

Жизнь Господа нашего Иисуса Христа

Протоиерей Тимофей Буткевич

Предисловие ко 2-му изданию.

Настоящее издание нашей книги вызвано самой простой и самой обыкновенной причиной. За распродажей первого издания мы уже более года не имеем возможности удовлетворять многочисленным требованиям как книгопродавцев, так и частных лиц. Естественное желание – устранить замеченные недостатки первого издания, исправить вкравшиеся в него ошибки, восполнить некоторые пробелы, более всесторонне осмотреть предмет своего исследования, а с другой стороны – появление новых воззрений на евангельскую историю (разумею, напр., книгу Вейсса – „Das Leben Jesu“, – печатавшуюся в Берлине одновременно с печатанием нашего труда, новый перевод книги Фаррара, изданный в прошлом году, „Евангельскую историю“ А. В. Горского, вышедшую в свет одновременно с нашей книгой, и др.) задержали на некоторое время настоящее издание. По тем же самым причинам книга наша теперь уже не могла явиться в свет в своем первоначальном виде. В ней сделано немало исправлений и дополнений. Так, кроме общих весьма многочисленных исправлений и дополнений, сделанных почти по всем страницам книги, нами обращено немало внимания на ход развития воззрений новотюбингенской и исторической школ, и особенно подробно раскрыт и критически разобран взгляд Вейсса как на происхождение евангелий, так и на жизнь Господа нашего Иисуса Христа, потому что книга Вейсса, изданная только в 1882 году, довольно серьезная и заслуживающая полного внимания сама по себе, на Западе признается – так сказать – „последним словом науки“. Кроме того, значительно восполнен отдел нашей книги о канонических евангелиях; встречающиеся в нем, по первому изданию, цитаты на греческом и латинском языках для облегчения чтения переведены на русский язык. В настоящем издании мы изложили полное содержание некоторых апокрифических евангелий (напр., о рождении Пресвятой Девы и о детстве Спасителя); расширили характеристику состояния иудейского и языческого мира ко времени земной жизни Господа

нашего Иисуса Христа, ввели новую главу („Святая земля“), которая содержит в себе описание Палестины, как в географическом так и в этнографическом отношении во время земной жизни Спасителя, и составлена нами по лучшим исследованиям ученых новейшего времени—Кейма, Зейделя, Фаррара. Для последующих работ и облегчения справок нами указана как литература предмета вообще, так и более или менее достойные внимания издания и статьи по частным вопросам евангельской истории, а равно и подробное содержание нашей книги.

Громадный труд по настоящему изданию нашей книги находил для себя нравственную опору, поддержку и одобрение как в благосклонном внимании Высшего Представителя нашего церковного управления и духовного просвещения (разумею лестный отзыв о нашем труде во всеподданнейшем отчете Обер-Прокурора Св. Синода за 1883 год—„Церковн. Вестн.“ 1886 г., № 9), так и в том сочувствии, какое встретило первое издание нашей книги среди русского образованного общества, как духовного, так и светского.

Но труд человека не может принести плода доброго, если не почует на нем благословение Божие. Только одна благодать Божия восполняет и покрывает недостающее в нас; только она одна, возвращает и плодотворит сеемое и поливаемое нами. Поэтому, выпуская в свет свою книгу вторым изданием, мы прежде всего обращаемся с теплой молитвой ко Господу нашему Иисусу Христу, язвы Которого мы хотели бы носить на теле своем—да ниспошлет Он на нее Свое благословение, просвещающее всякого человека, грядущего в мир... .

В заключение приносим свою искреннюю благодарность как нашим критикам, так и периодическим изданиям—„Православному Обозрению“, „Церковному Вестнику“, „Чтениям в Обществе любителей духовного просвещения“, „Страннику“ и „Трудам Киевской Духовной Академии“, —которые отнеслись к нашему труду в его первом издании с полным вниманием, сочувствием, справедливостью и ученым беспристрастием....

Харьков,

6-го апреля 1886 года Свящ. Т.Буткевич

Предисловие к 1-му изданию.

Около полувека тому назад, именно с 1835 года, на Западе в богословском мире вспыхнула упорная и ожесточенная борьба веры с знанием, религии с философией, критики с Евангелием, – борьба, конца которой не видно еще и в настоящее время. На летописных страницах этой борьбы поставлены известные имена ученых богословов как католического, так и протестантского мира: с одной стороны – Штраус, Мишле, Фрауэнштедт, Фишер, Вейссе, Вильке, Бруно Бауэр, Люцельбергер, А. Швейцер, Ф. Х. Баур, Швеглер, Целлер, Кэстлин, Планк, Шнитцер, Гильгенфельд, Ричль, Фолькмар, Шенкель, Кейм, Вейцзеккер, Гаусрат, Вейсс и многое множество их подражателей и популяризаторов в роде Ренана; а с другой – Штейфель, Толюкк, Неандер, Ульман, Гешель, Габлер, Дорнер, Шаллер, Розенкранц, Эбрард, Герикэ, Баумгартен, Беттхер, Дитлейн, Гартинг, Нимейер, Ринк, Гейнрих Тирш, Лехлер, Лянге, Шафф, Лекебуш, Лютгардт, Визелер, Вейцель, Блеек, Газе, Бунзен, Эвальд и друг. Православное богословие также не может оставаться совершенно равнодушным к этой борьбе уже по одному тому, что вызов сделан не католичеству или протестантству со всеми их многочисленными разветвлениями, а христианству вообще.

Как увидит читатель, виновником этой борьбы по-справедливости следует считать Штрауса; впрочем взрыв, произведенный Штраусом, первоначально был не особенно больших размеров; к сожалению, он был только слишком внезапный, совершенно неожиданный, и в этом – его главная сила, в этом – вся его могучесть. До появления в свет Штраусовой „Жизни Иисуса“, т. е. пред 1835 годом, на Западе в богословском мире царило какое-то особенное затишье, и все, по-видимому, обещало христианскому миру самое розовое будущее. Рационализм уже давным-давно был совершенно уничтожен, вырван с корнем из богословской почвы и по всем пунктам признан несостоятельным банкротом. В 1831 году сошел в могилу Гегель, а года через три за сим туда же

отправился и Шлейермахер († 1834). Непонятая философия первого находилась по-видимому в полном согласии с христианским богословием, а его человекобывание абсолютного, вочеловечение Бога, недальновидные ученики Гегеля были склонны ограничивать только исключительно исторической личностью Христа, и правая сторона этой новой философской школы по-видимому господствовала беспрекословно повсюду. Ученики Шлейермахера почти оставили скептические приемы своего учителя и обратились к уяснению и раскрытию истин положительных и притом – в духе христианского вероучения. Критики почти не существовало совсем; научные исследования отличались вообще какой-то нерешительностью, неуверенностью, склонностью и желанием полного примирения с христианством и даже католичеством. Католические ученые, чувствуя под ногами твердую почву, только с насмешкою и презрением отвечали как философии вообще, так и евангельской критике в частности. Тюбингенский Баур остался одиноким, и его последние критические исследования были прочитаны лишь небольшим кружком его учеников. Бойкое, но вместе с тем часто и очень резкое перо Генгстенберга и его газеты „Evangelische Kirchenzeitung“, правда, нравилось далеко не всем, но тем не менее оно было терпимо, было даже необходимо, как спасительное противоядие лишь недавно умолкнувшему неверию и отрицанию. Вследствие всего этого можно было придти только к тому отрадному заключению, что примирительному направлению (в наилучшем значении этого слова) принадлежит будущее ясное и долговременное, что между верою и знанием, религией и философией, евангельской историей и ее критикою наконец заключено твердое и неразрывное единение... Да, в это время действительно улыбалась надежда на продолжительный мир и невозмутимое спокойствие! И вдруг раздался взрыв именно с той стороны, откуда его по-видимому никак нельзя было и ожидать. Молодой тюбингенский магистр, репетент того древнего почтеннейшего учреждения, которое гордилось именами Бенгеля, Шторра, Флатта и Штейделя, – Давид Штраус по-своему свел счет всей евангельской истории, и если только

не подвергать сомнению истинности слагаемых и непригодности вычитаемых, то итог получился ужасный. Оказалось (будто бы), что вся евангельская история есть миф, что все наши святые верования и убеждения, все наши нравственные понятия и мотивы, вся наша надежда на вечное будущее, находящееся по ту сторону гроба, – не имеют под собой твердой исторической почвы, что все величественнейшее здание христианства, его истории и Церкви построено на песке, что целых 18 веков, пережитых почти половиной всего человечества, нужно низринуть в ужасную, зияющую, бесконечную пропасть, что до сих пор человечество жило лишь какими-то пустыми иллюзиями, мифами, баснями, путалось в каких-то непрерывных и систематических ошибках и погрешностях, само не узнало себя, само себя противопоставило себе в отдельной личности, само обожало себя, или – вернее – обожало свое самоизмышление, свои фантазии, свой вымысел...

Первоначальное впечатление, произведенное крайними выводами Штраусовского исследования, было поистине ужасно, безотраднo, тяжело, а между тем возбуждение, произведенное сочинением Штрауса сначала только в Тюбингене и Вюртемберге, как электрический толчок, как неудержимый поток горячей лавы, мгновенно разлилось по всей Германии, перешло ее границы, отозвалось наконец и у нас. Не прошло и пяти лет, как сочинение Штрауса выдержало целых четыре издания в самом громадном количестве экземпляров. Вздремнувшее было совсем немецкое богословие мгновенно встало на ноги. Но первые противники Штрауса, к сожалению, были слишком ошеломлены этим столь неожиданным взрывом. Приведенные в сильное замешательство, они не знали, что им делать, за что ухватиться, чтоб потушить этот пожар, и потому нередко вместо воды лишь подливали в него одно масло, – ставили в вину Штраусу то, чем он мог только гордиться. Прежде всего молодой ученый – Штраус был лишен своего места и удален от службы, и только уже затем начался ряд первоначально довольно неудачных попыток – сгладить то потрясающее впечатление, которое было произведено его книгой. Впоследствии на помощь к Штраусу, когда он был готов уже

пасть под ударами своих противников, явился сам его учитель, другой немецкий ученый – Ф. Х. Баур с целой массой своих последователей и популяризаторов. Он пользовался большим авторитетом, чем Штраус, а потому и борьба приняла характер самый упорный и ожесточенный. Все шансы победы были по видимому на стороне отрицания; по крайней мере в его пользу говорило и обаяние новизны, и цельные, крупные ученые труды. Утомленный прозой жизни и сухостью гегельянского отвлечения, западно-европейский христианский мир ложно видел в этом направлении новое, живое веяние истины – и потому с лихорадочной напряженностью ринулся к нему. Между тем истинная христианская богословская литература бездействовала, как бы давая возможность отрицанию высказаться вполне и свободно. Благодаря этому, западная литература положительно наводнилась учеными, серьезными, массивными, критическими, хотя к сожалению лишь отрицательными исследованиями. Для противодействия им очевидно также нужны были серьезные и крупные труды; потребность в них стала ощущаться все более и более, и вот в ближайшие к нам годы, когда время для них вполне созрело, они действительно явились, от них повеяло уже истинной новой жизнью для христианского духа, ныне все более и более отвращающегося от отрицания, которое, мельчая с каждым годом и не имея основания для себя внутри, ищет его во вне, то в пессимизме, то в материализме...

Эта полувековая борьба западного богословия, так много причинившая зла у себя на Западе, не осталась к сожалению без разрушительного влияния и на воззрения нашего общества. Лучшим проводником этого влияния, как и вообще разрушительных идей Запада последнего времени в нашем обществе, главным образом был недостаток серьезного и основательного религиозно-нравственного воспитания нашего юношества; много содействовала этому прискорбному явлению также и известная часть нашей прессы, сама необдуманно увлекшаяся односторонними воззрениями Запада и также необдуманно, но ревностно распространявшая их в нашем обществе; наконец, значительную долю участия в этом деле

следует приписать и поверхностному знакомству нашего общества, слишком доверчивого ко всему западно-европейскому, с заграничной рационалистической литературой.

Правда, устои христианства слишком крепки, чтобы можно было опасаться этой борьбы; истинной христианской Церкви, по словам Спасителя, не одолеют и врата ада; венец победы никогда не перейдет в руки врагов. Тем не менее прискорбные случайности всегда возможны; как во всякой борьбе, и здесь могут быть не только раненые, но и убитые, павшие, погибшие. „Христианская Церковь“—говорит Эббард, один из известнейших протестантских западных апологетов—„может со спокойным сердцем смотреть на все эти сатурналии, — с спокойным сердцем, но не с пустыми руками“. Отрадно отметить тот факт, что наша богословская литература в последнее время стала серьезно относиться и делать должную критическую оценку всем сколько-нибудь замечательным произведениям западной отрицательной критики, излагая вместе с тем более или менее обстоятельно и положительные основания православного вероучения. Русской богословской литературе можно сделать упрек только за то, что до сих пор она касалась лишь вопросов частных, отдельных, нередко слишком специальных и потому малодоступных для большинства читающей публики, и доселе не представила полного, ясного и систематического ответа на все роковые вопросы, затронутые отрицательной критикой.

Мы впрочем далеки от той мысли, чтобы книга или наука были в силах научить человека верить . Вера есть несомненно дар Божий, дело Божьего милосердия, и никто не может уверовать во Христа, если не Отец Небесный привлечет его, при его собственном к тому стремлении. Иудеи собственными глазами видели дела Христа, собственными ушами слышали Его учение, и многие из них однако же не уверовали в Него... Наука только тогда вступает в свои права, когда она имеет дело с человеческим разумом или — точнее — с его недоконченной работой— сомнением. И если это сомнение касается религиозных вопросов, то дело истинной науки—разсеять его, отрезвив разум и указав сердцу на врата христианского храма. Если ложная наука Запада при помощи

диалектики отторгла от Церкви и довела до полуверования, полуотрицания многих лиц, не окрепших в вере и правилах христианской жизни, то истинная наука при помощи Церкви обязана снова возвратить их к вере, кротко указав им на их прежние заблуждения.

Такую именно цель – дать в руки оружие для защиты от искушения ложной образованности – имели в виду и мы при написании настоящего нашего сочинения, предмет которого составляет самая сущность христианского вероучения. Разоблачить ложь и указать на истину – вот цель предлагаемой читателю книги. Для достижения этой цели нам надлежало собрать и расположить в определенной системе все те более или менее заслуживающие серьезного внимания возражения, которые были направляемы отрицательной критикой против исторической, а отчасти и догматической стороны евангельских повествований, равно как и все то, что лучшего было выработано богословской наукой в опровержение этих возражений; затем нам нужно было взвесить достоинство этих двух противоположного направления работ перед глазами самих читателей и таким образом получить возможность восстановить истинный смысл евангельской истории. Само собой понятно, что для достижения этой цели нам приходилось на время оставлять церковную точку зрения на богодухновенность наших евангельских повествований и брать в руки оружие, каким пользовалась сама отрицательная критика. Задача в высшей степени обширная и нелегкая! Для ее полного разрешения потребен труд непосильный для отдельной личности; чтобы всесторонне разрешить эту задачу, необходимы многие делатели... Тем не менее, если наша книга, при помощи Божией, разгонит хотя маленькое облачко сомнения на горизонте молодого, но пытливого ума, наша цель будет вполне достигнута и наш труд будет вполне вознагражден,

Feci quod potui, faciant meliora potentes!

Харьков.

1 декабря 1882 года

Источники и пособия

Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета.

Толковое Евангелие Архимандрита (ныне епископа) Михаила.

Беседы Иоанна Златоуста.

Комментарий Ольсгаузена на все четыре канонические Евангелия и книгу Деяний апостолских (Biblischer Commentar von Olshausen).

Коменарий Лянге (Das Evangelium nach Matheus, Das Evangelium nach Marcus, Das Evangelium nach Lucas, Das Evangelium nach Johannes).

Комментарий Мейера (Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1864).

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Kompendium für Geistliche und Studirende von Joh. Heinr, Aug. Ebrard, zu Erlangen, 1850.

Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet von Dr. Johannes Kuhn, Mainz, 1838.

Г. Schleiermacher's Sämmtliche Werke.

Его-же. Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin in Jahr 1832. Berlin, 1864.

Dr. David Strauss. Das Leben Jesu, 4-te Aufl., 1840.

Его-же. Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, dritte Auflage. Leipzig, 1874.

Его-же. Charakteristiken und Kritiken. Leipzig, 1839.

Weisse. Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838.

Bruno Bauer. Die Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen, 1840.

Ето-же. Die Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig, 1841.

Baur, Ferd. Christ. Kritishe Untersuchungen über kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tübingen, 1847.

Еро-же. Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. Leipzig, 1864.

Lücke. Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, ТЫ. 1, 2 и

3-te Auflage, Bonn, 1840.

Neander. Das Leben Jesu Christi, 1837.

Hase, Karl. Das Leben Jesu, Lehrbuch, 1829 и 1835.

Еро-же. Geschichte Jesu. Leipzig, 1876.

Thiersch, Heinrich W. I. Einige Worte über die Aechtheit der neutest. Schriften. Erlangen, 1846.

Ewald, G. H. A. Die 3 erster Evangelien übersetzt und erklärt, 1850.

A. Schweizer. Das Evangelium des Johannes nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu, kritisch untersucht, 1841.

Schenkel. Charakterbild Jesu, 1864.

Theodor Keim. Die Geschichte Jesu von Nazara, 1867.

Еро-же. Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt, dritte Bearbeitung, 2-te Aufl., Zürich, 1875.

Weizsäcker. Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864.

De Wette, W. M. L. Kurz. Erklärung der Evangelien des Lukas und des Marcus, 3-te Auflage, Leipzig, 1846.

Еро-же. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. 1842, Thl. 2.

Schwarz, F. J. Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der Evangelien, 1844.

Steinmeyer, F. L. Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben, Berlin. 1873.

Еро-же. Die Wunderthaten des Herrn, 1874.

Еро-же. Die Auferstehungsgeschichte des Herrn, Berlin, 1871.

Herzog. Real-Encyclopädie.

Schwarz, Karl. Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig, 1869.

Wiseman. Abhandlungen von verschiedene Gegenstände.

Lommatzsch, S. Schleiermacher's Lehre von Wunder und von Natürlichen im Zusammenhänge seiner Theologie mitj besonderer Berücksichtigung der Reden über die Religion und der Predigten dargestellt. Berlin, 1858.]

Sepp. Thaten und Lehren Jesu, 1864.

Weiss, Bernhard. Das Leben Jesu, Berlin, в изданиях 1882 и 1884.

Seidel, Martin. Zur Zeit Jesu, 2-te Aufl., Leipzig, 1884.

Hausrath, A. David Friedrich Strauss, 2 Thl., Heidelb., 1876 и 1878.

Zeller, Joh. Stimmen der deutschen Kirche über das Leben Jesu von Doctor Strauss. Zürich, 1837.

Schenkel. Schleiermacher's Charakterbild, 1864.

Hilgenfeld, A. Der Kanon und die Kritik des N. Testaments, 1863.

Lange, dr. Joh. Peter. Das Leben Jesu, Heidelb., 1847, и другое издание 1844 1845 и 1846 г. г.

Tholuck, Dr. Commentar zum Evangelio Johannis, 1837.

Salvador, J. Das Leben Jesu und seine Lehre. Aus dem französischen von H. Jacolson, Dresden, 1841.

Paulus, Heinr. Eberh. Gottl. Das Leben Jesu, 2 Thl. Heidelb., 1828.

Patrologiae Cursus Complectus.

Patrum Apostolicorum opera. Изд. Дресселя 1863.

Евсевия. Церковная История в русском переводе С.-Петербургской Дух. Академии (изд. 1848 и 1858 гг.).

Писания мужей апостольских, в русском переводе, свящ. П. Преображенского.

Михаила епископа. О Евангелиях и евангельской истории. Москва. 1870.

Гэрике. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Перевод с немецкого под редакцией Архимандрита (ныне епископа) Михаила. М. 1869.

Горского, А. В.— История евангельская и Церкви апостольской. Академические лекции. М. 1883.

Филарета, Архиеп. Черниговского. Беседы о страданиях Господа нашего И. Христа.

Иннокентия, Архиеп. Херсонского. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Изд. 3-е, Спб., 1872.

Фаррара, Ф. В. Жизнь Иисуса Христа в переводе Матвеева с „Приложениями 1877 и в переводе А. Д. Лопухина 1885 года.

Златоверховникова, Мих., свящ. Учение Господа нашего Иисуса Христа о Себе, как о Мессии и Сне Божием. Чернигов. 1876.

Иосифа Флавия. О войне иудейской, перев. Алексеева, 1786.

Его-же. Древности иудейские. Перев. Самуилова, 1795.

Некоторые статьи духовных журналов: „Theologische Studien und Kritiken“, „Творения святых отцов“, „Христианское Чтение“ и „Православное Обозрение“.

«Сие написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и веруя имели жизнь во имя Его».

Иоан. 20, 31.

«Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, «что вы знаете ее, равно как и то, что всякая ложь не от истины. «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?»».

Иоан. 2, 21, 22.

«Это я написал вам о обольщающих вас».

Иоан. 2, 26.

Введение.

I. Краткий очерк развития отрицательной мысли в истории экзегетики новейшего времени.

Безотрадное явление представляет та область мышления, в которой каждая разсудочная операция не только проверяется, но и обусловливается непреклонными авторитетами прошлого или настоящего, приходя к тем или другим выводам не по требованию логических законов, а по требованию тех или других авторитетов, которым поклоняется большинство, требуя такого же безотчетного преклонения перед ними и от меньшинства.

Это – разсудочный деспотизм, где каждая отдельная личность загромождается одними обязанностями, не пользуясь никакими правами. Такое положение занимает богословская мысль в католицизме и будет занимать его до тех пор, пока католицизм не утратит своего принципиального характера и пока не исчезнет из него догмат о папской непогрешимости. Противоположной, хотя и одинаково безотрадной крайностью в данном случае является так называемый либеральный протестантизм, в котором уже вовсе нет авторитета, нет даже и таких раз навсегда определенных регуляторов, которые бы давали богословской мысли какое-нибудь твердое и определенное направление. „мне так кажется, так оно и есть“ – вот вся основа так называемого либерального протестантизма. Отсюда тот лабиринт радикально противоположных воззрений, в котором приходится безнадежно блуждать всякому исследователю либерально-протестантской мысли.

Впрочем, сами-то либеральные протестанты несколько иначе толкуют об этом явлении, хотя в сущности дело остается одним и тем же, так как одна и та же вещь ничего не теряет, когда ее лишь называют двумя различными именами. Причину многообразного разнообразия либерально-богословских воззрений они находят не в указанном нами положении: „так мне кажется“, т. е. не в безконтрольном произволе, а в религиозном беспристрастии их богословской критики, в том, что они приступают к делу, не принося с собой каких-нибудь

наперед определенных богословских положений. Но разве это не одно и то же, что сказано и нами? Что же касается религиозного беспристрастия, то сначала следовало бы спросить: может ли быть о нем речь? Конечно, беспристрастие в критике – свойство довольно похвальное; но к счастью или несчастью мы должны сознаться, что религиозного беспристрастия нет и быть не может. Каждый человек имеет хотя какие-нибудь, но все же определенные религиозные представления. Различие только в том, что один понимает религиозные представления в положительном, другой – в отрицательном смысле; один признает живого, личного Бога, другой – бессознательный мировой процесс, один видит нужду в Искупителе, другой – нет и т. д., и т. п. Но как положительное, так и отрицательное отношение к истинам Откровения равно оказывает свое влияние на критическое исследование, только, конечно, каждое своим особым образом.

Нет ничего безопаснее, как идти к своей цели лишь тем путем, каким идет к ней все человечество и каким действительно достигается известная цель. Путник, идущий по большой дороге, какой уже многие тысячи путешественников достигли своей

цели, по дороге уже достаточно исследованной, находится уже в

более безопасном положении, нежели путник, идущий по глухим

тропинкам, или же сам прокладывающий себе дорогу. Возможно,

что такой путник найдет для себя кратчайший путь, но еще возможнее, конечно, что он будет блуждать в неизвестной для него местности до потери сил и полного изнеможения. В таком именно положении безнадежно блуждающего путника находятся либерально-протестантские богословы с тех пор, как, со времени реформации, они оставили в толковании Библии общий путь предания и в своих исследованиях стали руководиться одним только собственным разумом, или – вернее – произволом. И какие достигнуты ими результаты? Евангелие

искажено у них до неузнаваемости; Христос снова преследуется, как некогда книжниками и фарисеями, за то,

что назвал себя Сыном Божиим и равнял Себя с Богом; невинный Страдалец снова заушен и снова оплеван; христианство

оказалось делом какого-то всеобщего недоразумения, а история христианской Церкви – историей интриг, ошибок и заблуждений... Грусть навевает подобное явление в христианском мире, а еще грустнее становится, когда видишь, что такие результаты получаются вовсе не вследствие беспристрастного толкования Библии, а навеяны со стороны, явились вследствие господства тех или других школьно-философских тенденций, так что иной критик как будто бы и сам видит всю нелепость своего толкования евангельской истории, но тем больше принужден скрывать свои натяжки, чтобы только спасти излюбленное им школьно-философское мировоззрение. Понятно, почему и самое развитие отрицательной критики в области экзегетики должно было идти рядом с развитием тех или других школьно-философских мировоззрений.

Не желая в своем исследовании впасть в ошибки тех жизнеописателей Господа нашего Иисуса Христа, которые, вследствие ложного направления своего ума, достигли явно ложных результатов, мы прежде всего, очевидно, должны обратить внимание на то, каким путем они шли в своих исследованиях и что собственно было причиной их заблуждения, дабы мы сами яснее могли отличить ложный путь от истинного. Впрочем мы не имеем намерения шаг за шагом следить за систематическим развитием в богословии отрицательной критики, так как подобный обзор сам по себе составляет довольно обширный предмет исследования и далеко бы отвлек нас от главного предмета нашего рассуждения. Мы обозначим поэтому только главные моменты в истории развития отрицательной критики, и притом имея ввиду по-преимуществу отрицательную критику только новейшего времени.

Где же можно указать начальный пункт для истории новейшей отрицательной критики в области христианского

богословия? Ответ на этот вопрос дать легче, чем то может показаться на первый взгляд, потому что с точностью можно указать даже на тот год, с которым соединен исходный пункт развития новейшей критико-богословской мысли. Это – 1835 год, когда в первый раз явилось на свет пресловутое сочинение Штрауса: „Жизнь Иисуса“ („Das Leben Jesu“). Впрочем мы далеко не приписываем этому сочинению того значения, чтобы оно могло произвести эпоху в развитии богословской мысли, чтобы в нем заключалась какая-нибудь живительная, творческая сила, которая бы положила новое основание для дальнейшего развития богословской мысли. Напротив, его положительная сила, по-нашему мнению, бесконечно мала, хотя оно и могло произвести разрушительное и потрясающее действие в области христианского богословия. Им начинается лишь разложение предшествовавшей мысли, уничтожение пустых иллюзий, теорий и недосказанных предположений и полуотрицаний старого времени, но ничего не создается нового. Год 1835 был для рационалистического богословия тем же, чем 1848 – для жизни Европы государственной, потому что сочинение Штрауса „Жизнь Иисуса“ имеет такое же значение для западного богословия, какое – революция 1848 года для западно-европейских государств. Аналогичны даже и самые причины появления этих двух революций. Вот почему, чтобы понять историческую необходимость появления на свет такого сочинения, как штраусовская „Жизнь Иисуса“ и возможность тех разрушений, которые оно произвело в области рационалистического богословия, нам необходимо обратить внимание на то состояние богословской мысли, которое предшествовало этим разрушениям и крайне нуждалось в коренном преобразовании.

Рационализм и спекулятивный супранатурализм – оба эти направления, друг другу враждебные, равно односторонние и равно поверхностные, выросшие на одной и той же почве непримиримого дуализма и чисто внешнего, механического мировоззрения, после вековой (18 в.) борьбы между собой, должны были наконец прекратить свое дальнейшее существование и уступить свое место другим, более

устойчивым и более прочным мировоззрениям. Но как во внешней природе после бури всегда бывает затишье, так случилось и в области богословской мысли. Старое заброшено; нового на его место ничего не найдено. Все перепуталось и перемешалось. Рационализм стал супранатуралистическим, супранатурализм – рационалистическим. Путаница воззрений и школьно-философских понятий дошла до того, что никто не знал, к какому разряду богословов он должен причислить самого себя, а еще менее – других. Учением о грехе и благодати заниматься уже перестали: на первом плане явились чисто формальные вопросы об Откровении, богодухновенности, чудесах, пророчествах и т. п. Но и здесь обыкновенно боялись произносить свое последнее слово; все делалось как-то вяло, безучастно и апатично. Иным характером впрочем и не могло отличаться переходное состояние богословской мысли. Наученные предшествовавшим опытом, борьбой рационализма с супранатурализмом, богословы конца 18 столетия и начала 19 как бы боялись углубляться в занимавшие их вопросы, и если касались их, то касались собственно *ex-officio*, с кафедры, – по обязанности. Отсюда – у них все получало оттенок холодности и безучастия: ни теплой юношеской веры, ни последовательных разсудочных выводов, ни глубокого исторического смысла, ни теплого, сочувственного отношения к делу. Они были похожи на бухгалтеров которые ведут счет не принадлежащих им доходов, чем на христианских богословов. Не таковы по-видимому последователи популярной философии, филантропизма, рационалистического радикализма и прошловекового натурализма. Но, отвергнув принцип христианской нравственности, что же они поставили на его место?– Мораль выгоды, практической пользы, грубого эгоизма и эвдемонизма! Устранив действия в мире Промысла, глумясь над чудесами, – чем же они их заменили? – Прагматизмом, но не в истинном его смысле, а в смысле прагматизма мелочных, чисто личных мотивов, двигавших будто бы мировыми, историческими событиями, прагматизмом государственных интриганов, обманщиков-жрецов, ухитрившихся выдумать, поддержать и распространить по всему миру такие универсальные

представления, какие содержатся в религии!... Таким образом, теорией обмана запятнано не только бытописание Моисея, но и христианское Евангелие. Чтобы ознакомиться с образом мыслей и воззрениями богословов того времени и получить к ним вполне заслуженное ими отвращение, достаточно прочитать только один небольшой отрывок из сочинений какого-нибудь Реймаруса, Землера, Эйхгорна, Планка, Штейдлинга, Шпитлера и т. п. „Прочь сверхъестественность, прочь неестественность! Главенство разума во всем! “. Вот регулирующее начало богословской мысли этого направления! Только Гердер да Лессинг мало-по-малу начали обращать внимание современников от этого субъективно-разсудочного самоубийства человеческой мысли к исторической правде. Только Лессинг указал тогда на Откровение, как на прогрессирующее начало воспитания человеческого рода. Этот эстетически-философский идеализм Лессинга поддерживался впоследствии многими лучшими мыслителями того времени, каковы Бодмер, Врейтингер, Клопшток, Штальберг, Якоби, Лафатер, Гаман, Гердер, – пока наконец, при помощи Фихте-Шеллинговой философии, не перешел в романтику. Трудно указать весь истинный объем того величественного порыва человеческого духа, который проявил себя в романтическом направлении конца 18 и первых десятилетий 19 столетия. Он не ограничивается одной поэзией, но просвечивает почти во всех проявлениях тогдашней жизни. Он положил свой отпечаток на все действия человека и на все области человеческой мысли. В богословии, в истории, в политике, в юриспруденции, даже в математической аудитории веял дух тогдашнего мистического романтизма. Это был век баллад, чувствительных историй, священных союзов. Вспомним только, что даже у нас, в России, в царствование Александра Благословенного, профессор математики, читая студентам лекции о равенстве углов равноугольного треугольника, считал необходимым касаться христианского вероучения об отношении между собой Лиц Пресв. Троицы. Впрочем, как ни благодетелен, как ни необходим был в то время такой идеальный порыв духа, но романтика, как школьная доктрина, скоро впала в односторонности и

крайности, какие мы указали, напр., в профессоре математики. Из живого и одухотворяющего начала она скоро обратилась в абстрактный и фантастический идеализм, в какую-то манию непосредственного наслаждения в чувствованиях и фантазировании всякого рода, в поэзии бесконечного, у которой однако же не было никакой определенной формы и которая поэтому часто вращалась в мире пустых мечтаний, суеверных басен и легенд. Вот почему богословы-романтики нередко обращались своей фантазией в средние века, эту страну чудес и несбыточных грез, где уже не было преград для самых чудовищных, фантастических представлений. Отсюда сближение с католицизмом и католическим супранатурализмом. Таким образом романтика прошла почти все возможные ступени своего развития, и возвышенный порыв духа наконец перешел в безжизненную букву ортодоксального католицизма.

Вот в кратких чертах то положение богословской мысли, на развалинах которого должен был основаться новый жизненный принцип богословской науки. Прежнее богословское умствование уже никого не удовлетворяло. Богословская наука настойчиво требовала обновления и оживления. Нужны были только люди, которые бы могли оживить безжизненность старых теорий и дать уму и мысли более твердое направление. За таких-то людей и приняли было двух немецких ученых, почти одновременно занимавших кафедры в одном и том же берлинском университете. Мы говорим о Гегеле и Шлейермахере.

Гегель сразу смелой рукой оттолкнул от себя все предшествовавшие ему теории и гипотезы. Но с особенной антипатией он относился всегда к сухому и грубому рационализму. Ему казалось слишком поверхностным и нефилософским то рационалистическое положение, что Божественное Существо совершенно непостижимо для человеческого разума. Отсюда – задача его философии состоит в том, чтобы примирить веру со знанием, религию с философией, абсолютную субстанцию с субъектом, Спинозовскую философию с Фихтевской. Гегель понял вполне то великое значение, которое Фихте приписывал человеческому

самосознанию, а потому и пришел к тому убеждению, что для человека ничто не имеет цены, что не прошло через его сознание. На этом-то основывается и его пресловутое положение, что все действительное – разумно. Понятно, что для такого человека ни один христианский догмат не мог иметь своего значения до тех пор, пока он не прошел через его сознание, и терял всякое значение, как только становился с ним в противоречие. К этому нужно прибавить, что философия Гегеля, благодаря ее темноте и неопределенности, обладала тем редким свойством, по которому, собственно говоря, трудно было сразу дать определенный смысл ее положениям. Неудивительно после этого, когда легковверные супранатуралисты вначале находили в ней положительное, научное оправдание христианской догматики. Истина, впрочем скоро раскрылась сама собой. Не много прошло времени, пока увидели ясно, что философия Гегеля не только не оправдывает христианского вероучения, а напротив стоит с ним в прямом противоречии. Вместо Бога, живого, личного высочайшего Существа, она ставит лишь абсолютную идею, которая в сущности есть не что иное, как сухое, безжизненное, отвлеченное и совершенно пустое, безъобъективное понятие. Религия – постепенное откровение этой абсолютной идеи в сознании человечества. Христос – лицо, в котором абсолютная идея достигла своего полного и ясного самосознания. Отсюда – вечность Откровения, вечность боговоплощения. Но историческое ли лицо Христос, как Богочеловек, или быть-может только фантастический вымысел, – для Гегеля это вопрос второстепенный и совершенно безразличный.

Когда таким образом был раскрыт истинный смысл Гегелевой философии, ее выводов ужаснулись даже некоторые из учеников Гегеля; а потому уже вскоре после смерти Гегеля его школа распалась на две главные партии – правую и левую. Первая потеряла свой гегелианский характер и слилась с школой старотюбингенской или церковной; зато последняя не только осталась верной своим первоначальным основоположением, но и довела их до таких выводов, которых ужаснулся бы сам Гегель... Философия Гегеля, которая сначала

по-видимому стояла весьма близко к ортодоксальной догматике, была развита его учениками почти до положительного атеизма через промежуточный пункт Фейербаховского антропологизма....

К числу таких последователей Гегеля принадлежит прежде всего д-р. Штраус – главный виновник так называемого мифического понимания евангельской истории, – первый приложивший к толкованию Евангелия философию своего учителя во всем ее объеме и со всеми ее крайностями в своем известном сочинении „Жизнь Иисуса“. В основе этого сочинения лежит та же самая Гегелевская мысль, что воплощение Бога во Христе не есть отдельный и единичный факт, но всеобщее и универсальное проявление абсолютной идеи, – что все, что повествуется в Евангелии о Христе, как об отдельной личности, имеет значение только по отношению к родовому понятию человечества. Но каким же образом то, что имеет значение только по отношению ко всему человечеству, могло быть отнесено в наших евангелиях лишь ко Христу, как отдельной личности? Для решения этого вопроса Штраус обращается к так называемой теории мифа¹ и вопреки своему обещанию – вести дело без всякой предвзятой мысли – приступает к анализу евангельской истории, вместе с идеями Гегелевой философии, еще и с тем предположением, что канонические Евангелия не суть то, за что их обыкновенно выдают, т. е. не суть повествования исторические, что они отличаются вообще неясностью и полны непримиримых между собой противоречий, – положение, которое, конечно, сначала не худо было бы доказать. Утверждение рационализма, что евангельские повествования, очищенные от взглядов и толкований их авторов, содержат в себе рассказы о совершенно естественных событиях, не удовлетворило Штрауса. Штраусу, который решился разом отвергнуть историческую почву евангельских повествований, было мало рационалистического ограничения. Он захотел обратить в миф всю евангельскую историю. Конечно, заслуга Штрауса не в этом. Мифическое объяснение евангельских событий существовало и до него. Известно, что уже Землер библейские повествования о Самсоне и Эсфири

прямо называл мифами; известно также и то, что Габлер и Щеллинг, Гейне, Вольф и Нибур объясняли мифом почти всю древнейшую историю. Шаг вперед, сделанный в этом отношении Штраусом, состоит только в особом способе применения мифической теории к объяснению евангельских повествований. До Штрауса эта теория применялась к евангельским повествованиям не вполне и не во всем объеме. Рационалисты не все выбрасывали из евангельских сказаний, но только то, что не подходило под масштаб естественного или натуралистического их объяснения. Другие богословы, по преимуществу ученики Шлейермахера, пользовались этой теорией как-то боязливо и как бы нерешительно. Сначала они прилагали ее только к Ветхому Завету и только позже уже стали применять к Новому, но и то не ко всей евангельской истории и не к существенной даже части ее, а лишь к событиям второстепенным и побочным. Штраус первый начал пользоваться мифической теорией смело и во всем ее объеме. Возможность для такого обширного применения мифа Штраус находит в том, что внешние свидетельства в пользу канонических Евангелий явились сравнительно довольно поздно²(около половины 2 в.). Апостолы, — думает Штраус, — не исключая и Иоанна, по всей вероятности, умерли еще в первом веке, свидетельства же о их писаниях ни в каком случае не достигают далее последней четверти второго века. Какой, следовательно, значительный промежуток времени (50 — 60 лет!) разделяет их от последних дней жизни евангелистов, и сколько мифического поля представляется здесь для благочестивой религиозной фантазии первых христиан³!... Основанная на этом пробеле возможность мифа подкрепляется в глазах Штрауса еще и теми мнимыми противоречиями, которые он в таком множестве указывает в наших евангельских повествованиях. Ключ же для мифического понимания евангельской истории он видит в Ветхом Завете вместе с его мессианскими надеждам и ожиданиями⁴. На раввинском учении, что каков был Моисей, таким должен быть и обещанный Мессия, и на народном представлении того времени, что чудеса Моисея, Илии и других пророков должны быть совершены

Мессией в сугубом объеме, по мнению Штрауса ⁵, можно указать как на источник, или – вернее – как на регулирующее начало многих евангельских сказаний⁶. Таким образом результат, достигнутый Штраусом, только отрицательный: указание многих внутренних противоречий, друг друга будто бы взаимно исключающих и уничтожающих, разрушение прежней гармонистики и превращение всего исторического в Евангелиях в мифическое. При таком способе исследования, историческая сторона жизни Иисуса доведена Штраусом до возможного минимума. Неустрашимым осталось лишь то, что во времена Тиберия, когда в израильском народе господствовало страстное ожидание Мессии, который преподносился иудейскому сознанию в величественном образе политического деятеля, ратующего за национальную свободу и мировое господство иудеев, в виде героя и чудотворца, имеющего затмить своей славой всех ветхозаветных героев и чудотворцев, – жил в Галилеи ⁷ один иудей, родившийся в Назарете („Das Leben Jesu“, § 39) что тогда же явился на Иордан с аскетической проповедью о покаянии один назарянин, по имени Иоанн, который не только увещевал народ к покаянию, но и совершал над приходившими к нему с раскаянием фактический символ очищения – крещение (§45), что вышеуказанный иудей, называвшийся Иисусом, сын плотника Иосифа и Марии ⁸, был сначала одним из его учеников ⁹, обратился к покаянию ¹⁰ и крестился (§ 49); но когда, спустя несколько лет, Иоанн был заключен в темницу, он сам уже, независимо от Иоанна и большинства его учеников, стал продолжать дело своего учителя и приобрел немного последователей; потомком Давида Иисус едва ли был ¹¹; от Иоанна он отделился не только внешним образом, но и внутренним, потому что он выработал для своих действий совершенно иной план, чем какой вначале имел Иоанн ¹². Иисус, по взгляду Штрауса, со всею ревностью увлекся той мыслью, чтобы посредством своего учения произвести в иудейском народе нравственное преобразование или обновление и, как воспитанный в супранатуралистических понятиях своего времени, надеялся на мгновенные и непосредственные Божественные действия, благодаря которым

иудейский народ получил не только нравственную, но и политическую свободу, и таким образом будет снова восстановлено царство Давида (1, стр. 520). Это учение, поведенное Иисусом иудейскому народу, вполне соответствовало давно лелеянным иудеями мессианским надеждам (стр. 521). Отсюда произошло то, что в народе и последователях Иисуса постепенно слагался взгляд, который чаще и чаще стал высказываться ими относительно Иисуса, „что он-то по всей вероятности и есть сам Мессия» ¹³. Сначала Иисус даже ужаснулся ¹⁴ от этой мысли (1, стр. 497); но мало-по-малу сам возвысился до нее и был вполне уверен, что он есть истинный Мессия (стр. 503). Между тем все более и более возрастала против него ненависть фарисеев, первосвященников и книжников, которых он постоянно обличал в своих грозных речах за их пороки и нежелание вникнуть в общее дело, и потому он легко мог прийти к весьма правдоподобному предположению, что рано или поздно его враги воспользуются всем, чтобы только предать его римскому правительству, как агитатора, для осуждения и казни, и именно в Иерусалиме, как центре их могущества и силы (II, 292 и далее). Очень возможно, что его подкрепляла в этом предположении мысль о „судьбе прежних пророков“ ¹⁵ (стр. 296); возможно, что в некоторых ветхозаветных местах он находил и указание на необходимость страданий для обетованного Мессии. Как бы то ни было, но ожидания его действительно исполнились. Пред одним из праздников пасхи его схватили, осудили на смерть и распяли на кресте. Вот, по Штраусу, что в наших Евангелиях оказывается историческим: все же остальное – все чудесное и сверхъестественное – есть произведение лишь благочестивой фантазии и возбужденного воображения первых христиан, которые облекли в исторические факты все свои представления, желания и ожидания, которые они питали к своему бывшему любимцу-учителю.

Таков в кратких чертах тот взгляд, которого держится Штраус в своем пресловутом сочинении „Das Leben Jesu“. – Этой книгой, как мы сказали, Штраус произвел целую эпоху в развитии западной богословской мысли и в частности христиан-

ской экзегетики. Впрочем первоначально взрыв, произведенный Штраусом, был не Бог-весть каких размеров; он был только слишком внезапный, совершенно неожиданный, и в этом—его главная сила, в этом—вся его могучесть.

Первые противники Штрауса, к сожалению, были слишком ошеломлены этим столь неожиданно произведенным взрывом. Приведенные в сильное замешательство, они не знали, что им делать, за что ухватиться, чтоб потушить этот пожар, и потому нередко вместо воды лишь подливали в него масло, ставили в вину Штраусу то, чем он мог только гордиться ¹⁶.

Первыми противниками Штрауса по преимуществу явились протестантские пасторы и католические патеры, несколько однакоже не принесшие делу пользы своими краткими, бессодержательными, пустенькими брошюрками и проповедями; их возражения и нападения, — всю поднятую ими бурю Штраус сравнивал только с воем и криком баб, испуганных ружейным выстрелом и дрожащих за свою шкуру — свои церковные доходы. Эти противники Штрауса чуть ли не всю силу убедительности своих доводов полагали в том, что находили остроумным сравнивать Штрауса с дьяволом или Иудой Искаротским, вошедши в которого во время вечера, сатана достиг своего триумфа, как в Штраусе его достигла философия Гегеля, — прилагали к нему слова Св. Писания: „ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою“, уличали его в нравственно-религиозной распущенности, называли его дурным человеком, злейшим из всех еретиков, и т. п.

Почти в таком же духе продолжала бороться с Штраусом и редакция „Evangelischen Kirchenzeitung“. Так, между прочим, ею указывалось на то, что „нужно быть наперед очищенным от проказы греха, чтобы веровать в исцеление прокаженного“; говорилось о несоединимости естественного человеческого высокомерного разума с теплой верой, о невозможности признания чудес и пророчеств только по одному внешнему свидетельству, хотя бы то даже и самому достоверному, и о необходимости внутреннего свидетельства — *testimonium spiritus*; о Штраусе утверждали, что „он имеет сердце Левиафана, которое так жестко, как камень, и так твердо, как мельничный

жернов“; упрекали его за небрежное, богохульное отношение к святым истинам и поругание над ними, что „со спокойствием и хладнокровием он касается Помазанника Господня“ и что „из его глаз никогда не потечет слеза раскаяния“; – а в назидание читателей газета предлагала различные старинные сентенции, заимствованные из католического архива, убеждала подражать больше Симу и Иафету, покрывшим наготу отца, нежели нечестивому Хаму, поступок которого так осужден Самим Господом, и т. п. – Штраус несколько раз отвечал на этот упрек и в оправдание себя говорил, что своим научным поведением он нисколько не оскорбляет истинного достоинства науки, что в своих исследованиях он не совершил ничего преступного, что им разрушается не святое, а только считавшееся до сих пор святым. „Да, я ненавижу и презираю“ – писал он в одном из своих „Посланий“ – „ту ханжествующую, плаксивую и боязливую речь в научных исследованиях, которая на каждом шагу грозит себе и своим читателям потерей блаженства; и я знаю, почему я это ненавижу и презираю. В научных предметах дух должен держать себя свободно; следовательно, он должен также свободно поднять и голову, а не рабски опустить ее. Для науки святого непосредственно не существует, – для науки существуете только одно истинное; но истинное требует не благоговейных воскурений, а только ясности мысли и речи“.

Первое место между восставшими против Штрауса немецкими учеными богословами несомненно должен занять Штейдель, этот известнейший вюртембергский богослов, учитель Штрауса, а затем и его ближайший начальник по службе. Еще до издания второго тома Штраусовской „Жизни Иисуса“ Штейдель является непримиримым противником Штрауса и как тюрингенский супертендент выпускает в свет небольшую брошюру („Vorläufig zu Beherrschenden zur Beruhigung der Gemüther“), для успокоения, как говорит он, возмущенных душ. Как самый лучший и самый выдающийся защитник библейского супранатурализма, Штейдель был очень задет тем, что такой молодой, неоперившийся еще ученый, как Штраус, уже успел найти и объявить устарелым и негодным супранатуралистическое мировоззрение, а в опровержение

выводов Штрауса указывает на то великое мировое значение, какое историческая основа жизни Иисуса Христа имеет для цивилизации, человечества, Церкви, христианства, – присовокупляя замечание, что с точки зрения Штрауса представляется совершенно непонятным, каким образом „простой распятый иудей“ мог основать христианскую Церковь, и выводя отсюда заключение, что наши канонические Евангелия суть несомненные исторические документы, имеющие свое полное значение, так как только они одни совершенно удовлетворительно разрешают этот вопрос, когда показывают нам, какая великая сила заключалась в этом Распятом Назарянине.

Пылкий, горячий Штраус не утерпел, чтобы не ответить Штейделю на его брошюру. Со всей пылкостью своей швабской натуры, со всей резкостью своей тонкой диалектики он переворачивает наизнанку все главные основоположения Штейделевских доводов. – „Да“, – говорит он, – „Евангелия сообщают нам так много об Иисусе необычайного и чудесного, что хотя вера в Него и понятна, но зато является совершенно непонятным первоначальное неверие; Его воскресение нас не изумляет, но Его распятие представляется загадкой. Только привычке к евангельской истории следует приписать, что мы не находим положительно непонятным того, каким образом иудеи могли отвергнуть и распять человека, который насыщал целые тысячи народа чудесно умножавшимся хлебом, – который в самой столице исцелил даже слепорожденного и человека, бывшего разслабленным в течение целых 38 лет“. Затем, переходя к своему мифическому пониманию евангельской истории, Штраус говорит, что историческое значение христианства и историческая личность Христа – вовсе не те пункты, о которых идет спор, что он сам слишком далек от того, чтобы отвергать историческую личность Христа и его значение для Его времени и для лиц, которые Его окружали, – что в мифических элементах Евангелия вовсе не заключается значение христианства и сила утешений для лиц, жаждущих своего спасения, – что не мифические рассказы дают Христу Его значение, а напротив Он Сам, духовно-пленяющая сила Его

личности придают значение часто совершенно незначительным анекдотам, – что, напр., то совершенно невероятное обстоятельство, что во рту случайно пойманной рыбы Петр нашел нужную монету, едва ли имело бы для кого-нибудь какое-нибудь значение, если бы только не Христос был именно тем лицом, к которому относили эту историю, и т. п. Наконец, что чудесный, т. е. мифический характер личности Иисуса не имел никакого существенного значения в деле насаждения и распространения христианства, – лучшее доказательство представляет тот апостол, который в этом отношении потрудился больше всех других апостолов: это именно апостол Павел. Но для обращения самого Павла вовсе не нужны были рассказы о сверхъестественном рождении Христа, чудесном насыщении пяти тысяч народа, хождении по водам, и т. п. Сам Павел в своей проповеди не знал ничего такого, – он проповедовал только одного Христа и притом – распятого. После этого Штраус переходит уже прямо к нападкам на библейский супранатурализм, указывает на говорящую ослицу, остановленное Иисусом Навином солнце, Иону, находившегося во чреве кита и т. д.

Другие противники Штрауса – богословы так называемого новоортодоксального направления – находили Штрауса даже „одним из отраднейших явлений в области новой богословской литературы“, так как его сочинение есть полное и откровенное выражение всего доселе несовершенного и незрелого неверия, нееобходимое следствие новой критики, давшей место мифу, хотя только и во второстепенных вещах. Но вместе с этим они делали также и упрек Штраусу, говоря, что в его книге вовсе не содержится ничего нового или оригинального, что она есть лишь удачный свод всего того, что было выработано евангельской критикой последнего времени. Этим упреком Штраус, по словам одного из его почитателей, по-справедливости мог однакоже только гордиться, потому что его сочинение здесь признавалось лишь зрелым плодом, спадшим с древа познания, – сочинением, в котором вместе с Штраусом работало все прошедшее, – в котором все прежние работы сведены вместе, усовершенствованы, округлены, приведены к одной основной

мысли, подведены под один итог, – а в этом-то именно и заключается импонирующая или – лучше сказать – потрясающая сила его книги.

Довольно комично то положение, какое заняли в отношении к Штраусу последователи гегельянской философии. Школа Гегеля распалась теперь на две стороны – правую и левую. Первую составляло значительное большинство, задавшееся целью – прервать с Штраусом всякое общение и сложить с себя всякую ответственность как пред обществом, так и государством за его „еретичество“. Вот почему эти последователи Гегеля (Гешель, Габлер, Бруно Бауэр и др.) со всей ревностью и необыкновенной энергией старались оттолкнуть Штрауса от идей своего учителя, чтобы затем причислить его к такому направлению, которое уже давным-давно было разрушено Гегелем, т. е. к Шлейермахеру, Канту или рационализму. Но понятно, что это сделать им было не под силу. Несомненно, что своеобразное воззрение Штрауса на характер евангельской истории было самым необходимым следствием гегельянизма, – и не сделай такого вывода из философии Гегеля Штраус, его сделал бы непременно кто-нибудь другой из гегельянцев „Не будь Штрауса“, – говорит напр. Вейссе, – „я бы взял на себя его работу“. Имманенция Бога и мира, это – прямой исходный пункт Штраусовой спекуляции, целиком заимствованный из пантеистической философии Гегеля. В своем сочинении Штраус провел эту идею самым прямым и последовательным образом; для него действие Бога в мире есть только внутреннее и законосообразное, постоянное и непрерывное, которое исключает самую возможность чуда. И это было тем основоположением, тем главным толчком для всей работы, которым определялись все частные критические операции Штрауса. Человечество, по воззрению Штрауса, необходимо должно обладать возможностью знать себя в единстве с Божеством; во времена Христа это значение было чуждо спекулятивного характера; оно еще не было достоянием человеческого самосознания, находилось еще только в непосредственном образе, было лишь воззрением. Мысль

несомненно гегельянская; но представители правой стороны гегельянской школы стараются дать ей совершенно иное значение и признать гегельянское человекобывание Бога единичным историческим актом, а не универсальным и всеобщим законом развития человеческого самосознания.

Такой целью прежде всего задался Гешель. В своем сочинении „О Боге, человеке и Богочеловеке“ („Von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen“), изданном в 1838 году, он прямо старается доказать, что из реализма Гегелевской философии, т. е. из сущности родового понятия, как наивысшей реальности, с несомненностью слдует специфическое значение Богочеловека, как абсолютного осуществления родового понятия. Если род не есть только простая мысленная вещь, говорит он, то он содержит в себе в высшей мере то, что содержит каждое отдельное существо. Отсюда – человеческий первообраз должен быть непременно личным, а эта личность и есть именно первочеловек, Адам Христос. Все эти глубокомысленные философские рассуждения Гешеля Штраус впрочем легко опровергает, сравнивая их с философией того схоластика, который хотел есть не груши, сливы или яблоки, а плод сам в себе, т. е. родовое понятие фруктов, и делая вывод, что при таком отдельном объективном существовании родового понятия, должен быть не первочеловек только, но и перволев, первостол, и т. д.

Так же безуспешно, стоя на этой точке зрения, оппонировали Штраусу в первом издании своей „Истории учения о лице Иисуса Христа“ („Geschichte der Lehre von der Person Christi“, 1839) и известный христолог Дорнер, который допускал, что родовое понятие человечества, реализирующееся во всех других человеческих индивидуумах только отчасти, во Христе достигло своего полного и цельного осуществления, и что вследствие этого преимущества, особенность, единичность и исключительность личности Христа и состоит именно в том, что Он есть коллектив человечества, совмещающий в себе первообразы всех возможных частных человеческих индивидуальностей, отдельных и несовершенных еще представителей родового понятия вообще. Но подобная

апология христианства, по справедливому замечанию одного из почитателей Штрауса, может быть названа только медвежьей услугой. Живая отдельная историческая личность Христа здесь не имеет для себя места, – она превращена в пустую абстракцию, и если не уничтожено понятие человечества со всеми его положительными и отрицательными предикатами, то во всяком случае мы не имеем возможности усмотреть здесь в Богочеловеке естества Божеского; собственно говоря, здесь нет ни Бога, ни человека, а только нечто среднее между двумя крайними полюсами, – вроде той средней вещи, какую измыслил некогда Арий.

В таком же точно направлении вели борьбу с Штраусом и другие представители правой стороны гегельянской школы, как напр. Шаллер в своем сочинении „Исторический Христос и философия“ («Der historische Christus und die Philosophie“, 1888) и Розенкранц.

Видя безуспешность борьбы со Штраусом на этом поле, Бруно Бауэр, в то время принадлежавший еще почти к ортодоксальному направлению гегельянской школы, начал борьбу против Штрауса с другой, именно формальной стороны. Он указал Штраусу на его крайне одностороннее отношение к христианству и на ненаучность его критических приемов. Дело критики – говорил в это время Бауэр – не разрушать только, но и созидать, потому что сущность истинной, исторической и в частности богословской критики состоит в том, чтобы чрез отрицания, чрез огонь критики, приобрести и нечто положительное, в данном случае – ясное, чистое и полное содержание основного христианского вероучения. Но на это разсуждение Бауэра, который едва ли сам веровал в то, в чем уверял другого, – как это впоследствии и подтвердилось на деле, – Штраус отвечал, что такая критика – предвзятая, преднамеренная, тенденциозная, у которой уже наперед имеется в виду тот результат, к которому она должна прийти, что дело критики – восстанавливать истину только там, где она есть, что критика должна просеять и отделить истинное от ложного, не руководясь в своих действиях никакими

посторонними целями, – и в этом в сущности состоит задача истинной критики.

Едва ли нужно говорить о том, чью сторону в этой борьбе приняла так называемая левая сторона гегельяновской школы, откровенно разоблачившая долго скрывавшийся самообман Гегелевой философии и резко обнаружившая полный и явный разрыв между спекулятивным философствованием гегельянцев и христианским вероучением. Представителями этой стороны гегельянской школы явились молодые теологи вюртембергские, горячо сочувствовавшие разрушительным работам Давида Штрауса, и такие ученые, как Мишле в своей „Истории философии от Канта до Гегеля“ (Michelet, „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel“, 1838) и в своей „Истории развития новейшей немецкой философии“ („Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie“, 1843) – Фрауэншедт – в своем сочинении „О вочеловечении Бога“ („lieber die Menschenwerdung Gottes“), – Фишер – в статье „Д-р Штраус и вюртембергцы“ („D-r Strauss und die Würtemberger“, 1838) и др. Замечательно однакоже, что во главе этого нового движения, несомненно возбужденного Штраусом, стоял не Штраус, а его учитель Ф. К. Баур, – ученый богослов, который в то время хотя и не изложил еще вполне всех результатов своей всеразрушающей критики, но несомненно имел громадное влияние даже и на самого Штрауса

Лучшие противники Штрауса вышли впрочем не из гегельянской школы. Нет, то были по-преимуществу ученики Шлейермахера или, по крайней мере, лица находившиеся под его могучим влиянием. В числе таких противников Штрауса нельзя не назвать между прочим Толюкка. Личность эта достойна полного внимания и серьезного изучения. При обширной и многосторонней эрудиции, при бойкости и меткости пера, при живости воспроизведения и резкости остроты, при пылкости фантазии и проницательности разсудочного анализа, при отчетливости представлений и гибкости ума, Толюкк действительно мог бы быть самым серьезным противником новообразовавшегося, Штраусом возбужденного, богословского движения. К сожалению на самом деле Толюкк оказался

малоспособным к ведению продолжительной и упорной борьбы с этим движением, потому что он сам под собой не имел твердой, непоколебимой почвы. – Все величественное здание, воздвигнутое богословскими трудами этого ученого и всестороннего теолога, при ближайшем рассмотрении, оказывается построенным на песке, без прочного фундамента... Откровенно сознаемся, что мы были бы приведены в немалое затруднение и замешательство, если бы нам пришлось решать вопрос о том, к какому из известных доселе богословских направлений нужно причислить Толюкка. Пробный камень всякого богословского направления – это вопрос о чуде и богодухновенности. Как же решает этот вопрос Толюкк? „Под чудом“ – говорит он, – „мы разумеем событие, имеющее религиозное значение и конечную цель, но совершенно уклоняющееся от известного нам течения природы“. Значит, чудо, по Толюкку, мы называем его именем лишь потому, что оно уклоняется от известного нам течения природы; значит, оно есть событие, совершающееся внутри самой же природы, но только по неизвестным нам законам, – оно есть только чрезвычайное, необыкновенное событие, не *miraculum*, а *mirabile*; и как скоро его законы в природе будут нами отысканы и познаны, оно уже не будет чудом. Мы теперь лишь не умеем его объяснить и – только! Но что значит это натурализирование чуда, как не скрытное его уничтожение, отрицание? Само собой разумеется, что это не церковное определение чуда, по которому чудо есть непосредственное действие всемогущей десницы Божией, несомненное доказательство Божественного посольства, – событие, совершающееся в мире не по неизвестным нам законам, а по непосредственному хотению воли Божией. Такого же по-видимому нерешительного воззрения придерживается Толюкк и на богодухновенность Св. Писания. Он называет богодухновенным и непогрешимым только то, что ему угодно и что он таковым желает назвать. Но чтобы быть в своих действиях в этом отношении более или менее последовательным и научным, для этого он делит все содержание Св. Писания на две неравные части: существенное и несущественное для нашего спасения, зерно и скорлупу.

Относительно первой части священные писатели богодухновенны и непогрешимы; во второй – они обыкновенные люди. Вот почему, по мнению Толюкка, Св. Писание еще нельзя назвать погрешительным, если в нем встречаются разные ошибки памяти, неверные цитаты и погрешности в исторических, хронологических, топологических и астрономических деталях. В западной литературе Толюкка обыкновенно причисляют к пиэтистам; но по нашему мнению он вовсе не пиэтист: в его трудах можно видеть разве только одно стремление – сделать пиэтизм критическим и критицизм пиэтистическим. Меньше всего его следует причислять к богословам ортодоксального направления, так как он принимал живейшее участие во всех современных ему богословских движениях Германии. Когда процветала философия Гегеля, обещавшая по-видимому примирить веру со знанием и как бы оправдывавшая христианское вероучение о Пресвятой Троице и Богочеловечестве, Толюкк стоял под знаменем Гегеля. Отстав от Гегеля, так жестоко обманувшего не одного Толюкка темной своей философией, – он перешел впоследствии на сторону Шлейермахера, от которого и получил все, что только нашел у него хорошего. Несомненно однакоже одно, что Толюкк, – самый ярый, самый беспощадный, самый резкий и непримиримый противник рационализма и всех многообразных его порождений. В этом отношении между богословами он, пожалуй, может быть назван романтиком. Ироническая возвышенность, нередко переходящая в неуловимый и гибкий юмор, неисчерпаемый источник самой язвительной насмешки над плоскостью и сухостью бездушного рационализма, безчисленное множество анекдотов из практики рационалистических приемов и толкований, преследование этого направления по-преимуществу в самых смешных и комичных его формах, непрерывная, упорная и ожесточенная борьба с ним в течении довольно продолжительного времени – были особенным удовольствием, наслаждением и чуть ли не главной задачей всей жизни Толюкка. Победить во что бы то ни стало рационализм во всех возможных его проявлениях – вот

что определило навсегда характер богословских трудов Толюкка.

В „Штраусовском легкомыслии“— это собственное выражение Толюкка – Толюкк видел нечто родственное, нечто близкое к ненавистному для него рационализму. Вот почему уже через год после появления в свет Штраусовой „Жизни Иисуса“, именно в 1837 году, Толюкк прямо возстает против Штрауса в своем сочинении – „Достоверность евангельской истории“ („Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte“). И справедливость требует отметить, что он верно отыскал у Штрауса самое больное место, ясно увидел прореху в его панцире, чрез которую смертельно можно ранить противника, и действительно всю силу своих нападок он метко направил в отысканный им самый слабейший пункт в сочинении Штрауса. Как известно, Штраус критически и серьезно отнесся к содержанию канонических Евангелий, т. е. к евангельской истории, но к самым Евангелиям, как историческим памятникам, к вопросу о подлинности и апостольском происхождении их, он отнесся в высшей степени легкомысленно ¹⁷. Посвятив этому вопросу всего-на-всего лишь две-три страницы своего двух-томного сочинения и сославшись, как впоследствии и его популяризатор – Ренан, в решении этого вопроса на „добрые труды“ своих предшественников, Штраус между прочим допустил, что Евангелие от Луки принадлежит перу апостольского ученика. Этой уступкой Штрауса удачно пользуется Толюкк и весьма основательно разрушает все Штраусовское понимание евангельской истории, доказывая ту неоспоримую истину, что если подлинно только и одно Евангелие от Луки, то совершенно невозможно превращать в миф всю евангельскую историю и что следовательно мы имеем дело только с истинной и действительной историей. Несомненно, что Толюкк принес бы христианскому богословию в этом отношении большую пользу, если бы ограничил свою задачу только одной отрицательной стороной, т. е. разбором Штраусовских основоположений. Но он пошел далее – стал своим собственным путем защищать подлинность наших канонических Евангелий и этим совершенно испортил то

впечатление, которое способна произвести его книга. Так напр., не признавая подлинности Иоан.21, 24, т. е. слов: „сей есть ученик, который свидетельствует о сем и написал сие; и знает, что истинно свидетельство его“, – Толюкк на основании этого же самого текста думает обосновать подлинность Евангелия от Иоанна. Если бы это изречение – думает Толюкк – принадлежало перу самого Иоанна, то, как самосвидетельство, оно не имело бы никакого значения и смысла. Вот почему, по уверению Толюкка, это свидетельство не принадлежало Иоанну, равно как не принадлежит и руке какого-нибудь позднейшего интерпелятора; но тем не менее оно есть ручательство за подлинность Евангелия со стороны самых достоверных свидетелей, именно – друзей апостола Иоанна, ефесских пресвитеров Иоанна и Аритсона. Для Толлюка здесь важно то, что эти удостоверятели подлинности Евангелия от Иоанна не именуют себя, а говорят только: „знаем“– „οἶδαμεν“. Если бы они были лишь переписчиками или непризванными интерпеляторами позднейшего времени, то, конечно, они должны были бы назвать себя, чтобы авторитетом своего имени усилить авторитет своего свидетельства. Только всем известные пресвитеры ефесские – Иоанн и Аристион не нуждались в указании на авторитет своего свидетельства. Не знаем, как на чей взгляд, но по-нашему убеждению такая аргументация только портит все дело.

Гораздо важнее, не столько впрочем по своему внутреннему достоинству и значению, сколько по своим следствиям и результатам борьба против Штрауса веденная Ульманом. Самым спокойным и хладнокровным образом, весьма разумно и основательно, в одной из своих критических статей, помещенной сначала в периодическом издании („Theologischen Studien und Kritiken“, 1836), а потом изданной отдельной брошюрой, под заглавием: „Historisch oder mythisch?“ Ульман разобрал Штраусову „Жизнь Иисуса“ и для всех ясно указал все ее главные недостатки. К сожалению, как и у Толюкка, его собственные воззрения были далеко не таковы, чтобы за ним могла остаться полная победа. Ульман сам допускал в наших Евангелиях сказанный элемент с

символическим характером, только не распространял его на всю евангельскую историю, а ограничился лишь известной ее частью. Вот почему и задачу истинной евангельской критики он полагал не в огульном отрицании и устранении всего содержания евангельской истории, а лишь в расчистке его, в точном определении в нем границ между историческим и мифическим. Само понятие мифа у Ульмана гораздо глубже, чем у Штрауса. По его взгляду, миф разделяется на, следующие четыре формы или ступени: 1) философский миф; 2) исторический миф; 3) мифическая история и 4) история со сказочными элементами. Последнюю-то ступень или форму мифа Ульман и не прочь допустить в евангельской истории. В этом отношении Ульман идет по стопам своего учителя – Шлейермахера. Он не принимает ни церковного учения о том, что в евангельской истории все есть действительная история, ни выводов Штрауса, что в евангельской истории ничего нет исторического, что вся евангельская история есть ни более, ни менее, как миф, сага. Он принимает только нечто среднее и между этими двумя полюсами прокладывает себе узкую и слишком ухабистую дорогу. Заслуга Ульмана впрочем не в этом. Это общие приемы шлейермахерьянцев. Мы не придаем особенного значения и совершенно справедливому указанию Ульмана на недостаточность у Штрауса критического исследования основных источников евангельской истории, так как на это указывали и другие критики Штрауса. Для нас важен представленный Ульманом разбор заключительного параграфа в сочинении Штрауса, где этот корифей отрицательной мысли излагает свой взгляд на лице Богочеловека.

Ясно, что в виду многих свидетельств нехританского даже происхождения отрицают историческую действительность самой личности Христа совершенно немыслимо, как бы сильно того ни хотелось. Вот почему Штраусу предстоял нелегкий труд опутать мифической паутиной всю историю этой личности, не отвергая ее исторической действительности.

Достигнуть этого Штраус, как мы видели, надеялся при помощи неудобопонятной философии своего учителя – Гегеля и ее положения ясно изложил в заключительном параграфе своего

сочинения. Все человечество здесь представляется у него лишь неупорядоченной массой отдельных экземпляров, которые хотя взаимно и восполняют друг друга, но в то же время суть все-таки лишь разъединенные члены одного целого, и которые только во всей своей совокупности, в понятии или идее, составляют полноту или совершенство, – человечество, т. е., по Штраусу, богочеловечество или – вернее, – все человечество. На этот-то пункт Ульман и направляет главную силу всех своих нападок. Он допускает, что идея единства между Богом и человеком не могла развить ее сразу в одном пункте или одном историческом лице, а развивалась постепенно лишь в целом человечестве вообще; но вместе с этим он утверждает также и то, что свой наивысший пункт и свое полное историческое осуществление она должна была найти только в одном безгрешном и святом лице, первообразе истинной жизни, – в Боге. Проходя через все времена и народы, Откровение необходимо стремится к своему средоточному и высшему пункту, к своему полному осуществлению, которое и найдено им в лице именно Иисуса Христа. Нечто аналогичное можно видеть во всех сферах духовной жизни человечества. В искусстве, напр., почти для каждого рода его можно указать такие лица, в которых вполне осуществилась вся его сила и могучесть, – таковые: Гомер, Софокл, Данте, Шекспир, Рафаэль, Моцарт, и т. д. Таким образом главная ошибка всего Штраусовского мировоззрения, по указанию Ульмана, состоит в том, что Штраус не признает значения личности для исторической жизни и все сводит только к общему, идее, родовому понятию человечества. Вследствие этого желания устранить метафизическую единичность Христа, Штраус уничтожает и историческую, не обращая внимания на то, что Христос есть средоточный пункт всей мировой истории, резко отделившей всю древнюю историю от новой, не обращая внимания на великий, неотрицаемый и доселе еще продолжающийся факт существования христианской Церкви, которая таким образом является самой решительной инстанцией против превращения в миф всех ее основоположений. В самом деле, каким образом было бы возможно, чтобы иудеи признавали своим Мессией,

Сыном Божиим, позорно распятого, а язычники – распятого даже иудея? Очевидно, что это может стать понятным только при том условии, если основные факты евангельской истории, ясно свидетельствующие о богочеловечестве этой личности, не подлежат более никакому сомнению. В силу всего этого Ульман приходит к такой дилемме: или Христос измышлен и образован апостольской Церковью, или Церковь образована Им; или Христос был основывающим Церковь, или же Церковь была измышляющей Христа. Но за первое говорит аналогия всякой истории, последнее же совершенно непонятно и неестественно.

На эту дилемму Штраус в своем послании к Ульману („Sendschreiben an Ullmann“) отвечает, что случилось именно и то и другое: и творческая сила личности Христа (исторического) положила начало образованию христианской Церкви, и христианская Церковь очертила и разукрасила исторический образ Христа красками своих мессианских надежд, ожиданий и представлений. Тем не менее критика Ульмана произвела на Штрауса глубокое впечатление. Под ее влиянием он через год пишет статью: „Преходящее и пребывающее“ („Vergängliches und Bleibendes«), которая дважды была отпечатана в немецких повременных изданиях (в 1838 г. в „Freihafen“ и в 1839 г. в „Zwei friedlichen Blättern“) и затем переделана в заключительный параграф третьего издания его пресловутого сочинения. В этой статье он ясно и определенно излагает свой взгляд и свое личное положительное отношение к христианству, с явным пожертвованием интересов разсудка в пользу незаглушимого голоса той искры человеческого богоподобия, которую принято называть совестью. Оказывается, что Штраус признает Инсуса Христа величайшим религиозным гением, что между различными сферами человеческой духовной жизни, в которых обнаруживается вся сила гения, религия, по мнению Штрауса, стоит на первом месте и даже относится к ним, как центр к окружности, и что Христос, как учредитель абсолютной религии, настолько превосходит собой всех остальных религиозных учредителей, что превзойти еще Его уже невозможно ни для кого никогда, потому что Он первый вполне ясно и отчетливо сознал единство божеского и человеческого и выразил его при

этом в такой творческой первосиле, что всем другим религиозным учредителям и преобразователям не осталось ничего другого как только полной рукой черпать необходимые жизненные силы из этого неиссякаемого первоисточника. Ясно, – говорит один из почитателей Штрауса, – что здесь Штраус дошел до крайних пределов возможных для него уступок, и даже можно, пожалуй, сказать, что в этом примирительном настроении он уступил больше, чем сам мог отвечать пред судом своей научной совести.

Такие уступки были сделаны Штраусом только потому, что мифическая теория его не имеет под собой достаточно твердой почвы, чтобы на нее можно было опереться с полной несомненностью; сама в себе она включает слишком резкие противоречия, чтобы их можно было не видеть. В самом деле, что такое – по Штраусу – миф? На этот вопрос, собственно говоря, ответить довольно затруднительно, так как сам Штраус, родоначальник мифического понимания евангельской истории, кажется, не постарался составить себе о мифе твердого, определенного, вполне законченного понятия. В первом издании своего сочинения „Das Leben Jesu“ (стр. 75) он называет мифами „историкоподобные изложения первохристианских идей, образовавшиеся в неумышленно фантазирующей среде“ („geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“); напротив, в издании 1864 г. он называет евангельскую историю уже „умышленным тенденциозным измышлением евангелистов“ („absichtliche Tendenzdichtung der Evangelisten). Ясно, что уже здесь Штраус противоречит самому себе, – сам опровергает свои собственные слова... В этом случае нам ничего не остается, как только обратить благосклонное внимание своих читателей на это странное противоречие Штрауса в определении того понятия, которое он кладет в основу всего своего исследования. Вот на какой почве построено им его здание...

Что же, однако, такое „миф“, в его новейшем научном определении? Задаем себе этот вопрос, надеясь в его решении найти ответ и на вопрос о приложимости понятия мифа к нашей

евангельской истории. Известный филолог К. О. Миллер, которого можно назвать в собственном смысле основателем метода новейшего мифологического исследования, еще в 1825 году (в своих „Prolegomena“) полагал, что сущность мифа состоит в смешении идеи с действительным фактом (стр. 110). В настоящее время взгляд этот считается впрочем уже устарелым и опровергнут серьезными исследованиями других ученых мифологов. После него довольно продолжительное время в науке господствовал взгляд Л. Преллера, основанный на данных греко-римской мифологии. По этому взгляду мифы о богах суть результаты того воззрения, которое понимает жизнь и движение природы как действия личных существ, впрочем в смысле олицетворенных лишь сил природы, а не властителей ее, находящихся вне и выше самой природы. Небу, воде и земле по этому взгляду соответствуют и боги – Зевс, Посейдон и Гадес, как олицетворения отдельных сил и явлений трех указанных элементов. Воздуху, солнцу и луне соответствуют другие боги – Аполлон, Артемида, и т. д. Тем не менее и этот взгляд господствовал недолго. Так, Гергард определяет понятие мифа уже иначе. Он говорит, что „миф есть повествование о прключениях божеских или других каких-либо доисторических существ“. Но Дитр. Миллер определяет понятие мифа еще иначе. „Миф“ – по его словам – „есть в устах народа происшедший и посредством их передаваемый продукт мифического мышления. Мифическое же мышление – говорит тот же ученый „есть мышление без рефлексии, сообщающее полученным воззрениям и впечатлениям свойственные ему и природосообразные формы“. Между тем Штейнталь по этому самому поводу говорит уже следующее: „Под понятием мифа мы разумеем весь мир представлений, свойственный народам на первой ступени их развития, давным-давно пройденной уже народами мировой истории, но на которой находятся еще и теперь некультурные племена и которая свойственна всегда детям. Образ, который рисует себе человек обо всем на первой ступени своего развития, способ, как он представляет себе жизнь и устройство мира как целого и – как он объясняет себе известные явления в природе и человеческой жизни, – как он

понимает, наконец, основу всего внешнего и духовного существования и свойства всего существующего, – все это, говорит Штейнталь, есть миф. Человек мыслит мифически, а потому всякая мысль обращается у него в миф, всякое воззрение – в символ “. Наконец, Людвиг фон Зибель понятие мифа определяет таким образом: „миф предполагает наивное, без всякой рефлексии, сознание и есть пластическое воззрение, не вполне соответствующее понятию... “

Такое несогласие ученых мифологов в определении того, что нужно разуметь под словом „миф“, ясно свидетельствует пред нами, что наукой, собственно говоря, еще и доселе не указаны для этого понятия точные и определенные границы, и Дитр. Миллер совершенно прав, когда говорит, что „взгляды новых мифологов так далеко расходятся между собой, что едва ли и возможно найти какой-либо выдающийся пункт, относительно которого не существовало бы многих уклоняющихся одно от другого мнений“.

Но если мифологи нашего времени так несогласны между собой в определении понятия мифа, то за то они вполне единодушно указывают главные факторы в процессе образования всякого рода мифологических представлений. Факторами этими называются: 1) прирожденная человеку идея Божества или, как определеннее выражаются немецкие мифологи, чувство Божества – *Gottesgefühl*; 2) воздействие на чувство со стороны природы или симпатическое влечение к природе со стороны человека, по выражению тех же мифологов – *Naturgefühl*; наконец 3) комбинирующая деятельность души человеческой, эстетически-творческое и интеллектуальные побуждения со стороны самого человека. Совокупные воздействия этих-то именно трех факторов и производят все явления, называемые мифологическими. При этом пластическая сила фантазии должна быть указана между прочим как главная причина того, что первоначальное, цельное, монотеистическое представление о Божестве, при том неотразимом влиянии, которое производит на человека величие внешнего мира или природы, было забыто, а чисто абстрактные представления – облечены в живые чувственные формы.

Чувство Божества –Gottesgefühl мало- по-малу было вытеснено чувством природы – Naturgefühl. Под влиянием пластической силы фантазии в эти чувственные формы не замедлили не только облечься, но и персонифицироваться главные силы внешней природы. Замена же отвлеченных представлений персонифицированными силами природы, личностями, имела прямым своим следствием очеловечение этих божеских личностей. Таким образом боги были низринуты с высоты своего божеского величия и совершенства и поставлены в один ряд со всеми обыкновенными смертными, наделены их преступлениями и пороками, наконец – почти совершенно лишены и своего божеского характера. В сравнении с людьми за ними осталось только одно преимущество – чудесная сила, без которой вообще немыслима никакая связь этого мира с горним. Вот почему идеал здесь идет уже рука об руку со своей карриатурой. Величественный Зевс грозит богам кулаками, Гера при всяком почти случае грубо ругает Зевса и дает хорошую оплеуху Артемиде; сына своего, Ареса, Зевс называет ненавистнейшим из всех богов олимпийских; кровосмешение – самое обычное явление на Олимпе: сама Гера в одно и то же время является и сестрой, и супругой Зевса. Не безгрешность, как требует ее истинное понятие о Божестве, а напротив грехи и преступления всякого рода, одним словом – греховность, эта необходимая принадлежность испорченной природы человеческой, является необходимым свойством или предикатом и всех очеловеченных богов. Наконец не незначительное влияние на образование мифологических представлений имело всегда и интеллектуальное или философское стремление человеческого разума. Оно дало здесь именно ответ на вопрос о том, каким образом Бог созидаящий может быть в то же время не только промышляющим, поддерживающим свое творение, но даже и разрушающим его. У индийцев такое стремление содействовало образованию представлений о божеском тримурти, которое состоит из Браммы, как творца, Вишну, как промышлителя, и Шивы, как разрушителя мира; у греков – фантастических космогоний; у северных народов –

эсхатологических мифов о имеющем быть сожжении и уничтожении мира.

К какому же мы придем теперь результату, если представленный нами процесс развития всех известных нам мифологических образований мы приложим к содержанию наших канонических Евангелий? Евангельские факты по своему происхождению – скажем языком их новейших критиков – принадлежат истории иудейского народа, который, как можно судить по всем его литературным и историческим памятникам, в этом отношении стоит совершенно одиноко между всеми другими древними народами, так как – это можно назвать народно-психологическим чудом – он никогда не имел мифологии и даже никогда не мог иметь ее, потому что в своих теологических воззрениях он вышел из совершеннейшего, чистейшего монотеизма и всегда с энергией и традиционной преданностью придерживался его в течение всей своей многовековой истории. Его монотеистическое понятие о Боге с самого начала его истории является уже настолько возвышенным и чистым, что самые высшие и позднейшие нравственно-теософские воззрения лучших представителей всего греческого мира, в том числе даже и воззрения самого Платона, не достигают до его возвышенности. Личное отношение между Богом и человеком является уже с самого начала и остается в течение всей истории этого народа своеобразным и настолько характеристичным, что ничего подобного нельзя встретить ни у одного из всех остальных народов древности. Бог творит мир словом Своим; человека же творит по Своему образу. Уже в одном этом высказывается решительная противоположность между Богоучрежденной религией иудеев и языческими мифами всякого рода, которые скорее свидетельствуют нам только о том, что человек сотворил богов по своему образу. Бог иудеев вступает с человеком в личное отношение с того самого дня или момента, когда Он лично сказал человеку: „Адаме, Адаме, где еси?“. И это отношение последовательно проходит через все дальнейшие времена иудейской истории, выразилось в обетованиях, данных патриархам – Аврааму, Исааку и Иакову, возвещено

законодателем Моисеем, псалмопевцем Давидом и наконец – целым сонмом ветхозаветных пророков. Почти каждая страница, каждая строка ветхозаветного Писания ясно указывает нам на чисто духовные, нравственно-религиозные воззрения иудейского народа, ясность, несравненную возвышенность и неизмеримую глубину нравственно-сотеариологического содержания иудейского монотеизма. Не безотчетное только предчувствие близости бытия Божьего, а самое яснейшее богосознание, самое живейшее убеждение в бытии Божиим регулировано всей жизнью еврейского народа. Так говорит ветхозаветное Писание; если же недостаточно его свидетельства, – разверните перед собой книги иудейских писателей – Флавия, Филона, – и в них вы найдете только одно подтверждение всего сказанного нами, и ничего–против него...

В полной противоположности стоял иудейский народ в отношении к другим народам древности и по тем остальным элементам, которые были главными факторами в процессе развития их мифологических образований. Правда, иудейский народ также имел довольно живое и глубокое чувство природы (Naturgefühl): и это чувство, кажется, ни у одного народа древности не выступает перед нами в такой чистоте и свежести, как у евреев (ср. Пс. 103). Но у евреев это чувство служило лишь к прославлению Творца природы, как личного Бога, а не к боготворению самой природы. Затем, евреи имели также живую, чрезвычайно богатую образами и отважно-смелую фантазию, эминентно-творческую силу; но эта сила, эта фантазия их была направлена всегда только на внутреннюю жизнь их, проникнута миром религиозной мысли, весьма мало касаясь чувственного мира, будучи почти чуждой всякой пластичности и конкретной идеализации индивидуального, – вследствие чего евреи и были совершенно неспособны к боготворению природы. Поэзия евреев была неспособна произвести ни эпоса, ни драмы; она ограничивалась, как известно, исключительно одной только религиозной лирикой – гимнами и псалмами. Наконец, нельзя не сказать и о том, что евреи совершенно не имели своей самостоятельной пластики, равно как и живописи. И если по этому поводу нам могут

указать на строгое запрещение в этом отношении иудейской религии, т. е. на заповедь – не делать себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и того, что на земле внизу и что в воде ниже земли, – то этими лишь подтвердят нашу мысль, как эти главные мифологические элементы были чужды самому духу и характеру иудейского народа. Правда, иногда иудей отпадали от почитания истинного Бога; но и тут они являлись верными самим себе: они не творили себе новых богов или идолов, а целиком заимствовали их лишь от соседних идолопоклоннических народов.

