какія могли быть понятны лишь спустя нѣсколько вѣковъ послѣ ихъ заключенія въ письмени. Итакъ, если Христосъ говоритъ, напримѣръ, что на страшномъ судѣ будутъ стоять двѣнадцать престоловъ, что праведники возсядутъ въ царствіи небесномъ вмѣстѣ съ Авраамомъ, какъ это бываетъ на пирахъ, — что въ человѣкѣ могутъ жить бѣсы и въ извѣстномъ числѣ и пр.: то все это, очевидно, говорится такъ, какъ говорили и понимали тогдашніе іудеи, примѣнительно къ нимъ, а не такъ, какъ этого требуетъ совершеннѣйшая истина каждаго времени <sup>1)</sup>. Такой-же характеръ аккомодациі (примѣненія) имѣетъ и употребленіе новозавѣтными писателями ветхозавѣтныхъ цитатъ. Чтобы убѣдить соотечественниковъ своихъ и раскрыть имъ евангельскія истины, Христосъ и Апостолы дѣлаютъ ссылки на такія мѣста Ветхаго Завѣта, которыя

<sup>1)</sup> *Institutio brevior et cet.* pag. 515.

<sup>2)</sup> *Ibid.* § 9. *Apparatus et cet.* p. 95. Въ такомъ смыслѣ толкуетъ Семлеръ напр. Мате. 22, 32, т. е. это доказательство воскресенія мертвыхъ имѣло силу только для тогдашнихъ возражателей Христу, но не имѣетъ силы для такихъ читателей и изслѣдователей Библии, которые ушли далѣе тогдашнихъ совопросниковъ. Подобныя же примѣры Семлеръ указываетъ въ посланіяхъ къ Галатамъ и Евреямъ. Ср. *Apparatus* pag. 94. 141. 182 и *inst. brev.* § 58.

хотя и имѣли доказательную силу и авторитетъ для тогдашнихъ евреевъ, но которыя не имѣютъ такой силы для другихъ народовъ, т. е. сами по себѣ. Поэтому, чтобы вполне понять и всесторонне уяснить объективный смыслъ (безотносительный, имѣющій значеніе для всѣхъ временъ и народовъ) новозавѣтнаго ученія, требуется обстоятельное знакомство съ воззрѣніями и образомъ рѣчи современныхъ Христу и Апостоламъ іудеевъ, съ ихъ богословіемъ, религіозными представленіями, суевѣріями, взглядами на природу, на причины вещей, на ангеловъ, бѣсовъ и пр.—и уже сообразуясь съ этими воззрѣніями, толковать ученіе Христа и Апостоловъ.

Въ *историческомъ* содержаніи Писанія Семлеръ обращаетъ вниманіе на то, что „извѣстія о происходившихъ событіяхъ, не имѣя ошибокъ и погрѣшностей въ собственномъ смыслѣ, могутъ быть весьма различны, смотря по различію чувствъ и способностей пониманія у очевидцевъ, наблюдавшихъ событія и сообщавшихъ о нихъ“. Это наблюденіе во всей силѣ прилагается Семлеромъ и къ новозавѣтнымъ священнымъ писателямъ и потому онъ примѣняетъ понятіе богодухновенности къ священной исторіи въ томъ смыслѣ, что „событія, какъ по хронологической послѣдовательности, такъ и по содержанію не могутъ стоять между собою ни въ какомъ противорѣчій и содержать въ себѣ полную истину“. Но это понятіе о богодухновенности должно ограничиваться, по Семлеру, *общимъ содержаніемъ* и при томъ *всѣхъ вообще* новозавѣтныхъ книгъ, т. е. тѣмъ, въ чемъ согласны всѣ новозавѣтныя извѣстія, подобно тому какъ и въ другихъ историческихъ памятникахъ найдостовѣрнѣйшимъ признается то, въ чемъ согласны всѣ памятники, и особенно тогда, когда извѣстія ихъ взаимно восполняютъ себя. Правда, вопреки основному началу своей герменевтики, Семлеръ, повидимому, утверждаетъ въ супранатуралистическомъ смыслѣ, что „въ Писаніи не можетъ быть никакихъ вообще противорѣчій и что если оказываются такія разногласія, которыхъ нельзя примирить никакими научными средствами, тогда надо смиренно сознать слабость своихъ силъ въ пониманіи Писанія, приобѣгнуть къ школѣ вѣры и послушанія и или оба противорѣчащія мѣста считать одинаково истинными, или же из-

брать одно изъ двухъ, признавъ другое за искаженіе подлиннаго богодухновеннаго текста“<sup>1)</sup>). Но это есть только замаскированное уклоненіе отъ прямого и рѣзкаго разрыва съ церковно-ортодоксальнымъ экзегесомъ. Самъ Семлеръ не слѣдуетъ этому правилу въ своихъ комментаріяхъ<sup>2)</sup>), какъ и другіе послѣдователи школы, не любившіе вообще пускаться въ теоретическія соображенія по богословско-догматическимъ вопросамъ и особенно по вопросу о сверхъестественномъ и естественномъ.

Благодаря этой неопредѣленной и нравственно быть-можетъ не особенно чистой, по всема выгодной, позиціи по отношенію къ богословскимъ casus'амъ belli своего времени, филологическая школа въ числѣ болѣе или менѣе прямыхъ или отдаленныхъ питомцевъ своихъ считала огромное большинство тогдашнихъ профессоровъ богословія<sup>3)</sup>).

Впрочемъ, этотъ преднамѣренный индифферентизмъ къ философскимъ и богословскимъ вопросамъ своего времени могъ удовлетворять только такихъ ученыхъ педантовъ, у которыхъ грамматика, лексиконъ и цитата заняли мѣсто принциповъ и выжили всякіе проблески живаго религіознаго чувства. Тамъ, гдѣ мысль рвалась къ обобщенію или къ закону или къ идеѣ, гдѣ теплилась хотя слабая искра религіознаго чувства и хранился какой либо зародышъ религіозной жизни—тамъ никакія грамматика и лексиконы не могли искоренить Гамлетовскаго *быть или не быть* для божественно-сверхъестественной стороны Писанія. Подъ такимъ вліяніемъ среди супранатуралистовъ и натуралистовъ появились обоюдныя стремленія ко взаимному сближенію путемъ ослабленія рѣзкостей школьной постановки дѣла. Достигнуть этого, казалось бы, тѣмъ было легче, что представляла полную противоположность по вопросу о чудѣ, рационалисты и

1) Appar. et cet. p. 140—143 § 75.

2) Герменевтика Ернести и Семлера изложена, по Klausen'у цит. соч. стр. 295—305.

3) Кромѣ Ернести и Семлера выдающимися представителями школы, съ середины 18-го вѣка и до 30-хъ годовъ 19-го были: Ветштейнъ, Гуго Гроцій, Захаріа, Морусъ, Дале, Іанъ, Шмидтъ, Габлеръ, Вауеръ, Бретшнейдеръ, Грисбахъ, Рюккертъ, Михаэлисъ, Розенмюллеры отецъ и сынъ, частію Де Ветте и др. мн. См. Klausen, *ibid.* S. 298, 306—309. Cp. Reuss, *Gesch. d. N. Schr.* §§ 572—575.

супранатуралисты <sup>1)</sup> сходились въ воззрѣніяхъ на Бога, какъ на вѣдѣмую или трансцендентную первопричину бытія, неизмѣющую съ тварью постояннаго и внутренняго единенія (прямой или замаскированный деизмъ). Различіе между школами сводилось только къ вопросу о чудѣ. Выходя изъ этого внѣшне-механическаго разъединенія Творца и твари, рационалисты послѣдовательно шли къ всеѣмъ выводамъ такого представленія о Богѣ, т. е. разъ создавъ міръ и давъ ему законы, Богъ, по ученію рационалистовъ, уже не вмѣшивается въ теченіе міровой жизни для произведенія въ ней новыхъ и необычайныхъ явленій (чудесъ),—и міръ, какъ совершеннѣйшее созданіе совершеннѣйшаго Творца, не имѣетъ никакой нужды въ этихъ новыхъ явленіяхъ или въ какихъ либо исправленіяхъ. Напротивъ, школьные супранатуралисты, желая дать философское основаніе христіанской догматики, допускали, что, какъ трансцендентная личность, Богъ можетъ отдѣльными актами входить въ міровую жизнь и производить здѣсь по временамъ чудесныя явленія, послѣ чего міръ опять предоставляется самому себѣ, пока не появится новая потребность въ сверхъестественномъ вникновеніи непосредственной силы Божества въ міровую жизнь.

Несмотря на такое сходство въ ученіи о Богѣ, примиреніе между рационализмомъ и супранатурализмомъ было невозможно. Какъ это ни странно, но то несомнѣнно, что легче обратить нехристя, чѣмъ воссоединить раскольника,—и труднѣе сдѣлать христіаниномъ еврея или магометанина, чѣмъ язычника. Самое это единство воззрѣній на Бога и дѣлало невозможнымъ достигнуть примиренія между обоими школами на почвѣ естественно-логической, ибо все сводилось къ простымъ *можетъ или не можетъ, долженъ или не долженъ*, безъ посредствующихъ логическихъ звеньевъ. Не смотря на то, взаимное стремленіе къ миру и обоюдное утомленіе борьбой побуждало заключить хотя бы искусственно дипломатическое перемиріе и обусловить себѣ хотя бы только временный, болѣе или менѣе сносный, *modus vivendi*. Прибѣгаютъ къ искусственному ослабленію понятій

<sup>1)</sup> Разумѣемъ богословско-философскую школу, а не общехристіанское ученіе (догматы).

supra и contra naturam. Не доходя до послѣднихъ выводовъ въ развитіи рационалистическихъ и супранатуралистическихъ началъ, останавливаются на какой-то неуловимой срединѣ и въ нулевой точкѣ безразличія воображаютъ найти некое единство и желанное рѣшеніе проблемъ. Образуется *раціоналистическій супранатурализмъ* и *супранатуралистическій раціонализмъ* съ какими-то смутными воззрѣніями. Въ концѣ концовъ все сводится только къ неопредѣленной, искусственно сочиненной, дипломатической фразѣ, которая не давала однакожь никакого рѣшенія и не вела къ внутреннему миру между врагами.

Такъ *Сторръ* Семлерову теорію аккомодациі и историческій принципъ экзегеса ограничиваетъ христіанскимъ понятіемъ истинности Писанія. Съ одной стороны онъ указываетъ на то, что сохраненіе общихъ и частныхъ историческихъ отношеній Христомъ и Апостолами въ ихъ ученіи было необходимо и что Писанію не причинить никакого вреда теорія аккомодациі, если только она не коснется истинности Писанія. Съ другой стороны Семлерово утвержденіе, что іудейскія воззрѣнія и доказательства Христосъ и Апостолы примѣняли безъ объективной и для всѣхъ имѣющей значеніе истинности, *Сторръ* подвергаетъ обстоятельной и остроумной критикѣ, при чемъ представляетъ на видъ различіе между употребленіемъ такихъ *выраженій*, съ которыми современники Христа и Апостоловъ связывали ложныя представленія и пользованіемъ самими этими *представленіями* <sup>1)</sup>.

Подобную же попытку объединить религіозные интересы съ научными находимъ въ обстоятельномъ сочиненіи *Сейлера* *Biblische Hermeneutik* (1800). Авторъ не желаетъ лишать Новый Завѣтъ какихъ либо всеобщихъ правилъ экзегеса. Онъ принимаетъ за безспорное, что ложныя воззрѣнія вплетаются безъ всякаго вреда въ рѣчи Христа и Апостоловъ, при этомъ указывая на необходимость различать въ Новомъ Завѣтѣ, и именно въ его чудесахъ, существенное отъ несущественнаго, самый фактъ отъ побочныхъ обстоятельствъ, которыхъ невѣрность не должна ослаблять вѣру въ центральный историче-

<sup>1)</sup> Storr († 1805), De sensu historico (1778) въ opuscula academica Pars. I. pag 1—88. § 5. 7. 15. 18. Взято у Klausen'a ib. s. 309.

скій пунктъ. Христа и Апостоловъ онъ считаетъ безусловно истинными проповѣдниками правды и въ качествѣ принципа библейской герменевтики выставляетъ положеніе: „существенныя стороны религіознаго и нравственнаго ученія въ Библии вполне согласны между собою и ихъ истинность покоится на непоколебимыхъ основахъ, — она не можетъ быть поколеблена встрѣчающимися разногласіями, особенно въ историческомъ содержаніи“. Употребляя выраженія своихъ современниковъ, Христосъ и Апостолы не вносили этимъ лжи въ свое ученіе, ибо въ другое время ясно раскрывали лежащій въ нихъ новый и возвышенный смыслъ и предоставляли тоже дѣлать посредствомъ размышленія и изслѣдованія своимъ будущимъ послѣдователямъ <sup>1)</sup>. Такъ фактическая сторона въ исторіи рожденія Іоанна Крестителя остается неложною, хотя бы никакой ангелъ не говорилъ Захарію приведенныхъ у Луки словъ. Такъ это и въ отношеніи воскресенія Христа и того, что жены видѣли при гробѣ. Точно также исторія зачатія и рожденія Христа остается историческою истиною, дѣйствовалъ-ли тутъ высшій Духъ, или же видѣніе Маріи Богъ устроилъ какъ либо иначе? <sup>2)</sup>.

Подобнымъ же образомъ *Stein* пытается ограничить историко-раціоналистическую методу въ интересахъ религіи и вѣры указаніемъ на то, что нельзя толковать Писаніе только по іудейской догматикѣ и іудейской народной вѣрѣ и отрицать возможность для выдающихся личностей (геніевъ) стоять выше своего вѣка. Потому онъ указываетъ на индивидуальность Христа и Апостоловъ какъ на высшій принципъ толкованія и отсюда получаетъ такое ограниченіе историко-раціоналистическій методы: историческими условіями, т. е. господствовавшими въ то время понятіями, Новый Завѣтъ можно объяснять лишь тогда, когда это согласуется съ интеллектуальнымъ и моральнымъ характеромъ Христа и священныхъ писателей, поскольку этотъ характеръ дознается изъ Писанія, церковнаго преданія и основывающейся на этихъ источникахъ общехристіанской вѣры <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Seiler († 1807), *Bibl. Hermen.* § 262. 274. 322.

<sup>2)</sup> Seiler. *Bibl. Hermen.* Ibid. § 299. Klausen., s. 310. Anmerk.

<sup>3)</sup> Stein. *Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretation des N. T.* 1815. Klausen. s. 311.

*Люкке* указывает на необходимость духовной симпатии толкователя съ священными писателями и въ качествѣ конечнаго и высшаго пункта историко-филологическихъ изысканій выставляетъ идею христіанства какъ универсально-историческаго факта; богословскій моментъ долженъ стоять въ органической связи съ Писаніемъ и наоборотъ—историческій экзегезъ не долженъ уничтожать или затемнять богословскій моментъ <sup>1)</sup>).

*Гермаръ* <sup>2)</sup> выходитъ изъ положенія, что общія правила толкованія далеко еще не весь экзегезъ Нового Завѣта, — что толкованіе Писанія должно быть неразрѣдно отъ образованія христіанскихъ понятій, — и что правило — толковать Писаніе совершенно также какъ и другіе памятники историческіе, когда это правило высказывается съ такою неопредѣленною общностію, несогласно съ вѣрою въ христіанство какъ въ божественное откровеніе и въ содержаніе его какъ въ совершенную истину <sup>3)</sup>. Отсюда получается такое правило: признавать въ Писаніи за содержаніе божественнаго откровенія то, что стоитъ въ совершеннѣйшей гармоніи какъ со всѣми изрѣченіями Христа, такъ и съ общепризнанными истинами. Гдѣ дисгармонія оказывается неразрѣпимою, тамъ основаніе этому надо искать или въ незнаніи и непониманіи толкователя, или въ искаженіи текста, или въ ошибкѣ референта. Но тутъ возникало возраженіе, что предметомъ экзегеза служитъ не христіанство само по себѣ, но въ Писаніи данная форма его, — не слова Христа, но изложеніе этихъ словъ референтомъ. Въ виду этого возраженія Гермаръ потомъ старался раскрыть, какимъ образомъ вѣра во Христа также воздѣйствовала и на избранныхъ Имъ проповѣдниковъ Своего ученія, — и поставилъ экзегету въ обязанность не жертвовать безъ необходимости пангармоническимъ изъясненіемъ священныхъ книгъ <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Lucke, Grundriss der Neut. Hermenevtik 1817 и статья въ Studien und Kritiken, 1840. См. Klausen, 311—312.

<sup>2)</sup> Gernar. Die panharmonische Interpretation der Heil. Schr. 1821.

<sup>3)</sup> Ib. s. 228—263.

<sup>4)</sup> Beiträge zur allgem. Hermenevtik 1828. Die Mängel der blossen Takt-Interpretation 1834. и поздн. Kritik der modernen Exegese 1839. Klausen, s. 312—313. Ср. Reuss, Gesch. Heil. Schr. d. N. T. §§ 582—584.



*Рэтце* ставитъ высшимъ началомъ экзегеса религіозный смыслъ откровеннаго ученія, который заключенъ въ историческомъ и грамматическомъ содержаніи Писанія: „безъ принципа *абсолютно моральной божественности* Христа экзегетъ всегда будетъ вносить только раціональный смыслъ въ высшій, исключительно Писанію свойственный, который (раціональный смыслъ), при всей внутренней, нравственной и раціональной истинности, все таки никакимъ образомъ не исчерпываетъ спеціальнаго и высшаго смысла Писанія“. Отсюда высшимъ началомъ экзегеса герменевтъ ставитъ христіанскій принципъ вѣры, который, опираясь на результатъ Шлейермахеровой философіи, онъ выводитъ изъ познанія абсолютной божественности Христа въ относительной человѣческой формѣ, т. е. откровенія абсолютной премудрости, святости и любви во Христѣ суть въ тоже время и откровеніе человѣческой природы въ ея чистотѣ. „Абсолютно божественная любовь, жизнь и дѣло Христа — вотъ что составляетъ высшій принципъ для опредѣленія религіознаго смысла особеннаго (спеціальнаго) ученія, исторіи и событій Нового Завѣта. Никакое ученіе и никакая исторія Нового Завѣта не можетъ быть признана за христіанскія, коихъ содержаніе не можетъ быть поставлено въ полное согласіе съ принципомъ христіанской мудрости, святости и любви. Напротивъ, каждое Евангелію свойственное (оригинально-евангельское) ученіе или исторія, которыя содержатъ въ себѣ смыслъ согласный съ моральною любовію и ученіемъ Христа, должны быть признаны за божественныя и истинныя, хотя бы они *повидимому* (увы! всетаки *только повидимому!*...) стояли въ противорѣчій съ физическими законами природы“<sup>1)</sup>.

*Беккъ* говоритъ, что высшее, называемое у него пневматическимъ, толкованіе „выходитъ изъ органической связи всей цѣлостности Писанія; оно изыскиваетъ опредѣленные черты мессіанско-теологическаго характера въ индивидуальной фізіономіи“, — онъ старается поставить герменевтику между чисто-историческимъ толкованіемъ и аллегорическимъ или богословскимъ<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Rätze, Die höchsten Prinzipien der Schrifterklärung 1824. S. 1. 3. III—113 у Klausen'a S. 313.

<sup>2)</sup> S. T. Beck, у Klausen'a S. 314.

Можно, наконецъ, еще упомянуть о современномъ Страусовой книгѣ *критическомъ обзорѣ недостатковъ новозавѣтнаго экзегеса* Маттэи (1835), который не считаетъ за основу толкованія исторію и языкъ, потому что, „при выраженіи религіознаго содержанія, они даютъ только ближайшее, на поверхности лежащее, значеніе словъ и часто въ нерѣшительности колеблются между нѣсколькими одинаково возможными значеніями“; по основной принципъ экзегеса, по нему, должно искать „въ библейскомъ вѣросознаніи, въ содержаніи и объединеніи религіозныхъ мыслей“<sup>1)</sup>.

Таковы экзегетическіе принципы филологической и примирительной школъ. Во всѣхъ этихъ туманно-широковѣщательныхъ фразахъ о религіи, христіанской вѣрѣ, абсолютно моральной божественности Христа и пр. трезвое религіозное чувство и ясное христіанское вѣросознаніе ничего не увидитъ, кромѣ протестантской личины невѣрія, лицемѣрной вѣры или хромлющаго сѣмо и овамо раціонализма. Книга Страусса вскорѣ потомъ доказала, что дипломатія въ христіанскомъ вѣросознаніи и началахъ религіи есть дѣло не только бесполезное, но и вредное.