Защитники мифического понимания евангельской истории во главе с Штраусом полагают, что идея Месии была главным регулятором всех новозаветных мифологических (будто бы) образований. На самом же деле оказывается, что мессианская идея представляет лишь новую диаметрально противоположность между языческими народами и иудейством. В противоположность очеловеченным богам и полубогам языческим, этим явным олицетворениям греха и безнравственности всякого рода, иудейский Мессия или христианский Богочеловек, Эммануил, является лицом чистейшим и святым, чуждым всякого греха, не имеющим никакого порока. Таким образом, если что, то именно идея Месии яснее всего доказывает нам, что на почве иудейства мифологии не было места. Какая сила природы, какое стихийное явление нашло в идее Месии свое олицетворение? Какой порок, какая черта человеческой греховности может быть указана в ее Образе?... Мифы в собственном смысле суть образы специфически-национальные, и их национальный, чисто местный отпечаток всегда являлся главным препятствием к их распространению между другими народами. Напротив, Христос хотя родился, жил, действовал, умер и воскрес в Палестине, но легко воспринимается всеми нациями всего земного шара, истинно как Сын Человеческий. Мало того, образ Христа не только не может быть назван продуктом мифического иудейского мышления, но с иудейской точки зрения того времени, как и всего последующего, он даже был нетерпимым среди иудейства, почему и Христос не только провел в борьбе с

представителями иудейства тогдашнего времени всю свою земную жизнь, но даже и умер смертью преступника... Ясно, что для иудеев он был совершенно чужим; ясно, что он не был продуктом современного иудейства, а явился среди него извне или, как говорит в Евангелии сам Христос, – был послан от Бога. Языческий миф вследствие своего очеловечения, как мы видели, терял свой божеский характер. Напротив, мнимый христианский миф настолько величествен и божествен, что его божественного влияния старается насильственно лишить только отрицательная критика новейшего времени.

Наконец, мифическое понимание евангельской истории является совершенно невозможным и по другим причинам. Образование мифологических представлений совершается обыкновенно лишь в темный период доисторических времен того или другого народа и притом совершается не отдельными лицами, а народными массами. Напротив, начало нашей эры, факты, сообщаемые нам нашими каноническими евангелиями, принадлежат уже времени вполне историческому. И что евангельская история, т. е. предание о жизни Господа нашего Иисуса Христа, не принадлежит к области измышления праздной народной фантазии или к периоду мифических образований, – это факт, против которого спорить невозможно. Ясные указания на этот факт легко найти в повествованиях почти одновременных как иудейских, так и языческих писателей, сочинения которых дошли еще и до нашего времени. Иудейский историк Иосиф Флавий, родившийся лишь спустя около восьми лет после смерти Спасителя, в 18-й книге своей истории народа иудейского довольно обстоятельно рассказывает о появлении и деятельности Предтечи Иисуса Христа, т. е. Иоанна Крестителя. В другом месте, в 20-й книге того же самого сочинения, тот же самый историк иудейский говорит об убиении первосвященником Ананом „Иакова, брата Иисуса, называемого Христом“. Наконец, в той же 18-й книге, в которой Иосиф рассказывает о деятельности Иоанна Крестителя, говорит он непосредственно и о Самом Иисусе Христе. Правда, многие сомневаются в подлинности этого места; видят в нем добавления или изменения, произведенные уже рукой какого-

нибудь христианина. Но легко объяснить себе, если бы Иосиф и вовсе ничего не говорил об Иисусе Христе. Как известно, из видов чисто политического характера, он намеренно старается избегать всякого указания на мессианские ожидания иудеев, чтобы не возбудить подозрения к своему несчастному народу со стороны римского правительства ¹⁸. Если же, впрочем, иногда случается ему заговорить о Мессии, то он делает это только для того, чтобы Его высочайшее предназначение с хитрым лицемерием отнести к личности самого императора Веспасиана. Кроме того некоторые иудейские национальные предания о жизни и деятельности Иисуса Христа содержатся и в известном сборнике иудейском – талмуде, происхождение которого, по крайней мере в его древнейших частях, относят обыкновенно ко второму веку. Невероятно и совершенно неправдоподобно, чтобы составители этого сборника заимствовали что-либо из наших канонических Евангелий; то, что рассказывается в нем об Иисусе Христе, основывается несомненно на национальных, хотя и враждебных христианству, иудейских преданиях. Что же достойного внимания мы находим в этом сборнике, т. е. талмуде? Во-первых, в талмуде Иисус Христос называется сыном Марии, а Мария – дочерью Илиа; во-вторых, в нем упоминаются некоторые из учеников Иисусовых, как, напр., Матфей и Фаддей; в-третьих, талмуд знает чудесные исцеления, совершенные Иисусом Христом, и вовсе не думает отрицать того, что они действительно были; напротив, такие же действия он приписывает и ученикам Иисусовым, напр. Иакову, но весьма странно объясняет их тем, что магическое целительное средство Иисус Христос принес будто бы из Египта, воткнув его под свою кожу, и посредством его-то совершал свои чудесные исцеления. Наконец, в-четвертых, талмуд знает и крестную смерть Спасителя, почему и называет часто Иисуса Христа позорным именем Thaloui (повешенный), упоминая также и о том, что Он умер смертью преступника именно в пасхальный вечер. Вот что, напр., говорится в Tract. Sanhedrin: „В течение сорока дней выходил публичный глашатай по делу Иисуса и кричал: « Есть один, которого должно побить камнями, потому что он очаровал Израиля и привел его к расколу. Если кто может

сказать что-либо в его оправдание, то пусть идет и свидетельствует в его пользу“. Но никто не явился для его защиты, и „в пасхальный вечер он был повешен“. Речь о сорокадневном публичном приглашении защитника по делу Иисуса есть, конечно, вполне сознательная и преднамеренная ложь составителей талмуда; но для нас здесь важно: а) национальное иудейское предание о смерти Христа вообще, так как оно служит доказательством исторической личности Спасителя нашего, произнесенным устами самых отъявленных врагов и Христа, и христианства; а б) то, что казнь Иисуса здесь называется прямо повешением, хотя, по словам публичного глашатая, Христа должно было только побить камнями, по правовому иудейскому обычаю, ясное доказательство исторической истинности предания.

Из языческих писателей в этом случае достойны замечания главным образом указания римских историков Тацита и Светония. По поводу большого римского пожара в 64 г. по Р. Х. Тацит рассказывает, что император Нерон, чтобы отклонить от себя подозрение в этом ужасном преступлении, старался взвалить его на так называемых христиан. При этом он замечает, что секта эта, как чума, явилась сначала в Иудее; впрочем казнь ее виновника, который был распят при Понтии Пилате, она была несколько приостановлена; впоследствии же с новой силой проявилась в Риме. Светоний также рассказывает о слухе, который несомненно основывался на мессианских ожиданиях иудеев, и также упоминает о преследовании римских христиан. Таким образом нечестивый суд и крестная смерть Спасителя нашего уже тогда были в Риме событиями общественными. Итак, на одних этих иудейских и языческих известиях уже вполне может быть обоснована историческая истинность главного содержания нашей евангельской истории. И еслибы мы не имели даже Евангелий наших, еслибы мы не имели древнецерковного предания, то и тогда, благодаря этим несомненным историческим известиям, мы во всяком случае знали бы, что Иисус, сын Марии, жил в Палестине, учил там чему-то такому, чем очаровал Израиля и привел многих иудеев к отпадению от современной Ему формы иудейства, что Своими

чудесными действиями Он возбудил всеобщее к Себе внимание и, наконец, умер самой постыдной смертью, какая только была известна древнему миру и которая для иудея была вдвойне унижительна, так как совершена была при участии языческих римлян. Другой неотвержимый факт, имеющий для себя самые прочные основания вне Новозаветного Писания, состоит в том, что уже во второй половине первого века в самых различных и отдаленных частях Римской Империи, как у бывших иудеев, так и у бывших язычников Иисуса Христа, Его жизнь, учение, смерть и воскресение считали первой причиной особого, совершенно отличного от иудейства, нового религиозного общества, которое, как сообщает Плиний Младший в своем письме к императору Траяну, „воспевало Ему (т. е. Иисусу Христу), как Богу, хвалебные пения и члены которого перед всем обществом своим обязывались проводить святую и строгую жизнь.

Вот те основания, которые, так сказать, помимо самых Евангелий, убеждают нас в их исторической достоверности и заставляют с чувством глубокого критицизма относиться ко всем возражениям, идущим против них со стороны предвзятого сомнения или даже неверия западного школьно-философствующего „лжеименного разума“. А насколько достоверна евангельская история в своих частностях, и именно в том виде, как они сообщены нам нашими каноническими Евангелиями, – это-то главным образом и составляет предмет нашей книги. Действительно, – в этом нужно сознаться, – содержание евангельской истории слишком возвышенно и почти непостижимо для ограниченного разсудка человеческого; а потому так громко высказываемое неверие в него со стороны западной отрицательной критики нас ничуть не удивляет. Если весть мироносиц о воскресении Господа нашего Иисуса Христа самим апостолам, людям высоконравственным, непосредственным свидетелям и очевидцам евангельской истории, показалась пустой, и они не поверили ей, – если апостолам явились „яко лжа глаголы их“, – то каким образом возможно требовать веры в этот необычайный факт от какого-нибудь Штрауса.

За Штраусом следует целый ряд критиков – не то его последователей, не то его противников.

Впрочем видное место между ними занимают только Вейссе и Бруно Бауэр; а потому мы и ограничимся указанием только на воззрения этих последних.

Воззрения Вейссе очень просты и немного сложны. Давным-давно, в царствование еще римского императора Тиберия, жил в Палестине один благочестивый и даровитый муж, именем Иисус, родом из галилейского города Назарета. Вместе с другими дарованиями, которыми он превосходил всех своих соотечественников, он обладал еще, как никто, и той особенной, почти чудесной силой, которая в наше время должна быть названа целительным магнетизмом (*die Gabe der magnetischen Heilkraft*). Этот Иисус почти постоянно странствовал по Галилее, собрал вокруг себя многих приверженцев или последователей и нередко пользовался своей целительной магнетической силой для исцеления разного рода больных, как напр. для исцеления двух гадаринских бесноватых, как их называли в то время. Нет поэтому ничего удивительного, что он приобрел любовь многих галилеян, которые не только охотно признали его своим Мессией, но и хотели сделать его своим царем. Впрочем, хотя Иисус и признавал в себе мессианское призвание, но он был далек от мысли – сделаться центром политического движения и власти. Напротив, он всегда старался влиять на народ только нравственно, посредством своего возвышенного учения, которое он особенно любил сообщать в рассказах приточного характера. Так, результат усвоения и применения к жизни его учения, раскрытие и осуществление высоконравственных идеалов, он любил представлять под образом разверзения небес; твердость упования на Божье милосердие он представил под образом хананеянки, которая так настойчиво и трогательно просила о помощи какого-то иудея, что тот волей-неволей должен был уступить наконец ее просьбе; суд на духовно-бесплодных людей – под образом бесплодной смоковницы, которая по чьему-то повелению должна была засохнуть; нравственное мировое возрождение, которое должно было совершиться, благодаря его учению, – под образом претворения

воды в вино. Такой же приточный характер носят на себе и другие евангельские рассказы, как напр. рассказ об исцелении сына царедворца, слуги сотникова, об умовении ног учеников и т. д., и т. п. В Иерусалим Иисус никогда не ходил во время своего общественного служения, кроме того раза, когда его схватили и распяли. В Гефсиманском саду он громко не молился; со креста он также не говорил: „Отче! прости им!“. Кто мог слышать и передать нам эти слова? Во время его распятия действительно, „вследствие естественного хода событий“ в природе, несколько потемнело более обыкновенного, но особенного в этом не было ничего. После смерти Иисуса, его сняли со креста и погребли. Тело его, само собой, на веки осталось во гробе, но магнетический дух его действительно явился однажды (Матф. 28, 16 и далее) его ученикам и затем тотчас же вознесся на небо. Допустим, – все это прекрасно; но каким же, спрашивается, образом Евангелия говорят нам совершенно иное? Каким образом Евангелия чужды мысли о приточном характере многих событий из жизни Иисуса Христа и говорят о них, напротив, как о действительных событиях чисто исторического характера? Вейссе дает ответ и на этот серьезный вопрос. После смерти Иисуса, говорит он, его ученики исключительно посвятили себя распространению учения своего учителя. Но они совершенно ничего никому не говорили о том, кто таков был Иисус, что он делал, как он жил и какое он имел представление о своей личности, – предполагая, что все это должно быть известно их слушателям само собой. Тем не менее, то те, то другие черты из жизни Иисуса уже весьма скоро начали принимать более и более широкие образы и подвергаться мифической переработке среди первых последователей христианского вероучения. Такая переработка совершалась двояким образом. С одной стороны ей давали повод черты мессианские, которые по-видимому должны были иметь место в жизни Иисуса, хотя могли и не быть на самом деле, как действительно и не были. Так напр. выражение «Сын Давидов» всегда было эпитетом Мессии в устах иудеев; поэтому и все признавшие Иисуса Мессией были убеждены, что он действительно есть потомок Давида по плоти. Таким образом

произошло сказание о вифлеемском рождении Христа и евангельские родословия. Точно также и другие мессианские идеи мало-по-малу переходили в символические образы мифического характера. Мысль о том, что Христос своим учением просветит не иудеев только, но и язычников, дала повод к образованию рассказов не только о поклонении вифлеемских пастухов, но и восточных мудрецов; убеждение, что во Христе исполнились закон и пророки, легло в основу евангельского сказания о преображении; победа Иисуса над злом перешла в мифическое сказание об искушении, и т. д., и т. п. С другой стороны, – мифический образ исторических событий мало-помалу получили также и многие притчи, произнесенные Христом, которые были приняты его слушателями за действительные события из его жизни. Таковы, как мы видели, евангельские сказания о разверзении небес, о хананеянке, о засохшей смоковнице, о претворении воды в вино, об исцелении сына царедворцева и сотникова слуги. Даже та простая мысль, что кому умыты ноги, тот чист, дала повод к измышлению рассказа об умовании ног. Далее, после смерти Христа у его последователей вошло в обычай принимать в свое общество только лиц, крещенных во имя Иисуса (?); а это подало повод к предположению, что крещение установил Сам Христос. Вот в кратких чертах тот взгляд на жизнь, учение и дела Господа нашего Иисуса Христа, который Вейссе изложил в своей „Евангельской истории“ ¹⁹. (Evangelische Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet). Как ни родственны невидимому между собой гипотезы Штрауса и Вейссе, но нельзя не видеть между ними и великого различия. Гипотезу Штрауса действительно можно сравнить, как это и делают ее немецкие критики, с величественным и очаровательным воздушным замком, которым путник любуется издали и который превращается в пустой призрак, когда зритель подходит поближе и хочет осязать его колонны. Ничего подобного нельзя сказать о гипотезе Вейссе. Ни издали, ни вблизи в ней нельзя найти ничего очаровательного. Она есть самый слабый плод своего времени и своей школы. Ее слабые стороны обнаруживаются тотчас же, как только до нее дотронется анатомический нож разсудочного

анализа. В самом деле, что это за магнетическая целительная сила, которой обладал только Христос и более никто? Почему только один Христос мог обладать ею и никто другой? Что это за магнетический дух и откуда он, который после смерти Христа явился однажды Его ученикам и тотчас же вознесся на небо? Кто этот неизвестный некто, который играет самую важную роль во всех мнимых притчах Христа, уступает просьбе хананеянки, повелевает засохнуть смоковнице, претворяет воду в вино, исцеляет сына царедворцева и т. п.? Каким образом притчу слушатели могли принять за действительную историю? Как возможно подобное недоразумение столько раз и для стольких лиц? Как наконец мог какой-нибудь благочестивый галилеянин, с незначительным числом магнетических исцелений, произвести тот коренной переворот в мировой истории, конца которого нельзя указать еще и в настоящее время? Он произвел такой переворот, отвечают обыкновенно защитники Вейссе, потому, что выдавал себя за ожидаемого иудеями Мессию. Но ведь за такое же лицо выдавали себя многие до и после Него! Почему же однако они не могли совершить ничего такого, что равнялось бы силе христианства? На этот вопрос ничего не могут серьезно ответить все те, которые не хотят признать Иисуса Христа истинными Сыном Божиим, по мнению которых Он только выдавал себя за Мессию, а не был истинным Мессией на самом деле.

Почти одновременно с вышеуказанным сочинением Вейссе явилось в свет и сочинение Вильке – „Urevangelist“ („Первоевангелист“), которое должно быть отмечено нами только потому, что дало основание воззрениям Бруно Бауэра, которые изложены в его „Критике синоптиков“ (1841 г.).

Бруно Бауэр явно доказал на себе самом, как крайняя правая сторона гегелианской школы близко стояла к левой, когда из первой – строгого догматизма – он перешел к последней – самому опустошительному радикализму, не сделав особенно заметного скачка или перелома в прежних своих мировоззрениях и благодаря одной философской абстракции или – точнее – абстрактной логике, для которой содержание вообще не представляет никакого интереса и которая

следовательно способна идти в каком угодно направлении. С такой логикой человек не останавливается ни перед какими препятствиями, становится фанатиком в мнимо-научной области и теряет уважение к тому, что не может вместиться в его формах философской абстракции. Во имя мнимой науки он поворачивает в грязь религию и глумится над всем тем, что другие уважают как святыню. Все измеряется одними мнимо-научными интересами, и сам человек становится жертвой пустой философской абстракции. Вот почему с таким направлением неразрывно соединяется всегда разрушительный, мнимо-научный фанатизм, близко граничащий с неистовым безумием. Все это как нельзя лучше выразилось в научных исследованиях Бруно Бауэра. „Здесь конец! его дают мне сами богословы!“ – кричит неистовый Бауэр. „Посмотрите, каковы они, как богословская ненависть сверкает в их глазах! Ага! Вы хватаетесь за громовые перуны? Увы, не вам, несчастным смертным, распоряжаться ими!... Они думают, что иезуитизм их может удержаться, что их обман и ложь будут продолжаться вечно? Но если пришло время обнаружиться их неправде, то недалеко уже и суд!“.. Что это, как не фанатическое словоизвержение неистового безумия? Даровитый и ученый Бруно Бауэр не пожалеет ничего ради своей философской абстракции; в жертву мнимой науке он принес все, что у него было: и естественные силы, и разум, и здравый смысл, и историческое понимание. Он хочет бросить свои прежние догматические мировоззрения, чтобы идти путем исторической критики, но не может, потому что у него менее всего оказывается исторического и критического смысла. Он думает быть критиком, а на деле оказывается лишь метафизическим фанатиком. Он сражается с пустыми логическими формулами и философскими абстракциями, а думает, что стоит на почве действительности. Неудивительно после этого, что в евангельских повествованиях он не оставил ничего исторического. Он не признает историческим ни крещения Иисуса Христа, ни Его чудес и даже ни одной из Его речей. Одно принадлежит фантазии евангелистов; другое ими искажено и обезображено. Но что же после этого было на самом деле из

того, о чем повествуют нам евангелисты? С точки зрения Бауэра, на этот вопрос должно ответить так: „что-то было, но что именно – неизвестно“²⁰. Вот в кратких словах тот результат, который добыт Бруно Бауэром, благодаря его усердным и многолетним научным исследованиям.

Все последователи Штрауса обыкновенно различаются между собой лишь в своих частных воззрениях на жизнь, учение и дела Господа нашего Иисуса Христа; но они вполне согласно следуют своему учителю в общем направлении своих исследований, т. е. в приложении к евангельской истории мифической теории. Здесь мы хотим указать несколько примеров применения этой теории. Примеры эти очень наглядны. В иерусалимском талмуде, говорят напр., повествуется следующее: однажды раввин Елиазар, путешествуя с раввином Иохананом, завел речь о делах божественных. Иоханан тотчас слез с осла, на котором ехал, и сказал: „нехорошо, что я слушаю славу моего Творца и при этом еду верхом на осле“. Когда же они сели под деревом, тотчас, в награду за их смирение, сошел с неба огонь и окружил их. Из этого и подобных сему мест следует, говорят, то, что во времена Христа иудеи считали огонь за необходимое условие при каждом божественном откровении; отсюда же произошло будто бы евангельское сказание, по которому Иоанн Креститель предвещал, что Христос будет крестить огнем. Другой пример. В одном раввинском кодексе рассказывается, будто бы Второзаконие пришло однажды к Богу и сказало: „Господи! Ты написал во мне закон Свой; но Соломон, женившись на многих женах, выбросил иот из одного Моего слова (gaschim–Второз. 17, 17). На это Бог отвечал Второзаконию: „Соломон и тысяча ему подобных прейдут, буква же из тебя не прейдет“ (Salomo et mille ei similes peribunt, séd vocula de te non peribit“). Отсюда, говорят, произошло будто бы евангельское повествование о том, что Христос сказал: «иота едина не прейдет от закона».²¹ Каким образом многие притчи перешли в евангельские события – мы уже видели при изложении гипотезы Вейссе. Вот как пользовались теорией мифа все последователи той школы, во

главе которой стоял Штраус, сам вышедший из философии Гегеля.

Крайности и односторонности этого направления так очевидны, его выводы по большей части так нелепы, что они не могли долго оставаться без опровержения. Более серьезные мыслители, между которыми главное место должно принадлежать берлинскому профессору Генгстенбергу, весьма скоро пришли к тому разумному убеждению, что такое направление недостойно истинной науки, что оно непременно должно быть устранено и заменено новым, более основательным. Таким образом почти с самым его началом совпадает, как мы видели, и начало его разоблачения и опровержения. Этому много способствовало то обстоятельство, что рядом с указанным направлением, вышедшим из философии Гегеля, существовало еще и другое богословское направление, более сдержанное и более основательное, хотя и менее шумное.

В одно время с Гегелем, как мы сказали выше, занимал кафедру в берлинском университете еще и другой немецкий ученый – Шлейермахер, который также произвел огромное влияние на развитие богословской мысли новейшего времени, основав так называемое примирительное или посредствующее направление с целью уничтожить противоречие между рационализмом и супранатурализмом. Появление Шлейермахера в ученом богословском мире было, правда, менее шумно, чем появление Гегеля, но за то глубже и продолжительнее было его влияние на ход развития христианского богословия. Идеи Гегеля уже отжили свой век; напротив, идеи Шлейермахера ощутительны и в настоящее время. К нему примкнули ортодоксы, каковы: Твестен, Ницш, Сакк, I. Мюллер; его взгляды заметны у Неандера, Ульмана, Умбрейта, Люкке, Ольсгаузена, Гундесгагена, Гагенбаха и других; его духом дышет даже рационалистический критицизм Де-Ветте, Баумгартен-Крузия, Газе, Блеека, Шварца, Гизелера и Креднера. Его положения заимствовал Баур, его лекции слушал и списывал сам Штраус.²²

Впрочем, как ни велико было то влияние, которое Шлейермахер произвел в области богословской мысли, тем не

менее нужно сказать, что он собственно не был богословом по призванию. Он был философ; он был человек, который хотел относиться ко всему критически и с одними только суждениями своего разума. Религиозные истины он принимал лишь в том виде, в каком они мирились с его собственными разсудочными представлениями и понятиями.

Свою самостоятельность по отношению к церковному авторитету Шлейермахер обнаружил весьма рано. Еще в 1786 году, воспитываясь в семинарии (в Барби), восемнадцатилетний Шлейермахер жаловался в письме своему отцу на то, что обучение в семинарии ведется весьма дурно, что о научном изъяснении Св. Писания у них не может быть и речи, что доказательства в пользу религиозных истин указываются учителями слишком поверхностно, что в семинарской библиотеке нельзя найти сочинений новейших теологов, которых взгляды и возражения в классе почти никогда не опровергаются, и что через это только усиливается сомнение среди учащейся молодежи в истинах Откровения. Отец в ответ на эту жалобу писал Шлейермахеру, что он ничего не теряет от того, что взгляды и возражения новейших теологов остаются для него неизвестны. „Избегай этого древа познания“ – пишет он своему сыну – „и опасных приманок к нему под видом основательности. Я прочитал почти все опровержения современного неверия: однако же они ни в чем не убедили меня, и я узнал только, что вера есть дар Божий и дело Божьего милосердия“. При этом он рекомендовал своему сыну посерьезнее заняться лучше изучением Библии, еврейского языка и сочинений Мартинота, Сандера, Боннета и Гервея. Но едва ли сын послушался на этот раз советов своего отца; по крайней мере известно, что вместо изучения Библии и еврейского языка он занялся подпольным изучением тогдашних богословских критиков и уже в следующем письме писал своему отцу: „Любезный батюшка! Если вы думаете, что, кроме нашей веры, ни при какой другой невозможно блаженство в той и покой в этой жизни, то молитесь Богу, чтобы Он даровал ее мне, потому что в настоящее время у меня ее нет“. Таким образом уже в это время Шлейермахер находился в таком состоянии, при котором

в решении религиозных вопросов он не мог руководиться непосредственным голосом Церкви. Правда, и в родительском доме, и за семинарской скамьей он не переставал заниматься изучением церковных догматов, но в их понимании он руководился уже не верой, а своими собственными критическими соображениями. Само собой понятно, что его разум, ограниченный по своей человеческой природе, не мог понять ясно и живо таких великих истин, каково христианское вероучение о падении и искуплении человека, а Шлейермахер, как мы сказали, признавал истинным только то, что было совершенно понятно для его разума. Ясно, почему так была потрясена в это время вера Шлейермахера. „Я не могу верить“, – пишет он отцу, – „что бы то был вечный, истинный Бог, который сам Себя называл лишь Сыном Человеческим; я не могу верить, чтобы Его смерть была искуплением для человека, так как Он сам ясно не высказал этого ни одного раза и так как я не могу признать, чтобы такое искупление было необходимо; Бог не может желать вечного наказания для людей, – они не были совершенны; они были сотворены не с совершенством, но лишь с стремлением к нему“. Из этих слов видно, что уже в то время Шлейермахер более чем колебался относительно двух важнейших пунктов христианского вероучения – Божества И.Христа и искупительного значения Его крестной смерти. Таким образом, характер Шлейермахеровского богословствования с догматической и критической стороны его довольно обозначился уже в то время, когда Шлейермахер должен бы был держать в руках еще только краткий учебник христианского богословия. Можно-ли представить себе, как был потрясен отец, узнавший о таком одностороннем и почти нехристианском направлении ума своего сына? „О, бессмысленный сын!“ – так начинает он свой ответ от 8-го февраля 1787 года, в карательном духе ап. Павла в Послании к Галатам: – „кто обольстил тебя, что ты изменил истине, – тебя, у которого перед глазами всегда изображаем был Христос Иисус, распинаемый ныне тобой?... Ах, сын мой, сын мой!... Как глубоко ты обижаешь меня! Какой вздох ты выжимаешь из груди моей! И если мертвые имеют о нас какие-либо седения, то каким являешься ты теперь ужасным

возмутителем покоя твоей усопшей матери, если даже мачеха твоя, чужая тебе, оплакивает тебя вместе со мной! “ Признавая Христа простым человеком, Шлейермахер, по мнению его отца, презирует Бога своих отцов и „идет служить богам чуждым“. „ Если возможно“, – вызывает к сыну его отец в конце настоящего своего письма, – „то внемли просьбе своего отца, просящего тебя! Опомнись! Ах, сын мой, опомнись! Человеческая добродетель не есть совершенство, но всегда следует возвращаться с пути погрешностей. О, Господи Иисусе! Ты – Пастырь людей! Сам возврати к Себе Свое заблудшее овца! Сотвори сие во славу имени Твоего! Аминь!» Но ни эти душу раздирающие вопли отца, ни его угрозы и увещевания не переменили образа мыслей Шлейермахера. По своей природе он принадлежал к числу людей, которые ради истины готовы жертвовать всем близким их сердцу, а свое религиозное мировоззрение Шлейермахер, конечно, считал вполне истинным. Впрочем, ни в семинарии, ни даже по окончании курса в берлинском университете, Шлейермахер не имел еще, собственно говоря, твердосложившихся и вполне законченных тех или других богословских и философских воззрений. Его ум еще не находил твердой опоры для своих дальнейших операций: он не удовлетворился старым, но еще не нашел ничего и нового, что было бы лучше отвергнутого им старого. Бог был для него каким-то неопределенным х-ом, мир – z-ом. Вот почему в это время Шлейермахер сам еще боялся публично высказывать о вещах свое определенное мнение; а потому и неудивительно, если у демократов он слыл приверженцем деспотизма, у роялистов –якобинцем, у пантеистов – дуалистом, у теистов – деистом, а у людей деловых – человеком легкомысленным и болтуном (–Mensch, dem die Zunge zu lang sei). Трудно угадать, какое бы направление принял Шлейермахер, если бы судьба не столкнула его с Шеллингом, из философских положений которого только и возможно уяснить себе те или другие воззрения Шлейермахера. Действительно, в своих религиозных представлениях Шлейермахер вообще был согласен с Шеллингом, и их различие заметно только в вопросе о познании Бога или, как они сами

выражаются, – Абсолютного Существа. Шеллинг допускал возможность познания абсолютного лишь под формой интеллектуального воззрения, между тем как Шлейермахер – только под формой чувства. В своем письме к Якоби Шлейермахер, не скрываясь, старался доказать, что Божество может быть познаваемо только в соединении идеального с реальным, субъективного с объективным, т. е., по его мнению, познание Божества возможно только под условием пантеистического мировоззрения, – и именно – мировоззрения Шеллинга. Понятие человека Шлейермахер, также подобно Шеллингу, рассматривает с двух сторон: человек в бытии (идея) и человек в бывании (действительность). Первый – безгрешен, второй – склонен к ошибкам, погрешностям, порокам и действительно порочен. Явление первого в бытии, т. е. в жизни, но с сохранением безгрешности, безпорочности – и есть сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса Христа. Таким образом рождение Христа, по Шлейермахеру, действительно есть явление сверхъестественное, чудесное, но лишь настолько, насколько нельзя объяснить себе того, каким образом в действительной внешней жизни (в бывании) Христос остался безгрешным и не принес с собой в мир наклонности ко греху. Здесь же, на земле, идея Высочайшего Существа завладела всем сознанием Иисуса, – и в этом состоит вся сущность, все значение Христа, как Исккупителя; бытие Бога в нем составляло все Его внутреннее Я, а потому и не было в Нем ничего такого, что не определялось бы волею Бога. Вот почему Христос является чистейшим образом, или, как обыкновенно говорят, идеалом всего человечества. В живом единении с Ним может быть всякий, кто только воодушевлен Его духом, проникнут Его учением. Общество таких людей есть Церковь, которая поэтому может быть признана отражением Христа, равно как Христос – ее первообразом. Частнее взгляд Шлейермахера на жизнь, учение и дела Господа нашего Иисуса Христа представляется следующим. Христос родился от совершенно обыкновенных людей и совершенно обыкновенным образом, но без греха; воспитание получил такое же, как и всякий иудейский отрок того времени. От других людей Он

отличался только полнейшим совершенством или, как говорит Шлейермахер, максимумом богосознания, которое впоследствии сделалось регулятором всей Его жизни и деятельности. Достигнув тридцатилетнего возраста и приняв крещение от Иоанна. Он начал свое общественное служение, постоянно избирая центром своей деятельности то Капернаум, то Иерусалим. Общественное же служение Христа состояло главным образом в Его учении и отчасти в делах милосердия к страждущему человечеству. Многие из Его дел кажутся действительно необыкновенными, но впрочем лишь настолько, насколько мы не в силах объяснить их на основании добытых в наше время научных положений; объяснять же их нужно по всей вероятности или полнотой мессианского достоинства Иисуса, или теплотой веры тех, над которыми они были совершены. Что такое эти действия в их сущности, – неизвестно, но только они не чудеса в том смысле, в каком учит о них Церковь. Учение Христа было ново и оригинально, не находилось ни в какой внутренней связи с учением ветхозаветным, а напротив даже вступало с ним во многих пунктах в противоречие. Вот почему Иисусу приходилось часто сталкиваться с ветхозаветными воззрениями и установлениями. Уже одно это должно было возбудить против Него многих иудеев и особенно их авторитетов – книжников и фарисеев, которые в то время сильно придерживались ветхозаветных воззрений и традиций. К этому еще нужно присоединить грозные обличительные речи Христа, порицавшего всегда лицемерие и внешнюю набожность фарисеев, пороки народа и его склонность к одной только обрядности и внешности. Все это было причиной того, что против Иисуса составилась полуофициальный заговор с целью Его умертвить. И действительно, – в одно время Христос был схвачен, осужден и распят на кресте. Нет основания думать, что Он умер на кресте действительной смертью, хотя официально и был признан действительно умершим. Друзья сняли Его с креста и похоронили, по особому стечению обстоятельств, в чьем-то чужом гробе (не Иосифовом), и потому впоследствии тело Его, очевидно, нужно было перенести в более постоянное место. Так-ли оно было на самом деле, или быть-может

Христос, пробудившись, Сам вышел из гроба, только на третий день после погребения тела Христа в гробе не оказалось. Разнеслась молва, что Христос воскрес, и действительно Он являлся тогда своим ученикам, но совершенно однакоже таким, каким Он был и во время страданий, и не сверхъестественным, а обыкновенным образом. А так как и в это время Христос был таким же точно, каким Он был и во время Своей земной жизни, имел такое же смертное тело, плоть и кости, то Его жизнь и по воскресении снова окончилась, разумеется, обыкновенной смертью; проживал же Он теперь до Своей второй смерти, по всей вероятности, в Вифании, где Он лучше всего мог вести скрытную и уединенную жизнь. Само собой разумеется, что ученики Иисуса были твердо уверены, что за Свою жизнь и дела Он должен прославиться в царствии Божием, а из этой уверенности с течением времени выработался рассказ о событии мнимо-исторического характера – вознесении Христа на небо.

Нет ничего удивительного, что при таком понимании евангельской истории Шлейермахер считал себя в силах примирить два крайние направления богословской мысли – супранатурализм и рационализм. Как можно видеть из сказанного, такого примирения он хотел достигнуть тем, что с одной стороны не отвергал почти ни одного события из евангельской истории, допуская, что все рассказанное в наших евангельских повествованиях действительно случилось в известное историческое время, а с другой – каждое евангельское событие старался объяснить более или менее сходно с духом тогдашнего рационализма, хотя и в гораздо смягченном его виде. Вследствие этого произошло однакоже только то, что у Шлейермахера часто встречаются слова и фразы библейские или церковные, но со смыслом совершенно иным; а это значит, что Шлейермахером достигнуто не примирение, а лишь насильственное соединение двух противоположных мировоззрений. В некоторых случаях Шлейермахер является по-видимому даже как будто супранатуралистом, а на самом деле он не супранатуралист; в других случаях его, пожалуй, можно было бы назвать

рационалистом, но он в сущности и не рационалист. Все это зависит очевидно от того, что самое воззрение Шлейермахера двойственно и неопределенно. При объяснении некоторых событий, каковы: смерть, погребение, воскресение и вознесение Христа на небо Шлейермахер принужден был даже маскироваться, исключительно, конечно, вследствие того, что не хотел, так сказать, обидеть, не хотел стать в полное противоречие ни с супранатуралистами, ни с рационалистами. Как далеко однакоже он не достиг своей цели примирения, видно уже из того, что его воззрений не приняли ни рационалисты, ни супранатуралисты. Мало того, над ним даже нередко смеялись как те, так и другие: рационалисты – за то, что он признавал евангельские события историческими фактами и хотел, будто бы, сохранить тот образ Христа, какой рисует церковное вероучение; супранатуралисты – за то, что в своих объяснениях он нередко стоит в противоречии с евангельскими повествованиями и искажает их смысл в духе рационализма. При всем том – повторяем – значение Шлейермахера так велико, что к числу его учеников принадлежат лучшие ученые, а его мысли не потеряли своей силы еще и в настоящее время. Но так как он не оставил после себя строго замкнутой школы, то нет ничего особенного в том, что впоследствии некоторые из его учеников бросили его воззрения и перешли в церковную школу, другие – в рационализм и только немногие удержались на почве зрения своего учителя. К числу таких последователей Шлейермахера в собственном смысле принадлежит прежде всего Неандер. Мы указываем здесь, только на него одного, так как он считается наилучшим выразителем идей своего учителя.

К своему сочинению Неандер предпослал три эпитафии – из Афанасия, Паскаля и Платона; недостает, говорит Штраус ²³, только того эпитафия, который выражал бы дух самой книги и притом был бы библейский, именно изречения Марк. 9, 24: «Верую, Господи, помози моему неверию». – И действительно, субъективность Шлейермахеровского богословия ясно проглядывает и в «Жизни Иисуса Христа», написанной в 1837 году Неандером. Что эта книга написана далеко не в духе истинно-христианского понимания, об этом едва ли стоит и

говорить. Богодухновенность – или даже только историческая достоверность евангельских повествований – не нашла себе защитника и в личности Неандера. Образ Христа, начертанный богословием Шлейермахера, является и в сочинении Неандера неизменным масштабом понимания и толкования всей евангельской истории. Три первые Евангелия и здесь берутся в расчет лишь настолько, насколько они подходят под общий дух Евангелия от Иоанна. Чудеса Неандер повсюду старается обусловить лишь так называемой религиозной нуждой и не дает им надлежащего места и значений в жизни Христа. Впрочем он не устраняет их силы, низводя ее до нуля. Вот почему каждое евангельское чудо у Неандера является всегда ослабленным и представленным в таком виде, что мало чем отличается от обыкновенных явлений, почти ежедневно совершающихся перед нашими глазами в области внешней природы. По воззрению Неандера – чудеса не суть отдельные, самостоятельные явления, а члены одного великого целого, явления в человечестве новых, высших сил природы. Таким образом чудо есть нечто возвышенное, стоящее гораздо выше законов природы, но не противоречащее им. Мудрость Творца сумела так устроить мир, что он без ущерба для себя может воспринимать в свою область те высшие творческие силы, которыми обуславливается всякое чудо. В каждом чуде, таким образом, необходимо различать всегда два элемента – естественный и сверхъестественный. В действиях на человеческую природу, т. е. в чудесных исцелениях, перевес получает естественный элемент, а в чудесных действиях на физическую природу – сверхъестественный. Сообразно с этим Неандер всегда отдает преимущество первым и, насколько возможно, урезывает последние, доводя их до минимума, но не выбрасывая однакоже совсем за борт евангельской истории. В деле уменьшения значения и силы чудес Неандеру много помогает еще приложение к ним нравственно-практических мотивов. К чуду, как чуду, т. е. как к такому явлению, которое служило лишь для одного обнаружения божественного, всемогущества, Неандер относится вообще с недоверием; но зато с глубоким чувством говорит он о тех чудесах, которые

обуславливались нравственно-практическими требованиями, мотивировались сочувствием, сожалением или состраданием Христа к страждущему человечеству. Мы приведем несколько примеров того, как поступает Неандер с евангельскими рассказами о чудесах, как он различными путями старается ослабить или даже совсем уничтожить их, прибегая постоянно то к теории мифа, то к объяснению натуралистическому, но всегда останавливаясь лишь на половине своей дороги. Так, напр., в рассказе о поклонении волхвов Неандер признает историческим лишь прибытие их в Иерусалим, куда они пришли вследствие указания своих астрологических наблюдений; но он не доверяет евангельскому повествованию в том, что волхвам указан путь на Вифлеем чудесной звездой Мессии; он скорее готов допустить, что это – дело Ирода или кого-нибудь другого. Чудесное событие, бывшее при крещении Иисуса, не имело, по взгляду Неандера, объективного значения и вполне может быть объяснено визионерным состоянием Иоанна Крестителя; в таком именно смысле Неандер понимает сошествие на Иисуса Св. Духа и глас с неба Бога Отца. История искушения, говорит он, действительно содержит в себе историческую истину, но она облечена в ней в символическую форму, вследствие чего искушение Иисуса есть история истинная, но не действительная. Укрощение бури имеет истинное значение, как непосредственное воздействие Христа, но не на внешнюю природу, а лишь на души Его учеников. Претворение воды в вино на браке в Кане Галилейской не было претворением в собственном смысле, но лишь сообщением воде вкуса и силы вина, для уяснения чего Неандер указывает нам, как на аналогичное явление, на некоторые минеральные источники, имеющие воду с приятным винным вкусом. Относительно воскресения мертвых Неандер воздержался от произнесения своего последнего слова собственно потому, что ему весьма трудно будто бы определить, действительно ли воскрешенные лица умерли перед тем истинной смертью, или же их смерть была только кажущаяся („Scheintod“). Даже смерть Лазаря, от трупа которого, по свидетельству евангелиста, издавалось уже зловоние, для Неандера остается недоказанной. Явления

ангелов в буквальном смысле он не признает, как не признает в то же время и объективного существования злых духов. Бесноватые, по его взгляду, были люди душевно-больные, потерявшие единство самосознания и создававшие свое собственное Я враждебной им силой ада. Если же Христос и говорил иногда о бесах, как существах, имеющих личное бытие, то в этом случае Он только приравнивался к иудейским понятиям и представлениям того времени.

Сказанного – нам кажется – достаточно для того, чтобы показать, как при объяснении чудес Неандер постоянно колеблется и сам не знает, к какому прибегнуть толкованию их: натуралистическому, мифическому или супранатуралистическому. Чудо им ослаблено, но не уничтожено. Сверхъестественный Х все-таки остался; его можно видеть у Неандера, как и у Шлейермахера, и „в высших божеских силах“, и в „новом духовном творчестве“, которое явилось с христианством и абсолютным носителем которого нужно признать Самого Христа. Но эти фразы однакоже так неопределенны и такой обширный имеют смысл, что из них каждый может делать какое угодно употребление. Само собой понятно, что подобное направление богословской мысли не может быть достоянием истинной науки; наука не может удовлетвориться двусмысленностями и полуотрицаниями; наука требует положительных результатов в деле религии и – в частности – в отношении таких важных фактов, как чудеса Господа нашего Иисуса Христа, полуверование невозможно. Или они должны быть безусловно признаны, как исторические факты, или же честным образом опровергнуты.

К таким печальным результатам пришло в конце концов и то примирительное направление, основателем которого по-справедливости считается Шлейермахер.

Итак, к концу 40-ых и началу 50-ых годов настоящего столетия в западном богословском мире ясно обозначились три направления: отрицательное, церковное и посредствующее или примирительное. Представителями первого были ученики Штрауса, второго – ученики Генгстенберга и третьего – ученики Шлейермахера. Но здесь мы не можем не остановиться на

воззрениях тех отрицательных критиков, которые совершают поворотный пункт первого направления и значительно усиливают сторону евангельских противников.

Как на предшественников Баура, можно указать между прочим на двух ученых – Люцельбергера и Швейцера (Александра). В 1840 году Люцельбергер издал в свет свое сочинение – „О Евангелии Иоанна“ („Über das Evangelium des Johannes“), в котором он – иногда даже до смешного – силится доказать полную несостоятельность всего церковного предания об апостоле Иоанне: не только отрицает то, что он, Иоанн, был писателем нашего четвертого канонического Евангелия, трех посланий и Апокалипсиса, но даже считает безосновательным и сказание о пребывании Иоанна в Малой Азии; по его исследованиям оказывается, что наше Евангелие от Иоанна вышло из школы апостола Андрея и составлено в Эфесе около 130–135 годов по Р. Х.

Александр Швейцер в своем сочинении „Евангелие Иоанна, критически исследованное по его внутреннему достоинству и его значению для жизни Иисуса“ („Das Evangelium des Johannes, nach seinem Innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht“), написанном в 1841 году, трактует о Евангелии от Иоанна гораздо сдержаннее, чем Люцельбергер, и находит в нем только некоторые галилейские вставки, сделанные позднейшей рукой.

Совершенно из других основоположений, чем все предшествовавшие отрицательные критики, выходит Баур.²⁴ Исходным пунктом его критики служат не самые Евангелия, как это было вообще принято со времен Эйхгорна, а послания апостола Павла. Главное, основное историческое воззрение Баура, на котором основываются все его дальнейшие критические операции, состоит в следующем. Христианство не есть от начала готовый, законченный, „с неба данный продукт“, – напротив, оно есть лишь явление постепенно развивающееся. Базис, на котором оно развилось – иудейство. Иудейский характеристический элемент составлял границу, проломить которую первохристианство могло только после продолжительной внутренней борьбы. Первое христианство было поэтому

несомненно иудейским христианством и первое содержание христианского вероучения составляло не что иное, как то, что Иисус есть Мессия, что в Нем исполнились ветхозаветные пророчества. Таким образом первохристианство и иудейское христианство в первое время были тождественны; христианство было еще не что иное, как только исполненное и законченное иудейство; оно в то время еще не было новым жизненным принципом, предназначенным обнять весь духовный мир, поставить на совершенно новый базис как иудейство, так и язычество. Только апостолом Павлом был сделан, этот шаг вперед, только им был совершен полный разрыв с иудейством, его храмом и законом. Вот почему противоположность между старым, упорным и на авторитете иудейских апостолов Петра, Иакова и Иоанна основывающимся иудейским христианством и универсальным христианством новатора и апостола языков – Павла была гораздо глубже и гораздо продолжительнее, чем представляет ее позднейшее церковное предание, чем изображает ее именно книга Апостольских Деяний. Противоположность менее всего была сглажена при жизни апостола Павла; напротив, как это явствует из несомненно подлинных Павловых посланий, еще сам апостол Павел вел весьма жаркую и упорную борьбу за свободу от ига ветхозаветного закона, за признание его апостольского авторитета, за равноправность языческих христиан с христианами иудейскими. Эта противоположность не была совершенно уничтожена даже и около времени разрушения Иерусалима; она проходит и через все второе поколение, через весь так называемый послеапостольский век вплоть до половины второго столетия. Вот почему и все писания, принадлежащие к этому времени, явно носят на себе следы влияния этой противоположности, а потому их следует и рассматривать только именно с этой точки зрения. Догматическая противоположность петринизма и павлинизма, таким образом, представляет собой ключ к изучению литературы первого и второго века, к уразумению характера канонических писаний, времени их происхождения и того круга христиан, из которого они вышли.

Рассматривая с этой точки зрения все канонические писания Нового Завета, Баур находит, что одни из них еще заметно носят на себе следы этой противоположности, каковы, напр., некоторые послания апостола Павла с одной стороны и Апокалипсис – с другой, другие несомненно обязаны своим происхождением тенденции позднейшего времени – уничтожить эту противоположность, примирить воззрения иудейских христиан с таковыми же воззрениями христиан языческих. Большая часть канонических новозаветных писаний оказывается однако же принадлежащей только к последнему разряду, т. е. вызвана примирительной тенденцией, а потому вопрос о их подлинности совершенно излишен. Для Баура представляются неподлежащими сомнению по своей подлинности только четыре послания апостола Павла: к Римлянам, к Коринфянам – два и к Галатам. Эти-то собственно четыре послания и образуют тот твердый базис, на котором стоит Баур и с которого он оперирует и переворачивает своим рычагом все новозаветные писания, воззрения и церковное предание. Но особенную важность имеет для него послание к Галатам, и именно вторая Глава этого послания, в которой находятся выражения апостола Павла о его отношении к Петру и упоминание о его встрече с апостолами в Иерусалиме. Рассказанный здесь случай, бывший в Антиохии между Петром и Павлом, бросает, по мнению Баура, ясный свет на первоначальное отношение между иудейским христианством и павлинизмом. Это – говорит Баур – не была минутная поспешность, как обыкновенно говорят, или слабость Петра, мимолетное недоразумение. Между этим событием и смертью Христа находился промежуток времени почти в двадцать лет, – срок совершенно достаточный для того, чтобы вполне могло выясниться отношение христианства к иудейству и язычеству. Но то свободное действие, на которое сначала решился было Петр, было обусловлено очевидно только уступчивостью Павлу; при прибытии же посланных от Иакова Петр однако снова возвратился к своим прежним воззрениям. Эти посланные от Иакова, конечно как и сам Иаков, были представителями истинного иудейского христианства; их поведение, говорит Баур, дает нам ясно понять, как иудейские христиане эгоистично

относились к христианам языческим. Их убоялся сам Петр; следовательно они были еще авторитетом и для него.

Важное значение для Баура в понимании истории первохристианства имеет также, как мы сказали, и единение Павла со столпами апостольскими, как рассказывается об этом в той же самой второй главе послания к Галатам, и затем сравнение этого исторического повествования с повествованием 15 главы книги Апостольских Деяний – с так называемым апостольским собором. В послании к Галатам, говорит Баур, речь идет лишь о внешнем единении: иудейские апостолы от себя и из своей практики не делают никаких уступок; единственно что они уступают, это – предоставление Павлу избранного им рода деятельности, т. е. миссии между язычниками. Совершенно иначе представляется это дело в книге Апостольских Деяний. Здесь говорится уже о заключении формального конкордата; точно пунктируются нормы языческой миссии; сами Петр и Иаков являются именно теми лицами, которым принимают на себя инициативу и произносят речи о свободе действия, и т. п. Но каким образом было бы возможно, чтобы Петр, который так говорит здесь, в Антиохии поступил совершенно иначе, чтобы посланные того самого Иакова, который таким представляется здесь, позже явились в совершенно противоположном свете? Ясно, что подобного конкордата вовсе никогда не существовало, что он есть продукт только позднейшего времени, позднейшего понимания.

В подтверждение такого общего своего воззрения Баур ссылается на то, что Павел вел упорную борьбу за первые основоположения своей деятельности и за оспариваемый у него апостольский авторитет, – на характеристику апостола Иакова, находящуюся в древнейшем повествовании Эгезиппа, как сурового аскетического иудея, – на свидетельство Сульпиция Севера, что до разрушения Иерусалима при Адриане община Иакова соблюдала закон и обрезание, – на то значение, какое имели для древнейшего христианства писания противоположного Павлу направления, каков, напр., вполне иудейско-христианский Апокалипсис, – на иудейско-христианские элементы, которые заметны еще у синоптиков,

особенно у Матфея, в форме самого эгоистического партикуляризма, – на эвионитский монархианизм, который был господствующим образом мышления до начала третьего века, – на значение монтанизма для всей малоазийской церкви, – на характер древнейших отцов и учителей Церкви, на Папия, Эгезиппа и даже самого еще Иустина мученика, – на характер древнейших писаний, каковы, напр., „Пастырь Эрма“ и Климентины, которые пользовались великим, почти каноническим значением и имели обширный круг читателей до конца второго века, – наконец, на то недружелюбное отношение к апостолу Павлу и то скрытые, то явные нападки на его апостольский авторитет, которые постоянно подымались в этих кружках и даже весьма заметны еще в Климентинах.

Эти два противоположные направления, эта борьба двух партий – иудейских христиан и языческих, эта первоначальная противоположность между первоапостолами и Павлом, Законом и Евангелием, верой и добрыми делами, партикуляризмом и универсализмом, петринизмом и павлинизмом существовала, по словам Баура, довольно продолжительное время с явным перевесом в пользу иудейского христианства, и только общие враги христианского вероучения – гносис и римские гонения – заставили христиан в половине второго века сплотиться в одно целое и сознать необходимость неразрывного единства в понятии единой кафолической Церкви с прочным и твердым центром, который бы находился в объединяющей власти епископства.

С этим общим воззрением на ход развития христианского самосознания находится, как мы сказали, в весьма тесной связи и взгляд Баура на все новозаветные писания, время их происхождения, характер, цель, содержание, направление и тот круг христиан, из которого они вышли. Древнейшими считаются лишь те новозаветные писания, которые содержат в себе ясные следы воззрений иудейского христианства; за ними следуют писания, на которых заметен отпечаток борьбы, происходившей между иудейским христианством, или петринизмом, и христианством языческим, или павлинизмом; те же писания, в которых нельзя видеть ни положительные воззрения иудейского

христианства, ни следов происходившей между партиями борьбы, но заметно лишь желание сгладить резко противоположные воззрения этих двух партий, принадлежат уже к позднему времени и не могли быть написаны ранее половины второго века. Само собой разумеется, что, по взгляду Баура, наши канонические Евангелия ни в каком случае не могут быть названы писаниями самыми древними и первоначальными. Еще до них существовал какой-то более древний евангельский памятник несомненно направления строго-иудейского христианства; быть-может это было даже Евангелие от евреев, Петра, эвионитов, назареев или египтян. Ближе всего к этому Первоевангелию, следы которого заметны еще в „апостольских памятных записях“ мученика Иустина и „Климентинах“, стоит наше каноническое Евангелие от Матфея. Затем независимо от этого последнего Евангелия и быть может даже гораздо позже его явилось евангелие от Луки, которое написано очевидно в духе Павла, как бы в противоположность Евангелию от Матфея, написанному в духе апостола Петра, хотя – уступает отчасти Баур – справедливость требует сказать, что в этих евангелиях противоположность воззрений Павла и Петра выразилась не во всей своей резкости и первоначальности. Чтобы сделать некоторую уступку петринизму и несколько сгладить резкость павлинизма, в наше каноническое Евангелие от Луки были внесены некоторые элементы Петровского направления. Вот почему Баур предполагает, что нашему каноническому Евангелию от Луки вероятно предшествовал еще перво-Лука, из которого под влиянием двух противоположных тенденций и вышли впоследствии две переработки: одна – наше Евангелие от Луки, а другая – Евангелие Маркионово. Евангелие от Марка написано уже после Евангелия от Луки и принадлежит в последней нейтрализованной степени развитая противоположных воззрений – эвионизма и павлинизма. Нейтрализация, уничтожение противоположного и несогласного в христианском вероучении – это его характеристическая особенность. Исследование Евангелия от Иоанна Баур начал не вопросом о подлинности и т. п., а анализом его содержания и

композиции. В результате получилось следующее. Характер Евангелия не исторический, а лишь идеальный; исторический по-видимому материал на самом деле не имеет совершенно никакого исторического значения; он есть только форма, оболочка известной идеи; действующие лица также суть только носители идей писателя, выразители его пристрастных взглядов и односторонних начал; даже речи и дела Христа не имеют исторического значения; искусственно, тенденциозно они поставлены в такое соотношение между собой, что последние всегда лишь служат только поводом для первых; все развитие содержания этого Евангелия заключено в готовые, уже наперед сложившиеся формы, которые всему Евангелию дают характер больше догматический, чем исторический. Пролог, который носит на себе только догматический характер, служит программой для всего Евангелия вместе с его идеей Логоса, как внеисторической вечной потенции, принципа всего Божеского бытия и жизни.

При таком взгляде на наши канонические Евангелия совершенно излишен, даже неуместен вопрос о их внутренней вероятности и исторической достоверности. Ясно, что в наших Евангелиях исторический материал излагается не соответственно исторической правде, рассказам очевидцев, достоверному преданию первых уст, а совершенно свободно от исторической действительности, под влиянием только воззрений или тенденций времени и писателей, что следовательно они суть не исторические, а догматические писания двух противоположных партий, составлены только лишь в полемических или примирительных интересах и потому имеют значение более для истории тех противоположных направлений, из примирения которых, по историческому воззрению Баура, вышла католическая Церковь второго века, чем для истории земной жизни Иисуса Христа и Его времени.

Таково в главных чертах воззрение новотюбингенской школы, как оно высказано Бауром, развито Шwegлером²⁵ и популяризовано Целлером²⁶ Но как оно ни сложно, как по-видимому ни последовательно и ни замаскировано, но, как ложь, оно все-таки не могло долго оставаться без опровержения

и разоблачения. И замечательно, что почти первыми стали указывать на произвольность и безосновательность этой гипотезы сами же последователи новотюбингенской школы. Так уже Ритчль, Гильгенфельд и др. прямо возстали против основных воззрений Баура, хотя в то же время сами-то стоят еще на его широких плечах. Прежде всего они стремятся, насколько возможно, сгладить столь резко проведенную Бауром противоположность между эвионизмом и павлинизмом. В своем сочинении „Древне-кафолическая церковь“ („Altkatholische Kirche“) Ритчль принимает направление совершенно противоположное Швеглеровскому „Послеапостольскому веку“ („Nachapostolische Zeitalter“, 2 Bde, 1846), указывает на совершенно ложное и бессмысленное употребление таких пустых слов как „петринизм“ и „павлинизм“, и прямо возстает против господства „петринизма“ до половины второго века. В 1857 году, во втором издании своего сочинения, он еще решительнее прежнего выступил против Бауровского воззрения и даже старался доказать, что христианство второго века произошло вовсе не из нейтрализования противоположных воззрений иудейского и языческого христианства, а есть прямой павлинизм, находя у самого Павла ясные следы иудейского христианства, „нейтральный базис“, связывавший его с иудейскими первоапостолами. Наконец, Ритчль указывает и главную ошибку Бауровской исторической критики, которая состоит в том, что Баур находился под слишком сильным влиянием „Климентин“, которые собственно и составляют исходный пункт его критики, что он придавал слишком большое значение «тому тенденциозному роману второго века» и слишком высоко ставил находящееся в них подтверждение солидарности эссеистических эвионитов с иудейскими первоапостолами и их воззрениями, не мирившимися с воззрениями языческих христиан.

Гильгенфельд²⁷, по его признанию, также поставил своей задачей „указать миру и цель преувеличениям новой критики“, обещая при этом „честно исполнить свое дело“. И действительно Евангелию от Матфея, напр., он приписывает гораздо большее значение, чем Баур; „составные

первоначальные части“ этого Евангелия, которые, по его убеждению, принадлежат самому апостолу Матфею, относить к 50–60 гг. по Р. Х.; составление же других частей или, как говорит он, „переработку“ этого Евангелия он полагает не далее 70–80 гг. по Р. Х., тогда как Баур относил его уже ко времени, следовавшему за Адриановым разрушением иерусалимского храма. Евангелие от Луки, по его мнению, – с которым согласны также Кестлин и Фолькмар, – составлено около 100–110 гг. по Р. Х., все-таки раньше времени, указанного Бауром. Евангелие от Марка по времени его происхождения он полагает в середине между Матфеем и Лукой, – чем главным образом и отличается от своего учителя Баура. Но в суждении о Евангелии от Иоанна Гильгенфельд идет дальше Баура и полагает, что своим происхождением это Евангелие обязано самому разгару гностических движений, происходивших около 130 г. по Р. Х., и есть классическое выражение так сказать „кафолического гносиса“.

Еще далее Гильгенфельда идет по этому направлению Фолькмар²⁸. Он приходит к самым крайним выводам новотюбингенской гипотезы. По его взгляду, Евангелие от Иоанна обязано своим происхождением спорами о пасхе и явилось около 160г. по Р. Х.

Затронув новые вопросы, обойденные Штраусом, новотюбингенская школа вызвала против себя новый ряд апологетических сочинений, заслуживающих с нашей стороны полного внимания и серьезного изучения. Возбуждение, произведенное новотюбингенской школой, быть может помимо желания самих виновников его, не осталось без серьезного и весьма глубокого влияния на движение вперед нашей богословской науки. Литература первых двух веков христианской эры теперь изрыта учеными тружениками до своего последнего слоя и из нее вырыто не одно золотое зернышко. Произведены самые серьезные исследования о Евангелиях, как канонических, так и апокрифических, о так называемых „Климентинах“, сочинениях Иустина мученика и его памятных записях, Маркионе, всех апостольских мужах, монтанизме, гносисе, пасхальных спорах и т. п. Самые по-

видимому незначительные данные были подвергнуты микроскопическому анализу как с той, так и с другой стороны, и исследованы самым серьезным образом. И это совершенно понятно. „В новом виде ратоборства за Христа и Его царство против всякой человеческой мудрости и человеческого насилия, говорит Герикэ, борьба из-за письменных источников христианства получила новое значение и столь важное, что почти от нее зависит окончательное решение дела“.

К сожалению мы не имеем возможности поименовать здесь все сочинения и журнальные статьи, который были направлены против выводов новотюбингенской школы; мы укажем только на сочинения и лица, имевшие в этой борьбе особенно важное значение. Таковы: Баумгартен – о пастырских посланиях; Беттхер – „Баурова критика и ее выводы“ („Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz“), 1841 г.; Дитлейн – „Первохристианство“ („Das Urchristentum“); Гартинг, Нимейер и Ринк, – „О послании к Ефессянам“; Визелер – „Хронологический свод четырех Евангелий“ („Chronologische Synopse der vier Evangelien“), 1843, и „Хронология апостольского времени“ („Chronologia der apostolischen Zeit“), 1848; Гейнрих Тирш – „Попытка к восстановлению исторического штандтпункта для критики Нового Завета, апологетическое сочинение против критики наших дней“ („Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testaments, ein Streitschrift gegen die Kritik unserer Tage“), 1845, и „Церковь в апостольский век“ („Kirche im apostolischen Zeitalter“), 1852; Эбгард – „О Евангелии Иоанна“ („Ueber das Evangelium des Johannes“), 1845, и „Научная критика евангельской истории“ („Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte“); Дорнер – „История развитая учения о лице Христа“ („Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“), 1845; Блеек – „Материалы для евангельской критики“ („Beiträge zur Evangelienkritik“), 1846; Буизен – „Игнатий Антиохийский“ („Ignatius von Antiochien“), 1847, и „Ипполит“ („Hippolyt“), 1852; Вейцель – „О празднике Пасхи трех первых веков“ („Über die Paschafeir der drei ersten Jahrhunderte“), 1848; Гундерт – о первом послании Климента Римского (в „Zeitschr. für d. luth. Theologie“, 1853, тетрадь 4 и 1855, тетрадь 1, 3); Лехлер

– „История апостольского и послеапостольского века“ („Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters“), 1851; Лянге – „Апостольский век“ („Apostolisches Zeitalter“), 1853; Лютгардт – „Иоанново Евангелие“ („Das Johanneische Evangelium“), 1853; Лекебуш – „о книге Апостольских Деяний“; Баумгартен – тоже, Шаф – „Апостольский век“ („Apostolisches Zeitalter“), 1854; Газе – „Послание к Бауру о тюбингенской школе“ („Sendschreiben an Baug über die tübinger Schule“), 1855; Герикэ – „Новозаветная Исагогика“ („Neutestamentliche Isagogik“); Эвальд – с его многочисленными сочинениями, являющимися в печати с 1849 года. В 1882 году издано сочинение Бернгарда Вейсса – „Жизнь Иисуса“ („Das Leben Jesu“, 2 Bde), также отчасти направленное против новотюбингенских воззрений.

Для ознакомления с тем, как вели дело эти противники новотюбингенского направления, укажем частнее хотя на некоторых из них, как напр.: Тирша, Эббарда, Эвальда, и т. п.

Главная заслуга Тирша состоит в том, что Бауровскому воззрению он противопоставляет со своей стороны общий и законченный взгляд на внутреннее развитие первоначального христианства, по которому основное развитие первохристианства распадается на два периода – конститутивный и консервативный. Первый оканчивается смертью апостола Иоанна или первым веком, и к нему должно быть отнесено происхождение всех канонических писаний. Второй начинается вместе с началом второго столетия. Его характеристическая черта – отсутствие апостольской творческой, конститутивной силы первого века и вследствие этого – приверженность к преданному, установленному, строгий консерватизм. Такие основоположения Тирша вполне могут быть оправданы исторически. Дух новозаветных канонических писаний слишком возвышается над теми маловажными и незначительными предметами, какие встречаются в писаниях, относящихся ко времени, непосредственно следовавшему за апостольским веком. Не говоря уже об апокрифах, в которых высокая цель канонических Евангелий превращается в детскую игру и забаву чудесной историей, как резко отличается от духа

новозаветных канонических писаний совершенно серьезно, напр., рассказанная Климентом Римским пустая басня об арабской птице-фениксе, доживающей до 500 лет и вырождающейся из трупного червя своего отца, кости которого она открыто для всех относит в город Гелиополь, на алтарь солнца, – или странная аллегория имени Иисуса Христа в послании Варнавы, и т. п.

Боле резким и открытым противником всего отрицательного направления, начатаго Штраусом и усиленного Бауром, является Эбрард. Он нисколько не разделяет немецко-философской чудобоязни и принимает чудо в полном, истинно-христианском его объеме и значении. Для него не существует деления чудес на большие и меньшие; для него все чудеса равны и все одинаково непостижимы. Он признает подлинность евангельских повествований и нисколько не сомневается в достоверности евангельской истории, хотя охотно допускает, что евангелисты не были простыми протоколистами и вовсе не имели намерения писать аколумфистически. Вообще нужно сказать, что за исключением некоторых односторонних воззрений, зависящих от вероисповедных протестантских разностей и особенностей, и некоторых частных, Эбрард смотрит как на каноническую письменность, так и на евангельскую историю почти в истинно-христианском духе, и потому является настолько неподкупным и неподатливым противником отрицательного направления, что его „удивительной смелости“ и „на все направленному ожесточению научной совести“ удивляются сами его противники.

Воззрению новотюбингенской школы, подобно Тиршу, он противопоставляет свое собственное, основанное на несомненных исторических данных и потому в высшей степени правдоподобное. Весьма естественно, говорит он, что все двенадцать апостолов понимали новозаветное Откровение прежде всего непосредственно в его тождестве с Откровением ветхозаветным, смотрели на христианство только как на исполнение ветхозаветного пророчества, а на Христа – как на обыкновенного Мессию; еще из Ветхого Завета (напр. Мих. 4: 1 и мн. др.) для них было понятно само собой, что все народы,

обитающие на земле, войдут в мессианское царство и подчинятся Мессии Израиля, а формой этого подчинения признавалось вступление под закон, обрезание; христианство было дано Богом ради обетований, было лишь привилегией одного Израиля, – и потому вступление в израильскую народную общину, в завет обрезания, считалось необходимым условием получения права – принять участие в царстве Царя, дарованного народу израильскому, и Его спасении. Что первая христианская Церковь еще строго поэтому придерживалась храма и Закона, – это понятно само собой. Такое воззрение вначале очевидно было самым естественным и имело свое полное значение до тех пор, пока против христиан враждебно не противопоставили саддукеи, пока ярость их не была направлена против воскресения Иисуса Христа. Некоторой противоположностью между иудейскими христианами (ἑβραῖοι), рожденными в Палестине и говорившими по-арамейски, и иудейскими христианами, рожденными в рассеянии (особенно в Александрии и окрестностях, Деян. 6:9) и говорившими по-гречески („ἑλληνῖοται“) был подготовлен – внешним образом – институт диаконов, а внутренним – шаг вперед, совершенный диаконом Стефаном в раскрытии самого вероучения. Из споров с опытными в диспутах александрийцами для него стало ясно, что христианство имеет и сторону противоположную в отношеши к ветхозаветному Откровению; он изложил учение, за которое впоследствии и был осужден и которое перед своей смертью еще раз раскрыл в своей речи (Деян. 6), – что Закон есть Откровение Отца Иисуса Христа, но ни древнейшее, ни самое высшее и последнее, и что хотя храм действительно есть место Откровения, избранное Самим Богом, но также ни древнейшее, ни самое высшее и единственное. В этом, правда, еще не заключалось и следа фактического отречения от храма и Закона, но лишь указывалось на относительность как того, так и другого в сравнении с абсолютным Откровением во Христе. Впрочем, если ветхозаветное обетование еще и осталось как древнейшая и высочайшая часть ветхозаветного Откровения, то все-таки не далеко было и до признания, что обетование дано было только ради исполнения, а не наоборот. И действительно,

в то время, когда против учения Стефана вместе с саддукейством поднялось также и фарисейство, и было предпринято первое гонение на христиан, для последних стало еще более ясным различие между ветхозаветным и новозаветным Откровением, а искупление жертвой Христа в частности стало понятным лишь в его противоположении к жертве ветхозаветной. Это было не новое, второе учение, а только раскрытие зерна, данного с самого начала (Деян. 2:38; 3:18). Наилучшим истолкователем и проповедником этого учения Господь избрал того самого Савла, который в тревожной фанатической борьбе между неопровержимой, истинной и судорожно поддерживаемой старой традицией вполне созрел для обращения через неустрашимое свидетельство Воскресшего и самым решительнейшим образом внутренне победил в себе фарисейство. Для всех апостолов было и стало (Деян. 10) теперь ясным, что иудейство существуете ради христианства, а христианство – ради всех грешников что Христос, следовательно принадлежит равно всем грешникам, и что только покаяние и вера нужны для того, чтобы получить право на новозаветное спасение, и вовсе не нужно быть непременно иудеем, чтобы достигнуть такового спасения. Но между иудейскими христианами в различные времена не было недостатка во лжеучителях и вкравшихся лжебратиях (Гал.2:4), которые, не испытав, подобно Павлу, самой горячей внутренней борьбы, и в христианстве придерживались внутренне убеждения в необходимости фарисейского учения об оправдании делами. На языческих христиан они хотели возложить необходимость – через обрезание и соблюдение закона становиться сначала иудеями. По этому поводу Павел имел разговор с иерусалимскими христианами (Деян. 15; Гал.2: 2), и в беседе с знаменитыми между апостолами было единодушно постановлено – возложить на языческих христиан соблюдение только некоторых правил, которые служили бы к тому, чтобы облегчить взаимные братские сношения и гостеприимство между иудейскими и языческими христианами. Так установилось единение между Павлом и Петром, иудейскими и языческими христианами. Первые справедливо придерживались пока

Закона и храма, потому что эти данные Богом народу израильскому установления еще не были Самим же Богом уничтожены. Впрочем это продолжалось недолго. Иудейство становилось все враждебнее к христианству; иудеи сами изгнали христиан из храма, о чем очевидно хорошо знал уже и писатель послания к Евреям (с Деян. 20: 28 ср. Евр. 13: 13). Тем не менее как в иудейском христианстве, так и в христианстве языческом с самого начала находились ростки, из которых впоследствии всегда могли развиваться резкие противоположности. Как на стороне иудейского христианства существовал целый ряд иудейских погрешностей, приверженность к Закону, оправдание собственными делами и незнание христианской свободы, – погрешности, первый зародыш которых раздавил и вырвал из Церкви Павел, так на стороне языческого христианства имело место аналогичное же, только гораздо более вредное влияние язычества, которое не без опасения предвидел еще Павел и с которым впоследствии пришлось вести упорную борьбу апостолу Иоанну. Особая смесь спекулятивных предчувствий и идей с магией и идолослужением, которая так была распространена в тогдашнем язычестве, была перенесена отчасти и в христианство. Что эти наросты по преимуществу нашли для себя почву именно в том округе, где действовал Павел, – в круге языческого христианства, в круге, где не лежало на пути стеснительное иго левитской законности, – где преобладание субъективной веры по-видимому указывало путь лукавому сердцу к антиномистическим крайностям, – это совершенно естественно. И как в апостольское время Бог созидал Свою Церковь через сверхъестественный харисмы, так было вполне соответственным, что и царство тьмы поддерживало эту явившуюся ложь через необыкновенные воздействия – демонические. Однакоже энергии Иоанна и его сотрудникам удалось изгнать из Церкви гностицизм, подобно тому, как назарейство, хотя и менее насильственно, было вытеснено Церковью в особое изолирование – секту. Впрочем в совете Бога заключалось употребить сверхъестественные силы только при основании Церкви, а в дальнейшем ход ее всепокоряющего

шествия предоставить ее ее естественному развитию. Само собой этим предполагается, что те демонические воздействия Богом были уже уничтожены. В послеапостольском веке изгнанный из Церкви гностицизм мы действительно видим уже перешедшим в системы человеческих теорий. И первоначальный характер гносиса более всего сохраняется у Маркиона. Бессердечно искажая учение ап. Павла об уничтожении Закона, Маркион считает Бога, давшего Закон, отличным от Отца Искупителя и с этим теологически-ифическим дуализмом соединяет еще манихейский, когда Бога, давшего закон, считает творцом мира, димиургом. У офитов этот дуализм превращается в совершенно бессмысленную карикатуру. Валентинцы пытались все эти противоположности примирить в единстве аллегорически-спекулятивной системы, но, разумеется, безуспешно. Потеряв для христианства всякое значение и будучи из него совершенно изгнанным, в третьем веке гностицизм снова и всецело возвратился к своему первоначальному языческому базису – манихейству. Между тем Церковь, очищенная от этих плевел по преимуществу трудами Иоанна, еще тверже стала придерживаться апостольского предания и во времена самых жестоких гонений представляла возвышеннейший образ единства и чистоты. Немногочисленные внутренние недоразумения, которые явились в этот период, имели по- преимуществу местный характер и касались чисто практических вопросов церковного управления и порядка, возбужденных самими же гонениями (новацианский раскол, спор о крещении еретиков)...

Таков, по мнению Эбрарда, был ход первоистории христианской Церкви, как его должно представлять себе на основании самых точных и не подлежащих никакому сомнению различных исторических памятников. Ясно, что мнение новотюбингенской школы, – будто бы в век апостольский христианства в собственном смысле не было, а была только жестокая борьба односторонних направлений Петрова и Павлова, – Петрова эвионизма, с которым Павел, как апостол язычников, находился в непрестанной борьбе, хотя и сам не мог существенно возвыситься над эвинизмом, и Павлова

универсализма – совершенно ложно и не имеет для себя никакого серьезного исторического основания. Ясно также и то, что христианское вероучение с самого начала всегда оставалось одинаковым., равным самому себе; что никогда оно не было вторым или новым учением, а всегда было одним и тем же, как его предал Сам Господь наш Иисус Христос; что, следовательно, в первоистории христианства должно усматривать не постепенное развитие этого учения, самого по себе, а лишь постепенное раскрытие его в сознании человечества, постепенное усвоение его; что, наконец, между самими апостолами не было никогда никакой противоположности воззрений, – не было ее и внутри самого христианства; что она существовала лишь вне его, в отвергнутом Церковью еретичестве, – но еретические писания Церковь отвергла бы уже потому, что они еретические, составлены вне самой Церкви, как действительно она и отвергла многие еретические и даже апокрифические писания. Нужно ли говорить о том, что с признанием этих выводов неудержимо падает самое основное воззрение новотюбингенской школы?

Весьма близко с Эбрардом сходится во взглядах на этот предмет и другой немецкий ученый – Герикэ. Как ни хитро защищают свое воззрение тюбингенцы, говорит он, против него неотразимо свидетельствуют: 1) целый ряд неопровержимых внешних свидетельств и внутренних оснований подлинности всех книг Нового Завета; 2) совершенная невозможность доказать фактически и взаимную борьбу двух апостольских партий, особенно самих апостолов, в век апостольский и происшедшее – так ли именно или только приблизительно так – прояснение христианского сознания в век послеапостольский; 3) поразительная характеристическая самобытность Евангелия от Иоанна и других новозаветных писаний сравнительно с очевидным отсутствием оной в сектантской литературе второго столетия, и 4) невозможность доказать подлинность какого-либо древнецерковного писания или какой-нибудь части древнецерковной письменности и положить ее в основание исследования и исторического воззрения, если не признавать

подлинности всего Нового Завета. Конечно, надобно признать, говорит Герикэ, что действительно (при полном согласии относительно единого основания Церкви Христа) есть характеристическое различие между Петром и Павлом по природным свойствам, призванию и образу деятельности, – различие, которое одного соделало апостолом иудеев, другого – апостолом язычников (Гал. 2:7) и вызвало некоторое разноречие обоих в Антиохии (Гал. 2: 11 и сл.); что Павел в отличии от Петра был внутренне и внешне приготовлен по-преимуществу к тому, чтобы довершить отделение христианства от иудейства, Церкви от Синагоги и привести своей проповедью и ее успехом к признанию и утверждению всеобщности спасения. Конечно, надобно также признать, что в апостольский век (и также в послеапостольский) были действительно две главные части, два главных направления христианства, которые и во внешнем, и во внутреннем отношении носили несколько различный характер, и совокупились воедино только благодаря позднейшей апостольской деятельности Иоанна, заключившей апостольский период христианства. Были действительно христиане из иудеев и из язычников, которых невинное разногласие, обусловленное обстоятельствами, проходит через все время первоначального развития христианства и отчасти замечается и в позднейшее время. Вместе с этим невинным разногласием в христиан из иудеев и из язычников было также в апостольский (а равно и послеапостольский век) не невинное, а резкое разногласие этих двух великих частей в частных обществах и случаях (напр., в Коринфе, как видно из послания туда апостола Павла, и в Антиохии Гал. 2), позднее выразившееся в решительном одностороннем и враждебном с той и другой стороны, противном Павлу и прочим апостолам, направлении „Климентин“, эвионизма, гностицизма, и т.д. Но все это, по-видимому благоприятствующее Баурову воззрению, на самом деле было совершенно отлично от основного воззрения этой школы. По последнему, Петр и Павел – непримиримые противники, стоящие на совершенно различных основаниях, по первому – люди одной веры, с одним духом, только действующие в различной сфере, борющиеся с

различными врагами и различным образом. По мнению новой школы, общество христиан из иудеев и общество христиан из язычников являются двумя враждебными лагерями, находящимися в постоянной непрерывной полуторавековой жесточайшей борьбе; на самом же деле они являются двумя естественными, первоначальными формами развития христианской Церкви, между которыми бывали местные и временные столкновения, но которые в существенных чертах уже единодушным голосом и действиями апостолов на великом соборе апостолов и старцев в Иерусалиме слиты в великое всеобщее, нераздельное единство. Что местные столкновения такого рода и там, где они во времена апостолов выступали особенно резко, напр. в Коринфе, не были продолжительны, а особенно скоро кончилось первое бывшее там столкновение, и что уже в третьем десятилетии по смерти Петра и Павла как римская, так и коринфская Церковь составляли одно целое – ясно открывается из содержания написанного перед концом первого века первого послания Климента римского к Коринфянам. По мнению школы, дух Иоанна есть произведение поворота мысли, совершившегося столетие спустя после Христа; на самом же деле – необходимый, изначально основанный на религии истины и свободы, изначально несомненно духовным общением со Христом обусловленный дух апостольской истины, без которой он был бы неапостольской, нехристианской односторонностью... Наконец, если наши канонические новозаветные писания не подлинны, если они суть подложные произведения послеапостольского времени, то и все христианство, о котором они свидетельствуют, равно как и самые свидетельства – явление, не имеющее основания, если не дело обмана... Не говоря уже об их духе, который никоим образом не может принадлежать обманщику (это психологически совершенно немыслимо), этот дух, – если бы не был дан историей, – не мог быть измышлен каким-нибудь автором второго века, ни в исторической части канона, ни в учительной. Не мог быть один обманщик, потому что во всякой книге ясно видно различие слога, характера, лица. Целое общество обманщиков здесь даже немыслимо, потому что не

бывало еще ни одного общества, которое бы так искусно сделало подлог хотя одной книги, чтобы весь мир принял ее за подлинную. Какое должно быть это общество и нашлось ли бы оно в целом мире где-нибудь, особенно среди таких неискусных книжников, – общество, которое промышляло бы обманом, ложью и выдумками, не приобретая ни себе, ни своим ничего, кроме беспокойства, опасности, страдания и смерти!..

Немаловажное значение в борьбе с новотюбингенской школой имеют также и те ученые богословы, которые в противоположность тюбингенскому догматизму занялись исключительно учеными исследованиями – историческими, географическими, филологическими... Эти богословы вышли преимущественно из школы Шлейермахера. Здесь нам кажется совершенно уместно упомянуть имя Эвальда, этого неустанного труженика нашего времени. Начиная с 1849 года и до последнего времени, он без отдыха работал в области новозаветной экзегетики, объявив открытую, упорную и непримиримую борьбу против новотюбингенского направления, которую до сих пор и вел в своих „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft“, в своем переводе и объяснении трех первых Евангелий, в своей „Истории апостольского и послеапостольского века“ (6 томов, 7-й – „История народа Израильского“), в своем переводе и объяснении Посланий апостола Павла и во многих других своих сочинениях – о Евангелии, Посланиях и Апокалипсисе Иоанна, и т. д. Эвальду нередко делали и делают упрек за его возбужденность, переходящую иногда всякие границы литературного приличия, за „отвратительную личную ненависть“ к противникам, которой дышет его полемика, за его „ругательства“ против „скотской дикости“, низких душонок свихнувшихся тюбингенцев“, и т. п. Впрочем этот недостаток у Эвальда еще извинителен, так как он почти неизбежен в жаркой полемике, в борьбе разгоряченных страстей. Своими трудами Эвальд однакоже мог бы принести христианской экзегетике гораздо большую пользу, чем какую принес на самом деле. В нем, как кажется, все было соединено для этой цели: и обширная богословская эрудиция, и почти поэтическая живость представления, и виртуозность

воспроизведения истинного положения дела, меткость и бойкость пера, и, наконец, удивительная способность всегда верно отыскивать у своих противников самую слабую сторону, совершенно открытую для нанесения смертельных ударов. К сожалению нужно сказать, что подобно Толюкку и Ульману, у него самого не было под собой настолько твердой почвы и неуязвимого прикрытия, чтобы он мог наносить смертельные удары, не ожидая того же для самого себя. Так, между прочим, он выработал себе самое фантастическое представление о происхождении наших канонических Евангелий. В этом отношении исходным пунктом для него служат: устное предание, его носители и хранители – странствующее апостолы и, наконец, весьма скоро явившаяся в первых христианских общинах потребность – письменно закрепить дорогие воспоминания об Иисусе Христе и затем соединить вместе эти отдельно записанные повести или рассказы. Первая попытка такого рода, по Эвальду, первоначально была написана на еврейском языке евангелистом Филиппом. Это впрочем было не что иное, как сравнительно весьма краткое, без длинных речей и без истории событий, предшествовавших рождению и общественному служению Иисуса Христа, изложение некоторых достопримечательных событий из времени общественного служения и некоторых самых замечательных речей Христовых или, как говорит сам Эвальд, тех „высших пунктов“, около которых равномерно группируется весь остальной материал в наших канонических Евангелиях. Эта Филиппова запись почти целиком вошла в наше каноническое Евангелие от Марка, и на нее следует смотреть пожалуй как на „Первоевангелие“. Почти одновременно с появлением этой записи был составлен апостолом Матфеем на еврейском языке небольшой сборник изречений Иисуса Христа; из него было сделано уже весьма рано много различных переводов, из которых одним несомненно пользовались наши первые три евангелиста, а больше всех – Матфей. Евангелие от Марка обязано своим появлением на свет соединению именно этих двух евангельских первоэлементов, хотя, конечно, не подлежит сомнению, что его писатель много заимствовал и из устных рассказов апостола

Петра. Тем не менее в Евангелии от Марка находятся только одни внешние данные события и речи, но нет еще „внутреннего величия Христа“. Этот недостаток был восполнен четвертым источником, за которым уже следует наше Евангелие от Матфея – пятый евангельский памятник, писатель которого пользовался всеми вышеуказанными четырьмя источниками, особенно же – вторым, заимствовав еще откуда-то рассказы о евангельских событиях, предшествовавших даже самой евангельской истории. После Матфея Эвальд указывает еще три источника, которыми и старается объяснить как появление, так и особенности Евангелия от Луки.

Затем как на одного из лучших противников новотюбингенского направления мы не можем не указать еще на Блеека. Он отыскал множество вполне основательных данных в пользу подлинности нашего четвертого канонического Евангелия, произвел весьма основательное исследование о празднике пасхи и дни смерти Спасителя и ясно для всех доказал несомненную историческую достоверность Евангелия от Иоанна. Внешние свидетельства, говорящие в пользу подлинности этого Евангелия, он подверг новому и самому серьезному пересмотру, придавая особенно важное значение Тацианову Евангелию по четырем, как несомненному доказательству раннего появления нашего четвертого канонического Евангелия в школе Валентина. Наконец Блеек указывает на невозможность объяснить тот факт, что наше четвертое каноническое Евангелие, – если только оно составлено не апостолом Иоанном, но кем-то другим и уже в половине второго века, – тотчас после своего появления и так бесспорно было принято и признано всей христианской Церковью и самыми различными партиями – не одними только валентинианцами, но и иудейскими христианами, не одними только приверженцами римского обычая празднования пасхи, но и обществами, придерживавшимися малоазийского обычая. „Каким чудесным произведением“ – говорит Блеек – „должно было бы быть это писание, как по своему свойству, так и по своему успеху, когда оно не только без апостольского авторитета, но и при позднейшем подозрительнейшем

прохождении среди бурной борьбы партий во всех партиях нашло для себя равное признание и одинаковое уважение!“.

Наконец в этой борьбе с новотюбингенцами немалую пользу для христианской экзегетики принес также и Газе, который в противоположность новотюбингенским воззрениям, ясно доказал, что писатель нашего четвертого канонического Евангелия, на которое так нападает новая школа, и Апокалипсиса, который считается у тюбингенцев самым древнейшим произведением иудейского христианства, – на самом деле было одно и то же лицо – апостол Иоанн.

Еще Вейссе, Вильке и Бруно Бауэр, а раньше их (в 1794 году) Шторр – обратили внимание богословствующих умов на Евангелие от Марка и указали на него отчасти как на Первоевангелие. За бурей, произведенной тюбингенцами, этот взгляд прошел почти незамеченным. Но затем, благодаря Эвальду, он был возбужден снова и поддерживается многими учеными: Ритчлем, Тиршем, Мейером, Гитцигом, Шенкелем, Рейссом, Тоблером, Фолькмаром, Плиттом, Бунзеном и др. Но прежде всего за него ухватился Кестлин в своем сочинении: „Происхождение и композиция синоптических Евангелий“ (1853 года), желая провести серьезную попытку примирения между Эвальдом и Бауром. В 1863 году вышло в свет сочинение Гольцмана: „Синоптические Евангелия, их происхождение и исторический характер“. Автор этого сочинения также поддерживает указанный взгляд, полагая перво-Марка в основу наших всех трех первых канонических Евангелий. Гипотеза эта пользуется популярностью еще и в наше время.

К сожалению нужно сказать, что ни ученики Шлейермахера, ни представители церковной школы Генстенберга не осилили того духа либерально-тенденциозного отношения к слову Божию, которому положила начало известная книга Штрауса „Жизнь Иисуса“. При этом мы должны еще отметить тот факт, что со времени Шлейермахера было признано необходимым открыть при заграничных университетах даже специальную кафедру для научного изложения жизни Господа нашего Иисуса Христа и что занимавшие ее профессора через посредство своих слушателей иногда не стеснялись проводить в жизнь

самые чудовищные свои воззрения. Этим обстоятельством только и можно объяснить себе тот громадный наплыв сочинений о жизни Иисуса, которыми так богата немецкая литература. И кто только из более или менее грамотных немцев не выпустил в свет „Das Leben Jesu“, подписанного его именем?! Писать о жизни Иисуса, проводить какие кому угодно сумасбродные взгляды и щеголять пустой фразой – было какой-то манией, повальной болезнью того времени. Наконец оказалось недостаточным и этого; начали стараться и соперничать друг с другом в резкости выражений и утонченности хулы, которую постоянно изрыгали на Святейшего из святых ²⁹; богословская литература потеряла свой первоначальный характер холодного научного исследования; его место занял двор Пилата; лжесвидетели давали ложные показания; иудеи обвиняли Христа в том, будто Он хотел сделаться царем и уничтожить власть кесаря; первосвященники и книжники кричали одно: „Распни Его!“, а воины плевали Христу в лицо и заушали Его по ланитам; трость снова явилась в руке Его, а терновый венец – на главе Его!...

Таков результат критических работ нашего времени, достигнутый мнимо-научными исследованиями о жизни Господа нашего Иисуса Христа. Первое место между ними без сомнения занимает „Vie de Jesus par Erneste Renan“ (1863) – сочинение Ренана „Жизнь Иисуса“, положившее начало так называемому легендарному пониманию евангельской истории³⁰. Правда, Ренан – не немец; он – француз; но свои воззрения на жизнь Иисуса вынес из школы немецкой. До издания своего сочинения „Жизнь Иисуса“ Ренан почти не считался в числе богословов; он пользовался славой знаменитого ученого, отличного ориенталиста и знатока жизни восточных народов. Не мало времени он посвятил на изучение древней Финикии (1860–61 г.), причем жил и в Палестине, путешествовал почти по всем святым местам, был в Иерусалиме, прожил некоторое время в Хевроне и Самарии, „отдыхал под кедрами Ливана“ и восхищался „величественной“ природой Галилеи. Но знания восточных языков и путешествия по святым местам еще, конечно, недостаточно для такого предприятия, каково

изложение жизни Христа на научных, критически выдержанных основаниях; а за такое именно дело взялся Ренан. В продолжение многих веков – говорит он – жизнь Иисуса не была подвергается критическому анализу; только теперь, наконец, настало время наравне со всеми другими историческими явлениями исследовать ее беспристрастным оком холодного историка; только теперь, наконец, начинается ее истинное понимание. Но едва ли такое понимание холодные историки прежде всего признают за самим Ренаном; по крайней мере его незаметно в Ренановой „Жизни Иисуса“. Если бы Ренан был истинным историком, то, конечно, его первая задача была бы стать в положительное и определенное отношение к тем источникам, которыми он руководился в своем сочинении, – чего он однакоже не делает; но так как – с другой стороны – он в общем не отрицает подлинности канонических Евангелий, а допускает только при истинных элементах множество легендарных добавлений ³¹, то, очевидно, он обязан был путем внешней или внутренней критики указать те непоколебимые основания, по которым он мог бы отделить ложное от истинного, плевелы от пшеницы. Но к сожалению таких принципов у Ренана нет. Вместо них мы находим у него лишь один безконтрольный произвол. Он устраняет и признает, отвергает и допускает, по-видимому руководясь только тем или другим минутным настроением своего духа. Он убеждает беспристрастного читателя на основании одного своего авторитета признать историческими фактами такие иллюзии, которые совершенно исчезают под анализом объективной критики. Самые труднейшие исторические проблемы, для уяснения которых лучшие люди работали и работают в течение целых столетий, он решает своим гениальным пером в каких-нибудь двух-трех небольших строках. Надменный и самоуверенный Ренан указал на свою безбожную книгу, как на пятое Евангелие, написанное по особому откровению; но один из его критиков (de Sacy) справедливо выразился по этому поводу следующим образом: „итак, кроме четырех древних Евангелий, у нас есть еще пятое – Евангелие катá Ренан; но для меня древние лучше“. И действительно, между евангелистами и

Ренаном, между каноническими Евангелиями и „ Vie de Jesus par Erneste Renan“ слишком мало сходства для того, чтобы Ренану можно было претендовать на равное с ними достоинство. Канонические Евангелия – история; Ренанова же „Жизнь Иисуса“ – не более как увлекательный роман. Сами французские критики, до небес превозносящие своего Ренана и во всеуслышание высказывающие свое удивление, как легко дается понимание и изложение жизни Иисуса тому мужу, „qui peut se laisser aller librement au reve de son ame “, в то же время признают, что он не историк, а только „divinateur délicat et tendre, un poète, un peintre“, а его книга – „un livre d’art autant et plus que d’histoire “. Что сочинение Ренана нельзя назвать произведением ни богословским, ни историческим, – со всей ясностью вытекает уже из одного того обстоятельства, что оно встретило сочувствие и одобрение только в кругу тех людей, которые почти вовсе не интересуются ни богословием, ни наукой вообще ³². Сам мотив этого сочинения довольно странный: „succes de scandale“. Своим сочинением автор, как думают, хотел лишь отомстить католическому духовенству, которое стало для него ненавистным вследствие частых с ним столкновений по поводу чисто политических отношений. Это предположение действительно становится правдоподобным, когда мы обратим внимание на тот факт, что Ренан никакой мысли не повторяет чаще той, что едва ли кто-нибудь был менее священником, чем Иисус, и что менее всего, будто-бы, Иисус желал учреждения священнического класса, богослужебного культа и церковных обрядов. Впрочем, что касается мотива, которым обуславливалось появление в свете Ренановой „Жизни Иисуса“, то в этом случае мы предпочитаем суждение лиц, находившихся с автором в более близких отношениях. И действительно, один из близких к автору людей (Beuve) указывает несколько иной мотив, побудивший Ренана написать такое сочинение. „Il a vu les croyances de son temps, et il a publié son livre“. Он имел, будто-бы, в виду тех людей своего времени, которые дошли до положительного религиозного индифферентизма, и потому хотел дать им в своем роде нечто определенное; его цель таким образом состояла в том, чтобы

предоставить этим религиозно-индифферентным людям „Евангелие“, гармонизирующее с нашим веком, написанное на понятном для них языке, дабы снова посеять благочестие (?) там, где его более уже не было, и таким образом примирить этих людей со Христом, бессознательно ими отвергнутым. Несколько парадоксальным кажется навязывание этой цели сочинению, которое на каждой странице дышет духом положительного неверия. Правда, Ренан говорит, что некогда и он имел в себе веру церковную, но в то же время прибавляет, что в настоящее время у него ее нет. А в какой степени он отказался от нее, нам показывает уже предисловие к его книге, где он ясно говорит о том, что ни в каком случае не может допустить в христианстве понятия чуда и вообще чего бы то ни было сверхъестественного. Но при таком взгляде историческая работа по данному вопросу, очевидно, уже невозможна, – тем более, что Ренан отрицает не только то, что Иисус Христос совершил когда-нибудь какое-нибудь чудо, но и сверхъестественность самой личности Его, потому что для него Христос есть лишь продукт одной истории. Впрочем, опасаясь того приговора, который произнес Руссо над легкомысленными отрицателями чудес, Ренан говорит, что *in abstracto* он признает возможность чуда, но он настаивает только на том, что ничем нельзя подтвердить его действительность. При этом он не опровергает доводов защитников сверхъестественности; но с другой стороны и сам не старается уяснить вопроса о евангельских чудесах, хотя бы только для того, чтобы уничтожить, как он говорит, „народные предрассудки“. Конечно, если судить с логической точки зрения, ему прежде всего следовало бы вооружиться самыми сильными аргументами, чтобы опровергнуть чужое и доказать свое; но к счастью или несчастью – ничего подобного у него нет, потому что пустое выражение: „*extrême frugalité*“ – еще, очевидно, не опровергает чудесного насыщения народа, а „*divin pouvoir de l'amour*“ – того чуда, свидетельницей которого была Мария-Магдалина. Что же после этого дает Ренан своим религиозно-индифферентным читателям положительного из жизни Иисуса? Судя по ходу развития рационалистических воззрений, нужно было бы

предположить, что он изобразит Христа образцовым учителем нравственности и высоким примером нравственной жизни, потому что так поступали почти все те, которые отнимали у христианства его истинный смысл и значение; так поступали все рационалисты, и даже Фейербах старался оправдать себя тем положением, что свои лучшие силы религия „высасывает“ из нравственности. Но в таком предположении мы оказываемся обманутыми, когда читаем книгу Ренана. Мораль Иисуса, по мнению Ренана, мало содержит в себе нового и оригинального; вот почему Ренан даже порицает деистов 18 столетия за то, что они называли Иисуса величайшим моралистом. Моралист никогда не был бы в состоянии произвести мировой переворот. Напротив, Христос совершил с честью такой переворот, но не потому, что он был будто-бы моралист, а потому, что Он был „несравнимый человек, муж колоссальных дарований, которому всеобщее сознание по-справедливости приписало титул Сына Божия. Смерть Его доказала Его божественность, потому что с тех пор Он стал нерушимым камнем всего человечества, и каждый из нас обязан Ему тем, что только есть у нас хорошего“. Надев на Христа этот пурпур, Ренан становится перед Ним на колена и восклицает: „Между Тобой и Богом нет различия! Царствуй во царствии Твоем, куда последуют за Тобой указанным от Тебя путем и все Твои поклонники!“. Но это он делает с особенной теплотой, даже воодушевлением, так что почти невозможно сомневаться в истинности его чувств. В этом-то, по-нашему мнению, и состоит та особенность Ренановой „Жизни Иисуса“, благодаря которой она нашла так много сочувствия среди читающей публики. В этом отношении сочинение Ренана действительно далеко оставило за собой все другие сочинения подобного рода. Сочинение Штрауса, как известно, вовсе не встретило сочувствия между французскими учеными, хотя Литтрэ и перевел его на французский язык; сочинение же Ренана, несомненно пользовавшегося трудами того же самого Штрауса и стоящего гораздо ниже его, французы встретили с энтузиазмом. Причину этого действительно можно указать только в том романтическом воодушевлении, с которым Ренан излагает свою книгу. Но, увлекательное по изложению,

сочинение Ренана оказывается пустым и бессильным, если мы посмотрим на него со стороны научной или критической. Так, напр., на словах Ренан решительно ничего не хочет слышать о чуде, а на деле оказывается, что он допускает сам чудо и притом даже гораздо большее тех, которые он отрицает в Евангелии. Он говорит, что признал бы чудо только в том случае, если бы признала его комиссия, составленная из естествоиспытателей, и если бы оно совершилось пред их глазами по меньшей мере два раза. Но спрашивается: какая комиссия психологов признает возможным, чтобы человек, хотя бы то и „колоссальных дарований“, при совершенно ничтожных средствах достиг той духовной высоты, которой обладал Христос, даже по взгляду Ренана, и произвел в истории мировой переворот? В ответ на этот вопрос Ренан указывает на религиозно-свободное мировоззрение галилеян, на их идиллически-меланхолический характер, на восхитительно-прелестную природу Назарета, на время особенного религиозно-политического брожения умов, подобное эпохе, предшествовавшей французской революции; зеленые вершины гор и светлые, серебристые ручейки Галелеи, – вот что сделало Иисуса тем, чем Он был на самом деле. Но какая комиссия психологов – повторяем – может допустить подобные гипотезы и предположения? Таким образом, Ренан, неумолимый отрицатель чудес, сам проповедует и притом даже ложное чудо; поэтому справедливо сказал о его сочинении такой же свободомыслец француз: „ideal pour ideal, chimère pour chimère!“. А до каких противоречий и нелепостей доходит иногда этот увлекательный романтик! „Несравнимый человек, муж колоссальных дарований“ – Христос мало-по-малу превращается у него в простого фокусника, обманщика, жестокого ханжу, который идет против окружающей Его действительности и, не имея других средств угрозы, страшит народ трубой страшного суда и Своим вторым пришествием. Вопреки собственной воле, Он творит чудеса (читай: фокусы) единственно для того, чтобы окружающие уверовали в Него, как Мессию. И в этих действиях Христа, желавшего считаться Мессией, когда не был таковым на самом деле, нет будто-бы

еще ничего дурного, так как Он пользуется этим средством не ради тщеславия, а ради великой цели народного блага. Подобное рассуждение невольно напоминает собой казуистическую мораль иезуитов и нередкие приемы католической Церкви, к которой Ренан, несмотря на свое отречение, внутренне все-таки еще принадлежал. При таких нравственных понятиях Ренану очевидно уже нечего было бояться представлять Христа обманщиком и фокусником. В этом отношении особенно отвратительным для неиспорченного еще сердца является Ренаново объяснение чудесного воскрешения Лазаря! Как можно дойти до такого нравственного забвения, чтобы бросать грязь в лицо даже и „несравнимого человека если уже нежелательно назвать Его истинным Сыном Божиим?! Такое легкомысленное отношение к столь важному и серьезному делу можно объяснить себе лишь духом французского нравственного разложения, который так заметно царит по всем страницам этой гнилой и безжизненной „Жизни Иисуса“. К чести французов нужно однако же сказать, что даже и среди некоторых из них подобные выходки Ренана, ныне ученого французского академика, вызвали заслуженное негодование и отвращение.. Так один даже из его друзей (Coquerel) просил его выбросить из книги по-крайней мере одну фразу о „belles créatures“. „Прекрасно, – говорит он Ренану; – но что вы знаете об этом? Евангелие ведь нигде и ничего не сказало о том, была ли красива или безобразна Магдалина и ее подруги? Дело идет не о красоте жен, последовательниц Христа, а о их вере. Они оставались верными своему Учителю, сопровождая Его до самой Голгофы, – и в этом их слава! Предоставьте живописцам и скульпторам облекать их идеальной красотой; но вы, историк, во имя науки и даже простого приличия должны говорить о них серьезно и с достоинством“. Но Ренан не обратил внимания на это разумное замечание друга, очевидно потому, что ему нужна была не историческая правда, а лишь удовлетворение вкусу известного круга читателей и особенно читательниц современных французских романов. Таковы указания чисто романтического свойства у Ренана на прелестную Марию-Магдалину, на

любострастную жену Пилата, видящую из окна своей спальни очаровательный образ молодого галилеянина; такого же романтического свойства и постоянно повторяющиеся предикаты: „молодой раввин“, „красивый галилеянин“ и т. п. Каким же – спрашивается – научным путем Ренан пришел к такому изображению Господа нашего Иисуса Христа? На этот вопрос может быть только один ответ: он пришел к тому путем не науки, а насильственного произвола. Он, как никто другой, самовольно перемешивает евангельские рассказы, не обращая никакого внимания ни на внутреннюю причинную связь, ни на внешнюю хронологическую последовательность, вырывает из связи какую-нибудь отдельную историческую черту и вставляет ее в другую, им самим произвольно придуманную, множество отдельных изречений, друг друга взаимно восполняющих и объясняющих, отделяет одно от другого и ставит даже в противоречие, восточную форму гиперболы, которая является таким необходимым свойством восточных писателей, что без нее они даже не могут быть поняты, он совершенно оставляет без внимания; гиперболические выражения понимает в буквальном смысле, а где возможно – старается придать им еще более резкую и неестественную форму. Вот почему для Ренана не было особенно трудным представить Иисуса мечтателем и утопистом, коммунистическим врагом богатства, аскетическим презрителем семейной жизни, который «в возбуждении дикого фанатизма попрал ногами всякие родственные чувства». Поступать так насильственно с евангельским текстом Ренан очевидно мог лишь только потому, что он нигде достаточно не уяснил себе важности канонических Евангелий, как источников жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, их исторического характера и основной идеи, точно так же и их отношения между собой. С новейшими критическими работами по этому вопросу немецкого богословия он был знаком как будто бы по слуху и со слов других, а потому и об историческом значении канонических Евангелий он выработал себе лишь одно общее неопределенное представление, которое заключается в следующих собственных его словах: „Евангелия суть ни биографии в роде Светония, ни

вымышленные легенды в роде Филострата. Они суть легендарные биографии. Я их сравниваю с легендами о святых, с жизнеописанием Плотина, Дрокла, Исидора и другими подобными сочинениями, в которых историческая правда и намерение – указать образец добродетели – перемешаны друг с другом в различной степени“. Но он не высказывает более определенного и оригинального суждения о значении каждого Евангелия в отдельности. Он только едва предчувствует основную мысль третьего Евангелия и книги Деяний Апостольских, когда писателя их, без сомнения спутника ап. Павла, называет „экзальтированным эвионитом“ (!). Что же касается четвертого Евангелия, то Ренан также едва ли был знаком со взглядами на него новейших критиков нашего времени. Находящихся в нем речей Иисусовых он не признает историческими, но о некоторых рассказах этого Евангелия говорит, что они так точны, что могут принадлежать перу только очевидца, и что ход жизни Иисуса в общем у Иоанна представляется гораздо определеннее и удовлетворительнее, чем у остальных евангелистов. Таким путем он приходит наконец к следующему результату: четвертое Евангелие, на основании вероятно воспоминаний, письменно изложенных в старости Иоанном, после смерти апостола составлено одним из его учеников и обогащено впоследствии теми измышленными речами, которые так мало соответствуют духу и языку Иисуса ³³, изображаемого тремя первыми евангелистами, – вывод, очевидно не имеющий за себя никаких исторических данных, а потому и может быть назван совершенно голословным; но такой голословностью и отсутствием строго-научного критического анализа отличается, как мы видели, все пресловутое сочинение Ренана „*Vie de Jesus*“.

Задетый славой и популярностью Ренана, Штраус в 1865 году предпринял новое издание своего сочинения („*Das Leben Jesu*“), переделав его, как он говорит, „для немецкого народа“, по примеру, разумеется, своего соперника, и посвятив его своему умершему брату, очевидно также из подражания Ренану, посвятившему свое сочинение своей умершей сестре. Не трудно после этого понять, почему вновь изданное сочинение

Штрауса, как по своему направлению, так и по своему характеру, близко родственно с вышеразобраным сочинением Ренана. Тем не менее между этими двумя сочинениями можно указать и столь великое различие, что его прямо должно назвать даже резкой противоположностью. Так, прежде всего Ренан – представитель французской науки, Штраус – немецкой; тот рожден в лоне католической Церкви, этот – протестантской. Оба думали писать для народа; но удалось это только одному Ренану. Его сочинение во Франции, Австрии и Италии действительно вошло как в будуары дам, так и в мастерские рабочих. Напротив, сочинение Штрауса к народу дороги себе не нашло, да оно и не могло найти ее по самой своей природе. Ренан – художник, исполненный пылкой фантазии и рисующий самые живописные образы; Штраус – лишь поправщик старых картин. Ренан – поэт, умеющий перемешать в одну пеструю сцену истинное и ложное, действительное и лишь возможное; Штраус – кропотливый бухгалтер часто не обращающий внимания даже и на сомнительное только. Чего слишком много у Ренана, того слишком мало у Штрауса. Там преобладает комбинирующая фантазия, здесь – боязливый и сухой расчет. Ренан с удивительным искусством умел оживить все содержание своего сочинения; целый поток горячего чувства живо проходит через всю его книгу и с электрической силой сообщается читателю; все проникает в ней пылкая, горячая атмосфера, которую действительно легко принять за восточную, хотя на самом деле она чисто французская. Напротив, Штраус относится к своему предмету недоверчиво и как-то холодно; он боится, чтобы не сказать чего-либо лишнего или опрометчивого, и потому как бы предпочитает лучше слишком мало, чем сказать слишком много. Историческая композиция у Ренана мотивируется более воззрениями субъективными и эффектом чисто драматическим; напротив, у Штрауса – исключительно границами научной притики. Вследствие этого изложение Штрауса является слишком сухим, и даже там, где Ренан изображает события так, как будто-бы он сам был личным свидетелем их, у Штрауса невольно приходишь к тому

заключению, что о действительном ходе евангельских событий как будто уже ровно ничего нельзя сказать определенного.

Как известно, во втором издании своего сочинения Штраус хотел восполнить пробел первого издания, т. е. к добытому им отрицательному результату присоединить нечто положительное, от „критики жизни Иисуса“ перейти к „истории жизни Иисуса“. К сожалению нужно сказать, что хотя цель этого издания и положительная, но метод к нему все-таки по-прежнему остался отрицательно-критический; а потому и немыслим был для Штрауса верный переход к истории. Здесь-то вполне определились те границы, которых не мог переступить талант Штрауса. В этом издании Штраус представил жизнь Иисуса „в пределах простой критики“. Но для действительного исторического жизнеописания, очевидно нужно было более. Чтобы быть истинным историком, Штраус должен был оживить найденный им материал, указать причины и действия исторических явлений в духе того времени, поставив их в непосредственную связь между собой; из рассеянных следов и разъединенных, часто противоречивых указаний, из незначительных и затемненных черт он должен был образовать нечто цельное и наглядное. Но этого-то именно у Штрауса и нет.

С гораздо меньшими притязаниями, чем Штраус этот монополист „жизни Иисуса“, но почти одновременно с ним и вскоре после Ренана, выступил Шенкель со своей „Характеристикой Иисуса“, также написанной в том же 1864 году, в котором явилось в свет и второе издание сочинения Штрауса. Скромный Шенкель не осмелился назвать свой труд „Жизнью Иисуса“ и ограничил свою задачу лишь характеристикой нравственно-религиозной личности Искупителя. В первое время, когда он еще только занял кафедру богословия, он придерживался воззрений Шлейермахера, особенно относительно Евангелия от Иоанна, и только впоследствии, увлеченный смелыми выводами Баура, отстал от школы Шлейермахера и пошел далее своим собственным путем. Таким образом он прежде всего пришел к тому убеждению, что четвертое Евангелие в своем настоящем виде не может быть признано не только писанием евангелиста

Иоанна, но и апостольским вообще, хотя и нельзя сомневаться в том, что оно принадлежит кому-нибудь из позднейших учеников апостольских. Отвергнув воззрения Шлейермахера и не подчинившись слепо Бауру, Шенкель предложил свой собственный взгляд, по которому еще до шестидесятого года по Р. Х. в римской Церкви было начертано, вероятно Марком, основное Первоевангелие, которое впоследствии подверглось значительной переработке позднейшей руки и в таком виде вошло во всеобщее употребление, дав основание для всех других Евангелий. К такому взгляду на происхождение Евангелий Шенкель пришел вследствие того, что в Евангелии от Марка будто-бы лучше всего отражается характеристический образ Иисуса, что евангельские события изображены в нем будто-бы живее и нагляднее, чем в остальных Евангелиях, и что в нем нет „баснословной истории“ о первых событиях евангельской истории, равно как и рассказов о явлениях воскресшего Иисуса и о вознесении Его на небо. Таким образом, следя шаг за шагом за евангельскими событиями в том хронологическом порядке, в котором они следуют у Марка, Шенкель берет на себя труд изобразить ход внутреннего развития Иисуса и Его борьбы с враждебными Ему силами, окончившейся самой трагической Его смертью. В этом отношении Шенкель, которого не без основания считают родоначальником так называемой исторической школы в области западной экзегетики, конечно идет далее своего учителя – Шлейермахера не только вследствие своего критического отношения к Евангелию от Иоанна, но и вследствие более объективного, хотя и своеобразного понимания евангельской истории. Шенкель справедливо замечает, что Шлейермахеровский образ Христа не может быть признан результатом исторических исследований, и что он явился у Шлейермахера скорее вследствие религиозной потребности того времени. Впрочем, подобно Шлейермахеру, Шенкель также называет Христа безгрешным человеком, но это не та безгрешность, в силу которой Христос стоял вдали от всякого внутреннего искушения и борьбы, как абсолютно-святой Бог, как нравственно-неизменное высочайшее существо, а та, в

силу которой Христос всегда выходил победителем из самой горячей и истинно человеческой борьбы, уничтожал зло, сердясь, гневаясь, сострадая и молясь... Таким образом, от Штрауса Шенкель существенно отличается тем, что хотя и находит в Евангелии от Марка – в его теперешнем виде – некоторые баснословные прибавления, но в большинстве случаев все-таки не отрицает его чисто-исторического характера; что он не довольствуется, как Штраус, лишь всеразрушающей отрицательной критикой, но все сводит к одному и тому же нравственно-религиозному идеалу, установленному Христом для всех времен и народов. От Ренана же он отличается тем, что у него нет места фантазии и пустословию, но везде дело ведется с достоинством, подобающим ученому исследователю. Но как с Штраусом, так и с Ренаном он имеет сходство в том, что у него также нельзя найти „истинно человеческого и действительно исторического изложения жизни Иисуса“, которое все они единодушно обещают своему читателю. Устраняя все то, что искажало и безобразило (будто-бы) „подлинно и истинно человеческий образ Христа“, Шенкель посредством мнимо-научных исследований старается прежде всего об устранении в этом смысле евангельских повествований о тех чудесах, которые стоят абсолютно выше человеческой силы и которые он называет чудесами „всеведения и всемогущества“. К числу таких чудес принадлежат: укрощение бури, претворение воды в вино, чудесные насыщения народа, воскрешения мертвых, проклятие смоковницы, и т. п. Таким образом, подобно Шлейермахеру, Шенкель также полагает резкое различие между чудесами, совершенными в области физической природы и чудесными исцелениями, в которых исцеляющая личность производит благотворное действие на телесные и душевные болезненные состояния посредством таинственной связи между душой и телом; Шенкель всегда стоит, разумеется, на стороне этих последних. В евангельских повествованиях о воскресении и о явлениях воскресшего Христа Шенкель находит много разностей, противоречий и даже добавлений позднейшего времени. Для него удерживают „неоспоримую истину“ только

три следующих факта: „что гроб Иисуса оказался пустым; 2) что ученики, а также и другие члены апостольской общины были убеждены, что они видели Иисуса даже и после Его воскресения, и 3) что явления Иисуса после Его смерти не имели иного характера, чем тот, какой имело явление Христа апостолу Павлу на пути в Дамаск“. Отсюда Шенкель приходит к тому заключению, что все те евангельские сказания, которые представляют тело воскресшего Христа с обыкновенными физическими органами, неверны, так как ап. Павел говорит лишь о Христе, Который открывается в нем, а под этим он понимает очевидно Христа только прославленного, Который есть дух. В таком смысле понимает воскресшего Христа Павел; в таком смысле должны смотреть и мы на Него, т. е. как на всегда живого и вечно пребывающего с нами и в нас. Вот почему будто-бы и на воскресение Христа нужно смотреть не как на телесное оживление распятого и умершего Христа, в силу чего будто-бы уже раз разлученная с телом душа чудесным образом снова соединилась со своим телом, но лишь как на духовное, внутреннее продолжение Его жизни в христианском обществе.

В ряду ученых нашего времени, трактовавших так или иначе о жизни Господа нашего Иисуса Христа, одно из видных мест занимает также и Теодор Кейм, кроме „Истории Иисуса Назарянина“ (1867 г.)³⁴, написавший еще три замечательные в этом роде статьи или вернее речи: 1) „О человеческом развитии Иисуса“ – речь, произнесенная им при вступлении на кафедру профессора богословия в Цюрих в 1860 г.; 2) „Об историческом значении Христа“, и 3) „О религиозном значении основных фактов из жизни Иисуса“. По своему богословскому направлению Кейм весьма близко стоит к Шенкелю; его критика приводит к тем или другим положительным результатам еще чаще, чем у Шенкеля. Подобно Шенкелю, он также преследует не одни только абстрактно-критические, но вместе с тем и чисто религиозные интересы, как это он высказывает и сам в следующих словах: „Я не знаю более высокого имени, которое наполняло бы все мое сознание, кроме имени Иисуса Христа, Спасителя мира“. Свободная критика, чуждая однакоже

совершенного недоверия к истории, и человеческое нонимание личности Иисуса, не отрицающее однакоже возвышенности Его природы и достоинства, вот к чему хочет стремиться этот ученый историк Христа. Он основательно прошел школу Баура, но при этом сохранил и полную свою самостоятельность. Он придерживается только существенных результатов Бауровой критики канонических Евангелий, признавая их неопровержимыми и истинными, но в то же время Матфею отдает преимущество перед другими евангелистами и не признает четвертого Евангелия Иоанновым, через что резко отличается как от почитателей Марка (Гольцман и Шенкель), так и от защитников Иоанна (Ренан, Вейссе, Эвальд, Вейцзеккер и др.). Будучи историческим писателем и научным исследователем по своей внутренней склонности и по своему дарованию, Кейм от отечественной истории, которой он начал было свою ученую деятельность („История швабской реформации“), перенес свой взгляд на самый возвышеннейший предмет истории мировой. Но и здесь критика для него – не цель, как у Штрауса, но лишь средство отыскания кратчайшего пути к истинной истории среди искажений и баснословных добавлений, будто-бы сделанных позднейшей рукой. Впрочем особенность таланта Кейма состоит главным образом в том, что Кейм всегда умет найти и разумно понять существенные моменты мировой жизни и из ничего, по-видимому, незначащих частных выводить такие заключения, которые поражают каждого читателя. Каждому историческому лицу он умеет дать живой исторический образ и надлежащее место в ряду других исторических лиц; каждое историческое событие он очерчивает так наглядно и так живо, как это мог бы сделать только очевидец самого события. Вот почему Кейм, не имеющий по-видимому ничего общего ни с Штраусом, ни с Ренаном, занимает однакоже между ними среднее место, потому что умел соединить в себе в соразмерном отношении как теплоту творческой фантазии Ренана, так и объективность научных приемов Штрауса. Исходным пунктом для своего понимания жизни Иисуса Кейм признал «истинное, совершенно человеческое, чрез борьбу и искушения, прошедшее развитие

самосознания Иисуса». «Скрытно или явно на земле шествующий Бог, всеведущий и всемогущий, для человечества» – говорит Кейм – «может быть, пожалуй, предметом любопытства, но предметом веры не может быть никогда. Жизнь, смерть и воскресение личного Бога представляются бесполезными, как пыль для почвы, потому что для человечества может быть плодотворна только история человечества». Насколько в этом отношении Кейм сходится по-видимому с последователями Шлейермахера, настолько же этим он от них и отличается, потому что человеческому развитию Иисуса он придает несравненно высшее значение, чем какое придают ему все последователи Шлейермахера. Под человеческим развитием Иисуса он понимает не одно только формальное, постепенное развитие или расширение дремлющих душевных сил, не развитие человеческое, истинное, возвышающееся над всем чувственным и низким, проходящее через многие внутренние и самые сильные искушения. Вот почему он по-преимуществу отрицает подлинность Евангелия от Иоанна, так как в нем почти вовсе нет и следов такого истинно-человеческого развития Иисуса. В вопросе о человеческом развитии Иисуса Кейм главным образом обращает внимание на следующие три пункта, имеющие для него особенно важное значение: 1) на внутреннее свойство Иисуса – Его божественную природу; 2) на ход Его образования и Его связь с прошлым, и 3) на внутреннюю душевную борьбу и ступени его развития, „как они выразились в Его жизни“. Он признает, что в Иисусе действительно чудесным образом было соединено Я и внешний мир, божество и человечество, и в то же время обращает

внимание своих читателей на ту глубокую, вытекающую из благороднейших корней иудейства, религиозность Иисуса, которой регулировались всегда все другие силы Его духа. Иисус – говорит Кейм – не был мужем науки в тесном смысле этого слова; вот почему и так называемые чистая наука для Него не имела совершенно никакого интереса; Он не имел даже и того спекулятивного понятия о Боге, какое мы встречаем у Филона и апостола Павла. Напротив, Он всегда ограничивался лишь

одной мыслью о живой любви Бога к человечеству, потому что Он был рожден не философом, но „героем религии“, и Его религиозное чувство действительно всегда было теплым, тихим и глубоким. Но вместе с этим Его душа была открыта также и для впечатления внешнего мира; Он всегда высказывал живое и горячее участие как к жизни природы, так и к жизни человечества. На вопрос „о ходе развития Иисуса“ Кейм отвечает таким образом: Все развивалось в Нем гораздо более из Его внутреннего существа, нежели извне во внутрь, потому что самая природа Его была религиозно-творческая. Внешним образом, в школе или от других людей, Он научился немногому; не вынес Он многого ни из раввинского училища, ни из мира языческого и его цивилизации. Он был сыном Своего времени и своего народа, взлелеянным самой природой, но никак не школой. Он был чистейшим и в то же время последним цветом иудейства, распутившего Его в самое время своего падения и превращения в религию мировую. „Под открытым звездным небом, в разговоре с пророками, с мыслью о Своем бедном, страждущем народе, Он беседовал с Самим Собой и со Своим Богом, молился и стонал, пока не находил нового слова, над отысканием которого трудились благороднейшие труженики и которым Он хотел соединить Божество с человечеством“. В указании связи Иисуса с прошедшим и настоящим, в художественном изображении религиозного, политического и культурно-национального состояния иудейского народа, на основании которого Кейм строит свой образ жизни „Иисуса Назарянина“, в живописной характеристике главных действующих лиц евангельской истории Кейм является писателем редким и достойным подражания. В этом отношении особенно замечательны его рассуждения „о Святой земле“, о политическом брожении и состоянии разложения иудейской национальности времен Иисуса Христа, характеристика Ирода Великого, описание его трагической кончины, о все более и более проникавших в то время в Иудею влияниях Рима, о прокураторском управлении в Иудее и Самарии; затем – о религиозном состоянии иудеев в Палестине и вне ее, о Филоне и иудейском просвещении, о мессианских надеждах того

времени, о секте фарисеев, саддукеев и ессеев и наконец о Галилейской родине Иисуса. Во всех этих описаниях Кейм действительно является эффектным и неподражаемым. При изображении внутренней борьбы и вообще внутреннего развития в душе Иисуса Кейм прежде всего касается вопроса о Его безгрешности. Подобно Шенкелю, он утверждает что Христос не имел в себе „жала греховного“; сам Он никогда не просил Себе прощения за грехи ни в Гефсимании, ни на Голгофе; напротив, во имя Божие Он всегда прощал и даже умер за грехи других. Тем не менее безгрешность Иисуса Кейм все-таки ограничивает лишь временем общественного служения и грехами фактическими. Кейм допускает, что во Христе была по крайней мере искра греха, восприимчивость к злу и добру, потому что иначе Он не мог бы иметь о грехе верного и точного понятия. По свидетельству Евангелия, Он иногда находился в нерешительном состоянии и сердился, был искушаем не внешним только образом, но внутренно, не один только раз в пустыне, но в продолжение всей своей жизни, и боролся – в Гефсимании и на Голгофе, с мыслью о смерти точно так же, как и с самой смертью. Эпитет „благий“, как обозначение полной, выше всякой борьбы стоящей святости, Он отклонил от Себя. Только постепенно, мало-по-малу, Он возвысился над узкими религиозными иудейскими понятиями, приуроченными лишь к иудейскому народу, храму и закону, до чистейшей религии духа, объемлющей собой все человечество. Но, чтобы достигнуть этого, Он внутренно боролся с ветхозаветной иудейской идеей о Мессии, с политическим характером мессианского служения, мысль о котором разделяли все современные Ему иудеи, – и, только победив эту искусительную мысль, Он разорвал уже всякие связи с национальной иудейской партией. Таким образом „только в конце своего общественного служения Он выработал себе представление не царствующего, но страдающего Мессии“. Чтобы доказать истинно-человеческое развитие Иисуса, Кейм, держа в руках Евангелие от Матфея, повсюду старается отыскивать даже частные пункты, через которые прошел Иисус, от формального и ограниченного иудейства до чисто духовного и универсального христианства; а потому и от

тубингенцев Кейм преимущественно отличается тем, что кажущиеся противоречия Матфея объясняет не различными составителями или дополнителями этого Евангелия, а именно различными ступенями одного и того же процесса внутреннего развития Иисуса. Что же касается событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа, то они – даже самые важные из них – для нас, по мнению Кейма, не нужны; для нас не важна самая жизнь Христа, а важна лишь искупительная сила Его духа. Имея такой взгляд на значение жизни Христа, Кейм прежде всего совершенно отрицает сверхъестественное рождение Христа на том основании, что его вовсе не знает апостол

Павел, что против него говорят даже и евангельские родословия. Чудеса, подобно Шенкелю, Кейм ограничивает одними исцелениями или психическими воздействиями. Вознесению на небо он не придает никакой важности, потому что оно есть лишь чувственный образ нечувственного и невидимого факта – разлучения души от тела или от земли. Остается таким образом только событие воскресения; но о нем Кейм положительного ничего не сказал. Он допускает только одно: что нельзя вполне доказать фактичность этого события, но что вполне возможно его объяснить визионерным состоянием лиц, видевших Христа после Его смерти ³⁵. Такое отношение Кейма к событию воскресения Господа нашего Иисуса Христа можно объяснить лишь тем, что он вообще не приписывает ему особенно важного значения. Не от воскресения Христа – говорит он – зависит христианство; не на этом факте зиждется достоинство Иисуса; не на нем основывается надежда человека на будущую загробную жизнь. Если же апостолы по-видимому думали иначе, особенно апостол Павел, то, по мнению Кейма, это легко объясняется тем, что они не вполне резкое полагали различие между бессмертием и воскресением, или вернее между воскресением и явлением воскресшего. Насколько Кейм прав в своих воззрениях и как далек он от правдивого историка – предоставляем судить каждому.

После Кейма уже мало встречается нового, в смысле оригинального и самостоятельного, в западно-европейской

богословской литературе по поводу евангельских повествований о жизни Господа нашего Иисуса Христа; по большей части теперь стали уже ограничиваться или повторениями и вариациями на новый лад старого, или же соединением вместе нескольких направлений, как поступил, напр., Кейм. При этом нельзя не отметить того отрадного явления, что вместо пустого и фантастического витания в сфере пустых гипотез и предположений ученые мало-по-малу начинают обращаться к почве живой истории и на основании лишь исторических данных стараются освободиться от тех чисто неисторических приемов, которые они унаследовали от своих предшественников. Само собой понятно, что сразу отказаться от давних, веками сложившихся преданий невозможно, да этого, разумеется, от инициаторов нельзя и требовать. Тем не менее отраден самый факт такого поворота к истории, важно сознание в необходимости устранения тенденциозности критических работ и замены отвлеченной абстракции и пустого „философствования“ исторической правдой.

В 1864 году было издано сочинение Вейцзеккера „Исследования о евангельской истории“ („Untersuchungen über die evangelische Geschichte“). По своим основным воззрениям на жизнь Господа нашего Иисуса Христа Вейцзеккер весьма близко стоит к Кейму; он расходится с ним лишь во взглядах на источники жизнеописания Христа, – но он так же живо и наглядно изображает жизнь Христа в ее частностях, как и Кейм. Он хочет держаться лишь одной исторической почвы, руководиться в своих исследованиях одной исторической правдой и совершенно отказаться от всех чуждых для Евангелия школьно-философских основоположений своих предшественников.

Более приближается к истинно-историческому пониманию земной жизни Иисуса Христа другой немецкий ученый – Гаусрат в своем сочинении „Новозаветная история“ („Neutestamentliche Zeitgeschichte von Hausrath“), которое он издал в 1868 году. Гаусрат по своим воззрениям также весьма близко стоит к Кейму; в своем сочинении он затрагивает все те же пункты, что и Кейм, но он несомненно превосходит его в ясности и живости

изложения, равно как по художественности, картинности и законченности образов. У него нет пустых разсуждений о том, чего нельзя ни доказать, ни опровергнуть; нет у него излишней придирчивости к евангельскому тексту, равно как нет и особенной ревности к отыскиванию повсюду мнимых или действительных евангельских противоречий. Говорит он в своей книге языком не ученых теологов, а лишь образованного человека, – языком историка в лучшем и благороднейшем смысле этого слова. Равно с недоверием относится он как к „магическому“, так и мифическому происхождению христианства; он смотрит на него лишь глазами одного историка. Столь необходимые для Штрауса чисто критические приемы у него отступают на задний план и составляют лишь одну подготовительную работу, не производя никакого разрушительного влияния на положительную сторону исторических очерков. Гаусрат не критик только, как Штраус, но осмотнительный историк; он не разрушает только старые здания, но очищает добытый из них материал и созидает из него новый. По словам самого Гаусрата, преимущественная задача всех его работ состояла в том, „чтобы на явления, изображенные Иосифом (Флавием), смотреть глазами Евангелий и дополнить недостающее их указаниях, а рассказы Евангелий понять в связи с историческими событиями, изображенными Иосифом“. Для достижения этой цели Гаусрат самым основательным образом изучил сочинения Флавия, Филона, греческих и латинских писателей первых веков, новейшие исследования ученых ориенталистов, классических филологов, географов и палестинских путешественников. Благодаря такой подготовке, жизнь Христа ему удалось представить в самых ярких и живых образах; священная история потеряла свою изолированность и обратилась в часть всеобщей истории; а тот исторический образ, который нам рисует Евангелие, вошел в широкие и прекрасные рамки той обширной истории, которую называют историей народов, историей культуры.

В 1882 году, в конце первой его половины, в Берлине издано новое сочинение, довольно сходное по своему общему

направлению с сочинениями вышеуказанными. Мы говорим о „Жизни Иисуса“ („Das Leben Jesu“), принадлежащей перу Бернгарда Вейсса. Сочинение это с нашей стороны заслуживает полного внимания. До сих пор Вейсс, как мы видели уже, был известен по преимуществу только своими исследованиями в области источников жизнеописания Христа; работал он отчасти в духе Ричля (Ritschl), Тирша, Мейера, Гитцига, Больцмана, отчасти в духе Вейссе, Шенкеля, Рейсса, Тоблера, Волькмара, Плитта, Бунзена и др. Общее между ними составлял именно взгляд на Евангелие от Марка, – которое, по их мнению, в нашем втором Евангелии в некоторых местах изменено, в других – наполнено вставками или соvrащено, – как на первоначальный тип рассказа по отношению к двум другим синоптическим Евангелиям, которые им отчасти и восполнены. До сих пор нам известны были только следующие экзегетические сочинения Бернгарда Вейсса: 1) „Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt“; 2) „Der Philipperbrief. Ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt, 1859“; 3) „Der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Grundzügen untersucht“ 1862 г. и 4) „Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments“. Так как вышеуказанная гипотеза о Евангелии от Марка была положительно дискредитована неуместными и чисто ненаучными приемами всеразрушающего Баура, то само собой понятен тот интерес, с которым встречается книга писателя, разделявшего прежде взгляды ныне окончательно разрушенной гипотезы. Впрочем настоящее сочинение Вейсса имеет и более глубокий интерес и по словам самого автора, оно есть „зрелый плод многолетних занятий“, „спокойное изложение того, чем наполнено сердце“. Вейсс работал над ним, по его собственным словам, более двадцати лет; приступил к своей работе не прежде, как многократно переизследовав свои источники, – вследствие чего исторический образ Христа становился для него все яснее и яснее, приобретал в его глазах все более и более резкий, отчетливый очерк и наконец вполне пластично округлился в его представлении. Вейсс не хочет причислять себя ни к какому из известных доселе направлений в области

христианского богословия; в крайнем случае, если бы это настойчиво требовалось, он позволяет причислить себя к направлению посредствующему, но только не в том обыкновенном смысле, в каком мы привыкли понимать это богословское направление. Что это за направление – мы увидим ниже.

Книга Вейсса возбуждает к себе интерес по своему содержанию уже на первых своих страницах. Так напр., Вейсс полагает резкое различие между Евангелием о Христе и Евангелиями в общепринятом смысле этого слова, т. е. между проповедью апостольской о Христе и теми письменными памятниками о земной жизни Христа, которые мы обыкновенно называем каноническими Евангелиями. По крайней мере, по его мнению (стр. 12), нельзя ни отвергнуть, ни доказать основных пунктов в Евангелии о Христе или апостольской проповеди на основании лишь одних речей и фактов из земной жизни Иисуса. Средоточный пункт всей апостольской проповеди состоит в том, что примирительное значение смерти Христовой представляет непоколебимое основание для нового отношения верующих к Богу, что существующее общение с прославленным Христом, которое поддерживается сообщением Его Духа, делает верующих способными к новой религиозно-нравственной жизни, что Его воскресение из мертвых есть залог нашего воскресения, а предстоящее в будущем второе пришествие Его – условие совершенства нашего спасения. Ни для одного из этих чисто догматических основоположений мы, по словам Вейсса, не в силах найти никакого подтверждения в земной жизни Христа, тем более, что в основании всей апостольской проповеди явно заключается предположение, что дело Христа не закончилось в Его земной жизни, что, напротив, дело, совершенное на земле Спасителем во время земной жизни Его, есть только подготовка и начало того дела, которое с совершенно новыми силами и с более гарантированным успехом продолжается уже прославленным Христом и закончится только в будущем. Вследствие этого наша вера во Христа и Его дело ничего не потеряла бы от того, если бы письменные Евангелия и совсем не дошли до нас, потому что вера наша основывается

не на Евангелиях, а на Евангелии о Христе, или апостольской проповеди. Вследствие этого же апостольская проповедь о Христе также не может быть понимаема как ни что первоначально данное, готовое, законченное. Она развивалась по общему закону всякого развития, т. е. по закону постепенности или последовательности. Так по-крайней мере Вейсс судит по апостольской проповеди Павла. Проповедь Павла первоначально была очень проста. Между язычниками он, конечно, не мог начинать своей проповеди указанием на исполнение всех пророческих обетований Израиля, но только возвещением предстоящего суда над богопротивными языческими народами. Мир, погрязший в идолопоклонстве и безнравственности, который пробуждал Павел из его греховного сна проповедью об этом суде, мог избежать последнего лишь вследствие того, что Бог по благодати Своей и милости к нему послал радостную весть о Своем Сыне, Иисусе Христе, которого после Его воскресения из мертвых Он одел божественным величием и силой, дабы каждый верующий в Него и проводящий богоугодно свою жизнь был спасен от суда. Силу для этого людям сообщает Сам Бог через благовестие и увещание, проповедуемое Его посланниками, равно как и через Духа, который сообщается в крещении каждому призванному ко спасению. После апостольского собора, бывшего в Иерусалиме, и после того как сам Павел уяснил себе, насколько необходимо для достижения спасения соблюдение закона Моисеева и в каком отношении находятся между собой вера и добрые дела; проповедь Павла получает уже более широкие размеры и принципиально обосновывается. Посольство Сына Божия для него стало уже делом благодати, через которое Бог приготовил новый путь ко спасению для мира, погрязшего во грехах и неспособного к исполнению божественной воли, т. е. как для язычников, так равно и для иудеев. Крестная смерть Христа в его глазах стала теперь специфическим средством, через которое Бог примирял с Собой мир и освобождал его от ответственности за грехи, оправдывая таким образом верующих в нее и признавая их Своими чадами, а сообщаемый верующим Дух Христа, Сына Божия, стал специфическим средством того,

чтобы они могли достигнуть своего спасения и сделаться способными в новой богоугодной жизни; но веру дает Сам Бог через возвешение Евангелия в избранных и признанных Им к тому способными. Вместе с этим должна была оказаться напрасной всякая попытка достигнуть своего спасения через исполнение Моисеева закона, потому что она стала бы в противоречие с новым действием благодати Божией и неспособностью в тому естественного человека; далее, вместе с этим исчезала и всякая нужда регулировать каким-нибудь законом новую жизнь верующих, потому что сам Дух научал их вполне познавать и исполнять волю Божию.

Как скоро „в первоапостольских кружках“ возрастала потребность дальнейшей разработки первоначально самой простой формы апостольской проповеди о Христе, – показывает в особенности Послание к евреям вместе с его учением о первосвященнической примирительной жертве Христа и о богоподобном Сыне, Который от вечности, как отблеск божественной славы, принимал участие в творении и сохранении мира, равно как и Откровение Иоанна, которое в образе закланного Агнца созерцает основание дела спасения, а в образе грядущего Мессии – уже „отначальное“ божественное существо. Это писание приводит нас к преддверию того события, которое фактически и окончательно отрешает христианство от его отношения к иудейской национальности, среди которой по божественному благоволению началась история нашего спасения, как теоретически это было доказано уже Павлом. С уничтожением иудейского царства и с падением иерусалимского храма, которое было вместе и страшным судом Божиим над закоснелым в неверии народом, пала также и всякая надежда на учреждение обетованного царствия Божия в формах израильской теократии, равно как и всякая возможность держаться данного Израилю закона. Явился религиозно-нравственный идеал царства Христова в смысле нравственно-религиозного совершенства членов общества верующих, которое вполне могло быть достигнуто через предстоящее в близком будущем второе пришествие Христа. Только Иоанн в конце апостольского века нашел вечную жизнь уже по ту

сторону бытия – в созерцании Бога в его вечном, богоподобном, в Иисусе Христе воплотившемся Слове, – в мистическом общении с Богом, опосредствованном через бытие и пребывание во Христе, которое поддерживается и усиливается только Духом и Его действиями, – в сыновстве Божиим (*in der Gotteskindschaft*), которое через действие полного Богооткровения во Христе все более и более превращается в подобие по существу с Богом.

Таким путем, по взгляду Вейсса, развивалась апостольская проповедь о Христе, на которой основывается верование христианской Церкви. Совершенно иным путем составились те письменные памятники, на основании которых только и возможно знание о Христе, как об известной исторической личности. Что Иисус Христос есть несомненное историческое лицо, – этого теперь уже никто не отрицает, да и нельзя отрицать, так как даже „в книгах мировой истории обозначено, что при прокураторе Понтии Пилате виновник христианской секты претерпел смертную казнь“ (Тас. Апп. 15, 44): каким же образом до нас могли дойти те или другие сведения об этом „виновнике христианской секты“, который мы находим в наших канонических Евангелиях? Этот вопрос, с которым очевидно вполне совпадает и вопрос о происхождении наших канонических Евангелий, Вейсс решает, по его словам, путем чисто человеческого. Богодухновенности он не признает, и самое понятие о ней, которое он составил себе по сочинениям католиков и такого протестанта, как Озиандер, считает довольно странным, неразумным и не только не научным, но даже ставящими непреодолимую преграду всякому научному исследованию. В нашей евангелической Церкви – говорит он – было время, когда непоколебимость принципа Св. Писания, на котором она (Церковь) основывается, думали установить не иначе, как через признание такого чудесного божественного действия, через которое священным писателям непосредственно давалось от Бога не только побуждение к писанию, но даже форма и содержание ими написанного, причем, конечно, устранялась самая возможность вопроса, – произошли ли писания от очевидцев, стояли ли их писатели

вдали или вблизи от описываемых ими событий, имели ли поучительную или историческую цель. С этой точки зрения изложение жизни Иисуса Христа конечно, может состоять только в том, чтобы сопоставить в известный порядок бросающиеся в глаза особенности в наших четырех евангельских повествованиях в описании того или другого события из жизни Иисуса, чтобы таким образом не пропало ни одно слово из Евангелий, продиктованных самим Духом Святым. Такую гармонию еще в веке реформации пытался провести Озиандер со всеми самыми крайними последствиями, так как повсюду, где в своих повествованиях о событиях или словах Иисуса наши Евангелия уклоняются только в самых незначительных частностях и в последовательности, он предполагал, что речь идет не об одних и тех же, но о различных событиях и словах Иисуса. Но само собой разумеется, что если бы Дух Святой руководил евангелистами, в Евангелиях не могло бы быть никаких разностей. Наконец, против этой гипотезы ясно говорят и сами евангелисты. Иоанн не ссылается на побуждение Св. Духа, принудившего его к писанию, но прямо называет цель, ради которой он написал свое Евангелие (Иоан. 20: 31), он указывает не на сообщение Св. Духа, но на то, что он сам видел (Иоан. 1:14) и на истинность своего свидетельства (Иоан. 19: 35; ср. 21: 24). Еще определеннее говорит Лука о своих авторских мотивах; он прямо ставит свое писание в категорию других, которые произошли из авторской инициативы, он указывает на источники, из которых он черпал свои сведения (Лука 1:1–4), и т. д.

Для решения вопроса о происхождении наших канонических Евангелий без признания их богодухновенности в какой бы то ни было форме, Вейсс допускает прежде всего существование устойчивого устного евангельского типа в христианском обществе уже в самое первое время после „прославления“ Иисуса Христа. Если апостольская проповедь, которая возбуждала веру, или апостольские послания, которые имели ввиду усиление и очищение религиозно-нравственной жизни обществ, почти совершенно не касаются частных событий из

жизни Иисуса – говорит Вейсс – то отсюда, само собой понятно, еще не следует того, что очевидцы евангельской истории не имели ни побуждения, ни повода в своем обществе свидетельствовать о том, что они видели и слышали. Правда, первые христиане еще принимали участие в богослужениях иерусалимского храма и в собраниях синагог; но вместе с тем уже с самого начала у них явилась настойчивая потребность и в учреждении особенных, своих собственных собраний. На этих собраниях, разумеется, всегда вспоминали о жизни и речах Иисуса, во имя которого были учреждены эти собрания. Более всего, конечно, здесь произносились те изречения Иисуса, которые сохранились в памяти апостолов и которые могли принести с собой назидание и увещание, подкрепление и утешение. В Иерусалиме, где в течение многих лет жили и действовали вместе многие лица, составлявшие тесный круг постоянных спутников Иисуса, могла возникнуть даже попытка произвести точное исследование об этом или том чисто-догматическом вопросе на основании речей, произнесенных Иисусом по тому или другому поводу, так как воспоминания одного здесь могли быть восполнены и восстановлены по воспоминаниям другого. Особенно замечательные события из жизни Иисуса прежде всякого примера из Его чудесной деятельности сами по себе давали достаточный повод для неоднократных повторений известных рассказов. Эти рассказы служили не для удовлетворения любопытству или любви к историческому исследованию, но для усиления и оживления веры, для назидания в обширном смысле этого слова. Вследствие этого они ограничивались только общественной жизнью Иисуса, которой свидетелями были сами апостолы, в течение которой в глазах народа Иисус приобрел свое значение. Исследования об истории Его детства и отрочества или только попытки воспроизвести внутреннюю связь Его истории и ход развития Его деятельности здесь, конечно, не имели места. Как ни велико было в народе число тех, которые видели известные действия Христа, слышали от Него известные слова и речи, были свидетелями особенно замечательных событий из Его жизни, значительная часть которой отражалась в полном свете

общественности, – все-таки долгое время они оставались в замкнутом кружке христианской первообщины в Иерусалиме. И этот кружок имел весьма важное значение для всего христианства. Здесь, как мы сказали, жили вместе самые главные свидетели жизни Иисуса; здесь могли восполняться и сравниваться их воспоминания и сообщения; здесь скоро образовался круг речей и рассказов, к которым все более и более возвращалось христианское воспоминание с особенной любовью. Здесь говорили еще тем языком, на котором говорил Сам Иисус; а бедность арамейского наречия, не допускавшая особенной вариации в выражениях, способствовала к тому, что скоро образовался устойчивый тип рассказа, который, чем чаще возвращались к одним и тем же предметам, тем тверже устанавливался также и в своих частностях. Небольшие изречения Христа, главные обороты Его выражений получали все более и более устойчивую форму, от которой при повторении их уклонялись все менее и менее. Эта форма запечатлелась также и в памяти слушателей, которые сами не были непосредственными слушателями и очевидцами евангельской истории, а ими передавалась в дальнейшие христианские кружки, где уже не было самих апостолов.

Мысль о записании этих рассказов не могла явиться долгое время. Для кого и для чего оно было нужно? Будущего, для которого им могли бы быть сохранены эти драгоценные воспоминания, не существовало, потому что в то время с часу на час ожидали пришествия Господня, а вместе с ним и наступления желанного блаженства. Таким образом письменные Евангелия могли явиться только после разрушения Иерусалима. Первое писанное Евангелие, по свидетельству Папия, было составлено Матфеем на арамейском языке. В него, конечно, целиком вошло устное предание, которое, как мы видели, составляло уже прочный, законченный тип. Содержание его составляли вследствие этого по-преимуществу краткие изречения и небольшие речи Христа, о которых вспоминали очевидцы евангельской истории, хотя нельзя сомневаться, что в него вошли и некоторые события из жизни Христа, по поводу которых были произнесены те или другие изречения.

Несомненно, что оно написано уже после разрушения Иерусалима, о котором писатель уже знал, что видно из того, что, приводя пророчество Христа об этом событии, он присовокупляет замечание: „читающий да понимает“ (Мф. 24:15). Это писание до нас не дошло, и мы не имеем о нем никакого более определенного понятия.

Из дошедших до нас евангельских повествований особенным расподожением Вейсса пользуется Евангелие от Марка, спутника и истолкователя ап. Петра. Это Евангелие, согласно со многими неопровержимыми историческими свидетельствами, написано несомненно Марком, по воспоминаниям и рассказам ближайшего и непосредственного свидетеля евангельской истории – ап. Петра, хотя впрочем многое вошло в него и из устного иерусалимского предания (стр. 45), а многое заимствовано из арамейского Евангелия от Матфея (стр. 44). Конец этого Евангелия, гл. 16 ст. 9 – 20, есть позднейшая вставка, прибавленная неизвестной рукой. Это Евангелие, предназначавшееся для христиан, живших в Риме, написано уже после смерти апостола Петра, около 69 года по Р. Х.

Греческое Евангелие от Матфея более всех наших Евангелий воспроизводит древнейшее Евангелие, написанное на арамейском языке ап. Матфеем; но при этом не подлежит сомнению также и то, что его писатель пользовался Евангелием от Марка, равно как и устным апостольским преданием. Написано оно уже после разрушения Иерусалима и даже после написания Апокалипсиса, так как писатель этого Евангелия знал и то, и другое; предназначалось оно несомненно для иудеев рассеяния. Кто был его писателем, – определенно неизвестно; но только не палестинец, как думают некоторые. Этому противоречит Мф. 1, 23; 27, 46 и др. По всей вероятности оно принадлежит перу какого-нибудь ученого иудея, хорошо знакомого с ветхозаветными писаниями и палестинской местностью.

Третье место в ряду наших канонических Евангелий принадлежит евангелию, написанному греческим врачом Лукой, спутником ап. Павла. Но непосредственным источником этого

Евангелия нельзя признать, как хотят некоторые, устные рассказы о жизни Иисуса, слышанные евангелистом от ап. Павла, уже потому, что сам Павел не был непосредственным свидетелем евангельской истории, каким был, напр., ап. Петр. Судя по Евангелию, писатель его не знал и не пользовался нашим первым Евангелием; но не может быть никакого сомнения в том, что он знал и пользовался нашим Евангелием от Марка. Кроме того, при написании своего Евангелия, он пользовался также каким-то древнейшим источником апостольского происхождения, которым пользовался и Матфей, – по всей вероятности тем Евангелием Матфея, написанным на арамейском языке, о котором говорит Папий; затем писатель нашего третьего канонического Евангелия имел под руками еще особый какой-то источник для первых трех глав своего Евангелия; в этом источнике находились повествования о рождении Иисуса и Его предтечи; по своему происхождению он принадлежал несомненно кому-нибудь из палестинских иудейских христиан. Далее, – история страданий Иисуса Христа Лукой заимствована из какого-то нового источника (не Марка и не Матфея), который впрочем заключал в себе рассказы не о страданиях только, но и о других событиях из жизни Христа; время происхождения этого источника и его характер неизвестны; несомненно только, что он принадлежал не очевидцу евангельской истории. – Наконец, при написании своего Евангелия, Лука пользовался еще и устным апостольским иерусалимским преданием, как и два первые евангелиста. Таким образом, источники нашего третьего канонического Евангелия были не одни письменные, но и устные. Приступил Лука к написанию своего повествования с целью историографической; но и его Евангелие не есть биография, потому что и оно нечуждо цели чисто дидактической. Первоначальными читателями этого Евангелия были язычники и притом итальянцы (28: 13, 15); в нем ясно проводится мысль о спасении не одних только иудеев, но и язычников, как и во всех посланиях ап. Павла. Время написания его определенно неизвестно; предположение о написании этого Евангелия около 63 года н. Р. Х. не имеет для себя никакого основания. В самом

Евангелии есть указание на то, что его писателю была известна судьба Иерусалима (19: 43, 44); а это дает понять, что Евангелие от Луки было написано уже после разрушения Иерусалима и даже после того, как начались гонения на христиан, т. е. в начале 80-х годов.

Евангелие от Иоанна не все принадлежит перу одного и того же лица; конец есть прибавка, сделанная уже после смерти апостола Иоанна кем-нибудь из уважаемых ефесских христиан. Что писателем этого Евангелия был любимый ученик Господа, апостол Иоанн, – в этом не может быть никакого сомнения, и все гипотезы, говорящие противное, не выдерживают критики. Едва ли заслуживает внимания то, напр., возражение, что галилейскому рыбаку несвойствен греческий язык этого Евангелия. Писатель евангелия, несомненный палестинец, апостол Иоанн, жил в Галилеи, где по преимуществу проживали палестинские греки, где была даже греческая синагога. Что же после этого удивительного, если он был хорошо знаком с греческим языком? Неверно также и то мнение, будто-бы учение о Логосе могло быть свойственно только александрийскому иудею. Учение о Логосе евангелист скорее всего мог позаимствовать из ветхозаветного писания, но никак не из иерусалимского таргума или александрийской теософии. При этом Вейсс прекрасно разбирает и опровергает гипотезы Баура и Люцельбергера; критикует гипотезу чисто-идеальной композиции, равно как и мнение о том, будто-бы Евангелие от Иоанна написано кем-то из христиан с целью унижить авторитет Петра, возвысив личность Иоанна, и опровергает основоположения тюбингенской школы, приходя к заключению, что новотюбингенцы только потому не могут признать подлинности Евангелия от Иоанна, что с признанием этого падет неминуемо все их мировоззрение. Различия между синоптиками и Иоанном несомненно существуют и сильно бросаются в глаза, но произошли они оттого, что Евангелие от Иоанна есть произведение очевидца евангельской истории, а синоптики руководились лишь рассказами очевидцев и преданием; кроме того, Иоанн излагает жизнь Христа совсем с другой стороны, чем синоптики, а в этом случае разности неизбежны. Но это не

означает того, что Иоанн имеет преимущество перед синоптиками; Иоанн также несомненно руководился устным иерусалимским преданием, и хотя был непосредственным свидетелем евангельской истории и даже преданнейшим учеником Иисуса, но его воспоминания при написании Евангелия должны были уже потерять свою первоначальную свежесть и ясность. Речи Иисуса он приводит не с буквальной точностью, т. е. не в том самом виде, как произнес их Иисус, но воспроизводит в совершенно свободной форме, руководясь в этом случае изречением Самого Иисуса, что Дух научит всему и воспомянет все сказанное Иисусом (Иоан. 14: 26). Когда написано Евангелие Иоанна – неизвестно.

Хотя в своей книге Вейсс и приписывает нашим каноническим Евангелиям значение писаний вполне исторических и нисколько по-видимому не сомневается в их общей достоверности, но что это за достоверность – можно было отчасти видеть уже из того, как он решает вопрос о происхождении канонических Евангелий. Но взгляд Вейсса на характер наших канонических Евангелий раскроется перед нами яснее, когда мы рассмотрим свойство и характер как рассказов, принадлежащих тем или другим очевидцам, так и устного предания, каковым, по Вейссу, руководствовались все наши евангелисты при написании своих повествований. Вейсс далек от того, чтобы полагать какое-нибудь пятно на нравственный характер как евангельских повествователей, так и всех очевидцев евангельской истории, рассказами которых пользовались наши евангелисты. Но спрашивается: можно ли безусловно доверять даже и тем рассказам, которые принадлежат непосредственным свидетелям того или другого события, когда между непосредственным наблюдением известного события евангельской истории и временем его сообщения заключается довольно продолжительный промежуток, „через который воспоминание должно проложить мост»? Мы не будем говорить о том свидетельстве ежедневного опыта, по которому память, благодаря большему или меньшему промежутку времени, отделяющему воспоминание от самого пережитого события, не всегда оказывается надежной хранильницей

вверяемого ей на сохранение, – утрачивает частные черты того или другого события, забывает побочные обстоятельства, при которых произошло известное событие, перепутывает черты одного события с чертами другого, и т. д. Мы укажем только на те чисто психологические законы, по которым действует наша память. Сущность воспоминания – говорит Вейсс – заключается в том, что из пережитого оно удерживает лишь то, что произвело на очевидца наибольшее впечатление, что в событии очевидцу казалось имеющим наибольшее значение. Но чем больше увеличивается промежуток времени, отделяющей очевидца от пережитого, тем более слабеет сила устойчивости первоначальных впечатлений, тем более укрепляется заключающаяся во всяком воспоминании сила пластическая, и производит то, что образ пережитого все исключительнее и резче переходит лишь в выражение того, что ближайшим образом давало ему значение по понятию очевидца. Вследствии этих простых психологических законов обыкновенно происходит, что направление прошедших событий подвигается в ту именно сторону, на которой, по нашему мнению, заключается их значение, – что все то, что безразлично для этого значения или даже ослабляет его, из воспоминания невольно исчезает, – что даже частные черты в представлении о них выставляются на первый план и получают наконец такой вид, который вполне соответствуем тому значению, которое мы им приписывали. К этому процессу воспроизведения представлений присоединяется постепенно еще новый момент – воздействие общего впечатления от целого, которому принадлежат частные черты, на образование или усиление того значения, с точки зрения которого воспроизводится в воспоминании известное частное событие. Вследствие этого, без сомнения, могло случиться, что в воспоминании очевидцев величественное впечатление также и от земной деятельности Иисуса, усиленное еще через чудесный конец ее и веру в божественное величие Прославленного, бросало новый свет на ее частности, что в этом свете полные значения черты некоторых событий резче выступали вперед или прямо ставились на первый план, – что естественные посредствующие звенья были забыты, а

вследствие этого событие получало прямо характер чудесного. Что воспоминания непосредственных свидетелей жизни Иисуса не подлежали этим общечеловеческим условиям, – это можно утверждать только с точки зрения произвольных догматических предположений. Но что сказано здесь относительно событий из жизни Иисуса, то без сомнения имеет свое полное значение также и относительно Его слов и речей.

Так думает Вейсс о характере рассказов, принадлежащих непосредственным свидетелям евангельской истории. Но если таково свойство рассказов непосредственных свидетелей, очевидцев, то что же нужно сказать о характере того устного предания о жизни Иисуса, которым – по Вейссу – несомненно пользовались все наши евангелисты и которое, как показывают апокрифические Евангелия, всегда было способно улетучиться в страну басен и легенд? Вопреки сказанному при решении вопроса о происхождении наших канонических Евангелий (стр. 45), Вейсс успокаивает нас тем, что об устном предании в наших Евангелиях лишь немного может быть речи. В Евангелии от Марка мы находим сообщения очевидца уже из первых рук апостольского ученика. В первом и третьем Евангелии находится большей частью переработка отчасти древнейшего непосредственного апостольского источника, отчасти Евангелия Марка, и в этих частях они вполне достоверны. Иное дело – те части, которые были заимствованы евангелистами не из Марка или арамейского Евангелия, а из устного народного предания. Существование их в евангельских повествованиях делает невозможным установление какого-нибудь „научного контроля“ относительно не только достоверности, но и самого характера тех или других евангельских событий. Никто вновь не рассказывает дословно того, что он слышал; он не может этого сделать, хотя бы даже и хотел; и захотел бы он этого в самых редких случаях, если бы даже и мог. Всякое желание пересказывать слышанное другому всегда обусловливается тем значением, которое в глазах того или другого лица преобрел слышанный рассказ, и всякое удовлетворение, которое находят в пересказывании слышанного, всегда обусловливается тем впечатлением, которое произведено рассказанным,

т. е. обуславливается тем, что одно и то же сообщение приобретает такое же значение в глазах слушателя, как и в глазах повествователя. Отсюда само собой следует, что всякий пересказывает об известном событии так, как оно продолжает жить в его представлении на основании того значения, какое приобрело оно в его глазах, и что он всегда старается представить его так живо и наглядно, как только может, так как от этого существенно зависит имеющееся в виду впечатление. При этом с полным правом он предполагает, что очевидец, которого он слушал, сообщил ему не каждую черту, и он нисколько не стесняется восполнить частные черты, которых недоставало в его представлении или которые были опущены в первоначальном рассказе, из своего общего представления о ходе данного события. Чем более удален повествователь от первоначального непосредственного источника, тем безбоязненнее он будет видоизменять дошедшее до него изложение, при том предположении, что та или другая черта данного события, – так как она не соответствует его представлению об общем ходе события, – не могла быть таковой, какой она представлена, или что та или другая черта, которую по своему пониманию события он считает излишней, должна быть опущена, когда он сам будет пересказывать другим об этом событии. Прилагая эти рассуждения к евангельским повествованиям, необходимо допустить, что в них находятся и черты сказочного (*sagenhaften*) характера, хотя Евангелия находились в отношении устного предания, как мы видели, гораздо в лучшем положении, чем как обыкновенно развивается всякое предание, переходящее из уст в уста. В них нет места событиям, которые бы были признаны исторически совершенно недостоверными, равно как нет в них также места и мифу в том смысле, в каком трактует о нем Штраус.

С таким взглядом на канонические Евангелия – как на источники жизнеописания Христа – Вейсс приступает к изложению земной жизни Иисуса Христа. Судя по этому взгляду, можно было бы предполагать, что он устранил из евангельской истории все сверхъестественное и чудесное, отнесет это к тому сказочному циклу образов, который мог быть выработан

христианским иерусалимским преданием, и всю евангельскую историю поставить в рамки, не выходящие за пределы естественного. Но мы ошиблись бы, допустив такое предположение. Вейсс признает Иисуса личностью не только исторической, но и единственной в своем роде(einzigartig), исключительной. Он признает исторически несомненным даже и то, что Иисус по происхождению был потомок Давида, сын Давидов, хотя этого и не видно, по его исследованиям, ни из родословия, находящегося в Евангелии Матфея, ни из родословия, находящегося в Евангелии Луки. Впрочем последнее обстоятельство легко объяснить себе тем, что евангелисты пользовались в этом случае какими-то неизвестными, но во всяком случае, в сравнении с Паралипоменом, не особенно надежными источниками; тем не менее это не были и иудейские родовые регистры, хотя Вейсс считает невероятным и рассказ Юлия Африкана, записанный у Евсевия (11 Евс. 1, 6), будто-бы идумеянин Ирод, чтобы скрыть свое низкое происхождение и чтобы никто не мог указывать на свой знатный род, приказал сжечь иудейские родовые регистры. Вейсс признает по-видимому историческим даже сверхъестественное зачатие Иисуса. По крайней мере он прямо говорит, что личность Спасителя не должна была быть, как все дети Адамовы, продуктом человеческого рода, но Он должен был явиться как чисто божественный дар прежде всего Его семейству, а вместе с ним и всему народу. Но с другой стороны, чтобы быть истинным человеческим сыном, Он, конечно, должен был родиться от человеческой матери. Таким образом Его рождение было следствием чудесного божественного действия, в силу которого непорочная Дева и зачала Дитя Обетования. Тем не менее факта благовещения архангелом Гавриилом Деве о рождении Спасителя в том виде, как он изложен в нашем Евангелии Луки, Вейсс не признает, хотя содержания его и не отвергает. Если придерживаться – говорит он – историчности факта, что Мария получила божественное откровение о чуде, которое должно было на ней исполниться, то должно допустить, что изображение этого факта есть дело самого повествователя. И если мы будем

рассматривать этот рассказ только как „писательскую попытку“ – представить событие того момента в живой и наглядной форме, то для нас будет понятно само собой, каким образом писатель, живший в священной истории Ветхого Завета (это – греческий лекарь Лука-то?), заимствует из него краски для своего рассказа и надежду, возбужденную в деде, представляет в той форме, какую только она (надежда) и могла получить у благочестивой израильтянки, жившей среди ожиданий своего народа. Впрочем Иосифу во сне ангел мог явиться и в той форме, как об этом повествует евангелист Матфей. Во всяком случае в этих евангельских повествованиях для мифа нет места, и рассказы необходимо признать историческими.

Из этих рассуждений Вейсса можно было бы снова пожалуй заключать, что по крайней мере по своему основному мировоззрению Вейсс не допускает в мире возможности сверхъестественного или чудесного. Но такое заключение также было бы поспешно и ошибочно. Вейсс признает в принципе не только возможность, но даже и необходимость евангельских чудес. Если явление Иисуса – говорит он – есть единственное в своем роде (*eine einzigartig*), исключительное, если в нем осуществился религиозно-нравственный идеал человечества таким образом, что прямо исключает опытное понимание истории человечества, то вопрос о чуде здесь просто неуместен и не подлежит сомнению, потому что загадка этого явления заключается не в том, что мы близко не знаем тех естественных причин, которым его произвели, а в том, что оно не может быть тем, что оно есть, если оно произошло из естественных причин. Если придерживаются того предположения, что явление Христа есть единственное в своем роде, исключительное, то возставать против чуда – в строгом смысле противоречие. Естественно, что для пантеистического или материалистического мировоззрения признать чудо невозможно, потому что эти мировоззрения не допускают причинности трансцендентной миру; но с теистической точки зрения возможность такого случая не может быть отвергаема, и его историческая достоверность не может быть подвергаема сомнению только потому, что разрушает связь нашего миро-

воззрения. – Естественная мировая связь причины и действия, как регулируется она законами природы, остается вполне неприкосновенной даже и через то, что в том или другом пункте истории человечества делается заметным воздействие сверхъестественной, т. е. внеестественной мировой связи находящейся силы, которая необходимо имеет своим следствием также и сверхъестественные действия.

Иногда впрочем даже и с религиозной точки зрения делают возражение против необходимости чудес, когда говорят, что было бы унижением для творения Божьего, а вместе и для Самого Творца, если бы мир не в состоянии был совершать своего развития посредством сил, данных ему с самого начала, но всегда или по крайней мере в известном пункте нуждался во вмешательстве великого Творца. Это возражение имело бы свою полную силу, если бы речь шла о развитии неразумной природы внешнего мира. Но не только апостольская проповедь о Христе, а наше древнейшее евангельское предание на всех страницах своих ясно говорит лишь о том, что явление Иисуса имело своей целью – только спасение погибшего мира. А этим предполагается, что развитие человечества в то время приняло ненормальное направление, что человечество удалилось от предназначенной ему цели вместо того, чтобы приблизиться к ней, что само оно не могло совершить поворота, не могло найти своей дороги, а потому и не могло достигнуть своей цели. При этом нужно заметить, что при достижении этой цели дело идет не об идеале прекрасного, от которого в крайнем случае можно было бы отказаться, – что, напротив, от этого зависит временное и вечное спасение или гибель человечества. Таким образом только факт существования греха дает ключ к полному уразумению этого явления. В самом деле, если религиозно-нравственное развитие человечества приняло ненормальное направление, если человечество собственными силами было не в состоянии выйти из этого направления, исцелить вошедшую в кровь болезнь, то момент, с которого начинается исцеление этой болезни и в которой получают силы для совершения в истории развития человечества, должен быть единственным в этом роде (einzigartig), исключительным. Легко понять, почему

Тот, Который совершил этот кризис, одиноко должен был стоять в истории человечества, здоровый между больными, нормальный человек между павшими через грех в ненормальное развитие, которых он должен был снова поворотить и направить к цели осуществления религиозно-нравственного человеческого идеала. При этом ясно также и то, что больное человечество в течении своего ненормального развития само из себя не могло произвести этого единственно здорового Существа, не могло своими силами достигнуть выздоровления; мир, впавший во грех, не мог выделить из себя своего Спасителя, не мог найти в себе средств ко спасению, и – если Бог управляет историей, то в этом пункте должно было иметь место новое вмешательство Его в развитие мира. Чудо этого божественного вмешательства не есть случайный, совершенно произвольный акт, но необходимое действие божественного промысла о мире, которое от вечности хотело провести человечество к предназначенной ему цели, не смотря на то искаженное направление, которое оно приняло в силу данной ему свободы. Чудо есть момент не в истории естественного развития человечества, а в истории спасения, которая проходит чрез нее, восстанавливая вновь ненормальное развитие, исцеляя больное, спасая погибшее. Само собой понятно, что эта история спасения начинается вовсе не явлением Иисуса; она имеет свою историческую подготовку в истории Израиля, в истории всего Божественного Откровения. Таким образом чудо явления Иисуса представляется не как нечто изолированное, но только как высший пункт вновь начавшегося в истории и развивающегося по своим собственным законам ряда божественных откровений; а потому едва ли может подлежать сомнению и то, что в Его истории чудеса должны иметь свое место. Если явление Иисуса можно уразуметь только через вмешательство Бога в развитие человечества, то совершенно произвольно утверждать, что в Его истории не могли явиться такие события, которые должны быть отнесены точно к такому же божественному вмешательству, т. е. чудеса, так как то же самое, что делает понятным то, объясняет и это. Таким образом, кто признает достоверной историю

чудесного откровения, подготавливавшую явление Иисуса, тот найдет только естественным, что эта возможность осуществилась. Но случилось ли это на самом деле – вопрос этот решает не догматическое понимание, а свидетельство предания, проверенное в его достоверности.

Из этих рассуждений с несомненностью вытекает, что Вейсс не только допускает возможность в мире сверхъестественного, но даже признает его необходимость. Тем не менее не одно благовещение Пресвятой Деве он понимает как „дело повествователя“; таковой же участи подверглось у него повествование Луки и о рождении Иоанна. Вейсс понимает этот рассказ следующим образом. Если Мария при своем посещении Елисаветы провела у нее целых три месяца, то несомненно, что она принимала участие и в семейном торжестве по случаю наречения имени новорожденному сыну Захарии, что обыкновенно соединялось с обрезанием. При этом случилось нечто особенное. Родственники и друзья, присутствовавшие на этом празднестве, по-господствовавшему тогда обычаю, предлагали назвать дитя по имени его отца – Захарией. Но Елисавета не приняла этого предложения и настаивала на том, чтобы дитя было названо именем, полным соответственного значения, в которое бы она могла вложить воспоминание о том, что для нее было соединено вместе с дарованием ей этого дитяти. Престарелый священник, бывший до сих пор немым свидетелем той сцены, открыл уста и к удивлению всех присутствовавших решительно высказался за желание матери. При этом он рассказал и о том, какое он имел откровение в иерусалимском храме, и т.п. Само собой понятно, что то представление, которое находится в Евангелии о явлении во храме ангела, немоте Захарии, требовании дощечки и написании на ней имени новорожденного, – всецело принадлежит самому евангелисту, есть род его представлений. На самом же деле это событие, по свидетельству Вейсса, происходило следующим образом. Вместе со своими сотоварищами по священству Захария проживал некоторое время в Иерусалиме. Во время этого пребывания ему, по тогдашнему обычаю, выпал жребий совершить в одно утро

воскурение во святилище, между тем как народ стоял во дворе перед храмом и молился. В благоухании воскурения, которое сыплет священник на раскаленный уголь алтаря, восходит к Богу на заре народная молитва, средоточный пункт которой, ее сердце, есть спасение, обещанное в Мессии. Здесь-то он получает откровение, что молитва народа, возносимая им к Богу, услышана, что сын, который родится у него, приготовит путь Иегове, грядущему в Своем Мессии. Время идет, а Захария стоит у жертвенника, все больше и больше погружаясь в благоговение и молитву, которая возбудила в нем эту надежду; начинается борьба с сомнением, которое невольно вызывали в нем и старческие лета, и неплодие жены. Его долгое пребывание во святилище, продолжавшееся дольше, чем бы следовало, привело в удивление народ. Минутный разговор с ангелом, в который (разговор) повествователь облакает это откровение, очевидно не требовал бы такого промедления. Когда Захария вышел из храма и все бросились к нему с расспросами о причине его промедления, он дал народу знак не нарушать спокойствия. Таким образом искажение этого события в сущности заключается, по словам Вейсса, в том, что то молчание Захарии, которое он сам понимал как следствие его неверия, в предании истолковывается как божественное чудесное наказание, которое также только чудесно и было уничтожено.

Таким же точно образом понимает Вейсс явление ангелов вифлеемским пастухам и наречение Божественного Младенца именем Иисус, как было повелено ангелом прежде зачатия Его во чреве (Лук. 2:21; Мф. 1: 21).