Педантизмъ и резонерство школъ, отвлеченности супранатурализма и раціонализма, равно и дипломатія примирительнаго богословія: все это не могло, конечно, удовлетворять тѣхъ, кто желалъ найти въ Библии живое и дѣйствительное Слово Божіе, проникающее до глубины духа и души. Выразителемъ этого протеста школьному толкованію Библии со стороны живаго религіознаго чувства былъ экзегесъ *мистико-поэтический*, коего главнымъ представителемъ является Г. Гердеръ († 1803) съ своими полу-поэтическими и полу-научными работами по Новому Завѣту. Это былъ, такъ характеризуетъ Гердера Бауръ, одинъ изъ многостороннѣйшихъ, всеобъемлющихъ, богатыхъ идеями умовъ, которые, какъ немногіе другіе, дѣйствовали возбуждительно и животворно въ самыхъ различныхъ сферахъ. Онъ былъ поэтъ, философъ, изслѣдователь-историкъ, богословъ, проповѣдникъ, практическій дѣятель, педагогъ,—и всѣмъ этимъ онъ былъ сразу. Его величайшая особенность состоитъ въ

<sup>1)</sup> Matthäi, Uebersicht der Fehler der Neut. Exegese. 1835. Klausen. S. 314. Большинство герменевтовъ примир. направленія были супранатуралистами въ экзегесѣ, какъ Сторръ, Люкке, Беккъ и др.

томъ, что во всемъ, чѣмъ занимался, онъ былъ весь со всюю живостію и энергіею своего существа, такъ что онъ повсюду виискалъ во внутреннее средоточіе самого предмета, все умѣлъ понимать въ глубочайшемъ корнѣ существа, собственнаго жизненнаго принципа <sup>1)</sup>). О серьезно-научномъ значеніи большинства этихъ мистическо-поэтическихъ обработокъ Новаго Завѣта рѣчи конечно быть не можетъ. Но онѣ важны какъ характерныя явленія своего времени и какъ показатели неудовлетворительности тогдашняго школьнаго богословія <sup>2)</sup>).

„Общимъ характеромъ всего этого богословія, — говоритъ Шварцъ, котораго замѣчательную характеристику позволяемъ себѣ выписать здѣсь всю цѣликомъ, — была безсодержательность и безсвязность. Древняя ортодоксальная система была во веѣхъ пунктахъ разбита и на ея мѣсто не поставлено ничего новаго. Правдиво-практическія основы ея, ученіе о грѣхѣ и благодати, заброшены или поставлены въ сторону, напротивъ пролегомены догматикъ, формальные вопросы объ откровеніи и богодухновенности, о чудесахъ, пророчествахъ и пр. выступили на первый планъ. Но и здѣсь вездѣ перѣшительность, колебанія, половичатость, маленькія препирательства изъ-за мелочныхъ прибавокъ разума и откровенія, о томъ или этомъ чудѣ; трусливое отвращеніе отъ старинныхъ догматовъ, безъ открытой и острой критики; внѣшнее, чисто ученое и кабинетное занятіе священнымъ Писаніемъ, которое называли „библейскою теологіею, библейскимъ супранатурализмомъ“, безъ живой вѣры и безъ содержательной мысли, — при этомъ много морали и много здраваго человѣческаго смысла, но то и другое вяло и заурядно. Таково было это переходное богословіе, которое стояло между древнею ортодоксальною и повѣйшею теологіею. Ему недоставало ни надлежащей вѣры, ни надлежащаго разума. У него не было остраго и пронизательнаго историческаго чувства, какъ и способности къ систематическому развитію и построенію

<sup>1)</sup> Baum, ib. V. 41 ch.

<sup>2)</sup> По Новому Завѣту Гердеру принадлежатъ: *Vom Erlösen nach den 3 ersten Evangelien* Riga, 1796; *Von Gottes Sohn nach Johannes Evangelium*. Riga 1797; *Maran-Atha* толк. на Апокалипсисъ. Riga 1779; кромѣ того *Vom Geist der ebräischen Poesie*, Dessau. 1782—1783. Ср. Reuss, § 578.

мыслей. Все было казенно, виѣшне, лишено сознательности. Теологи уподоблялись бухгалтерамъ, которые ведутъ счета непринлежащимъ имъ суммамъ, — или любителямъ древностей, которые имѣютъ только чисто ученый интересъ къ довѣряемымъ имъ сокровищамъ; или же тѣмъ разумникамъ и лжемудрецамъ — резонерамъ, которыхъ *умъ можетъ только критиковать, а не понимать прошлое*. Исторія низведена до простаго и случайнаго хлама всякаго рода, а разумъ до плоскаго *sensus communis*... Рационализмъ хотя и старался поставить во главу угла мораль, естественность, человѣчность и историческій прагматизмъ... Но какая же могла быть мораль, если нѣтъ религіи? Мораль общей выгоды, эгоизма и эвдемонизма! Какая человѣчность? Нѣга и баловство природы со всеѣми ея слабостями и дурью, безъ кормила и закона, безъ углубленія и возвышенія духа! И какой это историческій прагматизмъ на мѣстѣ чуда и откровенія? Прагматизмъ мелкихъ личныхъ мотивовъ, отъ которыхъ ставятся въ зависимость великіе и рѣшительные моменты исторіи, — закулисы обычныхъ интригъ, обмановъ, подлостей, посредствомъ которыхъ будто бы могла быть основана и утверждена религія!.. И не обращается-ли тутъ церковная исторія въ какое-то непонятное для нашего разума собраніе заблужденій, въ исторію человѣческой глупости!.. Да, этотъ разумъ въ сущности есть только *заурядный разсудокъ*, который свою границу имѣетъ какъ въ спекулятивномъ знаніи, такъ и въ непосредственномъ чувствѣ. Это знаніе не есть связанная, съ внутреннею необходимостію развивающаяся наука, но мертвый и безидейный матеріалъ, неизменный и ограниченный здравый смыслъ. Эта историко-критическая ученость есть только виѣшній аппаратъ, безъ истиннаго углубленія въ прошедшее, безъ вкуса и чувства какъ къ религіозному, такъ и къ поэтическому зерну каноническихъ писаній. Такимъ образомъ отнюдь не *слишкомъ велико*, какъ думали супранатуралисты, господство разума въ этомъ рационализмѣ, но *слишкомъ мало*. Онъ (разумъ) долженъ господствовать всецѣло и неограниченно, но только тогда, когда онъ не есть только этотъ пошлый *bon sens* или разсудокъ (*Verstand*), но когда онъ есть то, чьмъ долженъ быть, то есть истинный разумъ (*Vernunft*). Только тогда, когда онъ носитъ въ себѣ истины откровенія,

то есть непосредственныя и творческія силы духа <sup>1)</sup>. Только тогда, когда онъ не только теоретическій, но и практический разумъ. Когда онъ, однимъ словомъ, объемлетъ всю цѣлокупность жизни духа, во всей глубинѣ и высотѣ. Таковъ-то древній рационализмъ, съ его возвеличеніемъ здраваго смысла! Онъ совсѣмъ не слишкомъ разрушителенъ, какъ думали ортодоксы. Цѣтъ, онъ только слишкомъ пошлъ и ординаренъ! *Ему не достаеиъ религіознаго чувства, скептятивнаго чувства и историческаго чувства* <sup>2)</sup>.

Эта, глубоко-вѣрная и до рѣзкости правдивая характеристика школьнаго богословія конца 18-го и начала 19-го вѣка объясняетъ намъ не только появленіе Гердеровъ, но и раскрываетъ внутреннія пружины того дѣйствія, какое въ новѣйшемъ движеніи западнаго богословія имѣли отрицаніе, полуотрицаніе и ортодоксія.

Какъ это ни странно, но предъ самымъ появленіемъ Страуссовой книги представители этихъ трехъ, взаимно-враждебныхъ, направленій богословско-философской мысли были сосредоточены въ одномъ и томъ-же Берлинскомъ университетѣ. Говоримъ о Гегелѣ († 1831), Шлейермахерѣ († 1834) и молодомъ въ то время Генгстенбергѣ (профессоръ съ 1826 года). Эта выставка и это соединеніе враждебныхъ умовъ въ одномъ университетѣ служили очевиднымъ показателемъ съ одной стороны той путаницы, какаа господствовала въ отживавшихъ богословскихъ теоріяхъ, — а съ другой — того вліянія, какое могли еще имѣть сильное убѣжденіе, мощный умъ и талантливое слово.

Богословско-философскія воззрѣнія Шлейермахера не представляютъ вполнѣ законченной и строго-развитой системы. Напротивъ, мы повсюду встрѣчаемся у него съ непонятными противорѣчіями. Главнѣйшее изъ нихъ состоитъ въ соединеніи искренней преданности христіанству, глубокой вѣры и сильнаго религіознаго чувства съ крайнимъ иногда и разрушительнымъ скепсисомъ <sup>3)</sup>.

1) Шварцъ-послѣдователь Шлейермахера и частию Канта.

2) Schwarz. Ib. S. 5—14.

3) Напр. по отношенію къ существованію злаго духа, къ евангельскимъ повѣствованіямъ о рожденіи Предтечи и Христа, о воскресеніи и вознесеніи Господа, о многихъ чудесахъ и проч.

Не смотря на то, Шлейермахеръ представляетъ намъ едвали не единственный въ новѣйшей исторіи примѣръ продолжительнаго и устойчиваго вліянія на богословскую мысль. Между тѣмъ какъ Гегельянство уже давно перешло въ область историческихъ преданій, Шлейермахеръ и въ настоящее время можетъ насчитать у себя не мало учениковъ и послѣдователей.

Тайна этого вліянія заключается въ томъ, что Шлейермахеръ, по крайней мѣрѣ повидимому и для нѣмецкой природы, сумѣлъ объединить потребности истинной религіозности съ требованіями разума, — примирить религіозное сознаніе съ научнымъ <sup>1)</sup>.

Вопреки Гегелю, уничтожавшему самостоятельное значеніе религіи предъ философіей, Шлейермахеръ считаетъ вѣру и разумъ или религіозно-практическое и научно-философское сознаніе совершенно равноправными и одинаково необходимыми проявленіями человѣческаго духа. Религіозное сознаніе, по Шлейермахеру, не есть только временный и переходный моментъ въ саморазвитіи духа, но есть врожденный ему и неискоренимый фактъ его жизни. И если философія и наука свое послѣднее основаніе имѣютъ въ прирожденномъ человѣку разумѣ — мышленіи, то и религія съ вѣрою точно также даны человѣку въ прирожденныхъ ему религіозномъ чувствѣ и религіозномъ богосознаніи <sup>2)</sup>.

Въ чемъ, спросимъ, обнаруживается и чѣмъ живетъ религіозное сознаніе? Обнаруживается оно, по Шлейермахеру, въ чувствѣ или сознаніи человѣкомъ раздора между его индивидуальной, т. е. частною и ограниченою, волею и между общеміровымъ единствомъ или божественною, абсолютною волею, — въ чувствѣ безусловной зависимости себя отъ Бо-

<sup>1)</sup> Главнѣйшія сочиненія Шлейермахера, для опредѣленія обще-богословскихъ его воззрѣній, суть: *Christliche Glaubenslehre* и *Reden über das Wesen der Religion*; подробности о Шлейермахерѣ см. въ нижецитованныхъ трудахъ.

<sup>2)</sup> Ср. теоретическій и практический разумъ Канта. Остается неизясненнымъ: считалъ-ли Шлейермахеръ чувство выше разума? Для нашей характеристики Шлейермахера довольно равноправности и одинаковой самостоятельности разума и чувства. Подробности ученія см. *Bender, Schleiermacher's Theologie*, 1876, Nördlingen, I, Th. I cap. § 1. cap. V. §§ 34. 35. 36. 39; II Th. cap. VII. § 52. 55.

жества <sup>1)</sup>). Слѣдуя своей особой волѣ, человѣкъ на каждомъ шагу встрѣчаетъ ограниченіе ея въ другомъ, высшемъ законѣ, управляющемъ обще-міровою жизнью. Индивидуальное хотѣніе человѣка дѣлать то, чего требуютъ его потребности и влеченія, сталкивается съ другою абсолютною волею, требующей полнаго самоотрицанія и подчиненія обще-міровому закону всеобщаго единства и необходимости. Такъ возникаетъ въ человѣкѣ сознание борьбы, царящей въ мірѣ между отдѣльными особями и обще-міровымъ закономъ, между самосознаніемъ и богосознаніемъ, между своею волею и волею Бога, — между *закономъ грѣха* и *закономъ правды* <sup>2)</sup>).

Сознаніе это въ свою очередь вызываетъ въ человѣкѣ стремленіе къ выходу изъ противорѣчія и къ примиренію своей личной воли съ волею божественной, своего самосознанія съ богосознаніемъ, т. е. рождаетъ потребность въ *искупленіи* <sup>3)</sup>).

Достигнуть искупленія своими собственными силами человѣкъ однакоже не можетъ. Онъ всецѣло грѣшенъ, т. е. ограниченъ своимъ личнымъ сознаніемъ, а между тѣмъ для искупленія требуется подчиненіе этого самосознанія богосознанію, отреченіе отъ себя и погруженіе въ божество. Поэтому искупленіе требуетъ божественнаго акта, — чудеснаго перерожденія въ человѣкѣ личнаго самосознанія въ безусловное богосознаніе. Чтобы быть искупленнымъ, человѣкъ долженъ *сознавать себя богомъ* или существомъ святымъ, безгрѣшнымъ и божественнымъ, — онъ долженъ усвоить себѣ богосознаніе и свою ограниченную волю возвести на степень неограниченной божественной воли <sup>4)</sup>).

Такой чудотворный актъ и совершается въ лицѣ *Христа*. Невозможное для остальныхъ людей, въ Немъ осуществляется, т. е. особая воля и личное самосознаніе въ Немъ безусловно подчинены волѣ Отца и богосознанію, — достигнуто единеніе Бога съ человѣкомъ, — Онъ — *Богочеловѣкъ*.

Такимъ образомъ по своей волѣ и своему богосознанію

<sup>1)</sup> Ibid. § 55—58.

<sup>2)</sup> Ib. §§ 59—63.

<sup>3)</sup> Ib. § 64.

<sup>4)</sup> Ib. § 65.

Богочеловѣкъ — Христось стоить внѣ ограниченной человѣческой особы, — въ Немъ, слѣдовательно, нѣтъ чувства раздора между своимъ Я и Богомъ, — Онъ *безгрѣшенъ* <sup>1)</sup>.

Но эта безгрѣшность Его *ограничивается* однимъ только *богосознаніемъ* и относится только къ религіозной области, а отнюдь не простирается на все другія стороны Его духовной жизни, въ которыхъ Онъ могъ, развѣ только количественно, превосходить людей своего вѣка. Такъ, напри- мѣръ, онъ могъ раздѣлять вѣру своего народа въ существованіе злыхъ духовъ, въ возможность вселенія ихъ въ людей, — Онъ не имѣлъ такихъ познаній по философіи, астрономіи, физикѣ и пр., какія сдѣлались достояніемъ позднѣйшей науки <sup>2)</sup>.

Итакъ Христось, по Шлейермахеру, воплощаетъ въ себѣ всю полноту богосознанія, — Онъ безгрѣшенъ, слѣдовательно въ немъ на дѣлѣ совершено *искупленіе* человѣка и примиреніе съ Божествомъ, — Онъ — Богочеловѣкъ. Но какимъ же образомъ Богочеловѣкъ дѣлается *Искупителемъ* чело- вѣчества, т. е. не только Самъ безгрѣшенъ и примиренъ съ Богомъ, но и другихъ содѣваетъ таковыми-же? Это, по Шлейермахеру, совершается путемъ *усвоенія* себѣ каждымъ христіаниномъ богосознанія Иисусова, путемъ *подражанія* Ему <sup>3)</sup>.

Но если человѣкъ въ своемъ данномъ (эмпирическомъ) состояніи всецѣло грѣшенъ, — если онъ никогда, самъ собою, не можетъ отказаться отъ своей личной воли и своего самосознанія въ пользу богосознанія и божественной воли: то какъ онъ можетъ сдѣлаться подражателемъ Христа? Такое усвоеніе человѣкомъ богосознанія и богочеловѣчества Христова, по Шлейермахеру, есть дѣло особаго творческаго дѣйствія, совершаемаго въ духѣ cadaго христіанина *духомъ Христовымъ или божественною благодатію*.

Чтобы уяснить себѣ этотъ творческій актъ искупленія, совершаемаго Христомъ въ душѣ cadaго вѣрующаго, можемъ обратиться къ аналогіи. Появляются отъ времени до времени въ исторіи чело- вѣчества особыя личности, имену-

1) Ib. § 66.

2) Ib. § 67.

3) Ib. § 68-й.



емья *genіями*. Эти люди отмѣчаютъ собою эпохи человѣческаго прогресса тѣмъ, что создаютъ новыя идеи, которыя творчески дѣйствуютъ на послѣдующія поколѣнія, перерождаютъ ихъ воззрѣнія, вкусы, наклонности, жизнь. Безъ подобныхъ *genіевъ* заурядные умы никогда-бы не додумались до такихъ творчески-зидательныхъ идей. Но разъ порожденныя, эти идеи, уже въ силу простой естественно-психологической необходимости, живутъ и развиваются, такъ или иначе дѣйствуя на остальныхъ людей и прививаясь къ ихъ сознанию. Подъ дѣйствіемъ такихъ идей люди неизбежно перерождаются, образуютъ новыя эпохи и создаютъ новыя цивилизаціи.

Подобное-же значеніе имѣетъ и личность Искупителя въ исторіи человѣчества. Ни одинъ человѣкъ, кромѣ Христа, не могъ осуществить въ своемъ лицѣ полное единеніе самосознанія и богосознанія, Божества и человѣчества. По разъ идея Богочеловѣка стала дѣйствительностію въ лицѣ Христа, она, эта осуществившаяся идея, не можетъ умереть для человѣчества, но живетъ въ немъ и развивается, доколѣ все придетъ въ мѣру возраста совершеннаго. Богочеловѣкъ становится душою новаго искупительнаго процесса въ исторіи человѣчества или *главою Церкви*, которая есть *тѣло Его*, полнота Наполняющаго все во всемъ. Отсюда у Шлейермахера развивается ученіе о Церкви, какъ *тѣль Христовомъ* <sup>1)</sup>. Каждый членъ общества Христова или Церкви долженъ усвоить себѣ умъ Христовъ, преобразиться по образу Христа, изъ душевнаго сдѣлаться духовнымъ, изъ врага Богу стать сыномъ Божиимъ и уразумѣть превосходящую разумѣнію любовь Христову, дабы исполниться всею полнотою Божіею. Это и есть *благодатное возрожденіе чловѣка въ новую тварь по Богу и по Христу* <sup>2)</sup>.

Мы сказали, что богочеловѣчество Христово есть единственное и чудотворное явленіе въ исторіи человѣчества. Это однакожъ не значитъ, чтобы Шлейермахера допускалъ возможность *чуда* въ церковномъ смыслѣ, т. е. какъ дѣйствіе въ мірѣ личной божественной силы. Такая возможность всего менѣе могла-бы мириться съ пантеистическимъ

<sup>1)</sup> Ib. §§ 69—73.

<sup>2)</sup> Ib. § 74.

ученіемъ Шлейермахера о *Богъ* и его отношеніи къ *міру*. Богъ и міръ, по ученію Шлейермахера, суть два *correlata*, т. е. взаимно себя предполагаютъ и одинъ безъ другаго существовать не могутъ,—они существуютъ одинъ съ другимъ и въ другомъ, т. е. стоятъ въ имманентномъ, внутреннемъ, необходимомъ и постоянномъ отношеніи между собою. Богъ—это міръ въ его живомъ единствѣ или *цѣлостность всего сущаго, какъ единство* <sup>1)</sup>. А міръ — это Богъ или единство въ многообразіи и множественности частныхъ (индивидуальныхъ) формъ бытія. Если Богъ есть *единство* во множественности частныхъ бытій, то міръ есть *множественность* этихъ бытій въ единствѣ Божества,—тоже, что у Спинозы *natura naturans* и *natura naturata*. Поэтому, хотя Богъ и міръ могутъ быть мыслимы раздѣльно одинъ отъ другаго и хотя можно говорить о Богѣ особо отъ міра и наоборотъ,—но только *in abstracto*, въ отвлеченномъ умопредставленіи. Въ дѣйствительности Богъ также не отдѣлимъ отъ міра, какъ душа отъ частныхъ проявленій своей жизни или абстрактная (отвлеченная) форма отъ конкретного, т. е. частнаго и дѣйствительнаго содержанія <sup>2)</sup>.

Понятно, въ такомъ строго выдержанномъ пантеизмѣ нѣтъ мѣста *чуду*. Вся дѣйственность Божества исчерпывается міромъ, совершается въ границахъ природы и движется по ея законамъ. Сверхъестественное и божественное совпадаетъ съ естественнымъ и міровымъ. Богъ есть законъ природы и міръ есть только необходимое раскрытіе этого закона въ частныхъ видахъ бытія. И если историческій Христосъ называется у Шлейермахера *чудомъ*, въ томъ смыслѣ, что „Его своеобразное духовное содержаніе (богосознаніе и безгрѣшность) не можетъ быть объяснено изъ содержанія той жизненной среды человѣческой, къ которой Онъ принадлежалъ, но только во всеобщемъ источникѣ духовной жизни, въ творческомъ, божественномъ актѣ имѣющъ свое основаніе“ <sup>3)</sup>: то къ этому „твор-

1) „Die Totalität alles Seienden als Einheit betrachtet“.

2) *Ib.* I. Th. § 6.