Вообще нужно сказать, что, не отвергая исторического характера евангельских событий, нечуждых сверхъестественного элемента, Вейсс повсюду старается придать им далеко не то значение, которое они имели в глазах евангелистов, – особенно что касается событий, наиболее обнаруживающих свой сверхъестественный характер. Даже такие события, как поклонение волхвов, бегство в Египет и избиение младенцев в Вифлееме, происходили, по уверению Вейсса, совсем не так, как повествует Матфей, а следующим

образом: „В Вифлееме волхвы без сомнения рассказали о том, что царь Ирод обратил на них внимание и, вследствие их расспросов при дворе о местонахождении новорожденного царя Иудейского, сам указал им на Вифлеем, вместе с доручением доставить ему сведения о дитяти, чтобы также и он мог поклониться ему. Но в Вифлееме они естественно скоро узнали, что это могла быть только хитрая уловка царя, постоянно дрожавшего за свой престол, и потому, не заходя обратно в Иерусалим, они возвратились в свое отечество. Родители же Иисуса, боясь злодейских умыслов столь же жестокого, как и недоверчивого царя, весьма поспешно бежали на южную, недалеко находившуюся границу страны, где и нашли для себя безопасное убежище до смерти царя среди многочисленного иудейства римских египетских провинций. Когда же, вскоре после этого, в Вифлееме были умерщвлены некоторые дети, народная молва вероятно приписала это злобе Ирода, который, будучи обманут волхвами, таким образом пытался умертвить младенца Мессию“.

Перед рождением Иисуса между некоторыми членами Иудейского общества пробудилось сильное, напряженное ожидание обетованного Мессии; снова возродился древний дух пророчества, который ясно выразился во многих пророчесственных речах, сохраненных нашими евангелистами. Таковы речи Марии, Елисаветы, Захарии, вифлеемских пастухов, престарелого Симеона и пророчицы Анны. Этот же дух возродившегося древнего пророчества, по словам Вейсса, побудил Симеона идти в храм, когда, в сороковой день, был принесен туда младенец Иисус.

До двенадцати лет Иисус находился постоянно в глухом уголке страны – в Назарете. Но, достигши двенадцатилетнего возраста, Он вместе со своими родителями отправился в Иерусалим на праздник Пасхи. Это первое празднество в национальном святилище, вблизи Иеговы, бесспорно глубоко тронуло душу в благочестии воспитанного Отрока; Он почувствовал, что именно здесь Его истинное отечество, что Он уже не может жить вдали от святилища. И этим

обстоятельством Вейсс объясняет всю известную историю с двенадцатилетним Иисусом.

Сверхъестественное событие при крещении Иисуса может быть понято только из визионерного состояния Иоанна Крестителя; история искушения есть событие субъективное, сообщенное Самим Иисусом Христом Его спутникам отчасти даже для их назидания, и ни в каком случае не может быть понято в том смысле, в каком говорят о ней евангелисты.

Ближе к евангельскому пониманию судит Вейсс о чудесах, совершенных Самим Иисусом Христом. Тем не менее и здесь повсюду проглядывает у него желание, насколько возможно, уменьшить их значение, если не уничтожить совсем. Так напр., он излагает чудо претворения воды в вино именно в том виде, как говорит о нем евангелист Иоанн; но при этом: 1) оговаривается, „что здесь не может быть речи о том, что это действие следует понимать исходящим от божественного всемогущества Иисуса, по тому что этот рассказ несомненно приводится как первое подтверждение того слова, которым Иисус обещал Своим ученикам, что они будут созерцать постоянно для Него готовую помощь Божию (Иоан.1: 52), и 2) допускает возможность влияния на детали этого рассказа от того общего впечатления, которое вынесено очевидцами из всей земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.

Вейсс объясняет молитвой Иисуса и всемогуществом Божиим и воскресения мертвых, равно как и все другие чудесные действия Христа. Условием таких действий всегда служила вера; но предмет этой веры определить довольно трудно: была ли это вера в лицо Иисуса, или в наступление обетованного спасения, или вообще в чудодейственную всемогущую силу Божию – неизвестно; последнее вероятнее всего. При этом почти во всех рассказах о чудесных действиях Христа Вейссом не отвергается возможность влияния на частности событий от того общего впечатления, которое вынесли очевидцы евангельской истории из всей общественной жизни Иисуса.

Какое же значение имели чудесные действия, совершенные Богом по молитвам Иисуса, для лица или деятельности

Спасителя? Что чудеса вообще и чудесные исцеления в особенности сами по себе не могли быть в глазах народа признаком мессианского назначения Иисуса, – в этом будто-бы не может быть никакого сомнения. Так же точно чудеса, по ветхозаветному преданию (?), – говорит Вейсс, – совершали пророки и многие другие святые мужи, хотя они не требовались необходимо и для удостоверения пророческого посольства, доказательством чего может служить величайший пророк Иоанн, который не совершил ни одного чуда (Иоан. 10:41). Тем не менее чудеса, совершенные Иисусом, всегда могли служить доказательством того, что с Ним был Бог (Иоан. 3:2), Который слышал Его молитву (9:31; 11:22), что он действовал в Нем и через Него (14:10), и в этом смысле они были свидетельствами Его божественного посольства (3:2; 9:33; ср. 5:36) и в силу этого данных Ему полномочий (Мф. 9:6), которые усиливали авторитет Его проповеди о покаянии (Мф. 11:21, 23). Но что Его посольство было именно мессианское – этого непосредственно они никогда не могли доказать.

В лице Иисуса Христа Вейсс видит осуществление религиозно-нравственного идеала человечества. К сожалению понятие общечеловеческого нравственно-религиозного идеала слишком широко, эластично, не отвергает возможности самого разнообразного толкования и подлежит сильнейшему сомнению по возможности самого своего существования. В этом случае мы не приписываем работе Вейсса никакого существенно-важного значения. В самом деле, что такое общечеловеческий и притом религиозно-нравственный идеал? Это – отвлеченное понятие, не имеющее никакого объективного значения и границ которого указать никто не в состоянии. Сколько в мире существовало религий, столько же существовало и религиозных идеалов. Сколько в мире существовало разнообразных кодексов нравственных принципов и понятий, столько же существовало и нравственных идеалов. То же самое нужно сказать о настоящем; то же самое нужно сказать и о будущем. В чем заключался идеал идолопоклонников, в том не мог заключаться идеал монотеиста-еврея. „Илиада“ и „Одиссея“ – не тоже, что священные книги Ветхого Завета. Как настоящее

может ручаться за будущее? Отсюда полнейшая невозможность самого существования общечеловеческого идеала вообще и религиозно-нравственного идеала в частности. Мы не знаем, какие требования предъявит будущее уже по одному тому, что не знаем самого будущего, так как в настоящее время его не существует, а потому не можем за него и ручаться. Судить по самой природе человеческой невозможно, ибо спрашивается: где критерий для такого суждения? Он находится не в самой природе человеческой, неповрежденности которой мы не знаем, а вне ее; отсюда – неодинаковость представлений, разнообразие суждений, а следовательно и разнообразие или неодинаковость идеалов. По самому существу своему, равно как и по своему понятию, идеалы чужды устойчивости, отличаются подвижностью и изменчивостью. Что для одного – идеал, то для другого уже перестало быть таковым. Идеал, достигнутый однажды, уже перестает быть идеалом; он уступает свое место другому, и т. д. до бесконечности. Достигнув желаемой цели, человек уже не удовлетворяется ею, ищет и достигает другой, за нею – третьей, четвертой, и т.д. Отсюда невозможность осуществления общечеловеческого идеала в обыкновенном смысле этого слова, и что Христос не осуществил собой такого общечеловеческого идеала, доказательством этого служит то, что проповедь о Нем для одних служила соблазном, для других казалась безумием, – доказательством этого служит и неверие современного Христу иудейского общества, равно как неверие нашего времени и нежелание уверовать во Христа многих современных нам народов. Другое дело – идеал, представляемый священным писанием Ветхого Завета; этот идеал действительно нашел во Христе свое полное осуществление. Но что такое этот идеал? Решение этого вопроса очевидно зависит от того, как смотреть на ветхозаветное писание. Если оно есть только произведение еврейской народной поэзии, продукт народного творчества, то и его идеал не должен выходить за рамки узкой еврейской национальности, т. е. не может быть назван идеалом общечеловеческим это – идеал исключительно национальный,

еврейский, и в таком случае он должен был выражаться в той именно искаженной форме, в какой представляли себе Мессию современные Иисусу иудеи. В этой форме идеал Мессии действительно был идеал народный, но он далеко расходился с идеалом ветхо-заветного писания. Если же смотреть на книги ветхозаветного писания не как на продукт народного еврейского творчества, а как на книги священные, богодухновенные, то и в этом случае находящийся в них идеал не может быть назван общечеловеческим, потому что он принадлежит по своему происхождению не людям, а дан им извне, от Бога ³⁶. Иное дело, соответствует ли этот богодарованный идеал истинной, не поврежденной грехом, человеческой природе. Но ответ на этот вопрос Вейссу нисколько не помогает, так как все-таки этот идеал не мог быть составлен на основании чистых, не поврежденных грехом, свойств человеческой природы. Человеческая природа в том виде, какой она получила после падения человека, в своем аномальном направлении, доставляет лишь одни отрицательные признаки, на основании которых еще нельзя судить о ее истинном, положительном неповрежденном существе. Но бесконечное число нулей никогда не составит единицы. Отсюда говорить о жизни и лице Христа как об осуществлении общечеловеческого религиозно-нравственного идеала – значит ничего не говорить или же говорить только на ветер, по-пустому.

Что Иисус Христос признавал себя истинным Мессией и что Он действительно был истинный Мессия, – этого Вейсс не только не отвергает, но даже повсюду доказывает и положительно утверждает, не допуская никакого сомнения. Но что такое, по Вейссу, мессианство, в какой оно должно выражаться форме и каким образом Иисус Христос мог придти к тому убеждению, что он есть истинный Мессия? Теперь, – говорит Вейсс, – никто уже более не отвергает того, что призвание Иисуса, с которым соединяется Его мировое историческое значение, понимаемое исторически, не было и не могло быть иным, кроме призвания – быть Мессией своего народа хотя и много было споров о том, признавал ли Он сам ясно с самого начала это призвание. Само собой разумеется,

что, согласно с истинно-человеческим развитием, Иисус достиг до сознания о своем мессианском назначении только постепенно; но отсюда вовсе не следует, что Его сознание о назначении падает лишь на время Его общественного служения. Даже в обыкновенной жизни служит признаком незрелости, если кто-нибудь начинает общественную деятельность, не уяснив себе наперед своей цели и средств. По одному уже этому мы должны признать, что Иисус Христос выступил на общественное служение не без ясного сознания о своем призвании, – что это сознание достигло у Него ясности и живого образа не в два или три года Его общественного служения. Каким же образом Он мог прийти к такому сознанию? Народные ожидания в этом случае не могли иметь на Него никакого прямого влияния потому что мессианские надежды и ожидания в той форме, в которой Он нашел их у своего народа, совершенно расходились с Его собственным мировоззрением; а это служит только новым доказательством того, что Христос не мог начать своего общественного служения, не уяснив Себе наперед своего призвания. Само собой понятно, что если Иисус выступил с сознанием, что Он есть Мессия своего народа, то Он веровал, что вместе с Ним наступило исполнение данных Его народу обетований. Эти обетования выступали шаг-за-шагом перед Его глазами, когда Он углублялся в священные книги своего народа. Конечно, здесь речь идет не об отдельных более или менее темных предсказаниях, а об основной мысли, которая проходит через все ветхозаветное пророчество. Все пророки полагали надежду для своего народа в будущем когда он исполнит предуказанное ему назначение, когда осуществится живущий в нем на основании Божественного Откровения религиозно – нравственный идеал, а вместе с ним и сущность истинной религии. Но это будущее не могло наступить в силу только естественного развития народной жизни; а так как при этом все пророки бросали глубокий взгляд на неисцелимую испорченность народного духа и народной жизни, то в Израиле все больше и больше пробуждалось сознание, что как истинная религия вытекает только из Божественного Откровения, так точно и каждый новый шаг религиозной жизни, не говоря уже о

конечном совершенстве ее, может быть произведен только через новый факт Божественного Откровения. Должен был наступить день Иеговы, в который Сам Бог придет к своему народу, доканчивая то, что Он в нем начал, исправляя его испорченность и полагая конец всем его нуждам. Это – зерно так-называемой мессианской идеи. Форма, в которой она выражалась, образ, в котором пророки ожидали наступления этого будущего, были чрезвычайно разнообразны, так как они всегда обуславливались теми историческими обстоятельствами, среди которых жил и действовал тот или другой пророк. Не всегда существовало, хотя по-преимуществу и существовало, определенное лицо, через посольство которого Иегова устроит это будущее и в котором Он Сам придет к своему народу. Образ этого лица, опять-таки сообразно с различными временно-историческими условиями, получал различный вид. Чаще всего это был образ помазанного царя из рода Давидова, который, как некогда и его праотец, устроит народу желанное спасение; лицо это называли поэтому Мессия, т. е. просто „помазанным“. После падения царского дома Давидова, во время плена, лицо это является уже только рабом Иеговы, который носит на себе лишь образ пророка. Тем не менее всегда удерживалась одна основная мысль, что то совершенство народа в его внутреннем существе принесет ему самое богатое благословение также и во всех земных жизненных его обстоятельствах. При этом ветхозаветное писание указывало на то, что справедливость возвышает народ, что исполнение божественной воли есть условие всякого земного благополучия, что с надлежащим выполнением религиозных требований должно наступить и полное осуществление того спасения, которое Бог в Своем предвечном совете определил для человека. К этому присоединялось, что вместе с таким совершенством Израиля должно осуществиться также и его величайшее мировое историческое значение. Иисус, конечно, не нуждался в новых откровениях, в новом пророческом слове. Он веровал слову, которое сказал Его Отец в писании Ветхого Завета, и потому в Его душе, которая слишком была отягощена ужасным противоречием во внутренней и внешней жизни

народа с предуказанным ему идеалом, должно было явиться непреодолимое желание того времени, которое согласно с божественным обетованием обещает уничтожить это противоречие. Но когда наступит то время, когда исполнится эта надежда? Время и час не были открыты ни одному пророку. Каким же образом Иисус мог узнать, что теперь настал час спасения и что Он Сам именно тот, который должен совершить то спасение? Не может быть никакого сомнения в том, что в самом Его внутреннем существе должны были заключаться те условия, которые уяснили Ему, что Он есть избранник предстоящего мессианского спасения, Богопосланный спаситель своего народа; и они действительно заключались в Нем. Когда с непоколебимой верой в обетования Писания Он разузнавал о времени, когда исполнится надежда Его народа, то для Него должно было быть несомненным одно, – что в Его лице и в Его жизни уже осуществилось то, что должно осуществиться и в народе. Жизнь, как Он проводил ее, в постоянной верности отеческой любви Его Бога, в сыновней преданности Ему, которая исключала возможность нарушения этих отношений, в охотном исполнении Его воли, которое было для Него жизненной потребностью и управляло каждым шагом Его пути, – что это было иное, как не то совершенство истинной религии, как не осуществление того идеала, который предначертан Его народу? Жизнь, на которой с самого начала пребывало благословение Божие не во внешних благах счастья, а во внутреннем мире невозмутимого общения с Богом, – которая получала все новые и новые благословения даже и для внешнего положения, что это, как не начало наступления спасения, каким должно было быть для народа мессианское будущее? Для Иисуса это желанное будущее уже началось; среди скорби народа, лишенного мира, уже существовало место, где любовь Божия осуществила все, что только она обещала. Но так как она обещала это не отдельным личностям, а целому народу, то то, что совершилось в жизни Иисуса, могло быть только началом того, что благодать Божия хотела совершить в целом народе и притом через Него. Уже Ветхий Завет прилагал имя Сына Божия не только к народу в целом, но также

и к частным лицам: хотя впрочем только к избранным Иеговы, которые были предметом Его особенной любви. Поэтому и Мессию во Израиле называли Сыном Божиим не ради только одного пустого почетного титула, но чтобы обозначить избранника Божественной любви, который был призван к наилучшему назначению, к осуществлению самого высшего блага для Его народа. Само собой понятно, что если Иисус чувствовал себя Сыном Божиим, то Он должен был быть и тем, который устроит своему народу мессианское будущее. Как мы видели, по всем ветхозаветным предсказаниям, только в силу Божественного действия могло наступить мессианское будущее. Такое действие Божие совершилось. Был на лицо уже Тот, через Которого должно было совершиться спасение и во всем народе. В своем посольстве Иисус видел уже совершившимся дело Божие, которое должно было принести Его народу совершенство спасения, – и этим закончилось Его Богооткровение; последняя цель божественного совета уже была Ему возвещена. Он знал это, и знал, как Бог уготовал Своему народу величайшее спасение, и притом – через Его посольство. Таким образом мы достигли пункта, где нам открывается глубочайшая тайна самосознания Иисуса, насколько ее можно вообще созерцать человечески. Что же такое это божественное посольство? Когда Бог посылает пророка, то Его Дух сходит на него; движимый Духом, он выступал и говорил; или он призывался к пророчеству посредством видения (*in einer Vision*). О видениях, которые бы созерцал Иисус, мы ничего не слышим; о таких чрезвычайных моментах, в которые бы Его постигало внезапное преизлияние Духа Божия, Он ничего не знал; Его светлая, богоугодная жизнь текла в прекрасной равномерности и не нуждалась в ментальных возбуждениях. Призвание, к которому Он видел себя предназначенным, стало Ему известно в сознании Божественной любви, которая была Ему посвящена, как ее избраннику; в Его избрании через Божественную любовь основывалось Его посольство. Но когда было совершено это избрание? Когда он начал быть предметом этой единственной и исключительной любви Божией? О заслужении этой любви

послушанием или другими какими-нибудь добродетелями не может быть и речи. Как мало израильский народ заслужил свое избрание, так мало избранный Иеговы, через которого народ достиг бы своего назначения, мог сделаться достойным этого высокого призвания. Такой ход мыслей должен был сам собой привести Иисуса к сознанию, что та любовь Божия уже принадлежала Ему, прежде чем началось на земле Его существование, т. е. что Его избрание коренится в недрах вечности. Так пришел Иисус к сознанию о Своем Божественном избрании и посольстве; Он ждал лишь, когда дойдет до Него зов Бога, который сказал бы Ему, что уже наступил час Его и начался день спасения для Его народа. Таким зовом Бога был слух, дошедший до семейства Иисуса, о том, что на Иордане явился великий пророк.

Так понимает Вейсс мессианство Иисуса Христа. Нечего, конечно, и говорить, что в этом взгляде не заключается ничего нового, ничего оригинального и самостоятельного. В том же самом Берлине, в котором издана и настоящая книга Вейсса, как раз пятьдесят лет тому назад (в 1832 году) профессор Шлейермахер, как мы видели, развивал почти такой же взгляд на мессианство Христа перед своими слушателями в университетской аудитории (см. Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 93–143). А потому что можно сказать против воззрений на этот предмет Шлейермахера и его последователей, то всецело может быть направлено и против воззрений Вейсса. Но что особенно бросается в глаза в этих разсуждениях Вейсса, – это отсутствие прочных исторических основ и полное господство произвола. Истинно историческое исследование не может витать в сфере одной фантазии; каждый его вывод непременно должен иметь под собой критически проверенный, т. е. вполне достоверный исторический памятник. Ничего подобного нет в данном случае у Вейсса. В самом деле, – какое он мог иметь основание для составления именно такого, а не иного взгляда на развитие мессианского самосознания Иисуса? Где он читал об этом? Евангелия нам ничего не отвечают на этот вопрос; других источников для жизнеописания Иисуса Христа нет;

следовательно мы не имеем никакого исторического основания судить о том, как именно развивалось мессианское самосознание Иисуса, и так ли оно действительно было, как говорит Вейсс, или иначе. В этом случае Вейсс увлекся примерами Шенкеля и Кейма, желая понять мессианское самосознание Иисуса, не признавая в Нем Божеского естества, а путем чисто человеческого развития, и потому впал в общую с ними ошибку. Вейсс справедливо говорит о себе, что он не принадлежит ни к какому определенному богословскому направлению, но он и не самостоятельный исследователь. Он заимствовал у каждого что только видел лучшего и наиболее соответствующего исторической правде, как он понимает ее. У него можно находить мысли и Шлейермахера, и Вейссе, и Вильке, и Кейма, и Шенкеля. Но в общем он действительно принадлежит по-преимуществу к примирительному или посредствующему направлению. – По взгляду Вейсса, Христос, как мы видели, ничем существенно не отличается от ветхозаветных пророков; Он только праведный, безгрешный человек, потому что Он выполнил в Своей частной жизни все требования ветхозаветного закона, Он – только Мессия Своего народа, но не искупитель всего падшего человечества, Богочеловек, Он – только „высший пункт вновь явившегося в истории и развивающегося по своим собственным законам ряда Божественных откровений“. Таким образом в своей примирительной ревности Вейсс идет далее Шлейермахера с его последователями и говорит то, чего не сказал бы его великий учитель. Однако же многолетняя история евангельской экзегетики по-видимому уже достаточно убедила, что в области религии никакая середина невозможна, что кто не с нами, тот против нас, что полупроверование хуже самого неверия, что на вопросы, предлагаемые Евангелием, можно отвечать только: „да“ или: „нет“. Примирительное же направление никогда не достигает своей цели главным образом потому, что оно не имеет, да и не может иметь для себя никакого достаточного исторического основания в самом новозаветном писании и регулируется большей частью только одним произволом, собственной фантазией его представителей.

Впрочем произвол и отсутствие строго-научных приемов исследования – это общие недостатки нового сочинения Вейсса. Каждая его страница может служить подтверждением настоящего нашего положения. Так Вейсс, как мы видели, строго разделяет Евангелие о Христе или апостольскую проповедь, от Евангелий в собственном смысле. Этот прием, по-нашему мнению, совершенно произвольный и вовсе не научный. Сам Вейсс признает за каждым из наших Евангелий не биографическую только цель, но и учительную, т. е. этим самым Вейсс признает, что наши Евангелия суть в то же время и Евангелия о Христе, ибо как апостольская проповедь о Христе имела своей целью совершение спасения во Христе, так точно и Евангелия – что признает и Вейсс – писаны именно с той целью, чтобы их читатели уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его. Вейсс судит об апостольской проповеди по посланиям апостола Павла и его речам к язычникам; но послания апостольские вообще составляют такую незначительную долю среди апостольских благовестнических трудов, что по характеру первых нельзя судить о характере последних, тем более, что апостольские послания были писаны или по какому-нибудь случаю, – каковы вообще послания апостола Павла, – или же носят на себе исключительный характер, каковы в частности послания, напр., того же апостола к Тимофею и в особенности к Титу и Филимону. Вейсс не видит органической связи между Евангелием о Христе и частными фактами из Его земной жизни, и даже допускает, что если бы наши письменные Евангелия вдруг как-нибудь были совершенно уничтожены, то наша вера от этого ничего не потеряла бы, так как она основывается не на Евангелиях, а на апостольской проповеди. В данном случае против Вейсса говорит уже одно то обстоятельство, что на основании одних только посланий апостола Павла можно составить, как доказал опыт, довольно удовлетворительное жизнеописание Господа нашего Иисуса Христа. Мы говорим о Кольтгофе (E. G. Kolthoff) и его „Vita Jesu Christi“, написанной исключительно на основании одних только посланий апостола Павла – «a Paulo apostolo adumbrata. Hafn. 1852». Думать так,

как думает Вейсс, по-нашему мнению, может позволить только один произвол и отсутствие более или менее глубокого понимания евангельской истории. – Вот почему мы в этом случае придерживаемся совершенно другого мнения, и надеемся, что это мнение вместе с нами разделят и наши читатели, тем более, что это мнение принадлежит собственно не нам, а самим евангельским повествователям, и потому заслуживает внимания уже за одну свою древность. Сущность этого мнения состоит в том, что утрата евангельских повествований не только не могла быть, для нас и для нашей веры совершенно безразличной, как думает Вейсс, но напротив причинила бы нам, как и нашей вере, самые серьезные затруднения, так как с утратой евангельских повествований мы лишились бы возможности узнать твердое основание того учения, в котором были наставлены (ср. Лук. 1:4). Таким образом, уничтожая внутреннюю связь между Евангелием о Христе и Евангелиями письменными, не находя в сих последних твердого основания того учения, в котором христиане были наставлены устной апостольской проповедью, Вейсс идет и против логических соображений, и против исторических воззрений на этот предмет самих евангельских повествователей.

Такой же научный произвол господствует у Вейсса и при указании на постепенность развития устной апостольской проповеди. Исторические данные не указывают ровно никакого основания для суждения о том, что содержание апостольской проповеди развивалось по указаниям нашего ученого. В этом случае Вейсс поступает таким образом. Он берет в руки послания апостола Павла, затем – Откровение Иоанна и, выбрав самопроизвольно нужные из них места, располагает в том именно порядке, какой был ему желателен. Но подобная подтасовка, совершенно произвольная и ни на чем неоснованная, по меньшей мере неуместна в серьезном исследовании. Если бы Вейсс действительно хотел составить себе понятие о характере устной апостольской проповеди и ее материи, то он поступил бы гораздо лучше, если-бы судил о них по книге Апостольских Деяний, именно по проповедям Петра и

Стефана, а не по одним только речам Павла к эллинам, т. е. язычникам. Тогда он не отрицал бы и связи между Евангелием о Христе и Евангелием в собственном смысле. Павел проповедывал язычникам, младенцам во Христе, которых сначала нужно было питать молоком, чтобы потом можно было давать твердую пищу. Но это значит только то, что христианские истины постепенно уяснялись и воспринимались язычниками, а не то, что постепенно развивалась самая материя евангельской проповеди в представлении апостолов, не была готовой, законченной и только у Иоанна Богослова перешагнувшей за горизонт настоящей жизни.

Отсутствие научных приемов и произвол господствуют у Вейсса также и при решении вопроса о происхождении наших канонических Евангелий. Мы ничего не будем говорить об указании Вейсса на существование в первой иерусалимской общине устойчивого устного евангельского типа, образовавшегося на основании устных рассказов, устного предания очевидцев. Так ли оно было на самом деле или нет, мы этого не знаем и не имеем никаких исторических данных, на основании которых могли бы согласиться или отвергнуть мнение Вейсса. Но первое место между источниками жизнеописания Христа Вейсс, по примеру Шторра, Вейссе, Вильке, Бауэра, Тирша, Ричля и др., предоставляет Евангелию Марка. На каком основании он это делает? Собственно говоря, без всякого основания, т. е. совершенно произвольно. Правда, Марк написал свое Евангелие по рассказам и воспоминаниям Петра; но Евангелие от Иоанна написано, как признает и Вейсс, самым непосредственным очевидцем и ближайшим, любимейшим учеником Христовым. Почему же оно должно уступить первенство Евангелию Марка? Далее, – Вейсс признает, что раньше всех явилось Евангелие от Матфея, написанное на арамейском языке, которое почему-то хотя до нас и не дошло, но за то целиком вошло в греческое Евангелие от Матфея, и сам Вейсс в своей книге обыкновенно называет это последнее древнейшим источником. Почему же, спрашивается, оно должно стоять ниже Евангелия Марка? Еще более заметна невыдержанность приемов Вейсса в предположении о том, что

евангелисты пользовались произведениями друг друга. По исследованиям самого Вейсса оказывается, что Марк написал свое Евангелие в 69 году по Р. Х., Матфей, пользовавшийся Марком, – после разрушения Иерусалима, Лука – также в начале 80-х годов. Таким образом появление одного Евангелия отделялось от времени появления другого Евангелия всего лишь несколькими (двумя-тремя) годами. Сколько, следовательно, было принесено жертв на переписку этих евангельских писаний в век апостольский, исполненный великих нроповеднических трудов и бедный вообще письменностью и ее средствами, чтобы эти писания могли разойтись в столь короткое время и в стольких многочисленных экземплярах, что чуть ли не каждый из верующих мог иметь их у себя под руками и делать из них какие ему угодно извлечения, сокращения и дополнения! По словам Вейсса, арамейское Евангелие от Матфея было написано также уже после разрушения Иерусалима; а между тем Марк, написавший свое Евангелие в 69 году, пользовался им! Кроме того, Лука будто бы пользовался еще целой массой каких-то источников темного происхождения, совершенно неизвестных даже и самому Вейссу и не дошедших до нас. Но если евангельская письменность вообще могла начаться только после разрушения Иерусалима, как уверяет Вейсс, то где же могли взяться эти источники в начале 80-х годов. Далее, – если Лука, грек, по происхождению, много путешествовавший с апостолом Павлом и едва ли живший в Палестине, мог пользоваться такими источниками, то ясно, что они находились в то время уже во всеобщем употреблении и, следовательно, существовали во множестве экземпляров. Каким же образом до нас не дошел ни один из них и почему ни у одного писателя древности не сохранилось ни цитат из них, ни свидетельства о том, чтобы такие источники когда-нибудь действительно существовали? С точки зрения Вейсса этот вопрос совершенно неразрешим.

Еще более небезупречно поступает Вейсс, когда допускает, что евангелисты при написании своих повествований пользовались устным народным преданием и внесли из него даже черты сказочного характера. Не будем спорить в этом

случае с Вейссом. Допустим, что дело было так, как утверждает он. Но как в этом случае следовало бы поступить серьезному исследователю? Очевидно, прежде чем приступать к изложению жизни Иисуса Христа, он должен был бы заняться более серьезным исследованием своих источников, должен был найти истинный критерий для того, чтобы судить, что в его источниках истинное, достоверное, историческое, что – сказочного характера, а что сомнительное только. Затем он должен был бы устранить все то, что составляет в его источниках лишь ненужный груз и не имеет никакого значения для характеристики личности Иисуса Христа, а сомнительное должен был бы подвергнуть строгой исторической критике, насколько оно может быть принимаемо в соображение при изложении земной жизни Иисуса Христа, и не лучше ли в виду интереса чисто-исторического его не касаться совсем. Но не так поступает в этом случае Вейсс. Подрывая доверие к нашим евангельским повествованиям на том основании, что в них могли войти из предания и черты сказочного характера, он не очищает истинное и важное от ложного и тривиального, не указывает даже критерия для подобной сортировки евангельских рассказов, а прямо переходит к изложению земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, не стесняясь иногда в самых широких размерах по своему личному благоусмотрению, относить все неподходящее под его взгляд к сказочному характеру или влиянию общего впечатления, вынесенного очевидцами из всей земной жизни Христа, на изложение частных черт данного события, не отдавая перед своими читателями никакого отчета в своих действиях.

Наконец, такой же точно произвол господствует у Вейсса и в пользовании теми евангельскими рассказами, которые сам Вейсс признает несомненно достоверными. Евангельские события, о которых говорят все три первые евангелиста, Вейсс излагает один раз по Марку, другой по Луке; третий по Матфею. При этом читатель может только недоумевать, почему данное событие излагается именно по повествованию этого евангелиста, а не другого. Конечно, так поступать имеет полное право тот жизнеописатель Христа, который не допускает

никакой градации между евангельскими повествованиями, для которого все они одинаково достоверны. Но Вейсс не принадлежит к такого рода жизнеописателям Христа; он отдает явное предпочтение Марку, а потому когда вместо Марка он пользуется повествованием какого-нибудь другого евангелиста, то очевидно он обязан был бы каждый раз давать своим читателям отчет, почему он это делает. Другое дело, если-бы прежде изложения жизни Христа он сравнил тексты евангельских повествований и при этом указал, почему в данном случае должно быть отдано предпочтение тексту одного евангелиста перед текстом другого. Тогда, конечно, подобный отчет при самом изложении земной жизни Христа был бы излишен; но Вейсс не делает и этого, а такое поведение опять-таки можно назвать только непоследовательным и приписать только одному произволу.

Значение евангельских чудес Вейсс, как мы видели, урезывает, насколько и где только это возможно. На бесноватых, напр., он смотрит как на величайших грешников. Мы не будем долго останавливаться на этом взгляде. Неприложимость его к объяснению евангельских событий не может подлежать ни малейшему сомнению. В самом деле, что это за грешники, которые обладали такой ужасной, нечеловеческой физической силой, которая ясно указывает на ненормальное состояние этих больных не только психическое или нравственное, но и физическое, не терпели ничего человеческого, не одевались в одежду, жили не в человеческих жилищах, а во гробах, разрывали цепи, которыми их сковывали, и т. п.? Почему же в наше время греховность людей не проявляется в такой ужасной форме? Очевидно евангельское указание на состояние бесноватых не допускает никакой сделки.

Значение евангельских чудес Вейсс, как мы видели, полагает лишь в том, что Иисус был близок к Богу и что Бог слышал Его молитву, как Он слышал молитву и ветхозаветных пророков. Но Сам Христос придавал Своим чудесным действиям гораздо большее значение. Когда Иоанн прислал к Иисусу своих учеников спросить Его: „Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?“ – то Иисус сказал им

на это: „пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют“. Указанием на эти действия Свои Христос очевидно дает ответ Иоанну Крестителю, что Он именно есть Тот, Которому должно придти в мир, и что им не следует ожидать другого. Признаки Мессии на лицо.

Впрочем, помимо указанных нами недостатков книга Вейсса имеет много и положительных достоинств. Вейсс превосходно опровергает многие возражения новейшей отрицательной критики, особенно школы Штрауса и новотюбингенцев, живо и наглядно излагает евангельские события, даже и те, которые носят на себе явно сверхъестественный характер, каковы, напр., рассказы о воскрешении мертвых, везде стоит на исторической почве и почти никогда не покидает ее; превосходно доказывает ту мысль, что Христос не заимствовал из знаний своего времени и своего народа, был чужд сектантского отпечатка; жизнь Иисуса Христа он понимает не иначе, как в связи с жизнью Его народа, и т. п. Правда, иногда он увлекается естественностью своего изложения, как напр. в суждении о внешности и темпераменте Христа, а также и о том, был ли Христос женат или нет, и почему именно Он не был женат; но это общие недостатки всех тех исследователей, которые хотят понять жизнь Иисуса Христа, как они говорят, исторически ³⁷

Итак мы рассмотрели все те ложные пути, которыми новые ученые, но не доверяющие вполне Евангелиям, жизнеописатели Господа нашего Иисуса Христа достигли своих нелепых результатов. Ясно, что по их пути мы не пойдем; нам нужен более верный путь – исторический. Но чтобы остаться верными исторической правде, нам, очевидно, прежде чем касаться своего предмета, нужно рассмотреть, насколько достоверны те источники, на основании которых мы хотим вести свое дело. К этим-то источникам мы теперь и переходим.

II. Источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа.

А. Евангелия канонические. Общий характер канонических евангелий.

Все, что в письмени дошло до нас о жизни и делах Господа нашего Иисуса Христа, принадлежит Его первым последователям и ученикам, которые всю свою жизнь посвятили трудам благовествования и проповедывания людям возвещенного Им Евангелия и прославлению Его святого имени. Сам Христос не оставил после Себя ничего письменного. Письмо к Эдесскому князю Авгару, которое у Евсевия (1:13) приписывается Христу, как известно, нельзя назвать подлинным. Мы ни откуда не знаем, чтобы Христос отправлял кому-либо какие-либо письма или послания; учение же свое Он всегда излагал в живом слове и никогда не произносил речей по предварительной записи. Следуя своему Учителю, и апостолы возвещали миру Его Евангелие по-преимуществу устно (Марк. 16: 15, 20), и только когда лично не могли присутствовать в том обществе, которому преподавали христианское вероучение и правила нравственной жизни, они писали свои послания; подобно своему Божественному Учителю и они также никогда не произносили писанных речей или проповедей. Да и зачем им было бы это делать? Их устами глаголал сам Дух Святый; в их памяти, конечно, еще так твердо и так неизгладимо была напечатлена вся жизнь и все дела их Господа, что, благовествуя о них, они не нуждались ни в каких записях. Гораздо слабее было воспоминание очевидно уже у тех, которые не были непосредственными и постоянными свидетелями – очевидцами евангельских событий, но сами узнали о них только через посредство апостолов. Между тем мало-по-малу непосредственные очевидцы евангельских событий и первые благовестники Христова Евангелия начали оставлять свое земное поприще, а потому и естественно, что многие благочестивые и благоразумные люди уже в первый век христианства стали заботиться о том, чтобы евангельская история не потеряла впоследствии своего действительного значения и не превратилась „в море басен и легенд“, когда

перемрут все апостолы и все непосредственные свидетели-очевидцы евангельских событий, и в этом заключается истинная причина появления в письмени канонических Евангелий. Что такая потребность в первенствующей Церкви действительно была, это видно уже из того, что повествований об особенно замечательных событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа, составленных на основании устного предания очевидцев и первых проповедников Евангелия, было уже много ко времени написаний нашего третьего канонического Евангелия (Лук. 1: 1–3), хотя, конечно, все эти повествования были еще настолько неудовлетворительны, что Лука решился написать новое повествование и притом с большей точностью, какой очевидно еще не отличались те предшествовавшие многие повествования.

Что канонические Евангелия таким образом суть исторические книги и таковыми должны быть на самом деле, – это очевидно. Но отсюда еще вовсе не следует, что о них нужно судить по тому масштабу, который выработан исторической наукой новейшего времени. Это значило бы прилагать к ним чужую меру. Прежде всего, не нужно забывать, что они – Евангелия; весь их исторический строй обуславливался исключительно их основной идеей и их конечной целью, а потому и суждение о них всегда должно находиться в зависимости от их идеи и цели и – ни от чего другого. Совершенно ложно то представление, будто-бы евангелисты хотели изложить в своих евангелиях историю земной жизни Господа нашего Иисуса Христа или даже только историю Его общественного служения. Их последней целью было лишь доказательство веры, что Иисус Христос есть истинный Мессия, истинный Сын Божий, – доказательство, которое они хотели дать путем историческим (Иоан.20:31; Мф.1:1). И действительно, вся история в них постоянно обуславливается именно этим основным чисто дидактическим моментом или идеей.

Впрочем, указывая на непосредственную дидактическую цель евангельских повествований, этим мы вовсе не говорим того, что на основании их нельзя начертать истории земной

жизни Господа нашего Иисуса Христа. Правда, евангелисты опустили почти всю историю детства и историю умственного развития Христа, – что в обыкновенных биографиях занимает одно из видных мест. Но вопрос об умственном развитии Богочеловека не только совершенно излишен, но даже и неуместен; в остальном же они удовлетворяют всем законным биографическим требованиям даже и новейшего времени. Они вполне и всесторонне обрисовывают нам божественную личность и богочеловеческий характер Иисуса Христа, – а это именно для научного жизнеописания только существенно и нужно. Конечно, приследуя свою непосредственную дидактическую цель благовествования, евангелисты не могли вести своих рассказов с летописной точностью и не всегда могли долго и с полным вниманием останавливаться на хронологических и топологических указаниях; а потому места и времени того или другого события они касаются лишь настолько, насколько это было необходимо для более наглядного изложения истории самого события. Понятно, что в одном случае они могли указывать место и время с самой определенной точностью, в другом только отчасти; иногда же они могли и вовсе не говорить об этом. Но хронологические и топологические данные при описании частных событий не имеют особенной важности и в биографиях обыкновенных людей, а еще менее они важны в жизнеописании Богочеловека.

Гораздо интереснее вопрос о сходстве и различии наших канонических Евангелий ³⁸, равно как и вопрос о том, каким образом объяснить те заметные пропуски в евангельских повествованиях многих событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа, на которые так часто нападает отрицательная критика? Конечно, если-бы канонические Евангелия имели в виду лишь одну цель историческую, в таком случае они действительно не могли бы уже быть ни чем иным, как только простыми биографиями; евангелисты тогда не имели бы уже права выбирать или оставлять те или другие факты, но должны бы были в строго хронологическом порядке только сообщать все то, что имело место в жизни Господа нашего Иисуса Христа; тогда, очевидно, и самые повествования их были бы полнее и

однообразнее. Но так как евангелисты руководились, как мы сказали, совершенно иной мыслью, то они, конечно, имели полное право брать из жизни Иисуса Христа только те факты, которые наиболее соответствовали их цели; а такой или другой выбор всегда обуславливается как его особенной целью, так и индивидуальными свойствами того или другого выбирающего лица. В этом-то обстоятельстве и заключается главная причина кажущегося или действительного разногласия между евангелистами. Возможность такого разногласия мы признаем еще охотнее, если при этом примем в соображение, что хотя евангелисты были руководимы в своих повествованиях одним и тем же Духом Святым, но все-таки они были лица различными между собой, имевшие неодинаковые поводы для написания своих повествований, писавшие ни к одним и тем же лицам, ни при одних и тех же обстоятельствах, ни в одно и то же время, ни в одном и том же месте. Вот почему различия евангельских повествований скорее говорят в пользу подлинности этих повествований, нежели против нее. Сходство же евангельских повествований вполне объясняется тем, что они имеют один и тот же предмет, одну и ту же цель, одну и ту же основную идею и писаны под одним и тем же водительством Святого Духа.

Иной впрочем взгляд на сходство и различие евангельских повествований высказывают многие ученые евангельские критики. Вопрос о сходстве и различии наших канонических Евангелий они ставят обыкновенно в связи с вопросом о происхождении самых Евангелий и решение первого поставляют в зависимость от такого или иного решения последнего. Вопрос же о происхождении канонических Евангелий решается отрицательной критикой главным образом в четырех следующих гипотезах.

Одни ученые предполагают, что в основе трех первых канонических Евангелий, которые принято называть синоптическими, лежит „Первоевангелие“, из которого-то они и произошли тем или другим способом ³⁹. Таким образом в тех местах, где евангелисты будто-бы следуют в своих повествованиях этому Первоевангелию, они до буквальности согласны между собой; там же, где они отступают от него, они

разнятся и между собой. Придерживающимся этой гипотезы оставалось бы только указать, что же это за „Первоевангелие“; но тут-то они и несогласны между собой. Именно одни из них – Шмидт ⁴⁰, Фейльмозер и Больтен ⁴¹ – считают таким Первоевангелием арамейское Евангелие от Матфея, о существовании которого знал Папий; другие – Лессинг ⁴², Нимейер ⁴³, Вебер ⁴⁴ и Вентурини – так называемое „Евангелие от евреев“. Наиболее определенно эта гипотеза изложена Эйхгорном ⁴⁵, который признает, что три первые канонические Евангелия, благодаря различным переработкам, произошли из одного и того же арамейского Первоевангелия, которое однако же до нас не дошло. Переработка этого Первоевангелия, которое Эйхгорн обозначает буквой А, легла в основу нашего Евангелия от Матфея; другая переработка – В легла в основу Евангелия от Луки; третья – С, происшедшая из А и В, дала основание Евангелию от Марка. При этом Марк и Лука пользовались будто-бы еще одной переработкой арамейского Первоевангелия – D, которая совершенно была неизвестна писателю нашего Евангелия от Матфея. Впоследствии однако же Эйхгорну было доказано, что так как все указанные им переработки – А, В, С, D – очевидно были на арамейском языке, то посредством предложенной им гипотезы еще нельзя объяснить себе сходства евангельских повествований в отдельных греческих выражениях. В виду этого Эйхгорн перестроил свою гипотезу таким образом: 1) арамейское Первоевангелие; 2) греческий перевод его; 3) переработка арамейского Primeiroвангелия, обозначенная Эйхгорном буквой А, которая и легла в основу арамейского Евангелия от Матфея; 4) греческий перевод переработки А, причем переводчик пользовался также и греческим переводом арамейского Primeiroвангелия; 5) другой перевод арамейского Primeiroвангелия, обозначенный Эйхгорном буквой В, который лег в основу нашего Евангелия от Луки; 6) Евангелие, происшедши из переработок А и В, которое легло в основу нашего Евангелия от Марка и которое обозначено Эйхгорном буквой С; 7) третья переработка арамейского Primeiroвангелия, которой пользовались как писатель Евангелия от Матфея, так и

писатель нашего Евангелия от Луки, и которую Эйхгорн обозначает буквой Д; 8) перевод этой (третьей) переработки, при чем переводчик пользовался также и греческим переводом арамейского первоевангелия; 9) арамейское евангелие от Матфея, которое произошло из А и Д и которое Эйхгорн обозначает буквой Е; 10) греческое Евангелие от Матфея, которое произошло из Е, с прибавлением некоторых мест из писаний, означенных выше под №№ 4 и 8; 11) Евангелие от Марка, которое произошло из С, при чем составитель его пользовался также и писаниями, обозначенными выше под №№ 4 и 5; наконец, 12) Евангелие от Луки, которое произошло из В, при чем составитель его пользовался также и писанием, означенным под № 8.— Вот какой хитросплетенной и протяженно-сложенной гипотезой некоторые ученые хотят объяснить себе сходство и различие трех первых канонических Евангелий! Но очевидно такой гипотезы принять нельзя, — и она действительно прекратила свое существование почти тотчас же после своего появления на свет; по крайней мере со времен Гизелера ею уже совершенно перестали пользоваться, а в наше время она стала достоянием лишь истории богословской мысли. Ее безжизненность и неосновательность зависят от ее излишней фантастичности и произвольности. Она не имеет за себя ровно никакого — ни логического, ни исторического основания, тогда как против нее можно сказать многое. Прежде всего, — если-бы эта гипотеза была основательна и справедлива, то необходимо было бы предположить, что указываемое ею какое-то арамейское Первоевангелие находилось в очень многих списках и было во всеобщем употреблении уже в самое первое время христианства. Но, как известно, апостольский век был вообще скуден письменностью; а потому и невозможно допустить существования в то время такого множества списков арамейского Первоевангелия. Потом, — если бы указываемое этой гипотезой арамейское Первоевангелие было в то время во всеобщем употреблении, то каким образом до нас не дошло бы от него следов, хотя бы то даже в виде цитат или ссылок на него позднейших писателей? Наконец каким образом могло случиться так, что из всех

двенадцати редакций, переводов и переработок арамейского Первоевангелия, указываемых этой гипотезой, – переработок и переводов, также, конечно, ходивших во множестве списков и бывших во всеобщем употреблении, до нас дошли только три канонические Евангелия, а остальные безследно канули в бездну забвения и неизвестности? Что это за непонятная игра какого-то слепого случая? Все эти вопросы и сомнения, неразрешимые с точки зрения приведенной гипотезы, ясно говорят о ее неосновательности и пустоте. Небезинтересно между прочим суждение Баура об этой гипотезе. „Эйхгорнова гипотеза Первоевангелия – говорит Баур ⁴⁶ – основывает происхождение наших Евангелий на бездушном механизме, заставляя их составителей сидеть над более или менее значительным количеством писанных свитков книжных, чтобы из существовавших уже писаний составить новое. Она полагает, что сделала все, чего только можно желать, если о каждом отделе наших Евангелий умеет сказать, что он заимствован или из древнейшего Евангелия, или из собрания притчей, первоначального или измененного, или из „книги высшей истории“, или даже из 6, 7, 8 неизвестных книг. Допустим, что со всеми этими книгами случилось то, что полагают, – что же узнано через это?.. В итоге получается только агрегат материалов, который накапливается механическим путем атомистических соединений, и форма обработки которого является только случайностью; но где же творческий дух, который проникал данную материю, одушевлял ее и давал единство целому? Этот вопрос на этом пути всегда останется без ответа“. К сожалению, на этот вопрос не ответил удовлетворительно и сам Баур. Впоследствии гипотеза Эйхгорна в упрощенном виде была повторена Эвальдом, Гольцманом и Вейцзеккером. Но существенные и характеристические недостатки ее остались те же, что и у Эйхгорна ⁴⁷.

Другие ученые, как напр. Августин, Гроций, Миллиус, Ветштейн, Аммоний, Гуг, Грисбах, Штор, Вильке, Бауэр, Бюшинг, Фогель и др. – предлагая иную гипотезу о происхождении Евангелий, иначе объясняют и их сходство и различие между

собой. Они предполагают, что писатели наших канонических Евангелий знали и пользовались друг другом (гипотеза заимствования). Но кого же из евангелистов нужно считать первоначальным? При решении этого вопроса, указанные ученые далеко расходятся между собой: одни из них первоначальным писателем-евангелистом считают Матфея ⁴⁸, другие – Марка ⁴⁹, третьи – Луку ⁵⁰. Одно уже это несогласие между собой ученых, разумеется, говорит не в пользу их гипотезы. Но еще большее недоверие к ней обнаружится тогда, когда повнимательнее обсудим вопрос, – зачем евангелистам нужно было пользоваться писаниями друг друга? Что Матфей не нуждался в подобных заимствованиях, – об этом едва ли нужно и говорить. Матфей был одним из двенадцати апостолов, сам лично знал Господа, которым лично был призван к апостольскому служению, всегда находился при Нем во все время Его общественного служения, видел следовательно, что Он делал, слышал, чему Он учил. Зачем же ему нужно было бы еще пользоваться евангельскими повествованиями учеников апостольских, знавших о жизни Христа по-преимуществу лишь через посредство таких же лиц, каким был и сам Матфей? Точно также не было надобности пользоваться чужими трудами и ученикам апостольским – Марку и Луке. Они всегда находились вместе с апостолами и другими очевидцами евангельской истории, если только сами не были таковыми, а следовательно и их сведения о жизни, учении и делах Господа нашего Иисуса Христа были настолько полны, что они не нуждались в пользовании писанием другого евангелиста. Зачем им было рыться в чужих книгах, когда они лично и непосредственно могли расспросить о всем очевидцев евангельских событий? Далее, нельзя отрицать того, что они и сами могли быть свидетелями евангельской истории, если только они принадлежали к числу семидесяти апостолов, а собственной памяти они, конечно, должны были доверять более, чем кому бы то ни было. Наконец указанная гипотеза противоречит и историческим данным. По свидетельству, напр., Папия („Церк. Ист.“ Евсевия, 3:39), Марк написал свое Евангелие по собственному воспоминанию рассказов ап. Петра, не пользуясь

ничьими писаниями; а Лука, по его собственным словам, написал свое Евангелие „по тщательном исследовании всего сначала, как предали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова“ (Лук. 1:3,2) и скорее – как бы желая восстановить истину, как бы в опровержение многих предшествовавших ему работ по этому предмету, а вовсе не пользуясь им, как и писаниями других евангелистов (Матфея и Марка), как говорят придерживающееся разбираемой гипотезы. Отрицательные критики сами видели это затруднение и для подкрепления своей гипотезы предполагали, что под Матфеем, Марком и Лукой следует разумеать не апостолов, известных под этими именами, а писателей позднейшего времени, скрывших почему-то свои собственные имена. Но при этом предположении очевидно критики теряют под своими ногами всякую историческую почву и вступают в необъятную область фантазии.

3. Неосновательность и неудовлетворительность разобранных гипотез заставили Шлейермахера высказать на вопрос о происхождении трех первых канонических Евангелий свой собственный взгляд ⁵¹. Исходя из свидетельства Луки, по словам которого уже до него „многие начали составлять повествования“ о евангельских событиях (Лук. 1:1), Шлейермахер заключает о существовании в первое время христианства многих небольших записей (диегез) отдельных или нескольких событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа, из которых впоследствии и составились будто-бы наши канонические Евангелия. Таким образом там, где евангелисты пользовались одними и теми же записями, они согласны между собой; где же эти записи были различны, там мы видим различия и в Евангелиях; отсутствие же тех или других записей у какого-нибудь евангелиста было причиной некоторых пробелов и в его Евангелии. Эта гипотеза, как ни высоко по-видимому она стоит в сравнении с двумя предшествующими, также не может быть признана основательной или удовлетворительной. Во-первых, она также предполагает богатство письменности христианской в самое первое время после вознесения Спасителя на небо, потому что если сходство

Евангелий (а три первые Евангелия, как известно, очень сходны между собой) объясняется использованием одинаковыми записями, то нужно допустить, что евангелисты имели под руками очень много совершенно одинаковых записей, а отсюда нужно заключить, что эти записи находились в то время уже во всеобщем употреблении и следовательно существовали во множестве экземпляров. Но богатства христианской письменности в первое время христианства допустить, конечно, нельзя. При том же, если эти записи находились во всеобщем употреблении и существовали во множестве экземпляров, то каким же образом до нас не дошла ни одна из них и почему ни у одного даже писателя древности не сохранилось свидетельства о том, чтобы когда-нибудь они действительно существовали? Во-вторых, предположение Шлейермахера о происхождении Евангелий страдает и слишком заметным анахронизмом. Только историки и библиографы нашего времени любят окружать себя различными письменными актами и документами, источниками и пособиями. Ничего подобного нельзя сказать о писателях древности вообще и о писателях канонических Евангелий в частности. Наконец, в-третьих, гипотеза Шлейермахера, как и предшествующая, противоречит прямому историческому свидетельству. Современник апостольский – пресвитер Иоанн, по словам Папия, свидетельствует по крайней мере относительно Марка, что он написал свое Евангелие не по записям, указываемым Шлейермахером, а по собственному воспоминанию рассказов ап. Петра („Церк. Ист.“ Евсевия, 3:39).

4. Новую гипотезу для решения вопроса о происхождении наших канонических Евангелий, как мы видели, предложил Баур, главный виновник так-называемой тенденциозной критики. Сущность этой гипотезы, ревностно поддерживаемой всеми последователями новотюбингенской школы, состоит в том, что материал, доставленный христианским преданием первенствующей Церкви, совершенно произвольно, и независимо от исторической правды переработан будто-бы в наших канонических Евангелиях согласно лишь одним догматическим воззрениям своего времени и своих писателей известной партии, – что вследствие этого канонические

Евангелия – вовсе не исторические писания, но догматические и тенденциозные, обусловленные по своему происхождению отчасти полемическими, отчасти примирительными интересами, и имеют значение более для истории и характеристики тех противоположных воззрений, из примирения которых сложилось вероучение вселенской Церкви, чем для изучения истории земной жизни Иисуса Христа и Его времени. Ложь и несостоятельность этой гипотезы, как мы видели, прекрасно были раскрыты и обнаружены учеными христианскими экзегетами – Эбрардом, Герике и др. К сказанному этими учеными нам остается прибавить немного замечаний со своей стороны. И прежде всего, как видно из последних трудов новейших последователей тенденциозной критики, на вопрос, произошли ли наши канонические Евангелия только из односторонних направлений известных партий первенствующих христианских обществ, в сущности сама тюрингенская школа отвечает отрицательно. Правда, она исходит из того общепризнанного факта, что наше первое каноническое Евангелие есть Евангелие, написанное для иудейских христиан, а наше третье каноническое Евангелие написано для христиан из язычников. Но она сама, как справедливо замечает Бернгард Вейсс⁵², не может утверждать и не утверждает, что в них резко, со всей рельефностью, отразилась та противоположность воззрений, которая в век апостольский и последующий будто-бы служила предметом раздора и несогласия. Великое и поразительное сходство наших канонических Евангелий, как в содержании, так и в изложении, дававшее некоторым ученым даже повод думать, что канонические Евангелия могли произойти только из одного общего всем им источника или Первоевангелия, совершенно не допускает мысли о том, чтобы их происхождение могло быть обусловлено различными тенденциозными и радикально-противоположными воззрениями их писателей. И нет сомнения, что гипотеза о происхождении канонических Евангелий, предложенная тенденциозной критикой, обязана своим собственным происхождением более фантастическому воображению Баура, чем каким-нибудь историческим данным, которые бы предлагала евангельская

история или история первенствующей Церкви Христовой. Только с этой точки зрения для нас будет вполне понятно то недоумение представителей тенденциозной критики, которое они испытывают, находя, напр., у Матфея то, что по их гипотезе могло бы быть только у Луки, а у Луки – то, что могло бы быть только у Марка, и наоборот (срвн. Мтф. 5: 20; 28:19, 20; Лук. 16:17; 10:25; 18:20; 13:16; 19:9; 22:30; 4:15, 21, 41; 8:28; 17:11 и мн. др.).

Иначе, чем отрицательные критики нашего времени, рассуждает о сходстве и различии евангельских повествований св.Златоуст. «То, в чем разногласят они» – говорит он ⁵³ – „касательно времени и мест, нисколько не вредит истине их повествования, как то при помощи Божией и мы и постараемся показать впоследствии. Теперь же просим вас обратить внимание на то, что в главном, составляющем основание нашей жизни и сущность проповеди, ни один из них (т. е. евангелистов) нигде и ни в чем не разногласит с другими. Что это такое? – То, что Бог соделался человеком, творил чудеса, был распят, погребен, воскрес, вознесся на небо и придет судить; что Он дал спасительные заповеди, ввел закон, не противный ветхому; что Он есть Сын едиnorodный, истинный, единосущный Отцу, и тому подобное. Во всем этом мы находим между ними величайшее согласие. Если же касательно чудес не все всё сказали, но иной – то, а другой – другое, то сие не должно возмущать тебя. Ибо если бы один кто-нибудь сказал все, то прочие писатели были бы излишни. А если бы каждый из них писал различное и новое против других, то тогда нельзя было бы видеть между ними согласия. Посему они хотя много говорили общего, но каждый из них выбирал для себя и особое, дабы с одной стороны не нашлось чего-либо лишнего и брошенного без цели, а с другой – очевидны были точные доказательства истины повествования“. А несколько выше ⁵⁴ тот же Златоуст говорит: „Когда писали четверо, писали не в одно и то же время, не в одном и том же месте, не сносясь и не сговариваясь между собой, и при всем том написали так, что все как будто одними устами произнесено, то это служит сильнейшим доказательством истины. Случилось, скажешь ты,

однако-же противное: ибо они обличаются часто в разногласиях. Сие-то самое и есть верный признак истины. Ибо если бы они во всем в точности были согласны между собой даже касательно времени, мест и самых слов, то никто из врагов не поверил бы, что они писали Евангелия не сошедшись между собой, не по обыкновенному взаимному соглашению, и чтобы согласие их писаний было следствием одной искренности. А теперь находящееся между ними небольшое разногласие освобождает их от всякого подозрения и ясно говорит в пользу писавших“. В подобном же духе в наше время объясняет сходство и различие евангельских повествований и известный профессор галльского университета Герике (Guericke). „Так как, говорит он ⁵⁵, каждый из четырех евангелистов писал по своему собственному плану и для своих читателей особым, свойственным ему образом и особым, свойственным ему языком... и так как каждый при этом нечто иное считал особенно важным из речей и дел Христовых, а между тем одного и того же Христа все они изображают и возвещают одно и то же Евангелие: то из сего легко объясняется как единство, так и разнообразие евангельского духа, равно как единство и разнообразие евангельского повествования. Без сомнения при этом, чтобы объяснить сходство Евангелий в последовательности содержания и объеме даже в слововыражении, нужно признать свободное и особенное действие Святого Духа в согласии с действием духа человеческого, свободно подчиняющегося Божественному“.

Таково мнение лучших авторитетов древнего и нового времени о сходстве и различии евангельских повествований! Но рассмотрим наши канонические Евангелия несколько частнее и каждое порознь.

А. Евангелие от Матфея ⁵⁶.

Первое место в ряду наших канонических Евангелий занимает Евангелие от Матфея. Что именно апостол Матфей был писателем этого Евангелия, – это подтверждают как внешние свидетельства христианской древности, так и многие данные самого Евангелия.

К числу свидетельств христианской древности в пользу подлинности нашего первого канонического Евангелия прежде всего очевидно принадлежит свидетельство иерапольского епископа Папия, который сам еще принадлежал к веку апостольскому и о котором Ериней отозвался так: „муж древний, бывший слушателем Иоанна и другом Поликарпа“ ⁵⁷. По словам Папия, написанным у Евсевия, пресвитер Иоанн, ученик Самого Господа и вместе с тем современник апостолов, сказал об ап.Матфее следующее: „Матфей составил рассказы (беседы, повествования) на еврейском языке, а толковал (переводил) их каждый, как мог“ ⁵⁸. Это свидетельство очень важно, – тем более, что на него нужно смотреть как на свидетельство не одного, а двух лиц (пресвитера Иоанна и епископа Папия), и при том таких лиц, которые сами жили в век апостольский, находились в более или менее близких отношениях как с самими апостолами, так и с их учениками, и следовательно лучше всякого другого могли знать такие простые исторические факты, как – кто написал Евангелие от Матфея, на каком языке написал его и какое употребление из него делали. Кроме того, нужно заметить, что пресвитер Иоанн называется здесь учеником Господа, а потому не будет ничего странного, если мы допустим даже, что он лично знал и самого Матфея.

В виду такой несомненной важности этого свидетельства в пользу подлинности нашего первого канонического Евангелия, мы считаем необходимым рассмотреть и оценить и все те возражения, которые сделаны против него отрицательной критикой ⁵⁹. Так, – Папий, говорят ⁶⁰, не приводит ни одного места из писания, приписываемого им Матфею, по которому мы могли бы судить, действительно ли оно есть наше Евангелие от Матфея. Как известно, сочинение Папия не дошло до нас; а потому мы и не можем сказать, – приводит ли Папий из писания Матфея какие-нибудь места или нет, – и если даже приводит, то мы опять-таки не знаем, согласны ли они с такими же местами нашего Евангелия от Матфея, или разногласят с ними. Мы знаем только одно, что церковный историк Евсевий, внесший в свою „Церковную Историю“ вышеприведенное свидетельство

Папия, несомненно имел под руками то же самое Евангелие от Матфея, которым пользуемся теперь мы, и читал сочинение Папия – «Εξηγήσεις λογίων χρνχών» (Изъяснение Господних изречений), – а потому мы и должны признать, что если-бы Папий в своем сочинении приводил места из Евангелия от Матфея такие, которых не было в том Евангелии, каким пользовался Евсевий, т. е. в нашем Евангелии от Матфея, или же были иные, то, конечно, такой точный и беспристрастный историк, каким обыкновенно признается Евсевий, не преминул бы указать на это, – тем более, что в таком случае для него самого уже было бы совершенно непригодно свидетельство Папия, и он по-крайней мере должен бы был опровергнуть его или безусловно согласиться с ним; но он и приводит его именно с той целью, чтобы древним свидетельством доказать подлинное происхождение первого канонического Евангелия, которое он сам считает несомненно принадлежащим апостолу Матфею. Таким образом необходимо допустить, что Папий если и приводил даже какие-нибудь места из упоминаемого им писания Матфея, то они ни в чем не противоречили тому Евангелию от Матфея, которым пользовался Евсевий, т. е., нашему первому каноническому Евангелию.

В этом случае гораздо важнее то обстоятельство, что писание апостола Матфея, о котором свидетельствует Папий, было написано, по его словам, на еврейском, т. е. сиро-халдейском или арамейском языке, между тем как наше первое каноническое Евангелие – греческое и мы нигде не находим упоминания ни о его переводчике, ни о времени его перевода. Общий впрочем голос древней христианской Церкви единодушно утверждает, что апостолу Матфею принадлежит как арамейское, так и греческое Евангелие его имени ⁶¹. Но как после этого должно смотреть на греческое Евангелие от Матфея, – есть ли оно перевод, или же оригинальное и самостоятельное произведение ап. Матфея, которому так единодушно приписывается оно всеобщим голосом древней христианской Церкви? Исследуя внимательно ветхозаветные места, приводимые в греческом Евангелии от Матфея, некоторые ученые (Креднер, Гуг и др.) заметили, что одни из

них следуют переводу LXX(70?), а другие – особенно мессианские пророчества – значительно уклоняются от него, и на этом основании сделали заключение, что наше греческое Евангелие от Матфея ни в каком случае не может быть переводом сиро-халдейского или арамейского Евангелия и что с самого начала оно было таким, каким существует и теперь, т. е., написанным на греческом языке. Переводчик – говорят они – приводил бы цитаты, встречающиеся в оригинале, по переводу LXX(70?), или же буквально переводил бы их сам с арамейского оригинала, но никогда не стал бы свободно выбирать их то из того, то из другого. Против этого мнения делают ⁶² совершенно справедливое возражение, – что не один только писатель арамейского Евангелия имел право свободно относиться к ветхозаветным местам, которые он цитует, но что то же самое право принадлежало также и его греческому переводчику. Дело очевидно в том, что оригинал, из которого переведено наше греческое Евангелие от Матфея и о котором говорит Папий, был написан не на еврейском собственно языке на котором написаны ветхозаветные книги и которого обыкновенные (неученые) евреи в то время уже почти не понимали, а лишь на еврейском диалекте. т. е. на арамейском или сиро-халдейском наречии, которым говорили почти все тогдашние иудеи ⁶³. Отсюда понятно, что даже и в самом арамейском оригинале Евангелия от Матфея ветхозаветные места без сомнения были приведены не так, как в переводе LXX(70?), т. е. не по-гречески и не по-еврейски даже, а лишь в арамейском переводе из того или другого языка, и что следовательно отступление от перевода LXX(70?) некоторых ветхозаветных мест скорее принадлежит самому сиро-халдейскому оригиналу, чем его греческому переводу.

Но если наше греческое Евангелие от Матфея есть перевод арамейского или сиро-халдейского, то – спрашивается – кто же сделал этот перевод и для чего? Лучшие ученые экзегеты новейшего времени (Шварц, Бенгель, Герике, Шотт, Ольсгаузен и Тирш) утверждают, что ап. Матфей, после того как написал свое арамейское Евангелие, сам же перевел его и на греческий язык. Этому мнению, в высшей степени вероятному, как будто

противоречит следующее замечание блаж. Иеронима: „Матфей... составил Евангелие на еврейском наречии и письменах; кто же впоследствии перевел его на греческий язык, недостаточно известно“ ⁶⁴. Впрочем в этом отношении Иероним не настолько авторитетен, чтобы безотчетно принимать на веру всякое его изречение. Во всяком случае нет сомнения, что греческий перевод Евангелия от Матфея, сделан еще при жизни самого апостола и если не самим апостолом ⁶⁵, то под его непосредственным руководством, так как в противном случае ничем нельзя было бы объяснить себе того единственного и всеобщего убеждения всей христианской древности, что также и греческое Евангелие принадлежит ап.Матфею и им самим написано. Потребность же в таком переводе была слишком настойчива в первенствующей Церкви. Еще до разрушения Иерусалима арамейский язык уже совершенно потерял свое значение для христианской Церкви, – и арамейское Евангелие от Матфея могло быть в употреблении лишь у одних христиан из иудеев, для христиан же из язычников и эллинистов, т. е. иудеев говоривших по-гречески и почти не знавших арамейского языка ⁶⁶, требовалось уже толкование или перевод этого Евангелия. В этом именно смысле и нужно понимать слова Папия: „толковал же его (арамейское Евангелие) каждый, как мог“.

Но против вышеприведенного свидетельства Папия делают⁶⁷ еще очень важное по-видимому возражение, когда говорят, что Матфей, по выражению Папия, написал лишь λόγια, т. е. не повествование о событиях, а лишь одни изречения Иисуса Христа, и что его книга следовательно была только сборником изречений; наше же Евангелие от Матфея есть совершенно иное писание, так как в нем излагаются не только речи Спасителя, но и события из Его жизни.– Против этого возражения нужно сказать, что, по древнему словоупотреблению отцов Церкви, слово – λόγια обозначает вообще канонические книги, без отношения к тому, что в них содержится – речи или события ⁶⁸. В доказательство этой мысли достаточно указать только даже на одно заглавие того сочинения Папия, из которого Евсевий приводит вышеуказанное

свидетельство, – Κυριαχῶν λογίων ἐξηγησκ, потому что это сочинение содержало в себе не одни только речи, но и рассказы о разных событиях, – что признает между прочим и корифей отрицательной критики – Штраус ⁶⁹.

Независимо от Папия и пресвитера Иоанна, у Евсевия (Н. Е. 5:10) сохранилось еще свидетельство другого древнейшего христианского писателя – Пантена, который во втором веке заведывал уже огласительным училищем в Александрии. По словам Евсевия, во время одного из своих апостольских путешествий Пантен пришел в Индию (южную Аравию) и там нашел у христан еврейское Евангелие от Матфея, которое им оставил когда-то во время своего пребывания там апостол Варфоломей⁷⁰. В Индии, как известно, жило много иудеев, а потому и нет ничего невероятного, что проживавшие там христиане были из иудеев и пользовались арамейским Евангелием от Матфея. По словам Иеронима⁷¹, Пантен принес даже один такой экземпляр и в Александрию. Это свидетельство Пантена хотя, собственно говоря, еще не подтверждает подлинности нашего Евангелия от Матфея, но для нас оно особенно важно в том отношении, что вполне подтверждает вышеприведенное свидетельство Папия и опровергает то возражение отрицательных критиков, что арамейского Евангелия от Матфея будто-бы никто не видел.

К числу древнейших свидетелей, подтверждающих подлинность нашего Евангелия от Матфея, нужно отнести также и Эгезиппа. В своем списке церковных писателей Иероним ставит его прежде Иустина-мученика, а по словам Евсевия ⁷² он жил в период времени, непосредственно соприкасающийся с веком апостольским (ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς). Стефан Гобар ⁷³ же называет его „мужем древним и апостольским“ (ἀρχαῖος ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός). Из того, что в своих „воспоминаниях“ (ὑπομνήματα) Эгезипп приводит кое-что „из Евангелия от евреев и сирийского и собственно из Евангелия, написанного на еврейском диалекте“ (ἐχ τε τοῦ χαθ' Εβραίους ευαγγελίου καὶ τοῦ Συριαχοῦ καὶ ἰδίως ἐχ τῆς Ἑβραϊδος διαλέκχου), без сомнения Евсевий совершенно справедливо заключает, что он был христианин из иудеев. Но тождественно

ли это Евангелие, написанное на еврейском диалекте, о котором говорит Эгезипп, с еврейским Евангелием от Матфея, о котором свидетельствует Папий, и что это еще за Евангелие от евреев? Этот вопрос приводит нас к исследованию об отношении арамейского Евангелия от Матфея к апокрифическому Евангелию от евреев. Кроме вышпеприведенного свидетельства Эгезиппа, есть еще и много других исторических данных, которые указывают на некоторое сродство арамейского Евангелия от Матфея с некоторыми апокрифическими Евангелиями. В этом отношении особенно важно для нас свидетельство блаженного Иеронима (+ 420 г. по Р. Х.). Иероним долго жил в Палестине и много трудился над исследованием об арамейском Евангелии от Матфея, а потому мы и находим у него по этому вопросу несколько характеристических замечаний. Но о Евангелии от евреев, которое он называет „*Evangeliū juxta Hebraeos*“, он пишет ⁷⁴ следующее: „*Evangeliū juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie Nazarae, secundum apostolos sive ut plerique autumant, juxta Mattheum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca*“ („Евангелие от евреев, которое сохранилось на сиро-халдейском языке, но написано еврейскими буквами, которым назореи пользуются даже до сего дня, от апостолов или, как многие полагают, от Матфея, которое находится и в кесарийской библиотеке“). Из этого свидетельства непосредственно вытекают следующие два положения: 1) что Евангелие от евреев тождественно с Евангелием от назореев, и 2) что Евангелие от евреев обязано своим происхождением ап. Матфею. Первое положение Иероним высказывает с категорической определенностью, потому что он сам лично видел как Евангелие от евреев, которое в то время было уже писанием общеизвестным, так и Евангелие от назореев. Второе положение он выдает лишь за мнение большинства современников. В другом месте ⁷⁵ тот же Иероним говорит следующее: „*in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthei authenticum*“ (т. е.: „в Евангелии,

которым пользуются назорей и эвони́ты, которое мы недавно перевели с еврейского языка на греческий язык и которое называется многими подлинным от Матфея“). Отсюда мы видим, что Иероним так хорошо был знаком с Евангелием от назореев, что сам его даже переводил с еврейского языка на греческий. Но здесь он снова повторяет, что Евангелие от назореев, которое выше он назвал Евангелием от евреев (*evangelium juxta Hebraeos*), очень многими считалось за арамейский подлинник Евангелия от Матфея. Из выражения же: „*evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae*“ – „евангелие, которым пользуются назорей и эвони́ты“ – непосредственно вытекает то положение, что Евангелие от назореев тождественно с Евангелием от эвонитов. Но Евангелие от назореев не могло быть тождественным с каноническим Евангелием от Матфея, – иначе зачем бы Иероним и переводил его? Отсюда непосредственно следует, очевидно, и четвертое положение, – что Евангелие от евреев или назореев хотя и разнилось от канонического Евангелия от Матфея, но было однако-же таково, что его могли считать и действительно считали за арамейский подлинник последнего. Все это подтверждает отчасти и Епифаний. Он допускает, что арамейское Евангелие от Матфея сохранилось только у назореев, которые пользовались им и называли его Евангелием от Матфея (χρῆτᾱ Ματθαίου). Евангелие эвонитов он также считает в сущности тождественным с Евангелием от назореев и Евангелием от евреев; наконец, все эти три Евангелия он считает тождественными с арамейским евангелием от Матфея, о котором свидетельствует Папий. Об эвонитах, напр., он говорит ⁷⁶ следующее: „и они также принимают Евангелие от Матфея, но называют его Евангелием от евреев, ибо справедливо, что Матфей один в Новом Завете на еврейском языке проповедывал и написал Евангелие“. И о назореях он говорит ⁷⁷: „они имеют Евангелие от Матфея еврейское, ибо у них именно оно, как с самого начала написано на еврейском языке, таковым сохраняется еще доселе“. Свидетельство Епифания подтверждают Ирине́й ⁷⁸ и Евсевий ⁷⁹. В силу всех этих древнеотеческих свидетельств вполне вероятным

становится то предположение, что Евангелия от евреев, назореев и эвионитов представляют собой три редакции одного и того же первоначального Евангелия и что Евангелие от евреев есть не что иное, как значительно или незначительно измененное арамейское Евангелие от Матфея, употреблявшееся еще древними отцами Церкви, но потом совершенно вытесненное Евангелием от Матфея греческим. Вероятно также и то что Евангелие от назореев есть то же самое Евангелие от Матфея (арамейское), которым первоначально назореев только и пользовались и которое уже впоследствии было искажено и обезображено, – и что, наконец, Евангелие эвионитов есть не что иное, как еще более разукрашенное различными апокрифическими вставками Евангелие назореев, на котором более всего заметна уже еретическая печать сектантства.

Что касается в частности Евангелия от евреев, то оно еще во времена Евсевия было известно между православными богословами и к нему относились даже не без уважения. В то время оно не считалось еще между писаниями апокрифическими; в то время оно принадлежало еще к числу таких книг, которые в начале второго века были приняты во многих, но не всех церквях ⁸⁰ – „ ἀντιλεγόμενα” но не “ἀπόχρυφα”. Этим, впрочем, мы не хотим сказать того, что во времена Евсевия древнее Евангелие от евреев, независимо от Евангелия назореев, находилось еще в неповрежденном виде в руках даже православных богословов и притом в значительном числе экземпляров. Мы скорее имеем основание (Епиф. 29:9) заключать, что в православной Церкви неповрежденных списков этого Евангелия никогда и не бывало и что в древнейшее время лишь одни назореев были владельцами этого Евангелия в его первоначальном виде. Рассматривая различные цитаты из этого Евангелия, встречающиеся в творениях некоторых отцов и учителей Церкви, мы даже по ним можем судить о том, как мало-по-малу измельчивался характер этого Евангелия и как оно постепенно было искажаемо и обезображиваемо различными апокрифическими вставками. Так, оно цитруется уже Игнатием и Папием. По словам Евсевия

⁸¹, последний приводит из него, между прочим, рассказ о грешнице, которую за многие преступления обвиняли перед Господом и которая помазала ноги Иисуса, – рассказ, которого нет в Евангелии от Матфея, но который есть в нашем Евангелии от Иоанна (8:3–11; срвн. Луки 7:37–38). Отсюда можно заключать, что апокрифическое Евангелие от евреев в древнейшее время обогащалось иногда и истинно евангельскими фактами; вышеприведенный же рассказ о грешнице заимствован, быть может, прямо из нашего Евангелия от Иоанна, так как его нет не только в других Евангелиях, но и в апокрифах. Климент Александрийский ⁸² также цитует это Евангелие: „Κάν τώ χαθ Ἑβραίου εὐαγγελίφ ὁ θαυμάσας βασιλευεῖ, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀνάπαύσεται“. Это добавление, которого нет в Евангелии от Матфея, но которое однако-же не противоречит еще духу наших канонических Евангелий, доказывает, что Евангелие от евреев, быть может, заимствовало иногда рассказы и из неповрежденного устного предания. Но уже следующее место, приводимое Оригеном, говорит о том, насколько впоследствии был искажен непосредственный характер этого Евангелия чисто апокрифическими красками. „Написано, говорит Ориген ⁸³, в некоем Евангелии, которое называется от евреев, если впрочем кому угодно принимать его не ради подкрепления себя его авторитетом, а для уяснения предложенного вопроса. Там говорится, что один из богачей сказал к Нему (Иисусу): „Учитель, что делая хорошего, буду жить?“ Он сказал ему: „человек, твори закон и пророки“. Он отвечал Ему: „я сотворил“. Он сказал ему: „иди, продай все, что имеешь, и раздай нищим, и приходи следовать за Мной“. Но богач начал чесать свой затылок, потому что это ему не понравилось. И сказал ему Господь: „как же ты говоришь – я сотворил закон и пророки; поскольку в законе написано: возлюбиши ближнего твоего, как самого себя, и вот многие братья твои, возлюбленные евреи, кормятся пометом, умирая с голода, а дом твой исполнен многих сокровищ и совершенно ничто из него не переходит к ним“. И обратившись, сказал Симону, ученику своему, сидящему при Нем: „Симоне, сын Ионин, удобнее верблюду пройти чрез

ушко иглы, чем богатому в царство небесное“. Это, очевидно, рассказ о событии, о котором повествуется и в каноническом Евангелии от Матфея (19:16–23). Но при сравнении его с повествованием Матфея мы замечаем в нем некоторые добавления. Изображение скорби богача, чесавшего даже свой затылок (*caput suum*), конечно, не противоречит еще евангельскому повествованию, но такой вульгарный образ скорби все-таки чужд той серьезности изложения какой вообще отличаются наши канонические Евангелия. Другое добавление, начинающееся словами: „как же ты говоришь“, быть может, действительно выражает то, что Христос имел в виду, но чего однако-же Он не говорил, по свидетельству канонических Евангелий; третье добавление – «Симоне, сын Ионин», – которое стоит здесь вместо „ученики“ (Мф. ст. 23), очевидно, уважает на то предпочтение, которое назореи оказывали Петру перед другими апостолами. Подобным же характером апокрифического направления отличаются и два другие места этого Евангелия, приводимые Оригеном ⁸⁴, в которых Спаситель говорит: „Мать Моя – Дух Святой тот час взяла Меня и вознесла на гору Фавор“. Этих цитат, кажется, достаточно для того, чтобы показать, насколько Евангелие от евреев отличается характером чисто апокрифическим, хотя с другой стороны нужно сказать, что сначала оно, по всей вероятности, и настолько было сходно в общем с каноническим Евангелием от Матфея, что Иероним и Ориген не стеснялись пользоваться им и относились к нему даже не без уважения. Подобное поведение этих учителей Церкви, конечно, объясняется тем, что все апокрифические добавления в Евангелии от евреев на самом деле еще были совершенно невинны и не заключали в себе ничего особенно еретического, искаженного.

Подобным же апокрифическим характером, насколько можно судить по выдержкам, сохранившимся у Иеронима, отличалась и другая редакция арамейского Евангелия от Матфея – Евангелие от назореев. Из „*Evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareï*“, Иероним приводит цитат совершенно тождественный с Матф. 18: 22. Но есть у него

выдержки из этого евангелия и чисто апокрифического характера. Таково, напр., следующее место, находившееся, по его словам ⁸⁵, в Евангелии от назореев: „Вот мать Господа и братья Его говорили Ему: Иоанн крестит крещением во оставление грехов; пойдем и крестимся от него. Но Он сказал им: чем Я согрешил, что бы креститься от него?». В этом рассказе уже ясно заметно влияние еретических воззрений. Следующие слова Иероним заимствует в Евангелии назореев из рассказа о воскресении: „и когда (Иисус) пришел к Петру и к тем, которые были вместе с Петром, сказал им: вот осяжите меня и видите, что я не дух безтелесный, – и они тот час осязали Его и уверовали“. В Евангелии назореев это место перенесено, очевидно, из Евангелия от Луки (24:39) с тем небольшим изменением, что вместо общего выражения – „ученики“ поставлено: „Петр и те, которые были вместе с Петром“, – что опять-таки указывает на то предпочтение, которое назореи отдавали Петру перед другими апостолами. Четвертая цитата, приводимая Иеронимом ⁸⁶, указывает еще на одно, но совершенно невинное добавление, именно будто-бы человек, имевший усохшую руку и исцеленный Христом был – саementarius (каменщик). Кроме того, у Иеронима есть еще одна выдержка из Евангелия назореев следующего содержания: „и было, когда Господь восходил от воды, весь поток Святого Духа снисшел и почил на Нем, и сказал ему: Сын, Я предвозвестил Тебя во всех пророчествах, что Ты приидеши и Я буду почивать на Тебе, потому что Ты Мой покой, Ты Сын Мой первородный, царствующий во веки“ ⁸⁷. Срвн. Матф. 3:17. И так, во времена Иеронима Евангелие назореев, во-первых, содержало в себе рассказы о событиях и речах, которых совершенно нет у Матфея; во-вторых, содержало речи и повествования, дополненные различными объяснениями и фантастическими вымыслами, и, в-третьих, заключало в себе следы предпочтения апостола Петра всем другим апостолам.

Еще большую особенность замечаем мы в том Евангелии от евреев, которое Епифаний называет Евангелием эвионитов и на которое он смотрит как на совершенно уже испорченное и вполне еретическое. Выдержки, которые сохранились у

Епифания из этого Евангелия, доказывают, что у эвионитов действительно в то время было сильно искажено и обезображено первоначальное Евангелие от евреев. Так, о крещении Иисуса Христа говорится⁸⁸, напр., следующее: „Когда народ был уже крещен, пришел Иисус и крестился от Иоанна. И как только Он вышел из воды, тот час разверзлись небеса и виде (εἶδε) Духа Божия святого в виде голубя сходящего на Него и вошедшего в Него и глас был с небеси глаголющий: Ты сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение; Аз днесь родих Тя; и то место тот час было осенено великим светом, каковый видя, Иоанн говорит Ему: Ты кто еси, Господи? И снова глас с небеси к нему: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Я благоволил. Тогда, поклонившись Ему, Иоанн сказал: прошу Тебя, Господи, крести Ты меня; но Он запрещал Иоанну, говоря: оставь, так надлежит всему исполниться“. Далее, по-словам Епифания, в Евангелии эвионитов вовсе не было трех первых глав нашего канонического Евангелия от Матфея, которые, по-свидетельству Иеронима, еще были в Евангелии назореев (потому что Иероним цитует их в *quaest. adv. Mtth.* 2: 6). Затем, у Епифания ⁸⁹ находится еще следующая выдержка из этого Евангелия чисто апокрифического характера: „Был некоторый человек, именем Иисус, и Он, будучи тридцати лет, избрал нас. Пришедши в Капернаум, Он вошел в дом Симона, называемого Петром, и, отверзши уста свои, сказал: „проходя по берегу моря Тивериадского, Я избрал Иоанна и Иакова, сыновей Зеведеевых, и Симона, и Андрея, и Фаддея, и Симона Зилота, и Иуду Искаротского, и тебя, Матфея, сидевшего у сбора податей, и ты Мне последовал. И так, Я хочу, чтобы вы были двенадцатью апостолами в свидетельство Израилю. И был Иоанн Креститель и приходили к нему фарисеи и крестились, и весь Иерусалим. Имел же Иоанн одежду из шерсти верблюда и кожаный пояс о чреслах своих. А пищей его, говорят, служил дикий мед, вкус которого был вкус манный, как у печенья в масле“. Начиналось же Евангелие эвионитов, по-словам Епифания ⁹⁰, следующим образом: „И было во дни Ирода царя иудейского, пришел Иоанн, крестя крещением покаяния в Иордане реке, и говоря, что он из рода Аарона, сын Захарии и

Елизаветы, и исходили к нему все“. – Таким образом, судя по тем выдержкам, которые мы находим у Епифания, в его время Евангелие эвионитов представляло уже систематическое повествование с таким множеством изменений и добавлений, что в нем почти нельзя было узнать древнего подлинного Евангелия от Матфея. Несмотря на незначительное число цитат, которые находятся в нашем распоряжении мы все-таки видим совершенно ясно, как сильно искажено в Евангелии эвионитов даже и древнее Евангелие от евреев, на которое в первые два века смотрели почти как на Евангелие каноническое и не без уважения пользовались им, и которое только впоследствии, будучи повреждено и искажено назореями и эвионитами, потеряло уважение со стороны православных и перешло к числу апокрифов. Впрочем, как ни повреждено оно было святотатственными руками еретиков, но и во времена Епифания в нем еще можно было указать много таких мест, которые были совершенно тождественны с такими же местами нашего Евангелия от Матфея; таковы у Матф гл. 2; 3; 4; 17; 5:22; 6:11; 12:10; 18:22; 19:16–23; 23:35; 26:17; 27:16 и 51. А это подтверждает древнее свидетельство отцов и учителей Церкви, что Евангелие от евреев в своем первоначальном виде было не что иное, как арамейское Евангелие от Матфея.