3) „Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, nicht erklärt werden könnte, sondern nur in der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens in einem schöpferischen göttlichen Act seine Begründung hat.“

ческому акту“, говоритъ комментаторъ Шлейермахера Шварцъ, — слабыя и неясныя богословскія головы легко могли привязать смутныя представленія о единичныхъ и совершенно исключительныхъ дѣйствіяхъ Бога въ мірѣ внѣ и независимо отъ законовъ природы, между тѣмъ какъ вышецитованныя слова, понимаемая точно, ничего другаго не содержатъ, кромѣ того, что можно сказать о *каждой гениальной*, творящей новое, силѣ, о каждомъ героѣ, создающемъ новую духовную эпоху; причемъ даже и этотъ самый общедуховный источникъ можно разсматривать какъ силу природы и производить отъ творческаго акта Божія не иначе, какъ и всякое дѣйствіе естественной силы“ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ Христосъ—Богочеловѣкъ у Шлейермахера является „*чудомъ*“ (Wunder) только въ смыслѣ *удивительности* или *неповторяемости* этого богочеловѣчества въ религіозной исторіи человѣчества, т. е. въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ чудомъ можетъ быть названъ и всякій вообще гений въ какой бы то ни было области человѣческой жизни. Христосъ есть единственное въ религіозной области произведение общеміровой духовной или божественной силы, но все же это—*проявленіе обще-міровой силы*, слѣдовательно явленіе совершенно естественное и согласное съ законами дѣйствующей въ мірѣ божественной силы. Это, если угодно, чудо совершенно естественное. Воплощаясь и раскрываясь въ другихъ человѣческихъ особяхъ частично и ограниченно, духовно-религіозная сторона общеміровой божественной силы сосредоточилась въ богосознаніи Христа всецѣло, неограниченно, сколько возможно и должно. Богочеловѣкъ-Христосъ, поэтому, превосходитъ богочеловѣчество другихъ людей только *количественно*, а не по существу. Онъ однимъ словомъ есть только *религіозный гений*, правда единственный, превосходящій всѣхъ другихъ религіозныхъ дѣятелей, но все же только человѣческой гений, а не *Богочеловѣкъ* въ христіанскомъ смыслѣ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Schwarz. 35—36.

<sup>2)</sup> Ср. Baur, V. 85—98. Dorner, Entwicklungs - Geschichte der Lehre von der Person Christi, II. S. 1153—1177 и Geschichte der Protest. Theologie, V. 793 ff. Ed. Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments, 6-te Ausg. 1887, § 587. S. 661—662. Hausrath, D. F. Strauss, I. 109—flg. Schwarz, ib. 52 flg.

Таковъ путь, избранный Шлейермахеромъ для примиренія религіи съ философіей и вѣры съ наукою. Движимый сильнымъ религіознымъ чувствомъ, Шлейермахеръ сознаеть грѣховность человѣческой природы и потребность искупленія для достиженія нравственныхъ идеаловъ; онъ говоритъ о богочеловѣчествѣ Христа, Его безгрѣшности и чудесности. Но въ тоже самое время всѣ эти христіанскія понятія переработаны у него въ рационально-философскомъ духѣ. Грѣхъ есть только слѣдствіе и выраженіе естественной ограниченности личнаго самосознанія и воли человѣка. Искупленіе состоитъ только въ богосознаніи Иисусовомъ и въ усвоеніи его человѣкомъ (субъективная сторона искупленія), слѣдовательно только въ ученіи Христа, а не въ Его чудесахъ, не въ Его сверхъестественномъ рожденіи, Его воскресеніи и вознесеніи на небо, т. е. не въ Богочеловѣчествѣ Искупителя (объективная сторона искупленія, какъ необходимая основа и сила субъективной стороны). Воплощеніе Бога во Христѣ хотя и называется чудомъ и творческимъ актомъ Божиимъ, но въ смыслѣ естественнаго и только неповторяемаго проявленія дѣйствующей въ мірѣ божественной силы. Наконецъ безгрѣшность Христа ограничена одною только религіозною областію и не простирается на всѣ другія стороны дѣятельности нашего духа, слѣдовательно не препятствуетъ смотрѣть на Христа съ одной только естественно-исторической точки зрѣнія, какъ на обыкновеннаго генія.

Не трудно предвидѣть, къ какимъ результатамъ эти общія философско - богословскія воззрѣнія Шлейермахера должны были повести и его спеціальныя работы по Новозавѣтному Писанію <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus 1807 (Sendschreiben an Gass); Ueber das Evangelium des Lucas, 1817; Abhandlung über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien въ Stud. u. Krit. 1832 г.,—статья, маленькая по объему, но произведшая большое впечатлѣніе силою анализа; тамъ же и въ томъ же году имъ напечатана статья Ueber Kolosser 1, 15—20. Вышепоименованныя работы Шлейермахера помѣщены во второмъ томѣ его *Sämmtliche Werke*, Berlin, G. Reimer, 1836. Потомъ изданное Люкке по смерти Шлейермахера *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, herausg. v. F. Lücke, *Sämmtl. Werke*, 7-ter Band, Berlin, G. Reiter 1838; затѣмъ также уже посмертное изданіе Шлейермахеровыхъ

Прежде всего основныя посланія Ап. Павла Шлейермахеръ могъ признать подлинно апостольскими твореніями, такъ какъ содержаніе ихъ ему легко было истолковать въ смыслѣ своего ученія объ искупленіи, грѣхѣ, благодати и пр. <sup>1)</sup>.

Евангеліе Іоанна онъ признаетъ цѣлостнымъ произведеніемъ Апостола и очевидца. Оно во всецѣломъ объемѣ своемъ стоитъ на исторической почвѣ. Мы имѣемъ въ немъ не позднѣйшія обработки устнаго преданія, какъ въ синонтикахъ, но повсюду замѣтно, что пишетъ очевидецъ о пережитомъ, пережитомъ, продуманномъ. Въ пользу этого Евангелія, какъ открывается изъ позднѣе изданныхъ чтеній Шлейермахера по Евангельской исторіи, располагало философа особенно то, что здѣсь преимущественнѣе, чѣмъ въ другихъ Евангеліяхъ, раскрывается богосознаніе Іисуса Христа, — что въ этомъ Евангеліи вообще мало и почти совсѣмъ нѣтъ необъяснимыхъ для Шлейермахера чудесъ, — что тутъ даже прямо порицается вѣра, основанная на однихъ только чудесахъ (20, 28—29) и усиленное исканіе необычайныхъ проявленій божественнаго всемогущества (6, 26—27). Наконецъ здѣсь Шлейермахеръ могъ перетолковать въ духъ своего пантеизма многія изреченія, напр. о Логосѣ: въ міръ былъ, — о единеніи Сына съ Отцемъ и вѣрующими и пр. <sup>2)</sup>.

Напротивъ, къ тремъ первымъ Евангеліямъ (синонтикамъ) Шлейермахеръ относится съ меньшею благосклонностію. *Во первыхъ*: въ нихъ много чудесъ, которыя не нравились Шлейермахеру и не отвѣчали его понятію о

---

чтеній по введенію въ Новый Заветъ: Einleitung ins Neue Testament, herausg. v. C. Wolde, Sämml. Werke, 8-ter. Band, Berl. Reimer 1845; наконецъ уже въ 1864 году изданныя Рютеникомъ (подъ заглавіемъ: Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832, gehalten von F. Schleiermacher, herausg. von Rüttenik, Berlin, G. Reiter, 1864), по конспекту и запискамъ, лекціи Шлейермахера, читанныя имъ въ 1819, 1820, 1821, 1823—1829 и въ послѣдній разъ въ Берлинѣ въ 1832 г. См. Vorwort.

<sup>1)</sup> Съ особенною систематичностію примѣнилъ воззрѣнія Шлейермахера къ ученію Ап. Павла Usteri въ Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, 5-е изданіе, въ Цюрихѣ 1834 г. См. Schleiermacher, Einleitung §§ 52—53 и 39—40 и дал.

<sup>2)</sup> См. Einleitung §§ 83 и 81 ср. 80—84.

чудѣ, какъ естественномъ и только необычайномъ явленіи. *Во вторыхъ*: богосознаніе Христа въ этихъ Евангеліяхъ стоитъ не на первомъ планѣ, но преимуществуетъ нравственное ученіе или практическія наставленія. Поэтому Шлейермахеръ прибѣгаетъ къ комбинаціи Эйхгорнова предположенія о письменныхъ первоисточникахъ и Визелеровой гипотезы устнаго первоевангелія <sup>1)</sup>).

При такомъ возрѣніи на способъ происхожденія нашихъ синоптиковъ, Шлейермахеръ открывалъ себѣ возможность предполагать въ нихъ много мнѳологическаго, образовавшагося въ потокѣ устнаго преданія и въ первоначальной письменной обработкѣ этого матеріала. Такимъ характеромъ, по Шлейермахеру, особенно отличаются начало и конецъ Евангельской исторіи, именно рассказы о рожденіи и дѣтствѣ Господа и Его вознесеніи на небо, а также многія изъ синоптическихъ чудесъ. Нѣкоторые чудеса, напримѣръ воскресеніе Христа, Шлейермахеръ склоненъ объяснять раціоналистически, т. е. мнимою смертію или обморокомъ, искушеніе Христа дьяволомъ въ пустынь есть непонятная или искаженная притча и под. Наибольше симпатій философъ оказываетъ чудесамъ Христа въ области человѣческаго духа (сила слова, прозрѣніе и под.) и человѣческаго тѣла (исцѣленіе больныхъ, особенно первыхъ и душевныхъ), — и менѣе всего — къ чудесамъ въ области внѣшней природы <sup>2)</sup>).

О другихъ Писаніяхъ Новаго Заветъа Шлейермахеръ высказываетъ такіа сужденія: первое посланіе <sup>3)</sup> къ Тимоѳею онъ считаетъ позднѣйшею компиляціею изъ двухъ другихъ пастырскихъ посланій (Второе къ Тимоѳею и къ Титу); подлинность посланія къ Ефѳесянамъ весьма сомнительна <sup>4)</sup>; посланіе къ Евреямъ рѣшительно не Павлово <sup>5)</sup> и Апокалипсисъ не принадлежитъ Іоанну Богослову <sup>6)</sup>; сомнѣніе въ подлинности посланій втораго и третьяго Іоанна онъ считаетъ трудно побѣдимымъ, напротивъ первое посланіе склоненъ

<sup>1)</sup> Einleitung §§ 62. 65. 68. 69. 79 sp. 56—78.

<sup>2)</sup> Hermenevtik стр. 143 дал. и особ. 169—200 sp. Einleitung §§ 70. 71. 74. 75. 76. и Leben Jesu см. цитаты далѣе.

<sup>3)</sup> Sämmtliche Werke Bd. II. S. 221 fig. и Einleitung §§ 49—51.

<sup>4)</sup> Einleitung, § 48.

<sup>5)</sup> Einleitung §§ 101—104.

<sup>6)</sup> Einleitung §§ 105—109, особ. 109.

считать подлинным<sup>1)</sup>, какъ и первое Петра<sup>2)</sup>, — посланіе Іакова оныя считаетъ позднѣйшею поддѣлкою, въ которой напечатлѣлся „ein durchaus äusserlicher und wunderlicher Typus ohne einen innern Gehalt und eigentliche Kraft, — cap. 4, 13—15... Jene Worte sind inhaltslos, — vieles ist (5, 1—6) Wortschwalle, — in der bekannten Diatribe über die Zunge 3, 1 flg. ist der Wortschwall und die mangelhafte Anknüpfung besonders auffallend; die Bilder sind gar nicht recht passend und es ist erstaunlich wenig Zusammenhang<sup>3)</sup>. Столь же рѣзко и рѣшительно отрицаются, подобно второму и третьему Іоанна, второе Петра<sup>4)</sup> и Іуды<sup>5)</sup>. Накопецъ происхожденіе книги Дѣяній Шлейермахеръ объясняетъ сходственно съ образованіемъ синоптиковъ, т. е. позднѣйшею обработкою устнаго преданія и письменныхъ краткихъ записей<sup>6)</sup>,

Характерна для Шлейермахера и всей его школы эта уклончивость и недосказанность въ сужденіяхъ о чудесахъ евангельской исторіи. вмѣсто того, чтобы прямо поставить вопросъ: въ томъ или другомъ евангельскомъ повѣствованіи имѣемъ-ли мы дѣло съ дѣйствительнымъ чудомъ, какъ дѣйствіемъ въ мірѣ личной божественной силы, — или же это — дѣйствительная быль, явившаяся въ сверхъестественной оболочкѣ только уже въ евангельскомъ разсказѣ, — или же наконецъ это — просто легенда, мифъ, сказка? — и дать на этотъ вопросъ ясный отвѣтъ, — Шлейермахеръ избираетъ окольные полудороги. То различаетъ оныя чудеса по ихъ виновнику, т. е. такіа, которыя совершалъ Христосъ непосредственно, — и такіа, которыхъ Христосъ былъ только посредникомъ и которыя свою непосредственную причину имѣютъ въ Богѣ, какъ будто это можетъ имѣть хоть какое

1) Einleitung §§ 93—95 sp. § 100 стр. 429.

2) Einleitung § 96 sp. стр. 429.

3) Einleitung § 99, S. 427—428.

4) Dies u. a...dient mit zur Bestätigung der Unächtheit des Briefes... wir müsten ihn als deutero-canoniche Schrift in Canon lassen. Einl. § 97, S. 413.

5) Dass der Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehört, können wir mit Bestimmtheit sagen. Einl. § 97, S. 415—416.

6) Einleitung § 86—90.

нибудь значеніе въ сужденіи о дѣйствительности чудесъ <sup>1)</sup>. То прибѣгаетъ онъ къ распредѣленію ихъ по предметамъ—человѣческая душа, тѣло, видимая природа, какъ будто превышеніе законовъ психическихъ или физиологическихъ есть меньшее чудо, чѣмъ властное распоряженіе законами виѣшней природы! Но главное убѣжище нашему философу представляетъ разсмотрѣніе чудесъ съ точки зрѣнія ихъ значенія для субъективной стороны оправданія человѣка. Такъ напримѣръ, въ отношеніи чудесъ рожденія, крещенія, воскресенія Господа Шлейермахеръ ставитъ вопросъ: имѣютъ ли эти чудеса существенное и необходимое значеніе для возгрѣванія въ насъ христіанской вѣры и воспитанія въ насъ религіознаго богосознанія по Христу и по Богу? И даетъ отрицательный отвѣтъ, такъ какъ Апостолы не знали о событіяхъ рожденія и дѣтства Христова и не считали нужнымъ помѣщать ихъ въ Евангелія (Маркъ, Иоаннъ, Петръ въ Дѣян. 1, 22),—такъ какъ всѣ Апостолы и ученики Господа до Его смерти уже были вѣрующими въ Него,—такъ какъ, наконецъ, Шлейермахеръ понимаетъ искупленіе только какъ субъективное усвоеніе каждымъ вѣрующимъ ученія Христова, а не какъ вѣру въ историческое боговоплощеніе и вознесеніе имманентно (т. е. внутренно и нераздѣльно) соединеннаго съ Божествомъ человѣчества Христова въ лоно Отца <sup>2)</sup>.

Ясно, что только „слабыя богословскія головы“ могутъ считать Шлейермахера примирителемъ супранатурализма и рационализма, вѣры и разума, христіанства и науки. Этотъ раздвой человѣка съ сильнымъ религіознымъ чувствомъ и человѣка съ холоднымъ разсудочнымъ мышленіемъ навсегда оставался непримиреннымъ ни въ натурѣ, ни въ философіи Шлейермахера. Но въ этомъ раздвоѣ и заключается тайна какъ самого Шлейермахера, такъ и его вліянія на богословскую мысль. Новѣйшій протестантъ ослѣпленъ, какъ

<sup>1)</sup> Такъ о воскресеніи Лазаря Шлейермахеръ утверждаетъ, что оно совершено не Христомъ непосредственно, но Богомъ Самимъ при посредствѣ Христа. Ср. подобное же Габлеровское раздѣленіе чудесъ на такія, которыя совершены Христомъ и которыя объявляются естественно, — и такія, которыя совершены надъ Христомъ и относятся къ области миеовъ

<sup>2)</sup> См. особенно *Das Leben Jesu* S. 46—77. 139—164. 172. 203—240. 471 494—511.



бы приниженъ паразитическими и бросающимися въ глаза усиѣхами естествознанія, свидѣтельствующими о строгой законосообразности въ природѣ и не оставляющими среди себя никакого мѣста чуду. Но и та врожденная религіозность, по которой каждая душа человѣческая есть христіанка, настолько сильна, что не позволяетъ протестанту, такъ сказать, спокойно ежечь всѣ свои религіозные корабли и обратиться въ полного атеиста. Съ одной стороны слабость богословско-философскаго созерцанія, подавляемаго и развлекаемаго практическимъ строемъ современной жизни, отнимаетъ у западнаго человѣка крылья, чтобы взлетѣть выше этой естественно-натуральной, внѣшне-механической и *дѣйствительно незнающей чудесъ* области законовъ безсознательнаго бытія, — чтобы съ этихъ третыхъ небесъ посмотрѣть на наше небо съ землею и въ законахъ духовной, премірно-личной и сверхъестественной жизни Божества увидѣть тайныя силы тѣхъ чудныхъ явленій, о которыхъ читаемъ въ Библии. Съ другой стороны религіозность протестанта, при сухости культа, даже при полномъ почти отсутствіи его, не только не возгрѣвается, не питается и не укрѣпляется соборною жизнью въ Церкви, ощущеніемъ братской любви между собою, общеніемъ вѣрующихъ и духовнымъ единеніемъ во взаимномъ подъемѣ религіозно-правдивнаго чувства, а наоборотъ — ослабляется сухимъ, уже съ дѣтства, въ семьѣ, начинающимся безжизненнымъ и педантичнымъ резонерствомъ, этимъ губительнымъ умничаньемъ надъ живымъ и дѣйственнымъ Словомъ Божиимъ, такъ что она — эта врожденная религіозность — оказывается безсильною противостоятъ напору практицизма и эффективности естествознанія. И если въ католичество и православіи мы встрѣчаемъ самую глубокую, дѣйственную, даже чудотворную вѣру, рядомъ съ послѣдовательнымъ и рѣшительнымъ атеизмомъ, то протестантизмъ *in magna parte* осужденъ на роль религіознаго Гамлета съ постояннымъ и неразрѣшимымъ: *быть или не быть? Христосъ или Велиаръ? Богъ или Мамона?*

И это понятно, ибо при тѣхъ средствахъ религіознаго воспитанія, коими владѣетъ православіе и католичество въ богослуженіи и общемъ строѣ церковной жизни, какъ положительное, такъ и отрицательное направленіе въ

отношеніи религіозности неизбѣжно должно получать рѣзкое, рѣшительное и яркое выраженіе. Если сильна вѣра, то здѣсь нѣтъ мѣста безсилію и вялости религіознаго чувства. Наоборотъ: возобладала холодная и безидейная, туная разсудочность—такъ не найдете ужъ ни одной искры теплаго религіознаго чувства, — свѣтлой, надѣящейся и любящей вѣры,—доброй и искренней, принципиальной или самосознательной и самоопредѣлительной нравственности. Не то у протестанта. Отсутствіе перевѣса между религіозностью и разсудочностію дѣлаетъ всѣхъ ихъ Шлейермахерами въ большой или меньшей мѣрѣ. Только протестантъ можетъ серьезно защищать Христіанство и вообще религію, не вѣруя въ чудо, считая мѣромъ безмужное рожденіе, воскресеніе и вознесеніе Христа на небо,—наконецъ не зная даже Искупителя—Богочеловѣка!

Почитатель Шлейермахера Шварцъ въ цитованной уже нами и считающейся у нѣмцевъ классическою *Исторіи новѣйшаго богословія* <sup>1)</sup>, назвалъ такихъ земляковъ своихъ „die schwachen Theologen-Köpfe“, людьми съ *слабыми богословскими головами*. Этимъ опъ произнесъ жестокій, но справедливый приговоръ и своему учителю Шлейермахеру, и себѣ самому, и всѣмъ полувѣрамъ протестантамъ.

Такихъ *слабыхъ богословскихъ головъ* среди нихъ большинство <sup>2)</sup>. Въ этомъ тайна новѣйшаго Шлейермахерианства!

---

Болѣе шумною и стремительною, но менѣе продолжительною и дѣйствительною бурей пронесся въ западномъ богословіи Гельянизмъ, создавшій кратковременное, но рѣзко опредѣлившееся отрицаніе. Если Шлейермахеръ продолжалъ еще вращаться въ области вопросовъ школьнаго богословія, то Гегель окончательно порвалъ всѣ связи съ формулами раціонализма и супранатурализма и создалъ такую

<sup>1)</sup> См. Hausrath. ib. I, 184.

<sup>2)</sup> Таковы всѣ богословы примирительнаго направленія, изъ которыхъ одни, какъ Сторрь, Люкке и мн., въ экзегезѣ являются полными супранатуралистами, — а другіе болѣе склоняются къ раціонализму. Этимъ объясняется, что нѣмецкіе историки однихъ и тѣхъ же лицъ зачисляють въ разныя школы. Причина понятна: всѣ нѣмецкіе богословы суть протестанты какъ протестанты, т. е. всѣ они и раціоналисты и супранатуралисты, полувѣры—Шлейермахеры, Неандеры, Сторры, Люкке и др.