Этим мы и оканчиваем свой обзор неканонических Евангелий, имеющих некоторое сродство с нашим Евангелием от Матфея. После этого уже не может быть сомнения и в том, что и то еврейское Евангелие, о котором говорит Эгезипп, было не что иное, как первоначальное арамейское Евангелие от Матфея. Ко времени Эгезиппа даже евангелие от евреев, которое Эгезипп однако-же отличает от еврейского или сирийского, еще не было искажено такими вставками чисто апокрифического характера, какие мы видели, напр., в выдержках Епифания; в то время оно было еще почти тождественно с арамейским Евангелием от Матфея и по всей вероятности безразлично называлось то Евангелием от евреев, потому что было написано на еврейском (т.е. арамейском) диалекте и для еврейских христиан, – то Евангелием от Матфея, потому что было написано апостолом Матфеем. Что

Эгезипп действительно видел наше Евангелие от Матфея, это доказывают также и те случайные указания, которые мы находим в его свидетельстве. Так, Эгезипп рассказывает⁹¹, что император Домициан „призвал к себе внуков Иуды, брата Господня, чтобы расспросить их, когда наступит царство Христа, и каково оно будет, потому что он боялся второго пришествия Христова, как и Ирод“ (ἐφοβεῖτο γάρ παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καί Ηρώδης). В выражении – «боялся второго пришествия Христова, как и Ирод» – очевидно заключается указание на близкое знакомство Эгезиппа с нашим Евангелием от Матфея, так как о боязни Ирода перед иудейским царем – Христом говорит только один Матфей. Далее, Эгезипп приводит слова Спасителя: „блаженни очи ваши, яже видите, и уши ваши, яже слышите“ (Матф. 13:16), которые целиком взяты из нашего первого канонического Евангелия. – Что Эгезипп, как христианин из иудеев, знал и видел еврейское Евангелие от Матфея, это понятно само собой. Но нет ничего невероятного и в том предположении, что он знал и видел также и греческое Евангелие от Матфея. Он хорошо знал греческий язык, часто и много путешествовал, находился в общении с римской и коринфской Церквями и был одним из тех иудейских христиан, которые ничем не отделяли себя от Церкви; а такой человек очевидно не мог не пользоваться и греческим Евангелием от Матфея. Но это особенно подтверждается еще тем, что вышеприведенный евангельский текст («блаженни»...) Эгезипп целиком заимствовал из нашего греческого Евангелия от Матфея, так как его текст буквально сходен с греческим текстом Матфея, – что едва ли могло быть при переводе.

К числу древних свидетельств, говорящих в пользу подлинности нашего первого канонического Евангелия нужно отнести также и свидетельство Иринея⁹², который говорит: „Действительно Матфей написал Евангелие на собственном наречии евреев, когда Петр и Павел благовествовали в Риме Евангелие и основали церковь“. Из этого свидетельства мы узнаем не только то, что Матфей написал Евангелие на еврейском наречии, но даже и приблизительное время его написания. Точно также свидетельствует Ориген⁹³: „Первое

Евангелие написано Матфеем, который был некогда мытарем, а потом апостолом Иисуса Христа, и он написал его на еврейском языке для христиан, уверовавших из иудеев“. Из этого свидетельства мы узнаем, что Евангелие от Матфея, написанное на еврейском языке апостолом Иисуса Христа Матфеем, считалось уже в древности первым между Евангелиями и было предназначено именно для уверовавших во Христа иудеев. То же самое дважды подтверждает и Иероним. Он говорит ⁹⁴: „Матфей издал в Иудее Евангелие на еврейском наречии преимущественно для тех, которые уверовали во Иисуса из иудеев“. И в другом месте ⁹⁵: „Матфей первый составил во Иудее Евангелие на еврейском языке и еврейскими письменами ради тех, которые уверовали из разсеяния, но кто впоследствии перевел его на греческий язык, – недостаточно известно“. Наконец, Епифаний говорит ⁹⁶ о назореях: „они имеют Евангелие от Матфея, написанное по-еврейски, – так как у них с самого начала написанное еврейскими письменами тщательно сохраняется“.

Как по-видимому ни ясны и ни согласны между собой все эти древнеотеческие свидетельства, но многие ученые ⁹⁷ положительно не хотят доверять им. По-мнению их, Матфей никогда не писал евангелия на арамейском наречии, и наше первое каноническое евангелие есть будто-бы оригинал, никогда не было переводимо ни с какого арамейского евангелия и с самого начала было написано на греческом языке. Все приведенные нами свидетельства отцов и учителей Церкви, по их мнению ⁹⁸, произошли из одного и того же свидетельства Папия, как из одного первоначального и общего всем им источника; но Папий, по свидетельству Евсевия, был человек недалекий, чуждый критического разсудка и светлого взгляда на вещи, а свидетельству такого человека нельзя придавать особенно важного значения. Как сходством Евангелия назореев и эвионитов или евреев с греческим Евангелием от Матфея были введены в обман Иероним и Епифаний, так точно, говорят, мог обмануться и Папий, и следовательно весь ряд отеческих свидетельств может основываться на ошибке одного Папия, тем более, что арамейского Евангелия от Матфея никто будто-бы не

видел. Против всего этого должно сказать следующее. Во-первых, приводимое у Евсевия свидетельство принадлежит, собственно говоря, не Папию, а пресвитеру Иоанну, ученику Господа⁹⁹. Затем, – свидетельство Пантена вовсе не находится ни в какой зависимости от свидетельства Папия. То же самое нужно сказать и о свидетельстве Эгезиппа. Далее, – как возможно, чтобы все вышеприведенные отцы и учителя Церкви, и притом такие, как Ириней, Ориген, Евсевий, Епифаний и Иероним, списывали друг у друга какую-то побасенку и выдавали ее за достоверную истину! Ириней, ученик Поликарпа, апостольского современника и друга евангелиста Иоанна, знал Папия (даже, может быть, лично), конечно, лучше нас и знал, очевидно, также и то, в чем ему можно было верить и в чем нельзя. Неужели же такой человек мог заимствовать у Папия и выдавать за истинное такое сказание, о котором никто и не знал из древних христиан? То же самое нужно сказать и об Оригене. Будучи ученым исследователем Св. Писания, производившим в Палестине свои исследования о новозаветных писаниях, пользовавшись там всевозможными документами и бывши основателем богатейшей библиотеки, – неужели он мог равнодушно выдавать то же самое сказание за непреложную истину, не находя нигде и ни в чем ее подтверждения? Точно также не сделал бы этого и Евсевий, который хорошо изучил христианскую литературу своего времени и без сомнения пользовался такими источниками и пособиями, которые до нас не дошли. Однако-же ни он, ни кто-либо другой из древних писателей не упоминает ничего такого, что противоречило бы свидетельству Папия; напротив, все они лишь подтверждают его. Об умственной ограниченности Папия мы не будем много говорить. Указание Евсевия¹⁰⁰ на то, что Папий имел *πάνυ σικρός τὸν νοῦν*, основывается на хилиастических воззрениях последнего. Но в тысячелетнее царствование Христа в то время веровали очень многие, а не один только Папий, и заключения об умственной ограниченности Папия на этом основании строить очевидно еще нельзя. До Галилея все были убеждены, что солнце вращается вокруг земли, а не наоборот, и если бы кто-нибудь, подобно

Галилею, стал утверждать противное, то его, конечно, сочли бы еретиком и даже сумасшедшим; но отсюда еще нельзя заключать, что всякий утверждавший, что солнце вращается вокруг земли, был человек очень недалекого ума. Кроме того, нужно заметить, что Папий был даже епископом, а такое место едва ли мог занять человек, лишенный здравого и ясного понимания простых вещей. Каким образом он мог быть предстоятелем Церкви, учителем целого общества верующих? Как, будучи малоумным, он мог писать целые книги, и притом такие, которыми пользовался даже сам ученый историк Евсевий? Еще легче опровергается то возражение вышеупомянутых ученых, что арамейского Евангелия от Матфея никто будто-бы не видел, потому что Папий, Эгезипп, Игнатий, Пантен и Ориген не только видели его, но даже и пользовались им.

Отвергая древнеотеческие свидетельства о происхождении Евангелия от Матфея, отрицательная критика ставит себя в весьма смешное положение. Так, на вопрос о том, каким образом церковное предание приписывает Евангелие Матфею, если оно не было им написано, – Штраус¹⁰¹, а за ним и Кейм¹⁰² отвечают, напр., следующим образом: судя по различным церковно-отеческим повествованиям, Матфей считался одним из проповедников Евангелия между иудеями и так как сверх сего, по своей прежней должности мытаря, мог считаться особенно способным к письму, то Евангелие и могло быть соединено с его именем, хотя бы в действительности он вовсе и не участвовал в составлении его. Против такого понимания следует только указать на других евангелистов – Марка, Луку и Иоанна, которые не были мытарями и которым древнее христианское предание также приписывает известные под их именами Евангелия.

Поведение отрицательной критики в этом отношении тем более непонятно, что во всей древней истории едва-ли есть еще какая-нибудь истина, аргументированная столькими единогласными свидетельствами древних писателей, как та, что апостол Матфей первоначально написал свое Евангелие на арамейском языке. И как вполне понятна и естественна эта

истина! Правда, по превосходному исследованию одного ученого (Hug. 2, § 10), в век апостольский в Палестине был в большом употреблении язык греческий, и даже большинство иудеев в то время говорило по-гречески ¹⁰³; но тот же самый ученый свидетельствует, что было очень много и таких городов, в которых иудеи говорили также и на своем народном языке. Из книги же Апостольских Деяний (21:40) видно, что даже и те, которые хорошо понимали по-гречески, охотнее слушали речь, произносимую на их народном (арамейском) наречии. А по свидетельству Оригена Матфей и написал свое Евангелие для христиан именно из иудеев. Что у эллинистов (т. е. иудеев, говоривших по-гречески) и христиан не-иудеев явилось желание иметь это Евангелие в греческом переводе, которое вначале, „насколько мог, толковал (переводил) каждый, не говоривший по-арамейски, – это совершенно понятно, и этим желанием вполне объясняется скорое появление греческого перевода этого Евангелия, равно как и то, каким образом он так скоро вытеснил собой из употребления арамейский оригинал.

Что греческое Евангелие от Матфея было переведено с арамейского самим евангелистом Матфеем или же под непосредственным его руководством, мы уже доказали ¹⁰⁴. Теперь нам остается определить лишь время его написания. Но когда именно Матфей или кто-либо другой под его руководством написал греческое Евангелие, – с точностью определить невозможно. Достоверно можно сказать только то, что Евангелие от Матфея, даже и в греческом переводе своем, написано раньше других Евангелий¹⁰⁵. Из свидетельств Иринея и Тертуллиана о валентинианцах мы видим, что валентинианцы уже пользовались нашим Евангелием от Матфея и даже ссылались на него, как на книгу, считавшуюся канонической у всех христиан. Значит, в начале второго века греческое Евангелие от Матфея не только существовало, но и было уже во всеобщем употреблении и уважении даже в Египте. Но есть свидетельства еще древнее. Ученик и друг Валентина – Птоломей в своем послании к Флору ¹⁰⁶ буквально приводит из Евангелия от Матфея три места (5: 17–39; 19: 8). Кроме того, из греческого Евангелия от Матфея приводят некоторые места

Иустин- мученик (2; 5:20; 8:11; 7:19), Исидор, сын Василида, живший в первой половине второго века ¹⁰⁷, и Тациан, живший также во втором веке ¹⁰⁸. Из этих свидетельств с несомненностью вытекает, что в начале второго века греческое Евангелие от Матфея не только существовало, но и было во всеобщем употреблении и уважении во всей христианской Церкви. Если же при этом мы примем во внимание то обстоятельство, что греческое Евангелие от Матфея знал и видел еще Эгезипп и что в нем нет и малейшего намека на исполнение пророчества Христова о разрушении Иерусалима, – событие, имевшее решительное значение для всей Палестины и ее жителей, которое, конечно, не могло бы остаться неотмеченным при написании Евангелия или – точнее – при внесении в Евангелие пророчества о нем, – то мы нисколько не будем сомневаться в том, что и греческое Евангелие от Матфея было написано весьма рано, раньше по крайней мере разрушения Иерусалима (70 г. по Р. Х.) ¹⁰⁹.

Гораздо скуднее и менее точны древние свидетельства о времени написания арамейского евангелия от Матфея. Евсевий говорит впрочем: „Ματθαῖός τε γάρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἐμελλε χαῖ ἐφ'ετέρους ἰέναι, πατρίφ γλώττῃ γραφή παραδοῦς τό κατ'αὐτόν εὐαγγέλιον, τό λοιπόν τη αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ'ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου», т. е. „Матфей, проповедавав (учение Христово) сперва евреям, а потом вознамерившись идти к другим, изложил на отечественном (их) языке Евангелие, известное ныне под его именем“ ¹¹⁰. При суждении об этом свидетельстве необходимо иметь в виду еще свидетельства Климента Александрийского ¹¹¹ и Оригена ¹¹². Впрочем, и само по себе свидетельство Евсевия в высшей степени вероятно и правдоподобно. Пока все апостолы были вместе и проживали в Иерусалиме, действительно не было никакой необходимости в писанном Евангелии и вообще в письменной проповеди. Для христиан из иудеев в первое время гораздо нужнее было понять связь Ветхого Завета с Новым; для них было необходимее, чтобы апостолы истолковали и указали им ветхозаветные пророчества о мессианстве Иисуса Христа и главнейших событиях из Его жизни, чем составляли новые

книги, – и только тогда, когда апостолы вынуждены были оставить иерусалимский круг верующих, у христиан из иудеев сказалась потребность в сжатом изложении устной апостольской проповеди, которое могло бы быть для них основой и источником веры. А об этом именно Евсевий и говорит. Наше же первое каноническое Евангелие есть действительно не столько жизнеописание Христа, сколько краткое и сжатое изложение доказательств Его мессианского достоинства на основании ветхозаветных пророчеств. По смыслу вышеприведенного свидетельства Евсевия, арамейское Евангелие было написано в то время, когда Матфея в Иерусалим уже более не было. Но когда же Матфей в первый раз оставил Иерусалим? – Уже весьма рано (Деян. 9:32), вскоре после убиения архидиакона Стефана, апостолы видели себя вынужденными оставить Иерусалим и идти в мир для проповедывания слова Божия и учреждения новых христианских обществ. Мало-по-малу христианство начало распространяться и в странах соседних с Палестиной; для учреждения в них правильно организованного общества и для управления новоучрежденной христианской Церковью необходимо было личное присутствие одного из апостолов. Из книги Деяний Апостольских и Послания к Галатам (Деян. 15: 13; Гал. 2: 9) мы действительно видим, что некоторые из апостолов заведывали управлением иерусалимской Церкви; другие управляли новообразованными христианскими обществами в других странах; третьи предпринимали более или менее отдаленные апостольские путешествия. Путешествия эти преимущественно падают на периоды времени между 50–60 годами по Р. Х.; в этот же период времени, очевидно, мог оставить Иерусалим и апостол Матфей, и на этот период поэтому падает время написания его арамейского Евангелия ¹¹³. Сказание Евсевия подтверждается и совершенно независимым от него свидетельством Ириния, который говорит, что апостол Матфей написал свое Евангелие в то время, когда Петр и Павел проповедывали в Риме Евангелие и основали там христианскую Церковь ¹¹⁴. Что апостол Павел был действительно в Риме, – в этом нельзя сомневаться, да теперь уже никто и не

сомневается; в первый же раз он был в Риме осенью 60 года по Р. Х., где претерпел и мученическую кончину в начале 64 года. На это-то время и падает, по-Иринию, написание арамейского Евангелия от Матфея. Это приблизительное указание Иринея вполне вероятно и правдоподобно во всех отношениях. Так как в это время апостолы оставили уже Иерусалим и стали предпринимать далекие путешествия, то и естественно, что сказалась нужда в письменном Евангелии. Естественно также и то, что в это время, т. е. когда Иерусалим еще не был разрушен, когда иудейство еще не потеряло своей, хотя и относительной, гражданской и национальной самостоятельности и когда христианство было распространяемо по-преимуществу еще только между иудеями и их ближайшими соседями, явилась потребность именно в Евангелии на арамейском языке, на котором говорили почти все тогдашние палестинские иудеи; когда же впоследствии стали принимать христианство многие, совершенно не понимавшие арамейского наречия, тогда, очевидно, сказалась уже нужда в переводе арамейского Евангелия на язык более употребительный и более распространенный, т. е. греческий. Таким образом арамейское Евангелие было написано апостолом Матфеем – спустя лет двадцать после смерти Христа, а во второй половине первого века и во всяком случае не позже 69 года по Р. Х. оно было переведено на греческий язык тем же самым апостолом Матфеем или кем-нибудь из его спутников, однако-же под непосредственным его надзором и руководством. С настоящим выводом нашим, по-видимому, согласен даже и Кейм ¹¹⁵, который время написания Евангелия от Матфея относит к 66–69 гг. по Р. Х., хотя при этом допускает, что некоторые вставки и дополнения внесены в него другой рукой около 100 года; – мнение о вставках, впрочем, совершенно произвольное и бездоказательное!

Что же ап. Матфей хотел изобразить в своем Евангелии? Всеми признано и вполне подтверждается историческими свидетельствами, что Матфей предназначал свое Евангелие для христиан из иудеев ¹¹⁶. Это подтверждается и самым характером его Евангелия, в котором (Евангелии) нет почти

нигде объяснения различных иудейских обрядов и обычаев, упоминаемых в нем, и повсюду проводится строгая параллель между евангельской историей и ветхозаветными пророчествами, и притом именно с целью – доказать, что Иисус Христос действительно есть тот самый Мессия, о котором было много обетований еще в Ветхом Завете. Ветхозаветный израильтянин всегда жил будущим: от будущего он ожидал своего спасения; в будущем он видел и свое величие. Он твердо веровал в данные ему Богом обетования, что в семени Авраама благословятся все народы, что на престол Давида взойдет некогда Царь, Который будет царствовать в правде и мире и Которому покорятся все племена земные. Что Христос и есть именно это – семя Авраама и наследник Давида, – Матфей и хочет доказать в своем Евангелии... Подтверждение этой мысли мы найдем не только вначале – „Родословие Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова“, – но и в самом конце Евангелия, где Сам Христос указывает на Себя и как на второго Давида, когда говорит, что Ему дана всякая власть на небе и на земле, и как на то семя Авраама, в котором благословятся все народы, когда повелевает через проповедь и крещение основать Свое царство на земле, в которое должны войти все народы и в котором Он Сам также будет пребывать до скончания века (срвн. Мф., 28:18–20).

Евангелие от Матфея, правда, менее других Евангелий придерживается исторически-точной последовательности изложения мессианских событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа; но и за то – с другой стороны – ни одно Евангелие не дает нам такого ясного и наглядного доказательства мессианского достоинства Иисуса Христа на основании пророчеств и чудес, как Евангелие от Матфея. От этого-то именно зависит даже и кажущаяся невыдержанность его в хронологической последовательности. Для Матфея история есть только форма, в которой он наглядно, даже в лицах и событиях, излагает всю христианскую догматику. Правда, в общем он преследует ту же самую цель, что и другие евангелисты; он также писал свое Евангелие для того, чтобы его читатели или слушатели „уверовали, что Иисус есть Христос,

Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его“ (Иоан., 20:31); но эту мысль он доказывает несколько иначе, нежели другие евангелисты, потому что он имеет в виду совершенно иной круг читателей, – именно христиан из иудеев. Вот почему он излагает исторические факты таким образом, чтобы для иудеев из них непосредственно вытекало наглядное доказательство мессианского достоинства Христа; вот почему в его Евангелии изображается по-преимуществу человеческая сторона лица Спасителя, изображается жизнь Христа именно как обетованного через пророков сына Давидова и Царя-Мессии, и Его служение делу искупления падшего человечества повсюду представляется как исполнение и раскрытие Ветхого Завета; вот почему наконец Евангелие от Матфея везде в строгой и тесной связи поставляет ветхозаветное пророчество с его новозаветным исполнением во всех событиях евангельской истории и таким образом апостольски утверждает исполнение Ветхого Завета. „Матфей, говорит Феофилакт (пред, к Мф.) о бытии Христове, еже по плоти, беседует: ко евреом бо пишаше, имже довольно бе навыкнути, яко от Авраама и Давида родися Христос. Почивает бо веровавший от иудей, егда слышит, яко от Давида есть Христос“. Только при таком взгляде на Евангелие от Матфея становится понятным, зачем в нем излагаются вместе (гл. 5, 6, 7, 10, 13, 18, 23, 24, 25) речи Спасителя, которые, по другим Евангелиям, были произнесены в разное время, в различных местах и при различных обстоятельствах. Для человека, не имеющего правильного понятия о Евангелии от Матфея и его характере, это легко может подать повод усомниться даже в апостольском происхождении самого Евангелия, как это действительно и делает новейшая отрицательная критика. Она не обращает внимания на то, что при изложении исторических событий в общем Евангелие от Матфея также твердо придерживается их хронологической последовательности, но она слишком внимательно следит за его уклонениями лишь в частностях. Она не допускает той мысли, что вышеуказанные речи Христа Матфей изложил вместе лишь для того, чтобы яснее представить все учение Христа и его отличие от учения ветхозаветного; ей кажется

удобнее объяснить это незнанием евангельской истории тем лицом, которому принадлежит самое Евангелие. Но – повторяем – Матфей писал не биографию Христа, а Евангелие; историческим путем он хотел указать только на истинно мессианский характер Христа, – хотел представить Христа как мессианского учителя, мессианского чудотворца и основателя мессианского общества, или Церкви (срвн, Мф., 4:23 –25; 9:35 – 38).

Что касается внешнего порядка изложения евангельских событий, то Матфей не придерживался никакого абстрактного принципа расположения своих мыслей. По всему видно, что он излагал евангельскую историю так, как она сохранялась в его богодухновенном воспоминании, имея ввиду только доказать мессианское достоинство своего Божественного Учителя. Евангельская история получает у Матфея таким образом следующий вид, ясно обнаруживающий характер самого Евангелия.

В гл. 1 и 2 рассказывается просто и безхитростно история рождения и первых дней жизни Господа нашего Иисуса Христа. Матфей повествует здесь о том, как Христос, несмотря на сверхъестественное рождение, все-таки был признан сыном Иосифа, который, будучи одним из потомков Давида, очевидно имел наследственное право или – по крайней мере – теократическую правоспособность на занятие престола своего царственного предка, и затем, – как новорожденный младенец – Христос, по случаю поклонения волхвов невольно был поставлен в роковое столкновение с незаконно царствовавшей тогда династией и даже находился в опасности быть умерщвленным от Ирода. Здесь же Матфей указывает между прочим и на то, как положение новозаветного Помазанника было отлично от положений ветхозаветных царей. В Главах 3 и 4 евангелист повествует, что, прежде чем Христос начал свое общественное служение, явился на Иордане Его Предтеча – Иоанн Креститель, который и указал на Него народу, как на обетованного Мессию, и при этом заметил, что телесное происхождение от Авраама еще не приносит иудею никакой пользы и что Бог может из камней воздвигнуть детей Аврааму.–

Как человек, как сын Авраама, не желавший нарушить ни одной иоты ветхозаветного закона, Христос принимает крещение от Иоанна; но как Сын Божий, Он здесь же прославляется от Бога Отца и Бога Духа Святого. Как человек, как сын Авраама и Давида, Он искушается в пустыне; как Сын Божий, Он побеждает диавола и не соблазняется ни одним из его искушений. Здесь, очевидно, Матфей старался показать различие между ветхозаветным сыном Давида и новозаветным Сыном Божиим, как оно выразилось в одних и тех же событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа. В гл. 4: 22–25, он дает нам общее указание на то, где и как начал Свое служение Христос. Согласно с ветхозаветным предсказанием Он действует по преимуществу в презренной Галилеи. Но та чудодейственная сила, которой Он привлекает к Себе учеников, указывает на Него и здесь как на Сына Божия. В главе 5 и далее евангелист излагает нагорную проповедь, которая есть не что иное, как сравнение в устах Самого Христа Ветхого Завета с Новым, вместе с указанием на их различие и на исполнение первого в последнем. В гл. 8 и 9 рассказывается уже о первых чудесах Иисуса Христа, а далее (с гл. 9, ст. 36) указывается на отношение Христа к Его ученикам, перечисляются их имена, определяется их назначение и делается сравнение с учениками Иоанна, – в чем опять-таки нельзя не видеть сравнения Ветхого Завета с Новым. Здесь же упоминается и о молитве Христа за своих учеников. Указав на отношение к последователям или ученикам, евангелист характеризует затем отношение Христа к тогдашнему иудейскому обществу и преимущественно к секте фарисеев (гл. 12, 13), из чего для христиан ясно вытекала необходимость фактического разрыва с односторонними и лишь формальными представителями ветхозаветного теократизма. Далее, – сказав о том, как в притчах Христос преподавал своим ученикам положительное учение о своем царстве (гл. 13 и 14) и упомянув об умерщвлении Иоанна Крестителя, евангелист повествует затем о принимавшем все большие и большие размеры столкновении Иисуса Христа с иудейскими представителями в Иерусалиме (гл. 15–21); здесь же, между прочим, он рассказывает и о том, каким образом Иисус Христос

был признан Своими учениками Мессией и Сыном Божиим, как Он не хотел объявить об этом народу прямо, а хотел, чтобы народ сам уверовал в Него, – как, несмотря на признание Его учениками Сыном Божиим, Он все-таки предсказывал им о предстоящем Ему унижении, страдании и крестной смерти, и как в то же время Он был прославлен Богом Отцом на Фаворе во время преображения (16:13 – 17); здесь же повествуется о последних делах и речах Иисуса Христа во время Его путешествия в Иерусалим (гл.17:10; гл.20), о Его торжественном вступлении в иудейскую столицу, о последних днях Его земной жизни, о Его страданиях, смерти, воскресении и об основании Им христианской Церкви (гл. 20 – 28). Таков внешний порядок повествования в Евангелии от Матфея о жизни Господа нашего Иисуса Христа. Насколько таким образом евангелист Матфей выполнил свою задачу, указывая на мессианское достоинство Христа и на преимущество Нового Завета перед Ветхим от начала до конца своей книги – ясно для каждого беспристрастного исследователя.

Что касается личности писателя нашего первого канонического Евангелия, то нам известно только то, что первоначально Матфей был мытарем, т. е. сборщиком податей, и даже начальником мытарей, как гласит предание. Впоследствии он был избран Иисусом Христом в число двенадцати апостолов, последовав за Ним по одному Его божественному слову: „по Мне гряди“ (Мф. 9: 9). Предание говорит, что, по вознесении Иисуса Христа на небо, Матфей предпринял дело евангельской проповеди между иудеями. Это предание, в высшей степени вероятное и само по себе, подтверждается еще тем обстоятельством, что Матфей, как мы видели, написал для иудеев свое Евангелие и при том даже на их национальном наречии. То же самое подтверждает и Евсевий („Н. Е.“ 3:39). В Иераполе Матфей претерпел от меча мученическую кончину.

Б. Евангелие от Марка ¹¹⁷.

Второе место в ряду наших канонических Евангелий занимает Евангелие от Марка. Древнейшее свидетельство об этом Евангелии принадлежат тому же самому иерапольскому

епископу Папию, который свидетельствует, со слов пресвитера Иоанна, ученика Господа, и о Евангелии от Матфея. Только относительно Марка Папий или – точнее – пресвитер Иоанн говорит несколько яснее и определеннее. Именно у Евсевия ¹¹⁸ мы читаем: „Тот же пресвитер (т. е. Иоанн) говорил и следующее: Марк, бывший истолкователь Петра, с точностью, как только сам сохранил в памяти, написал то, что Христос говорил и делал, хотя и не по порядку (οὐ τάξει), (т. е. описал не в том порядке, в каком было сказано и сделано Самим Христом), потому что он (т. е. Марк) сам не слушал Господа и не сопутствовал Ему; впоследствии же, как я (т. е. пресвитер Иоанн) сказал, он был спутником Петра, который, смотря по требованию обстоятельств, излагал свое учение, не делая однако-же связного изложения Господних бесед. Посему Марк несколько не погрешил, описывая некоторые события так, как припоминал их. Он заботился только о том, как бы не пропустить чего-нибудь слышанного или не переиначить “. Из этого свидетельства с очевидностью вытекают следующие положения: 1) что истолкователь Петра – Марк записал речи и дела Христа, и 2) что речи и дела Христа записаны Марком не в том порядке, в котором их произнес и совершил Христос, а так как рассказ о них сохранил в своей памяти евангелист. Как иногда апостол Петр, по требованию тех или других обстоятельств, принужден был рассказывать своим слушателям о тех или других событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа и как Марк сам удержал в памяти эти рассказы, так он изложил их и в своем Евангелии, заботясь только о том, чтобы не опустить чего-нибудь из слышанного или не исказить его.

Как по-видимому ни ясно и ни определенно это древнее свидетельство, но отрицательные критики находят возможность и против него выставить целый ряд различных возражений и самых невыгодных предположений. Так, напр., с полной уверенностью утверждают, что пресвитер Иоанн, высказывая вышеприведенное свидетельство о евангельском повествовании Марка, имел будто-бы в виду совершенно иначе составленное произведение, нежели наше второе каноническое Евангелие, и следовательно говорил не о нем, а о каком-то

другом писании Марка ¹¹⁹. Насколько основательно это возражение, мы сейчас увидим. Прежде всего необходимо, конечно, допустить, что Папий знал и пользовался тем самым Евангелием, о происхождении которого он приводит свидетельство пресвитера Иоанна. Что Евсевий, внесший в свою историю свидетельство Папия, а вместе с ним и свидетельство пресвитера Иоанна, имел и пользовался нашим вторым каноническим Евангелием и что именно к нему относил он все то, что Папий или – вернее – пресвитер Иоанн высказал о происхождении Евангелия от Марка, в этом не может быть никакого сомнения: иначе он бы его и не приводил. Теперь – вопрос только в том, тождественно ли было Евангелие от Марка, которым пользовался Евсевий, т. е. наше второе каноническое Евангелие, с тем, о котором говорит Папий со слов пресвитера Иоанна? Если вероятно (а это весьма вероятно), что Папий в своих пяти книгах „*λογιῶν χοριαχῶν ἐζηγῆσεως*“ по местам приводит выдержки из Евангелия от Марка, которые Евсевий мог сравнивать – и, конечно, сравнивал – с бывшим у него Евангелием того же имени, то, без сомнения, их Евангелия были совершенно тождественны; иначе Евсевий должен бы был обратить внимание на их разности и указать на это в своей истории, чего однако-же у Евсевия мы не находим. Далее, Ириней ¹²⁰ приводит начало и конец из нашего Евангелия от Марка и называет имя его писателя; ясно, что он имел под руками наше второе каноническое Евангелие. Но Ириней знает и даже приводит выдержки также и из сочинения Папия, свидетельству которого он вообще придает особенную важность. Спрашивается: каким образом эти три древнейшие писатели под одним и тем же названием могли разуместь не одно и то же евангельское повествование? Ириней был ученик Поликарпа, а Папий – современник и друг его. Ясно, что Ириней мог быть даже лично знаком с Папием, мог лично пользоваться от него различными сведениями и даже находиться под его влиянием, что подтверждает отчасти и Евсевий, когда, говоря об Иринее, замечает, что его хилиастические воззрения основываются на авторитете Папия ¹²¹. После этого совершенно невозможно отрицать, что Евангелие Марка, о котором говорят

пресвитер Иоанн, Папий, Ириней и Евсевий, есть именно наше второе каноническое Евангелие и что, следовательно, нельзя допустить, что пресвитер Иоанн говорил не о нашем Евангелии, а о каком-то другом повествовании Марка, которого мы вовсе и не знаем.

Сомневаясь в свидетельстве Папия и не доверяя ему, евангельские критики ¹²² признают более вероятным, что Евангелие от Марка составлено не самостоятельно, а на основании евангельских повествований Матфея и Луки. Так, между прочим, думал один из авторитетов западной Церкви – блаженный Августин ¹²³. Но немного нужно труда для того, чтобы доказать, как несправедливо и это мнение. Правда, в Евангелии от Марка есть много общего с евангельскими повествованиями Матфея и Луки; но спрашивается: как же не быть между ними общему, когда все евангелисты имеют предмет своих повествований одну и ту же жизнь Господа нашего Иисуса Христа? Странно было бы, напротив, если бы наши Евангелия не имели между собой много общего. Не говоря уже о богодухновенности, которой не признают отрицательные критики, сходство синоптических Евангелий не только в общем изложении евангельских событий, но и во многих отдельных выражениях легко можно объяснить себе существованием твердого и устойчивого типа первоначального устного предания о жизни Спасителя, как это прекрасно доказано в последнее время Бернгардом Вейссом ¹²⁴ и другими учеными. Вот почему основание, указываемое отрицательной критикой, в данном случае весьма шатко и выводы из него одинаково несправедливо могут быть относимы как к Марку, так и к Луке и Матфею, как это действительно и делают многие ученые западные богословы (Шторр, Вильке, Бруно Бауэр и др.). Далее, против вышеуказанного мнения ясно говорят также и все те особенности, которые мы замечаем в Евангелии от Марка. Они указывают очевидно на совершенно иной источник, которым пользовался Марк, чем тот, о котором трактует вышеприведенное мнение. Эти особенности состоят не в том только, что Марк повествует иногда о таких событиях, которых нет ни у Матфея, ни у Луки, или что о некоторых событиях он говорит точнее или

определеннее, пространнее или сокращеннее, чем другие евангелисты, но в целом расположении отдельных евангельских событий и речей, которое не совпадает вполне ни с повествованием Матфея, ни с повествованием Луки. Нельзя также сказать и того, чтобы Марк в одном случае следовал одному, в другом – другому евангелисту, был вообще не самостоятельным писателем, а лишь компилятором, механически или умышленно пользовавшимся чужими трудами (срвн., напр., Марк., 1:23 – 25; Матф., 8:1 – 4; Лук. 5: 12 – 16). Особенности Марка слишком значительны даже и с внешней стороны. Марк начинает свое повествование прямо с проповеди Иоанна Крестителя, чего не делает ни Матфей, ни Лука. Спрашивается: каким образом он пришел к тому, чтобы именно так начать свое повествование, если он исключительно пользовался повествованиями Матфея и Луки? Не естественнее ли было бы, чтобы и в этом случае он последовал примеру одного из них? А между тем, как согласно начало его повествования с первой известной нам проповедью ап. Петра, записанной в книге Деяний Апостольских (1: 22; срвн. также 10: 37, 38)! Это согласие Евангелия от Марка с проповедью ап. Петра, при его несходстве с евангельскими повествованиями Матфея и Луки, само по себе уже есть прямое опровержение вышеприведенного мнения отрицательных критиков и в то же время одно из сильнейших подтверждений истинности свидетельства пресвитера Иоанна. Но подтверждение этого свидетельства можно найти также и в самом евангельском повествовании Марка. Так, напр., Марк упоминает имя Петра гораздо чаще, чем Матфей и Лука. Для доказательства этого укажем лишь на некоторые места. По Матфею (21: 20), ученики удивляются иссохшей смоковнице и ученики спрашивают своего Учителя о том, каким образом так скоро исполнилось проклятие, изреченное на нее; по Марку (11: 21), Петр вспоминает о проклятии смоковницы и говорит Христу: „Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла“. По Матфею (24: 3) и Луке (21: 7), ученики спрашивают Христа, когда будет то, что Он сказал об иерусалимском храме; по Марку (8:3), спрашивали Петр, Иаков, Иоанн и Андрей. То же самое оказывается и при

сравнения других мест (срвн., напр., Марк. 16: 7 с Матф. 28: 7 и Лук. 24: 9). Не менее замечательно еще и то, что в Евангелии от Марка говорится о некоторых непривлекательных чертах и событиях из жизни Петра, как напр. то, что Христос назвал Петра сатаной, так как он думал не о том, что Божие, но что человеческое (8: 33), что он урезал ухо рабу архиерейскому и, наконец, о троекратном отречении его от Христа; напротив, не говорится ни слова о том, как Христос за горячую и живую веру Петра назвал его камнем, на котором созиждется неразрушимая Церковь, и даже обещал ему вручить ключи царствия небесного. А это также не мало подтверждает свидетельство пресвитера Иоанна, ибо весьма естественно предположить, что, по своему христианскому смирению, апостол Петр не дал права своему спутнику выставлять на вид его достоинства и гораздо чаще указывал ему на свои недостатки и немощи.

Наконец, отрицательная критика не доверяет свидетельству Папия или – точнее – свидетельству пресвитера Иоанна еще и на том основании, что выражение „οὐ τάξει“ (не по порядку) будто-бы не может быть приложимо к нашему второму каноническому Евангелию, в котором все события – говорят – излагаются в определенном порядке ¹²⁵. Но очевидно, что Папий говорит не о порядке изложения евангельских событий, а о порядке следования этих событий в самой жизни Господа нашего Иисуса Христа, и притом говорит, быть может, даже сравнивая Евангелие от Марка с Евангелием от Матфея; а в этом случае в Евангелии от Марка события следуют действительно не в том порядке, в каком, по свидетельству Матфея, они следовали в самой жизни Христа. Матфей начинает свое повествование такими событиями, которые имели место даже прежде самого рождения Христа, и затем уже говорит по порядку о рождении, детстве, общественном служении, смерти и воскресении Иисуса Христа; Марк же повествует не в таком порядке, как Матфей, и не о всей жизни Христа; он не говорит ни слова не только о событиях, предшествовавших рождению Христа, но даже и о самом рождении и детстве Его; он начинает свое повествование прямо с крещения Иоаннова, т. е. прямо с общественного служения

Иисуса Христа, как начинал всегда, вероятно, свою проповедь и ап. Петр (срвн., напр., Деян., 1:22; 10:37, 38). На это-то именно и указывает выражение Папия – „οὐ τάξει“ (не по порядку). Таким образом, свидетельство Папия или – вернее – пресвитера Иоанна должно быть признано несомненно достоверным, а следовательно достоверно и то, что наше второе каноническое Евангелие написано спутником Петра – Марком, по воспоминанию рассказов самого ап. Петра о жизни и деятельности Господа нашего Иисуса Христа ¹²⁶.

Личность Марка достаточно известна нам из книги Деяний Апостольских. Его мать Мария жила в Иерусалиме, и в ее доме часто собирались верующие для молитвы и общественных богослужений (Деян., 12:12). Таким образом Марк принадлежал к одной из первых христианских фамилий, находившихся в самых тесных и дружественных отношениях к апостолам и их святому делу евангельской проповеди. Быть может, некоторые думают совершенно справедливо, что Марк понимает самого себя, когда говорит в своем Евангелии (14:50–52), что, по оставлении всеми взятого под стражу Христа, „один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них“. После вознесения Иисуса Христа на небо, Иоанн-Марк был сначала спутником Павла и Варнавы (Деян., 13), но впоследствии отстал от них обоих (ст. 13), так что когда затем (Деян., 15) Павел и Варнава снова намеревались предпринять вместе путешествие, Павел не хотел взять с собой Марка, „отставшего от них в Памфилии и не шедшего с ними на дело, на которое они были посланы“ (ст. 38); но Варнава, будучи дядей Марка (Колос., 4:10), настаивал на своем желании – взять Марка с собой; „отсюда произошло огорчение (между Варнавой и Павлом), так что они разлучились друг с другом; и Варнава, взяв Марка, отплыл в Кипр; а Павел, избрав себе Силу, отправился, быв поручен братьями благодати Божией“ (ст. 39, 40). Затем снова мы встречаем Марка вместе с Павлом во время заключения последнего в Риме (Колос., 4: 10; Филим. 1: 23). Тогда Марк намеревался отправиться в Малую Азию, по поручению апостола Павла.: Но впоследствии он стал уже

спутником апостола Петра, который называет его даже своим сыном, – конечно, в смысле переносном (1 Петр., 5: 13). Позже апостол Павел писал к Тимофею, находясь в заключении в Риме: „Марка возьми и приведи с собой. Ибо он мне нужен для служения“ (2 Тим., 4: 11). Но было ли исполнено это поручение и для какого собственно служения Марк был нужен Павлу – неизвестно.

Что касается повода, по которому было написано Евангелие от Марка, то у Евсевия мы находим об этом свидетельство одного из древнейших христианских писателей, именно Климента Александрийского, который о происхождении Евангелия от Марка говорит ¹²⁷ следующее: „Когда Петр в Риме всенародно проповедовал Слово Божие и возвещал Евангелие по вдохновению от Духа Святого, тогда многие из бывших там просили Марка, давнего его спутника, помнившего все сказанное им, – написать, что он проповедывал. Марк написал Евангелие и передал его нуждавшимся. Узнав об этом, Петр явно и не противился сему делу и не склонял к нему“. То же самое Евсевий подтверждает и в другом месте ¹²⁸, когда говорит о ревности римских христиан об истинном Евангелии, которую они доказали своей просьбой, чтобы Марк изложил им Евангелие, возвещенное Петром, которое Петр, прочитавши, утвердил своим авторитетом для употребления в церквях (κυρώσαι τὴν γραφὴν εἰς ἐντεύξιν ταῖς ἐκκλησίαις). Это свидетельство, очевидно, основывается на вышеприведенном свидетельстве Климента. Сравнивая эти два свидетельства, отрицательная критика ¹²⁹ находит в них непримиримое противоречие, так как по одному свидетельству подтверждается апостольским авторитетом то, что по другому свидетельству только ни запрещается, ни рекомендуется. Но никакого противоречия в этих свидетельствах, приводимых одним и тем же лицом, очевидно нет и быть не может. Противоречие было бы только в том случае, если бы по одному свидетельству Петр утвердил своим авторитетом, а по другому не утвердил и даже запретил пользование в христианских обществах Евангелием от Марка; приведенные же свидетельства ничего подобного не говорят, а следовательно и не противоречат друг другу.

Несостоятельность разбираемого возражения обнаружится еще яснее, когда мы обратим внимание на то, что оно основано на неправильном понимании смысла обоих свидетельств. Дело в том, что ап. Петр утвердил своим авторитетом и отнесся равнодушно не к одному и тому же действию, но к двум совершенно различным. По одному свидетельству (Euseb. „Н. Е.“, 6: 14), он отнесся равнодушно („ни противился, ни склонял“) к тому, что Марк, исполняя просьбу римских христиан, предпринял письменно изложить то, что Петр проповедывал им устно; по другому же свидетельству, он подтвердил своим авторитетом уже самое Евангелие от Марка, когда оно было окончательно написано. Таким образом, вышеприведенные свидетельства, восполняя друг друга, вовсе не заключают в себе никакого противоречия, а следовательно им вполне должно верить и в том, что Евангелие от Марка написано вследствие просьбы римских христиан, желавших видеть в письмени то, о чем проповедывал им Петр устно.

Гораздо труднее определить с точностью время написания Евангелия от Марка. Что уже весьма рано оно было известно в христианской Церкви и пользовалось всеобщим уважением, – это не подлежит никакому сомнению. Марк. 2:11 цитует уже Варнава (с. 5., у Дресселя р. 8), Марк. 14: 38 – цитует Поликарп (с. 7, у Дресселя р. 385). Но что касается более точного определения времени написания Евангелия, то необходимо принять во внимание следующие соображения. Выражение Папия – “ὥς ἀπεμνημόνευσεν” (как удержал в памяти) повидимому дает основание предполагать, что Марк написал свое Евангелие тогда, когда Петра при нем не было, когда его, быть может, даже не было уже и в живых. Это предположение подтверждает и Иринея, когда, указав на время написания Евангелия от Матфея, говорит: „по кончине этих апостолов (Петра и Павла), Марк, ученики и истолкователь Петра, передали нам письменно проповедь Петрову“ ¹³⁰. Что Петр был в Риме, в этом нет ничего невероятного. Многие древние отцы так категорически свидетельствуют об этом, предполагая время, когда Петр и Павел были в Риме, как бы всем известным, что по нему определяют даже и время других событий. Некоторые

ученые ставят вне всякого сомнения, что Петр прибыл в Рим незадолго до мученической кончины апостола Павла, именно – в конце лета 63 года по Р. Х., а в июле месяце следующего года сам был жертвой Нероновского гонения на христиан ¹³¹. О своем пребывании в Риме говорит, кажется, и сам апостол Петр в своем послании. „Приветствует вас – пишет он (Петр. 5: 13), избранные, подобно вам, (церковь) в Вавилоне, и Марк, сын мой“. Весьма естественно предположить, что словом „Вавилон“ апостол Петр символически обозначает здесь развратный Рим ¹³², точно также как и Марка он называет своим сыном в смысле, очевидно, переносном; по крайней мере о пребывании Петра в евфратском или египетском Вавилоне мы не находим нигде никакого свидетельства. Если же справедливо, что Петр был в Риме, то мы имеем возможность уже вполне определить и время написания нашего второго канонического Евангелия: Нужно допустить, что в Риме повторилось то же, что было и в Иерусалиме. Пока там были Петр и Павел, римские христиане не нуждались в писанном Евангелии; когда же апостолов не стало, когда они были мученически умерщвлены, для христианского общества оказалось нужным письменное сохранение устной апостольской проповеди; и вот Марк, по просьбе римских христиан, действительно и написал для них свое Евангелие, в котором изложил то, что Петр проповедывал устно. С этим вполне согласно и вышеприведенное свидетельство Иринейя, по которому Марк написал свое Евангелие после смерти Петра и Павла, т. е. в 64 или 65 году по Р. Х. Но со свидетельством Иринейя стоит, по-видимому, в противоречии вышеупомянутое свидетельство Климента Александрийского, по которому Петр видел Евангелие от Марка и даже утвердил его своим апостольским авторитетом; явно, что оно было написано еще при жизни апостола Петра. Для примирения этого противоречия необходимо допустить, что сначала, еще при жизни апостола Петра, Марк написал не все Евангелие, но лишь отдельные повествования, заимствованные из устной проповеди Петра, которые последний и видел; впоследствии же, когда Петр уже умер, т. е. в 64 или 65 году по Р. Х., Марк собрал все эти отдельные свои повествования в

одно целое Евангелие, которое и стало известно под его именем. Это предположение подтверждается не только самым содержанием Евангелия от Марка, в котором один образ постоянно сменяется другим, но даже и внешним его строем. В этом отношении особенно обращает на себя внимание конец Евангелия (гл. 16: 9–20), на который отрицательная критика смотрит даже как на дело иной руки, чем все остальное Евангелие. Основание для такого предположения отрицательная критика указывает, во 1-х, в том, что в этом отрывке (гл. 16: 9 – 20) нет особенностей языка всего Евангелия, а напротив встречаются такие выражения, которых Марк никогда не употребляет или же вместо них употребляет другие ¹³³; во 2-х, что в этом отрывке есть такие слова, которые могли быть позаимствованы только из других Евангелий, как напр, слово „Магдалина“, которого у Марка нет во всем Евангелии (см., напр., Марк. 15: 40; 16: 1), но встречается в Евангелии от Луки (8: 2); и наконец, в 3-х, что весь рассказ, заключающийся в Марк. гл. 16:9–20, отличается сухостью и отрывочностью, совершенно несвойственными изложению Марка ¹³⁴. Мнение отрицательной критики как будто бы подтверждается отчасти и свидетельством Евсевия, который говорит, что почти во всех известных ему списках Евангелие от Марка заканчивалось теперешним 8-м стихом 16-й главы; только в некоторых, весьма редких рукописях находилась остальная часть Евангелия ¹³⁵. И при всем том вышеприведенное мнение отрицательной критики несправедливо; несправедливо оно прежде всего потому, что 8-м стихом в Евангелии от Марка повествование закончено быть не могло; 8-м стихом еще не оканчивается история, которую евангелист хотел написать. И если Евсевий свидетельствует, что в большинстве списков Евангелие от Марка заканчивалось 8-м стихом 16-ой главы и только в некоторых рукописях имело свой настоящий вид, то мы имеем свидетельства других писателей, живших гораздо раньше Евсевия, которые говорят совершенно противное: так, напр., Ириней ¹³⁶ и Григорий Нисский ¹³⁷ даже цитуют конец нашего Евангелия от Марка; следовательно в их время и даже раньше Евангелие от Марка имело свой настоящий вид. Вот почему

гораздо естественнее предположить, что Марку принадлежит как все Евангелие вообще, так и последняя половина 16-ой главы (ст. 9 – 20), только писаны они не в одно и то же время; но сначала было написано Евангелие, а впоследствии уже прибавлен к нему конец и притом, быть может, при неблагоприятных даже для Марка обстоятельствах, каково, напр., гонение Нерона, когда был умерщвлен и апостол Петр, вследствие чего евангелист должен был поспешить и изложить уже в сжатом виде свое повествование о последних евангельских событиях. Только при таком взгляде для нас может быть понятно и нерешительное свидетельство Евсевия о том, что во многих известных ему списках Евангелие от Марка заканчивалось 8-м стихом 16-ой главы и только в редких рукописях имело свой настоящий вид. Действительно, так как некоторое время Евангелие от Марка не было вполне закончено и, может быть, было доведено только до теперешнего 9-го стиха 16-ой главы, то и естественно, что таковым оно являлось и в первоначальных, списках; когда же, впоследствии, евангелистом Марком было прибавлено к нему окончание и Евангелие получило свой настоящий вид, – быть может, уже после смерти апостола Петра, – то следующие переписчики его очевидно вносили это окончание и в свои списки, вследствие чего и легко могло быть, что во многих списках Евангелие от Марка заканчивалось по первой редакции – 8-м стихом 16-ой главы, а в других – имело свой настоящий вид, какой оно получило в последней редакции; в виду же евидетельств Ириней и Климента Александрийского действительно справедливее всего будет признать, что Евангелие от Марка имело две редакции, – что конец Евангелия (16:9–20) был написан Марком уже после смерти апостола Петра и во время гонения Нерона, а все остальное Евангелие – еще при жизни апостола; в таком случае и эти свидетельства не только не противоречат, а напротив лишь восполняют одно другое и дают возможность правильно понять некоторые особенности нашего второго канонического Евангелия. Что же касается стилистических разностей, замечаемых при сравнении Евангелия от Марка с его окончанием (16: 9–20), то нужно

принять во внимание, что всякий автор иначе пишет тогда, когда свободно располагает своим временем, и иначе тогда, когда спешит и находится в притиснении.

Доверяя вполне свидетельству Иринея и отвергая свидетельство Климента Александрийского, с другой стороны обращая внимание на данные самого Евангелия от Марка (13: 2, 24; 2: 26), Бернгард Вейсс ¹³⁸ относит время написания его к 69 году по Р. Х. Совершенно к другому выводу пришел, напротив, Кейм, хотя, по-видимому, и он имел в виду те же самые основания, что и Вейсс. Он полагает ¹³⁹ время написания нашего Евангелия от Марка только на 115 – 120 годы по Р. Х. – на том основании, что евангелист Марк прекрасно и довольно отчетливо излагает, пророчество Иисуса Христа о разрушении Иерусалима и о гонениях на Его последователей, вследствие чего Кейм и думает, что Евангелие от Марка написано не только позже разрушения Иерусалима, но и никак не раньше времени гонений на христиан, воздвигнутых императором Траяном. С таким мнением Кейма, очевидно, согласиться нельзя. Во 1-х, мнение это ложно, – оно противоречит прямым историческим указаниям – Папия, Иустина, Иринея и Климента, что признает отчасти и сам Кейм ¹⁴⁰; во 2-х, мнение это тенденциозно, – оно основывается лишь на одном школьно-философском воззрении Кейма, что будущего знать нельзя, так как это противоречит законам человеческого ведения, что следовательно и Иисус Христос не мог предвидеть будущей судьбы как Иерусалима, так и Своих последователей, а потому не мог и предсказывать ее... На таком мнении долго останавливать своего внимания, очевидно, не стоит.

Что Евангелие от Марка написано в Риме и для римских христиан, это можно видеть не только из вышеприведенных отеческих свидетельств, но также и из некоторых особенностей самого Евангелия. Так, в нем опущены все обличительные речи Христа, которые имели особенно важное значение для Иудеев (см., напр., 8:11; 21:43; срвн. 15:21 и далее); говоря об иудейских обычаях и обрядах, евангелист почти всегда присовокупляет и объяснение их (см., напр., 7:2; 15:42); цену лепты, небольшой иудейской монеты, он вычисляет не по

греческим драхмам, а по римскому квадранту (12: 42), сотник называется не греческим – ἐκατόνταρχος, а – κεντορίων (латинское–centurio), и т. п.

Что же Марк хотел изобразить в своем Евангелии? Уже из самого надписания его Евангелия – “ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ” – „Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия“ – ясно видно, что он хотел представить Иисуса Христа именно как Сына Божия, – не сына Давидова или Авраамова, который составлял предмет идеальнейших надежд и мессианских ожиданий у всех иудеев, но не мог иметь особенно важного значения в глазах язычников, а Сына Божия, Который один только мог примирить с Богом развращенный и нравственно погибавший мир языческий. Каким же образом Марк мог доказать развращенным язычникам Божеское достоинство Господа нашего Иисуса Христа? Греки, как почитатели всего прекрасного и изящного, видели и в своих богах нечто величественное, возвышенное, поразительное. Этот взгляд на богов заимствовали у греков впоследствии также и римляне. Впрочем, отвлеченных понятий о своих богах в виде какого-нибудь систематического или догматического учения они не имели; сказания о богах у них сохранялись лишь в сказаниях поэтических, отличавшихся более или менее глубоким драматизмом. В деле религии и религиозных представлений рефлексия для греков, а следовательно и римлян, не имела особенно важного значения; для них важно было лишь непосредственное впечатление возвышенного и величественного. Вот почему Гомер в глазах греков стоял гораздо выше Гезиода. Космогония у них входила скорее в область философии, чем богословия. Самые названия космогонических богов – Океан, Уранос – небо, Гея – земля, Хронос – время, и т.п., – подтверждают наше мнение. Марк, писавший свое Евангелие для римлян, унаследовавших свои воззрения от языческих греков, как бы имел в виду все условия их умственного восприятия; изложение высоких евангельских истин отличается у него глубоким драматизмом и непосредственной впечатлительностью, столь необходимым, как мы видели, для греко-римского мира; рассказанные события

из жизни Христа он рельефно обрисовывает в частности и все стремится представить, насколько возможно, нагляднее. Он ничего не говорит о сверхъестественном рождении Христа, которое могло иметь значение, как исполнение ветхозаветного пророчества, для иудеев, но не могло быть доказательством божественного достоинства Христа для язычников, которые приписывали сверхъестественное рождение даже и некоторым обыкновенным людям, как напр. Платону, Пифагору и др. Он опускает всю историю детства Иисуса Христа и начинает свое повествование прямо с крещения, заговорив сначала по связи событий о деятельности и проповеди Иоанна Крестителя, без чего, очевидно, нельзя было бы повествовать и о самом крещении Иисуса Христа. Правда, с точки зрения здравого разума, и сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса Христа служит доказательством Его божественного достоинства; но для язычников нужно было не рефлексивное доказательство, а непосредственное впечатление... А что могло произвести большее непосредственное впечатление на язычника, как не крещение Христа и сопровождавшие его обстоятельства: разверзающиеся небеса, Дух, как голубь, сходящий на Христа, и глас с небес прославляющего Бога Отца: „Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение“?!.. Ясно после этого, какую цель имел в виду Марк и насколько он достиг ее в своем Евангелии.

В. Евангелие от Луки ¹⁴¹

Третье место в ряду наших канонических Евангелий занимает Евангелие от Луки. Небезинтересен (разумеется, в своем роде) отзыв Ренана об этом Евангелии. „Это—говорит Ренан ¹⁴² — произведение вторых рук. Повествование здесь более складно. Слова Иисуса более осмысленны. Некоторые из изречений (Господа) доведены до крайности и переиначены. Правила апостольства имеют характер экзальтации (гл. 10). Пища вне Палестины и несомненно после осады Иерусалима, автор обозначает местности с меньшей строгостью, чем другие два евангелиста. Он имеет ложное понятие о храме, представляя его себе как место, куда ходят поститься (Лук., 2:23; 18:10 и дал. 24:52). Он сглаживает подробности, стараясь

согласить между собой различные рассказы (Лук., 4:16). Он смягчает места, которые сделались затруднительными с точки зрения более восторженной идеи о божестве Иисуса (Лук., 3:23); он опускает слова Матф., 24:36. Он преувеличивает чудесное (Лук., 4:14 и 22:43 – 44). Он допускает ошибки в хронологии (напр., в том, что касается до Квирина, Лисания, Февды). Он совершенно не знает еврейского языка (ср. Лук., 1:31, с Матф., 1: 21); он не приводит ни одного слова Иисуса на этом языке, называет все местности именами греческими“. Он – „компилятор, человек, который не видал сам лично очевидцев“ евангельских событий. Не особенно высоко ценят Евангелие от Луки и другие отрицательные критики, как напр. Штраус ¹⁴³, Кейм ¹⁴⁴, Вейсс ¹⁴⁵ и др. Тем не менее они все-таки признают, что хотя писатель Евангелия от Луки и не был сам очевидцем евангельских событий, но повествование свое составил по самом тщательном (aufs Sorgfältigste) исследовании устного или письменного предания очевидцев ¹⁴⁶. Совершенно иное понятие о Евангелии от Луки, чем Ренан и указанные критики, мы получим тогда, когда с одной стороны взглянем на него глазами беспристрастного историка, а с другой – примем во внимание и внутренние достоинства самого Евангелия.

Правда, в пользу подлинности Евангелия от Луки мы не находим таких древних отеческих свидетельств, какие мы указали в пользу подлинности евангельских повествований Матфея и Марка. Только в конце второго века мы встречаем прямые и положительные свидетельства отцов, которые говорят, что Лука написал Евангелие, принятое всей христианской Церковью, находившееся во всеобщем употреблении и пользовавшееся всеобщим уважением. Мы разумеем свидетельства Иринея, Тертуллиана, Климента Александрийского и Иустина-мученика. Тем не менее и этих свидетельств будет совершенно достаточно для того, чтобы убедиться в подлинности Евангелия от Луки, особенно если при этом принять во внимание и те данные, которые находятся в самом Евангелии.

Согласно со всеобщим голосом древней христианской Церкви, все ученые и даже отрицательные критики (Майергоф,

Де-Ветте, Креднер, Штраус, Вейсс и др.) единодушно признают, что наше третье каноническое Евангелие и книга Деяний Апостольских принадлежат одному и тому же писателю и вместе составляют одно цельное повествование, первая часть которого – Евангелие от Луки, а вторая – книга Деяний св. Апостолов ¹⁴⁷. Да и совершенно нельзя этого не признать. Как Евангелие от Луки, так и книга Апостольских Деяний предназначались для одного и того же некоего достопочтенного Феофила (Лук., 1:3; срвн., Деян., 1: 1), причем писатель Деяний напоминает ему, что он уже написал ему „первую книгу“ „о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся“ (т. е. Евангелие). Ясно, что под этой „книгой“ нужно разуметь не иное что, как только наше третье каноническое Евангелие, тем более, что и связь между ними так тесна, язык так похож, что невозможно никакое другое предположение: Евангелие закончено повествованием о вознесении Христа на небо, а книга Деяний Апостольских начата рассказом об этом событии, очевидно только для того, чтобы не потерять связи целого повествования. Теперь вопрос лишь в том: кто же именно написал эти две канонические книги – Евангелие от Луки и книгу Деяний Апостольских? Из книги Деяний Апостольских (16:10 – 17; 20:5 – 15; 21:1 – 17; 27:1 – 28) и именно из того, что, говоря о путешествиях ап. Павла и о событиях, случившихся с ним во время этих путешествий, автор присоединяет к апостолу и себя („мы положили отправиться в Македонию“, „мы прибыли“, „мы вышли“, „мы отплыли“, „нас провожали“, и т. п.), необходимо заключить, что писателем книги Деяний Апостольских был один из спутников апостола Павла. Но так как мы знаем трех спутников Павла – Тимофея, Силу и Луку, то снова рождается вопрос: кто же именно из этих трех спутников апостола Павла был писателем книги Апостольских Деяний, а следовательно и нашего третьего канонического Евангелия? Ученые исследователи новозаветных писаний различно отвечают на этот вопрос. Одни из них – Блек ¹⁴⁸ и Ульрих ¹⁴⁹ – указывают на Тимофея; другие, как Гфрёрер ¹⁵⁰ – на Луку, третьи, как Шванбек ¹⁵¹ – на Силу. Но чтобы узнать, какое из этих трех мнений справедливо, мы, очевидно, должны

сначала рассмотреть, насколько верны те основания, на которые опираются защитники того или другого предположения.

Признающие писателем книги Деяний Апостольских спутника апостола Павла – Тимофея указывают обыкновенно на то, что (в гл. 20, ст. 4 книги Деяний) все спутники Павла имеют тот или другой эпитет, а Тимофею не дается никакого эпитета; почему они находят вероятным, что первоначально вместо слова „Тимофей“ в этом месте стояло – „я“ и что впоследствии какой-нибудь переписчик слово „я“ заменил „Тимофей“. Но такое предположение несправедливо, потому что то обстоятельство, что Тимофею в вышеуказанном месте не дается никакого эпитета, объясняется гораздо проще. Начиная с 16-ой главы книги Деяний Апостольских, Тимофей представляется лицом уже совершенно известным читателю, так что нет никакой надобности знакомить его с читателем еще посредством какого-нибудь эпитета. Правда, писатель книги Деяний Апостольских имеет обыкновение к упоминаемым им лицам присоединять тот или другой эпитет, как напр. Аристарх Македонянин, Сосипатр Пирров, Вериянин, и т. п., но это он делает только тогда, когда говорит о лицах совершенно незнакомых читателю или же вообще малоизвестных, но никогда не дает никаких эпитетов лицам известным и знакомым читателю, каков, напр., был Тимофей, Варнава и др. (срвн. Деян., 4: 36; 11: 22, 25; 13: 1). Наконец, говоря, что Тимофей и другие, „пошедши вперед, ожидали нас в Троаде“ (Деян., 20: 5), писатель, очевидно, ясно отличает себя от Тимофея. Еще невероятнее то предположение, что писателем книги Деяний Апостольских, а следовательно и нашего третьего канонического Евангелия, был Сила. Защитники этого предположения утверждают, что слово „Сила“ позднейшей рукой какого-то дополнителя в книге Деяний Апостольских поставлено на место „нас“ (Деян., 16: 19), так как Сила не был будто-бы достаточно известен и знаком первенствующей Церкви. Но очевидно для каждого, что предположение это совершенно произвольно, есть плод одной фантазии и не имеет для себя ровно никакого основания, а потому и не требует даже опровержения.

Таким образом остается признать только одно, – что писателем книги апостольских Деяний, а следовательно и нашего третьего канонического Евангелия, был спутник апостола Павла – Лука, как гласит об этом и древнее предание христианской Церкви ¹⁵². Именно у Евсевия ¹⁵³ мы читаем: „И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им (т. е. Павлом) Евангелие“. Тоже самое подтверждает и Ориген, когда говорит у того же самого Евсевия: „Евангелие от Луки есть Евангелие, одобренное Павлом“ ¹⁵⁴. Об этом же единогласно свидетельствуют и другие древние писатели: Ириней ¹⁵⁵, Тертуллиан ¹⁵⁶, Иероним ¹⁵⁷. По преданию, записанному Иеронимом ¹⁵⁸, писатель книги Деяний Апостольских и нашего третьего канонического Евангелия – спутник апостола Павла, Лука, был врач. В Послании к Колоссянам (4:14) Лука также называется врачом – ὁ ἰατρός. Следовательно предание не ошибается; а потому и вполне естественно принять, что писатель нашего третьего канонического Евангелия, указываемый преданием, есть лицо тождественное с Лукой, которого апостол Павел называет своим „возлюбленным“ сотрудником. Наконец, в пользу истинности предания говорить еще и то обстоятельство, что в двух местах Евангелия от Луки (4:38; 13:11) действительно находятся медицинские технические выражения ¹⁵⁹. Из книги Апостольских Деяний мы видим, что писатель этой книги, т. е. Лука, сопровождал апостола Павла от Троады до Филипп (16: 10), где он по всей вероятности, и остался; по крайней мере, говоря о дальнейших путешествиях Павла, он уже не причисляет себя к его спутникам, не говорит, напр.: „схватили нас“, как прежде, но – „Павла и Силу“, и т. п. До Верии Павла сопровождал один только Сила (7:10), но потом там присоединился к ним и Тимофей, который также сопровождал апостола только до Филипп (16:3; срвн. 16:19). Из Верии в Коринф Павел пошел один (17:14), а затем, по его повелению, туда последовали еще Сила и Тимофей. С этим вполне согласно и Послание к Фессалоникийцам, написанное Павлом в Коринфе; из него видно, что в Коринфе с Павлом были действительно только Сила и Тимофей, – о Луке в нем не говорится ни слова. Отсюда можно даже заключать, что город

Филиппы был более или менее постоянным местопребыванием Луки. Из Филипп же (20:6) впоследствии Лука снова сопровождал Павла во время его третьего путешествия через Троаду, Митилену, Самос, Милет, Кос, Родос, Патару, Тир, Птолемаиду, Кесарию и другие места до Иерусалима; а позже он сопутствовал Павлу, заключенному уже в узы, из Кесарии в Рим (Деян., 27). Это подтверждается и некоторыми посланиями апостола Павла (см. Колос., 4: 14; Филим. 23, 2Тим. 4: 10), в которых действительно упоминается Лука, как возлюбленный сотрудник Павла.

Если же писателем нашего третьего канонического Евангелия был спутник апостола Павла – Лука, то нам уже не нужно много трудиться над тем, чтобы узнать, как и откуда он мог получить свои сведения о жизни Господа нашего Иисуса Христа. Многие отцы и учителя Церкви были того мнения, что он позаимствовал свои сведения о жизни Христа преимущественно от апостола Павла и что его Евангелие есть не что иное, как только письменное изложение того, о чем Павел проповедывал устно. Такое мнение подтверждается не только очень сходным повествованием Луки и Павла о тайной вечери, – что признает и Вейсс ¹⁶⁰, – но, как мы видели, даже и древними свидетельствами некоторых христианских писателей: Иринея, Тертуллиана, Оригена, Иеронима, Евсевия и других. И нет никакого сомнения в том, что апостол Павел хорошо знал всю жизнь Христа и Его учение, и даже должен был знать уже по одному тому, что он был апостол. Лучшим доказательством этого являются его послания и его обращение из иудейства в христианство, за которое он положил и свою жизнь. К сожалению, вышеуказанным мнением, которое подтверждается еще и тем, что рассказ Павла о явлении Воскресшего Петру находится лишь в нашем Евангелии от Луки (срвн. 1Кор. 15:5, с Лук., 24:34), пользуются многие отрицательные критики, ничего особенного не видящие в апостольском служении Павла, для того чтобы подорвать доверие к евангельскому повествованию Луки. Так как Павел – говорят они ¹⁶¹ – не был личным свидетелем евангельской истории и сам знал о ней, быть может, только из вторых рук, то следовательно он не мог передать

точных сведений об этом предмете и своему спутнику. Заключение в высшей степени неосновательное! Не говоря даже, как того хочется отрицательным критикам, и об особенных дарах и благодати апостольского служения, которыми свыше был так богато наделен апостол Павел, мы должны однако же допустить, что он мог иметь самые точные сведения о жизни Христа, хотя бы то даже и из вторых рук, так как он был принят в число апостолов и находился с ними в постоянном общении. Лучшим доказательством этого опять-таки являются его послания. Впрочем, нужно сказать, что сведений Луки о жизни Господа нашего Иисуса Христа вовсе нельзя ограничивать одними устными рассказами апостола Павла ¹⁶². Лука сам жил и вращался в кругу таких лиц, которые непосредственно знали почти всю евангельскую историю и были ее самоличными свидетелями. Мы говорим об апостолах. От них-то Лука и мог позаимствовать самые точные и самые определенные сведения о жизни и делах Господа нашего Иисуса Христа. Этими же сведениями, вместе с устными рассказами апостола Павла, он мог пользоваться и при своем написании евангельской истории, будучи невидимо руководим Духом Святым. И действительно Лука сам свидетельствует, что он написал свое Евангелие „по точном исследовании всего сначала“ и при этом определенно прибавил еще: „как предали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова“ (Лук., 1:3); а такое исследование, само собой разумеется, предполагает уже более или менее обширное и всестороннее знакомство с источниками, необходимыми для предположенной цели, а не единичные только рассказы отдельной личности.

Что Евангелие от Луки уже весьма рано было известно и пользовалось большим распространением и всеобщим уважением в первенствующей Церкви Христовой, – в этом не может быть никакого сомнения. Его цитуют Варнава ¹⁶³, Климент Римский ¹⁶⁴, Игнатий Богоносец ¹⁶⁵, Поликарп ¹⁶⁶ и др. Тем не менее на вопрос о том, когда Лука написал свое Евангелие, с точной определенностью ответить довольно трудно. Впрочем из того, что книга Деяний Апостольских оканчивается третьим годом заключения в Риме апостола

Павла, совершенно справедливо делают вывод, что она написана в конце 63 или в начале 64 года по Р. Х., а Евангелие, которое Лука называет „первой книгой“ – „πρώτον λόγον“, – составленной, по его собственными словами, прежде книги Деяний Апостольских (Деян. 1:1), было написано следовательно раньше 63 года. Но против такого заключения отрицательная критика делает довольно серьезное возражение. Так, некоторые ученые ¹⁶⁷ утверждают, что книга Деяний Апостольских в том виде, в каком она находится в настоящее время, не может быть признана вполне законченной. Странным представляется, что Лука оканчивает свое повествование лишь заключением в Риме апостола Павла и ничего не говорит об исходе его судебного процесса или – вернее – о смертном приговоре, который был над ним произнесен, чем, очевидно, естественнее всего было бы закончить повествование о жизни и деятельности Павла, и нет, по-видимому, никаких данных для объяснения того, почему Лука поступил именно таким образом. Вот почему отрицательная критика заключает, что по настоящему концу книги Деяний Апостольских еще нельзя судить о времени ее написания, и хотя отрицательная критика знает, что во всех древнейших списках книга Деяний Апостольских имеет точно такой же вид, в каком она находится и в настоящее время, но все-таки признает, что она не закончена, а потому ей кажется более вероятным, что книга Деяний Апостольских написана не в 63 году, а гораздо позже и, быть может, даже после разрушения Иерусалима, а по Кейму ¹⁶⁸, так даже в начале гонений императора Траяна, т. е. в 110 –115 годах. Но едва ли кто-нибудь из беспристрастных исследователей Св. Писания Нового Завета может согласиться с этим заключением отрицательной критики, так как приводимые ею основания скорее говорят против предположения отрицательной критики, нежели в пользу его. Действительно, Лука был „другом“, „спутником“ и „возлюбленным сотрудником“ апостола Павла; вместе с ним он много путешествовал, сопутствовал ему в Рим и даже впоследствии, когда Павел пробыл уже два года в Риме в темничном заключении, чем и заканчивается книга Апостольских Деяний, он все-таки находился с ним в самых дружественных

отношениях (2 Тим., 4:11). Нигде ни слова о том, чтобы эти дружественные отношения их когда-нибудь были нарушены; в книге Деяний Апостольских также нет на это и малейшего намека; напротив, видно только, что Лука всегда относился к апостолу Павлу с особенно глубоким уважением. Таким образом и изменением отношений между Лукой и Павлом, которое предполагает критика, совершенно нельзя объяснить себе того, почему Лука не довел истории Павла до его смерти; потому что, насколько мы знаем; такого изменения отношений между ними никогда не бывало. Далее, начиная с девятой главы книги Деяний Апостольских, мы ясно видим, с какой тщательностью, полнотой и определенностью Лука старается представить деятельность апостола Павла для распространения Евангелия и насаждения христианства. Можно ли после этого допустить, чтобы он совершенно прошел молчанием такое грустное и в то же время такое важное событие, как смерть его друга, апостола языков, неустанного труженика в деле распространения Христова Евангелия и насаждения христианства, – событие, о котором он, конечно, должен был знать, находясь в постоянном общении с римским узником?! Наконец, почти в одно время с апостолом Павлом принял мученический венец также и апостол Петр; Иаков младший, „не незначительный между апостолами“, также стал жертвой разъяренного фанатизма еще до разрушения Иерусалима. Таким образом эти три апостола претерпели за святое дело мученическую смерть почти в одно и то же время, а между тем историк апостольский – Лука, не опустивший в своей истории даже убийства архидиакона Стефана, отметивший мученическую кончину Иакова старшего, – лиц, с которыми он не находился в близких отношениях, которых, быть может, он лично даже и не знал, – ни одним словом не упомянул о таких равно великих и равно незаменимых для христианского дела потерях, каковы мученические кончины верховных апостолов – Петра, Павла и Иакова! Ясно, что он сделал это не по нерадению и не потому, что писал гораздо позже, а потому, что свое повествование он писал раньше этих тяжелых событий. Таким образом отрицательная критика держит в руках нож, обращенный

лезвием к ней же самой. Мало этого, ее вывод даже и логически неверен, потому что она выводит такое заключение, которое не имеет для себя никакого основания в самых посылках. Если Лука ничего не говорит о смерти апостола Павла, как того следовало бы ожидать, то очевидно, что это означает лишь то, что не окончено только повествование о деятельности и жизни апостола Павла, – так как в то время, быть может, еще не окончилась и самая жизнь апостола, – а не то, что не окончена самая книга. Странно было бы требовать от писателя, чтобы он заканчивал свое историческое повествование тем событием, каким именно нам желательно, но какое однако-же еще не случилось ни до написания, ни во время самого писания его повествования.

Еще слабее те данные, на основании которых отрицательная критика утверждает ¹⁶⁹ что Евангелие от Луки написано даже уже после разрушения Иерусалима. В этом случае, питая в душе неверие ко всему сверхъестественному, а в частности к возможности предвидения будущего, т. е. к пророчеству, но маскируя эту душевную пустоту свою личиной исторического недоумения, обыкновенно указывают на то, что, по свидетельству самого Луки, еще прежде него „многие начали составлять повествования“; существование же многих подобных повествований едва ли, говорят, возможно допустить в столь короткий период времени, какой заключается между вознесением Христа на небо и разрушением Ерусалима. Несостоятельность такого предположения слишком очевидна. Ничего нет удивительного в том, что уже весьма рано, еще до разрушения Ерусалима, явились повествования о жизни Господа нашего Иисуса Христа, особенно если мы примем во внимание тот интерес, который возбудила в то время личность Христа, Его жизнь, возвещенное Им Евангелие, новая религия и быстрое распространение христианства, благодаря лишь исключительно одной устной, богодухновенной проповеди апостолов. Что интерес в христианском вероучении и потребность в письменном изложении устной проповеди апостолов о жизни Христа в это время действительно были сильны и настойчиво требовали для себя удовлетворения, это

видно уже из того, что многие апостолы и ученики Господа и даже их сотрудники составляли письменные послания и повествования о жизни Христа, хотя Христос вовсе не указал им на подобного рода деятельность. Были, конечно, и непризванные писатели, которые из благочестивой ревности или, быть может, и по какому-нибудь другому побуждению, также хотели запечатлеть письменным словом жизнь и дела Господа нашего Иисуса Христа. Но, во всяком случае, число таких писателей не могло быть слишком велико, хотя Лука и говорит о „многих“ повествованиях, существовавших еще до написания его Евангелия. Нужно вообще заметить, что выражения – „много“, „многие“ – выражения слишком условные, так как для одного может казаться много там, где другой будет видеть слишком мало, – все зависит от условий, в которых находится судящее лицо. В век апостольский, бедный вообще письменностью всякого рода, – а особенно нужно сказать это о Палестине, – даже три-четыре повествования о жизни Господа нашего Иисуса Христа в своем роде могли составлять уже литературное богатство в глазах современников; тогда как мы назвали бы это только литературной бедностью. Таким образом и в тех „многих“ повествованиях, о которых говорит в своем повествовании Лука, еще нельзя видеть те тысячи экземпляров различных повествований, которые выходят из-под печатного станка нашего времени; по всей вероятности они обнимали собой, с точки зрения нашего времени, лишь незначительное количество небольших и отрывочных рассказов. Что вышеприведенное мнение отрицательной критики несправедливо – видно, наконец, и из того, что в Евангелии от Луки нет и малейшего намека на то, чтобы писатель его имел какие-нибудь сведения о разрушении Иерусалима. Он излагает пророчество Христа о недалекой участи Иерусалима; но об исполнении этого пророчества не говорит ни слова. Ясно, что в то время, когда Лука писал свое Евангелие, пророчество Христа еще не исполнилось, т. е. Иерусалим еще не был разрушен. Теория обмана и нечистых побуждений ныне оставлена и самой отрицательной критикой, по признанию одного из ее новейших представителей ¹⁷⁰. И что Лука сам не „сочинил“ пророчества

Христово о разрушении Иерусалима, за это ручается высоконравственный характер апостолов и их спутников, чего не отвергает и сама отрицательная критика ¹⁷¹. А что Христос, как Богочеловек, как Сын Божий, видел будущее и предсказал судьбу Иерусалима еще при жизни Своей, – в этом нам не уверить неверующих и нехотящую веровать критику, ибо чистая и святая вера есть дело одного милосердия Божия, которое одно только имеет силу – гонителя обратить в исповедника. Для нас достаточно пока и того, что отрицательная критика оказывается погрешающей против исторической правды в размерах доступного нам исследования.

Что же могло побудить Луку написать повествование о жизни Господа нашего Иисуса Христа? На этот вопрос сам евангелист дает довольно определенный ответ: „как уже многие – говорит он (1:1– 4) – начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как предали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова: то разсудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен“. Таким образом, Лука пишет свое евангелие потому, что предшествовавшие ему по этому предмету работы „многих“ он находит неудовлетворительными – и неудовлетворительными, по всей вероятности, в том отношении, что они повествовали о жизни Христа не „по-порядку“, написаны не „по тщательном исследовании всего сначала“, были отрывочны и представляли собой, быть может, только краткие записи устной проповеди того или другого апостола в данное время и в данной местности. Но так как Лука пишет свое Евангелие для некоего Феофила и именно с целью дать ему твердое основание того учения, в котором он уже был наставлен устно, то ясно, что под повествованиями „многих“ он понимает не все вообще повествования о жизни Христа, но лишь те, которые ходили по рукам читателей, к кругу которых принадлежал Феофил. Мы уже говорили, какая настойчивая потребность была у новообращенных христиан письменно закрепить то, что им проповедывали апостолы устно, особенно

что касается драгоценных воспоминаний о жизни Господа нашего Иисуса Христа. Это же самое могло случиться и в том обществе новообращенных христиан, к которому Лука писал свое Евангелие. Без сомнения, и здесь первоначально апостолы проповедывали устно, и, быть может, некоторые из слушателей пытались изложить в связи и последовательности то, что апостолы рассказывали из жизни Христа только при том или другом случае. Конечно, такое изложение не могло быть вполне удовлетворительным уже по одной скудости положительных источников; вот почему Луке и „разсудилось“ написать свое Евангелие, так как у него были под руками иные средства, чем у тех „многих“, и он имел даже возможность тщательно исследовать все сначала и описать жизнь Христа „по-порядку“. Невозможно предполагать, чтобы в числе „многих“ повествований, упоминаемых Лукой, разумелись также и евангельские повествования Матфея и Марка, потому что те „многие“ повествования, по всей вероятности, были небольшие и отрывочные сказания, не удовлетворявшие, как видно, даже и того круга читателей, к которому принадлежал Феофил. Это предположение подтверждается еще и тем обстоятельством, что Евангелие от Матфея было в особенном уважении и употреблении первоначально лишь у христиан из Иудеев и у жителей Палестины, Евангелие от Марка – в Риме и Верхней Италии; Феофил же и вообще те христиане, которым Лука назначает свое Евангелие, жили не в Палестине и даже не в Греции, потому что Лука находит нужным объяснять своим читателям не только нравы и обычаи, но и более или менее замечательные места и города Палестинские (Лук., 1:26; 4:31; 8:26; 23:51; 24:13), критские (Деян., 27:8,12), афинские (Деян., 17:21) и македонские (Деян., 16:2); напротив, он не объясняет и самых незначительных местностей только в Сицилии и Нижней Италии (см., напр., Деян. 28:15); поэтому нужно предположить, что Феофил жил, по всей вероятности, в одной из местностей Сицилии или Нижней Италии; но мы не знаем, чтобы в первое время христианства в этих местностях было в большом употреблении Евангелие от Марка или от Матфея.

Следовательно нет никакого основания эти Евангелия разуместь в числе „многих“ повествований, упоминаемых Лукой.

Что же собственно Лука хотел изобразить в своем Евангелии? Прежде всего не нужно забывать, что Евангелие от Луки и книга Апостольских Деяний суть только две части одного и того же труда, изображающего раскрытие одного и того же дела Божия. Лука начинает свое повествование иерусалимским храмом и оканчивает римской темницей; и если его Евангелие указывает, так сказать, только духовное, идеальное основание Нового Завета, предназначенного не для одних только иудеев и не для всех иудеев, но для всех верующих народов, и выставляет вообще на вид преимущества Нового Завета перед Ветхим в самой их сущности, то книга Деяний Апостольских, с другой стороны, указывает уже на фактическое основание Нового Завета или – что то же – на учреждение христианской Церкви, когда апостолы, приняв дары Святого Духа, не ограничивали благодатное царство Христова одной Иудей, но пронесли благовестие о нем по всей Самарии и Антиохии и образовали общества верующих даже в центрах тогдашнего язычества – Афинах и Риме, равно как и на то, каким образом израиль сам был причиной того, что христианство впоследствии перешло по преимуществу к миру языческому. Это не измышленная тенденция евангелиста, как думают Баур и его школа, а истинное, объективно-историческое понимание первоистории христианства. Главная ошибка Баура состоит здесь в том, что следствие он принял за причину, а причину – за следствие: не по тенденции или воззрению писателя нашего третьего канонического Евангелия составлено самое повествование о евангельских событиях, а наоборот – воззрение Луки, замечаемое в его Евангелии, вытекло из такого именно, а не иного развития евангельских и первохристианских событий. Что касается содержания Евангелия от Луки в частности, то, как известно, оно начинается рассказом о явлении в храме ангела, который благовествует о рождении двух величайших праведников: одного – ветхозаветного, другого – новозаветного, из которых первый „предидет“ пред последним „в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям и

непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный“, – и затем проводится параллель между Иоанном Крестителем и Христом, в которой нельзя не видеть сравнения Ветхого Завета с Новым. Это сравнение особенно достигается тем способом, которым Лука ведет свое повествование, поочередно говоря то о явлении ангела Захарии, то о явлении ангела Марии, то о неверии Захарии, то о смиренном послушании Пресвятой Девы, то о хвалебной песни Захарии, то о хвалебной песни Марии, то о рождении Крестителя, то о рождении Христа, то о деятельности первого, то о деятельности последнего. За крещением и родословием Иисуса Христа, которое однако-же излагается не по нисходящей линии, как у Матфея, а по восходящей, и доводится не до Авраама только, как у Матфея, а до родоначальника общего всем людям, как иудеям, так и язычникам, – Адама или – вернее – Самого Бога, следует история искушения, которая ясно показывает, как Христос оттолкнул от Себя образ плотского или – точнее – политического Мессии, именно того Мессии, которого тогдашние иудеи по преимуществу и ожидали. Что касается общественного служения и в частности – чудесных дел Христа, то Лука как-бы всегда старается обратить внимание своих читателей также и на то впечатление, которое они производили на окружавших. Так, исцеление бесноватого (4: 33–37) „навело на всех ужас“ (ст. 36); исцеленная теща Петрова „тотчас встала и служила им“ (ст. 39); „все жаждали от Христа исцелений“ (ст. 40); чудесный лов рыбы также навел ужас на всех (5: 9); исцеление прокаженного дало повод великому множеству народа стекаться к Иисусу, слушать Его и врачеваться у Него от болезней своих (ст. 15) и т. п. Указав таким образом на успех деятельности Иисуса Христа и на постепенно возраставшее сочувствие к нему со стороны иудеев (4:14,15), Лука однако-же замечает, что в этом случае не все иудеи были одинакового мнения и не все питали сочувствие ко Христу, – что в этом отношении сами иудеи разделились между собой на две противоположные партии, так как одни сочувствовали Христу и принимали Его учение, другие всеми силами преследовали Его. Так, уже исцеление расслабленного,

опущенного к ногам Иисуса „сквозь кровлю“, дало повод книжникам и фарисеям обвинять Христа в богохульстве (5: 21); а по случаю присутствия Его в доме мытаря Левия те же самые книжники и фарисеи начали даже роптать на Него: „зачем Он ест и пьет с мытарями и грешниками?“ – делали Ему упрек за то, что Он не постился (ст.33), нападали на Его учеников за несоблюдение ветхозаветной субботы (6: 2), и мало-по-малу раздражение их дошло, наконец, до того, что „они пришли в бешенство, и говорили между собой, что бы им сделать с Иисусом“ (ст. 11). Но Христос, не обращая внимания на усиливающуюся против Него вражду, неуклонно продолжал Свое дело искупления человечества и основания царства Божия на земле: Он избрал учеников (ст. 13 –16), раскрыл перед ними, что Его царство – не чувственное, а духовное, и что они не должны бояться неприязни плотского израиля, равно как и грубого язычества, что не израиль только войдет в Его царство, но и язычники, потому что у язычников (сотник капернаумский) иногда бывает такая горячая вера, какой нельзя найти и у самого израиля (7: 9), хотя, конечно, и израиль верующий не лишается благодати и помощи Божией, способной воскрешать даже мертвых (11–16). Впрочем оппозиция против Христа тогдашних иудейских авторитетов – явление совершенно понятное. Трудно было иудею сразу освободиться от формализма и обрядности, освященных „преданиями старцев“; трудно было ему понять ветхозаветный теократизм только как вид приготовлений к великому будущему, только как „сень грядущих благ“, а еще труднее было для него выработать себе понятие о духовном, истинном Мессии в то время, когда он сам находился под тяжелым политическим гнетом римского владычества; даже Иоанн Предтеча посылал двух учеников своих спросить Иисуса Христа: „Ты ли тот, который должен прийти, или ожидать нам другого?“ (7: 19). Поэтому глубокий смысл заключают в себе слова Христа, сказанным по поводу этого же посольства Иоаннова: „блажен, кто не соблазнится о Мне!“ (ст. 23). Такой блаженной Лука выставляет именно ту женщину, которая, не соблазнившись о Христе, „принесла алавастровый сосуд с миром и, ставши позади у ног Его и

плача, начала обливаться ногами Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его и мазала миром“ (ст. 38). Здесь кстати заметить, что после рассказа о посольстве, Лука уже не говорит более об Иоанне Крестителе; параллель между Христом и Иоанном окончена; ни слова и о противоположности между самооправданием иудея и жаждой искупления у язычника. С этих пор Лука обращает свой взор лишь ко Христу и Его первым последователям. Первые слова восьмой главы его Евангелия: „после сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие“, по-видимому, указывают уже на то, что с этих пор Лука намерен описывать по преимуществу учительскую деятельность Иисуса Христа. И действительно мы видим, что вслед за этим, так-сказать, кратким предисловием следует притча о сеятеле, которая по истине должна быть понимаема как наилучшее введение в Христово Евангелие. Правда, за притчей о сеятеле помещен рассказ о четырех чудесных событиях (укрошении бури, исцелении бесноватого, воскрешении дочери Иаира и исцелении кровоточивой); но эти события именно такого рода, который наилучше доказывают ту мысль, что Христос был не простой человек, но истинный Бог, что следовательно и учение Его было не простое и человеческое, но истинное и неизменное учение Божественное. Указав затем, как принято было учение Христа некоторыми из Его слушателей, как образовался круг Его последователей, какие обязанности были возложены Христом на Его учеников, или апостолов, и в каком отношении они стояли к своему Божественному Учителю и современному обществу (гл. 9,10), Лука излагает учение Христа об отношении человека к Богу, о молитве и о плодах горячей веры (11: 1 – 13). Как бы в контраст с этим учением Христа приводится здесь же и рассказ о том, как по поводу исцеления бесноватого некоторые из иудеев, отрицая связь Христа с Богом, говорили, что „Он изгоняет бесов силой веельзевула, князя бесовского“ (11:15;т. 59). Нетрудно понять, каким образом это обстоятельство, уже по естественному психологическому закону воспроизведения представлений, вызывает в богодухновенной памяти евангелиста целый ряд речей Христа чисто полемического

характера (11:17; 12: 53); за речами полемическими следуют речи обличительные (12: 54 – 14: 6), в которых снова открывается, только в устах уже Самого Христа, как теоретическая, так и практическая противоположность между Израилем духовным и плотским. Затем следует ряд притч, которые указывают как на необходимость искупления, так и на условия, необходимые для следования за Христом. В Главах 17 и 18 содержатся небольшие речи нравоучительные и пророческие, а в остальных (19–24) повествуется уже история страданий и воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Вот тот порядок повествования, которому следует Лука в своем Евангелии.

Таким образом, в то время как Матфей всегда противопоставляет христианство иудейству, Марк – язычеству, Лука синтезирует их обоих, когда показывает не только то, в каком отношении стоят к христианству как язычество, так и иудейство, но даже и то, каким образом в христианстве; они могут находить свое единство.

Г. Евангелие от Иоанна ¹⁷².

Что касается Евангелия от Иоанна, которое древние отцы и учителя Церкви, начиная с Климента Александрийского, за его возвышенное изложение любили называть Евангелием духовным – πνευματικόν εὐαγγέλιον, то отрицательные критики относились к нему далеко не одинаково: насколько одни уважали его и насколько не сомневались в его апостольском происхождении, предпочитали его всем другим Евангелиям и вполне верили ему (Шлейермахер и его последователи, а также Блеек, Эвальд, Бунзен, де-Ветте, Креднер, Люкке и др.), настолько другие совершенно отрицали его подлинность, приписывали ему позднее происхождение и не питали к нему почти никакого доверия (Штраус, Баур и их последователи – Целлер, Швейгер, Гильгенфельд, Альм, Вейссе, Шенкель, Швейцер, Ренан, Кейм, Вейсс и др.). Критики последнего рода особенно опирались с своим мнением на то, что в пользу подлинности Евангелия от Иоанна нет свидетельства в посланиях Поликарпа, который лично знал апостола Иоанна, и в сочинениях Папия, который был его слушателем, и так тща-

тельно собрал все (?) древние свидетельства в пользу наших канонических Евангелий ¹⁷³. Но как то, так и другое мнение – очевидно крайности; нет оснований одного евангелиста предпочитать, другому в достоверности их повествований, так как повествования их одинаково истинны.

Все писания апостола Иоанна принадлежат позднему периоду его жизни и были вызваны различными обстоятельствами того времени; поэтому все древние свидетельства о происхождении и времени написания Евангелия от Иоанна находятся в неразрывной связи с древними же свидетельствами о пребывании апостола Иоанна на острове Патмосе. Вот почему отрицательная евангельская критика, исследуя свидетельства в пользу подлинности Евангелия от Иоанна, не может не касаться таких же свидетельств и о позднейшем периоде жизни евангелиста. По свидетельству Климента Александрийского ¹⁷⁴, апостол Иоанн оставил Иерусалим спустя двенадцать лет после вознесения Иисуса Христа на небо. Это свидетельство отчасти подтверждается и книгой Деяний апостольских (21:18), откуда видно по крайней мере то, что в 58 году по Р. Х. апостол Иоанн уже не упоминается в числе других апостолов, находившихся в то время в Иерусалиме. Что он не отправился тотчас из Иерусалима в Ефес, можно заключать из того, что его имя не упоминается (в Деян., 20:17–38) в числе лиц, бывших в Ефесе во время пребывания там апостола Павла; не мог он быть там и в то время, когда Павел писал к ефесянам свое послание (61 – 63 г.); иначе Павел не преминул бы послать ему свое приветствие, как это он имел обыкновение делать относительно более или менее выдающихся личностей в деле служения христианской Церкви. Но что позже Иоанн действительно был в Ефесе, об этом свидетельствует Иринея ¹⁷⁵, когда говорит: « Да и ефесская Церковь, которая основана Павлом и в которой жил Иоанн до времен Траяна, есть истинная свидетельница апостольского предания». Тоже самое подтверждает он и в других местах ¹⁷⁶, где, говоря о том, что Господь наш Иисус Христос начал Свою учительскую деятельность, достигнув лишь тридцатилетнего возраста, присовокупляет: „как

свидетельствует Евангелие и все старцы, которые сходились в Азии у Иоанна, ученика Господня, и о чем говорил сам Иоанн; оставался же он с ними даже до времен Траяновых“ (*permansit autem cum iis usque ad Trajana tempora*). Апостола Иоанна видел еще Игнатий Антиохийский ¹⁷⁷, Поликарп Смирнский ¹⁷⁸ и Папий Иерапольский. Умер же Иоанн, по свидетельству Иеронима ¹⁷⁹, в 68 году после вознесения Иисуса Христа на небо, т. е. в 100 или 101 году по Р. Х., с чем согласен и Иринеи, когда говорит, что Иоанн умер в начале царствования Траяна (98 –117); Евсевий также указывает на 100 год, как на год смерти евангелиста Иоанна. Таким образом, Иоанн пережил всех апостолов и даже видел, как свидетельствует Иринеи, время царствования Траяна. Но когда же он был на острове Патмосе? Климент Александрийский ¹⁸⁰ говорит: „выслушай миф – не миф, но повествование, переданное об апостоле Иоанне и сохранившееся в памяти. Когда тиран умер, апостол возвратился с острова Патмоса в Ефес“, и т. д., и затем рассказывает известную историю об обращении юноши, ставшего было уже разбойником. Эту историю Климент называет мифом, т. е. рассказом, анекдотом, но при этом прибавляет, что она не миф в собственном смысле, т. е. не пустой вымысел, а событие истинное, сообщенное, быть может, даже самим Иоанном. Отрицательная критика придает особенное значение выражению Климента: „миф – не миф“, а потому и не доверяет его свидетельству, что Иоанн действительно был на острове Патмосе. Но отрицательная критика совершенно оставляет без внимания при этом то обстоятельство, что выражение Климента: „миф – не миф“, понимаемое даже в желательном для нее смысле, относится лишь к тому, что произошло с разбойником-юношей, а вовсе не к пребыванию Иоанна на острове Патмосе. Что Иоанн был на острове Патмосе и возвратился оттуда в Ефес лишь после смерти тирана, – это очевидно Климент считает событием уже общеизвестным для своих читателей, и им именно определяет время обращения юноши.

Впрочем нужно сказать, что свидетельство Климента в этом роде не единственное; его подтверждает также и Ориген в

своем толковании на Матфея (гл. 3), когда говорит: „Римский царь, как учит предание, осудил Иоанна, свидетельствовавшего слово истины, в ссылку на остров Патмос; учит же о своем свидетельстве и сам Иоанн, не говоря, впрочем, кто именно осудил его, но высказывая в Апокалипсисе следующее: „Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствовании, и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа“. То же самое подтверждает Тертуллиан ¹⁸¹ и Евсевий. Последний ¹⁸² пишет: „Во время этого (Домицианового) гонения, апостол и вместе евангелист Иоанн, находившийся еще в живых, за свое свидетельство о Божественном Слове осужден был жить на острове Патмосе... Учение нашей веры в те времена было столь светозарно, что и чуждые ему писатели не затруднялись передавать нам сказания о гонении и о нераздельных с ним мученичествах. Они с точностью означали даже самое время. Мы находим у них повествование, что на пятнадцатом году Домицианова царствования, вместе с многими другими, и Флавия Домицилла, племянница Флавия Климента, одного из тогдашних римских консулов, в наказание за исповедание Христа сослана была на остров Понтию“, И в другом месте ¹⁸³ тот же Евсевий говорит: „После пятнадцатилетнего царствования Домицианова, принял власть Нерва, и по определению римского сената, как повествуют тогдашние историки, почести, назначенные Домициану, были отменены, а несправедливо сосланные им возвращены на места их жительства и введены во владение имуществом. В это же время, по древнему преданию, и апостол Иоанн, оставив остров, куда был сослан, снова стал жить в Ефесе “. Из этого рассказа Евсевия мы узнаем не только то, что в царствование Домициана Иоанн, апостол и вместе евангелист, за свидетельство слова Божия был сослан на остров Патмос, но и то, что 1) даже языческие писатели свидетельствуют, что именно при Домициане начались преследования и гонения на христиан такого рода, в которых главное место занимала ссылка в пустынные и незаселенные места, и 2) что древнее христианское предание не только подтверждает пребывание на

остров Патмосе, но даже и указывает на время возвращения его оттуда. То же самое подтверждает и Иероним, говоря следующее ¹⁸⁴: „и так в четырнадцатый год, когда Домициан предпринял второе после Нерона гонение, отосланный в ссылку на (остров) Патмос (Иоанн) написал Апокалипсис“. „Когда же Домициан погиб и по причине излишней жестокости его действия сенатом были уничтожены, он (Иоанн) в правление Нервы возвратился в Ефес“.

Что же касается древне-отеческих свидетельств в пользу подлинности Евангелия от Иоанна, то их можно разделить на два вида: собственные и несобственные, прямые и косвенные, так как у одних писателей встречаются только те или другие изречения, несомненно взятые из нашего Евангелия от Иоанна, у других же речь прямо идет об Иоанне и его Евангелии.

Что касается свидетельств в несобственном смысле или косвенных, то мы встречаем их даже и у писателей глубокой древности. Так, уже Игнатий Богоносец ¹⁸⁵, говоря о Духе, который от Бога и который не может, подобно плоти, обольщаться и не достигать своей цели, присовокупляет: „потому что Он знает, откуда приходит и куда уходит, и испытывает сокровенное“. Это рассуждение Игнатия Богоносца невольно напоминает собой выражение, находящееся только в Евангелии от Иоанна: „Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит“ (Иоан. 3: 8). И слова Игнатия могут быть поняты только при сравнении их с подобным же изречением Евангелия от Иоанна, в котором ветер действительно взят для сравнения с непостижимыми свойствами Святаго Духа. Но к мысли о таком сравнении Игнатий сам собой никогда бы не мог прийти. Таким образом, не может быть никакого сомнения, что он знал наше Евангелие от Иоанна и даже имел его в виду (т. е. пользовался им) при написании вышеуказанного места. Точно также пишет он и в другом ¹⁸⁶ месте: „хороши и иереи, наилучший же Архиерей, Которому вверена святая святых и Которому одному только известно сокровенное Божие. Сей есть дверь Отца, чрез которую входят Авраам и Исаак и Иаков, и пророки и апостолы и Церковь“. И это место, в котором речь идет, очевидно, о

Пастыреначальнике-Христе, указывает на знакомство Игнатия с нашим Евангелием от Иоанна, потому что опять-таки невольно напоминает собой слова Христа, находящиеся только в этом Евангелии: „Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется“ (Иоан. 10: 9). Без отношения к этому месту Евангелия от Иоанна слова Игнатия сами по себе будут, очевидно, совершенно непонятны. Точно также Игнатий Богоносец пишет ¹⁸⁷ и в послании к римлянам: „Моя любовь распята и нет во мне огня любовещественного, – но вода живая, взывающая во мне, изнутри мне говоря: гряди ко Отцу. Не наслаждаюсь я пищей тленной, не наслаждаюсь я удовольствиями жизни сея. Хлеба Божия хочу я, Хлеба небесного, Хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, бывшего в последнее время из семени Давида и Авраама. И пития Божия хочу я, крови Его, которая есть любовь нетленная и вечная жизнь». Это место также, очевидно, предполагает знакомство Игнатия с Евангелием от Иоанна и основывается на следующих изречениях Христа, сохранившихся только в этом Евангелии: „Если бы ты (самарянка) знала дар Божий, и кто говорит тебе: дай мне пить; то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую» (Иоан. 4: 10); «Я есмь хлеб жизни“ (4: 48); „Я хлеб живой“ (ст. 51); „ Сей есть хлеб, сшедший с небес“ (ст. 58); „Хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя“ (ст. 51); „Плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питье“ (ст. 55); „Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем“ (ст. 56); „ Ядущий хлеб сей жить будет во век“ (ст. 58). Кроме того, в послании Варнавы также находится ясное указание на знакомство его писателя с нашим Евангелием от Иоанна. Так мы встречаем в нем (гл. 12) рассуждение о типическом или прообразовательном значении медного змея, вознесенного Моисеем в пустыне на древо ¹⁸⁸. А это невольно напоминает нам четырнадцатый стих третьей главы нашего Евангелия от Иоанна, потому что без отношения к этому месту Евангелия едва ли можно допустить, чтобы Варнава сам собой пришел к уразумению той глубокой прообразовательной связи, которую в Евангелии от Иоанна указывает Сам Господь наш Иисус Христос между медным змеем, вознесенным в пустыне

Моисеем на древо, и Своей крестной смертью. Нельзя сомневаться в том, что и Иустин мученик также знал и пользовался нашим Евангелием от Иоанна, так как он часто употребляет слова особенно любимые евангелистом Иоанном (каковы: „вода жизни“, „единородный Сын“, „Слово“, „плоть“, „возрождение» и т. п.), говорит о Логосе („Слове“) и – именно в смысле Евангелия от Иоанна, представляет Иоанна Крестителя говорящим: „я не Христос, а глас вопиющего“, – изречение, сохранившееся только в Евангелии от Иоанна; упоминает также и о значении медного змея, вознесенного Моисеем на древо, и притом – вполне согласно с духом нашего Евангелия от Иоанна (3: 14); наконец, излагает историю о явлении Христа по воскресении, положительно следуя в ней то Евангелию от Луки, то Евангелию от Иоанна ¹⁸⁹. Известно было наше Евангелие от Иоанна также и Клименту, у которого ¹⁹⁰ мы читаем: „Если вы не возродитесь живой водой во имя Отца, Сына и Святаго Духа, не внидете в царствие небесное“. Это место известно было и Штраусу, но он не хотел относить его к Евангелию от Иоанна, а утверждает ¹⁹¹, что Климент позаимствовал его у Матфея – 18: 3. Отдаем мнение Штрауса на суд читателя. Матф. 18: 3 гласит: „И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное“. Теперь прочитаем Иоан. 3:5: „Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа; то не может войти в царствие Божие“. Не ясно ли, что не Матфея, а Иоанна имел в виду Климент, при написании вышеприведенного изречения? Штраус не мог видеть этого только потому, что ему нужно было не видеть его...

Что касается древне-отеческих свидетельств в пользу подлинности нашего четвертого канонического Евангелия в собственном смысле или прямых, то, как известно, они начинаются свидетельством Феофила Антиохийского (около 180 г.). И действительно у него ¹⁹² мы находим следующее выражение: “ Ἰωάννης λέγει ἐν ἀρχῇ ἣν ὁ λόγος” (т. е. „Иоанн говорит в начале бе Слово“), – выражение, которое говорит само за себя и не требует никаких комментариев. Другое свидетельство принадлежит лионскому епископу Иринею,

который не только говорит о том, что Иоанн написал Евангелие ¹⁹³, но и цитует даже наше четвертое каноническое Евангелие, приводя из него все те места, которые опровергают учение валентианцев. Не менее же ясное свидетельство в пользу подлинности Евангелия от Иоанна высказывает также и Евсевий, буквально, впрочем, заимствуя его у Иринея. Именно он говорит следующее: „Наконец, и ученик Господа Иоанн, возлежавший на персях Его, издал также Евангелие, когда жил в Ефесе азийском “ ¹⁹⁴. В пользу подлинности нашего Евангелия от Иоанна не менее уверенно свидетельствует также Иоанн Златоуст и затем Феодор Монсуетский.

Все эти древне-отеческие свидетельства, вполне достоверные и сами по себе, находят для себя подтверждение еще и в том обстоятельстве, что далее в самом Евангелии есть много данных, на основании которых необходимо предположить, что его писателем был именно апостол Иоанн. Так, рассказав о воплощении Бога- Слова, писатель нашего четвертого канонического Евангелия прибавляет: „и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца“ (Иоан. 1: 14). Отсюда ясно, что писатель нашего четвертого канонического Евангелия был одним из непосредственных свидетелей и очевидцев всей земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, сам лично выдавший „Его славу“; а таким свидетелем, конечно, мог быть только кто-нибудь из числа двенадцати апостолов. Далее нельзя не заметить еще и того обстоятельства, что писатель нашего четвертого канонического Евангелия намеренно старается умалчивать о сынах Зеведеевых (см., напр., 1: 35, 42; 13: 23; 18:15; 19:26; 20:2; 21:7, 20, 23, 24); а это можно объяснить себе только тем, что апостол Иоанн, будучи писателем этого Евангелия, по своему христианскому смирению не хотел назвать самого себя, так как он сам был одним из сыновей Зеведеевых. Но что под смиренным, но отраднейшим выражением – „ученик, которого любил Иисус“ – писатель понимает самого себя, – это не подлежит никакому сомнению; а отсюда опять-таки непосредственно следует, что писателем нашего четвертого канонического Евангелия был именно апостол Иоанн, потому что там, где в четвертом Евангелии

стоит описательное выражение – „ученик, которого любил Иисус“ – в трех первых Евангелиях именуется „Иоанн“. Наконец, бросается в глаза еще и то обстоятельство, что писатель нашего четвертого канонического Евангелия тщательно старается всегда отличать одного Иуду от другого (22: 4; 13: 26; 14: 22), Фому всегда снабжает эпитетом – „близнец“ (11:16; 20:24; 21: 2), Симона Петра всегда отличает от Симона Зилота, а Иоанна Крестителя всегда называет только „Ἰωάννης“ (Иоанн) и ни одного раза не отличил его от апостола того-же имени хотя бы словом – „Креститель“. Это обстоятельство, очевидно, можно объяснить себе лишь тем, что писавший Евангелие и был именно сам апостол Иоанн, тем более, что он нигде не называет себя по имени, но, как мы видели, всегда заменяет свое имя описательным выражением – „ученик, которого любил Иисус“, – а потому ему и не было надобности отличать от себя Иоанна Крестителя. Значения этих данных самого Евангелия не отвергает даже и Ренан, хотя смысл их, разумеется, истолковывает по-своему. „Автор (четвертого канонического Евангелия) – утверждает Ренан ¹⁹⁵ – везде говорит о себе как свидетель-очевидец, он выдает себя за апостола Иоанна... Наконец, не только выдает себя за апостола Иоанна, но даже видно, что он пишет в интересах этого апостола“.

Наконец, мысль, что писателем нашего четвертого канонического Евангелия был именно апостол Иоанн, находит для себя подтверждение также и в сравнении Евангелия с первым посланием апостола Иоанна и Апокалипсисом. Нельзя сомневаться в том, что Евангелие и первое послание Иоанна принадлежат одному и тому же писателю. Это подтверждается прежде всего их поразительным сходством стилистическим. Как в том, так и в другом писании всегда в одинаковом, одному только писателю их свойственном смысле употребляются частицы: „περί“, „ἵνα“, одинаково часто встречаются глаголы: „θεάσθαι“ и „θεωρεῖν“ такие выражения, как – „душу положить“ (τὴν ψυχὴν τιθέναι), „Бог истинный“ (θεός ὁ ἀληθινός), „Спаситель мира Христос“ (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός), „явить“ (φαίνειν), „чада“ (τέκνια), „дети“ (παῖδια), частое повторение одного и того же выражения в одном и том же периоде, и т. п. Как в том, так и

в другом писании всегда в одном и том же смысле употребляются такие слова, как: : „свет“, „истина“, „любовь“, „жизнь“, „жизнь вечная“, „единородный Сын“, „смерть“, „тьма“, „мрак“, „небо“, „мир“, „плоть“, „прийти в мир“, „рождаться свыше“, и т. п. Все это ясно доказывает ту мысль, что как Евангелие, единодушно приписываемое древне-христианским преданием апостолу Иоанну, так и первое послание Иоанна действительно принадлежат одному и тому же писателю. Это признает даже и Ренан, когда говорит, что слог „речей, приписываемых Иисусу четвертым Евангелием, совершенно сходен со слогом посланий св. Иоанна; видно, – заключает Ренан, желая остаться верным самому себе, – что, записывая речи, автор следовал не своим воспоминаниям, но довольно однообразному течению своей собственной мысли ¹⁹⁶. С другой стороны, не подлежит сомнению, что и Апокалипсис принадлежит также писателю нашего четвертого канонического Евангелия. Уже одни первые два стиха Апокалипсиса убеждают нас в том, что сам писатель его намеренно указывает на себя, как на то же самое лицо, которому принадлежит и Евангелие. Так он пишет: „Откровение Иисуса Христа, которое дал ему Бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное чрез Ангела своего рабу своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа, и что он видел» (1:1 – 2). Но что нужно разуметь под словами Апокалипсиса: „слово Божие и свидетельство Иисуса Христа, что он видел и о чем он свидетельствовал“, – как не указание 1) на первое послание Иоанна, которое почти теми же самыми словами действительно и начинается: „о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем», – и 2) на Евангелие от Иоанна, в котором писатель также говорит: „и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца“ (1: 14)?.. Впрочем, из вышеприведенного места мы еще не выводим того заключения, что Апокалипсис принадлежит писателю Евангелия и первого послания Иоанна; мы говорим только, что писатель Апокалипсиса сам выдает себя в этом месте за одно и то же

лицо с писателем Евангелия и первого послания Иоанна. Но что он действительно есть одно и то же лицо, – это доказывается азыком Апокалипсиса, его стилистическим сходством с Евангелием и первым посланием Иоанна, а также и теми основными мыслями, которые ясно проводятся во всех этих трех писаниях. Борьба тьмы со Христом и Его царством, которая составляет основную мысль Евангелия и первого послания Иоанна, в то же время есть основная мысль и Апокалипсиса. Затем в Апокалипсисе (1: 5, 6, 13, 17 и др.), как и в Евангелии, особенно выставляется на вид Божеское существо Господа нашего Иисуса Христа. По Евангелию, Христос восшел ко Отцу, чтобы уготовать место своим последователям (14: 2, 3, 6, 12); тоже самое подтверждает и Апокалипсис (12: 5; 12: 4, 9). Ученики Христа, оставленные в мире, а не вне мира, по Евангелию, должны были вести внутреннюю и внешнюю борьбу с миром (22: 24, 25); по Апокалипсису, мир, не терпящий света, насилием и кровопролитием хочет уничтожить царство Христово, но этим только сам себе подготавливает суд (гл. 16). На христианство также одинаково смотрят как Евангелие, так и Апокалипсис. В этом отношении обыкновенно указывают (Креднер, § 265) различие только в том, что по Евангелию, будто бы, все люди должны войти в царствие Божие (при этом ссылаются обыкновенно на 10: 16, 11: 52), по Апокалипсису же – только избранные из всех племен земных. Но что касается Евангелия от Иоанна 10: 16, то в нем Христос вовсе не говорит того, что все язычники будут спасены, а говорит только, что Он имеет и других овец, кроме Израиля; а это, конечно, предполагает уже выбор, избрание. То же самое нужно сказать и относительно гл.11, ст. 52. Таким образом несомненно, что писатель Апокалипсиса и первого послания Иоаннова есть одно и то же лицо с писателем нашего четвертого канонического Евангелия. Писателем же Апокалипсиса и первого Иоаннова послания необходимо признать, согласно всеобщему голосу древней христианской Церкви, именно апостола Иоанна, сына Зеведеева, что подтверждается также как самими этими писаниями (Апок. 1:1; 1Иоан. 1: 1), так и древне-отеческими свидетельствами: Поликарпа (Phil. 7), Евсевия (Н. Е. 4: 26),

Феофила Антиохийского (у Евсевия „Н. Е.“ 5:18), Климента Александрийского (Strom. 6. „Paedag.“ 11.), Оригена (у Евс. „Н. Е.“ 6: 25), Иустина мученика (diai. с. Tryph. cap. 81) и Иринея (Haer. 5:30, 1 и 3; Euseb. „Н. Е.“ 3: 18). А отсюда непосредственно следует, что если апостол Иоанн был писателем Апокалипсиса и первого послания его имени, то, следовательно, он был писателем и нашего четвертого канонического Евангелия ¹⁹⁷.

Что касается вопроса о месте написания Евангелия от Иоанна, то на первый взгляд кажется, что древне-отеческие свидетельства в этом отношении противоречат друг другу. По словам Иринея (Haer. 3:1; Euseb. „Н. Е.“ 5: 8), ученик Господа, Иоанн, издал (edidit, ἐξέδωκε) свое Евангелие в Ефесе; это свидетельство Иринея подтверждают также Златоуст и Феодор Монсуетский. Напротив, Феофилакт (Пред, к толк. Еванг. Иоан.) говорит, что Иоанн написал свое Евангелие на острове Патмосе (εὐαγγέλιον... ὁ χαί συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριστος διατελών). Какое же из этих двух свидетельств заслуживает большего доверия? Нам кажется, что оба эти свидетельства равно достоверны и не только не заключают в себе противоречия, а напротив лишь восполняют одно другое. Такое предположение основывается не на простом соображении, а на исторических же свидетельствах, каково, напр., свидетельство Афанасия ¹⁹⁸ и Дорофея Тирского ¹⁹⁹, по словам которых Иоанн написал свое Евангелие действительно на острове Патмосе, но издал (опубликовал, выпустил в свет) его в Ефесе через Гаия, возлюбленного странноприимца апостольского и диакона, о котором действительно упоминает апостол Павел. Заметки в конце Евангелия очень многих кодексов (флорентийских, напр.) подтверждают это свидетельство; другие гласят так: „написано по-гречески в Эфесе, спустя тридцать лет после вознесения Господня в царствование Домициана (“ἐγράφη ἐλληνιστί εἰς Ἐφεσον μετὰ ἑτὴ λ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως”), но в этого рода заметках, очевидно, находится подтверждение вышеуказанного предположения, хотя в них и не сказано прямо того, что Евангелие от Иоанна было написано именно на острове Патмосе; в конце же наших московских

кодексов и некоторых других рукописей сделано следующее категорическое замечание: „издано на острове Патмосе, спустя 32 года после вознесения Христа Бога нашего“ (ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ). Таким образом, в виду всех этих данных, необходимо предположить, что Евангелие от Иоанна, по всей вероятности, было написано на острове Патмосе и затем отослано в Ефес Гаию, благодаря которому оно и вошло во всеобщее церковное употребление через распространение и умножение его списков. Весьма естественно, что пока апостол Иоанн проживал в Ефесе, письменное Евангелие для ефесской Церкви не было нужно; но когда он был сослан на остров Патмос и, быть может, даже не имел надежды на свое возвращение оттуда в Ефес, письменное Евангелие для ефесской Церкви было уже необходимо, так как в данном случае оно отчасти могло заменят собой даже личное присутствие апостола. Вот почему весьма вероятно предположение, что, написавши свое Евангелие на острове Патмосе, апостол Иоанн отправил его потом в Ефес, где оно и было обнародовано.

Относительно определения времени написания Евангелия от Иоанна мы обладаем данными не особенно точными. Главное затруднение в этом случае состоит в том, что мы не знаем определенно, когда именно апостол Иоанн был сослан на остров Патмос и когда он возвратился оттуда. Мы можем только предполагать, что Евангелие от Иоанна написано раньше Апокалипсиса (Апок. 1: 1), из которого видно, что его читатели по всей вероятности были уже знакомы с Евангелием. Отеческие свидетельства также ничего не говорят положительного, и если древне-христианские писатели что сообщают, то сообщают только то, что в их время было достоянием лишь устного предания; другие, как напр. Ириней (Наег.3:1), Климент Александрийский (Euseb. „Н. Е.“ 6: 14) и Ориген (Euseb. 6: 25) говорят только, что Евангелие от Иоанна написано после остальных Евангелий и именно в царствование Домициана. В некоторых, впрочем, кодексах, как мы видели, есть заметки, что Евангелие от Иоанна написано в 30 или 32 году по вознесении Христа, и хотя подобным замечкам нельзя

придавать особенно важного значения, так как из этих кодексов нет ни одного, который был бы написан раньше 10 или 11 столетия, во всяком случае нужно согласиться, что указания их совершенно согласны с древне-отеческими свидетельствами, по которым Евангелие от Иоанна было написано в царствование Домициана, на которое падают и годы, указываемые заметками некоторых кодексов. Таким образом весьма вероятно, что наше четвертое каноническое Евангелие было написано в 30 или 32 году после вознесения Господа нашего Иисуса Христа.

Повод к написанию Евангелия от Иоанна был, по свидетельству Климента Александрийского ²⁰⁰, двоякого рода: во-первых, желание Иоанна восполнить повествования других евангелистов, в которых, по его взгляду, не было вполне представлено все божественное величие образа Христа, и, во-вторых, просьба друзей. Что касается первого побуждения, то в нем нет ничего невероятного. Что Иоанн, переживший всех апостолов и непосредственных свидетелей евангельской истории, знал и читал повествования трех первых евангелистов, — это весьма естественно и правдоподобно. Самое же существование этих повествований и особенно замеченная в них неполнота изложения жизни и деятельности Христа действительно могли возбудить у Иоанна мысль о составлении нового Евангелия и именно по такому плану, по которому была бы восполнена неполнота трех первых евангельских повествований. Если к этому присоединить еще чисто внешнее побуждение — просьбу друзей, то не останется уже никакого сомнения в том, что могло побудить Иоанна к написанию его Евангелия, которое, кроме того, будучи написано в то время, когда Иоанн находился в заточении на острове Патмосе, и отослано в Ефес, могло даже отчасти заменить там присутствие самого апостола. Но если Евангелие от Иоанна написано по просьбе друзей, то отсюда еще не следует того, что оно только для одних друзей апостола и предназначалось. Само собой разумеется, что друзья просили Иоанна написать Евангелие не ради своей, но ради всеобщей нужды, и не для себя, но для всей христианской Церкви вообще; это заключение тем более вероятно, что, как мы видели, не одна только просьба друзей

побудила Иоанна написать его Евангелие, но едва ли не большее значение в этом отношении нужно приписать желанию самого апостола – восполнить замеченные им пробелы в трех первых евангельских повествованиях. Все это подтверждается и самим Евангелием от Иоанна. Его писатель идет в своем повествовании о жизни Господа нашего Иисуса Христа своим собственным путем и действительно вполне погружается в историческое созерцание божественной личности и недостижимого величия Богочеловека, чего именно недостает другим Евангелиям; затем он повествует о таких событиях, которых также нет в первых Евангелиях, и наконец особенно настаивает на вере во Христа, как сына Божия, во плоти пришедшего на землю²⁰¹ и на необходимости в христианских обществах любви и преданности, что незаметно указывает уже на нужду и недостатки тогдашнего общества.

Вот каковы те положительные данные, которыми мы можем располагать при своем суждении о подлинности и происхождении Евангелия от Иоанна. Однакоже, несмотря на то, что за исключением только некоторых посланий ап. Павла, во всей древности как христианской, так и языческой литературы нет подобной книги, которая могла бы иметь столько очевидных и неопровержимых доказательств своей подлинности, сколько имеет Евангелие от Иоанна, все-таки и оно подвергается целому ряду нападок со стороны отрицательной критики. И этих нападок так много, что мы находим себя вынужденными, для более удобного рассмотрения их, разделить их даже на два вида, чему благоприятствует и само их свойство, так как одни из них касаются лишь внешних данных, которые говорят в пользу подлинности нашего Евангелия от Иоанна, – другие, напротив, указывают против подлинности его различные внутренние основания.

Что касается возражений первого рода, то подлинность Евангелия от Иоанна отрицательная критика подвергает сомнению прежде всего своим утверждением, что ап. Иоанн будто бы даже никогда и не был в Ефесе, с которым так неразрывно связан вопрос о происхождении его Евангелия. Как

видно, говорят, из книги Деяний апостольских, до 60 года Иоанн не мог быть в Ефесе; из послания же к Галатам (2: 6) следует заключить, что в 60 годах Иоанна уже не было в живых. Так рассуждают отрицательные критики ²⁰². Но из послания апостола Павла к Галатам (2: 6) ничего такого не следует. Там Павел говорит только о том, что главы иерусалимской общины, „какими бы ни были они когда-либо“, для него, как самостоятельного апостола Христова, не имеют ничего особенного и не возложили на него более, чем сколько ему дано, т. е. не возложили никаких особенных требований, никаких особенных условий. Из того же, что здесь сказано: „какими бы ни были они когда-либо“, отрицательная критика и заключает, что „глав иерусалимской общины“, т. е. „знаменитых“ апостолов, к числу которых принадлежали Петр, Иаков и Иоанн, тогда уже не было в живых, так как в противном случае апостол Павел должен бы был выразиться будто бы так: „каковы они ни суть теперь“ (?), или, по крайней мере, что если и не все „знаменитые“ апостолы тогда уже умерли, то хотя кто-нибудь из них один (?!), а так как в 56 году, когда Павел писал свое послание к Галатам, Петр и Иаков еще были живы, то следовательно к тому времени умер лишь один апостол Иоанн. Конечно, такое возражение, совершенно противоречащее и своему собственному основанию, и несомненным историческим свидетельствам о жизни апостола Иоанна, основанное на одном только намеренно-ложном толковании слов апостола Павла, должно быть названо скорее диалектической шуткой, чем серьезным и разумным возражением.

Но отрицательная критика не пренебрегает никакими диалектическими ухищрениями. В этом отношении не менее обращает на себя внимание также и следующее ее умозаключение: Климент Римский пишет коринфянам послание; следовательно апостола Иоанна в то время уже не было в живых. Как ни смешно и как ни странно это умозаключение, но его действительно выставляют на вид некоторые из представителей отрицательной мысли ²⁰³. Как известно, Климент был римским епископом от 92 до 101 года по Р. Х., когда был жив еще и Иоанн. В царствование Домициана, по

поводу споров, возникших в среде коринфских христиан, он написал к коринфянам свое послание. И вот отрицательная критика думает, что если бы в то время Иоанн действительно был жив и проживал в Ефесе или на острове Патмосе, то за решением своих споров коринфяне скорее обратились бы к нему, как апостолу, чем к простому (?) римскому епископу Клименту. На этом-то и построено вышеприведенное возражение. Но, повторяем, может ли здравая логика допускать такие умозаключения? Климент пишет послание; но следует ли отсюда с логической необходимостью, что в то время Иоанна не было уже в живых и что он не жил в Ефесе или на островк Патмосе? Очевидно, нет. Ученики апостольские (Марк и Лука) пишут евангельские повествования о жизни Господа нашего Иисуса Христа; но следует ли отсюда, что в то время уже не было никого в живых из апостолов или вообще непосредственных очевидцев евангельской истории, которым, конечно, естественнее всего было бы составить повествование о жизни Господа нашего Иисуса Христа, чем каким-нибудь ученикам апостольским, которые лично, быть может, даже и не совсем хорошо знали Того, жизнь Которого они описывают? Дело, очевидно, в том, что, быть может, Иоанн вовсе не имел повода вмешиваться в дела коринфской Церкви. Насколько можно судить по посланию Климента, положение дел в коринфской Церкви вовсе не было, таково, каким его представляет себе отрицательная критика. Споры коринфских христиан не имели догматического характера; они не касались христианского вероучения, а потому можно предполагать, что патмосский изгнанник даже вовсе и не знал о их существовании. Иное было положение Климента Римского; он жил в Риме, т. е. в самом центре тогдашней мировой жизни, с которым Коринф, как один из замечательных торговых городов того времени, находился в постоянных сношениях. Вот почему известие о состоянии коринфской Церкви скорее могло придти в Рим, чем на какой-нибудь отдаленный и пустынный остров Патмос, и вот почему Климент скорее мог иметь повод вмешаться в дела коринфской Церкви нежели патмосский изгнанник – Иоанн.

Не менее несостоятельно также и то возражение отрицательной критики, которое основывается на молчании Эгезиппа. Эгезипп, говорят, должен бы был упомянуть о пребывании Иоанна в Ефесе, еслибы Иоанн действительно там когда-нибудь жил. Допустим, что Эгезипп мог бы („должен был“ – нельзя сказать) упомянуть о пребывании Иоанна в Ефесе. Но так как сочинения Эгезиппа не дошли до нас, то спрашивается: на каком основании отрицательная критика полагает, что Эгезипп не знал о пребывании в Ефесе апостола Иоанна?

Точно также, говорит, и Игнатий, который в своем послании к Ефесянам (гл. 12) прославляет ефесскую Церковь за то, что Павел из Ефеса достиг до мученического венца, не дает ей никакого преимущества за то, что в ней проживал апостол Иоанн, и вообще ни одним словом не упоминает о пребывании в Ефесе Иоанна. Но молчание Игнатия в его послании к ефесянам о пребывании в Ефесе апостола Иоанна нам представляется делом совершенно понятным. Мученическая смерть Павла и вскоре последовавшая за ней мученическая кончина Петра составляют действительно такое событие, которое глубоко потрясло в свое время всю христианскую Церковь; на ефесян же это событие должно было произвести тем более сильное впечатление, что они были лучшими чадами Павла во Христе, которым он даже и писал: „я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас, язычников“ (Ефес. 3: 1). Другое дело – Иоанн. В Ефесе он прожил недолго, скоро был сослан на остров Патмос, а там он жил тихо и уединенно. Ефесскую Церковь „насадил“ не он; а потому в этом отношении в глазах ефесян он, очевидно, и не имел такого значения, какое имел Павел, ради них сделавшийся узником И. Христа. Притом же Игнатий, подобно тому как и римский епископ Климент в послании к коринфянам (гл. 5), указывает ефесянам на Павла лишь как на пример достойный подражания, как на верного раба Христова, который не изменил слову истины даже и под тяжелым мученическим венцом, одним словом – как на их учителя, претерпевшего мученическую кончину за имя Христово; но Иоанн не был мучеником в этом смысле. Вот почему Игнатий в своем послании и не имел повода указывать на него ефесянам, как на славу и

преимущество их Церкви. Впрочем, что Иоанн не только жил в Ефесе, но даже и после своей ссылки снова возвратился туда, об этом ясно свидетельствует даже и Поликарп (Euseb. „Н. Е.“, 5:24), который некогда сам был епископом ефесским и следовательно мог знать о пребывании в Ефесе Иоанна лучше всякого другого.

Из посланий Игнатия, говорят отрицательные критики, видно по крайней мере то, что при Игнатии еще не существовало Евангелия от Иоанна, – иначе он воспользовался бы им в своей полемике с гностиками (Eph., 7). Но отрицательная критика преувеличивает; в послании Игнатия к ефесянам (гл. 7), на которое указывает отрицательная критика, дело идет вовсе не о гностиках, но лишь о тех порочных людях, которые необузданно предаются плотским похотям; поэтому Игнатию и не было нужды пользоваться Евангелием от Иоанна. Не менее странным представляется нам и то, что отрицательная критика желает видеть ссылки на Евангелие от Иоанна и в послании Игнатия к филиладельфийцам. В этом послании Игнатий имеет дело с теми лицами из иудеев, которые, приняв христианство, хотели бы внести в него некоторые чисто-иудейские обряды. Очевидно, что в этом случае Игнатию гораздо удобнее было бы сослаться на Павла, чем на Иоанна; но что он не ссылается на Павла, – это отрицательная критика находит совершенно естественным, так как иудействующие христиане не признали бы Павла за несомненный авторитет. Но Игнатий, друг и современник апостолов, сам был, конечно, достаточным авторитетом в глазах тогдашних христиан; вот почему ему и не было нужды ссылаться на кого бы то ни было.

Почему же, говорят, также и Поликарп нигде не упоминает о Евангелии от Иоанна и даже не пользовался им в своем послании к филиппийцам, где он полемизирует против докетов (гл. 7)? Правда, Евангелие от Иоанна, как и все другие Евангелия, представляет превосходное доказательство той мысли, что Христос принял на себя истинную плоть человеческую, не переставая быть в то же время и истинным Сыном Божиим. Но нужно однакоже заметить, что Евангелие представляет это

доказательство не в абстрактной форме, не в отдельных словах, а в образах и исторических фактах, между тем как та же самая истина содержится и в первом послании Иоанна, где она выражена сжато, резко и выразительно. Спрашивается: чем в таком случае Поликарпу удобнее было воспользоваться – Евангелием или посланием? Очевидно, последним. Поликарп так действительно и делает, приводя из послания слова апостола: „всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире“ (Иоан., 4: 3).

Папий также, говорят ²⁰⁴, нигде не упоминает и нигде не пользуется Евангелием от Иоанна; следовательно он его не знал. Но, во-1-х сочинения Папия не дошли до нас, а потому мы и не знаем, говорит ли в них что-нибудь Папий о Евангелии от Иоанна или нет; во-2-х о писаниях Папия мы знаем только по некоторым заметкам, сохранившимся у Евсевия; а от Евсевия мы узнаем, что Папий, указывая на источники, которыми он пользовался, говорит, что он черпал свои сведения не из писаний апостольских, а из проверенного им устного предания ²⁰⁵. Поэтому, если бы Папий и действительно ничего не говорил в своих сочинениях о Евангелии от Иоанна и не пользовался им, – чего, повторяем, при отсутствии сочинений Папия мы однакоже утверждать не можем, то и тогда бы мы не должны ставить ему это в вину или выводить отсюда что-либо особенное, так как, по его собственным словам, он и не намерен был пользоваться апостольскими писаниями вообще, а заносить в свою историю лишь то, что сохранилось до него в неповрежденном предании древне-христианской Церкви.

Таковы внешние основания, которыми пользуется отрицательная критика, желая доказать неподлинность нашего четвертого канонического Евангелия. Теперь перейдем к рассмотрению тех возражений, которые направляет отрицательная критика против внешних данных, говорящих в пользу подлинности нашего Евангелия от Иоанна.

Как известно, во-первых, в самом Евангелии имя Иоанна не упоминается; под выражением же: „ученик, которого любил“

Иисус“, разумеет Иоанна, по мнению отрицательной критики ²⁰⁶, совершенно невозможно. За исключением Юлия Цезаря, которого нельзя брать в расчет, ни один писатель древности не говорит о себе в третьем лице. Да и чего ради Иоанн стал бы говорить о себе в третьем лице, а не в первом? Во-вторых, выражение: „ученик, которого любил Иисус“, даже не может быть названо и вполне соответствующим выражением, потому что оно чуждо непосредственной скромности апостольской. В-третьих, если бы Иоанн действительно заменял свое имя описательным выражением: „ученик, которого любил Иисус“, то он все-таки должен бы был назвать себя своим собственным именем, хотя по-крайней мере в сороковом стихе первой главы. Так рассуждает отрицательная критика. Но, во-первых, отчего же, спрашивается, Иоанн, подобно Юлию Цезарю, не мог писать о себе в третьем лице? Да и где он собственно говорит о себе в третьем лице? Он скрывает только свое имя; но когда заходит речь о нем, как о писателе и непосредственном очевидце евангельской истории, он говорит о себе в первом лице (см. Иоан., 1: 14). Если же он иногда и говорит о себе в третьем лице, как напр. в 21: 24, то, очевидно, потому что того требует самый ход рассказа (ср. 21: 20 – 24). Во-вторых, отчего же выражение: „ученик, которого любил Иисус“ – должно быть признано несоответствующим и к чему здесь отрицательная критика ведет речь об отсутствии апостольской скромности? Иное дело, если бы любовь Господа Иоанн приписывал себе, желая тем выставить свое преимущество перед всеми другими апостолами; если бы он постоянно выражался, напр., таким образом: „я, Иоанн, которого более других любил Иисус“, тогда действительно это выражение было бы чуждо апостольского смирения. Но ничего подобного нет в Евангелии от Иоанна; напротив, мы видим, что по своему христианскому смирению Иоанн даже вовсе скрывает свое имя, и если дает понять, что писателем Евангелия был „ученик, которого любил Иисус“, то это он делает не по нескромности своей, а скорее для того, чтобы не уронить авторитета своего Евангелия, что легко могло случиться при сокрытии имени писателя, – чтобы показать следовательно, какому непосредственному и ближайшему

очевидцу евангельской истории принадлежит повествование. В-третьих, отчего отрицательной критике кажется необходимым, чтобы Иоанн поименовал себя по крайней мере в 1: 40? Напротив, нам кажется, что не худо бы было, если бы Иоанн именовал себя и во всех других местах, каковы: 1: 35, 40, 42; 13: 23; 18:15; 19: 26; 20: 2; 21: 7, 20, 23 и 24; тогда по-крайней мере нам не пришлось бы слышать от отрицательной критики подобных возражений... Но Иоанн, как видно, был строго последователен и, раз решившись не называть своего имени, остался верен себе во всем повествовании. Далее, если под выражением: ученик, которого любил Иисус“, нельзя, по мнению отрицательной критики, разуместь Иоанна, то кого же, спрашивается, должно разуместь под этим именем? Андрея, – отвечает ²⁰⁷ отрицательная критика. Затем, ап. Иоанн, говорит отрицательная критика, был строгий приверженец иудейского закона, а потому и не мог написать такого возвышенного, чисто духовного Евангелия; при этом ссылаются обыкновенно на ап. Павла (Гал. 2). Наконец, отрицательная критика полагает, что писатель был даже не иудей, потому что он говорит об иудеях как чужих для него, следовательно он не принадлежит к членам иудейского народа ²⁰⁸.

Но довольно об этом. Посмотрим теперь, как относится отрицательная критика к тем древне-отеческим свидетельствам, которые говорят в пользу подлинности нашего четвертого канонического Евангелия. О Папие и Поликарпе мы говорить не будем, так как мы знаем только, что они пользовались первым посланием Иоанна; о Евангелии же они ничего не говорят. Что же касается Игнатия, то из него мы привели место (Philad., 7), которое ясно указывает нам на Евангелие от Иоанна 3:8: „дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит“, – место, без которого слова Игнатия были бы совершенно непонятны. Но отрицательная критика видит в словах Игнатия лишь выражение всеобщего христианского убеждения в известном свойстве Святого Духа. Мысль совершенно верная; но дело, очевидно, не в том. Одно и то же убеждение может иметь различные словесные выражения, и мы не можем допустить, чтобы Игнатий, сам собой, будучи

незнаком с Евангелием от Иоанна, мог придти именно к такому, а не иному выражению всеобщего убеждения в известном свойстве Святого Духа – и притом выражению не в собственном смысле, а основанному на сравнении свойства Духа Святого со свойством ветра. Человеческий разум едва ли когда-нибудь мог бы найти что-либо общее между Духом Святым и ветром, если бы это все не было указано Самим Иисусом Христом в Его беседе с Никодимом, сохраненной только в одном Евангелии от Иоанна.

Серьезнее по-видимому нападки отрицательной критики на те внешние основания в пользу подлинности нашего четвертого канонического Евангелия, которые мы позаимствовали у Иустина-мученика. Что Иустин употребляет слова, находящиеся только в Евангелии от Иоанна, каковы: „Слово“ („λόγος“), „единородный Сын“, „вода жизни“, ит., – это, по мнению отрицательной критики, еще ничего не доказывает; такие понятия Иустин мог позаимствовать у Филона (?) или же употребить их чисто случайно. Правда, отдельные слова еще ничего особенного не доказывают: но отрицательная критика не обратила внимания на то, что у Иустина есть еще много таких мыслей и целых выражений, которые могли быть позаимствованы только у одного Иоанна. Так, напр., у Иустина²⁰⁹ мы читаем „Христос сказал: если вы не возродитесь, не увидите в царствие небесное. Ясно же для всех, что раз родившимся невозможно уже войти в ложезна их родивших“²¹⁰. Кто может сомневаться в том, что эти слова заимствованы из какого-нибудь другого места, а не из нашего Евангелия от Иоанна (3: 3 – 5), где действительно Христос говорит Никодиму: „истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, то не может увидеть царствия Божия“, и Никодим вопрошает: „как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?“... После этого ясно, как несправедливы в этом отношении нападки отрицательной критики.

Но возражения отрицательной критики этим не исчерпываются; она находит даже внутренние основания против подлинности Евангелия от Иоанна и таким образом

делает возражения против Евангелия на основании самого же Евангелия. По ее мнению, наше Евангелие от Иоанна написано в духе спекулятивном и отвлеченном; первый стих его уже содержит в себе теософическую философему, свойственную только одному Филону, позаимствовавшему ее от философии древнейшего и глубокомысленнейшего греческого философа Платона; а где мог получить такое философское знание какой-нибудь галилейский рыбак? „Неужели в самом деле, говорит Ренан ²¹¹, Иоанн, сын Зеведея, брат Иакова (о которых даже ни разу не упомянуто в четвертом Евангелии), мог написать по-гречески эти уроки отвлеченной метафизики, которым ничего подобного не представляют ни синоптики, ни Талмуд?.. Что касается до меня, я не смею быть уверенным, что четвертое Евангелие писано все вполне пером прежнего рыбака галилейского“. Галилейскому ли рыбаку свойственно отвлеченнейшее философское учение о Логосе (Слове)?... Мы, конечно, не будем указывать отрицательной критике в этом случае на то, что „Бог избрал безумное мира чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира, и уничиженное, и ничего незначащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее; для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом“ (1Кор. 1: 27 – 29), мы не будем говорить о том, что „мудрость мира сего есть безумие перед Богом“ (1Кор. 3:19; Иов. 5:13), что при написании Евангелия Иоанн был руководим Духом Святым, а „Дух все проникает, и глубины Божии“ (1Кор. 2:10). Мы спросим только:; каким образом этот же самый галилейский рыбак мог преподавать слово истины образованным и ученым ефесянам? Каким образом простой башмачник Яков Бем мог достигнуть того спекулятивного, отвлеченнейшего мирозерцания, которым он занял в свое время умы всего образованного мира? Да и к чему вести речь о логосе Филона ²¹²? Что общего нашла отрицательная критика между логосом Филона и Словом Иоанна? Учение о логосе Филон действительно позаимствовал у Платона; Филона логос (слово)—это Платоновο νοῦς, (ум); но νοῦς (ум) у Платона есть еще имманентное, чисто идеальное откровение Бога Самого в Себе, а потому между идеальным

миром, миром понятий или идей и миром явлений, т. е. действительным миром (по нашему, впрочем, представлению, а не по Платоновскому) у Платона лежит целая бездна. Это-то противоречие между двумя мирами Филон и хотел примирить посредством своего учения о логосе; но для такого примирения одного логоса Филону недостаточно; поэтому он признает необходимость двух логосов: первый – божественный разум (ὁ ἀνωτάτω λόγος), второй – божественное слово (ὁ λόγος πρωτορχός); во всяком случае логос Филона имеет бытие внемирное или даже вышешерное; в сущности оно есть лишь идея, абстрактное, философское понятие, не имеющее для себя соответствующего объекта в действительном мире, одним словом, оно есть то же самое, что гегелевская идея в ее „инобытии“. А таково ли учение о Слове в нашей Евангелии от Иоанна? Очевидно, нет; потому что Слово у Иоанна есть не только ипостась, имеющая личное бытие, но оно есть именно второе лицо пресвятой Троицы, истинный Сын Божий Иисус Христос, в известный момент пришедший на землю для спасения мира, принявший на Себя истинную плоть человеческую, живший на земле как истинный человек, но без греха, претерпевший мучения, распятый, погребенный и в третий день воскресший из мертвых. Форма учения о Слове у Иоанна не научно-диалектическая, отвлеченная или абстрактная, как у Филона, но наглядная и простая, в которой учение о Слове действительно доступно для понимания всякого башмачника, сапожника и рыболова. Да и что нового для мира Иоанн мог почерпнуть из философии Филона, о существовании которой он, быть может, даже вовсе и не знал? Наконец, можно ли и самого Филона назвать творцом учения о логосе? Уже одно то, что основные тезисы своей философии он по преимуществу позаимствовал у Платона, дает нам право сомневаться в его самостоятельном философском творчестве и относительно учения о логосе. Вот почему невольно рождается вопрос: нет ли какого-нибудь более верного и несомненного источника, из которого бы могло вытекать новозаветное учение о Слове? Действительно, ко времени земной жизни Христа иудейское богословие стало чаще и чаще трактовать о Слове Божиим, как

о непосредственной творческой силе, как о безусловной причине творения и происхождения: такое представление очевидно основывалось на учении ветхозаветного Откровения, хотя и не вполне, быть может, правильно понимаемом. Уже из первой главы Бытия мы видим, что каждому акту творения непосредственно предшествовало слово Божие («рече Бог: да будет»)... Пророк Давид свидетельствует, что небеса утвердились словом Господним; у Сираха премудрость наделяется такими свойствами, которые могут принадлежать только личному бытию (1, 4, 7; гл. 24), а в книге Премудрости Соломоновой (7: 7, 22, 27) и Притчах (гл. 9) она является уже вполне ипостасной личностью, в которой толкователи Св. Писания совершенно справедливо усматривают ипостась второго лица Пресвятыя Троицы. Не естественнее ли после этого предположить, что если Иоанн и заимствовал откуда-нибудь свое представление о Слове, то заимствовал скорее из ветхозаветного Откровения, чем из темной и неудобопонятной философии Филона?

Но отрицательная критика не ограничивается и этим возражением; ее соблазняет также и возвышенность речей Христа, содержащихся в Евангелии от Иоанна ²¹³. По ее мнению, эти речи так отличны от речей, находящихся в трех первых Евангелиях, что если они действительно были произнесены Христом так, как сохранил их Иоанн, то ясно, что Христос уже не мог говорить так, как передают три первые евангелиста. На это отличие Евангелия Иоанна, как на признак его неподлинности, указывают в особенности: Бретшнейдер, Вейссе, Б. Бауэр, Баур, Альм, Ренан. „Он (т. е. Иоанн) – говорит Ренан ²¹⁴ – влагает в уста Иисуса беседы, в которых тон, слог, прием, учение не имеют ничего общего с беседами, приводимыми у синоптиков. В этом отношении различие таково, что надобно делать выбор решительный. Если Иисус говорил так, как у Матфея, то не мог он говорить так, как у Иоанна. Между этими двумя авторитетами ни один критик не колебался и не колеблется“. Вообще, что касается до Иоанновых речей Христа, то вместе с другими Ренан ²¹⁵ думает, что писатель Евангелия, подобно древним греческим и римским историкам,

сам по себе совершенно свободно составил и вложил в уста действующих лиц речи, что в частности речи Христа в этом отношении сходны с речами, вложенными в уста Сократа (ничего не оставившего после себя в письмени) Платоном, который, под авторитетом Сократа, хотел распространить свои воззрения. Мало того, речи Христа, как они излагаются в Евангелии от Иоанна, чужды будто бы внутренней последовательности и заключают в себе столько повторений и тавтологических оборотов, что если бы Христос даже действительно и произнес их, то Иоанн все-таки был бы не в состоянии в продолжение многих лет в буквальной точности сохранять их в своей памяти ²¹⁶. Но что касается первой половины этого возражения, т. е. возвышенности речей Христовых, содержащихся в Евангелии от Иоанна, то нужно заметить, что не один только Иоанн ²¹⁷ сохранил речи Христа подобного рода. Вспомним, напр., о Его речи, содержащейся в Евангелии от Матфея 12: 25–30. „Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам. Ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение! Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня; ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко“. Спрашивается: чем по своей возвышенности эта речь должна стоять ниже речей Иоанновых? Отрицательной критике, конечно, небезизвестно, что тон речи всегда зависит от ее предмета и им обуславливается; а предмета речей Иисусовых в Евангелии от Иоанна таков, что не может быть передан простым и спокойным языком, а требует языка возвышенного, изложения одушевленного. Правда, у Иоанна приводятся речи такие, каких нет у первых евангелистов; но это-то именно обстоятельство и служит к опровержению вышеприведенного возражения отрицательной критики. Восполняя пробелы первых Евангелий, как свидетельствует современник апостольский Климент, Иоанн внес в свое Евангелие по преимуществу только те речи Христа,

которые, по неизвестной нам причине, были опущены тремя первыми евангелистами. Ясно, что мы наверное не можем сказать, каким бы языком излагались эти речи у остальных евангелистов, если бы они не были у них опущены. Несправедлива также и вторая половина вышеприведенного возражения, т. е. что если речи, находящиеся в Евангелии от Иоанна, и были действительно произнесены Христом, то Иоанн не мог в течении многих лет хранить их в своей памяти в буквальных выражениях. Конечно, евангелисты не были простыми протоколистами; они внесли в свои повествования только то, что сохранила их богодухновенная память, как и свидетельствует, напр., о Марке иерапольский епископ Папий; но если изречения обыкновенных людей и целые их речи, хотя и не в буквальных выражениях, мы надолго сохраняем в своей памяти, то что же сказать о евангелисте Иоанне, любимце и наперснике Христа, который, сверх всего того, при написании Евангелия еще руководим был и Духом Святым? Если бы речи Христа не имели для Иоанна важного значения, тогда другое дело; но в речах Христа Иоанн видел источник жизни вечной, единственное средство и руководство в делах нашего спасения; а такие речи никогда не забываются ²¹⁸. Указываемое в данном случае возражение отрицательной критики против подлинности Евангелия от Иоанна с одинаковым правом может быть направлено и против Евангелия от Матфея, и против Евангелия от Луки, и против всякого вообще исторического повествования, писателем которого был сам непосредственный свидетель описываемой им истории. Но насколько состоятельно подобное возражение – может судить каждый.

От рассмотрения возражений отрицательной критики, направленных против подлинности Евангелия от Иоанна, перейдем теперь к рассмотрению действительных особенностей нашего Евангелия от Иоанна, которые обнаруживаются при его сравнении с остальными Евангелиями. Особенности эти двух родов: внешние и внутренние. Внешние особенности Евангелия от Иоанна состоят в том, что, во-1-х, в нем опускается вся история детства Спасителя; во-2-х, общественное служение Его начинается непосредственно после крещения или – вернее –

тотчас по возвращении Его из пустыни, в которой он был искушаем, ко Иордану (Иоан., 1:52; 2:11), между тем как по другим Евангелиям оно начинается лишь после того, как „Иоанн взят был под стражу“ (Мф, 4:12; Мр., 1: 14); в-3-х, местом общественного служения тремя первыми Евангелиями указывается по-преимуществу Галилея, тогда как, по Иоанну, Христос действует по-преимуществу в Иерусалиме и Иудее; во всяком случае о Галилее и Перее не говорится ни слова; наконец, в-4-х, Иоанн указывает на то, что Иисус бывал в Иерусалиме на некоторых праздниках, и потому, благодаря Евангелию от Иоанна, мы можем судить о том, сколько лет продолжалось общественное служение Иисуса и на какой год какие падают события; ничего подобного нельзя найти в остальных Евангелиях. Спрашивается: как должно смотреть на эти особенности и можно ли на основании их заключить, что Иоанн стоит в противоречии с остальными евангелистами? Очевидно, нет. Что Иоанн начинает излагает общественное служение Иисуса Христа с более раннего времени, чем остальные евангелисты, и что в его Евангелии есть повествования о таких событиях, о которых ничего не говорят другие евангелисты, равно как и наоборот, в этом нет ничего особенного; этим лишь подтверждается то древнее предание, по которому Иоанн написал свое Евангелие с целью восполнить пробелы других евангелистов. Что же касается вопроса о том, как нужно смотреть на различие наших евангельских повествований относительно указания места общественного служения Господа нашего Иисуса Христа, то нужно заметить, что различные ученые дают на этот вопрос весьма различные объяснения. Шлейермахер, напр., и его последователи решают этот вопрос легко и скоро. Так как три первые Евангелия, говорят они, написаны не апостолами, очевидцами евангельской истории, а вышли уже из вторых или третьих рук, то к ним нельзя питать и особенного доверия, и нужно верить во всем одному Иоанну. Но последователи новотюбингенской школы говорят иное. Они не придают Евангелию от Иоанна также никакого значения, как и всем остальным евангелистам. Один из представителей этой школы –Баур – посвятил

Евангелию от Иоанна даже целую книгу довольно большого объема ²¹⁹, где он употребил всю силу своей диалектики, чтобы доказать только, что это Евангелие не имеет исторического характера. По его воззрению, все это Евангелие – не более как плод писателя второго века, желавшего провести в круг своих читателей известную идею. Эта идея есть идея борьбы Иисуса с неверием иудеев, борьбы света с тьмой, веры с неверием ²²⁰. Преследуя такую цель, автор нашего четвертого канонического Евангелия поневоле будто-бы местом деятельности Иисуса всегда должен был избирать Иудею, и если ему нужно было, чтобы Христос действовал вне Иудее, то он всегда указывает поэтому и особенное для того основание. В виду этой явной будто-бы тенденциозности Иоанну доверять нельзя. Но как взгляд Шлейермахера, так и взгляд Баура одинаково неосновательны, а потому и неудовлетворительны в решении данного вопроса. Неудовлетворительность и неосновательность этих взглядов легко и естественно объясняется тем, что их виновники, Шлейермахер и Баур, усвоили себе совершенно ложное представление о наших канонических Евангелиях, от которых они требуют точных и всесторонних биографических сведений об Иисусе Христе. Но, во-1-х, Евангелия – не биографий, а во-2-х, для каждого, хотя сколько-нибудь знакомого с историографией, не может быть не известно, что далеко не всегда возможно требовать от каждого биографа полного и всестороннего изображения того или другого повествуемого лица. Для того чтобы вполне и всесторонне представить жизнь более или менее замечательной личности, требуется очень многое, а потому почти даже нигде нельзя найти такой биографии, которая бы вполне с летописной точностью, представляла жизнь какого-нибудь лица, и биографические пропуски будут тем заметнее, чем более существует биографий одного и того же лица, написанных разными авторами в разное время и в разных местах. Или недостаток прочного материала, или многосторонность жизни повествуемого лица, или другие какие-нибудь препятствия всегда могут служить причиной того, что только редко у какого писателя можно (если только можно) встретить полное и

всестороннее изображение жизни той или другой личности. Особенно же мало применимо такое требование к восточным писателям. В этом случае мы можем сослаться даже на авторитет знаменитого знатока восточной истории Нибура, который в своей истории Сирии и Вавилона (§ 6) так говорит о восточных писателях: „восточный историк в хронологических очерках показывает большую краткость, благодаря которой историческое изображение бывает так неполно, что пропуск даже важных событий не может говорить против истинности“, и действительно, это мнение ученого историка, который ни в каком случае не может быть назван сторонником церковных воззрений, оправдывается и некоторыми книгами Ветхого Завета. Так напр., нельзя не заметить значительного пропуска в третьей книге Царств, где говорится только об одной войне с сирийцами (3 Цар. гл. 22), бывшей в царствование Иосафата; опущено также отведение Манасии в Вавилон и его возвращение, и т. п. Но если полное и всестороннее изображение жизни того или другого лица в большинстве случаев невозможно, а у восточных писателей, как свидетельствует Нибур, это даже не было и в обычае, то вышеуказанное требование отрицательной критики оказывается несостоятельным в самой своей основе. Жизнь Христа так широка, так многостороння, что одному лицу совершенно нет возможности вполне исчерпать ее. Вот почему даже Иоанн, который, по общераспространенному древне-христианскому преданию ²²¹, читал три первые Евангелия и написал свое как бы в дополнение к ним ²²², заканчивает его следующими словами: „многое и другое сотворил Иисус, но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы писанных книг“ (21:25). Этими словами он ясно высказал мысль, что полного и всестороннего изображения жизни Христа отдельно от того или другого писателя даже и требовать нельзя, чем, очевидно, должно быть объясняемо и то различие наших канонических Евангелий относительно указания места общественного служения Иисуса Христа, которое отрицательная критика называет противоречием. Из общего обзора наших Евангелий, как мы сказали выше, действительно нельзя не

заметить того, что, по повествованию трех первых евангелистов, местом общественного служения Иисуса представляется как бы по преимуществу Галилея, по Евангелию же от Иоанна таким местом был по преимуществу главный город иудейского народа – Иерусалим, или – вернее – нельзя не заметить того, что первые евангелисты предмет для своих повествований находили главным образом в галилейской деятельности Христа, а Иоанн – в иерусалимской. Но из того, что первые евангелисты имели в виду преимущественно галилейскую деятельность Христа, а Его иерусалимской деятельности, по-видимому, касались лишь настолько, насколько это было необходимо для исторической связи их повествований, еще далеко не следует, чтобы вместе с отрицательной критикой сказать, что они „вовсе (ganz) ничего не знали“ об этой деятельности, что они вовсе не знали даже и того, чтобы Иисус Христос был когда-нибудь в Иерусалиме раньше последнего в Его земной жизни праздника пасхи, когда Он был осужден и распят, или что повествования Иоанна о путешествиях Иисуса в Иерусалим не имеют сами в себе исторической истины – „durchaus ungeschichtlich“ ²²³. Несправедливость подобного предположения можно доказать двумя способами: во-1-х, простым соображением здравого разума и, во-2-х, на основании некоторых данных, заключающихся в трех первых евангельских повествованиях ²²⁴. В самом деле, даже неестественно предположить, чтобы Христос в продолжение всей Своей земной жизни ни разу не был в Иерусалиме и пришел туда только для того, чтобы умереть. Это должен признать справедливым всякий, как бы он ни смотрел на Христа. Если смотрят на Христа как на истинного Богочеловека, Мессию и Искупителя падшего человечества, то, конечно, должны допустить, что великое дело Его служения необходимо требовало того, чтобы Он бывал в Иерусалиме и являл Себя там. Этот святой город был средоточным пунктом, сердцем всей жизни иудейского народа; там был единственный во всей Иудее храм Бога истинного; там приносились жертвы; там был синедрион; там полнейшим образом выражалась вся религиозная, умственная и общественная жизнь народа; там

вполне проявлялась его духовная деятельность с ее лучшими и худшими сторонами ²²⁵. Мог ли Христос не посещать этого города, мог ли не считать его главным или преимущественным местом Своей деятельности, когда Он признавал Себя царем нового царства Божия, имевшего воздвигнуться на развалинах древнего иудейства? Точно также праздники должныствовали быть по преимуществу временами действий Иисуса в Иерусалиме: при огромном стечении народа на эти праздники из разных мест Иудеи и других стран, Ему удобнее всего было являть Себя миру как чудотворца, как пророка, как Сына Божия, чтобы снискать веру в Себя, чтобы слава о Нем распространилась во всех тех местах, откуда приходили в Иерусалим, различные поклонники. С этим должны согласиться даже и те, которые ложно смотрят на Христа только как на обыкновенного реформатора. С этим, наконец, должны согласиться и те, которые во Христе не видят ничего более, как только простого, но благочестивого израильтянина, так как закон и обычай обязывали каждого иудея ежегодно бывать в Иерусалиме, а Христос всегда исполнял законы и благочестивые обычаи иудейские, и еще с детства со своими родителями, имевшими обычай ежегодно ходить в Иерусалим на праздник пасхи, ходил туда, как свидетельствует Евангелие (Лук., 2:41–42). Чтобы подтвердить эту мысль самыми евангельскими повествованиями, не нужно много трудиться над приискиванием примеров. Все три первые евангелиста дают довольно ясное указание на то, что пребывание Христа в Иерусалиме во время Его общественного служения им известно. Такое указание содержится между прочим у Матфея (23:37) и Луки (13:34) в следующем изречении, которое произнес Христос, обращаясь к Иерусалиму: „Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих ²²⁶, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!“ „Сколько раз“ – эти слова ²²⁷ не имели бы никакого значения ни в устах Иисуса, если бы Он не бывал в Иерусалиме в продолжение Своего общественного служения до последней пасхи, перед которой были они высказаны, ни под пером

евангелистов, если бы они ничего не знали, как говорит отрицательная критика, о путешествиях Христа в Иерусалим преимущественно на праздники. Что Христос во время Своего общественного служения несколько раз путешествовал в Иерусалим и что об этом знали первые евангелисты, можно видеть также и из Евангелия от Луки, в котором четыре раза упоминается о том, что Иисус Христос шел в Иерусалим (9:51; 13:22; 17:11 и 19:28); нельзя же думать, что Лука здесь говорит только об одном и том же путешествии, и что в последних трех указаниях содержится лишь повторение первого указания на путешествие Христа в Иерусалим на последнюю пасху в Его земной жизни ²²⁸. Далее есть и другие указания первых евангелистов на то, что они знали о пребывании Христа в Иерусалиме раньше последней пасхи. Так, Матфей и Марк повествуют, что перед Каиафой лжесвидетели обвиняли Иисуса в том, что он говорил: „могу разрушить храм Божий и в три дня воздвигнуть его“ (Мф. 26:61; Мр. 14:58). Но когда было высказано это или нечто подобное Христом? Из повествований Матфея и Марка мы не можем ответить на этот вопрос; из Евангелия же от Иоанна мы знаем, что действительно, когда Христос пришел в Иерусалим на первую еще во время Своего общественного служения пасху, то сказал между прочим: „разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его“ (разумея храм тела Своего, как поясняет евангелист, 2:19–21). Кроме того, известно, что в Иерусалиме даже между членами синедриона Христос имел своего ученика – Иосифа, и об этом мы знаем именно из повествования трех первых евангелистов (Мф. 27:57; Мрк. 15:42; Лук. 23:50). Наконец, известно и то, и притом из Евангелия от Луки, что Христос бывал в Вифании, где жило любимое Им семейство друга Его – Лазаря (гл. 10). Но трудно себе представить, чтобы Христос, бывая в Вифании, „отстоявшей от Иерусалима не далее трех верст“ ²²⁹, в продолжение всего Своего общественного служения ни разу не был в Иерусалиме ²³⁰. Из всех этих данных, которые ясно говорят против вышеприведенного мнения отрицательной критики, мы видим, что первые евангелисты не только не противоречат с Иоанном, но что Евангелие от Иоанна даже и в

этом случае лишь восполняет пробелы трех первых Евангелий. Так как три первые евангелиста изобразили обстоятельно галилейскую деятельность Христа, но мало обратили внимания на Его деятельность Иерусалимскую, то Иоанн, желая восполнить их повествования, и описывал по преимуществу только иерусалимскую деятельность. Утверждать же, что Иоанново Евангелие в отношении указания места общественного служения Иисуса потому отличается от других Евангелий, что его описателю были совершенно неизвестны первые Евангелия ²³¹, или почти неизвестны ²³² – нет никакого основания и это прямо противоречило бы древнему церковному вселенскому преданию, истинности которого совершенно не может отрицать историческая критика. Но почему же, спрашивается, первые евангелисты, или синоптики, как обыкновенно называет их отрицательная критика, описывали по преимуществу только галилейскую деятельность Христа, так что, восполняя их, Иоанн должен был ограничиться одной иерусалимской? Самый верный ответ на этот вопрос мы дадим тогда, когда скажем, что мы этого не знаем, т. е. мы хотим сказать, что на этот вопрос мы имеем полное право и совсем не отвечать, так как он совершенно тождествен с вопросом: почему тот или другой автор избрал предметом своего сочинения ту или другую тему, или почему художник написал именно эту, а не другую какую-нибудь картину. Кроме богодухновенности, которую всегда должен иметь в виду при исследовании Св. Писания всякий богослов, верующий в то, о чем он богословствует, мало ли еще могло быть и других обстоятельств, побуждавших священных писателей к избранию и такому или иному описанию предметов своих повествований?! Генстенберг, известный представитель так называемой церковной школы, дает на этот вопрос довольно отвлеченный ответ, по которому все содержание евангельской истории разделяется на два класса: к одному принадлежит все более простое, более доступное для понимания, к другому – все более таинственное, более возвышенное. И вот эти-то две стороны евангельской истории и были будто-бы разделены между евангелистами. Одному дана для описания одна, дру-

гим— другая. Но такой ответ, очевидно, если и может иметь, значение, то разве только для тех лиц, которые уже и без того вполне признают божественную волю, несомненно руководившую евангелистами. Иной ответ дают когда доказывают ту мысль, что для писателей трех первых Евангелий побуждением к избранию галилейской, а не иерусалимской деятельности Иисуса служили просто-на-просто только те отношения, в которые были поставлены писатели к этим двум деятельности. Именно, указывают на то, что иерусалимская деятельность Христа не имела будто-бы такого публичного или чисто народного характера, какой имела деятельность галилейская, — что в Иерусалиме Христос будто-бы избегал окружать себя многими последователями, потому что там Ему самому иногда нужно было даже чудесно скрываться от толпы, чтобы не сделаться преждевременной жертвой разъяренного фанатизма. (Иоан.5:13), что иногда Он сам приходил туда не явно, а как бы тайно, по словам евангелиста (Иоан., 7:10). Отсюда делают заключение, что в Иерусалим Христос отправлялся всегда не иначе, как только с самыми близкими своими учениками, а следовательно непосредственные сведения об иерусалимской деятельности Христа могли иметь только некоторые из Его ближайших учеников, к числу которых принадлежит между прочим и Иоанн. Напротив, в Галилее, говорят, Христос был всегда окружен тысячами народа; там, кроме двенадцати апостолов, Его сопровождали всегда также и семьдесят (Лук.10:1), а потому Его галилейская деятельность и могла быть более известной, могла иметь более непосредственных свидетелей, чем деятельность иерусалимская. Вот почему иерусалимская деятельность могла быть избрана предметом повествования только таким лицом, которое могло быть непосредственным свидетелем ее, т. е. одним из самых близких и самых преданнейших учеников Христовых. Что касается Марка и Луки, то они — говорят — не могли быть такими непосредственными свидетелями иерусалимской деятельности Христа, так как они принадлежали только к числу семидесяти апостолов; Матфея также нельзя отнести к числу таких непосредственных

свидетелей, потому что хотя Христос во время Своего общественного служения пять раз посетил Иерусалим, но при этом нельзя ни разу предположить присутствия при Нем евангелиста Матфея. Что касается первого путешествия, то о сопутствии Матфея и думать нельзя, потому что это путешествие было гораздо ранее призвания Матфея к апостольскому служению; именно, оно было еще до взятия под стражу Иоанна Крестителя, а призвание Матфея, как известно, было уже после этого события (Иоан., 3:24, ср. Матф.9:9). Трудно – говорят – предположить и то, чтобы Матфей был участником и второго путешествия. Так как в это путешествие Христос Сам скрывался от народа и так как евангелист Иоанн решительно ничего не говорит о присутствии при этом двенадцати апостолов, то нужно думать, что и в это путешествие Христос не был окружен всеми Своими учениками. О путешествии на праздник кущей прямо сказано, что оно было совершено не явно, а как бы тайно (Иоан., 7:10); а путешествие в сообществе двенадцати учеников не могло быть названо тайным. Путешествие на праздник храма нераздельно с путешествием на праздник кущей. Таким образом, остается только одно путешествие – последнее, при котором, без сомнения, были все апостолы и о котором находятся сказания у всех четырех евангелистов. Но если иерусалимская деятельность Христа ни одному из первых трех евангелистов не могла быть известна настолько, насколько им была известна деятельность галилейская, то молчание их о событиях иерусалимских становится весьма понятным, так как из сказанного должно – говорят – заключить, что первые три евангелиста изобразили только одну галилейскую деятельность Господа потому, что они были личными свидетелями этой деятельности, а опустили иерусалимскую потому, что сами они не были очевидцами. Они знали, что в числе двенадцати апостолов было трое таких, которые были всегда неразлучными спутниками Христа во всех Его путешествиях, которые пользовались особенным Его доверием и, следовательно, были убеждены, что если не тот, то другой или третий сообщит об этой деятельности. И действительно, по свидетельству

общераспространенного древне-церковного предания, сохранившегося у Ириния, Епифания, Климента Александрийского, Евсевия и блаженного Иеронима, побуждения, руководившие евангелистом Иоанном к избранию иерусалимской по-преимуществу деятельности Господа предметом повествования, происходили не от чего другого, как только от того, что в представленных ему трех первых Евангелиях он нашел значительный пропуск событий, который и счел нужным восполнить в своем Евангелии. Хотя это объяснение кажется более других правдоподобным и естественным, но и оно не избавляет нас от многих затруднений. Если действительно из Евангелия от Иоанна не видно того, чтобы вместе со Христом путешествовали в Иерусалим также и все двенадцать апостолов, то нужно сказать, что из этого Евангелия нельзя видеть также и того, чтобы в этих путешествиях всегда принимали участие и три любимые ученика Иисуса: Петр, Иаков и Иоанн. Далее, по древне-отеческому свидетельству, Евангелие от Марка было написано, как мы видели, по воспоминанию рассказов апостола Петра; а несомненно, что Петр также мог хорошо знать иерусалимскую деятельность Христа, как и Иоанн. Наконец, против приведенного объяснения говорит еще и то обстоятельство, что и первые три евангелиста не повествуют только о том, что они сами лично видели. В их Евангелиях можно указать много таких событий, очевидцами которых они не могли быть; сюда относятся: вся история детства Иисуса, крещение, искушение, воскрешение дочери Иаира, преображение и даже самое воскресение Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому едва-ли справедливо также и мнение Ольсгаузена, что „Матфей, как галилеянин, преимущественно и повествует о галилейских событиях“²³³. Впрочем решение этого вопроса для нас не представляет и особенной важности, так как для нас важно было только опровергнуть мнение отрицательной критики, по которому наши Евангелия непримиримо будто-бы противоречат между собой относительно указания места общественного служения Иисуса Христа.