философію, которая такъ или иначе, болѣе или менѣе, отразилась на всѣхъ гуманистическихъ наукахъ. Въ богословіи же вообще и въ наукѣ Писанія онъ породилъ Страусса и Ново-Тюбингенскую школу.

Вопреки внѣшне-механическому деизму рационалистической и супранатуралистической школъ и неподвижному, въ себѣ замкнутому, мертвому, безъ процесса и развитія, пантеизму Шлейермахера, Гегель во главу угла положилъ идею саморазвитія Абсолютнаго Духа въ живомъ процессѣ универса. Гегель постановилъ божество не только во внутреннее и постоянное (имманентное), какъ Шлейермахеръ, но и въ движущееся и органически-развивающееся единеніе съ міромъ. Богъ — это міръ въ идеѣ, въ своей духовной сущности, — а міръ — это Богъ въ саморазвитіи, въ процессѣ, въ жизни. Въ началѣ стоитъ Абсолютный Духъ, какъ основная субстанція и сила всего бытія; въ концѣ — абсолютное самосознаніе, какъ цѣль бытія; а въ срединѣ — міръ, какъ живой процессъ саморазвитія Божества изъ Абсолютнаго Духа въ абсолютное самосознаніе. Этотъ вѣчный процессъ саморазвитія и самоосуществленія божества обнимаетъ собою, какъ мы сказали, всю исторію универса со всѣми ея частными моментами, пачиная неодушевленной природою и неорганическимъ царствомъ и кончая человѣкомъ и его самосознаніемъ. Въ исторіи человѣчества, какъ въ высшей ступени своего саморазвитія, божество, по Гегелю, постепенно самоосуществляется до полнаго и безусловнаго самосознанія. Это саморазвитіе Божества переживаетъ три стадіи какъ во всемъ вообще міровомъ процессѣ, такъ и въ исторіи человѣчества. Въ дикомъ состояніи человѣчества міровое сознаніе или Абсолютный Духъ или Богъ стоитъ еще въ безразличномъ единствѣ съ внѣшней природою. Затѣмъ слѣдуетъ стадія религіи, когда это сознаніе или Духъ выражается въ формѣ представленія. Наконецъ, третью ступень составляетъ наука и философія, когда Абсолютный Духъ сознаетъ себя уже въ формѣ понятія, идеи, научнаго закона и принципа, т. е. достигаетъ самосознанія. Изъ всѣхъ религій, по Гегелю, самая совершенная и абсолютная есть христіанство <sup>1)</sup>. Здѣсь въ Иисусѣ

<sup>1)</sup> Какъ Кантъ, Шлейермахеръ и др. Ср. Baur, *ibid.* 350 — 355; Dörner, *Entwicklungsgeschichte et cet.* II. 1096 дал.

Христъ Абсолютный Духъ или Божество творитъ и абсолютную форму религіознаго сознанія. Здѣсь челоѳчество и божество сознають свое вѣчное и нераздѣльное (имманентное) единство, раскрываются въ сознаніи идеи богочелоѳчества или богосыновства или боговоплощенія <sup>1)</sup>.

Раскрывая свои философскія созерцанія, Гегель весьма осторожно обращался съ христіанско-ортодоксальными понятіями о религіи, благодати, чудѣ, троичности Лиць, боговоплощеніи и проч. Ближайшее примѣненіе своей философіи къ христіанству и богословію Гегель вообще не раскрывалъ и маскировалъ неопредѣленною фразою. Однакожь не трудно видѣть, что съ начала и до конца пантеизмъ Гегеля стоитъ въ отрицательномъ отношеніи не только къ тогдашнему ортодоксальному богословію, но и вообще ко всему христіанству, даже ко всякому религіозному теизму.

Но утомленная продолжительною борьбою съ рационализмомъ и оказавшаяся не въ силахъ защищать Слово Божіе на почвѣ тогдашняго супранатурализма, богословская мысль, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей, устремила взоры на спекуляцію Гегеля, надѣясь найти въ ней пристанище отъ волнъ невѣрующаго скепсиса и средство къ примиренію религіи съ философіей, вѣры съ разумомъ, христіанства съ наукою. Образовалась *Правая Гегельянская*, старавшаяся свести философію Гегеля къ церковно-ортодоксальной догматикѣ. Въ неопредѣленныхъ фразахъ философа, въ не до конца развитыхъ положеніяхъ, въ не ясно сознаныхъ мысляхъ богословы постарались найти точку соприкосновенія христіанства съ гегельянствомъ, открытую дверь для входа религіи въ философію.

Идея имманентнаго и живаго самораскрытія божества въ міровомъ процессѣ была истолкована въ смыслѣ христіанско-теистическаго ученія о вездѣприсутствіи и вседѣйственности Бога, *въ Которомъ мы живемъ и движемся и есмь, Который есть начало и конецъ универса и въ*

<sup>1)</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832. Bd. 2 (Werke Bd. XII). S. 204—256. Cp. Phänomenologie, Abschn. Die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie III. 100—108 (Werke Bd. XV) Philosophie der Geschichte S. 328 flg. (Werke IX) no Dorner'y Entw. der Lehre v. d. Person Chr. II. 1096, Anm. 26.

*Которомъ все состоитъ.* Отсюда сдѣланъ былъ дальнѣйшій выводъ, что различіе между естественнымъ и сверхъестественнымъ имѣетъ только условное значеніе, *ad hominem, sed non ad Deum*, ибо для Бога все естественно, а для человѣка все сверхъестественно. Это положеніе въ свою очередь послужило мостомъ къ церковно-ортодоксальной идее чуда, какъ непосредственнаго и внутренняго дѣйствія божества въ мірѣ тварномъ. Имманентно и лично присутствуя въ мірѣ, Богъ непосредственно управляетъ исторією человѣчества и производитъ въ ней такія явленія, которыя для Бога совершенно естественны или законосообразны, а для человѣка сверхъестественны, сверхъобытны и непонятны. Между тѣмъ наоборотъ: пантеистическое отождествленіе Бога съ міровымъ процессомъ или погруженіе Божества въ исторію условныхъ и частныхъ явленій у Гегеля предполагаетъ отрицаніе не только чуда, но и теистическаго представленія о Богѣ какъ живой вѣдѣмой личности. Только въ концѣ міроваго процесса Абсолютный Духъ достигаетъ полного самосознанія и полной личности, слѣдовательно только въ необходимой связи съ міромъ и въ самомъ мірѣ, а не вѣдѣ его, не въ себѣ самомъ. Отсюда и чудо, какъ явленіе для человѣческаго сознанія сверхъобытное, въ спекуляціи Гегеля оказывается совершеннѣйшею невозможностію. Существуетъ истинно и дѣйствительно только разумное, т. е. что прошло чрезъ человѣческое сознаніе, что оказывается законосообразнымъ и необходимымъ для этого сознанія. А какъ не только міровой процессъ, но и самъ Абсолютный Духъ только въ человѣческомъ сознаніи достигаютъ своей высшей дѣйствительности, то Богъ, міръ и человѣкъ у Гегеля должны представлять дѣйствительное (реальное) тожество и только отвлеченное (абстрактное) различіе. Законы міровой жизни, открываемые и опредѣляемые научно-философскимъ сознаніемъ человѣка, суть и законы Абсолютнаго Духа, — божественное есть и міровое, — чуда, слѣдовательно, какъ превышенія или даже нарушенія этихъ законовъ, какъ сверхъразумнаго и сверхъ-сознательнаго для человѣка явленія, быть не можетъ.

Столь же невозможною оказывается въ философіи Гегеля и христіанская идея тринитности Божественныхъ Лицъ. Если единый и неразличимый въ себѣ Абсолютный Духъ разви-

вается и осуществляется до личного самосознания только въ безконечномъ туманѣ конца міровой жизни: то какая же можетъ быть рѣчь о трехъ лицахъ премірнаго Божества, о воплощеніи Второго Лица (Логоса-Сына) въ историческомъ лицѣ Божочеловѣка Иисуса и о дѣйствительности Третьяго Лица (Бога-Духа) въ исторіи повозавѣтнаго человѣчества (церкви)? Между тѣмъ спекулятивное богословіе нашло возможнымъ истолковать въ смыслѣ христіанскаго догмата Гегелево ученіе о діалектическомъ развитіи абсолютной идеи по тремъ стадіямъ или моментамъ, именно: безразличнаго и чистаго *бытія идеи въ себѣ* самой (тезисъ, простое бытіе); самопротивопоставленія и самоосуществленія идеи въ міровомъ процессѣ (антитезисъ, инобытіе, бываніе); наконецъ, полнаго примиренія всѣхъ частныхъ различій и совершеннаго единенія всѣхъ условныхъ противоположностей въ безусловномъ единствѣ божественнаго самосознания (синтезъ). Ясно: Божество у Гегеля если и можетъ быть мыслимо личностью, то только единоличною, — и при томъ въ концѣ безконечнаго процесса ея саморазвитія, т. е. въ сущности никогда.

Далѣе. Положеніе Гегеля, что религія или вѣра отличается отъ философіи или разума только по формѣ, а не по содержанію и не по сущности, — что наука и философія сознаютъ въ формѣ идеи или понятія тѣ истины, какія для религіи даны въ формѣ представленія, — и что изъ всѣхъ религій христіанство есть наивысшее, подлиннѣйшее и послѣднее выраженіе Абсолютнаго Духа: всѣ эти положенія Гегелевой спекуляціи, очевидно, усвояютъ христіанству только условное, второстепенное и временное значеніе предъ философіей. Это — временная только стадія саморазвитія Абсолютнаго Духа, которая упраздняется высшею стадіею — философскою. Это — одна изъ низшихъ формъ самоопредѣленія и самосознания Духа, которая, какъ таковая, теряется и растворяется въ вышей и всеобъемлющей формѣ. Не видя или не желая видѣть этого, совершенно естественнаго и необходимаго, заключенія изъ основоположеній Гегелевой философіи, правая Гегельянская приняла однѣ только послышки, — и въ такомъ преднамѣренно-произвольномъ презрѣніи Гегелевой логики думала найти способъ къ прими-

ренію безусловности христіанства съ абсолютизмомъ философіи.

Едва ли, наконецъ, надо указывать на то, что Гегелевская пантеистическая идея самовоплощенія Божества въ условныхъ явленіяхъ міра, — идея самоосуществленія, саморазвитія и самосознаванія Абсолютнаго Духа въ историческомъ процессѣ человѣчества — исключаетъ всякую возможность единоличнаго или индивидуальнаго Бога и человѣка въ христіанскомъ смыслѣ. Если-бы въ исторіи человѣчества появился такой Богочеловѣкъ, въ которомъ Абсолютный Духъ достигъ бы безусловнаго божественнаго сознанія, — тогда міровой процессъ долженъ бы прекратиться, ибо въ этомъ Богочеловѣкѣ Божество достигло бы конечной цѣли своего саморазвитія. И если-бы дѣйствительно, съ точки зрѣнія Гегелевой философіи, былъ возможенъ такой Богочеловѣкъ, то развѣ только въ безконечной дали конца міровой жизни, ибо, повторимъ, въ такомъ Богочеловѣкѣ Божество прекратило-бы свою жизнь и все обратилось бы въ невозможное ничто. Идея саморазвитія Божества въ человечествѣ необходимо предполагаетъ только частное и проходящее воплощеніе Бога въ каждомъ историческомъ лицѣ (индивидуумѣ), — и только количественное различіе между ними въ этомъ отношеніи (геніи). Богочеловѣкъ есть болѣе или менѣе каждый человѣкъ, но истинный Богъ и истинный человѣкъ, по Гегелю, есть только все человечество *in abstracto*, во всѣхъ моментахъ своей жизни и исторіи.

Не желая признать и этого, совершенно необходимаго и яснаго, вывода изъ философіи Гегеля, богословы предпочли насильственно втиснуть въ нее христіанскую идею искупленія человѣчества воплотившимся Сыномъ Божиимъ, — идею личнаго и историческаго богочеловѣчества Искунителя Иисуса Христа <sup>1)</sup>).

Въ такой-то каррикатурѣ Гегелевой философіи, если и не болѣе слабыя, то болѣе фантастическія головы воображали найти спекулятивно - философскій якорь спасенія для христіанской догматики, хотя посылки этой

<sup>1)</sup> См. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1854; II. S. 1084 сл. и Baur, V, 348 дал. Главные представители: Марггёнке, Гёшель, Росенкранцъ, Конради и др.

спекуляціи уничтожали тѣ выводы, какіе изъ нихъ дѣлались. Но неискоренимая въ человѣкѣ потребность религіи, ослабленной протестантскимъ резонерствомъ и отсутствіемъ соборности въ церкви, искала удовольствія себѣ повсюду, даже и тамъ, гдѣ вмѣсто хлѣба ей бросали камень и вмѣсто рыбы давали змѣю.

Рядомъ съ Шлейермахеріанствомъ и Гегельянствомъ тотъ же самый Берлинскій Университетъ, предъ появленіемъ книги Страусса, имѣлъ и представителя такъ называемой *Новой Ортодоксіи*, — не школьнаго и схоластическаго супранатурализма, основывавшагося на отвлеченностяхъ и силлогизмахъ, но направленія совершенно новаго, болѣе практическаго, чѣмъ теоретическаго. Правда, впоследствии это направленіе старалось уяснить различіе между пантеистическимъ и христіанскимъ ученіемъ о живомъ и имманентномъ общеніи человѣка съ божествомъ, въ которомъ мы живемъ и движемся и есмь, — многіе изъ богослововъ этого направленія старались положить философію Шеллинга и Фихте во главу угла и образовали Новошелленгианство. Но то было уже послѣ появленія Страуссовой *Das Leben Jesu*. Сначала-же это было скорѣе братство, чѣмъ школа, — религиозно-практическое общество, а не ясно формулированное богословское направленіе.

Представителемъ этой Новой Ортодоксіи былъ Генгстенбергъ, — тотъ самый Генгстенбергъ, который въ 1824 году, въ качествѣ приватъ-доцента Берлинскаго Университета, началъ-было блестящій курсъ чтеній, но потомъ оставилъ Университетъ и снова явился сюда въ 1826 году уже экстраординарнымъ профессоромъ, а въ 1828 году получилъ ординатуру, на 26 году своей жизни, съ двумя только казенными и ничѣмъ не выдающимися опытами: „объ отношеніи внѣшняго слова къ внутреннему“ (1825 г.) и „о мистицизмѣ, піэтизмѣ и сепаратизмѣ“ (1826 г.) Этотъ двадцатилѣтній ординарный профессоръ рядомъ съ Шлейермахеромъ, Неандеромъ, Марэйнеке! <sup>1)</sup> А въ 1827-мъ

<sup>1)</sup> Schwarz, 77 — 78. Ранѣе-же онъ готовился быть ориенталистомъ въ Вонскомъ Университетѣ. Ср. Bachman, E. W. Hengstenberg I Bd. II Buch, S. 172 flg.



году онъ дѣлается редакторомъ журнала *Evangelische Kirchenzeitung* и самъ становится главаремъ новой партіи <sup>1)</sup>).

Какъ ни удивительно видѣть двадцатилѣтнюю научно-философскую неизвѣстность вождемъ партіи, враждебной такимъ философскимъ школамъ, во главѣ которыхъ стояли Гегель и Шлейермахеръ (последній еще былъ живъ, а Гегель умеръ въ 1831-мъ году и его представителемъ въ университетѣ былъ Марѣйнеке), однакожь это было совершенно естественнымъ и характернымъ явленіемъ того времени. Тайна Генгстенберга заключалась въ томъ же, въ чемъ лежала и причина вліянія Шлейермахера и Гегеля на богословскую мысль. Врожденная религіозность искала удовлетворенія и сама создала пищу и средства для своей жизни. Генгстенбергъ есть порожденіе той-же силы, которая создала Неандеровъ, Евальдовъ, Примирительную Теологию и Правую Гегельянскую.

Мы говорили уже, сколь искусственны были эти Шлейермахеріанскія полудороги и какое самопротиворѣчіе заключалось въ Гегельянскомъ христіанствѣ. Люди болѣе прямые и болѣе религіозные искали и болѣе прямого пути къ выходу изъ полуневѣрія, — въ религіи непосредственно вложенной въ природу человѣка. Они-то и создали Генгстенберга. Требовались только качества главара, каковыми юный профессоръ переполненъ былъ черезъ край. Всесторонняя ученость по библіологіи, виртуозность діалектики и экзегеса, смѣлость и рѣшительность вождя-полемиста, дипломатическая прозорливость и глубокое пониманіе истиннаго положенія религіи и философіи того времени, увѣренность въ собственныхъ силахъ и въ глиняныхъ ногахъ тогдашнихъ философскихъ колоссовъ (Гегеля и Шлейермахера), увлекательный и сильный, доходящій до поэтическаго воодушевленія, тонъ, наконецъ, надо думать, крѣпкая и живая вѣра во Христа и въ несокрушимость Его церкви: вотъ качества, благодаря которымъ, и безъ славнаго философско-научнаго прошлаго, Генгстенбергъ сталъ главою всѣхъ, искавшихъ опоры противъ невѣрія и полувѣрія. Требовалось только смѣло и открыто заявить свою вѣру во Христа, чтобы все христіанское, приниженное виѣшне-блестящимъ, дерзкимъ и хваст-

<sup>1)</sup> Bachmann, II Bd. 3 Buch. 2—3 cap. S. 61—146.

ливый невѣріемъ, подняло голову и заявило свою несокрушимую силу.

Главная же сила Генгстенберга состояла въ глубокомъ пониманіи несокрушимости религіознаго чувства съ одной стороны, и въ истинно-геніальномъ прозрѣніи внутренняго безсилія и скората затмѣнія такихъ философскихъ свѣтилъ, какъ Шлейермахеръ и Гегель съ другой стороны. Вотъ почему, когда книга Страусса какъ громомъ поразила почти всѣхъ невѣровъ, полувѣровъ и либераловъ того времени, которыхъ она была примымъ историческимъ дѣтищемъ, — одинъ Генгстенбергъ спокойно и радостно встрѣтилъ ее, какъ давно желанный и ожидаемый врачемъ кризисъ болѣзни, за которымъ должно было послѣдовать исцѣленіе. Правда, пророчества и мечты Генгстенберга на этотъ счетъ не сбылись. Гамлетовскимъ *быть или не быть* и безсильнымъ полуневѣріемъ протестантизмъ остался и послѣ Страуссовой книги, каковымъ онъ пребываетъ и до днесь. Но радость Генгстенберга имѣла для себя глубочайшее основаніе въ томъ прозрѣніи, что послѣ Страуссовой книги свѣтъ отдѣлится отъ тьмы и проведется яркая черта между истинно вѣрующимъ христіанствомъ и научно-разсудочнымъ полуневѣріемъ.

Генгстенбергъ, затѣмъ, былъ выразителемъ народной религіи и потребностей вѣры простеца. Истинное религіозное чувство никогда не можетъ жить ни пустымъ и мертвымъ богословскимъ резонерствомъ, ни безформеннымъ и бездѣятельнымъ мистицизмомъ, ни, наконецъ, практичностью религіозно-правственнаго дѣльца. Религіознос, какъ и эстетическое чувство ищетъ наглядныхъ и осязательныхъ формъ для своего обнаруженія. Оно имѣетъ неискоренимую потребность не только въ богослуженіи, но и въ соборно-общественной жизни Церкви, во взаимообщеніи любви и братства. Генгстенбергъ понималъ это и потому искалъ средствъ къ возвращенію древляго Лютеранства. Даже болѣе: онъ готовъ былъ создать свой особый протестантскій католицизмъ и, если угодно, напизмъ, культъ народно-религіознаго вождя въ лицѣ представителя политической власти (короля).

Самого Генгстенберга, правда, не было основаній заподозривать въ неискренности. Но это *новое напство* во главѣ съ королемъ и полиціей привлекло къ партіи Генг-

стенберга многихъ интригановъ и практикановъ, не знающихъ Христа служителейъ мамы, — и легло темнымъ пятномъ на памяти протестантскаго *Отца Церкви*, какъ звали Генгстенберга его приверженцы.

Такимъ-же пятномъ лежитъ на немъ и неразборчивость средствъ въ борьбѣ съ врагами, — неумѣнье всегда примѣнить къ дѣлу правило: „будите убо мудри яко зми и цѣли яко голубіе“, — а еще болѣе — непониманіе Христовой и апостольской заповѣди *не сопротивляйтесь злу зломъ*. Азартъ борьбы завлекалъ Генгстенберга до того, что въ своемъ *Evangelische Kirchenzeitung* онъ не стѣснялся дѣлать открытые доносы на профессоровъ-либераловъ, полувѣровъ и невѣровъ. Особенно выдающимся случаемъ было нападеніе Генгстенберга въ 1830-мъ году на двухъ представителей рационализма въ Галльскомъ университетѣ — Вегшейдера и Гезеніуса, — хотя для такого нападенія не было данныхъ въ печатныхъ трудахъ этихъ профессоровъ, и Генгстенбергъ воспользовался только тетрадами и устными сообщеніями студентовъ. На упрекъ Неандера, что не благовидно пользоваться противъ профессора тетрадями или устными сообщеніями студентовъ, такъ какъ этимъ разрушается довѣріе между учителемъ и учениками, Генгстенбергъ съ полною откровенностью отвѣтилъ: „довѣріе христіанскаго студента богословія къ рационалистическому учителю его есть не обязанность, а грѣхъ“. Шварцъ называетъ этотъ отвѣтъ достойнымъ ученика Лойолы <sup>1)</sup>.

Но худа не было безъ добра. Съ того времени борьба Генгстенберга съ невѣріемъ началась открытая, внѣшняя, политическая, что повело за собою полное раздѣленіе полувѣрія отъ ортодоксіи. Приставшіе — было сначала къ Генгстенбергу Неандеръ, Стэйдель, Ульманъ, Бретшнейдеръ, Шоттъ, Баумгартенъ — Крузіусъ и др. теперь отдѣлились отъ него.

Многіе годы Генгстенбергъ стоялъ во главѣ Ортодоксіи и былъ свидѣтелемъ торжества вѣры надъ Гегельянствомъ Страусса и Баура. Сторонники его партіи видѣли въ немъ *Отца Церкви* и новолотеранскаго *Исаію*. „Въ то время какъ преждевременно объявленный мертвымъ и погребен-

<sup>1)</sup> Ib. 82.

ный Христосъ явилъ въ Себѣ признаки жизни, — тогда, говоритъ биографъ и панегиристъ Генгстенберга, онъ — Генгстенбергъ, — подъ знаменемъ Его креста вывелъ на сраженіе противъ рационализма сомкнутую фалангу съ боевымъ кличемъ: здѣсь Имманнуэль“<sup>1)</sup>.

Иначе смотрѣли на дѣло въ тѣхъ кругахъ, гдѣ появилась Страуссова *Жизнь Иисуса*. Журналъ Генгстенберга былъ для нихъ ein Bureau geheimer Nachrichten<sup>2)</sup>, журнальная и крикливая полемика противъ всего, что не было ортодоксально въ духѣ Генгстенберга, — беспощадное, чисто полицейское отношеніе не только къ взглядамъ, но и къ лицамъ, — іерархическія тенденціи къ церковному абсолютизму, при помощи и даже во главѣ политической государственной власти, — принципъ священнѣйшей власти свѣтскаго главы государства, его божественныхъ правъ и безусловнаго рабскаго послушанія ему какъ образу божественнаго величія<sup>3)</sup>.

Такъ въ отношеніи политико-государственной власти. А въ отношеніи церковной Генгстенбергъ защищалъ главенство регентовъ надъ церковію и рѣшительно протестовалъ противъ отдѣленія церкви отъ государства, какъ и противъ синодальнаго устройства церкви, вообще противъ всякаго представительства и соборности. Духъ Святый прежде всего просвѣщаетъ одного, главу страны, какъ высшаго правителя церкви, а не многихъ, напр. избирателей и избранныхъ представителей. Бауръ между строкъ читаетъ тутъ намекъ на самого Генгстенберга, какъ главаря ортодоксальной партіи, котораго ортодоксы считали отцомъ церкви и пророкомъ<sup>4)</sup>.

Шварцъ ставитъ новую ортодоксію въ связь съ политической раставраціонною идеею, перенесенною на почву Церкви, — съ стремленіемъ ограничить свободу личности какъ въ государственной, такъ и въ церковной жизни<sup>5)</sup>.

1) Bachmann. Ib. I Bd. S. 172.

2) Выраженіе Баура, Geschichte der Christlichen Kirche. V. 228.

3) Die Lehre vom göttlichen Recht der Obrigkeit und vom unbedingten Gehorsam in der servilsten Weise... die Könige als den Abglanz der Majestät Gottes darstellte... Baur. V. S. 428.

4) 429.

5) Schwarz, ib. S. 61.

Все это направление весьма определенно напоминает собою Шварцу „католическій іезуитизмъ, котораго жизненная мудрость состоитъ преимущественно въ томъ, что онъ облекается въ формы повѣйшей образованности, чтобы тѣмъ вѣрнѣе и совершеннѣе въ ея содержаніи можно бы было ее уничтожить. Всѣ великія и классическія произведенія искусства и науки, до которыхъ нѣмецкій гений возвысился, должны были обратиться въ прахъ и съ точки зрѣнія церковнаго ученія о наследственномъ грѣхѣ оказаться только блестящими пороками <sup>1)</sup>. Это была попытка возстановить старое лютеранство со всею его символическою <sup>2)</sup>. Это направление *государственной религіи и государственной теологіи* (Staatsreligion und Staatstheologie) шло противъ стремленій къ эмансипаціи церкви отъ государства, — къ органическому, на основаніи синода и пресвитерія построенному устройству церкви, къ уничтоженію свѣтскаго верховнаго епископата и литургическаго права князей <sup>3)</sup>. Генгстенбергъ съ наивною откровенностію заявляетъ, что ортодоксальной партіи гораздо лучше живется при свѣтскомъ главенствѣ надъ церковью и подъ консисторіальнымъ управленіемъ, причемъ никогда не возможны нападенія на вѣроисповѣдныя кнѣги. Напротивъ, отъ синодальнаго управленія надо ожидать всего худшаго и всего болѣе отъ самого синода, который будетъ состоять изъ этого *раціоналистическаго духовенства, которое какъ исполнинская змѣя обовьетъ тѣло церкви* <sup>4)</sup> Въ качествѣ искоренителя ореси и уничтожителя всего раціоналистическаго направленія <sup>5)</sup> Генгстенбергъ печатаетъ доносы на Гезеніуса и другихъ профессоровъ. Разсчитывая на поддержку свѣтской власти, не боится обозвать Шлейермахера „*dialektischer Taschenspieler und Jesuit*“ предъ самымъ концомъ его жизни“ <sup>6)</sup>.

Предчувствуя такую силу повонарождавшейся партіи

1) *Ib.* S. 64.

2) *Id.* S. 68.

3) *Ib.* S. 73.

4) *Ib.* 74.

5) *Ib.* 80.

6) 82—83.

Шлейермахеръ уже 1829-го года въ Studien und Kritiken говорилъ, не называя прямо Генгстенберга и его Evangelische Kirchenzeitung: „почва пропадетъ подъ нашими ногами тамъ, гдѣ выползаютъ эти черныя маски изъ тѣсно сплоченныхъ религіозныхъ кружковъ, которые всякое изслѣдованіе кромѣ окоповъ древней буквы объявляютъ за сатанинское“ <sup>1)</sup>).

Вотъ какое впечатлѣніе и какое опасеніе возбудилъ 27-лѣтній Генгстенбергъ даже въ такомъ авторитетѣ и въ такой силѣ, какимъ былъ тогда престарѣлый Шлейермахеръ!

„Въ научно-философскомъ отношеніи только позднѣйшая ортодоксія старалась примкнуть частію къ Фихте, но главнымъ образомъ къ Шеллингу. Въ началѣ же Генгстенбергъ ограничивался простымъ только осужденіемъ супранатурализма, который не зналъ имманентнаго единенія Бога съ тварью и не понималъ, что мы „въ Немъ живемъ и движемся и есмь“, — и фразами, въ родѣ такой: „Anknüpfen des Uebernatürlichen an das Natürliche“ <sup>2)</sup>). Но дальше фразы это практическое направленіе не шло. Въ догматикѣ онъ сдѣлалъ поворотъ отъ умѣреннаго супранатурализма къ строгому лютеранству, — къ теоріи совершенной грѣховности человѣка и его полной неспособности къ добру. Отсюда — опять эта роковая для протестантизма *механическая теорія богодухновенности* во всей ея прежней силѣ, ибо чѣмъ темнѣе и грѣховнѣе человѣческая душа, тѣмъ свѣтлѣе лучи божественнаго откровенія, — чѣмъ менѣе способно человѣчество къ самодѣятельности, тѣмъ исключительнѣе и безусловнѣе божественное дѣйствіе. Отсюда также исключеніе всего индивидуально-человѣческаго и *обожествленіе* (Vergötterung) канона, безусловная неприкосновенность и богодухновенность *буквы Писанія*, — *ненависть и изгнаніе всякой исторической критики*. Посредствующее поправленіе было объявлено еретическимъ и поставленъ девизъ: *или все спасти, или все*

<sup>1)</sup> Der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von Enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb jener Umschätzungen eines allen Buchstaben für satanisch erklären“. Baur, V. 23.

<sup>2)</sup> Schwarz 62.

*потерять*. Разъ допущено сомнѣніе относительно хоть одной буквы, одного слова, — тогда потеряна грань между человѣческимъ и божественнымъ, ракъ невѣрія беспощадно истребитъ все остальное, разрушенъ фундаментъ вѣры. Такимъ образомъ дѣло уже шло не о противорѣчіи христіанству той или другой философіи, того или другаго способа критики, но всякаго рода философіи и всякой попытки критики. Истинная критика только та, которая уже не есть критика, которая принимаетъ и вѣритъ, вмѣсто того чтобы излѣдовать, только та философія терпима, которая преклоняется предъ божественнымъ словомъ и своею задачею имѣетъ подтвержденіе и уясненіе вѣры. Не только Рёръ, Вегшейдеръ, Гезеніусъ, — но даже Гёте и Шиллеръ, Такоби и Шлеймахеръ привлечены были въ рубищѣ грѣшниковъ предъ судилище вѣры <sup>1)</sup>. Направленіе это, конечно, имѣло свою основу въ народно-религіозномъ сознаніи и религіозныхъ потребностяхъ грубыхъ и невѣжественныхъ натуръ. Но натуры болѣе тонкія и духовныя, обладающія развитыми органами къ истинѣ, напротивъ, тѣмъ сильнѣе отталкивались отъ внутренней грубости и пустоты, отъ недостатка научной совѣсти, который явно давалъ себя знать во всемъ направленіи этой партіи <sup>2)</sup>. Нельзя отрицать у Генгстенберга, продолжающаго Шварцъ, необычайной учености и своеобразнаго талмудическаго остроумія, чтобы доказать напередъ уже данные результаты. Но эта ученость имѣетъ въ себѣ столько страннаго и это остроуміе — столько адвокатскаго, тривіальнаго, — притомъ научная совѣсть такъ потемнѣла партійными интересами, что безъ преувеличенія должно сказать: изъ всѣхъ этихъ ученыхъ изысканій по Ветхому и Новому Завѣту, кромѣ отрывочныхъ частныхъ и странной учености, не останется для потомства никакого продолжительнаго плода <sup>3)</sup>. Этотъ *General-Pächter-Bewusstsein theologischer Autorität*, какъ называлъ Генгстенберга Куртцъ, съ своимъ раввинскимъ экзегесомъ и преувеличеннымъ понятіемъ богодухновенности Писанія, съ полнымъ притупленіемъ научной совѣсти ко всѣмъ историко-крити-

<sup>1)</sup> Schwarz ib. S. 63—66.

<sup>2)</sup> Ib. 67.

<sup>3)</sup> 88.

ческимъ изслѣдованіемъ настоящаго времени, заставилъ избрать другую дорогу всѣхъ, кто былъ еще способенъ къ свободному движенію; онъ имѣеть рѣшительность находить въ Писаніи только то, что онъ желаетъ найти въ немъ по своимъ предположеніямъ, теоріямъ и предразсудкамъ <sup>1)</sup>. Доказательства, продолжаетъ Шварцъ, такой полной неестественности (*der vollendeten Unnatur*), уродливыхъ толкованій цѣлыхъ книгъ и отдѣльныхъ мѣстъ имѣются въ такомъ безчисленномъ множествѣ, что трудно выбрать частные примѣры. Какъ на классическій примѣръ онъ, вмѣстѣ съ Бауромъ, указываетъ на толкованіе апокалипсическаго тысячелѣтняго царства примѣнительно къ царству, начатому Карломъ Великимъ и кончившемуся около 1800 года, — на вербально-раввинское толкованіе Гога и Магога примѣнительно къ революціямъ и демагогіи (де-ма-гогъ) новѣйшаго времени, послѣ которой надо ждать, что огонь съ неба истребитъ демагоговъ <sup>2)</sup>. И однакожь, при всей своей „*тщѣмостѣ*“, какою славился Генгстенбергъ, иногда онъ самъ, конечно безсознательно, дѣлаетъ уступки критикѣ и ударяется въ раціонализмъ. Псалмы Асафа, напримѣръ, онъ приписываетъ позднѣйшему потомку Асафа. Книгу Екклесіаста онъ считаетъ произведеніемъ послѣ—плѣннаго автора, написавшаго слова и мысли въ духѣ Соломона. Вещи, взятыя Евреями при выходѣ изъ Египта, по мнѣнію Генгстенберга, были подарены самими Египтянами. Іефодай только посвятилъ свою дочь Богу, въ качествѣ монахини, а не приносилъ ее въ жертву. Слова ослицы Вааламу онъ считаетъ за простую только визию пророка. Сюда-же Шварцъ относитъ: во 1-хъ теорію Генгстенберга, по которой пророчества суть образное представленіе, въ которомъ будущее изображается по образу настоящаго; и во 2-хъ стремленіе возвести пророчества въ „*идею*“ и объяснить ихъ въ видѣ суммарно-идеальнаго изображенія всѣхъ однородныхъ и сходственныхъ событій послѣдующаго времени; напр. предсказаніе Іоила о саранчѣ онъ относитъ ко всѣмъ вообще наказаніямъ Божиимъ отступавшей отъ своего призванія теократіи іудейской и христіанской, —

<sup>1)</sup> 89—90.

<sup>2)</sup> Baug. *ib.* V, 429; Schwarz. *ib.* S. 90.



или пророчество Христа у Мо. 24 гл. примѣняетъ не только къ разрушенію Іерусалима и страшному суду, но и ко всему промежуточному времени. Такой способъ толкованія, оканчиваетъ Шварцъ, давалъ въ руки удобное средство открывать безчисленные заднія двери, сглаживать различіе между надеждами пророка и дѣйствительнымъ явленіемъ Христа, удалять признаки позднѣйшаго происхожденія Писаній, однимъ словомъ отворять двори и ворота всякому произволу толкованія. И такой-то, до безсовѣтной игры содержаніемъ Писанія доходящій произволь, такую необузданную субъективность называетъ сей смиренный мужъ „углубленіемъ въ Писанія“, „преклоненіемъ предъ словомъ Божіимъ“, „снятіемъ обуви тамъ, гдѣ земля свята“ <sup>1)</sup>!!

Нарочно мы выписали съ буквальною точностію сужденія о Генгстенбергѣ двухъ лицъ враждебнаго другъ другу, но одинаково антихристіанскаго направленія — Шлейермахеріанца Шварца и Гегельянца Баура. Сужденія эти для насъ важны не потому, чтобы они заключали въ себѣ долю правды <sup>2)</sup>, но тѣмъ, что изображаютъ намъ отношенія къ Генгстенбергу и къ Новой Ортодоксіи, господствовавшія въ тѣхъ кругахъ, гдѣ появилась Страуссова „Жизнь Іисуса“. Если для партіи ортодоксовъ это былъ столпъ христіанства, отецъ церкви, пророкъ, Иммануэль и пр., то для всѣхъ другихъ Генгстенбергъ представлялся журнальнымъ крикуномъ, будто бы игравшимъ со всею своею партією только на невѣжествѣ и грубыхъ инстинктахъ народа, — государственнымъ теологомъ, — главаремъ папизма на лютеранской почвѣ, — защитникомъ консисторіи и гонителемъ церковнаго собора, — инквизиторомъ науки и искоренителемъ мысли, — хулителемъ поэзіи, тайнымъ агентомъ полиціи и доносчикомъ на своихъ сотоварищей-профессоровъ, — человѣкомъ не обладавшимъ въ достаточной мѣрѣ не только научнымъ тактомъ, но и научною совѣстью, — политическимъ сервилистомъ, — теологомъ безъ философско-спекулятивной закваски, нерѣдко ударяющимся въ область

<sup>1)</sup> Schwarz. 91—92.

<sup>2)</sup> Это какъ и большинство другихъ обвиненій Генгстенберга совершенно ложны съ точки зрѣнія истинно-вѣрующаго христіанина и имѣютъ силу только для критиковъ отрицательнаго направленія.

той же самой критики и того же рационализма, какіе громитъ онъ всѣми перунами своего беззащитнаго журнальнаго слова, и т. д. Трудно было бы составить полный лексиконъ всѣхъ тѣхъ бранныхъ эпитетовъ, какіе посылались по адресу Генгстенберга отъ рационалистовъ и невѣровъ.

Но что въ особенности любопытно для насъ, такъ это, характерныя для Генгстенберга какъ протестантскаго ортодоксала и дававшія сильное орудіе въ руки Страуссова отрицанія, самопротиворѣчія нашего богослова-апологета въ способѣ толкованія Библіи, — эти невольныя уклоненія въ сторону рационализма и критики, — эта визія пророка въ отношеніи къ ослицѣ и громы-молніи на подобныя же визіи рационалистовъ, — это позднѣйшее происхожденіе и неподлинность нѣкоторыхъ псалмовъ и екклесіаста, и геенна на тѣхъ, кто отрицалъ апокалипсисъ, синоптиковъ и пр.

Все это показывало молодому Тюбингенскому репетенту, что принципъ „или все спасти, или все отвергнуть“, на почвѣ протестантскаго рационализма, скорѣе можетъ быть выдержанъ въ послѣднемъ смыслѣ: *все отвергнуть*.

Какъ бы то ни было, но возможность одновременнаго существованія въ одномъ и томъ-же университетѣ трехъ представителей совершенно враждебныхъ другъ другу направленій служила показателемъ того, что „слабыя богословскія головы“ были тогда явленіемъ не исключительнымъ, а всеобщимъ и характернымъ для стариннаго протестантства. Одновременное существованіе Гегеля, Шлейермахера и Генгстенберга было возможно только при тѣхъ условіяхъ, что въ этихъ *слабыхъ богословскихъ головахъ* раздѣльная межа тогдашнихъ философско-богословскихъ направленій, несмотря на страстность полемики, была всетаки совсѣмъ не ясна, — и что представленіе объ этихъ вождяхъ отрицательнаго, средняго и положительнаго направленія были крайне туманны. Въ самомъ дѣлѣ. Если Генгстенбергъ бранитъ школьный супранатурализмъ за то, что онъ не понимаетъ христіанской идеи имманентнаго „*вз Немъ живемъ и движемся и есмь*“, — если Правая Гегелева находила у Гегеля всю христіанскую догматику, — если Шлейермахеръ говоритъ о чудесахъ Евангельскихъ и чудѣ богочеловѣчества Христова, — и если даже Неандеръ

сначала присягаетъ Генгстенбергу <sup>1)</sup>: то о чемъ другомъ это свидѣтельствуеть, какъ не о хаотической путаницѣ, овладѣвшей тогдашними богословскими умами и о спекулятивномъ туманѣ, окутывавшемъ слабую богословскую мысль?

Такая же неразбериха, незаконченность и шаткость царятъ въ критикѣ Новаго Завѣта вообще и Евангелія въ частности.

И прежде всего, критическія работы (Грисбахъ и др.) по библейсеому тексту должны были значительно поколебать научный авторитетъ древне-протестантской теоріи богодухновенности буквы Писанія. И это потому, что буква такъ называемаго *textus receptus*'а или церковно-богослужебнаго, критически непровѣреннаго печатнаго изданія эльзевирскаго, оказалась несогласною съ буквою древнѣйшихъ церковныхъ кодексовъ и съ текстомъ святоотеческимъ. Возникалъ вопросъ: какая-же буква, какого изданія, какой рукописи должна быть богодухновенною? Мѣсто ея у многихъ заняла Семлерова теорія богодухновенности общаго содержанія Писанія, или нравственно-религіозной истинности ученія, заключающагося въ Словѣ Божіемъ. Теорія эта, какъ и все вообще тогдашнія умствованія богословско-догматическія, якобы спасавшія научное положеніе христіанства среди сильныхъ волнъ невѣрія, въ своихъ частнѣйшихъ сторонахъ и конечныхъ выводахъ грѣшила неясностью, безрезультатностью, недосказанностію и неопредѣленностью.

Не въ лучшемъ положеніи находился и новозавѣтный канонъ. Уже Лютеръ показалъ примѣръ субъективной произвольности въ сужденіи о каноническомъ достоинствѣ священныхъ книгъ своимъ „соломеннымъ посланіемъ“. Но дѣйствительнымъ основателемъ новѣйшей критики канона должно признать профессора (съ 1788 г.) Гёттингенскаго университета І. Г. Эйхгорна, рационалиста по экзегесу и

<sup>1)</sup> Въ числѣ самыхъ первыхъ сотрудниковъ Генгстенберга въ *Ev. Kirch.* 1827 за Іюнь именованы: Неандеръ, Толюккъ, Мейеръ, Стейдель, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ-Крузіусъ, Ультманъ, Шоттъ и др. *Vaug. ib. V. 228.* Но послѣ дѣла съ Гезеніусомъ и Вегшейдеромъ отдѣлились: Неандеръ, Ультманъ, Баумгартенъ-Крузіусъ, Шоттъ и нѣк. др. *Vaug. ib. V. 230.* Кромѣ того, партію Генгстенберга составляли: Гуэрике, Гарлесъ, Вильмаръ, Круммахеръ и др. мн.