Не менее значительны также особенности в Евангелии от Иоанна и внутренние. Самый основной характер этого Евангелия иной, чем характер остальных Евангелий. Правда, – подобно трем первым евангелистам, – Иоанн также писал свое Евангелие с целью дать его читателям доказательство веры в мессианское достоинство Иисуса (20: 30, 31, ср. с Мф., 9: 1–17; 12: 1–14; 22–45, 16: 1 –12; 21: 23), но у Иоанна это доказательство является,, во-первых, в форме вполне апологетической, а во-вторых, он ведет это доказательство не только против книжников и фарисеев, как первые евангелисты, но против неверующего иудейства, вообще (см., напр., 1: 8, 11, 17, 18, 20; 2: 18, 24; 3: 11, 19, 32; 5: 43, 47; 6: 32; 7: 7; 8:23, 37, 44, 47; 10: 26; 12: 31; 14: 30; 15: 18–25; 16: 8–11, 33; 17: 16). В этом случае замечательно у Иоанна употребление слова „иудей“; он употребляет его не в географическом смысле, но в религиозном, называет „иудеями“ не жителей собственно иудейской страны, в отличии от галилеян, самарян, и т. п., но всех тех, которые внутренне были неспособны к уверованию во Христа, не могли сделаться христианами и потому навсегда остались иудеями (в нашем теперешнем смысле). Характеристичен поэтому и самый взгляд евангелиста на иудеев, по которому они не веровали во Христа не по случайным каким-нибудь обстоятельствам, но потому, что были внутренне неспособны к такой вере. Вот почему они не уверовали бы во Христа и даже и в том случае, еслибы Он дал им и знамение с небес. – „Знаю вас, – говорит Христос иудеям, – вы не имеете в себе любви к Богу. Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете“ (Иоан., 5: 42, 43). Ясно, что такова была воля Божия, которая определенно была высказана еще пророком Исаией (Исайя, 43:1, 6, 20). „Сколько чудес сотворил Он пред ними, – говорит евангелист, – и они не веровали в Него. Да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? И кому открылась мышца Господня? (Исайя, 53: 1). Потому не могли они верить, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я

исцелил их“ (Исайя, 6:10). И действительно, иначе было бы совершенно непонятно, каким образом иудеи оставались неверующими, видя дела Христа и слыша Его учение. Непонятно было бы, каким образом они не поверили свидетельству уважаемого ими Иоанна Крестителя (5: 35; 10: 41; ср. Мф., 21: 26), который, отстранив от себя приписываемое ему мессианское достоинство, прямо указал им на Иисуса. Непонятно было бы, каким образом многие из иудеев не уверовали во Христа не потому, чтобы сомневались в истинности Его мессианского достоинства, а из простого страха перед фарисеями и римлянами (Иоан., 7: 13; 12: 42; 11: 48). И каким последовательным представляется у Иоанна поведение неверующих иудеев! Сначала они только не веровали во Христа, потом возненавидели Его и, наконец, убили, хотя ни малейшего повода не было подано Христом к тому, чтобы Его можно было за что-нибудь возненавидеть и преследовать, да и как ничтожен самый предлог, которым воспользовались иудеи для незаконного взятия под стражу и еще более незаконного осуждения невинного Страдальца (5: 16; 7: 21, 30, 32, 47; 8: 37, 59; 9: 14; 10: 39; 11: 47)! Вот почему на смерть Христа Иоанн смотрит не как на факт, стоящий особняком, но как на необходимое следствие постоянного враждебного отношения ко Христу загроубелого в неверии иудейства. Вот почему он повсюду отмечает и все проявления такого отношения ко Христу почти с самого начала Его общественного служения, и все ступени Его постепенного развития, чего мы действительно не замечаем у других евангелистов. Вот почему он представляет нам не простое доказательство мессианского достоинства Иисуса, как оно выразилось в Его жизни, а скорее – доказательство мессианского достоинства Христа в апологетической истории Его смерти. Таким образом, он изображает жизнь Христа именно с той стороны, с которой в ней наиболее выразилась слава – δόξα – Отца или – что то же – воля Божия об искуплении падшего человечества, – и в этом состоит главная и характеристическая особенность его Евангелия.

Свидетельство еретиков и врагов христианства в пользу подлинности канонических Евангелий.

До сих пор, рассматривая наши канонические Евангелия, как источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, мы приводили в пользу их подлинности лишь свидетельства отцов и учителей Церкви, живших в более или менее близкое время к веку апостольскому. Но кроме отеческих свидетельств мы имеем возможность указать еще и на свидетельства отщепенцев церковных и даже ярых врагов и противников христианства, которые также иногда довольно ясно говорят в пользу подлинности наших канонических Евангелий, и таким образом, сами не сознавая и не желая того, вместо вреда приносят пользу христианской Церкви.

Маркион и Валентин, жившие в первой половине второго века, являются Главами и представителями двух сект, со всех сторон нападавших на вероучение православной Церкви. Не приписывая особенно важного значения древнецерковному преданию, они хотели основать свое вероучение и свои религиозные воззрения главным образом на первоначальной христианской письменности. Правда, защищая свои воззрения, они нередко выдавали свои собственные измышления за непосредственные первоисточники христианского вероучения (Iren. Adv. haer. 3), но несомненно, что в то же время они часто пользовались и действительными апостольскими писаниями, хотя по временам и применяли к ним свое собственное толкование ²³⁴. Во всяком случае в спорах с православными они всегда ссылались только на те писания, которые православная Церковь признавала произведениями или самих апостолов, или их непосредственных учеников, и особенно на Евангелия. В этом отношении особенно замечательно то обстоятельство, что еретики никогда и нигде не отрицали подлинности канонических Евангелий, хотя нередко и высказывали свои сомнения относительно их неповрежденности и достоверности. Что Маркион и Валентин, а равно также и ученики их, Птоломей, Гераклеон, Феодот, Марк и др., знали наши канонические Евангелия, пользовались ими и признавали писаниями подлинными (т. е. происшедшими от тех именно лиц, которым их приписывают), в этом не может быть никакого сомнения. Друг и ученик Валентина – Птоломей приводит (у

Епиф. Наег. 33) некоторые места из Евангелия от Матфея (5:17, 39; 19: 8; 15: 5, 6, 8), Марка (9: 5) и Луки (8: 7); а что он пользовался Евангелием от Иоанна, об этом ясно свидетельствует Иринеи (Adv. haer. 1, 8, 5), который указывает даже и то, какими именно местами из Евангелия от Иоанна пользовался Птоломей. Другой ученик Валентина – Гераклеон, по словам Оригена (Comment, in Johan, т. 4, у Huet. 2: 60), написал на Евангелие от Иоанна даже целое толкование, или комментарий ²³⁵. Что он знал также и другие Евангелия, в этом положительно уже невозможно сомневаться по одному тому, что он цитует из них (у Клим. Алекс., Strom. 4: 9) некоторые места, напр. Лук. 12: 8; точно также и Феодот приводит (у Клим. Алекс.) многие места из наших Евангелий, напр. из Евангелия от Матфея он цитует 2: 1; 5: 8; 10: 28; 12: 31; 17: 2; 18: 10; 25: 1; из Марка 1: 13; из Луки 1: 35; 2: 14; 11: 22; из Евангелия от Иоанна 1: 9; 6: 51; 8: 56 и др. Сам Валентин имел у себя уже полное Евангелие („ἐὐαγγέλιον», т.е. все четыре Евангелия); так по крайней мере свидетельствует об этом Тертуллиан ²³⁶. Нет сомнения в том, что и Маркион знал все канонические Евангелия. Что он знал Евангелие от Матфея, это видно уже из того, что, по словам Тертуллиана (Marc. 2: 7), он сомневался, чтобы Иисус Христос мог сказать: „будете сынами Отца вашего небесного; ибо Он повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных“; а эти слова находятся только в одном Евангелии от Матфея (5: 45). Евангелием от Луки не только пользовался сам Маркион, но даже и его учитель – Кердон, как свидетельствует об этом Тертуллиан (De praescr. adv. haer с. 51). Кроме того, Тертуллиан говорит: (Adv. Marc. 6: 3), что Маркион относился критически, недоверчиво не только к Евангелию от Матфея и Евангелию от Иоанна, но также и к Евангелию от Марка и к Евангелию от Луки, и именно в силу непонятого для него выражения, находящегося в послании к Галатам (2: 4). Ясно, что он знал и даже имел под руками все наши канонические Евангелия. Эти еретические свидетельства тем важнее, что все они вышли от лиц, не принадлежащих к лону православной Церкви, которых вероучение во многом стояло даже в противоречии с

евангельскими повествованиями и которые следовательно не только могли относиться к нашим Евангелиям совершенно беспристрастно, но в некоторых случаях даже и враждебно. Что может быть сильнее и достовернее этих свидетельств? Вот почему вместе с некоторыми учеными мы согласны даже допустить, что в этом случае свидетельство еретиков для науки, пожалуй, еще важнее свидетельств отеческих. Относительно отцов и учителей Церкви может быть высказано сомнение, что, руководясь традиционными воззрениями, они невольно и ненамеренно могли впасть в погрешность; но относительно еретиков этого уже сказать нельзя. Довольно свободно относясь к самым христианским догматам, еретики, очевидно, еще свободнее могли относиться к традиционным воззрениям, а живя лишь во втором веке, они, конечно, лучше всякого другого имели возможность восстановить истину относительно подлинности наших канонических Евангелий, если бы действительно общераспространенное в то время воззрение на них не соответствовало исторической правде. И однако-же ни один из известных нам еретиков первых веков христианства не высказал сомнения относительно подлинности наших канонических Евангелий.

То же самое, если еще не более, нужно сказать и о свидетельстве в пользу подлинности наших канонических Евангелий со стороны врагов христианства. Мы имеем основание предполагать, что также и первые из врагов христианства (врагов, конечно, литературных) знали и пользовались нашими каноническими Евангелиями, как писаниями совершенно подлинными. Так, несомненно, что Цельс знал и пользовался нашими Евангелиями, как писаниями вполне подлинными, и нигде не высказал ни разу сомнения относительно их апостольского происхождения ²³⁷. Точно также знали и пользовались нашими Евангелиями, как писаниями совершенно подлинными, Порфирий, как это видно из отрывков, собранных Миллем ²³⁸, и богоотступник Юлиан, как свидетельствует об этом Кирилл Александрийский. Ясно, что для врагов христианства тактичнее и естественнее всего было бы в литературной борьбе с христианами нападать на

подлинность их Евангелий, как на главную основу их вероучения, если бы для такого нападения существовал какой-нибудь предлог; но вероятно такого предлога не могли найти даже и самые враги христианства, потому что при всех своих нападках, при всей своей враждебности к христианству вообще, они ни одним словом не делают намека на то, чтобы возможно было какое-нибудь сомнение относительно апостольского происхождения или подлинности наших канонических Евангелий.

Таким образом, принимая во внимание все указанные нами свидетельства в пользу подлинности наших Евангелий как со стороны отцов и учителей Церкви, так и со стороны еретиков и даже врагов христианства, каждый беспристрастный исследователь, очевидно, должен придти к тому заключению, что в апостольском происхождении канонических Евангелий не может быть ни малейшего сомнения. Если же вообще несомненна подлинность канонических Евангелий, то несомненна также должна быть и их достоверность; если писателями их были апостолы, то следовательно они произошли от таких свидетелей, которые могли сообщить только несомненную истину, а это одно уже обуславливает их достоверность. Вот почему на канонические Евангелия, подлинность которых может быть аргументирована с научно-исторической точностью, и нужно смотреть как на непосредственный и самый достоверный источник жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа. Впрочем, кроме канонических Евангелий, есть еще и другие источники, которыми также удобно и не без пользы может пользоваться жизнеописатель Христа при своих научных исследованиях. Мы разумеем книгу Деяний Апостольских, равно как и все другие апостольские писания.

Б. Книга Деяний Апостольских и апостольские послания, как источники жизнеописания господина нашего Иисуса Христа.

Само собой разумеется, что если Евангелия, написанные апостолами и очевидцами евангельской истории, а также и их непосредственными учениками, мы признали естественными и самыми достоверными источниками жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, то очевидно, что таковыми же источниками мы должны признать и все другие апостольские писания, насколько они, будучи вполне наставительными произведениями, вызванными нуждами современной общественной жизни и занимающимися по преимуществу благоустройством первенствующей Церкви и разъяснением основных принципов христианской нравственности, касаются однако-же жизни и лица Господа нашего Иисуса Христа. Возвещая миру евангельское благовестие и проповедавая людям о пришествии на землю Искупителя падшего человечества, апостолы, очевидно, указывали не только на то, что Христос, пришедши на землю, жил, умер за наши грехи и воскрес, как думает Вейссе, но также и на то, кто и каков Он был, как Он жил, чему учил и что делал. Вот почему даже и в тех апостольских писаниях, которые дошли до нас и которые ни в каком случае не обнимают, конечно, собой всей апостольской проповеди, мы находим указания и подтверждения почти всех евангельских событий. Так напр., в книге Деяний Апостольских мы находим указание на вознесение Иисуса Христа (1: 9), число и имена апостолов (1:13), крещение Иоанна (1:5), предательство и судьбу Иуды Искарота (1:16), взятие под стражу, распятие Христа и Его славное воскресение (1: 23, 24), рождение Христа от семени Давида (1: 30), предложение Пилата освободить Иисуса (3:13) и действительное освобождение разбойника Варравы (3:14), участие Ирода в осуждении Иисуса (4:27) и т. п.; в послании ап. Петра мы находим указание на преображение и на присутствие при этом событии самого ап. Петра (2Петр. 1:17, 18); в посланиях

апостольских мы находим даже подтверждение некоторых речей Христа, содержащихся в наших Евангелиях (см., напр., 1 Фессал. 5: 2; ср. Мф. 24: 42; 2 Фессал. 2: 9; ср. Мф. 24: 4–14; Римл. 2: 16; ср. Мф. 24:30; 25: 31 ²³⁹ и т. п.). Но мы не будем отыскивать в апостольских посланиях всех подтверждений и указаний на те или другие события из жизни Господа нашего Иисуса Христа; таких указаний очень много, и нам нет нужды перечислять их. Достаточно сказать, что на основании одних только посланий апостола Павла можно составить, как доказал опыт, довольно удовлетворительное жизнеописание Господа нашего Иисуса Христа. Мы говорим о Кольтгофе (E. G. Kolthoff) и его „Vita Jesu Christi“, написанной исключительно на основании одних только посланий ап. Павла (a Paulo apostolo adumbrata. Hafn. 1852). Но как ни важны для жизнеописателя Господа нашего Иисуса Христа отдельные указания апостольских посланий на те или другие события из евангельской истории, для него особенно важно еще также и то обстоятельство, что все вообще новозаветные послания основываются на исторических данных, заключающихся в канонических и только канонических Евангелиях; для него особенно важен общий взгляд апостольских посланий на лицо Господа нашего Иисуса Христа и главные чисто мессианские события из Его жизни. Нет сомнения (в том, что как евангелисты, так и все апостолы смотрели на Христа именно как на истинного Богочеловека, как на Сына Божия, имеющего бытие „прежде всех век“, в известный же исторически момент принявшего на Себя истинную плоть человеческую, возвестившего людям необходимое для спасения их откровение, страдавшего, распятого, действительно умершего, погребенного, в третий день воскресшего и наконец вознесшегося на небо с обещанием вечно пребывать в обществе верующих даже до Своего славного второго пришествия, когда, окруженный ангелами, Он приидет судить живых и мертвых, чтобы воздать каждому по делам его. Так Павел, указывая (Гал. 4: 4) на истинно-человеческую природу Христа, в то же время приписывает Ему и полноту Божеского существа (2Кор. 5: 10; Кол. 2: 9; 1Тим. 3: 16 и мн. др.); то же самое подтверждают Петр и Иоанн (1Петр. 1:

11; ср. 1Иоан. 3:8; 4: 2; ср. 2Кор. 8: 9). Точно также в апостольских посланиях можно находить множество подтверждений и главнейших событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа, напр. воскресения из мертвых (Римл. 6: 4; 1Кор. 9: 1; 15: 3; Ефес. 1: 20; 2Тим. 2: 8; 1Петр. 1: 4 и многие другие) и вознесения на небо (Ефес. 1: 20; 4: 9; 1Кор. 2: 16; 2Кор. 4: 11, 14; Гал. 2: 20; Ефес. 1: 10; Филип. 2: 9; Тит. 3: 6 и мн. др.). Таким образом, апостольские послания подтверждают почти всю евангельскую историю. Вот почему и на них должно смотреть как на непосредственные источники, которыми не только можно, но и должно пользоваться при жизнеописании Господа нашего Иисуса Христа, особенно при опровержении возражений на то или другое евангельское событие со стороны отрицательной критики. К сожалению, мы не можем представить здесь более или менее серьёзного исследования о их подлинности и достоверности, так как это, входит в область особой науки (Исагогика), далеко отвлекло бы нас от главного предмета нашего рассуждения. Вот почему мы и ограничились только общим взглядом на апостольские послания, насколько также и они могут быть источниками жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа.

В. Общий взгляд на евангелия неканонические и апокрифические, как на источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа.

По своему содержанию, апокрифические Евангелия легко распадаются на три группы; к первой относятся те апокрифы, содержание которых составляют рождение и девство Матери Божией; ко второй – апокрифические Евангелия о детстве Спасителя, к третьей – апокрифические рассказы о Его страдании и сошествии в ад. По этим-то трем группам и мы расположим свой краткий обзор новозаветных апокрифов.

1) Первоевангелие Иакова, брата Господня (Λιήυησις χαί ιστορία, πώς ἐγεννήθη ἡ ὑπεραγία Θεοτόκος εἰς ἡπών σωτηρίαν), написанное, по всей вероятности, в конце 2-го или в начале 3-го века; апостолу Иакову, брату Господню, оно, конечно, не принадлежит, хотя и носит его имя; все отцы и учителя Церкви приписывают его вообще только какому-то Иакову: надпись же „Первоевангелие“ („Πρωτευαγγέλιον“) и „брата Господня“ („ἀδελφοῦ Κυρίου“) принадлежит позднему времени, так как в древнейших рукописях ее нет. В греческой Церкви это Евангелие было очень распространено и часто употреблялось даже при церковных празднествах в честь Богоматери. Доказательством значительного уважения к нему в Восточной Церкви служат его переводы: арабский, коптский и сирийский. В Европе же впервые оно было издано Теодором Библиандером в 1842 г. на латинском языке и потом на греческом Фабрицием. Нет сомнения, что при своей древности оно содержит в себе не мало достоверного, заимствованного из чистого и неповрежденного предания и притом относительно таких событий, о которых мало говорится в Евангелиях канонических.

Частнее содержание Первоевангелия Иакова представляется в таком виде. Прежде всего описывается скорбь Иоакима и Анны по поводу их бездетности. Иоаким не может показаться в обществе сыновей Израиля, потому что повсюду его осыпают насмешками и позором. Но Господь наконец внял молитве рабов Своих. Однажды Анна сидела в своем саду под

лавровым деревом; на его ветвях она видит гнездо воробья и заливается слезами, жалуясь на свое несчастье: „Увы мне!“ говорит она. „Кому я уподоблю себя? Я не могу уподобить себя птицам небесным, потому что они приносят плод пред очи Твои, Господи! Не могу уподобить себя животным земным, потому что и они приносят плод пред очи Твои, Господи! Не могу уподобить водам, потому что даже и светлые волны приносят плод перед Тобой, Господи! Не могу уподобить себя земле, потому что в свое время и земля дает плод свой и прославляет Тебя, Господи!“. В это время является ангел и возвещает Анне радостную весть, что через год и она разрешится от своего неплодия. Когда же действительно через год Анна родила дочь, которую называли Марией, Иоаким принес Богу богатую жертву и устроил для своих родных и знакомых торжественное пиршество. Достигнув трехлетнего возраста, отроковица Мария была отведена во храм и уже в это время пользовалась любовью всего дома Израилева. В храме она была воспитываема как голубь, а свою пищу получала из рук ангела. Когда ей исполнилось четырнадцать лет, она должна была оставить храм и, согласно народному обычаю, выбрать себе жениха. Гонцы расходятся по всей стране и созывают женихов посредством трубы Господней; женихи сходятся; голубь, вышедший из посоха Иосифа и севший на его голову, указал на Иосифа, как на избранного хранителя Пресвятой Девы. Но Иосиф смутился от этого выбора и начал отказываться: „у меня есть сыновья, я старик, она молодая девушка; я боюсь, чтобы не сделаться посмешищем перед сынами Израиля“. Но первосвященник пригрозил ему, и он взял ее к себе и отправился на свою работу. Прошло некоторое время, Мария отправилась к колодцу, чтобы почерпнуть воды; в это время раздается ангельское приветствие; Мария убегает в свой дом, и здесь происходит событие благовещения, во всем сходное с повествованием Луки. Наконец Марии исполнилось шестнадцать лет. Спустя шесть месяцев после того, как Мария побывала у своей подруги Елисаветы, Иосиф возвращается домой от своих занятий и находит Марию в положении будущей матери. Заливаясь слезами, он повергается на землю и говорит:

„Я взял ее как деву из храма Господня и не сохранил. Не повторилась ли на мне история Адама! Змей вошел, нашел Еву одну и обольстил ее. Ты, столь драгоценная для Господа и воспитанная в Его храме, – зачем ты это сделала?“ Оскорбленная таким упреком, Мария горько заплакала и сказала: „Я чиста, я не знаю мужа!“ „Но откуда же это? спросил затем Иосиф. – „Истинно жив Господь Бог мой, я не знаю!“ отвечала она. Только ангел во сне мог успокоить Иосифа, а перед первосвященником невинность девы была доказана судом Божиим. В это время последовало известное повеление Августа. На пути в Вифлеем Иосиф заметил как-то Марию печальной и подумал, отчего она печальна? Затем он увидел ее улыбающеюся и спросил: „что это значит, что лицо твое я вижу то радостным, то печальным?“ Мария ответила: „то, что я вижу перед своими глазами два народа, один – плачущий, другой – торжествующий“. Дорогой она почувствовала боль и поспешила в пещеру. Выйдя из пещеры, чтобы отправиться в Вифлеем за необходимой помощью для Марии, Иосиф видит всеобщий волшебный сон природы: птицы небесные как-бы окаменели во время полета и висят в воздухе с раскрытыми крыльями; полевые рабочие сидят за своим обедом и неподвижно держат перед ртами куски хлеба; посох пастуха закаменел над овцой, которую пастух хотел ударить. После этого „Первоевангелие“ сообщает несколько чудес, доказывающих людям сомневающимся непорочность Св. Девы. Явившиеся волхвы описывают звезду и говорят, что она блистала ярче всех звезд небесных, поблекших перед ней. Эти-то волхвы первые возвестили в Иерусалиме, что царь иудейский родился в Вифлееме, о чем сказали они и самому Ироду. Ирод повелел умертвить в Вифлееме всех двухлетних мальчиков. Узнав об этом, Мария не бежит в Египет, а скрывает своего сына, завернутого в пеленки, в яслях, которые были устроены для быков. Со своей стороны и Елисавета, услышав о том, что угрожает опасность Иоанну, бежит с ним в горы. Но, не найдя там скрытного места, она вскричала с глубоким воплем: « Гора Божия, прими мать с ее сыном!». Гора тотчас разверзлась и скрыла ее. Захарию же, который по этому апокрифу

оказывается первосвященником, Ирод приказал умертвить у самого алтаря за то, что он не отдал своего сына. Тела не нашли, но кровь его, как камень, осталась на пороге храма, и был слышан голос: „Захария умерщвлен, но кровь его не сотрется, пока не придет мститель“. На место Захарии первосвященником по жребию был избран Симеон, которому дано было знать Духом Святым, что он не увидит смерти, пока не увидит Мессии. „Первоевангелие“ это оканчивается таким образом: „Я, Иаков, написал эту историю в Иерусалиме и славлю Господа, открывавшего нам сии тайны“.

História de nativitate Mariae et infantia Salvatoris (История о рождении Марии и детстве Спасителя). Содержание этой истории составляют рассказы о рождении Марии, благовещении, рождении Христа, поклонении волхвов, избииении младенцев и детстве Спасителя; первая половина ее составлена, кажется, на основании Первоевангелия Иакова с некоторыми только подробностями и украшениями, а вторая – на основании арабского Евангелия о детстве Спасителя, хотя в ней и опущены рассказы о некоторых чудесах, совершенных посредством пеленок Иисуса и воды, в которой его омывали, – рассказы, которые находятся только в арабском Евангелии детства Спасителя. Происхождение этой „истории“ можно приписать лишь позднейшему времени.

3) *Evangelium de nativitate S. Mariae* (Евангелие о рождении св. Марии) – писание, которое есть не что иное, как несколько распространенное, с некоторыми прибавками и особыми оборотами, извлечение из Первоевангелия Иакова, брата Господня. Содержание его составляют довольно подробное повествование о рождении Марии и краткие рассказы о ее юности и рождении Иисуса; происхождением же своим оно обязано, по всей вероятности, какому-нибудь западному католику, жившему в 6 или даже 7 веке.

По этому апокрифу Мария, происходившая из царского рода Давидова, родилась в Назарете. Отец ее – Иоаким, мать – Анна, вышедшая, по своему происхождению, из Вифлеема. Эта благочестивая чета отдавала треть своего имущества в пользу храма, а треть – на бедных и странных. После двадцатилетнего

неплодия Иоакиму и Анне была обещана ангелом дочь и вместе указано ее высокое назначение. Согласно обету своему, они посвятили дочь свою Господу и на третьем году отвели ее в храм. Здесь Мария воспитывается и живет в созерцании Бога, будучи ежедневно посещаема ангелами. Тем не менее, достигнув четырнадцатилетнего возраста, она должна была оставить храм и избрать себе жениха, как того требовал народный обычай. Но Мария решительно отказалась от брака, посвятив свое девство Господу. Первосвященник, поставленный в затруднение таким необычайным обетом, собирает знатнейших из народа, чтобы обсудить дело. Здесь вспомнили о пророчестве Исаяи (11: 1 и далее) и согласно с ним решили созвать всех не связанных брачными узами мужчин из рода Давидова с тем, чтобы каждый из них положил на жертвенник свой жезл. На чьем жезле покажется цвет и Дух Божий в виде голубя сядет на нем, тому и решено было вручить св. Деву. Между явившимися женихами находился и Иосиф, уже глубокий старик. Когда все принесли свои жезлы к жертвеннику, Иосиф утаился – не положил жезла своего на жертвенник, – и знамения не последовало. Первосвященник спросил об этом Господа и получил ответ, что избранного не было на лицо. Когда же принес свой жезл и Иосиф, на конец его сел голубь, снисшедший с небес. По сему-то знамению Иосиф и принял к себе в дом свой невесту. Следующее затем благовещение о рождении Иисуса Христа излагается согласно с рассказом Луки, только несколько пространнее. Гавриил наполняет светом весь дом. Дева, давно знакомая уже с явлениями ангелов и небесным светом, безбоязненно вопрошает ангела лишь о смысле его приветствия. Гавриил успокаивает ее: „не бойся, что я возвестил тебе нечто противное твоему девичеству. Ты, дева, зачнешь без греха и родишь Сына, Который будет велик и будет владычествовать от моря до моря“. За этим следует ответ, совершенно несвойственный пресв. Деве: „Quomodo istud fieri potest? Nam cum ipsa virum juxta votum meum nunquam cognosco, quomodo sine virilis seminis incremento parere possum!“ После уведомления об этом Иосифа во сне и после истечения известного времени, Мария родила Сына своего первенца, „как

научили святые евангелисты, Господа нашего Иисуса Христа, который живет со Отцем и Сыном (?) и царствует, как Бог, во веки“.

4). Арабская история Иосифа древодела – писание, принадлежащее, вероятно, писателю 4 века, хорошо знакомому с иудейскими представлениями и желавшему восполнить пробелы наших канонических Евангелий об истории жизни, смерти и погребения Иосифа, бывшего обручника пресвятой Девы Марии.

5). Арабское Евангелие детства Спасителя (5 века). Содержание этого Евангелия составляют рассказы о рождении Иисуса и времени до бегства в Египет (гл. 1 – 9), о чудесах, совершенных на пути в Египет и в самом Египте через присутствие Христа, Его пеленки, воду, в которой Его омывали, и т. п. (гл. 10 – 26), о чудесных вифлеемских исцелениях (26 – 35), о чудесах, совершенных Самим отроком Иисусом (36 – 49), и, наконец, история принесения Иисуса в храм (гл. 50). Так как это Евангелие было в особенном уважении у несториан, то и весьма вероятно, что писатель его был какой-нибудь несторианин.

6). Греческое Евангелие Фомы, бывшее в большом уважении у манихеев, почему многие ученые и приписывают ему манихейское происхождение: содержание его составляет история детства Иисуса от 5 до 12 года, наполненная множеством частью соблазнительных, частью нелепых, частью злостных и вообще безнравственных чудес. Имя Фомы, которому приписывают это Евангелие, очевидно подложное, так как не только апостол, но и никакой православный христианин не решился бы писать о Христе столь нелепые и безнравственные повести; поэтому весьма вероятно, что писателем его был кто-нибудь из еретиков и именно гностиков, на что указывает и докетическое воззрение его на лицо Иисуса Христа, как на безплотного ангела. Кроме той редакции, из которой некоторые повествования знает уже Ириней (adv. haer. 1: 17) и затем Ориген (homil. 1 in Lucam), в новейшее время Тишендорфом изданы еще две: латинская – „Evangelium de puerilia Jesu secundum Thomam“ и греческая – „Syngramma

Thomae“ (изд. в 1846 г.). Не нужно, конечно, и говорить о том, что Евангелие Фомы не может иметь никакого исторического значения.

В частности содержание двух последних апокрифов состоит в следующем. На пути в Вифлеем Мария в одной из пещер родила своего Сына. Иосиф пошел в Вифлеем и позвал повивальную бабку; пришедши же в пещеру, они увидели ее блистательно освещенной, а младенца на руках матери. „Ты не похожа на дочерей Евы!“ сказала пришедшая женщина. Мария отвечала: „Как Сыну моему никто из мальчиков не подобен, так и Его мать не имеет себе равной между женами“. На это младенец свазал: „Я, Которого ты родила, Иисус, Сын Божий, Логос, как возвестил тебе о Мне ангел Гавриил, и послал Меня Мой Отец для спасения мира“. Пастухи слышали небесные воинства, славящие Бога, и нашли пещеру сияющей подобно великолепному храму; небесные и земные голоса одинаково прославляли Бога за рождение Господа. Когда в сороковой день младенец был принесен в храм, Симеон увидел Его блистающим на руках матери, как столп света; славословящие ангелы окружали Его, как телохранители окружают своего царя. Симеон простер к Нему руки свои и сказал: „Ныне, Господи, отпусти с миром раба Твоего, по слову Твоему, ибо очи мои увидели Твое милосердие, которое Ты уготовал во спасение всех племен и славу для народа Твоего Израиля“ . При этом была также и пророчица Анна; она благодарила Бога и прославляла св. Марию. Затем пришли волхвы, как возвестил Зороастр – с востока; они принесли подарки – золото, ладан и смирну. Мария подарила им за это пеленку. В тот же час явился ангел, который, в образе звезды, был их путеводителем и освещал им путь обратно в их отечество, где они устроили большой праздник, по своему обычаю зажгли огонь, в который бросили пеленку. После того как огонь перестал гореть, пеленка оказалась неповрежденной; они стали лобызать ее, возлагали ее на свои глаза и отнесли ее с большой честью в свою сокровищницу. Теперь только, когда волхвы не зашли в Иерусалим, Ирод спросил священников о месторождении Мессии, и когда они назвали Вифлеем, он начал думать об

умерщвлении Иисуса. Но ангел Господень явился Иосифу во сне и сказал: „встань, возьми отроча и мать его и иди в Египет“. Путешествие это есть триумфальное шествие чудного дитяти, и отсюда-то начинается безграничная, необузданная работа фантазий, ничего не имеющая общего ни по духу, ни по содержанию с нашими каноническими Евангелиями. Путники прежде всего пришли в какой-то большой город, в котором находилось главное божество страны. Чудесный страх объял всех граждан. Когда об этом жрецы спросили своего идола, тот отвечал: „Сюда пришел неведомый Бог, Который истинно есть Бог, и никто кроме Него недостоин божеского почитания“. Сказав это, идол моментально рухнул, разбился вдребезги, и весь народ египетский приходил смотреть на его обломки. Между прочим у верховного жреца этого идола был сын, который, будучи одержим демонами, обнаженный, бегал повсюду и бросал в людей камнями. Он пришел в гостиницу, в которой остановилось святое семейство: в это время дева Мария мыла пеленки Господа Иисуса и развешивала их над огнем для просушки; бесноватый схватил одну из них и положил ее себе на голову. В тот же миг бесы вышли из его рта в виде воронов и змей. Мария и Иосиф сами пришли в ужас от этого и говорили: в стране Израильской Ирод хотел умертвить нашего Иисуса и потому приказал избить всех вифлеемских младенцев: нет сомнения, что если услышат и египтяне, отчего рухнул их идол, они сожгут нас. Вследствие этого они решились бежать поспешно далее и шли вблизи разбойничьих пещер, наполненных награбленной добычей и пленными. Разбойники слышали необычайный шум, который бывает обыкновенно лишь тогда, когда царь выходит из города с большим войском и барабанным боем; испугавшись, они оставили всю свою добычу и убежали. Благодаря этому, пленные освободились вместе со всем своим имуществом и, увидев Иосифа, спрашивали: „где же тот царь, прибытием которого нам дано спасение?“ Иосиф ответил на это: „Он идет позади нас“. Чудеса происходят за чудесами; вследствие этого путников повсюду принимают с радостью и провожают с благодарностью. Между прочим помещен здесь рассказ и романического свойства. Одна

прокаженная девушка омылась водой, в которой купали младенца Иисуса, и тотчас очистилась от своей проказы. Из благодарности она упросила святое семейство принять ее в качестве няньки младенца. Мария согласилась. На пути вблизи одного города между прочим они встретили трех женщин, в великом горе плакавших на чьей-то могиле. Св. Мария приказала девушке спросить, какое их постигло несчастье? Женщины ничего не ответили, а спросили в свою очередь: „Откуда вы и куда? Ночь близко“. „Мы путники и ищем гостиницы, чтобы переночевать“, – был ответ. „В таком случае пойдемте и переночуйте у нас“, – сказали женщины. Путники отправились за ними и вошли в новый и богатый дом. Дело было зимой, и девушка пошла во внутренние покои, где снова нашла женщин плачущими и скорбящими. Возле них стоял лошак-осел, которого они целовали. Тогда девушка сказала: „О женщины, какой прекрасный осел!“ Те отвечали со слезами: „Этот осел – наш родной брат. Отец наш оставил нам большое состояние, а это у нас был единственный брат; мы искали для него подходящую пару. Но ревнивые женщины околдовали его, и вот в одно утро мы нашли своего брата ослом, каким ты его видишь теперь. И мы печальны, потому что у нас нет отца, который бы нас утешал; мы искали помощи у всех мудрецов и волхвов, но ничто не помогло. Вот почему в горе вместе со своей матерью мы ходим на могилу своего отца и, наплакавшись там, возвращаемся к своему брату, обратившемуся в осла“. Само собой понятно, что когда девушка передала все это святому семейству, Мария стала хлопотать о помощи. Она посадила маленького Иисуса на спину осла и сказала: „О, Иисусе Христе, окажи помощь этому ослу Твоей отличной силой и возврати ему его человеческий и разумный образ!“ И тотчас осел превратился в благообразного юношу. Женщины пали на колени перед божественной Марией, лобызали младенца и говорили: „О, Иисусе, Спасителю мира, счастливы очи, удостоившиеся видеть лице Твое!“ Юноша, бывши ослом, решился жениться на бывшей прокаженной девушке, и когда святая Мария дала на то свое благословение, был устроен большой брачный пир, продолжавшийся целых

десять дней, – после чего они с большими почестями и с большими слезами проводили святое семейство. Ночью путникам пришлось идти мимо ночлега разбойников, между которыми не спали только двое, Тит и Думах. Тит сказал своему товарищу: „Прошу тебя, не трогай этих, если их не заметят наши товарищи“. Но так как Думах не соглашался на это, он дал ему сорок драхм. Святая Мария, видевшая это доброе дело разбойника, сказала ему: „Бог Господь примет тебя вместе со своими праведниками и простит тебе грехи твои “. А Господь Иисус прибавил к этому: „О, мать, спустя тридцать лет, иудеи распнут Меня на кресте в Иерусалиме и вместе со мной этих разбойников, Тита – по правую сторону от Меня, а Думаха – по левую, и в тот день Тит вместе со Мной войдет в рай“. Мария сказала: „Да отклонит от тебя это Бог, Сын мой!“ И пришли они к одному идолопоклонническому городу, который при их приближении превратился в песчаный холм. Здесь под одной дикой смоковницей Иисус произвел источник, в котором св. Мария мыла Его платье. Из поту, падавшего с Господа Иисуса, разошелся бальзам по всей стране. Отсюда путники отправились в Мемфис и пробыли в Египте три года. Иисус совершил там много чудес. Затем они предприняли обратный путь, но когда дошли до границ Палестины, Иосиф убоился идти далее, ибо услышали, что Ирод умер и вместо него царствует Архелай, и он пошел в Галилею. Здесь явился ему ангел Божий и сказал: Иосиф, иди в город Назарет и оставайся там“. Несмотря на это, целый ряд нижеследующих чудес происходит в Вифлееме. Одним словом, – здесь мы встречаемся с удивительным смешением местностей и мотивов. Чудеса большей частью совершаются через воду, в которой купали Иисуса, или через пеленки, в которых, по этому апокрифу, отрок Иисус имел нужду слишком продолжительное время. Но кроме этого рассказываются еще чудеса и такого рода. Мальчики, сверстники Иисуса, делают из глины различные фигуры – осла, обезьян и птиц. Каждый хвалится перед другими своей работой. Тут Господь Иисус и говорит: „А я хочу приказать своим животным побежать“. Мальчики сказали на это: „Как! ужели Ты Сын Творца?“ – Не говоря ни слова, он приказал своим

животным побежать и возвратиться к нему; птички летали и ели из его рук. Родители мальчиков после этого запретили им вперед играть с Иисусом, потому что он – волшебник. Однажды отрок Иисус пришел в красильню, и все полотна, которые нужно было окрасить в разные цвета, он бросил в одну краску. Возвратившись домой, красильщик, по имени Салем, горько жаловался на эту шалость и причиненный ею вред, так как вследствие этого все сограждане теперь должны будут ходить в одноцветной одежде. Но Иисус стал вынимать из красильного раствора полотно за полотном, и оказалось, что каждое полотно было окрашено в ту именно краску, какой желали красильщики. Видя это чудо, иудеи прославили Бога. Этого чудного отрока Иосиф повсюду водил с собой, и через это по своему ремеслу он приобрел большую известность. Если он что-либо из своих работ удлинял или укорачивал, расширял или суживал, то Господу Иисусу стоило только провести по его работе своей рукой, и она получала такой точно вид, какого хотел Иосиф, – который, собственно говоря, искусным плотником никогда не был. Так в продолжение двух лет он работал в Иерусалиме трон для царя, но укоротил слишком оба поручня. Тогда Иисус протянул по дереву своей рукой, и поручни приняли надлежащую длину. Однажды Иисус превратил в козлов своих сверстников; за это зрительницами он был объявлен добрым пастырем Израиля; мальчики избрали его своими царем, простирали перед ним на земле свои одежды, а на его голову надевали венок из цветов. Если кто шел по дороге, мальчуганы хватили его и кричали: „присягай нашему царю, если хочешь пройти благополучно“. Напали они также и на толпу, которая несла мальчика, смертельно уязвленного змеей. „Пойдемте убьем змею!“ сказал Иисус и при помощи своих мальчуганов заставил толпу вместе с ними возвратиться на место укушения змеи. Там он вызвали змею из ее норы, и она легла у его ног. „Высosi из мальчика назад весь яд снова“, сказал Иисус. Когда она исполнила это, он проклял ее, так, что она растрескалась. А исцеленному мальчику он сказал: „ты будешь моими учеником“. Это был Симон хананеянин, о котором упоминает и Евангелие. Однажды Господь Иисус играл с мальчиками на крыше одного

дома; один из мальчуганов упал оттуда и тотчас умер. Так как мальчуганы все разбежались и остался один только Иисус, то родители умершего стали обвинять Его: „это ты столкнул его!“ Он сказал: „не обвиняйте меня за такое дело, которого вы доказать не можете. А впрочем спросим лучше самого мертвеца, он скажет правду“. И он спросил его громким голосом: „Зейнуне, кто столкнул тебя с крыши?“ Естественно, – мертвый ответил и ожил. Другой раз св. Мария послала Господа Иисуса принести воды. Разбивши дорогой сосуд, Он принес воды домой в своем покрывале. И мать Его скрывала и сохраняла все это в своем сердце. Но чудодейственной силой Своей отрок причинял нередко и много зла. Однажды в субботу вместе с другими мальчиками Иисус устроил у ручья маленький пруд. Из глины он сделал двенадцать воробьев и трех посадил на берегу своего пруда. В это время проходил сын Иуды – Анан и сказал: „как вы смеете делать это в субботу!“ и разорили пруд, сделанный мальчиками. Иисус всплеснул руками над своими воробьями, – и они, чиликая, полетели оттуда. Когда затем сын Анана пришел к пруду Иисуса, чтобы разрушить его, вода исчезла, а Господь Иисус сказал: „Как исчезла эта вода, так исчезнет и твоя жизнь“. И мальчик тотчас засох. Однажды вечером, когда Господь Иисус шел домой, один мальчик толкнул его, так что он упал. Господь сказали ему: „Как ты толкнул меня, так упадешь и ты, и никогда более не встанешь“. В тот же миг мальчик упал и умер. Апокриф этот рассказывает также и об ученых занятиях нашего Господа, от которых по меньшей мере учителя его не видели большой радости. В Иерусалиме был школьный учитель по имени Захей, который сказал Иосифу: „почему ты не посылаешь ко мне Иисуса, чтобы он учил буквы?“ Вследствие этого Иисус был отправлен в школу и должен был учить Alerh (первая буква еврейского алфавита). Когда он произнес Alerh и должен был учить Beth (вторая буква еврейского алфавита), он сказал: „уясни мне сначала значение Alerh`а, тогда я буду учить тебя Beth“. Учитель стал грозить ему ударами, и Иисус сам истолковал ему значение букв, простых и сложных, и почему одна буква предшествует другой, – премудрость, о которой Захей никогда и не слыхивал.

Удивленный этим, он сказал: „я думаю, что этот мальчик родился прежде Ноя“, и отвел его назад к его родителям. После этого Иосиф повел Иисуса к более образованному школьному учителю, который также приказал учить ему Aleph. Когда Иисус выучил эту букву, он опять пожелал узнать ее значение, прежде чем переходить к Beth'y. Учитель ничего и слушать не хотел об этом методе и ударил рукой Иисуса. Рука тотчас усохла, и он умер. Тогда Иосиф наконец подумал и сказал Марии: „не надо больше пускать его из дому, потому что кто ему противится – лишается жизни“. Интересен также и экзамен, произведенный в иерусалимском храме над двенадцатилетним Иисусом. Прежде всего в храме явились книжники. Иисус спросил их: „чей сын Мессия?“ Они отвечали: „Давидов“- „Как же он в духе называет Его Своим Господом?“ Тогда спросил старейший: „А ты прочел писание?“ – „Да! – ответил Иисус, – и даже что в нем находится“. После этого он объяснил им писание, законы и тайны, содержащиеся у пророков, – вещи, превосходившие всякое разумение. Старейший сказал: „Такой учености я никогда не видывал, и не слыхивал. – Что-то выйдет из этого мальчика!“ Затем один естествоиспытатель, обратившись к нему, спросил, изучал ли он астрономию? Господь Иисус ответил утвердительно и указал ему число сфер и небесных тел, их природу и действия, их пути и влияния и многое другое, чего еще никогда не постигал человеческий разум. Наконец нашелся между философами один опытный в медицине; он спросил Господа, – изучал ли он медицину? Иисус тотчас же изложил ему физику и метафизику, свойства и склонности тел, число членов и костей, вен и артерий, темпераментов и как они обнаруживаются, как душа действует на тело, о способности говорить, гневаться, желать и о других вещах, которых никогда не постигал человеческий разум. Тогда философ встал, поклонился Господу и сказал: „О Господи Иисусе, с этого времени я хочу быть твоим рабом!“ О возвращении из Иерусалима рассказывается так, как у Луки. С этого дня однако же Господь начал скрывать свои чудеса и занялся изучением закона, пока не достиг тридцатилетнего возраста, когда его Отец открыто и явно признал его. Апокрифическое Евангелие о

детстве Спасителя заканчивается молитвой и уверением, что в нем рассказано все так, как написано в Первоевангелии.

7).Греческое Евангелие Никодима, составленное, вероятно, на основании известных актов и писем Пилата, о которых упоминает еще Иустин-мученик, затем Тертуллиан, Орозий и Евсевий, но которые однако-же до нас не дошли, и получившие настоящий свой вид, насколько можно судить об этом по языку, представлениям и некоторым историческим чертам, никак не ранее 5 или 6 столетия, если даже не позже, так как до 13 века о нем положительно никто не упоминает. После этого нет надобности говорить о том, насколько можно доверять составителю предисловия к этому Евангелию, по словам которого Никодим еще во время Христа написал его на еврейском языке, а христианин из иудеев, именем Анания, живший во время Феодосия, перевел его на греческий. Содержание этого Евангелия составляют пространные повествования о судопроизводстве Пилата над Иисусом, о распятии, воскресении и сошествии Христа в ад тотчас по воскресении. Некоторые латинские рукописи содержат еще рассказ о том, как наконец Анна и Каиафа признались перед Пилатом, что осужденный ими Иисус, по всем свидетельствам, действительно есть Сын Божий. Что касается достоверности Евангелия Никодима, то едва-ли можно отрицать историческую основу содержащихся в нем рассказов об осуждении, распятии и воскресении Иисуса Христа не только в тех местах, где оно воспроизводит лишь содержание канонических Евангелий, но отчасти и тех, где в пространных и не очень увеличивающих элемент чудесного изображениях оно переступает за пределы наших канонических Евангелий.

8).Евангелие от евреев (εὐαγγέλιον καθ' εβραίου), о которым мы достаточно говорили уже выше (стр. 117 и дал.).

9).Тащианово Евангелие по четырем (εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων) – соединение или свод наших четырех Евангелий, которое было вероятно нечуждо и некоторого влияния еретических лжеучений. О нем находятся указания только у Евсевия, Феодорита и Епифания. В христианской Церкви оно не

пользовалось никаким уважением, было распространено только между еретиками-северианами.

10). Евангелие Маркионово или *Evangelium Ponticum*, как часто называет его Тертулиан, так как оно было принесено Маркионом из Понта, есть, по всей вероятности, лишь искаженное каноническое Евангелие от Луки, которое Маркион сократил и изменил согласно со своими антиномистически-гностическими воззрениями. О нем упоминают еще современники Маркиона – Тертуллиан (с. *Marc.*, 4: 2) и Ириней (*adv. haer.* 1: 27, 2; 3: 12, 12), а потом Ориген (с. *Cels* 2: 27), Епифаний (*haer.* 42:11) и Феодорит (*haer. Fabb.* 1: 24), которые также единогласно утверждают и то, что мнимый последователь ап. Павла Маркион пользовался нашим Евангелием от Луки и в пользу своей гностической системы искажил его.

Наконец 11) Апостольские памятные записки Иустина-мученика (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*), которые Иустин нередко цитует, как источник своих сведений о жизни Иисуса Христа и которые он называет также „Евангелиями“ (*εὐαγγέλια*) или „*εὐαγγέλιου*“ (т. е. Евангелием), были написаны, по его же собственным словам (*Apol.* 11), частью апостолами, а частью их спутниками. Ясно, что эти записки в сущности суть не что иное, как наши четыре канонические Евангелия.

Кроме того, мы встречаем еще указания на существование в древности 12) Евангелия от Петра – (*εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*) и 13) Евангелия от египтян – (*εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* или *εὐαγγέλιον αἰγυπτίων*); но мы знаем о них очень немного, да и то не совсем ясное и определенное, хотя свидетельства о них встречаются еще у Оригена (*ad. Matth.* 13:54–56) и Феодорита.

Из числа всех этих Евангелий первые семь относятся к числу апокрифических Евангелий, а остальные шесть должны быть названы неканоническими в отличии от Евангелий апокрифических.

Теперь спрашивается: насколько же эти Евангелия могут служить источниками жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа? Не отдавая вообще особого преимущества Евангелиям каноническим перед неканоническими и апокрифическими, отрицательная критика готова также и апокрифические

Евангелия причислить к числу непосредственных источников жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, ставя и в этом случае канонические Евангелия на одном ряду с апокрифическими. Но с этим мнением, конечно, нельзя согласиться. Все апокрифические Евангелия, как мы видели, отличаются чудесно-сказочным характером, наполнены многими баснословными вымыслами, а потому естественно и недостойны того, чтобы на них можно было смотреть, как на источники научного жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа. Правда, нельзя отрицать, что во многих из них лежит в основе истинное и исторически- правдивое предание, но, к сожалению, оно так затемнено в них фантастическими вымыслами и апокрифические Евангелия представляют в этом отношении такую хаотическую смесь истинного и важного с ложным и тривиальным, что на них положительно нельзя смотреть как на исторические памятники, которыми безбоязненно можно бы было пользоваться при научном жизнеописании Христа. Нельзя отрицать в них и некоторого сходства с каноническими Евангелиями; но это сходство доказывает только то, что апокрифические Евангелия суть не что иное, как переделки и искажения Евангелий канонических. Так напр., едва-ли можно отрицать, как мы сказали, историческую основу первой половины Евангелия Никодима (гл. 1– 16), где содержится довольно пространное повествование о судопроизводстве Пилата над Иисусом, о распятии и воскресении Христа; но в то же время нельзя не видеть и того, что эта часть Евангелия Никодима лишь воспроизводит содержание повествований наших канонических Евангелий. Большинство мест, дошедших до нас из Евангелия от евреев, также, как мы видели, более или менее согласно с некоторыми местами нашего канонического Евангелия от Матфея; Евангелие от Петра и Евангелие от египтян были, по всей вероятности, довольно сходны во многих местах с нашим Евангелием от Марка; Тащианово Евангелие по четырем начиналось даже теми же словами, какими начинается Евангелие от Иоанна (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), а самое название его прямо показывает, что оно составлено из наших четырех

канонических Евангелий; Маркион сам утверждает, что он пользовался католической книгой Евангелия от Луки и только хотел очистить ее от иудейских прибавлений, которыми „иудействующие“ апостолы исказили будто-бы истинное Евангелие. Если же так называемые апокрифические Евангелия сами составлены только на основании наших канонических Евангелий, то очевидно, что как источники жизнеописания Христа они совершенно излишни, так как для ученого исследователя всегда есть возможность пользоваться непосредственными первоисточниками. Наконец, что касается неканонических Евангелий в собственном смысле, то нужно сказать, что все они слишком мало известны, чтобы их можно было разумно полагать в основу исторического исследования.

Далее, апокрифические Евангелия, как источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, даже и бесполезны. Их появление обуславливалось стремлением мнимо-исторического восполнения опущенных в канонических Евангелиях некоторых событий из жизни Христа, – восполнения, так сказать, пробелов евангельской истории и особенно истории детства Иисуса и жизни Его родных, точно также как и истории страданий. За отсутствием однако-же исторических сведений об этих предметах, писатели апокрифических Евангелий, очевидно, должны были „восполнять“ евангельские пробелы праздными и пустыми фикциями одной только своей фантазии. Ясно, что пользующийся апокрифическими Евангелиями, как источниками жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, вместо твердой исторической почвы будет витать лишь в сфере одних фантастических химер.

Наконец, апокрифические Евангелия, как источники жизнеописания Христа, даже и опасны. Самое существование их в первые века христианства, за исключением Евангелия от евреев, из которого до нас дошло только несколько небольших отрывков, совершенно не доказано и даже невероятно; только некоторые из них относятся к третьему или концу второго века, остальные же должно отнести к 5, 6 и даже 7 векам. Все они появлялись, сохранялись и употреблялись по большей части в тайных и замкнутых, главным образом гностических сектах,

составлялись еретиками для оправданий тех или других еретических лжеучений, а потому почти все они и носят на себе отпечаток той или другой тенденциозности, каково напр. Евангелие Маркионово, Тацианово, *de nativitate S. Mariae*, и т. п. Таким образом, пользуясь ими, как источниками жизнеописания Христа, не только будет иметь дело с фантастическими произведениями, но и с произведениями фантазий злыми, которые своей целью ставят не уяснение христианства, а намеренное искажение его. А при таком положении дела можно ли ручаться за то, что истина будет отыскана в ее чистом и неповрежденном виде?! Поэтому тот по истине обнаруживает недостаток или исторического смысла, или психологического такта, кто сопоставляет канонические Евангелия относительно их внешнего исторического авторитета с неканоническими, а относительно их внутренних свойств – с апокрифическими; дух канонических и апокрифических Евангелий так различен, что те и другие не могли произойти из одного и того же источника.

Таким образом, как на источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, мы можем указать только на писания истинно апостольские, каковы наши четыре канонические Евангелия, книга Апостольских Деяний и все апостольские послания.

План и разделение историко-критического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа.

На жизнь Господа нашего Иисуса Христа, конечно, нельзя смотреть с точки зрения, с которой мы привыкли смотреть на жизнь той или другой исторической личности. Будучи истинным Богочеловеком, Он и жизнь вел истинно-богочеловеческую; явившись на землю для спасения человечества, Он совершил дело искупления не только через Свое учение и крестную смерть, но и через всю Свою жизнь. Вот почему истинное жизнеописание Христа есть именно Евангелие в буквальном смысле этого слова; вот почему и наши канонические Евангелия должны быть названы самыми лучшими образцами всякого серьезного жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа. Истинное жизнеописание Христа, как истинного Богочеловека,

как Сына Божия, сшедшего с небес для искупления падшего человечества, должно заключать в себе не одни только исторические моменты, как думает об этом отрицательная критика, но и чисто религиозные, мессианские, – и было бы в высшей степени несправедливо одни из них предпочитать другим. Таким образом задача историко-критического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа должна состоять в том, чтобы, опровергнув ложные и односторонние воззрения новейших отрицательных критиков, во всей исторической полноте и истинности восстановить чистый, цельный и неповрежденный богочеловеческий образ Христа, не разделяя его как бы анатомически на исторического и религиозного или, вернее, теологического Христа, а стараясь, насколько возможно, живее нагляднее обрисовать тот образ Христа, который бы строго соответствовал и евангельским повествованиям, и всем законным требованиям истинно-научной критики.

Что же касается внешней стороны историко-критического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа, то в этом случае мы думаем следовать общепринятому обычаю. Самым удобным нам кажется разделить жизнь Христа на три периода. Период первый составит описание событий из жизни Господа нашего Иисуса Христа до времени Его общественного служения; крещение и искушение – события, на которые обыкновенно смотрят как на переходные моменты в жизни Христа к Его общественному служению – мы также намерены отнести к первому периоду. Период второй займет история общественного служения Господа нашего Иисуса Христа включительно до взятия Христа под стражу в Гефсиманском саду. Но относительно изложения событий этого периода мы должны сделать некоторую оговорку. Обыкновенно события этого периода излагаются в хронологическом порядке. Конечно, такое изложение было бы всего естественнее для исторического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа. Но, к сожалению, нужно сказать, что, вследствие отсутствия в наших евангельских повествованиях строго определенных и летописно точных хронологических указаний, такое изложение не всегда

удобно и часто регулируется лишь исключительно догадками и предположениями, а иногда даже и просто произволом жизнеописателя. Ввиду этого, а отчасти и потому, что в научном жизнеописании требуется не столько удержать хронологической последовательности событий, сколько наглядное и живое очертание образа и характера описываемого лица, мы решились излагать второй период жизни Господа нашего Иисуса Христа не по хронологической последовательности событий, а по трем следующим отделам: 1) внешняя сторона жизни Христа в этот период, 2) внутренние и 3) отношение Христа к обществу и общества к Нему. Третий период займет история страданий, смерти, погребения, воскресения и вознесения Христа на небо.

Жизнь Господа нашего Иисуса Христа

«В сие же время (в правление Пилата) был и Иисус, муж мудрый, если только не мало будет назвать Его мужем. Ибо творил Он удивительные дела: был учитель тех, кои со услаждением приемлют истину, и привлек к себе многих последователей, как из иудеев, так и язычников. Сей был Христос, которого хотя Пилат по доносу знатнейших из народа нашего осудил на крестную смерть; однако любившие Его прежде не престали и тогда любить Его. поскольку Он в третий день после Своей смерти явился им паки жив, по предсказанию пророков, которые как сие, так и другое многое, достойное удивления, предрекли о Нем. По имени Его названное племя христиан пребывает и доныне».

(Иос. Фл. Древн. Иуд. ч. 3, Спб. 1795 Г., стр. 200–201).

Период первый. Жизнь господина нашего Иисуса Христа до Его общественного служения

Глава I. Святая земля.

В старейшей, по обитаемости, части земного шара – Азии есть небольшой клочек земли, которому суждено было привлечь к себе взоры человечества всех стран и времен и быть местом событий, разделивших на две половины всю мировую историю. Это – обетованная страна иудеев, святая земля христиан, Палестина, оглашенная речами ветхозаветных пророков, освященная стопами и кровью Богочеловека. Если где, то именно здесь, вступая на Святую землю древнего и нового мира, должен иззуть сапог каждый, дорожащий достоинством человека, его назначением, его спасением, его нравственным совершенством, успехами прогресса и цивилизации.

Страна эта занимала лишь самую незначительную по своей географической величине часть земного шара; она лежала на восток от Средиземного моря, окруженная на севере скалистыми горами Ливана, Антиливана и Дже-бель-Генша, на востоке – пустыней Сирийской, на юге – Аравийской. Во всю длину свою, от крайнего на севере города Дана до крайнего южного города Вирсавии, Палестина имела около 160 римских миль, т. е. не более 225 наших верст, или 32 географических миль, а в ширину – не более половины; вся же поверхность ее, даже вместе с так называемой заиорданской страной, равнялась приблизительно 340 квадратным милям.

По своему физическому устройству страна эта должна быть названа по преимуществу гористой и возвышенной. На севере мерно возвышается хребет Ливанских гор, от которых почти через всю Галилею тянутся параллельно две горные цепи – с одной стороны горы Нефалимовы во главе со своими скалистыми вершинами, а с другой – восточной – горная цепь Дже-бель-Генш, начинающаяся Большим Ермоном и оканчивающаяся круглой, как шатер, горой Тель-ель-Фара. С юга на север почти непрерывно также тянутся до самой Галилеи две длинные цепи горных хребтов и как бы соединяются с горами галилейскими: с одной стороны (западной) идут горы Иудейская, Ефремовы, Кармильские, а рядом с ними, как бы

выделившись от них, одиноко стоят Гевал и Гаризин; с другой (восточной) стороны по обоим берегам Иордана тянется новая масса гор, начинающаяся горами Амморейскими и доходящая до Тивериадского или Геннисаретского озера; между ними особенное внимание привлекают к себе своими высокими вершинами Фавор, Малый Ермон, Гелвуй, а по ту сторону Иордана – Гилеад и Навав. Среди этой-то массы иорданских гор, недалеко от Иерихона, находится и гора Сорокодневная с пустыней того же имени, в которой, по преданию, Иисус Христос был искушаем сатаной. Чем ближе к Мертвому морю, тем палестинские горы делаются все скалистее и обрывистее. Тем не менее, несмотря на гористую возвышенность, Палестина вовсе не производит тяжелого, гнетущего или подавляющего впечатления; среди ее гор есть прекрасный, плодородный, оживляющий всю местность, можно сказать – идиллические долины и обширные, также весьма плодородный, успокоивающие глаз путешественника равнины; такова долина Ездрилонская, простирающаяся на северо-восток от Кармилльских гор; долина Иорданская, узкой полосой тянущаяся по обоим берегам Иордана; поле Иерихонское и поле Моавитское; равнины: Галилейская (Акрская), Сиронская и Сефела. Кроме того, через всю страну, начиная с Ливанской возвышенности и до самого Мертвого моря, протекает почти единственная во всей Палестине, но прекрасная и довольно значительная река Иордан ²⁴⁰, образующая при своем течении несколько прекрасных озер, между которыми особенно замечательны: Самохонитское и Галилейское (Генисаретское, Тивериадское).

Указывая некогда на Палестину, как на обетованную землю, Моисей говорил еврейскому народу: „Господь, Бог твой, ведет тебя в землю добрую, в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые деревья, в землю, где масличные деревья и мед, в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб твой, и ни в чем не будешь иметь недостатка, в землю, в которой камни – железо, и из гор которой будешь высекать медь“ (Второз. 8:7–9). И действительно такова была

земля обетованная. Разнообразие физического устройства Палестины, вместе с разнообразием почвы и физических условий жизни, делали возможным разнообразие естественной производительности и физического труда. Равнины и долины были весьма удобны для земледелия; примыкавшие к ним склоны гор – для разведения винограда и смоков, степи и вся южная сторона Иудеи – для скотоводства; а отлогости гор давали достаточную пищу для скота мелкого и делали возможным процветание овцеводства. По своему плодородию и разнообразию производительности страна эта действительно была „землей тучной“, „садом Божиим“, землей, „по которой течет мед и млеко“. Такой представляется Палестина по изображению ветхозаветных писателей; но таковой же она была, по свидетельству историков Иосифа Флавия ²⁴¹ и Тацита ²⁴², и во время земной жизни Спасителя. Тем не менее плодородие Палестины находилось в тесной зависимости от трудолюбия и сообразительности человека. Песчаная и глинистая почва страны требовала постоянного удобрения, а отсутствие естественных рек и источников –искусственного орошения и тщательного ухода за разведением и сохранением древесных растений и рощ. И действительно, когда, столетие спустя после рождения Спасителя, тщательная обработка почвы была прекращена, страна перестала быть плодородной, голые пустыни и безжизненные скалы гор заняли место ее плодородных полей и богатых виноградников.

Плодородием Палестины объясняется и густота ее населения. Уже во времена Давида Палестина считалась самой населенной местностью в мире; на одну квадратную милю в то время приходилось до 10,000 человек и жителей; а все население Палестины доходило до 5 миллионов человек. Не меньше было население Палестины и во время земной жизни Спасителя.

По своему положению Палестина также представляется единственной местностью в мире, которая была бы наиболее способной дать возможность своему населению выполнить возложенное на него Богом назначение – быть народом Божиим, хранителем идеи спасения, залогом вечного завета Божия.

Отделенная естественными границами от соседних стран, замкнутая и обособленная, Палестина в то же время находилась в самом центре древнего культурного мира, в самой середине мировой жизни. Благодаря своему замкнутому положению, Палестина, дом Израилев, по справедливому выражению пророка (Исаии 5: 1 – 7), действительно была виноградником Господа Саваофа, обнесенным крепкой оградой и стенами. Такими стенами были: Ливан, сирийская и аравийская пустыни и каменистая Аравия. Даже Средиземное море охраняло евреев от постороннего влияния; береговое течение препятствовало кораблям подъезжать к суше, а потому в чужих руках находились даже и самые гавани Средиземного моря; речных путей сообщения также не было у иудеев, так как единственная почти палестинская река Иордан не представляла к этому никакой возможности ни по своему свойству, ни по своему положению. Даже соседние народы с давних времен ставшие к евреям во враждебное отношение, служили для них надежной охраной от всякого стороннего влияния. И все-таки, повторяем, Палестина была недалеко от движения тогдашней жизни и культуры всех трех известных в то время частей света, даже более, – она находилась в самом центре этого движения. Четыре главные торговые пути проходили у самых границ ее: на севере путь вел от финикийских приморских городов Тира и Сидона к Дамаску и затем – к Евфрату; на востоке – из Дамаска в Аравию; на западе – из Египта в Сирию и Финикию и на юге – из Газы в Египет и к Персидскому заливу. Точно также, будучи окружена известными культурными народами древности – египтянами и финикийцами, ассирийцами и вавилонянами, Палестина занимала центральное положение и в политических народных сношениях, как то доказывает с одной стороны история Египта, Вавилона, Персии, а с другой – судьба иудейской страны и народа каждой эпохи.

Коренной народ Палестины первоначально составляли потомки двенадцати сыновей патриарха Иакова. Но с течением времени, особенно после плена вавилонского, народ еврейский уже значительно утратил чистоту своего племенного

происхождения. Во время земной жизни Спасителя жители Иудеи и Галилеи не могли быть прямыми потомками всех первоначальных колен. За исключением священников и левитов, из плена возвратились только потомки колен Иуды и Вениамина, и к ним примкнули евреи, не взятые в плен вавилонский и остававшиеся все время в Палестине. Но и с этими палестинцами произошло не мало перемен. Даже язык их претерпел значительное изменение. Древний еврейский язык со времени плена, как язык народный, был уже утрачен; в конце концов он стал лишь языком богослужебным и книжным, т. е. языком одних ученых евреев; простые люди его не понимали, и потому нуждались в переводе или истолковании читаемого даже во время молитвенных собраний. Что же касается еврейского народа вообще, то со времени сирийского ига он усвоил себе арамейское наречие, внесши в него значительную долю еврейского элемента. Кроме того, со времени завоеваний Александра Македонского, многие евреи в западной и восточной частях Палестины усвоили себе язык греческий, а вместе с ним и греческие нравы. Прибрежные города были населены по преимуществу греками, и потому многие из иудеев не только знали, но и должны были знать греческий язык. Главный город Самарии во время земной жизни Спасителя нередко назывался уже своим греческим именем; в большом употреблении была греческая монета и даже греческое богослужение. В Иудее и особенно в Иерусалиме также был небезизвестен греческий язык. Ирод держал многих греков при своем дворе; Рим также сносился с Палестиной на греческом языке; императорская монета была греческого чекана; наконец, в храм иерусалимский со всех концов стекались еллинисты и даже язычники. Еллинисты имели в Иерусалиме свои собственные синагоги и нередко там же имели свое постоянное местопребывание.

Тем не менее справедливость требует сказать, что настоящие иудеи, — за некоторыми, конечно, исключениями, — сумели сохранить себя от языческого влияния и твердо держались отеческой веры и отеческих нравов. Чтобы предотвратить себя от увлечения языческим идолослужением,

иудеи настаивали на строгом, буквальном соблюдении второй заповеди десятисловия и не допускали в храм никаких изображений; сношения с язычниками, особенно в праздничные дни, были строго запрещены; было запрещено даже пользоваться языческим вином и деревьями из языческих священных рощ; всякая встреча с язычником оскверняла иудея, и если иудей еще мог как –нибудь пригласить к своему столу язычника, то считалось крайне противозаконным, если бы иудей сел за стол язычника. Римское языческое господство над Палестиной признавалось незаконным и несправедливым, и вопрос о том, следует ли платить дань кесарю, или нет был весьма серьезен для того времени. Но обратить в иудейство язычника – считалось делом самым добродетельным и радостным.

Во время земной жизни Спасителя Палестина уже не делилась по числу колен израилевых на двенадцать частей, так как не сохранилось среди иудеев и самого деления по коленам. Напротив, теперь она была разделена только на четыре провинции: три – Иудея, Самария и Галилея по сю сторону Иордана (западную) и одна Перея – по ту сторону Иордана (восточную); к последней на севере примыкали еще провинции – Батанея, Трахонитида, Аврантида или Хавран, Гавлонитида и Итурея.

Самой южной из трех западно-иорданских провинций была Иудея, нередко называемая в наших Евангелиях «страной иудейской». Местность эта была большей частью гориста и состояла из массы известковых холмов; тем не менее, почва Иудеи была довольно плодородна, особенно в прекрасных долинах, в которых в Иудеи недостатка не было, хотя рядом с ними встречались и кремнистые, безжизненные пустыни. Здесь же в самом чистом виде сохранилось и национально-иудейское народонаселение, так как именно Иудея была той частью Палестины, которая после плена вавилонского была населена снова и притом евреями, принадлежащими к колену Вениаминову и в особенности – Иудину, вследствие чего и весь палестинский народ с этого времени начали обыкновенно называть „иудеями“. После смерти Ирода Великого Иудея

перешла под владычество сына его Архелая; позже она была причислена к римской провинции Сирии и была управляема римскими прокураторами, пока Агриппа I снова не соединил ее под своим скипетром с остальными провинциями.

Главным городом Иудеи был Иерусалим.

Так как в нем находился единственный для всех иудеев храм Иеговы, то город этот, с самого построения в нем храма, стал центром жизни всего еврейского народа в религиозном, научном, политическом и промышленном отношениях. Жизнь еврейского народа в нем была сильным, неудержимым ключом. Сюда стекались евреи массами со всех концов тогдашнего мира. И каждый находил то, что ему было нужно. Город положительно обратился, если можно так выразиться, в толкучий рынок. Впрочем, о Иерусалиме и проявлявшейся в нем жизни и деятельности, равно как и о значении этого города в истории еврейского народа, мы будем говорить еще в свое время. Теперь скажем лишь несколько слов о самой стране иудейской. Само собой понятно, что жизнь в провинции в сравнении с Иерусалимом была гораздо тише и менее напряженна. Тем не менее, и здесь никто не сидел сложа руки. Пастухи здесь пасли свои стада; земледельцы занимались обработыванием своих полей и своих садов; торговля, была на втором плане. Главный предмет внимания для жителей этой провинции всегда составлял, разумеется, „Иегова и Его храм“, а одну из главных задач для своей жизни каждый иудей поставлял в точном исполнении требований закона и в приучении к тому же своего юношества. Но, выполняя требования закона, иудейский народ не был вообще свободен от суеверий и нарушений прав другого; – так, он не считал для себя позорным ограбить путешественника и воспользоваться его имуществом в свою личную пользу. В войне он являлся ярким фанатиком. Поэтому Ирод Великий всегда с особенным вниманием следил за провинциальными иудеями и, именно имея в виду их, строил свои укрепления в этой провинции. На долю иудейской провинции выпало немаловажное значение в истории земной жизни Спасителя. В маленьком Вифлееме, находившемся на юге от Иерусалима, Он родился; с

двенадцатилетнего возраста Своего Он имел обыкновение часто посещать Иерусалим и его храм; там же, по свидетельству евангелиста Иоанна, Он сотворил много чудес и проповедывал; там же, наконец, Он претерпел Свои страдания и крестную смерть.

Средняя провинция западно-иорданской страны обыкновенно называлась Самарией. Это была прекрасная долина около сорока квадратных миль величиной; она изобиловала лугами и лесами, состоявшими из дубов, оливковых и ореховых деревьев. На ее возвышенностях и холмах занимались земледелием и скотоводством; на западной границе процветали торговля и промышленность, так как народонаселение Самарии находилось вообще в постоянном и оживленном сношении с иностранцами. Подобно Иудеи, и эта провинция сначала находилась под владычеством Ирода Великого, потом – Архелая, пока не разделила судьбы своей соседки – Иудеи и не стала составной частью римской провинции – Сирии. Жители Самарии были потомки того населения, которое произошло из смешения оставшихся в Палестине и не взятых в плен израильтян с языческими поселенцами, высланными в Палестину Салманассаром из ассирийских провинций и вошедшими в религиозное общение с туземным израильским населением своего нового отечества. Когда иудеи были возвращены из плена, самаряне охотно желали единения с ними и даже хотели принять участие в построении храма иерусалимского и иудейском богослужении; но иудеи с презрением оттолкнули их от себя. Из мести за это оскорбление самаряне старались помешать устройению нового храма и укреплению Иерусалима. Мало-по-малу раздражение перешло в открытую ненависть, и самаряне устроили в честь Иеговы свой собственный храм на горе Гаризин, близ главного своего города – Сихема. После двухсотлетнего существования своего храм этот был, впрочем, разрушен Иоанном Гирканом. Таким образом ко времени земной жизни Спасителя у самарян, за неимением храма, местом молитвы была только гора, на которой стоял храм.

Из книг священного писания самаряне считали богодухновенным только Пятикнижие Моисеево, но отвергали всякое предание и все фарисейские учения. Тем не менее пришествия обетованного Мессии они ожидали с напряжением, а потому и неудивительно, что многие из них перешли в христианство вскоре же после вознесения Спасителя на небо. В общем самаряне отличались мягким характером и милосердием, на что указывает и Сам Иисус Христос в притче о милосердном самарянине. Тем не менее старая ненависть самарян к иудеям не была прекращена и ко времени земной жизни Спасителя. Проходя через Самарию, иудеи в горах этой страны всегда могли ожидать для себя весьма неприятной встречи; обыкновенно они были осмеиваемы или даже оскорбляемы насилием и побоями. С другой стороны, так как с иудейской точки зрения смешанное население Самарии считалось нечистым, то иудеи намеренно избегали всякого общения с ним. Вследствие этого галилеяне, напр., путешествуя на праздники в Иерусалим, чтобы не идти через Самарию, чаще всего шли обходным путем – через Перею, иорданскую долину и Иерихон. Этой-то враждебностью между иудеями и самарянами объясняется как вопрос самарянки у колодца Иакова: „как Ты просишь у меня пить, когда Ты иудей, а я самарянка? “ – так и удивление учеников, что учитель их говорит вообще с самарянкой. Но что Иисус Христос был выше этих враждебных отношений и свободен от них, это доказывается Его частыми путешествиями через Самарию и Его повелением ученикам проповедывать Евангелие в этой стране (Деян., 1: 8.).

На север от Самарии находилась третья провинция южно-иорданской местности – Галилея. Эта провинция, в которой Иисус Христос прожил около 30-ти лет, т. е. до самого общественного служения Своего, в которой Он с особенной любовью проповедывал Свое учение и совершал чудеса, из жителей которой Он избрал и Своих первых учеников или апостолов, имеет весьма важное значение в истории земной жизни Спасителя, а потому мы и остановим на ней свое особенное внимание. Провинция эта находилась от

Иерусалима, центра государственной и религиозной жизни еврейского народа, на расстоянии двух или трех дней пути; в Иерусалиме о ней отзывались с полным презрением, и нельзя сказать, чтобы с иудейской точки зрения к этому не было никакого основания. Хотя еще со времен Иисуса Навина Галилея была населена израильскими племенами – Иссахара, Завулона, Невфалима и Ассира, но от этого она не стала вполне иудейской страной. В этом отношении весьма характерично самое название этой местности. Галил или Галилах – полнее – Гелил Хаггоим (ныне Джелиль) значит: „округ язычников“, „Галилея язычников“ (Матф. 4:15); центром этой страны был древне-иудейский город Кедеш или Кедес в колене Невфалимовом. Не без усердия иудеи истребляли язычников в этой местности: Иисус Навин здесь разбил царя асорского Иавина, при водах Меромских, вместе со всеми языческими союзниками его, „так что никого из них не осталось, кто уцелел бы“ (Иис. Нав., 11); Девора с Вараком истребило при Фаворе многотысячное языческое войско Сисары, так что „не осталось никого“ (Суд., 4); потомки Дана заняли бывшие поселения язычников у источников Иордана, а царь Соломон обратил древнеязыческий город Асор в крепость своего царства. Тем не менее в этой местности все еще достаточно оставалось всегда чисто языческого элемента – древних хананеев или их потомков и в особенности – финикийн, – и колена израильские – Завулона, Невфалима, Ассира и Иссахара могли быть названы только колонистами среди туземцев-хананеев (срв. Суд., 1: 29 – 33). Вот почему без сожаления о еврейской крови царь Соломон мог отдать Хираму двадцать городов в земле Галилейской в награду за то, что Хирам, царь Тирский, доставлял Соломону деревья кедровые и деревья кипарисовые и золото, по его желанию, для построения дома Господня и дома царского (3 Цар., 9: 10, 11). Только после плена вавилонского и свержения ига сирийского, при Маккавеях, Галилея снова становится составной частью единого иудейского царства. По своему географическому положению Галилея разделялась на две половины: верхнюю и нижнюю. Верхняя Галилея представляла страну нагорную, в

которой, впрочем, ряд гор перемешивался с рядом долин. Более привлекательной казалась так-называемая нижняя Галилея, находившаяся на юг от верхней, которая начиналась приблизительно путем, шедшим от приморского города Акко к Тивериаде и называвшимся „путем моря“ (Матф., 9: 9), где и сидел у мытницы Матфей. Она была ниже верхней Галилеи и изобиловала рядом больших возвышенных равнин, которые террасами следовали одна за другой, а на юге и востоке более или менее заканчивались обрывами. Бесспорно, Галилея принадлежала к плодороднейшим частям Палестины; в ней преимущественно процветало земледелие, хотя она богата была также обширными лесами, зелеными лугами и плодородными полями. В лесах Галилеи в изобилии росли в особенности роскошные дубы и фруктовые деревья – смородина, тутовые ягоды, виноград и смоквы; в достаточном количестве добывались в Галилее также овощи всякого рода, масла и вина. Но самой прекрасной и самой плодороднейшей местностью Галилеи несомненно был западный берег „Галилейского моря“ (Мф., 4: 18) или, как оно называлось еще, „Геннисаретского озера“, – местность, изобиловавшая даже тропической растительностью в течении целых десяти месяцев года.– После смерти Ирода Великого Галилея досталась в удел сыну его – Ироду Антипе, потом Агриппе I, пока наконец вместе с другими провинциями не вошла в состав римской провинции Сирии. Во время земной жизни Спасителя народонаселение Галилеи, как и раньше, представляло смесь иудейства с языческими элементами; там проживало тогда множество разного рода язычников – финикиян, арабов, сирийцев и греков. Численность народонаселения была весьма значительна, что, конечно, отчасти объясняется самыми условиями жизни в этой стране, – ее плодородием. Иосиф Флавий насчитывает 204 Галилейских местечка, из которых в самом незначительном было более 15000 жителей; в других же, как, напр., Тарихее, – от 30 до 40 тысяч жителей. Понятно поэтому, каким образом в иудейскую войну Иосиф без затруднения мог собрать в Галилее 100,000 армию. По описанию историков, галилеяне были лучшими из всего палестинского народонаселения. На поле они

были весьма трудолюбивы, в торговле и ремесленных занятиях деятельны, так что в этом отношении едва не превзошли своих наставников – финикиян; на войне они являлись настоящими героями, с детства приученными к оружию, были просты и обходительны в своих домах, чистосердечны и остроумны. Были, конечно, у галилеян и свои слабости, это – страсть к хищничеству и разбоям, а особенно к поджогам; но это недостатки, общие всем восточным народам. Ренан, а за ним Кейм ²⁴³ и др. считают галилеян „энтузиастами идеи“ и „легковерными“. Но такой приговор не подтверждается историческими данными; напротив, поведение апостолов во все время общественного служения Христа говорит совершенно противное. „Энтузиазм идеи“ и „легковерие“ галилеян отрицательной критике нужны были, очевидно, лишь для того, чтобы дело Христа понять не с исторической, а „с своей точки зрения“. Но это, разумеется, уже совершенно другое дело. С тогдашней иудейской точки зрения галилеяне даже не могли быть названы истинно- религиозными евреями, так как они находились в постоянных сношениях с язычниками и не разделяли ни фарисейских, ни ессейских, ни саддукейских учений, хотя фарисеи нередко и посылали к ним своих миссионеров. Тем не менее, справедливость требует сказать, что, несмотря на сношения с язычниками, галилеяне всегда оставались верными как храму, так и ветхозаветному закону, а потому и неудивительно, если из среды их выходили или совершали у них дело своего служения лучшие люди ветхозаветной истории – освободитель Варак, судья Елон, пророчица Анна, пророки: Иона, Илия, Осия и Наум. Галилеяне не были только любителями фарисейских и саддукейских мудрствований и препирательств, не понимали их сектантских интересов, а потому и находились в презрении у иудейских книжников и сектантов. Отсюда вышел и вопрос: „может ли быть что-нибудь доброе из Назарета?“ Из галилейских местностей, имевших важное значение в истории земной жизни Спасителя, прежде всего следует, конечно, назвать Назарет – местожительство Иисуса Христа до времени Его общественного служения. От Иерусалима он находился на расстоянии ста

сорока верст и до времени земной жизни Спасителя был почти совершенно неизвестен и ничем не был знаменит, вследствие чего о нем не упоминается ни одного слова ни в книгах ветхого завета, ни в писаниях Иосифа Флавия ²⁴⁴, несмотря на то, что последний довольно подробно говорит о многих местностях Галилеи. Свое название он получил от своего положения среди двух плодородных долин – Ездрилонской и Завулоновой, которые он как бы охранял, находясь среди неприступной возвышенности, из которой легко было осматривать обе долины. Вначале он, без сомнений, назывался просто Назарах (страж, охранитель), позже – Назарат, а во времена Спасителя – испорченным произношением – Назарет ²⁴⁵. Ренан первый начал описывать этот город красками высокой сентиментальной идиллии. Его примеру последовали и другие, в том числе и Фаррар.

„Почти в центре цепи холмов (составляющих северную границу равнины Ездрилонской), говорит он ²⁴⁶, находится своеобразное известняковое ущелье, составляющее вход в небольшую долину. По оставлении равнины, путешественник поднимается в гору по крутой и узкой тропинке, окаймленной травой и цветами, среди местности, в которой нет ничего колоссального или подавляющего, но все необычайно и живописно. Под ним по правую руку долина постепенно расширяется, пока не доходит до полуверсты в ширину. Внутренность долины изгородами кактуса разделена на маленькие нивы и сады, которые во время весенних дождей представляют очаровательную картину идиллической тишины и блистают красками богатейшей растительности. Рядом с узкой тропинкой, в недалеком расстоянии один от другого, находятся два колодца, и женщины, черпающие из них воду, более прекрасны, а румяные, быстроглазые мальчуганы – пастухи, сидящие или играющие у колодцев, в своих яркоцветных восточных костюмах, беззаботнее, смелее и веселее, чем можно видеть где бы то ни было в другом месте. Долина постепенно переходит в небольшой естественный амфитеатр холмов, составляющий, по предположению, кратер погасшего вулкана; и там, ютясь по впадинам холма, поднимающегося на

высоту до пятидесяти футов, „подобно горсти жемчугов в сосуде смарагдовом“, виднеются плоские кровли и узкие улицы маленького восточного городка... Весной по крайней мере все здесь кругом выглядит необыкновенно весело и мирно; горлицы воркуют на деревьях; потатуйка неустанно порхает взад и вперед; светлоголубая сизоворонка, самая обыкновенная и любимая птица в Палестине, подобно живому сапфиру носится над полями, пестреющими бесчисленным множеством цветов. Этот- то город и есть Эн-Назира, или Назарет, где Сын Божий, Спаситель мира, провел почти тридцать лет своей земной жизни“.— Откровенно сознаемся, что такого картинного и идиллического изображения назаретской местности мы не встречали в описаниях и дневниках других палестинских путешественников, — не встречали по крайней мере у них увлечения прекрасными женщинами Назарета и румяными, быстроглазыми мальчуганами, каких нельзя найти ни в каком другом месте. Ничего подобного нет даже у Диксона и Кейма. — В настоящее время в Назарете насчитывается до 6 тысяч жителей, из которых почти две трети — магометане, а остальные — христиане; во времена же Спасителя народонаселение Назарета, быть может, доходило — если верить Флавию — и до 15 тысяч чистых иудеев. Из других галилейских городов в наших Евангелиях упоминаются: Кана Галилейская, находившаяся недалеко от Назарета на противоположном склоне той же самой горы, у которой был расположен и Назарет; Наин — между Фавором и Малым Ермоном, города — Капернаум, Вифсаида и Тивериада, расположенные на западном берегу Генисаретского озера, и др.