по догматико-философскимъ воззрѣнiямъ <sup>1)</sup>. Онъ первый, со всею научною строгостью и основательностью, обратилъ вниманiе на буквальное сходство въ нѣкоторыхъ оригинальныхъ оборотахъ, даже въ цѣлыхъ отдѣлахъ, между нашими синоптическими евангелiями, при перѣдкихъ уклоненiяхъ ихъ другъ отъ друга какъ въ словахъ и предложенiяхъ, такъ и въ большихъ отдѣлахъ. Изъ этого наблюденiя Эйхгорнъ вывелъ предположенiе, что въ основѣ трехъ первыхъ нашихъ евангелiй лежитъ общiй, до насъ недошедшiй, первоисточникъ—арамейское письменное первоевангелiе Маттея, о которомъ свидѣтельствуютъ Иппiй и другiе церковные писатели <sup>2)</sup>. Но совпаденiя именно въ греческихъ и притомъ оригинальныхъ оборотахъ уже самого Эйхгорна заставили предположить нѣсколько греческихъ обработокъ арамейскаго первоевангелiя, посредствовавшихъ между первосвангелiемъ и нашими синоптиками. Однакожъ гипотеза оказывалась безсильною при точнѣйшемъ опредѣленiи этихъ первичныхъ греческихъ обработокъ арамейскаго первоматтея, — и неспособною объяснить всѣ особенности синоптического текста безъ крайне искусственнаго предположенiя большого числа такихъ обработокъ <sup>3)</sup>.

Другую теорiю развили: ученикъ Семлера *Грисбахъ*, Генский профессоръ въ 1775—1812 г. и католическiй ученый *Гугъ*. По ихъ теорiи, первымъ творцомъ которой надо считать Августина, синоптики пользовались другъ другомъ. При этомъ Грисбахъ <sup>4)</sup> считаетъ первоевангелистомъ Маттея, а Марка извлеченiемъ изъ Маттея и Луки (epitomator, какъ называетъ его Августинъ). Напротивъ Гугъ ставитъ евангелистовъ въ томъ же порядкѣ, въ какомъ они имѣются въ канонѣ, т. е. Маркъ пользовался Маттеемъ, а Лука Маттеемъ и Маркомъ <sup>5)</sup>. Но и эта теорiя *взаимнаго пользованiя*, при дальнѣйшей обработкѣ и при ближайшемъ при-

<sup>1)</sup> См. выше.

<sup>2)</sup> Allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur. Bd. V. 1794 S. 759 дал.

<sup>3)</sup> Такъ Marsch предполагаетъ до 12-ти такихъ обработокъ. Ту же гипотезу раздѣляетъ Грациъ—Gratz, neuer Versuch die Entstehung der 3 ersten Ev. zu erklären, Tüb. 1812.

<sup>4)</sup> Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789.

<sup>5)</sup> Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II. 166 дал. 1808

мѣненіи къ объясненію синоптического текста, встрѣчала весьма серьезныя возраженія, на примѣръ: почему Маркъ опустилъ первыя главы Матѳея? почему одинъ синоптикъ называетъ двухъ, другой — одного слѣпца или бѣсноватаго? Почему въ первыхъ главахъ Лука разнствууетъ съ Матѳеемъ? и пр.

Рядомъ съ гипотезами письменныхъ первоисточниковъ и взаимнаго пользованія существовала третья теорія — *устнаго первоевангелія*, составленная Гизелеромъ <sup>1)</sup>. Происхожденіе нашихъ синоптиковъ онъ объясняетъ по способу, сходному съ тѣмъ, какой Вольфъ предполагаетъ при образованіи Гомеровыхъ поэмъ. Сначала Апостолы, какъ извѣстно, жили всѣ вмѣстѣ въ Иерусалимѣ. Предметомъ ихъ постоянныхъ бесѣдъ между собою были, конечно, воспоминанія о дивныхъ дѣлахъ и словахъ Великаго Учителя. Частое повтореніе рассказовъ о словахъ и дѣлахъ Господа образовало нѣкоторый общій стереотипный рассказъ о жизни Христа или устное первоевангеліе, которое Апостолы унесли съ собою въ своей памяти для проповѣди въ разныхъ странахъ. Этотъ текстъ устнаго первоевангелія и лежитъ въ основѣ нашихъ синоптиковъ, служа ихъ общимъ первоисточникомъ и объясняя ихъ совпаденія между собою. Что же касается до разностей, то онѣ объясняются независимымъ другъ отъ друга написаніемъ синоптиковъ, разнымъ назначеніемъ ихъ, разными авторами и проч. Но и эта гипотеза встрѣчала три главныхъ затрудненія: *первое* — существенное уклоненіе отъ этого устнаго первоевангелія у Луки относительно первыхъ главъ Матѳея и пропускъ этихъ главъ у Марка, — *второе* — сравненіе синоптического текста предполагаетъ письменный, а не устный источникъ; *третье* — неестественность предположенія, что апостолы-очевидцы наизусть заучили рассказъ о томъ, что сами видѣли и слышали, — и несогласіе гипотезы съ сохранившимися въ Новомъ Завѣтѣ (Дѣянїяхъ и Посланїяхъ) данными

<sup>1)</sup> Gieseler, Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig. 1818. За нимъ слѣдуютъ: Гуерике, Креднеръ, Неудеккеръ и др. А ранѣе Гизелера этой гипотезы держались Эккерманъ, Гердеръ, частію Павлюсъ и др.

касательно объема и характера первоапостольной проповѣди.

Такая запутанность вопроса дала Шлейермахеру <sup>1)</sup> поводъ соединить гипотезы Эйхгорна и Гизелера вмѣстѣ, прибавивъ ко нимъ свои новыя предположенія. По его гипотезѣ, сначала образовалось въ Палестинѣ устное евангельское преданіе (Гизелеръ), но преданіе это имѣло двѣ, такъ сказать, редакціи: одна возникла въ Иудеѣ и Иерусалимѣ, а другая въ Галилеѣ, около береговъ Геннисаретскаго озера. Отъ различія мѣста зависитъ различный характеръ и содержаніе преданій. Первая редакція содержала преимущественно рассказы объ іудейской дѣятельности Христа и Его столкновеніяхъ съ книжниками. Вторая воспроизводила исключительно галилейскую жизнь Христа и Его ученіе рыбалямъ и поселянамъ. Вскорѣ это устное евангельское преданіе стало записываться (Эйхгорнъ); но не въ видѣ цѣльнаго евангелія, а небольшихъ эпизодовъ или діэгезъ, какъ называетъ ихъ Шлейермахеръ греческимъ терминомъ Луки I, 1 (*διηγήσεις*). Эти-то коротенькія и отрывочныя записи на греческомъ языкѣ и объединены были потомъ въ цѣлостныя творенія, какими являются наши синоптики. Евангеліе по Матѳею названо такъ потому, что въ него вошли записанныя Матѳеемъ на арамейскомъ языкѣ логиі (*τὰ Λόγια*) Христа, о которыхъ свидѣтельствуетъ Папій, — съ дополненіемъ этихъ логиі изъ галилейскаго устнаго преданія. Напротивъ, въ Евангеліи по Лукѣ обработана іерусалимская записанная традиція. Маркъ-же пользуется тѣмъ и другимъ источникомъ. Основаніями для такой гипотезы Шлейермахеру послужили: 1) свидѣтельство Папія Іераспольскаго, сохраненное у Евсевія въ церковной исторіи III. 25, что „Маркъ, толмачъ Петра, не въ порядкѣ записалъ также неупорядоченно сообщавшіяся извѣстія Петра о дѣлахъ и словахъ Господа“, — и о томъ, что „Матѳеи на еврейскомъ языкѣ составилъ словеса (*τὰ Λόγια*)“; 2) свидѣтельство пролога Евангелія по Лукѣ о предшествовавшихъ Евангелисту попыткахъ къ составленію еван-

<sup>1)</sup> Уже ранѣ Павлюсъ въ *Introductio in Novum Testamentum* 1799 и въ *Exegetisches Handbuch* предполагалъ короткія записи Маріи, Захаріи, Іоанна и пр.

гельскихъ дізгезъ или, по толкованію Шлейермахера, короткихъ и отрывочныхъ записокъ евангельскаго устнаго преданія; 3) сравнительный анализъ синоптическаго текста, предполагающаго какой либо общій первоисточникъ для синоптическаго разсказа <sup>1)</sup>).

Эта комбинація гипотезъ, какъ показала то позднѣйшая исторія вопроса, только затянула узель, который доднесь остается нераспутаннымъ въ западной наукѣ. Такую-же путаницу вносили въ вопросъ и другія, позднѣйшія комбинаціи гипотезъ, какъ доказываютъ это примѣры Де Ветте <sup>2)</sup> и Креднера <sup>3)</sup>.

Такая запутанность вопроса и цѣлый лабиринтъ гипотезъ развязывали Страуссу руки по отношенію къ синоптикамъ. Особенно сильно еще было впечатлѣніе отъ небольшой, но поразившей ученый міръ статьи Шлейермахера о свидѣтельствѣ Папія въ Studien und Kritiken 1832-го года. Во всякомъ случаѣ тогдашнее ортодоксально церковное представленіе о первыхъ трехъ евангелистахъ, какъ непосредственныхъ свидѣтеляхъ евангельской исторіи, было разшатано, что давало возможность Страуссу, вслѣдъ за Шлейермахеромъ, предполагать въ нихъ разныя міѳологическія образованія.

Независимо отъ вопроса о взаимномъ отношеніи синоптиковъ, противъ каждаго изъ нихъ представлялись отдѣльныя возраженія. Такъ Шульцъ выставилъ основанія, которыя говорятъ противъ принадлежности перваго евангелія Маттею, въ 1824 году <sup>4)</sup>. Потомъ то же дѣлали Кленеръ (1832), особенно Зиффертъ (1832) и Шнеккенбургеръ въ 1834 <sup>5)</sup>. Двѣ послѣднія работы побудили даже молодаго Страусса взяться за перо и написать статью въ Jahr-

<sup>1)</sup> Ueber die Schriften des Lucas. 1817, Werke, Berl. 1836. 2-ter Band, S. 1—220 — и статья о свидѣтельствѣ Папія въ Theologische Studien und Kritiken 1832. Также по смерти его изданныя Vorlesungen über die Einleitung ins Neues Testament, Werke 8-ter Band, Berl. 1845, §§ 61—79.

<sup>2)</sup> De-Wette, Einleitung in d. N. T. 1826.

<sup>3)</sup> Credner, Einl. in d. N. Testam. 1839, ср. объ этомъ нашу статью въ Приб. къ тв. св. отцевъ за 1881 г. III кн. „Къ вопросу о происхожденіи и взаимномъ отношеніи синоптическихъ Евангелій“.

<sup>4)</sup> Bemerkungen über den Verfasser des Evangeliums nach Matthäus“.

<sup>5)</sup> См. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3-te Aufl. v. Mangold, Berlin, 1875 § 43 S. 124.

bücher für wissenschaftliche Theologie, за годъ до изданія своей *Leben Jesu*. Вопреки Шлейермахерскому рѣшенію дилеммы *или Иоаннъ или Матѳей* — въ пользу Иоанна, Страуссъ уничтожаетъ самую дилемму и оба евангелія считаетъ неподлинными. Что Матѳеей не былъ свидѣтелемъ евангельской исторіи, это доказывалось, вслѣдъ за Шлейермахеромъ, краткостью разсказа, недостаткомъ наглядности и проч. Страуссъ соглашается съ этимъ, но притомъ утверждаетъ, что въ большей мѣрѣ тѣ же признаки <sup>1)</sup> неподлинности имѣются и въ 4-мъ евангеліи. Что первое евангеліе есть позднѣйшая, не апостольская обработка преданія, Страуссъ считаетъ это твердо доказаннымъ; но онъ не видитъ ни малѣйшихъ основаній въ неподлинности одного произведенія (Матѳея) видѣть доказательство подлинности другаго (Иоанна).

Сужденіе о евангеліи Марка стояло въ зависимости отъ синоптического вопроса, т. е. защитники устнаго и письменнаго первоевангелія отвергали апостольскій авторитетъ Марка.

Наконецъ, для сужденія о каноническомъ достоинствѣ Луки былъ важенъ уже Семлеромъ поставленный вопросъ объ отношеніи 3-го каноническаго евангелія къ еретической рецензій Маркіона. Самъ Семлеръ (1776 г.) и Лёфлеръ (1788) считали Луку и Маркіоническое евангеліе за двѣ, независимыя одна отъ другой, рецензій болѣе древняго источника. Другіе признавали Маркіонитское евангеліе даже за первоисточникъ Луки, какъ напр. Корроди (1792), Шмидтъ, Эйхгорнъ, Бертольдъ и др. Напротивъ древнее Тертуліановское возрѣніе защищали: Сторръ (1786), Павлюсъ (1822), Гугъ, Арнетъ (1809), Гратцъ (1818), Ольсгаузенъ (1823) Ганъ (1823), Де-Ветте (сначала не раздѣлявшій церковнаго взгляда). Съ особенною страстностью рѣшался этотъ вопросъ и при томъ не въ церковномъ смыслѣ, незадолго до Страуссовой книги. Такъ Шульцъ въ *Theolog Stud. u. Krit.* 1827 г. рѣшительно возстаетъ противъ Гана и Ольсгаузена, доказывая, что Маркіонитское евангеліе есть произведеніе не стоящее въ зависимости отъ Луки, хотя не дѣлая и обратнаго заключенія. Также Шлейермахеръ, не входя въ обстоятельное из-

<sup>1)</sup> Конечно мнимые.



слѣдованіе дѣла, высказываетъ свои сомнѣнія относительно того, чтобы Маркіонъ зналъ нашего Луку и искажалъ его — и въ качествѣ *быть-можетъ* онъ готовъ былъ Маркіоническое евангеліе счесть за раннѣйшую редакцію <sup>1)</sup>.

Вопросъ о подлинности и достовѣрности евангелія по Іоанну, не смотря на особенныя симпатіи Шлейермахера къ этому именно евангелію также былъ уже поставленъ и имѣлъ отрицательныя рѣшенія. Сначала (въ 1796 году) англичанинъ Эвансонъ (Evanson), а потомъ въ (1796) нѣмецъ Эккерманнъ (Eckermann) сдѣлали, хотя и незначительныя въ научномъ отношеніи, возраженія прѣтивъ истинности евангелія. Обстоятельнѣе поставилъ вопросъ Фогель въ 1801 году, указавъ на мнимыя противорѣчія этого евангелія синоптическимъ <sup>2)</sup>. Еще серьезнѣе поставили дѣло отрицанія евангелія Горстъ (1803), Клодіусъ (1808) и Валленстедтъ (1812) <sup>3)</sup>. Последнее слово критики тогда принадлежало Карлу Готтлибу Бретшнейдеру, издавшему свои *Probabilia* въ 1820-мъ году, которыя полнотою и обстоятельною точностію изслѣдованія отрицательныхъ датъ превосходятъ всѣ предшествовавшія работы того-же направленія <sup>4)</sup> и въ которыхъ рядомъ съ евангеліемъ отрицаются и посланія Іоанна. На основаніи внѣшнихъ и внутреннихъ датъ, частію изъ свойствъ самаго евангелія, а частію изъ отношенія его къ синоптикамъ, авторъ выводитъ заключеніе, что какъ евангеліе, такъ и посланія не могутъ принадлежать Іоанну Богослову, писателю Апокалипсиса, — и что они написаны неизвѣстнымъ авторомъ и изданы съ именемъ Іоанна Богослова въ началѣ или срединѣ 2-го вѣка. Правда Гемсенъ и другіе дали не менѣе серьезные отвѣты на эти возраженія и указали многіе признаки подлинности 4-го евангелія, такъ что поколебали самого Бретшнейдера и уже въ 1822 году заставили его отречься отъ своей критики. Но это не воспренятствовало Страуссу,

<sup>1)</sup> См. выше. (Bleek § 52. S. 150—152).

<sup>2)</sup> *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.* Leipzig. 1801—1804.

<sup>3)</sup> Объ этихъ сочиненіяхъ см. De-Wette Einl. § 108 Anm. a и Bleek. Einl. 62. S. 181.

<sup>4)</sup> *Probabilia de Evangelii et epistolarum Johannis Apostoli indole et origine eruditaram iudiciis modeste subiecit C. S. Bretschneider.* Leipzig. 1820.

конечно ей, въ его личныхъ интересахъ, принять одни только отрицательные выводы Бретшнейдера и другихъ.

Сюда же надо присоединить отрицаніе подлинности начальныхъ двухъ главъ въ евангеліяхъ отъ Матоея и Луки <sup>3)</sup>, заключенія евангелія отъ Марка (о вознесеніи Христа) <sup>4)</sup> и пр.

Не лучше было научное положеніе и всего вообще новозавѣтнаго конона. Исключая посланія къ Коринѳянамъ, Галатамъ, Римлянамъ, и частью къ Солунянамъ — противъ всѣхъ прочихъ новозавѣтныхъ книгъ высказывались сильно или слабо, прямо или косвенно, ясно или скрытно, разныя сомнѣнія Семлеромъ, Клудіусомъ, Эйхгорномъ, Шлейермахеромъ, Устери, Де-Ветте, Шмидтомъ и др. Англичанинъ Евансонъ сдѣлалъ-было попытку заподозрить даже и посланіе къ Римлянамъ, но успѣха въ наукѣ не имѣлъ.

Въ такомъ же наконецъ недоказанномъ, вѣрнѣе же замаскированномъ видѣ находилось отрицаніе достовѣрности евангельскихъ повѣствованій и примѣненіе къ нимъ теоріи мифа.

Положеніе Гейне: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* въ принципѣ признавалось законнымъ для библейской исторіи въ такой же мѣрѣ, какъ и для гражданской. Уже Семлеръ говорилъ о чемъ-то въ родѣ іудейской мифологіи и называлъ мифами ветхозавѣтные рассказы о Самсонѣ и Есоири <sup>1)</sup>. Потомъ Габлеръ, Шеллингъ, Эйхгорнъ, Вегшейдеръ, Фатеръ, Де Ветте, анонимъ въ журналѣ Бертольда, Бауеръ и др. <sup>2)</sup> даютъ не только теоретическія опредѣленія мифа, но и примѣняютъ эту те-

<sup>3)</sup> Künöl, Prolegomena in Matthäum § 3; in Lucam § 6.

<sup>4)</sup> Ammon, Ascensus I. Christi in coelum historia biblica, въ Opuscula nova. Rötze, Brief über den Rationalismus S. 238 дал. 337 дал.

<sup>1)</sup> Ausführliche Erklärung über theol. Censuren. Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanon 2 Th. S. 282 у Strauss. Das Leben Jesu, 4-te Aufl. Tüb. 1840. § 8. S. 27—28.

<sup>2)</sup> Gabler въ Einleitung'ѣ къ Эйхгорновой Urgeschichte (1792) 2. 481 сл. Schelling въ Memorabilien Павлюса S. Stück, S. 1 сл. (1793), Bauer, Hebr. Mythologie d. Alten und Neuen Testaments; Wegscheider, Institutiones theologiae chr. dogmaticae § 42) Vater, Comm. über den Pentat. 3 Bd. S. 670 сл. De-Wette, Krit. der Mosaisch. Geschichte 11 сл. Krug въ Henke's Museum'ѣ 1. 3. 5. 395 сл. (1803) Berthold, Krit. Journ. S. Bd. S. 235 сл. Подроб-

орію къ ветхозавѣтнымъ разсказамъ о твореніи міра, о раѣ, о грѣхопаденіи прародителей, о бракѣ ангеловъ (сыновъ Божіихъ) съ дочерями человѣческими, о Лотовыхъ дочеряхъ, объ Авраамѣ, египетскихъ казняхъ, чудесахъ во время странствованія Евреевъ по пустынѣ, о занятіи Евреями обѣтованной земли, о чудесахъ при Іисусѣ Навинѣ, во времена судей и царей.

Переходъ отъ ветхозавѣтной миологии къ новозавѣтной хотя и былъ совершенно естественъ и даже необходимъ, но здѣсь развязность критики стѣснялась тѣмъ, что новозавѣтныя Писанія произошли въ эпоху не миическую (устныхъ преданій), а литературную. Сознавая это затрудненіе, Шеллингъ бросаетъ замѣчаніе, что миической обработкѣ можетъ подвергнуться и такая исторія, которая хотя и совершалась въ литературную эпоху, но долго хранилась въ устахъ народа. Дверь такимъ образомъ для вторженія міа въ евангельскую исторію была открыта и ею воспользовались многіе. Вышеупомянутые Бауеръ и Габлеръ говорятъ о миической идеализаціи евангельской исторіи въ устахъ народа. Даже раціоналистъ Эйхгорнъ, вопреки основному принципу своей школы, предполагаетъ многія легендарныя прибавки къ арамейскому первоевангелію, каковы: вся евангельская первоисторія, искушеніе Господа въ пустынѣ отъ діавола, нѣкоторыя изъ чудесъ Христа, возстаніе давно умершихъ мертвецовъ при смерти Христа и проч. <sup>1)</sup>.

Еще развязнѣе примѣняетъ къ евангельской исторіи теорію міа Шлейермахеръ въ своихъ лекціяхъ о „Жизни Іисуса“, читанныхъ имъ въ послѣдній разъ въ Берлинѣ въ 1832-мъ году. Онъ не стѣняется объявить за поэтическую обработку тѣ изъ синоптическихъ чудесъ, которыхъ нѣтъ въ евангеліи Іоанна и которыя не мирились съ понятіемъ Шлейермахера о чудѣ, особенно начало евангельской исторіи у Матѳея и Луки (первыя главы) и конецъ (вознесеніе Господа на небо). Также искушеніе Христа въ

ности см. у Strauss'a *Leben Jesu* § 8. Изъ раціоналистовъ одинъ только Павлюсъ былъ вѣренъ своей школѣ и предлагалъ толкованіе греческихъ міеовъ по той-же раціонально-естественной методѣ, но какой онъ объяснялъ и новозавѣтныя чудеса.

<sup>1)</sup> Eichhorn. *Einleitung in das N. Testament*, 1. 222 сл. 408. 453 дал. и др.

пустынѣ отъ діавола онъ считаетъ притчею Господа, превращенною въ миѳическую форму историческаго происшествія <sup>1)</sup>. А ученикъ Шлейермахера Устери посвящаетъ этому разсказу Евангельскому парочную статью въ *Theologische Studien und Kritiken* <sup>2)</sup>, гдѣ откровенно заявляетъ, что при религіозномъ воодушевленіи и религіозныхъ идеалахъ, народъ, если онъ хоть немного поэтъ, легко могъ наложить поэтически-миѳическую и сверхъестественно-чудесную окраску, какъ на дѣйствительныя евангельскія событія, такъ и придумать небывалыя символическія происшествія въ родѣ искушенія <sup>3)</sup>.

Теорія миѳа, какъ видимъ, въ зародышѣ уже существовала задолго до Страусса и примѣнялась какъ къ Ветхому, такъ и къ Новому Завету. И самъ Страуссъ ни мало этого не скрываетъ, если свою *Das Leben Jesu* предваряетъ подробнымъ изложеніемъ миѳическихъ теорій у своихъ предшественниковъ <sup>4)</sup>.

Но молодой тюбингенскій репетентъ дѣлаетъ упрекъ своимъ предшественникамъ въ томъ, что въ отношеніи къ Библии вообще и къ Новому Завету въ частности они *понимали миѳъ не чисто* (*weder rein gefasst*) и *примѣняли его въ ненадлежащемъ объемѣ* (*noch in gehörigem Umfang angewendet*).

Во 1-хъ: *понимали миѳъ не чисто*, т. е. путемъ разныхъ отвлеченностей ступшевывали различіе между миѳическимъ и раціоналистическимъ толкованіемъ, такъ что миѳологисты обращались и къ раціоналистическимъ приѣмамъ, а раціоналисты, не отказываясь отъ своей методы, допускали въ Библии и историческіе миѳы. Различіе сводилось только къ словамъ и къ несущественнымъ отвлеченностямъ, подставлявшимся на мѣсто священныхъ повѣствованій, а именно: раціонализмъ имѣлъ дѣло съ субъективными прикрасами разсказчика-очевидца, а миѳологистъ — съ поэзіею неочевидца или безличнаго; преданія. Отсюда смѣшеніе

<sup>1)</sup> D. Leben Jesu S. 46 дал. 203 дал. 248 дал. 494 дал.

<sup>2)</sup> Ib. S. 153 дал.

<sup>3)</sup> 1832, 4 Heft. Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte. Cp. Strauss'a Leben Jesu, § 9.

<sup>4)</sup> Leben Jesu. Вышецитованные параграфы 8 и 9.

раціоналістическаго и міеологическаго толкованія Библіи, наприкладъ: обѣтованіе Бога Аврааму есть историческій міеъ, котораго реальнымъ зерномъ служитъ оживленіе въ престарѣломъ Авраамѣ надежды на безчисленное потомство при созерцаніи устѣяннаго звѣздами неба (Бауеръ). Тоже и по отношенію къ Новому Завѣту. Все чудесное въ благовѣстіи о рожденіи Крестителя считается за міеъ, а нѣмота Захаріи принимается за историческую основу (анонимъ въ музеумѣ Генке). Родители Предтечи дѣйствительно были неплодны долгое время; ангелы при рожденіи Христа явились изъ какого-то огненнаго феномена; при крещеніи Христа были громъ и молнія съ пролетѣвшимъ случайно бѣлымъ голубемъ; при преображеніи главную роль играла гроза; ангелы при гробѣ Господа были ничто иное, какъ полотно: такія толкованія принадлежатъ вышеупомянутому автору ветхозавѣтной и новозавѣтной міеологіи (Бауеръ). Разсказъ о поклоненіи волхвовъ объясняется случайнымъ прибытіемъ къ тому времени въ Іерусалимъ восточныхъ купцовъ у Круга, который однакожь порицаетъ раціоналистовъ за то, что они объясняютъ *самую исторію* (т. е. рѣшаютъ вопросъ: какъ происходило и могло происходить событіе естественнымъ образомъ?), между тѣмъ какъ надо объяснить происхожденіе (міеическое) разсказа объ этой исторіи (т. е. рѣшить вопросъ: какъ могъ образоваться и образовался извѣстный разсказъ?). Кайсеръ <sup>1)</sup>, упрекающій естественное толкованіе во многихъ неестественностяхъ, заявляетъ однакоже, что все чудесное въ Новомъ Завѣтѣ нельзя объяснять одинаковымъ способомъ. Отсюда у него являются: *физическо-историческое* толкованіе, напр. знаніе Христомъ близкаго окончанія проказы, — *психологическое* — объясненіе напр. довѣрія ко Христу больныхъ, а вслѣдствіе этого подъемъ силъ и выздоровленіе, — *случайность*, напр. при появленіи Христа мнимо-умершіе вставали случайно, сами собою, а не вслѣдствіе чудотворной силы Христа по отношенію къ смерти, — *міеологическія прикрасы* дѣйствительныхъ событій, напр. монета во рту рыбы, возникшая отъ простой продажи пойманной рыбы, — превращеніе воды въ вино, явившееся изъ дружеской шутки на сва-

<sup>1)</sup> Kaiser, Biblische Theologie, 1813. 1 Th. S. 194 сл.

дебномъ пиру. *Габлеръ*, трактующій объ историческомъ (т. е. возникшемъ изъ прикрасъ событія) и философскомъ (возникшемъ изъ воззрѣній и идей, безъ всякаго историческаго зерна) миѳѣ и незаконности апріорнаго предпочтенія одного предъ другимъ, однако-же на дѣлѣ мало понимаетъ это различіе, смѣшивая методу Павлюса съ историко-миѳическимъ толкованіемъ. Наболѣе рѣшительнымъ защитникомъ миѳической теоріи въ примѣненіи къ Новому Завѣту является выщечитованный анонимъ Бертольдова журнала (какъ къ Ветхому Завѣту — Де Ветте), который находитъ невозможнымъ въ настоящее время выдѣлить миѳическую оболочку отъ историческаго зерна. Такимъ образомъ среди миѳологистовъ были три партіи: одни считали легкимъ отдѣлать миѳъ отъ исторіи, другіе это считали невозможнымъ, третьи старались занять невозможную средину между крайностями <sup>1)</sup>.

И эта путаница въ миѳологической школѣ, очевидно, зависѣла отъ недостаточно *чистаго* пониманія миѳа. До Страусса миѳисты не ясно опредѣляли и не отчетливо сознавали: что такое миѳъ? Чѣмъ онъ отличается отъ легенды? По какимъ критеріямъ можно выдѣлять въ евангеліяхъ миѳическое и легендарное отъ историческаго?

Во 2-хъ: *миѳъ примѣнялся къ евангельской исторіи не въ должномъ объемѣ*, т. е. не ко всей исторіи, а только къ началу ея и къ концу. „Въ евангельскую исторію, такъ характеризуетъ Страуссъ своихъ предшественниковъ словами анонима въ Бертольдовомъ журналѣ <sup>2)</sup>, входили парадною дверью миѳа и выходили изъ нея чрезъ такую-же дверь, но въ промежуткѣ довольствовались кривыми и трудными тропками естественнаго объясненія“. Миѳологисты, правда, старались установить тутъ различіе между началомъ (рожденіе и дѣтство Господа) и концомъ (вознесеніе) евангельской исторіи съ одной стороны, и ея серединою — съ другой, основываясь на образцахъ евангельской проповѣди въ книгѣ Дѣяній (1, 22), на евангеліяхъ Марка и Іоанна и на различіи источниковъ для общественнаго служенія Христа и для семейной, тайной исто-

<sup>1)</sup> Strauss Leben Jesu, § 10.

<sup>2)</sup> Bd. V. S. 248.

рин. Габлеръ нѣсколько расширилъ область мифа: онъ дѣлитъ чудеса Христа на такія, которыя совершались *Они* (die Jesus that) и которыя совершены *при Немъ* или *надъ Нимъ* (die an Ihm vorgingen), примѣняя къ первымъ естественное объясненіе, а ко вторымъ мифологическое. Самъ Габлеръ ограничился только рожденіемъ Христа, но Бауеръ отнесъ сюда крещеніе, преображеніе, ангела въ Геосимани и ангеловъ при гробѣ. Отвергая крайнія сужденія анонимовъ Бертольдова и Габлерова журналовъ, самъ Страуссъ укоряетъ своихъ предшественниковъ въ непослѣдовательности и случайности примѣненія ими теоріи мифа къ евангельскимъ повѣствованіямъ. Разъ допущена возможность мифа для начала и конца евангельской исторіи, нѣтъ основаній исключать эту возможность въ срединѣ. Разказы объ общественномъ служеніи Христа такъ сходны съ разказами въ началѣ и концѣ евангелій, что невозможно отрицать мифъ въ одной части и признавать въ другой. Тамъ и здѣсь есть разказы о чудесахъ, явленіи ангеловъ, пророчествахъ, — вездѣ одинъ и тотъ-же духъ и одинаковый тонъ въ изложеніи. Различіе можетъ быть только количественное, а не качественное, т. е. мифъ существенно и внутренно проникаетъ всю евангельскую исторію и въ самое сердце евангельскаго разказа, хотя въ срединѣ евангелія присутствіе мифическаго элемента оказывается въ меньшемъ объемѣ, чѣмъ въ началѣ и концѣ <sup>1)</sup>.

Такъ опредѣляетъ самъ Страуссъ историческое мѣсто своей книги въ нѣмецкомъ богословіи, справедливо указывая на невыясненность и незаконченность теоріи у своихъ предшественниковъ. Насколько обстоятеленъ и правдивъ этотъ очеркъ дострауссовскаго состоянія мифической теоріи и какъ вѣрно Страуссъ опредѣлилъ свое къ ней отношеніе, самымъ лучшимъ и достовѣрнѣйшимъ показателемъ этого можетъ служить то, что не только старинные нѣмецкіе историки-богословы (Бауръ, Шварцъ, Дорнеръ и др.), но и новѣйшій специальный біографъ Страусса и историкъ современнаго ему богословія Гаусратъ <sup>2)</sup> не находятъ воз-

<sup>1)</sup> Strauss, Leben Jesu § 11.

<sup>2)</sup> A. Hausrath, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit. Heidelberg. 1876. S. 102 сл. 138 сл.

возможнымъ прибавить что-нибудь къ сказанному Страуссомъ о себѣ самомъ. Далѣе мы увидимъ, что Страуссъ не только точнѣе опредѣлилъ понятіе, роды и критеріи миѳа, но и послѣдовательнѣе примѣнилъ ихъ къ евангельской исторіи, то есть, говоря словами самого-же Страусса, далъ *болѣе чистое* (reiner) *понятіе о миѳѣ* и *болѣе широкое* (umfassender) *примѣненіе миѳа къ объясненію евангелій*.

Наконецъ однимъ изъ главнѣйшихъ производителей Страуссовой книги надо признать тогдашнюю полемику противъ миѳической теоріи, и именно полное безсиліе этой полемики, на что выразительно указываетъ Страуссъ въ 12-мъ параграфѣ введенія къ Das Leben Jesu.

Наиболѣе сильнымъ врагомъ теоріи долженъ былъ оказаться раціонализмъ, такъ какъ миѳическое объясненіе однимъ разомъ упраздняло какъ ненужный трудъ разныя эти невѣроятныя вѣроятности, невозможныя возможности и странныя случайности раціоналистическаго прагматизма. Но этотъ врагъ оказывался бессильнымъ уже тѣмъ, что въ лицѣ Эйхгорна, Габлера и др. сознавалъ искусственность односторонняго и исключительнаго пользованія раціоналистическою методою для объясненія всѣхъ евангельскихъ чудесъ. Большинство раціоналистовъ готово было на уступки въ пользу миѳа, хотя и съ разными условіями и ограниченіями. Болѣе послѣдовательныхъ раціоналистовъ было не много. Такъ знаменитый Павлюсъ, сознавая ясно, что миѳическая метода совершенно упраздняетъ раціоналистическую, объясняетъ послѣднюю просто лѣнью ученыхъ богослововъ — отыскивать естественныя объясненія трудностямъ евангельской исторіи и желаніемъ отдѣлаться отъ этихъ трудностей при помощи темнаго слова *миѳъ*. Въмѣсто того, чтобы выдѣлять естественное отъ сверхъестественнаго, объективно-историческій фактъ отъ субъективнаго сужденія о немъ рассказчика — весь рассказъ, говорилъ онъ, цѣликомъ отдають въ камеру-обскуру древне-священной саги<sup>1)</sup>. Это замѣчаніе Павлюса конечно не могло имѣть научнаго значенія противъ миѳической теоріи. Сильнѣе въ научномъ отношеніи другой раціоналистическій полемистъ Грейлингъ<sup>2)</sup>,

<sup>1)</sup> Paulus. Exegetisches Handbuch 1 Bd. 1 Abth. S. 1. 4. 71.

<sup>2)</sup> Greiling, въ Henke's Museum'ъ 1 Bd. 4 Heft S. 621 сл.



возстающій противъ совѣта Круга — объяснять не рассказываемое событіе, а образованіе рассказа о немъ. Но почти всѣ удары Грейлинга, замѣчаетъ Страуссъ, которые онъ мечтаетъ нанести противнику, обращаются на его же собственное естественное объясненіе. Изъ всѣхъ попытокъ, говоритъ Грейлингъ <sup>1)</sup>, къ объясненію темныхъ мѣстъ Писанія самая наивредная для историческаго объясненія, для реальныхъ фактовъ и для правильнаго ихъ разумѣнія (т. е. которая наноситъ наиболѣе вреда претензіямъ рационалистическихъ экзегетовъ) это — попытка объяснить историческій рассказъ съ помощію поэтическаго воображенія (можно понимать такъ: человѣкъ съ воображеніемъ, то есть естественный толкователь, вводящій частныя обстоятельства, на которыя нѣтъ ни малѣйшаго указанія въ текстѣ; а экзегетъ миѣическій не созидастъ фикцій и его роль ограничивается открытіемъ и дознаніемъ фикцій). Объяснять чудеса, продолжаетъ Грейлингъ, по способу, которымъ образовались рассказы о нихъ, это значитъ прибѣгать къ безполезнымъ и произвольнымъ изобрѣтспіямъ воображенія (присоединимъ сюда ограниченный рассудокъ и получимъ точное изображеніе естественнаго объясненія). Много фактовъ, говоритъ Грейлингъ, которыхъ реальность можно сбросить при миѣическомъ толкованіи, или отсылаются въ страну басенъ или замѣняются выдумками толкователя (возраженіе можетъ имѣть силу только противъ посредствующаго историко-миѣическаго толкованія, которое позволяетъ себѣ подобныя выдумки, — и это потому, что оно не есть чисто миѣическое, но смѣшанное съ естественнымъ). Объясненіе чудесъ, по Грейлингу, не должно измѣнять факта: посредствомъ толкованія фокуснически подставлять на его мѣсто другой фактъ (что и дѣлаетъ только естественное объясненіе) значитъ не объяснить соблазнительный для разума объектъ, но отрицать предложенный фактъ, чѣмъ вопросъ конечно не рѣшается (ложно то утвержденіе, что объясненію предлежитъ фактъ, — непосредственно предлежитъ одно только извѣстіе, о которомъ надо узнать, лежалъ-ли фактъ въ основѣ его, или не лежалъ). Такимъ об-

<sup>1)</sup> Излагаемъ буквально по Страуссу; въ скобкахъ поставлены замѣчанія Страусса. Strauss, Leben Jesu § 12.

разомъ Грейлингъ желаетъ объяснять совершенныя Христомъ чудеса естественно, точнѣе — психологически: въ такомъ разѣ, говоритъ онъ, будетъ всего менѣе причинъ измѣнять рассказываемыя событія, обрѣзать ихъ и вносить въ нихъ столько фикцій, что сами они становятся фикціями (но изъ всего доселѣ сказаннаго явствуетъ, какъ мало эти преимущества могутъ принадлежать рационализму).

Эта выписанная нами изъ Страусса критика мифическаго толкованія со стороны рационалиста Грейлинга и помѣщенные въ скобкахъ замѣчанія на нее или антикритика мифологиста Страусса для насъ любопытны и важны, какъ совершенно наглядное доказательство того, до какой степени разныя эти тогдашнія примирительныя направленія затемняли и запутывали представленіе о мифическомъ и рационалистическомъ толкованіи, при чемъ оставались не уясненными ни понятіе мифа ни понятіе естественности въ отношеніи къ евангельской исторіи. Курьезенъ этотъ оборотъ палки другимъ концемъ и обвиненіе мифологистовъ со стороны рационалистовъ въ томъ-же самомъ, въ чемъ обвиняетъ и мифологистъ рационалистическую методу. А это въ свою очередь служитъ очевиднымъ показателемъ неизбежности рационалистической Сциллы и мифологической Харибды тамъ, гдѣ принципомъ науки служитъ апріорное отрицаніе всего сверхъестественнаго и гдѣ вѣра въ чудо не имѣетъ за собою твердаго философско-созерцательнаго начала.

Тѣмъ-же отсутствіемъ твердаго богословскаго начала для построенія возможности и необходимости чуда объясняется слабость и супранатуралистической полемики противъ мифологистовъ. Такъ возраженія Гесса Страуссъ формулируетъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: во 1-хъ мифологисты принимаютъ священную исторію въ несобственномъ смыслѣ, а библейскіе писатели желали быть понятыми въ собственномъ смыслѣ, слѣдоват. они рассказывали не мифы; во 2-хъ — мифологія есть нѣчто языческое, а Библия есть христіанская книга, слѣдовательно она не содержитъ никакой мифологіи; въ 3-хъ — чудесное не можетъ быть критеріемъ мифическаго, такъ какъ оно встрѣчается какъ въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ (мифической эпохи), такъ и въ

позднѣйшихъ (литературной эпохи) <sup>1)</sup>. Но что особенно даетъ оружіе въ руки Страусса, такъ это явное со стороны супранатуралиста Гесса предпочтеніе раціоналистическаго толкованія мифологическому, когда первое оставляло хоть немного фактичности, даже если бы оно при этомъ низводило священный рассказъ до тривіальной исторіи. Такъ Гессъ мифологическому объясненію предпочитаетъ Эйхгорновъ взглядъ на древо познанія добра и зла, какъ на ядовитое растеніе, при чемъ библейскій рассказъ о грѣхопадении прародителей лишаетъ всякаго идеальнаго, слѣдовательно осмысленнаго содержанія, — толкованіе, отъ котораго отказался потомъ самъ-же Эйхгорнъ и перешелъ къ мифологическому. „Такіе супранатуралисты, говоритъ Страуссъ, похожи на ребятъ, которые цвѣтистую историческую оболочку, хотя бы и лишенную всякаго божественнаго содержанія, предпочитаютъ богатому (дѣйствительному) содержанію, какъ скоро оно лишено этой пестрой одежды“ <sup>2)</sup>. Были и болѣе послѣдовательные супранатуралисты, какъ Стейдель, учитель Страусса въ Тюбингенскомъ университетѣ, хотя въ теоріи отвергавшій какъ мифологическое, такъ и раціоналистическое толкованіе. Но ихъ насчитывалось очень мало и они не пользовались большимъ авторитетомъ, такъ какъ въ вѣкъ Шлейермахера и Гегеля принципы супранатурализма не могли имѣть большаго вѣса для нѣмецкаго богословія. Большинство старались только ограничить слишкомъ рѣшительное и послѣдовательное примѣненіе мифа къ священной исторіи, предпочитая Фатеровскіе историческіе мифы, оставлявшіе возможность искать историческія зерна въ мифологическихъ оболочкахъ. Но для этого предписывались, напр. Мейеромъ противъ Де-Ветте въ отношеніи Ветхаго Завѣта, такія правила, подъ которыя могъ подписаться любой раціоналистъ. Это была полемика супранатурализма противъ мифологизма, безъ признанія или-же съ ограниченіемъ чуда

<sup>1)</sup> Замѣчаніе это, какъ увидимъ, сохраняетъ всю свою силу доселѣ, ибо чудесное можетъ быть критеріемъ мифа только при апіорномъ отрицаніи возможности чуда.

<sup>2)</sup> Strauss, Leben Jesu, 1 Bd. S. 56.

въ однихъ событіяхъ священной исторіи и съ признаніемъ его въ другихъ событіяхъ и въ теоріи...

Болѣе научный путь для борьбы съ миеологическою методою избралъ Гейденрейхъ, написавшій нарочное изслѣдованіе о непригодности миеическаго толкованія къ Ново-завѣтной исторіи. Указаніемъ на эту работу Страуссъ заканчиваетъ свой параграфъ о полемикѣ противъ миеической теоріи <sup>1)</sup>. Возраженія эти важны были не столько по своему частному содержанію, сколько по общей постановкѣ дѣла и указанію тѣхъ сторонъ въ немъ, которыя могли дать дѣйствительно серьезные результаты. Таковы: 1) изслѣдованіе вопроса о принадлежности нашихъ евангелій апостоламъ очевидцамъ, — слѣдовательно отнюдь не миеологическое происхожденіе ихъ; 2) внутренній анализъ евангельскихъ повѣствованій и раскрытіе тѣхъ свойствъ ихъ, по которымъ они представляютъ полную противоположность миеу; 3) наконецъ философско-теоретическая возможность чуда, если Богъ представляется какъ личность, или какъ Верховный Разумъ и Абсолютная Любовь, — и если чудо служить выраженіемъ именно этихъ божественныхъ свойствъ, т. е. оказывается необходимымъ и достойнымъ выраженіемъ божественныхъ свойствъ въ исторіи міра и человѣка.

По своему содержанію возраженія Гейденрейха не были сильны, но по своей формѣ и по общей постановкѣ полемики онѣ имѣли серьезную будущность. Это показала анти-страуссовская полемика позднѣйшаго времени, когда изслѣдованіе вопроса о происхожденіи евангелій, анализъ ихъ внутренняго содержанія и спекулятивно-теоретическая идея личнаго Бога нанесли смертный ударъ какъ миеологической, такъ и раціоналистической методѣ. Это показалъ и самъ Страуссъ. Спокойный, насмѣшливый, двумя-тремя замѣчаніями поражающій своего противника, этотъ самый Страуссъ не находитъ возможнымъ въ упомянутомъ параграфѣ отдѣлаться отъ Гейденрейха иначе, какъ пошлымъ отправленіемъ читателя въ туманную и неопредѣленную даль двухъ томовъ и 150 параграфовъ своей книги. „Эти и подобныя возраженія, такъ говоритъ онъ по поводу критики Гейденрейха, противъ миеическаго пониманія еван-

<sup>1)</sup> S. 60 § 12.

гельскихъ разсказовъ, какъ они имѣются въ многочисленныхъ сочиненіяхъ и въ новѣйшихъ комментаріяхъ на евангелія, сами собою *найдутъ въ послѣдующемъ изложеніи свое мѣсто и свое опроверженіе*“<sup>1)</sup>.

Найдутъ ли?... Увидимъ.

Таковъ въ общихъ чертахъ характеръ богословской науки предъ появленіемъ Страуссовой Жизни Іисуса. Повсюду какал-то половинчатость, полувѣріе, полупринципность. Вездѣ недосказанность, незаконченность, никого неудовлетворяющая посредственность. Низверженная критическимъ изслѣдованіемъ текста въ филологической школѣ супранатуралистическая теорія богодухновенности буквы Писанія замѣнена какимъ то неопредѣленнымъ понятіемъ истинности общаго содержанія, ученія и пр., при чемъ ближайшее опредѣленіе этого ученія и этой истины отдавались на произволь каждаго. Новозавѣтный канонъ находился въ неопредѣленномъ положеніи, а синоптическій вопросъ имѣетъ столько же рѣшеній, сколько было богослововъ, и при томъ такихъ рѣшеній, которыя въ одинаковой мѣрѣ благоприятствовали и вѣрѣ и невѣрію синоптическимъ извѣстіямъ (теорія устнаго первоевангелія и письменныхъ первоисточниковъ) и благоусмотрѣнію каждаго предоставляли рѣшать: чему вѣрить и чему не вѣрить. Характерны эти рационалисты, до фетишизма преклоняющіеся предъ буквою Писанія и невѣрующіе въ чудо, съ ихъ историческимъ прагматизмомъ и безчисленными *чудесами случая*. Столь-же характерны и эти супранатуралисты своими удвоеніями евангельскихъ событій. Но еще характернѣе эти супранатуралистическіе рационалисты и рационалистическіе супранатуралисты, эти Стейдели, обращающіе діавола исторіи искушенія Господа въ миеологическую оболочку и считающіе звѣзды мѣстомъ жительства ангеловъ, — сошествіе Христа во адъ утончающіе до абстракта, вознесеніе Господа толкующіе какъ визию учениковъ, а чудесный даръ языковъ, сообщенный Апостоламъ въ день Пятидесятницы, низводящіе до сердечнаго и теплаго разговора Апостоловъ,

<sup>1)</sup> S. 61.

подѣйствовавшаго даже на чужихъ. Эти Ольсгаусены, объясняющіе ясновидѣніемъ монету во рту рыбы, говорящіе о перелетныхъ птицахъ по поводу чудеснаго лова рыбы Петромъ и объ исцѣленіи природы по поводу укрощенія бури. Эти Генгстенберги, высчитывающіе съ математической точностію тысячелѣтнее царство Апокалипсическое, примѣняющіе филологически Гога и Магога къ демагогамъ — и въ тоже самое время трактующіе о визи и внутреннемъ видѣніи, точнѣе галлюцинаціи пророка по поводу членораздѣльной рѣчи ослицы. Еще удивительнѣе встрѣтятся съ Гегелемъ, разгуливающимъ въ христіанской тогѣ среди параграфовъ догматическаго богословія Правой Гегелевой. А этотъ церковный ораторъ Берлинскій Шлейермахеръ, трактующій о богочеловѣчествѣ Христа, объ искупленіи, о грѣхопадении — и отрицающій личнаго Бога, возможность чуда, сверхъестественное рожденіе, воскресеніе и вознесеніе Христа! Этотъ *вырующій пантеистъ*, этотъ религіозный человѣкъ безъ вѣры въ Бога! Пужно-ли наконецъ напоминать о той путаницѣ, какая господствовала въ полемикѣ миеологистовъ и раціоналистовъ! Объ этихъ раціоналистахъ, допускающихъ и мифы, — и миеологистовъ, пускающихся въ раціоналистическія соображенія! Объ этихъ взаимныхъ укорахъ другъ друга въ произвольности, непослѣдовательности, недоказанности, пенаучности!...

Весь этотъ «хаотическій» безпорядокъ разныхъ школъ и направленій съ едва уловимыми посредствующими между ними оттѣнками объединялся однакожь общою примирительною тенденціею и смутными надеждами на миръ между наукою и вѣрою, если и не въ ближайшемъ, то въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ. Этимъ объясняется существованіе цѣлыхъ богословскихъ факультетовъ съ супранатуралистическимъ (въ Тюбингенѣ—Стейдель), раціоналистическимъ (въ Галле и Гейдельбергѣ—Павлюсъ) и миеологическимъ (частію въ Готтингенѣ—Фатеръ, Іенѣ—Газе, Базель-Де-Ветте) направленіемъ. Но еще болѣе нагляднымъ показателемъ такихъ примирительныхъ мечтаній служилъ главнѣйшій изъ Германскихъ университетовъ Берлинскій, гдѣ мы встрѣчаемъ одновременно и Гегельянство (Марршпеке) и Шлейермахера и Генгстенберга. Такъ подъ покровомъ туманной фразы и недосказанныхъ положеній связывали са-

мыя противорѣчивыя понятія. И богословская мысль, не желая пристально всматриваться въ эти разнородныя сочетанія, льстила себя надеждою, если не на полный, то все-же на спосный миръ между разумомъ и вѣрою.

Въ такія-то минуты пріятныхъ философско-богословскихъ грезъ и появилась книга Страусса. Спокойный, увѣренный въ себя и отчасти насмѣшливый тонъ книги, — стальная, ни предъ какими выводами не останавливающаяся, логика и пронизательный анализъ, — широта и всесторонность осмотра своихъ противниковъ, предъ которымъ не укрывается ни одинъ неясный штрихъ, ни одна темная лазейка для той или другой изъ отрицаемыхъ теорій: все это должно было сильно взволновать доселѣшнее истинно-нѣмецкое благодушіе и возбуждительно подѣйствовать на полуусыпленную примирительнымъ безразличіемъ богословскую мысль. Со всею рѣшительностію и безстрашіемъ Страуссъ снялъ съ протестантскаго богословія эту примирительную дымку спекулятивнаго тумана. Съ едва вѣроятною сосредоточенностію онъ сумѣлъ раскрыть это искусственное сплетеніе тогдашней нѣмецкой богословской спекуляціи изъ разнородныхъ возрѣній. Наконецъ съ изумительною ясностію онъ смогъ разложить этотъ хаосъ понятій на его первичные элементы, возстановивъ подлинный образъ перепутанныхъ здѣсь искаженій. Въ области спекулятивнаго богословія онъ неопровержимо доказалъ несовмѣстимость Гегелевой, какъ и Шлейермахеровой идеи имманентной Первопричины съ супранатуралистическимъ представленіемъ о сверхъестественныхъ и чудесныхъ дѣйствіяхъ Бога въ мірѣ, невозможность примиренія между тогдашнимъ философскимъ пантеизмомъ и религіознымъ теизмомъ. Въ сферѣ исторической критики онъ съ возможною отчетливостію выдѣлилъ и со всею рѣзкостію обострилъ перепутанныя въ тогдашнемъ примирительномъ богословіи противоположности супранатуралистической, раціоналистической и миѳологической методы. Сравнивъ раціонализмъ и супранатурализмъ по вопросу о чудѣ и опредѣливъ ихъ различіе только формальнымъ превращеніемъ *чуда Бога въ чудо случая* <sup>1)</sup>, Страуссъ развилъ ихъ принципы до невозможныхъ нелѣпостей. Обо-

<sup>1)</sup> Выраженіе Страусса.

имъ этимъ направленіямъ, именно какъ научно-богословскимъ школамъ, Страуссъ нанесъ смертельный ударъ. Послѣ Страуссовой *Das Leben Jesu* эти школы уже сдѣлались только достояніемъ исторіи. Напротивъ, миѳологическую методу опъ сумѣлъ очистить отъ всѣхъ рраціоналистическихъ примѣсей, строго раскрывъ понятіе миѳа и послѣдовательно примѣнивъ его къ евангельской исторіи. Не страшась никакой отвѣтственности и не стѣсняясь никакими дипломатическими или нравственно-педагогическими соображеніями, Страуссъ ясно и смѣло показалъ то, чего не хотѣло или боялось видѣть тогдашнее богословіе, то есть, что научное зданіе евангельской исторіи уже полуразрушено самимъ же этимъ полурраціоналистическимъ, полусупранатуралистическимъ богословіемъ, что фундаментъ зданія, благодаря невѣрію въ чудо и обращенію въ миѳъ начала, конца и частию середины евангельской исторіи, уже подкопанъ во всѣхъ своихъ углахъ. Конечно книга Страусса не разрушила Церкви Христовой, которую и врата ада не могутъ одолѣть, — и тѣмъ менѣе она могла грозить христіанству, которое имѣетъ непоколебимое основаніе въ христіанскихъ тайникахъ человеческого духа. Но долгъ правды требуетъ сказать, что тогдашнему протестантскому богословію работа Страусса нанесла смертельный ударъ. Самъ Страуссъ не создалъ ничего новаго и оригинальнаго, но зато онъ подвелъ итогъ всему старому и расчистилъ почву для позднѣйшихъ научныхъ построеній повозавѣтной библейской исторіи, освободивъ науку отъ вѣками накопившагося не научнаго хлама всякихъ апріорныхъ измовъ прежняго протестантизма. Самъ Страуссъ впоследствии мѣтко охарактеризовалъ значеніе своей книги, сравнивъ дѣйствіе ея со взрывомъ ветхаго и полуразрушеннаго зданія, на мѣсто котораго получалась потомъ возможность постройки новаго храма науки.

Это былъ дѣйствительный и неожиданный ударъ для стариннаго нѣмецкаго богословія, блуждавшаго безъ компаса Церкви и безъ кормила преданія, среди истинно протестантскаго субъективизма вѣры и науки.

„Буря налетѣла, — такъ изображаетъ дѣйствіе книги, ея характерныя особенности и произведенное ею впечатлѣніе современникъ и Шлейермахерианецъ Карль Шварцъ въ



своей классической исторіи новѣйшаго богословія протестантскаго, — „буря, говоритъ онъ, налетѣла съ такой стороны, откуда никто не ожидалъ этого. Молодой <sup>1)</sup> Тюбингенскій магистръ, репетентъ древняго и достопочтеннаго богословскаго заведенія, въ которомъ учили Бенгель, Сторръ, Флаттъ и Стейдель, — человекъ, который изучилъ богословіе и философію со всею серьезностію и основательностію своей Швабской природы, получилъ свое образованіе у Гегеля и Шлейермахера, — вотъ кто бросилъ зажженный факель критики въ твердыню вѣры. Это былъ человекъ, который остался трезвымъ при всеобщемъ опьяненіи Гегелевой спекуляціей, который прошелъ съ яснымъ чувствомъ чрезъ заблужденія и иллюзіи времени, который не потерялъ разсудка предъ чистымъ разумомъ. Это, кромѣ того, былъ художникъ въ созданіи внѣшней формы сочиненія, который выставилъ свою работу, какъ произведеніе пластическаго искусства въ эстетической закругленности и законченности при полномъ господствѣ надъ матеріаломъ своего предмета. Безъ сомнѣнія, именно эта-то законченность формы и сдѣлала впечатлѣніе Страуссовой *Leben Jesu* столь потрясающимъ. Она есть столько-же продуктъ прошедшаго, сколько и выходитъ изъ него, служа его заключеніемъ. Здѣсь сходятся во едино нити всѣхъ доселѣшнихъ критическихъ изслѣдованій о жизни Иисуса, но въ тоже время они дополнены, обострены, соединены вмѣстѣ и сведены къ одной главной мысли. Въ этой необходимости судопроизводства, которое совершается какъ процессъ природы, въ этой безстрастной объективности, съ какою сочинитель какъ бы отступаетъ назадъ передъ своею работою и оказывается только главнымъ счетчикомъ, который беретъ единичныя суммы и подводитъ ихъ въ общій итогъ, заключается импонирующее, или вѣрнѣе устрашающее впечатлѣніе книги. Съ жестокимъ равнодушіемъ судьбы въ этой книгѣ подводится окончательный разсчетъ съ тогдашней критикою евангельской исторіи, — и опись гласила: *банкротъ*. Евангельская исторія уже со всѣхъ сторонъ была подтачиваема критикою, а здѣсь (въ книгѣ Страусса) показывалось, что она истреблена до послѣдняго зерна.

<sup>1)</sup> Страуссу было 27 лѣтъ.

Дѣйствіе этой книги было необычайное. Электрическій ударъ пробѣжалъ по всему нѣмецкому богословію. Со времени Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ богословскій міръ ни разу не приходилъ въ такое возбужденіе. Вниманіе, — съ какимъ встрѣченъ былъ этотъ трудъ особенно въ Тюбингенѣ и Вюртембергѣ и котораго ближайшимъ результатомъ была отставка Страусса отъ репетентскаго мѣста въ Тюбингенскомъ университетѣ, — скоро распространилась, все увеличиваясь на подобіе лавины, чрезъ всю Германію и далѣе за ея предѣлами. Не только четыре большихъ изданія въ пятилѣтіе съ появленія перваго (1835—1840), но и еще болѣе невѣроятное число полемическихъ сочиненій доказываютъ всеобщее возбужденіе и участіе. Въ этой огромнѣйшей антистрауссовской литературѣ не отсутствовало ни одно теологическое имя, если оно имѣло хоть какое нибудь значеніе, — даже незначительные пасторы со всѣхъ концовъ Германіи подали свои голоса и принесли свои гасильныя ведра вѣры на чудовищный пожаръ, который грозилъ вмѣстѣ съ историческими основами христіанства обратить въ пепель и ихъ самихъ и ихъ сельскія церкви. Опроверженія поэтому были весьма различной научной цѣнности. И Страуссъ не былъ неправъ, когда о значительномъ числѣ этихъ сочиненій выразился такъ, что они стоятъ не больше крика женщинъ, который часто слышится при неожиданномъ выстрѣлѣ, — крика, который вызывается не тѣмъ, что выстрѣлъ едва быть можетъ не удался, но тѣмъ, что вообще раздался выстрѣлъ. Страусса часто упрекали въ томъ, что его книга собственно не содержитъ ничего новаго и представляетъ только точное сопоставленіе всего того, что выработалъ послѣдній періодъ исторической критики (конецъ 18-го и начало 19-го вѣка). Но этимъ высказывалась, въ сущности, величайшая похвала. *Видъ особенность всѣхъ великихъ и вѣковыхъ (epochmachende) твореній состоитъ именно въ томъ, что они какъ зрѣлый плодъ отпадаютъ отъ древа познанія, что все прошедшее работало въ нихъ и вмѣстѣ съ ними.* Такъ это и въ *Leben Jesu* Страусса“<sup>1)</sup>.

Другіе, напротивъ, приняли и доселѣ принимаютъ

<sup>1)</sup> Schwarz, ib. 96 сл.

книгу Страусса за „*грѣхопаденіе нѣмецкаго богословія—Sündenfall der deutschen Theologie*“<sup>1)</sup>.

Зрѣлый плодъ древа познанія и грѣхопаденіе нѣмецкаго богословія! Эти сужденія однако столь-же недалеки другъ отъ друга, какъ древо познанія отъ грѣхопаденія. Прародитель протестантизма Лютеръ увидѣлъ это древо познанія, что оно *добро въ снудѣ и красно есть еже разумѣти*. Онъ совершилъ преступное поправленіе соборнаго самосознанія Церкви и отрѣзалъ себя отъ живаго всеединства Церкви, (насколько оно могло выражаться для западнаго христіанина въ Церкви вселенскихъ соборовъ). Сорванный плодъ палъ на тучную почву самоволія и умничанья (резонерства). *И вземше отъ плода его яде... и отверзотася очи и разумѣша, яко нази быша*. И вотъ къ тридцатымъ годамъ настоящаго столѣтія протестантизмъ представлялъ уже полную богословско-философскую анархію.

Каждый теологъ имѣлъ свою вѣру и свою науку. Богословіи было столько же, сколько богословскихъ головъ. Все это блуждало безъ путеводаителя, шаталось изъ стороны въ сторону безъ трезваго самосознанія, двигалось и путалось, представляя какую-то неистовую вакханалію мнимаго разума надъ вѣрою, беспорядочный разгулъ такъ называемаго *общаго*, т. е. посредственнаго, близорукаго, ограниченнаго, — и *здороваго*, т. е. самодовольнаго, тупаго, неподвижнаго *разсудка* надъ *разумомъ*, — надъ всѣми высшими, неукладывающимися ни въ какіе параграфы, порывами человѣческаго духа въ родную ему страну третьяго неба. Все было заключено въ отвлеченныя формулы, вездѣ былъ готовъ извѣстный шаблонъ для примиренія съ христіанствомъ какой угодно философіи, все имѣло стереотипную и однообразную форму, слѣдовательно все давнымъ-давно уже умерло. Страуссъ только произвелъ діагнозу смерти тогдашняго протестантизма,—совершилъ надъ нимъ опытъ, доказывавшій полное отсутствіе въ немъ жизни и движенія.

Да, прародитель протестантизма сорвалъ плодъ съ древа познанія, и его грѣхопаденіе породило Страусса. Нѣтъ

<sup>1)</sup> Hausrath, ib. 1. 103.

Церкви, нѣтъ и Христа—это исторически доказали Лютеръ и Страуссъ.

*М. Муретовъ.*

Сергіевъ Посадъ,  
 Моск. губ.  
 Духовная Академія  
 1894 г. Сент. 26-го.

---

*(Будетъ продолженіе очерковъ).*

---

<sup>1)</sup> Кромѣ вышеуказанныхъ источниковъ и пособій, авторъ при составленіи своего очерка Протестантскаго Богословія до Страусса пользовался работами русскихъ ученыхъ: *В. Д. Бударцева* „Религія и ея сущность“ (для богословско-философской стороны дѣла), — Архим. потомъ епископа *Махаила Лузина* „О Евангеліяхъ и Евангельской Исторіи“ (для критико-экзегетической) и „Письмами о нѣмецкомъ богословіи“ проф. Каз. Дух. Акад. *А. И. Грехова*, напечатанными въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1879—1882 годы и изданными отдѣльно въ 1882-мъ году подъ заглавіемъ „отъ Шлеймахера до Штраусса“ (для общихъ характеристикъ, особенно Шлеймахера во 2-мъ письмѣ и Новой Ортодоксіи).

## **П о п р а в к а:**

На стр. 53 примѣчаніе 3-е должно читать такъ: послѣ Гуго Гроція выдающимися представителями школы, кромѣ Ернести и Семлера, въ 18-мъ вѣкѣ и въ началѣ 19-го были: Ветстейнъ, Захаріэ и пр.