Четвертая провинция Палестины — Перея занимала восточную сторону „страны иорданской“. Она не отличалась никогда ни естественными красотами природы, ни плодородием, почему и население ее, в сравнении с тремя другими палестинскими провинциями, было весьма незначительно. Она имела лишь значение естественной пограничной защиты от набегов хищных арабов; с этой именно целью там была устроена Иродом и довольно сильная крепость — Махерон, в которой, по всей вероятности, окончил жизнь свою

Предтеча Иоанн. Население этой местности было дикое, воинственное, хищническое и кочевое. Ирод мог сдерживать его хищнические набеги только силой своего меча и поселением колонистов из иудеев и идумеев. После смерти Ирода Великого Перея перешла во власть Ирода Антипы вместе с Галилеей; северная же часть ее, принадлежавшая сначала Филиппу, впоследствии была подчинена Агриппе.

Этим мы и оканчиваем описание Палестины, как страны, в которой родился, жил, проповедывал, творил чудеса, пострадал, умер позорной смертью, воскрес из мертвых и вознесся на небо Господь наш Иисус Христос.

Глава II. Вопрос об источниках для описания событий, предшествовавших рождению Христа, и первых событий из жизни Христа.

Много было споров между западными богословами, и много продолжается их еще и в настоящее время, по вопросу о происхождении и свойстве наших евангельских повествований Матфея и Луки о событиях евангельской истории, предшествовавших рождению Господа нашего Иисуса Христа, и о событиях из Его детства. Многие западные исследователи Св. Писания Нового Завета, прямо отрицали апостольское происхождение этих повествований и объясняли их позднейшими вставками чисто апокрифического характера. К числу таких богословов принадлежат: Эвансон, Христ. Шмидт, Л. Шмидт, Горст, Кун и др. Они признавали апостольское происхождение лишь за первыми четырьмя стихами Евангелия от Луки. Напротив, другие ученые, – и притом, нужно сказать, боле авторитетные, – очень основательно защищали и даже положительно утверждали несомненную подлинность первых евангельских повествований Матфея и Луки и их истинно-апостольское происхождение. К числу таких ученых принадлежат: В. Мейер, Бертольд, Зюскинд, Шуберт, Рейтердаль, Паулюс, Кюнель, Шотт, Штеймейр, Эбрард, Ланге и др.

Действительно, вопрос о том, откуда евангелисты Матфей и Лука могли почерпнуть свои сведения о первых евангельских событиях, сам по себе настолько интересен, что на нем не может не остановить своего внимания ни один ученый исследователь евангельской истории. Конечно, сами апостолы непосредственно не могли знать об этих событиях; они могли знать непосредственно жизнь своего Учителя только с тех пор, как стали Его учениками, т. е. со времени общественного служения Христа, когда они сами почти всегда лично находились при нем, видели, что Он делал, слышали, чему Он учил. Апостолам могла бы, пожалуй, об этих событиях рассказать Мать Иисуса, тем более, что после вознесения на

небо Христа у самих апостолов естественно могло пробудиться желание собрать всевозможные сведения не только об общественной, но и о детской жизни своего Учителя. Но отрицательная критика указывает на то обстоятельство, что ближе всех к Матери Иисуса стоял евангелист Иоанн, а его-то именно Евангелие и ничего не говорит об этих событиях. Кто же после этого мог сообщить апостолам сведения о первых событиях евангельской истории? Обручник Марии – Иосиф не мог их сообщить, потому что он – говорит отрицательная критика – по всей вероятности не дожил до времени общественного служения Иисуса Христа ²⁴⁷, а следовательно не дожил и до избрания апостолов: по крайней мере после рассказа о путешествии с двенадцатилетним Иисусом в Иерусалим, об Иосифе в Евангелии уже более не упоминается. Едва ли можно предполагать также и то, что первоначальные рассказы из евангельской истории вышли от сыновей Иосифа, которых Евангелие называет братьями Иисуса. Симеон и Анна-пророчица также не могли передать апостолам о евангельских событиях, которые они знали, потому что они представляются людьми престарелыми уже в то время, когда Христос еще только был принесен во храм вскоре после Своего рождения (в 40-й день): ясно, что они не могли дожить до времени Его общественного служения. Вопрос о том, – не рассказывал-ли о Своем детстве Сам Христос, который, конечно, мог знать о нем от Своей Матери, отрицательная критика оставляет нерешенным. Отвечать на этот вопрос утвердительно, мы также не имеем никакого основания, тем более, что в этом случае Христос все-таки не может быть назван непосредственным источником евангельских повествований, так как и Он рассказывал бы только слышанное Им Самим от Своей Матери, а следовательно и непосредственным источником евангельских повествований является не Он, а Его Мать. Но нам кажется неосновательным мнение отрицательных критиков о том, что евангельские повествования о первых событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа не могли быть заимствованы евангелистами из непосредственных устных рассказов пресв. Девы. Что она могла рассказывать апостолам о том, что

случилось до, во время и после рождения Спасителя, это весьма естественно и совершенно понятно. В самом деле, какая мать не находит особенного удовольствия в воспоминании о детстве любимого сына и о событиях, сопровождавших и предшествовавших его рождению, равно как и о первых днях его жизни. Кто наблюдал за психическим состоянием той матери, сын которой возвысился чем-нибудь особенным в глазах близких ей людей, тот не мог не заметить, как такая мать, после смерти или даже только в отсутствии своего сына, не только сама любит вспоминать о детстве своего сына, его играх и шалостях, его остроумии и смысленности, но и постоянно любит рассказывать другим о том, что еще в детстве она заметила в нем или вне его такие черты, которые еще тогда указывали на предстоящее ему возвышение, и это делает она всякий раз, как только заходит разговор о ее сыне, хотя бы ее рассказы и были уже известны ее собеседникам. Весьма естественно, что и пресв. Дева, после того как ее Сын воскрес и вознесся на небо, не только сама постоянно воспоминала о всем том, что особенного случилось до, во время и после Его рождения, не только все это живо воспроизводила постоянно в своей памяти, но и не могла не рассказывать о нем окружавшим ее людям, так как это было, можно сказать, ее внутренней потребностью. Притом же к подобным рассказам всегда возможен был и внешний повод. Как мы уже сказали, после вознесения Иисуса Христа на небо в Его учениках всегда легко могло возбудиться желание узнать подробнее всю историю жизни Своего Учителя. Что они сами видели и слышали, рассказы о том не могли их так интересовать, как рассказы о первых событиях евангельской истории, свидетелями которых они сами не были и о которых, следовательно, они знали вообще мало. Поэтому весьма естественно предполагать, что сами апостолы обращались с просьбой к пресв. Деве, чтобы она им рассказала все то, что сама знала о жизни своего Сына, и она, конечно, всегда удовлетворяла такому благочестивому их желанию. В самых евангельских повествованиях нельзя не заметить того, что непосредственным источником некоторых сказаний о первых

событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа были именно рассказы пресв. Девы. Нельзя не заметить, напр., что в повествовании Луки о событиях, предшествовавших рождению Христа, главным лицом рассказа всегда является лишь пресв. Дева, между тем как в других рассказах ее личность совершенно скрывается; а это, очевидно, есть доказательство того, что рассказы пресв. Девы посредственно или непосредственно были именно тем источником, из которого Лука заимствовал свое повествование.

Возражение против этого предположения, делаемое обыкновенно отрицательной критикой, не особенно сильно. Вся его сила, как мы видели, состоит главным образом в том, что евангелист Иоанн, любимый ученик Господа, которому со креста Господь поручил попечение о Своей Матери и который тогда же взял ее к себе (Иоан., 19: 27), который, следовательно, ближе всех других апостолов стоял к Матери Иисуса и всегда имел возможность слышать от нее рассказы о детстве Христа, не упоминает в своем Евангелии ни об одном событии из этого периода, – на оснований чего отрицательная критика и не допускает возможности, чтобы рассказы пресвятой Девы могли быть посредственным или непосредственным источником евангельских повествований. Но спрашивается: логично ли подобное умозаключение? Очевидно нет, и прежде всего потому, что оно противоречит требованиям здоровой логики, так как в его выводе содержится гораздо более того, чем сколько дают послышки. В самом деле, если Иоанн ничего не говорит в своем Евангелии о первых событиях евангельской истории, то позволит ли здравая логика с уверенностью утверждать, что он вовсе ничего и не знал о них, что он вовсе ничего и не слышал о них от пресвятой Девы и что их не было на самом деле? Нет сомнения, что такое заключение всякий здраво и логически мыслящий человек назовет слишком поспешным и необдуманым. Иоанн, как известно, ничего нигде не говорит о плотском рождении Христа; но можно ли на этом основании заключать, что Христос, вовсе никогда не рождаясь, прямо пришел на Иордан, чтобы принять крещение от Иоанна? Да и кто, наконец, может допустить, чтобы, проживая у Иоанна и

ежедневно видясь и беседуя с ним и его семейством, пресвятая Дева никогда не заводила речи о своем Сыне и Его жизни, – Сыне, дело Которого возбудило тогда все умы не только христиан, но и их противников и Который стал краеугольным камнем новой мировой жизни и Царем нового царства, а Мария, конечно, прожила у Иоанна не день и не два, а, по свидетельству предания, довольно продолжительное время! Само собой разумеется, что Иоанн мог знать о первых событиях евангельской истории, но в то же время мог и ничего не говорить о них в своем Евангелии, так как они могли не войти в план его повествования. Для такого предположения можно указать и достаточное основание. Как известно, при написании своего Евангелия, Иоанн имел ввиду цель изобразить жизнь Иисуса Христа таким образом, чтобы его читателям являлась во всем величии Божественная личность Спасителя, дабы они уверовали в Него как в истинного Богочеловека и через то удостоились блаженства жизни вечной (Иоан., 20: 31). Вот почему его Евангелие и является таким возвышенным и действительно чисто духовным – εὐαγγέλιον πνευματικόν, как называли его древние. Понятно, что при такой цели Иоанн должен был начать и свое Евангелие рождением Христа не плотским, а таинственным, предвечным, истинно-божественным рождением не сына Авраама, а Бога-Сына от Бога-Отца, и только потом уже непосредственно перейти к тому, как этот предвечно рождаемый от Отца Сын явил Себя миру, т. е. к Его общественному служению. Вот почему Иоанну даже необходимо было пройти молчанием историю рождества и детства Иисуса Христа, а ничуть не потому, чтобы он ничего не знал и не слышал о ней от пресвятой Девы. Наконец опустить в своем Евангелии историю детства Иисуса Иоанн имел и другое основание. Как мы знаем, по весьма древнему общераспространенному церковному преданию, он написал свое Евангелие с целью восполнить замеченные им пропуски событий в трех первых Евангелиях... Жизнь Иисуса, как справедливо говорит Ольсгаузен ²⁴⁸, представляет собой такую полноту самых разнообразнейших проявлений, а Его речи вливают такой богатый поток жизни в круг Его учеников, что

отдельные писатели были неспособны всецело обнять всю чрезвычайную полноту Его личности“, а потому и первые три евангелиста не могли представить вполне законченный образ Христа, – многое они опустили в своих Евангелиях; вот это-то многое и имел в виду восполнить евангелист Иоанн; что же у них было изложено полно и ясно, о том он не считал нужным говорить в своем Евангелии. Вот почему, с другой стороны, он не счел нужным говорить в своем Евангелии и о первых событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа.

Итак, что касается вопроса, откуда получили свое начало евангельские повествования Матфея и Луки о первых событиях евангельской истории, то после сказанного уже не может быть никакого сомнения, что посредственным или непосредственным источником их не только можно, но и должно признать устные рассказы самой Матери Господа нашего Иисуса Христа. Далее нельзя отрицать и того, что кроме пресвятой Девы, о первых событиях евангельской истории апостолам могли рассказать также и братья Иисусовы, о которых хотя и не говорится в наших Евангелиях, чтобы они всегда находились при Иосифе и Марии, но которые, конечно, даже и живя где-нибудь на стороне, всегда могли знать, что особенного происходило в семействе их отца; что же касается Симеона, Анны пророчицы, Иосифа и вифлеемских пастухов, то относительно их можно только строить те или другие гипотезы и предположения, но утверждать что-либо определенное на основании евангельских повествований мы совершенно не имеем никакого права; вдаваться же в различные предположения мы считаем делом бесполезным, тем более, что даже и одного такого источника, каковы устные рассказы пресвятой Девы, по нашему мнению, совершенно достаточно для убеждения в истинности евангельских повествований, которые на нем основаны.

Тем не менее отрицательная критика, желая подорвать достоверность этих повествований, не затрудняется найти в них даже и непримиримые будто-бы противоречия. Так, прежде всего, по мнению отрицательной критики, на основании этих повествований нельзя будто-бы выработать себе определенного представления о том, где собственно первоначально жили

Иосиф и Мария²⁴⁹. У Матфея дело представляется таким образом: по обручении Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Мария имеет во чреве от Духа Святого (1:18) и непосредственно за этим говорится, что Иисус родился в Вифлееме (2:1). На этом основании, говорят, можно догадываться, что перед рождением Христа Иосиф и Мария также жили в Вифлееме. Напротив, по словам Луки, они не жили в Вифлееме, а отправились туда только по случаю народной переписи из города Назарета (2: 4); в другом месте (1: 26) Лука также говорит, что ангел Гавриил был послан к Марии „в город галилейский, называемый Назаретом“; следовательно, по представлению Луки, Иосиф и Мария первоначально жили в Назарете, а не Вифлееме, как думает Матфей. Между тем Матфей неуклонно придерживается своего мнения и в дальнейших рассказах. Так, между прочим, он говорит, что вскоре после рождения Господа нашего Иисуса Христа Иосиф во сне узнал от ангела, что Ирод хочет умертвить новорожденное Отроча, и потому бежал в Египет; по возвращении же из Египта, он уже не осмелился отправиться в Иудею, где был Вифлеем, потому что „услышал, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего“, а поселился в Галилее, и именно в Назарете (2: 19–23). Отсюда отрицательная критика несправедливо заключает, что, по представлению Матфея, до бегства в Египет Иосиф жил в Иудее, т. е. в Вифлееме, и если по возвращении из Египта поселился в Назарете, то очевидно только потому, что в то время царствовал Архелай ²⁵⁰. Таким образом действительно нужно признать, что Матфей и Лука как будто бы не вполне согласны между собой относительно указания на местожительство Иосифа и Марии до рождения Иисуса, хотя, собственно говоря, Матфей вовсе и не делает такого указания. Тем не менее этого несогласия ни в каком случае нельзя назвать еще непримиримым противоречием, как это делает отрицательная критика. Здесь, очевидно, дело идет ни более, ни менее как только о незначительных разностях в сведениях евангелистов относительно местожительства Иосифа и Марии, – разностях, впрочем, такого рода, что они не только не

представляют непримиримого противоречия, а напротив, лишь благодаря им, мы можем восполнить сведения одного евангелиста сведениями другого и таким образом получим возможность выработать себе более полный и более верный взгляд на местожительство Иосифа и Марии до рождения Спасителя. Прежде всего, надо, конечно, всегда иметь ввиду, что ни один из евангелистов не задавался целью – сообщить своим читателям точные топологические или хронологические сведения евангельской истории. Мы никогда не должны забывать, что такие вопросы, как „где собственно было постоянное местожительство Иосифа и Марии?“ не могли иметь какого-нибудь важного значения ни для самих евангелистов, ни для их читателей. Внимание евангелистов всегда было направлено не на побочные обстоятельства, а лишь на самые события из жизни Господа нашего Иисуса Христа, их содержание и их мессианское достоинство; если же когда они и указывали определенно на ту или другую местность, то лишь настолько, насколько это было необходимо для уяснения смысла самых событий, происходивших в данной местности. Так, Матфей, который имел ввиду представить жизнь Христа именно как обетованного Мессии, очевидно не мог пройти молчанием того обстоятельства, что Христос родился в Вифлееме, что Иосиф и Мария бежали с Иисусом в Египет и т. п., так как здесь самые местности, в которых случилось то или другое событие в жизни Иисуса, служат подтверждением той истины, что Христос есть именно обетованный Мессия, потому что эти местности в таком же точно смысле упоминаются в самых пророчествах о Нем Ветхого Завета. Напротив, в других случаях, где местность не имела особенного значения для уяснения смысла того или другого события, евангелисты или совсем не упоминают о ней, или же упоминают только „между прочим“, не давая в этом читателю строгого отчета („вниде Иисус в весь некую“). Наконец, чтобы вполне уяснить себе разности евангельских повествований Матфея и Луки относительно указания местожительства Иосифа и Марии, нужно принять еще во внимание и образ жизни Иосифа. Как известно, Иосиф был плотник (Мф., 13: 55). Но плотничество –

ремесло далеко не такого рода, чтобы само по себе могло привязать человека, „питающегося плодами рук своих“, раз и навсегда к определенному местопребыванию, к чему способствует, напр., земледелие. Местожительство плотника, не стесненного какими-нибудь общественными условиями или обязанностями, обыкновенно всегда обуславливается лишь спросом рабочих плотничьих рук. Там не может долго проживать плотник, где нет для него работы. Заручившись таким предположением, мы уже можем пойти далее и представлять себе дело таким образом. Сначала, т. е. до объявления цезарского указа о всеобщей народной переписи, Иосиф жил (точнее сказать: „проживал“) в Назарете и занимался плотничеством. Но вот, по случаю народной переписи, он должен был оставить Назарет и отправиться в Вифлеем, город Давида, к племени которого он принадлежал по своему происхождению. Тем не менее, по всей вероятности, вследствие каких-нибудь обстоятельств он однако-же принужден был остаться в Вифлееме на более или менее продолжительное время и прожить в нем дольше, чем, быть может, того требовала сама перепись. К числу таких обстоятельств могло принадлежать прежде всего то положение, в котором находилась тогда Мария и которое одно могло принудить Иосифа остаться в Вифлееме и пробыть там до самого рождения Иисуса; к этому обстоятельству могло присоединиться еще и то, что в Вифлееме представлялось более плотничьей работы, чем в Назарете, где Иосиф, конечно, не мог конкурировать с искусными и хитрыми греками, населявшими тогда часть Галилеи и считавшимися особенно искусными в ремесленных работах ²⁵¹; к этому, наконец, могла присоединиться еще и бедность Иосифа, вследствие которой его ничто особенно не могло тянуть в Назарет, и он мог оставаться везде, где только находил для себя работу. Все это, вместе взятое, по всей вероятности, и заставило Иосифа пробыть в Вифлееме гораздо дольше того, чем сколько он, быть может, предполагал; почему вместо пещеры, в которой он первоначально поселился, за неимением жилого помещения (Лук., 2: 7), у Матфея (2:11) мы находим его живущим уже в

доме (οἰκία), что указывает с одной стороны на то, что перепись в Вифлееме была уже окончена, или, по крайней мере, что иудеи, пришедшие из других мест, по большей части уже выбыли из Вифлеема, вследствие чего оказались свободными помещения и в жилых домах, а с другой – что на Иосифа тогда уже можно были смотреть более чем на простого путешественника. Наконец, из того, что у Матфея мы находим его живущим уже в доме, можно даже заключить, что он решил если не поселиться в Вифлееме навсегда, то по крайней мере провести там более или менее продолжительное время. Тем не менее пребывание его однако-же и в Вифлееме не могло продолжиться долго. Получив во сне откровение от ангела, что „Ирод хочет искать“ новорожденного „младенца“ Иисуса, „чтобы погубить Его“, Иосиф „встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет“. По возвращении же из Египта, он снова хотел поселиться в Вифлееме, куда его влекли, быть может, или недоконченные работы, или несведенные счета с вифлеемскими жителями, так как он бежал в Египет слишком поспешно (Мф., 2: 14), или уже, наконец, более выгодные условия жизни, чем в Назарете. Впрочем, узнав еще на пути, что в Иудее, где находился и Вифлеем, царствует сын Ирода Великого – Архелай, едва ли в жестокости уступавший сколько-нибудь своему отцу, Иосиф предпочел снова поселиться в своем прежнем городе Назарете. Из всего сказанного должно вывести, таким образом, следующее заключение: 1) пребывание Иосифа в Вифлееме было более чем простое посещение этого города по случаю только народной переписи, так что, не случись упомянутые нами обстоятельства, Иосиф, быть может, даже и навсегда остался бы в Вифлееме; а это, конечно, давало Матфею полное право смотреть на Вифлеем как на местожительство Иосифа и Марии. Но 2) пребывание Иосифа в Вифлееме все-таки было лишь случайно и непродолжительно: поэтому Лука со своей стороны имел полное право о последующем переселении Иосифа в Назарет говорить как о его возвращении в свой город. Понятно, что при таком понимании между евангельскими повествованиями Матфея и Луки не только нет никакого

противоречия, в силу которого одно повествование совершенно исключало бы собой другое, но, напротив, благодаря этим незначительным разностям, они лишь восполняют друг друга, и таким образом дают читателю более полный и цельный топографический образ евангельских событий.

Не так, впрочем, решает этот вопрос отрицательная критика. По ее мнению ²⁵², Лука мог назвать Назарет местожительством Иосифа и Марии просто-на-просто потому, что впоследствии Иисуса нередко называли галилеянином, точно также как Матфей мог назвать Вифлеем месторождением Иисуса только потому, что все веровавшие в мессианское достоинство Его наперед были убеждены, что Христос, как Мессия, как потомок Давида, должен был родиться именно в Вифлееме²⁵³. Удивительно, как иногда можно подтасовывать евангельские события и искажать прямой и ясный их смысл! Впрочем не нужно особенно напряженного внимания для того, чтобы видеть, как здесь ставится одно вместо другого: основание на место следствия, следствие – на место основания. Если-бы действительно Лука не знал из положительных и достоверных источников о местожительстве Иосифа и Марии и догадывался о нем только на том основании, что нередко впоследствии Иисуса называли галилеянином, то очевидно и в своем Евангелии он мог сказать только то, что родители Иисуса жили в Галилее, но ни в каком случае не мог бы сказать на этом основании, что они жили в Назарете, так как Галилея и Назарет – далеко не одно и то же. Что же касается указаний Матфея на Вифлеем, то допустим, что многие, веровавшие в мессианское достоинство Иисуса, действительно были убеждены, что Христос, как Мессия, как потомок Давида, должен был родиться в Вифлееме. Но отсюда, очевидно, еще далеко не следует того, что если-бы Он даже на самом деле и не родился в Вифлееме, то, в силу одного убеждения верующих, евангелист все-таки указал бы на Вифлеем, как на Его месторождение. Во-1-х, чтобы быть потомком Давида, для этого еще не необходимо рождаться в Вифлееме, а во-2-х, спрашивается: откуда же после этого верующие могли получить свое убеждение, что Иисус родился в Вифлееме? Очевидно, из

того, что они веровали в Него, как в обетованного Мессию, на Котором исполнились все ветхозаветные пророчества и Который, по предсказанию Михея должен был родиться в Вифлееме. Но почему же они уверовали в Него именно как в обетованного Мессию? Очевидно, потому, что они знали, что на Нем с точностью исполнились все божественные обетования, все ветхозаветные пророчества, а в том числе и пророчества Михея, что Он родится в Вифлееме. Таким образом, даже идя тем путем, который наметила отрицательная критика, мы приходим к заключению, что дело имело совершенно обратный ход, т. е. что не потому евангелист указывает на Вифлеем, как на месторождение Христа, что в этом были убеждены все веровавшие в мессианское достоинство Иисуса, но что многие и веровали в мессианское достоинство Иисуса отчасти именно потому, что Он родился в Вифлееме. Вся ошибка отрицательной критики состоит в том, что она построила явно ложное умозаключение: подобное умозаключение обыкновенно называют логическим кругом, потому что в нем можно так же бесконечно вращаться, как белка вращается в своем колесе: в нем основание выводится из следствия, следствие – из основания (*idem per idem*), и его ложь обнаруживается тотчас же, при самом незначительном прикосновении разсудочного анализа. В самом деле, кто усомнится в справедливости той мысли, что если-бы на Христе действительно не исполнилось все то, что о Нем предсказывали ветхозаветные пророки, т. е., что если-бы Он не родился в Вифлееме (Мих. 5: 2), не родился именно от Девы (Исаии 7: 14), и т. п., то никто и не поверил бы, что Он истинно обетованный Мессия, а следовательно не могло бы образоваться того убеждения, что Он должен был родиться в Вифлееме?

Но, желая подорвать доверие к повествованиям Матфея и Луки о первых событиях евангельской истории, отрицательная критика указанными возражениями не ограничивается. Ей повсюду мерещатся непримиримые противоречия. Так, она находит противоречие даже и в том, что у Луки благовествует архангел о сверхъестественном рождении Господа нашего Иисуса Христа самой Марии, а у Матфея – лишь Иосифу, и

притом дело представляется таким образом, что ни Мария не знает о благовестии, бывшем Иосифу, ни Иосиф не знает о благовестии, бывшем Марии ²⁵⁴. Но в высшей степени неправдоподобно, по мнению отрицательной критики, чтобы Мария, обрученная уже Иосифу, не сообщила ничего ему о полученном ею благовестии и таким образом сама подала повод усомниться в ее целомудрии. Но какое же, спрашивается, противоречие в том, что Матфей говорит о явлении ангела Иосифу, а Лука – Марии? Конечно, было бы странным, если-бы наши евангелисты так различно повествовали об одном и том же событии; но очевидно, что они говорят о событиях совершенно различных. Лука говорит о явлении ангела Марии еще даже до зачатия Спасителя; Матфей повествует о событии уже гораздо позднейшем; у него ангел является Иосифу уже в то время, когда у Марии стали слишком заметны признаки зачатия. У Луки ангел благовествует о зачатии Иисуса; у Матфея лишь рассеивает сомнение Иосифа. У Луки ангел является пресв. Деве наяву, у Матфея – во время сна Иосифа. Если же наши евангелисты различно говорят о совершенно различных событиях, то к чему же здесь речь о непримиримом противоречии, которую обыкновенно заводит отрицательная критика? Под влиянием чудобоязни, отрицательная критика не видит, разумеется, того, что наши евангелисты и в этом случае не только не противоречат друг другу, но лишь восполняют один другого, так что повествование Луки вполне понятным становится только при повествовании Матфея, и наоборот, и в этом, конечно, нельзя не видеть даже явного и непосредственного руководства евангелистов Духом Божиим. Что же касается загадочного поведения пресвятой Девы, ничего, по-видимому, не сказавшей своему обручнику о бывшем ей ангельском благовестии и о ее действительном зачатии будущего Искупителя падшего человечества, то возражение отрицательной критики, направленное на этот пункт, на первый взгляд действительно представляется веским и основательными. Его решением занимались многие апологеты евангельской истории, и потому много указано способов для его опровержения. Молчание Марии объясняли, напр., отсутствием

в то время Иосифа, путешествием в Иудею самой Марии, ее трехмесячным там пребыванием, и т. д., и т. п. Но нужно сознаться, что все эти способы не могут быть названы удовлетворительными, потому что вопрос о том, почему же Мария не открылась Иосифу тотчас по возвращении из Иудеи, все-таки остается вопросом. Поведение Марии гораздо естественнее поэтому объяснить себе следующим образом. Нет сомнения в том, что до явления во сне ангела, Иосиф ничего не видел в Марии большего, как только простую, но благочестивую, чистую и целомудренную деву. Ее величайшее смирение и полнейшая преданность одной только воле Божьей, конечно, не оставались для него скрытыми; но тем не менее в его глазах она не возвышалась еще настолько, чтобы он ставил ее несравненно выше всех иудейских женщин того времени и считали не только достойной, но и предназначенной быть матерью обетованного Мессии. Хотя, быть может, он и принадлежал к числу людей, чаявших скорой Утехи израилевой (Лук. 2: 25, 38), но едва ли он стоял настолько выше современных ему соотечественников, чтобы сам по себе, без содействия благодати Божией, мог иметь то идеальное, чисто духовное представление о Мессии, которое чуждо всякой мысли о Его блестящем политическом значении, могуществе и силе. Вот почему, если он и веровал, что скоро придет всеми ожидаемый обетованный Мессия, то, по всей вероятности, ту женщину, которая была предназначена родить этого великого царя, имевшего взойти на престол отца своего Давида, он представлял себе какой-нибудь важной и знатной иудеянкой, но никак не простой и смиренной Марией... Представим же себе теперь, что эта смиренная и кроткая отроковица, которую Иосиф часто видел сидевшей по несколько часов за писанием Моисея и пророков, явилась перед ним и чистосердечно сообщила ему, что она „имеет во чреве“, или что даже только будет иметь, и притом без участия мужа, а только через сошествие на нее Святого Духа и осеменение силой Вышнего, как сообщил ей ангел Гавриил. Что подумал бы о ней Иосиф? Очевидно, сначала он почел бы ее, по всей вероятности, только ханжей, даже, пожалуй, более, – он мог бы сделать ей упрек в том, что этим

она оскорбляет святость божественного обетования о Мессии, оскорбляет Самого, хотя и не родившегося еще, Мессию, так как, будучи столь простой и незнатной, она считает себя достойной быть Его матерью; а затем, спустя несколько месяцев, когда бы он действительно убедился в том, что Мария находится в таком положении, что скоро будет матерью, он, конечно, почел бы ее неверной, осквернившей чистоту целомудрия. Вот в каком положении находилась в то время пресвятая Дева по отношению к Иосифу. С одной стороны, она видела всю свою чистоту и невинность, а с другой – была убеждена, что даже и Иосиф, так хорошо знавший ее, не поверит ей. Что ей оставалось поэтому делать, как не молчать, предоставив все воле Божией?.. Для нее самой весть ангела была непонятна; ей самой дано было знамение (Лук., 1: 36), в силу которого бы она поверила; кроме того, здесь был и ангел, который ей явился; сверхъестественное подтверждалось сверхъестественным же; а Иосиф без ангела, без знамения, без чрезвычайного засвидетельствования должен был поверить событию чрезвычайному, непонятному, бывшему непонятным для самой даже Марии (Лук., 1: 34), и притом должен был поверить устами той, которая скорее всего могла прибегнуть к обману, если-бы дело не было так, как оно действительно было? Он должен был поверить Марии тогда, когда для него могло казаться вероятнейшим, что Мария его обманывает или по крайней мере кем-нибудь обманута сама! Подобное предположение для него, очевидно, могло казаться гораздо более вероятным, нежели то, что Мария, по какому-то невероятному чуду, родит сына без участия мужа! Дело небывалое, неслыханное... Ясно, что такое чудо через чудо же только и могло быть подтверждено. И действительно, по свидетельству евангелиста, Провидению угодно было открыть Иосифу эту тайну сверхъестественным образом (Матф., 1: 20). Такой взгляд на поведение Марии высказывает, между прочим, также и св. Златоуст. „Дева молчала, – говорит он ²⁵⁵, – ибо думала, что не уверит жениха, сказавши о необыкновенном деле, а, напротив, огорчит его, подав мысль, что прикрывает сделанное преступление. Ежели сама она, слыша о даруемой

ей толикой благодати, судит по-человечески и говорит: како будет сие, иде же мужа не знаю? (Лук. 1: 34) то гораздо более усомнился бы Иосиф, услышав о сем от подозреваемой жены. Посему дева вовсе не говорит Иосифу“. Таким образом поведение Марии в наших евангельских повествованиях представляется в высшей степени правдоподобным, психологически-верным и вполне естественным. Иначе Мария поступить действительно и не могла.

Но недоверие отрицательной критики к евангельским повествованиям Матфея и Луки о первых событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа основывается, наконец, еще и на том, что наши евангелисты говорят не об одних и тех же, а о совершенно различных евангельских событиях ²⁵⁶; Матфей, напр., говорит о таких событиях, которых нет у Луки (поклонение волхвов, бегство в Египет и избиение младенцев); в свою очередь и Лука также повествует о двух событиях, которых нет у Матфея. Впрочем, для отрицательной критики не важно то, что евангелисты говорят о различных событиях, – отрицательная критика не может сказать, что в этом случае евангельские повествования находятся между собой в непримиримом противоречии ²⁵⁷, но она не доверяет им потому, что они говорят не о том, чего бы хотелось отрицательной критике. По ее мнению ²⁵⁸, о поклонении волхвов и о находящихся в непосредственной связи с этим событием – бегстве в Египет и избииении младенцев должен бы был говорить не Матфей, а именно Лука. Лука писал свое Евангелие для язычников; поэтому ему и гораздо естественнее говорить в своем Евангелии о таких событиях, как поклонение волхвов, так как прямой смысл этого события состоит именно в том, что новорожденного Иисуса признает своим Искупителем прежде всего мрачное язычество, которое первое приносит Ему и свое приветствие. Но отрицательная критика, очевидно, здесь опускает из виду то обстоятельство, что эти события вполне соответствуют также и цели Евангелия от Матфея, хотя оно и было писано для иудеев. Говоря о бегстве в Египет и об избииении младенцев, – событиях, которые стоят в неразрывной связи с поклонением волхвов, – евангелист Матфей, конечно,

имеет ввиду указать своим читателям, что даже и на этих событиях, т. е. на самых первых страницах евангельской истории, буквально исполнились божественные обетования и предсказания уважаемых иудеями ветхозаветных пророков и что новорожденное Отроча во-истину есть обетованный Мессия и истинный Царь Израилев.

К сожалению, мы должны сознаться, что эти доводы наши не имеют для отрицательной критики ²⁵⁹ особенно важного значения, не потому впрочем, чтобы сами по себе они были ложны и неосновательны, а потому, что самые ветхозаветные пророчества, применяемые Матфеем к тем или другим евангельским событиям, на самом деле будто-бы вовсе не соответствуют этим событиям, почему и не могут быть к ним применимы ²⁶⁰. Действительно, если придерживаться буквального смысла пророчесственных слов, которые евангелист Матфей применяет к тем или другим событиям евангельской истории, то, конечно, не трудно придти к тому заключению, что эти пророчества вовсе не относятся к лицу будущего Мессии. А так именно и смотрит на это дело отрицательная критика. К бегству в Египет евангелист применяет слова Осии: „из Египта воззвал Я Сына Моего“ (Ос., 11: 1). Как известно, эти слова имеют непосредственное отношение лишь к иудейскому народу; тем не менее отрицательная критика делает слишком опрометчивое заключение, когда утверждает, что если эти слова непосредственно относятся к израильскому народу, то они неприложимы уже ко Христу, и что самое повествование о бегстве в Египет измышлено поэтому евангелистом лишь для того, чтобы оправдать ветхозаветное пророчество, которое однако-же им понято было будто-бы неверно. Но прежде чем изрекать такой строгий приговор, нам кажется справедливее – вникнуть поглубже в те основания, какими руководился евангелист, применяя это пророчество к новозаветному событию. Прежде всего нужно заметить, что жизнь ветхозаветного иудейского народа не есть только простое историческое прошлое, само в себе заключающее свою цель, но она имеет еще и чисто типическое значение, вследствие чего становится вполне возможным применение многих

ветхозаветных событий к новозаветным. Так смотрел на жизнь иудейского народа и Сам Христос (Иоан., 3: 14). По примеру Его и апостолы – особенно Павел – очень часто пользуются такого рода характером ветхозаветных событий при уяснении событий новозаветных. По новозаветному воззрению, ветхозаветные события и теократически-историческая жизнь еврейского народа, как народа, всегда находившегося под особенным божественным водительством, имеют совсем другое значение, чем обыкновенные исторические события и обыкновенная историческая жизнь всех других народов, лишенных непосредственного Божественного Откровения. События из ветхозаветной жизни еврейского народа не принадлежат к числу тех исторических явлений, которые, выражая только дух своего народа или известную сторону его внутренней жизни, ограничиваются лишь временным значением для того же самого народа. События ветхозаветной еврейской жизни, по воззрению новозаветных писателей, – не только события прошлого, умершего, раз совершившегося и уже более невоспроизводящегося в жизни, но в глазах новозаветных писателей они имеют важное и глубокое, вечно продолжающееся значение, так как они отличаются от всех других исторических событий своим особым, им только свойственным характером типа или прообраза. Основание для такого значения еврейская жизнь имела в самой цели своей и в назначений своего теократического развития. Ветхозаветный еврейский народ был предназначен быть орудием для совершения искупления падшего человечества; он был постоянным носителем идеи этого искупления. Вот почему ветхозаветные иудеи так же, как и мы, всегда могли принять участие в деле искупления; различие только в том, что иудеи могли участвовать в искуплении по вере в будущее, мы же – по вере в настоящее и прошедшее. Таким образом основной закон нравственно-религиозной и чисто-духовной жизни у них и у нас совершенно один и тот же и различается лишь своим временным проявлением. Но как по обстоятельствам времени, так и по характеру самого народного воспитания или божественного водительства, равно как и по характеру

воспитываемого народа, евреям не был открыт самый дух этого закона во всей его высоте и полноте, идеальности и духовности; он был покрыт для них внешней формой, образом, через который нужно было проникнуть, чтобы вполне понять чистую духовность этого закона. Вот почему весь закон еврейский представляется вообще как *σκιᾶ*, как образ, как сень грядущих благ, а не самая духовная сущность. Вот почему и события из ветхозаветной жизни еврейского народа, имея вполне свое историческое значение, как явления народной жизни, в то же время имеют еще и другое, высшее, типическое значение. Если мы отрешимся от внешнего проявления их и вникнем во внутреннюю и существенную их основу, то мы не можем не заметить, что их высшее значение заключается именно в их всемирном и универсальном характере. Вот почему, при исследовании ветхозаветной жизни еврейского народа, каждое важное историческое событие нужно рассматривать не только как прошедший факт, имевший в свое время свое полное историческое значение, но и как фактический прообраз, как тип, имеющий пророческое значение для Нового Завета. С этой именно точки зрения смотрит на ветхозаветную жизнь израильского народа и великий апостол языков – Павел, и в этом именно смысле трактует он о всех тех событиях, каких только касался из ветхозаветной жизни еврейского народа. Так, рассуждая о том, что вера Авраама вменилась ему в праведность, апостол Павел смотрит на эту веру не только как на прошлый исторический факт, но также как и на тип всякого истинно верующего во Христа. Упоминая о том, что во время странствования израильтян по пустыне многие из них сделались жертвой собственного невозддержания, апостол прибавляет: „а это были образы для нас“ (1 Кор., 10: 6), – и в другом месте (ст. 11); „все сие происходило с ними (израильтянами) как образы“, и т. п. Точно так же трактует апостол и историю Сарры и Агари в послании к Галатам (гл. 4). И вообще нужно сказать, что в посланиях к Римлянам, Коринфянам, Галатам и особенно Евреям премудрый апостол точно и определенно объясняет довольно многочисленными примерами то общее положение, что некоторые ветхозаветные

события из жизни еврейского народа, имея свое полное историческое значение, в то же время суть также еще и типические образы событий новозаветных. Вот почему и евангелист Матфей, точно также смотря на ветхозаветную жизнь израильского народа, в описании земной жизни Господа нашего Иисуса Христа иногда указывает на ветхозаветные события, как на пророческие типы событий новозаветных. Как типические образы, они суть действительные пророчества, которых исполнение последовало в жизни Христа, хотя сами по себе они имеют и свое полное историческое значение в жизни еврейского народа. Правда, Осия действительно говорит о вызове из Египта народа еврейского, которого он называет сыном Божиим, как называл еврейский народ некогда еще и Моисей. Но пребывание евреев в Египте несомненно имеет отношение к Новому Завету, как событие преобразовательное и пророческое. Евреи переселились в Египет в лице патриарха Иакова и его сыновей с той же самой почти целью, с какой бежал туда Иосиф с Иисусом и Его Матерью. Израиль, сын Божий, пошел в Египет, чтобы избежать смерти от голода; Иосиф бежал в Египет, чтобы избавить истинного Сына Божия – Христа – от меча Иродова; но как Израиль, так и Христос затем снова возвращаются в Палестину, чтобы там жить, исполняя свое высокое предназначение. По такому единству внутреннего значения, пребывание Израиля в Египте, с новозаветной точки зрения, действительно должно быть признано прообразом пребывания там истинного Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа. Таким образом, Матфей имел полное право смотреть на слова Осии: „из Египта воззвал Я Сына Моего“, как на действительное пророчество, исполнившееся в жизни Христа. То же самое нужно сказать и о пророчестве Иеремии, которое хотя и относится непосредственно к отведению иудеев в Вавилон, но, как пророчество преобразовательное, могло быт вполне приложимо и к избиению виффлеемских младенцев. Это применение тем более возможно, что, по свидетельству Бытописателя (Быт. 35: 19), Рахиль, плачущая о чадах, которых уже не было в живых, была погребена именно в Виффлееме,

этом пограничном городке между коленами Иуды и Вениамина, сына Рахилина.

Итак, все возражения, все подозрения, мнимые противоречия, указываемые отрицательной критикой в повествованиях Матфея и Луки о первых событиях евангельской истории, совершенно исчезают при более серьезном и беспристрастном отношении к делу и нет никакого разумного основания в чем-нибудь не доверять этим повествованиям даже и при научном изложении исторического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа.

Глава III. Благовещение архангела Гавриила о рождении Христа и Его Предтечи.

Тяжело было состояние падшего человека. До своего падения человек постоянно находился в ближайшем общении с Творцом, созерцал Его величие, премудрость и благодать, а сам, как чистый и непорочный, был свободен от страстей и худых наклонностей, и потому всегда имел полную возможность противостоять искушению врага. Как образ и подобие Божества, он имел ум чистый и светлый, волю благую и правую, душу бессмертную, тело здоровое и крепкое, не подверженное никаким болезням и физическим невзгодам. Так физически и психически был силен человек до своего падения. Но раз падение совершилось, – и человек оказался существом самым беспомощным, нравственно совершенно немощным. Вся его природа мгновенно изменилась. Грех тотчас оказал свое действие. Крепкий телом и безболезненный, человек вдруг стал способным к недугам и даже смерти. Бесстрастный и нравственно чистый, он вдруг стал доступен для всякого рода страстей и похотлив. Сотворенный для одного только добра и совершенства, он вдруг получил преимущественную наклонность ко злу и ко всему дурному... Мало того, сам по себе он даже сделался неспособен ни к чему хорошему. Так радикально искажена грехом вся нравственная природа человека. И таким ядом греха был заражен не один только виновник падения, но и все его потомство. Вот почему даже одаренный сугубой благодатью апостол так говорит о своей человеческой природе, поврежденной первородным грехом: „я не понимаю, что делаю: потому что не то делаю... А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. в плоти моей, доброе; потому что желание доброе есть во мне, но чтобы сделать доброе, того не нахожу. Добра, которого хочу, не делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех!“ (Рим., 7: 15 – 20). Если же так говорит о своей испорченной природе апостол Христов ²⁶¹, то что же нужно сказать о ветхозаветном человеке, лишенном

искупительной благодати Божией? Уже вскоре после падения первого человека Каин из зависти убивает брата своего Авеля и „всяк помышляет в сердце своем прилежно на злая по вся дни“ (Быт. 6: 5). Сделавшись восприимчивым только ко злу, человек пошел по этому пути быстрыми шагами. Ни всемирный потоп, ни содомская катастрофа, ни другие наказания Божии не остановили его. Нравственное падение, нравственная распущенность разлились по всему миру бурным потоком. „Несть праведен никтоже!“ принужден был воскликнуть уже Давид... «Вси уклонишася вкупе неключими быша, несть творяй благодетельню, несть до единого» (Пс. 13: 1 – 3). И если так говорит Давид об израильском народе, судьбами которого руководил Сам Бог, – народе, среди которого время от времени возставали пророки, возвещавшие волю Божию, обличавшие его за распущенность и постоянно указывавшие лучшую и действительную цель его жизни, подкрепляя свои слова не только божественными обетованиями, но и сверхъестественными действиями или чудесами, то что же сказать о язычниках, лишенных такого непосредственного водительства Божия и погрязших исключительно в своем нечестии?.. А как велико было падение человека и его совершенная нравственная беспомощность перед рождением Господа нашего Иисуса Христа, этого нельзя изобразить никакими мрачными красками... Весь мир представлял из себя лишь одну сплошную массу порока и нравственного разложения. Человек чувствовал в душе разлад с самим собой и в то же время ниоткуда не получал успокоения, потому что во всем он видел только пустую форму и нигде не ощущал благодетельного веяния живого духа.

„Иудейский законник, по свидетельству апостола Павла, уча других, не учил самого себя; проповедуя не красть, крал; говоря: не прелюбодействуй, прелюбодействовал; гнушаясь идолов, святотатствовал“ (Рим., 2:22). При таком внутреннем противоречии иудея самого с собой, незадолго до пришествия на землю Христа, он уже не мог удовлетворяться ни законом, ни писанием Моисея и пророков; вот почему он обратился еще к часто совершенно бессмысленным „преданиям старцев “. Дух

исчез; осталась только одна форма, внешность и пустая обрядность... А нося на своей вые ярмо тяжелого римского ига, тогдашний народ еврейский и в политической жизни не видел для себя ничего отрадного, потому что даже его собственный правитель или царь был для него тяжел и невыносим ²⁶². Беспомощный во всех отношениях народ, страждущий физически и разлагающийся нравственно, перед пришествием Христа стоял уже над пропастью отчаянья и готов был ринуться в нее... Искра жизни среди этого народа просвечивала лишь в тех немногих личностях, которые еще чаяли скорой и истинной (а не политической) утехи израилевой; что же касается тогдашних иудеев вообще, то это была уже не живая народная единица ветхозаветного теократизма, а скорее разлагающийся труп, мумия, которой даровать жизнь могла лишь не человеческая, а сверхъестественная сила.

Не лучше было перед пришествием на землю Спасителя и состояние мира языческого. Великий апостол языков Павел, хорошо, конечно, знакомый с той средой, в которую он внес свет Христова Евангелия, следующими красками обрисовывает нам нравственное состояние язычества перед пришествием Спасителя: „Познав Бога через рассмотрение природы, – говорит он, –язычники не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся: потому и предал их Бог, в похотях сердец их, нечистоте, так что они осквернили сами свои тела... Женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение“ (Римл. 1: 21–24; 26, 27). Апостолу Павлу можно, пожалуй, было бы возразить, что в этом случае немного преимущества перед язычеством имеет и христианство, так как подобные пороки не составляют особенной редкости и между христианами; но за Павла отвечает

уже и Иоанн, когда говорит: „Кровь Иисуса Христа, Сына Его (Божия), очищает нас от всякого греха“ (1Иоан. 1: 7) – преимущество, которого, очевидно, не имели язычники. В языческом мире перед пришествием на землю Спасителя человеческая нравственная природа действительно была искажена в конец, без возможности возвращения к лучшему. Вместо нравственного совершенства и постоянного стремления к добру, язычники были „исполнены, по словам того же самого апостола Павла, всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безразсудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако, не только их делают, но и делающих одобряют“ (Римл. 1: 29–32). А что значит, что в последнее время язычники так нравственно пали, что уже ничего нельзя найти у них, кроме дурного? Очевидно, это значит, что и язычники, чувствуя внутренний разлад в себе и не находя для себя нигде удовлетворения или успокоения, в отчаянии бросаются в ту пропасть, куда их влечет испорченная грехом природа их. Вот почему „хотя они и знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти, однако не только их делают, но и делающих одобряют“. Утружденный и обремененный язычник, чувствуя внутреннее противоречие с самим собой и не слыша ниоткуда гласа, призывающего его к успокоению, бросается в омут собственных страстей и сам ищет для себя праведного суда Божия, сам желает своей смерти. И действительно, самоубийство, хладнокровное принятие яда, равнодушие к жизни и смерти и тому подобные признаки отчаяния перед пришествием Спасителя считались у язычников лучшим исходом для жизни.

Ко временам Спасителя Римская империя обнимала собой все населенное пространство древнего мира; Рим был центром, в который сходились все жизненные силы, все нити древнего мира; римские знамена развевались в руках римского войска на берегу Евфрата на востоке; Египет и все северное побережье

Африки получали приказания от Рима; южную границу в Испании составляли столбы Геркулеса; отдаленные германцы на севере были покорными подданными Рима. После битвы при Акциуме (в 31 году до Р. Х.) Римом стали управлять императоры, которые крепче связали в своих руках разноплеменные народы, входившие в состав Римской империи. Политика войн, разрушений и территориальных приобретений была оставлена; место ее заняла политика внутреннего благоустройства, порядка, организации; были устроены прекрасные дороги и мосты, чтобы связать в одно целое разрозненные страны; были воздвигнуты крепкие стены и крепости, чтобы обезопасить завоеванное. Прекрасно устроенные дороги тянулись по всей империи; правильно заведенная почта приносила известия из всех провинций, на известном расстоянии путешественники всегда могли найти станционные дворы, где им переменяли лошадей и где они могли отдохнуть и запастись силами для дальнейшего путешествия. Главная дорога вела в Италию из Испании через теперешнюю Францию; из Италии, помимо морского пути, пролегла прекрасная дорога в Грецию, продолжавшаяся и в Азии по ту сторону Средиземного моря; наконец, были устроены прекрасные дороги в Египте и в придунайских странах. По этим дорогам с достаточной быстротой могли двигаться императорские войска, римские и провинциальные курьеры и частные путешественники. Пути сообщения наилучшим образом содействовали к объединению разнородных национальностей всемирной империи; строго проведенных границ, разделявших небольшие, некогда самостоятельные государства, не существовало более. Если на востоке империи некоторые страны еще имели вид относительной самостоятельности, если их князья и считались римскими союзниками, если частные колонии и города еще и обладали некоторой свободой, – во всяком случае они хорошо понимали, что фактически они всецело были подчинены римскому правительству и что их привилегии вполне зависят от Рима. За немногими исключениями, римские провинции, особенно в административном, судебном и финансовом отношениях,

непосредственно были управляемы римскими чиновниками, что весьма тягостно было для покоренных народов.

Понятно, что город Рим был настоящим сердцем мировой империи: перед ним далеко отступали назад даже такие значительные места, как: Александрия, Антиохия или Коринф. В него стекались многочисленные лица всех национальностей. Как часто говорили, Рим был общиной, составленной из соединения народов, сборным пунктом земного шара. В этом городе можно было видеть самые разнообразные и бесчисленные костюмы; сюда направляли свой путь и ученый грек, и александрийский купец, и промышляющий еврей; здесь черный африканец и загорелый азиат встречался с белокурым европейцем. Купеческие галереи, лавки и магазины были наполнены самыми редкими произведениями отдаленнейших стран, великолепнейшими работами изобретательности и искусств всех народов. Летом и осенью сюда плыли из всех стран нагруженные корабли и везли с собой шерсть, шелк и полотно из Александрии, вина и устрицы с греческих островов, морские рыбы из Черного моря, целительные травы из Африки, москательные товары и пряности из Аравии, одежды и драгоценности из Вавилона. Иностранные художники показывали здесь свои произведения; поэты и ораторы здесь публично читали свои поэмы и произносили свои речи. Одним словом, в Риме концентрировалась жизнь всего тогдашнего мира. Но гордый римлянин, славный своими победами и могущественный повелитель всего света, был однако-же немощнейшим и беспомощнейшим существом нравственным. Политическое могущество и слава не удовлетворили его; он также везде искал для себя успокоения и однако-же нигде не находил его. Собрал к себе богов со всех покоренных им языческих стран, он стал совершенно равнодушным к своей собственной религии. Он сохранял ее еще только потому, что она была вера отцов и что ничего не было лучшего, чем бы он мог ее заменить. Религиозная жизнь римлян стала падать вместе с началом падения или – лучше сказать – с достижением высшего пункта развития государственной жизни. Древние латинские боги теперь превратились в сухие

абстракции гражданских и общественных добродетелей. Боги римлян – это силы, от которых зависело государственное благосостояние. Юпитер Капитолийский стал главным римским божеством, представителем государственной власти и могущества; Марс – бог войны; Виктория – богиня победы. Но с империей римские боги утратили и это значение. Они стали ненужными; место их заняли императоры, как личные и непосредственные представители государственной власти и могущества. Государственной религией стал официальный культ в честь императоров. Известно, что при погребении Августа из костра вылетел орел, и один сенатор клятвенно свидетельствовал, что он видел императора восходившим на небо. Вследствие этого Августу стали воздавать божеские почести; в честь его были установлены празднества, храм и особое сословие жрецов. Впоследствии то же самое делали и в честь каждого умершего императора, над чем посмеивался серьезно заболевший Веспасиан, говоря: „должно быть, скоро я сделаюсь богом“. На самом деле он, впрочем, запретил приписывать себе божеские почести; но Калигула не дождался даже и своей смерти; еще при жизни он велел срубить головы некоторым идолам и на место их поставил изображения своей собственной головы, требуя воздаяния себе божеских почестей. Так же поступали Нерон и Домициан; последний в своих эдиктах прямо называл себя „господом и богом“. При таком положении древняя религия римлян, очевидно, держаться уже не могла более, как не могла она и производить на людей никакого влияния. Правда, с внешней стороны религию старались еще поддерживать по причине тесного отношения ее к государству; храмы еще существовали во всем полном своем величии, праздники и жертвы были совершаемы со всем великолепием; при восшествии на престол Калигулы в три месяца было заклано 100,000 жертвенных животных; но рядом с этим почти повсюду господствовало полное неверие; Катон и Цезарь проповедовали его публично; Лукреций презирал веру, как суеверие, а богов объявлял порождением страха. Плиний указывал, как на несомненный результат науки, на то, что не существует никаких богов и что только одну природу следует

признавать богом. Избегая этой крайности, большинство ученых старалось проложить средний путь; не устраняя совсем народной религии, по причине ее охранительного значения, сами по себе они обращались, к высшему познанию. Отсюда явилось два рода религии: эзотерическая религия людей образованных и экзотерическая – толпы. Даже Варрон от религии народа отделял мифическое понимание для поэтов и физическое для философов. Можно было бы думать, что по крайней мере философия, стремящаяся к истине, будет возбуждать религиозную жизнь римлян. Но на самом деле было как раз наоборот. Скептицизм, начавшийся „вероятностью“, Пирроном был доведен до полного „сомнения“ в истине всего существующего; а скептик Лукиан прямо заявил, что все неизвестно, – даже и существование богов. В своем „Jupiter tragoedus“ он с явной иронией сделал такое умозаключение: „Если существуют жертвенники, то должны существовать и боги; жертвенники существуют; следовательно существуют и боги“. Эпикурейцы отвергли всякое объективное познание, и если не отрицали совершенно существования богов, то и не приписывали религии никакого существенного значения; в большинстве случаев они относились к религии с полным индифферентизмом, и только на „удовольствие“ и наслаждение смотрели как на высшее благо. Стоики высшее благо полагали в „добродетели“; с нашей точки зрения последователи стоицизма могли бы быть названы богословами примирительного направления, так как веру они хотели примирить с философией; они признавали единого верховного Бога, пантеистический универс, а вместе с ними – и многих низших богов, которые совпадали с богами народной религии. У них таким образом является примиренным эзотерическое понимание с экзотерическим. Правда, стоики являются благороднейшими из языческих мыслителей и ближе всего стоят к христианству; но тем не менее и они не могли спасти своей древней религии. Дело римской религии было проиграно безповоротно. Даже авгуры и жрецы, совершая свои богослужения, в то же время смеялись друг над другом, потому что уже и они не верили в то, что совершали и чему учили других.

Главный недостаток древне-римской религии состоял в отсутствии вероучения о загробной жизни. Жизнь древних не знала другой цели, кроме цели земной жизни, удовольствий и величия мира и человеческой жизни, искусства и государства. Стремление к блаженству было, но путь к нему оставался неизвестным. Идолы не могли его указать; они не могли направить человека к высшей цели, а в обычном культе успокоения найти было нельзя. Характеристичны самые молитвы к римским богам. Их просили о богатстве, об удобствах и счастливой жизни, об удачном исходе какого-нибудь предприятия; но римлянам никогда и на ум не приходило просить у своих богов благ и физических. „Юпитер дает мне жизнь и богатство, – говорит Гораций, – но чувства покоя и довольства я уже должен достигнуть сам собой“. И Сенека учит, что человек сам себя должен сделать счастливым, и что даже постыдно просить об этом богов.

Вместе с падением религии начали падать у римлян и добрые старые обычаи и нравы. Правда, не было недостатка в нравоучительной литературе, о чем свидетельствуют, напр., речи Сенеки о добродетели, сочинения Горация, Ювенала, Тацита; но эти нравоучители не могли иметь на народ большого влияния, – учение слишком далеко расходилось с их собственной жизнью. Сенека, напр., проповедуя воздержание и умеренность, был сам большой корыстолюбец и расточитель; проповедуя целомудрие и нравственность, сам первый был нарушителем супружеской верности; убеждая других к делам милосердия, сам принимал участие в жестокостях Нерона и произнес похвальное слово матереубийце – своему ученику. Подобное повторялось со всеми и повсюду. Нравственное разложение началось с императорского двора. Императорам подражали вельможи, а вельможам – народ. Ко времени земной жизни Спасителя в Риме прежде всего почти не существовало жизни семейной. Все римляне, так сказать, старались жить на улице. Женщины забыли свои супружеские и материнские обязанности и занимались только своими нарядами, выездами, безнравственными забавами и грязными, недостойными человека связями. То же самое делали и их мужья. Браки так же

легкомысленно были заключаемы, как и расторгаемы. По саркастическому замечанию современника, римские женщины считали свои годы не по консульствам, а по числу своих мужей. Дети были бросаемы на произвол судьбы; их воспитанием в большинстве случаев занимались только рабы. Разврат и разврат самый гнусный (напр. *paederastia*) господствовал повсюду; им были оскверняемы даже храмы, рощи и другие священные места; детоубийства, вытравление плода считались явлениями самыми обыкновенными; Сенека прославляет как высокую добродетель своей матери то, что она не умертвила его в своем чреве. О целомудрии, супружеской верности, скромности, воздержании римляне уже почти не имели никакого понятия. Кто из молодых людей не имел любовных связей и не находился в подобной связи с замужней женщиной, того наказывали полным общественным презрением. Общественная жизнь проявлялась в одних лишь безнравственных забавах и увеселениях, театрах и цирках. Всякий труд считался унижительным для всякого свободного римлянина, как дело рабов. „Хлеба и зрелищ!“ – вот чего требовал римский народ. Не находя для себя успокоения ни в своей религии, ни в философии, ни в своей политической славе, римлянин, по совету Эпикура, обратился теперь только к одной чувственной жизни: устраивая великолепные дворцы и виллы ²⁶³; все свои богатства, а иногда в один раз все состояние истрачивал на пышные пиршества ²⁶⁴; ел до пресыщения, принимал рвотный порошок, выбрасывал из себя съеденное, и снова ел, и снова прибегал к помощи того же самого рвотного порошка; устраивал постыдные оргии и зрелища, заводил зверинцы и любовался человеческой кровью, человеческой смертью. Но что означает эта жизнь, как не последние предсмертные признаки больного, умирающего человека?! Не лучшее положение было и развратного, изнеженного грека. В жизни он не мог найти для себя успокоения или удовлетворения; время политической его славы прошло; хитрый и коварный, развратный и изнеженный, он сам теперь стал рабом другого; а какое удовлетворение можно найти в ярме чужого и тяжелого рабства? Еще менее грек мог найти для себя успокоение в своей религии, в своих мифах.

Он сохранял свою религию, также как и римлянин, лишь потому, что не было ничего лучшего, чем бы можно было ее заменить. Греческая религия дошла до своего апогея еще при Гомере; а дальше антропоморфизма она не могла идти, и потому сама собой должна была потерять свое значение. „Человеческий образ богов“ – говорит Шеллинг в своей „Философии мифологии“ (стр. 651) – „является таким же необходимым концом мифологического процесса, каким необходимым концом является человек в процессе природы“. Вот почему сам грек уже более не верил в своих богов и называл их пустыми выдумками. Разумнейший между греками – Пифагор, напр., говорил, что в аду Гомер должен претерпеть сильнейшее наказание за те неприличные вещи, которые он выдумал, о богах. Точно также и Платон в своей „Республике“, не особенно высоко ставя значение поэтических произведений вообще, в частности предостерегает своих соотечественников от неразумного пользования песнопениями Гомера, и особенно настаивает на том, чтобы неприличные басни о богах, которые выдумали Гомер, Гезиод и другие поэты, не входили в программу обучения юношества. А Геродот прямо говорит, что Гомер и Гезиод „выдумали грекам учение о богах, потому что они дали богам различные имена, обозначили их почести и занятия (τῆς τε καὶ τέχνας) и очертили их образы“. Так лучшие из греков еще задолго до пришествия Спасителя смотрели на свою религию. А можно ли было в такой религии которая была „наполнена неприличными выдумками“, найти успокоение и нравственную поддержку в жизни утружденному и обремененному в преступлениях язычнику? Таким образом, как в жизни, так и в религии, ничто не удовлетворяло и язычника перед пришествием Спасителя. Лучшие люди языческого мира, впрочем, и сами видели себя настолько нравственно испорченными, что не верили в возможность своего возрождения естественными человеческими силами. Вот почему даже обыкновенным людям, которые стояли выше своих современников только по своим способностям и дарованиям и от которых в большей или меньшей мере языческий мир ожидал своего обновления, обыкновенно приписывалось

сверхъестественное происхождение. Такое, напр., происхождение приписывалось Будде, Зороастру, Платону ²⁶⁵ и Пифагору (Samblich, Vita Pythag., 2). Лучшие люди языческого мира сами были твердо убеждены в том, что из лона человечества не могла произойти та сила, которая бы преобразовала в самом корне испорченный мир и дала бы ему новую жизнь, новые силы и новое назначение: поэтому они всегда питали надежду на вмешательство в судьбу людей чего-то необыкновенного, существа сверхъестественного, Божественного. Что это за Божественное существо, которое должно дать миру новую жизнь, они не могли дать себе отчета. Они знали только одно, что мир так погряз в пороках, так безнадежно пал нравственно, что для искупления его необходимо пришествие на землю если не Бога, то полубога, который бы мог дать миру еще новый, неизвестный принцип жизни. Таким образом, индеец перед пришествием Спасителя твердо веровал в скорое пришествие на землю „Примирителя“; перс и халдеец – Созиоша, т. е. ожидаемого Искупителя ²⁶⁶, римлянин – какого-то полубога из рода Цезаря ²⁶⁷. В сивильских книгах (Orac.-Sibill., 3:590) также содержится языческое предсказание, относящееся ко временам Антиоха Епифана, – о том, что „после опустошительных римских войн Бог от солнца пошлет царя, который освободит землю от войн и, по повелению Божию, умертвит некоторых, а с другими соединится посредством прочного союза и будет жить с ними на горе Сионе... Безбожники массаи восстанут против Него и обложат Сион, но через грозный суд будут уничтожены; дети же Божии будут обитать в Его храме» ²⁶⁸. Замечательно, что, по этому предсказанию, явление царя-примирителя ожидается именно из Палестины, т. е. из среды того самого народа, который так всегда презирал гордый язычник. Грек также веровал, что даровать ему новую жизнь может только один Бог. Какой это Бог – он не знал; тем не менее его вера была так сильна, что он даже в самой столице своей построил храм и посвятил его этому „неведомому Богу» (Деян., 7: 23).

Определеннее надежда на искупление была у иудеев. Им по временам Бог открывал через пророков Свою волю, и они

поэтому знали обетования Божьи лучше, нежели язычники, в деле веры руководившиеся только естественным Богопознанием. Им Бог указал не только то, что рано или поздно падение человека будет заглажено искуплением, но и многие частные черты, по которым бы они могли узнать евоего Искупителя. В падении человека уже лежало то семя яда греховного, которое отравило не только душу, но и тело его; этот яд, развиваясь в потомстве Адама, как и всякая заразительная болезнь, не должен был, однако-же, погубить человечество, как желал того диавол. Господь обещал, что во дни, Ему одному только известные, семя жены сотрет главу змия (Быт., 3: 15). Таким образом, здесь Бог указывает уже на ту частную черту Мессии, по которой Он является именно семенем жены. В обетованиях Аврааму эта черта определяется еще яснее. Господь обетовал, что именно от семени Авраама должен произойти Тот, о Ком благословятся все народы земные (Быт., 22: 18). Тоже самое обетование и почти в одних и тех же словах было повторено Исааку и Иакову (Быт., 26: 3, 4; 28:13, 14). Затем в пророчестве Иакова (Быт., 49: 10) указывается еще более частная черта, относящаяся к лицу Мессии, – указывается, когда именно должен явиться обетованный Мессия, и даже те обстоятельства, которые Он встретит в политической жизни иудейского народа. В пророчестве Моисея (Второз., 18:15) рисуются и характеристические черты общественного служения будущего Искупителя: Он будет избавителем народа от рабства; Он будет новым законодателем, основателем нового завета, ибо Он будет говорить слова Божии (Второз., 18: 5 –18). Давиду также обетовал Господь: возставлю семя твое по тебе (2 Цар., 7: 12) и благословятся в нем все колена земные (Пс., 71:17). Оставалось только несколько столетий до действительного пришествия на землю Искупителя, – и вот Бог посылает к народу израильскому пророков, которые предсказывают пришествие Спасителя и возвещают спасение и славу всем народам. Они ясно предсказали многое даже относительно частных обстоятельств Его пришествия. Так, Исаия предсказал, что Он родится от девы (7: 14); Михей указал месторождение

Его (5: 2); Даниил определил самое время Его пришествия. Вот почему евреи могли определенно сказать не только то, от кого ожидают они своего искупления, но и то, когда, наконец, наступит время явления на землю Икупителя. Князь от Иуды и вождь от чресел его уже оскудел: седмины Данииловы приходят к концу... Остается лишь ждать Утехи израилевой... И мы действительно знаем, что ко времени рождения Христа Утехи израилевой ожидали многие благочестивые иудеи. В первой книге Маккавеев мы читаем: „иудеи и жрецы благоволили Симону быть князем и первосвященником до тех пор, пока не возстанет пророк верен (πίρὸς κροφίτης). Что это решение иудеев и жрецов состоялось именно в виду пророчества Иакова (Быт., 49: 10) и Моисея (Второз., 18: 15), в этом не может быть никакого сомнения; а следовательно не может быть никакого сомнения и в том, что постановлявшие такое решение иудеи и жрецы были твердо уверены в скором пришествии на землю обетованного Мессии. В книге Эноха, которая, как полагают некоторые ученые, написана за 130 лет до Р. Х. и, как кажется, была в большом распространении у иудеев во времена земной жизни Спасителя, часто говорится о предстоящем явлении „Избранного“, „Помазанного“, „Сына человеческого“, „Растения справедливости“, и что в близком будущем предстоит мессианское переустройство теократии, – что язычники еще раз попытаются употребить свою силу против Израиля, но попытка их останется безуспешной: все соблазнитель, все притеснитель, все отступники будут ввергнуты в глубокую пропасть, полную огня, – явится новый Иерусалим, в котором будут жить благочестивые израильтяне и которому будут подчинены все язычники; когда же придет Мессия, к Богу обратится весь мир.

Вообще литературные иудейские памятники того времени ясно говорят о современном напряженном ожидании Мессии, – о том, что тяжелое чужое иго свергнуто будет Царем из колена Давидова, который не потерпит в своем народе ни язычества, ни несправедливости. Все будут освящены в Его царствование, ибо Он есть „Помазанник Господень“, Которого Бог укрепил и умудрил Духом своим Святым и Который, поэтому, покорит

врагов „словом уст Своих“. Как Царь правды и истины, Он приведет всех к оправданию, освящению и величию. Таргумы Онкелоса и Ионафана, правда, написаны сравнительно в более позднее время. Но несомненно, что в них, по справедливому выражению Ширера ²⁶⁹, собран материал над которым работали многие поколения и который нужно отнести к апостольскому и более раннему времени. Из них мы также видим, что многие ветхозаветные места в мессианском именно смысле были разъяснены древними иудеями. Онкелос относит к Мессии даже таинственное „Шило“ (Быт., 49: 10), и Его пришествия он ожидает в то время, когда отыметсЯ скипетр от Иуды. Нет сомнения, что этот взгляд во времена Христа был взглядом народным (Иоан., 6: 4 и 15; 1: 9; 7: 31; Деян. 13:32–41). Пророчество о звезде Иакова (Числ 24: 17) у Онкелоса также понимается в смысле звезды грядущего мессианского Царя. В последних словах Давида (2 Цар., 23: 3–7) Иоанн также усматривает пророчество, относящееся к мессианскому времени; он называет Мессию героем, царем, который освободит народ от его языческих врагов; мало того, он изображает Его как учителя (к Исаии, 11: 1) и даже как лицо, прощающее грехи; время Мессии у него является временем святости и правды; он знает, что „грядущий“ отделит благочестивых от безбожников и приведет первых к блаженной жизни, а последних к заслуженному наказанию (на Исаию, 53: 7). В апокрифическом сказании о „вознесении на небо Моисея“, явившемся незадолго до Р. Х., надежды на будущее величие также высказываются в высоко-поэтических образах. После великих скорбей и угнетений явится царство Божие; Небесный подыметсЯ с Своего трона, накажет язычников и уничтожит их идолов. Израиль станет счастливым и полный радости воспоет Господу благодарственную песнь. Подобными же красками изображает скорбь и имеющий наступить за ней мессианский век, и книга юбилеев, составленная вскоре после смерти Спасителя. Из евангельских повествований мы также видим, что ко времени рождения Христа иудеи действительно питали надежду на скорое пришествие обетованного Мессии, и многие из них чаяли скорой Утехи израилевой (Лук., 2: 25, 38). Едва

явился Иоанн-Креститель на Иордане с проповедью о покаянии, как „иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: „кто ты?“, потому что „народ был в ожидании, и все помышляли в сердцах своих об Иоанне, не Христос-ли он“ (Иоан., 1: 20; ср. Лук., 3:15). Но Иоанн тот- час же отрекся и объявил, что он не Христос (Иоан., 1: 21). А так как посольство к Иоанну имело целью осведомиться именно о том – не есть-ли этот иорданский проповедник Сам Мессия. то ясно, что не только иудеи вообще, но и их представители уже с-часу-на-час ожидали появления среди них обетованного Мессии. Что христианству не предшествовало миссианское ожидание, – говорит Штраус, – это мог утверждать только Бруно Бауэр. К сожалению, нужно сказать, что тяжелое политическое положение иудеев перед пришествием Спасителя положило свой отпечаток и на их мессианские ожидания. Потеря отечества, вавилонский плен, тяжелое греческое, потом римское иго, лишение политической свободы и самостоятельности так повлияли на весь склад жизни иудейского народа, что даже и в обетованном Мессии он видел уже не Искупителя от первородного греха, проклятия и смерти, а лишь политического своего освободителя ²⁷⁰. Он знал, что Мессия должен быть сыном Давидовым; но что под этим именем в своем подавляющем большинстве он разумел политического царя – в этом не может быть никакого сомнения (Иоан., 6: 15). И быть может, только немного было лиц, которые ожидали скорого пришествия на землю не политического царя-освободителя, а истинного Мессию, который освободит людей не от политического гнета, а от рабства греха, проклятия и смерти. Ученики Христа Спасителя, без сомнения, также питали в себе надежду на мессианское царство политического характера. Они не могли сразу возвыситься над современными им народными воззрениями даже и после воскресения Иисуса Христа. Это ясно доказывается разговором эммаусских путников: „а мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля“. Даже в самый день вознесения на небо ученики спрашивали Господа: „не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израиле?“ Божества в своем

Мессии современные Христу иудеи почти не ожидали; они представляли Его себе только человеком, хотя и с особыми свойствами. Слово „Сын Божий“ также не было всеобщим и популярным предикатом ожидаемого Мессии в устах тогдашних иудеев (см. Мф., 22: 42 и далее. Иоан., 10: 33; Мф., 26:63; Лук. 22: 70 ²⁷¹), хотя и нельзя думать, чтобы Мессии приписываемо было только и исключительно только политическое значение (Ср. Мр. 1: 7, Иоан. 1: 27, Мф. 3: 1: Лука 1: 70, 67; 2: 29–32, 36; Марк. 15: 43; Мф. 16: 13; Мар., 8: 27; Мф. 14: 33; Иоан., 11: 27; 1: 49; Мф. 16: 63; 27: 40; Иоан. 7: 27, и мн. др.). Замечательно, что Сыном Божиим признавали Христа первоначально и ни от чего независимо только одни демоны и бесноватые (Мф, 8:21; Лук., 4: 41; Мф 4:3 и т.п.). Даже Иоанну Крестителю Божество Христа было открыто сверхъестественным образом (Иоан., 1: 33, 34), равно как и Нафанаил исповедал Христа Сыном Божиим только по вдохновению (Иоан., 1: 50). Кроме Евангелий, есть еще и другие исторические данные, которые также убеждают нас в том, что перед рождением Спасителя между всеми иудеями сильно распространена была уверенность в скором пришествии на землю обетованного Мессии. Так Филон высказывает надежду на то, что в недалеком будущем должен явиться великий полководец и военачальник который покорит себе многие народы (De praem. Opp. 2: 423). Но его взгляду (De exsecr. Opp. 2: 436), будущий Мессия чудесно соберет вокруг себя из разсеяния весь народ иудейский, и хотя будет иметь человеческий образ, но будет видим только одними иудеями ²⁷². Иудейский историк Флавий также свидетельствует, что в царствование Ирода иудеи питали крепкую веру в то, что в недалеком будущем должен явиться великий пророк равный Моисею по своему значению и теократическому положению, который и освободит их от римского ига и жестокостей Ирода („О войн. иуд.“, кн. 6, гл. 5, ст. 4; ср. „Древн.“ кн. 20, гл. 5:1; кн. 20, гл. 8: 6; кн. 10, гл. 10: 4; „О войн. иуд.“, кн. 2, гл. 13:4; кн. 2, гл. 13: 5).

Не менее также был уверен иудейский народ и в том, что прежде пришествия Мессии должен явиться еще Илия. И действительно такова была воля Божья. Прежде пришествия на

землю Христа явился Его Предтеча – Иоанн. В царствование иудейского царя Ирода жил в Иудее один благочестивый священник, из рода Авия, по имени Захария. Вместе с своей женой, из рода Ааронова, Елисаветой, он дожил до преклонных лет, не имея детей. Однажды, когда, совершая череду священнослужения, он вошел в храм Господень для каждения, а народ стоял и молился вне, ему явился ангел Господень и возвестил, что престарелая жена его родит ему сына, которого он должен назвать Иоанном, что о его рождении возрадуются многие, потому что, исполнившись Святаго Духа от чрева матери своей, он многих из сынов израилевых обратит к Господу Богу их и предъидет пред Ним в духе и силе Илии. Когда Захария, несмотря на явление Ангела, усомнился в этом необычайном для него известии и потребовал знамения, Ангел сказал ему: „ты будешь нем до тех пор, пока не исполнится все сказанное мной“. Само собой разумеется, что немота Захарии в этом случае была столько же знамением Божественного обетования, сколько и наказанием неверия, а равно и средством к возбуждению внимания со стороны молившегося народа к случившемуся событию, имевшему столь важное значение для всего человечества. Действительно, Захария стал нем тотчас же, и дар слова возвратился к нему лишь тогда, когда родился у него сын и был назван Иоанном, по желанию Елисаветы, которой, по всей вероятности, Захария сообщил письменно как обо всем случившемся с ним в храме, так и о повелении ангела назвать новорожденного Иоанном. Получив дар слова, Захария прежде всего благословил Бога и, исполнившись Святаго Духа, в прекрасной хвалебной песне пророчественно указывал на великое назначение будущего Предтечи обетованного Мессии.

Пять месяцев спустя после этого события, случившегося с Захарией в иерусалимском храме, тот же Архангел Гавриил был послан от Бога в город Назарет к пресвятой Деве Марии, обрученной некоему простому, но благочестивому мужу Иосифу, из дома Давидова. Смутившись от необычайного явления к ней ангела и от столько же необычайного его приветствия: „радуясь благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между

женами“, – смиренная Дева недоумевала, – „чтобы это было за приветствие?“– Но ангел сказал ей: „не бойся, Мария; ибо ты обрела благодать у Бога. И вот зачнешь во чреве, и родишь Сына и наречешь имя Ему Иисус. Он будет велик, и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его, и будет царствовать над домом Иакова во веки, и царству Его не будет конца“.– Хотя Мария и была обручена Иосифу, но она не была его женой, а потому, хотя она и понимала, о Ком ангел ведет речь, но для нее непонятно было не только то, каким образом она может быть матерью обетованного Мессии, но матерью и вообще. Вот почему она и обращается с вопросом к Гавриилу: „как будет это, когда я мужа не знаю?“ В ответ на этот вопрос Гавриил сказал: „Дух Святый найдет на тебя и сила Вышнего осенит тебя; посему и рождаемое святое наречется Сыном Божиим“. Твердо и чистосердечно веровавшая в непреложные обетования истинного Бога, у Которого не остается бессильным никакое слово, и видя перед собой необычайного вестника, Мария тотчас же подавила в себе всякое возможное сомнение и смиренно приняла это Божественное произволение: „се раба Господня; да будет мне по слову твоему“. Как на знак всемогущества Божия, ангел при этом указал пресвятой Деве и на то, что, по воле Божией, вскоре родит сына даже и престарелая ее родственница Елисавета. Возбужденная этим последним известием, Мария вскоре же отправляется в тот город, в котором жили ее родственники – Захария и Елисавета. Но едва она вступила в дом Захарии, как будущий Предтеча Христов, предчувствуя приближение Матери Господа своего, „взыграл“ даже во чреве матери своей, а благочестивая Елисавета, исполнившись Святаго Духа и повторяя приветствие Архангела: „благословенна ты в женах“, – благоговейно вопрошает самое себя, – чем она удостоилась той благодати, что к ней пришла Мать Господа ее? После всего этого для Марии уже ясно было, какую великую благодать получила она от Бога, ибо отныне будут ублажать ее, как Мать Сына Божия, все народы, по богодухновенному почину престарелой родственницы ее – Елисаветы. Вот почему из ее груди, быть может даже невольно,

вырывается хвалебная песнь Творцу, Который так ее прославил лишь за ее чистоту и смирение. Эта песнь еще более, чем песнь Захарии, отличается высоким, неподдельно-поэтическим характером, потому что она излилась из души, исполненной высокого одушевления, по поводу столь радостного события для всех и в особенности для пресвятой Девы излилась по вдохновению Святого Духа и по всей вероятности на еврейском языке, который так способен к выражению поэтических излияний и в особенности – гимнов. Пробыв около трех месяцев у Елисаветы, Мария снова возвратилась к своему обручнику Иосифу в Назарет. Но когда ее положение стало уже заметным для глаз, и Иосиф, не считая себя причиной этого положения и даже заподозривая Марию в нарушении девической чистоты и целомудрия, не желал однако-же ее, как кроткую и уважаемую им деву, предавать публичному позору, а решился отпустить ее от себя тайно, – ему во сне явился Ангел Господень и объявил все его подозрения неверными; потому что Мария родит не вследствие нарушения своего целомудрия, а от Духа Святого. „Родит же она Сына, сказал Иосифу Ангел, и ты наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их“. А что Мессия и должен был родиться сверхъестественным образом, от одной девы, без участия мужа, в доказательство этого Ангел указал Иосифу на пророчество еще Исаии (7: 14). Само собой разумеется, что сновидение Иосифа, в котором являлся ему Ангел, не было простым и обыкновенным сном. Как известно, обыкновенные сны в своей основе всегда имеют вообще нечто из действительной жизни, и потому по большей части они являются как бы подтверждениями или повторениями бодрственного состояния, только, конечно, с примесью тех или других чисто фантастических фикций. Обыкновенно, о чем человек больше думает наяву, какое впечатление сильнее оставило свой след в его душе, чем он особенно занят, то по большей части ему и снится, или по крайней мере, снится в том же направлении, какое имело его сознание наяву. Таким образом, что касается Иосифа, то ему скорее всего могло присниться в той или другой фантастической форме лишь подтверждение его подозрения; но во сне Иосифа дело

принимает совершенно обратный ход и притом такой, для которого вовсе не было, да и не могло быть, никакого основания в действительной жизни; Иосифу снится не только совершенно противоположное его подозрению, но для обыкновенного разума и недостижимое и неудобопонятное, а между тем столь сильное и авторитетное, что оказывается способным переменить твердое и притом сознательное решение Иосифа, складывавшееся у него, быть может, в продолжении нескольких месяцев. Наконец, что этот сон был не простой сон, а действительно непосредственное и чрезвычайное действие Божие и что так именно смотрел на него и сам Иосиф, ясно вытекает и из всего дальнейшего поведения Иосифа. „Встав от сна“, он „поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал ее“, благоговейно ожидая от нее рождения обетованного Искупителя.

Вся эта евангельская история дышет такой жизненной правдивостью, что отрицательная критика, столь искусная в нахождении всякого рода возражений даже и там, где для них вовсе нет никакого основания, не находит, однако-же, что сказать против исторического ее характера; а если и делает некоторые возражения, то они только говорят не в пользу самой отрицательной критики. Нельзя же в самом деле назвать серьезным возражением то мнение отрицательной критики, что будто-бы Мария не могла сказать Ангелу: „как будет это, когда я мужа не знаю“. Это мнение отрицательная критика высказывает на том основании, что Мария была обручена Иосифу, и стало быть знала мужа, от которого бы могла родить ²⁷³. Но очевидно, что отрицательная критика совершенно неверно понимает выражение Марии: «οὐ γινώσκω» (не знаю). По ее пониманию, слово «γινώσκω» в выражении Марии употреблено в смысле: знаю, познаю, т. е. имею то или другое истинное представление об известном предмете; но отрицательная критика, конечно, намеренно выпустила из виду то, что это слово в данном случае совершенно не имеет такого значения, что оно употреблено здесь в том же смысле, как и в Быт., 19: 8 (суть же мы две дочери, я же не познала мужа), Суд., 11: 39 (сия не познала мужа), Числ 31: 17 (жену, я же познала ложе мужеско, избежите) и в

других местах ветхозаветных писаний. Словами: „я не знаю мужа“ пресвятая Дева очевидно указывала только на свою чистую, незапятнанную девическую совесть.

Но, не имея что возразить против исторического характера этого евангельского повествования, отрицательная критика тем с большей энергией направляет все свои силы против его догматической стороны. Эти догматические возражения обыкновенно сводятся к двум главным пунктам: явлению ангелов и сверхъестественному рождению Господа нашего Иисуса Христа. Хотя рассмотрение этих возражений и не входит в нашу задачу, но мы вкратце коснемся их в интересах полноты представления и большего уяснения фактической возможности евангельских событий.

В возможности явления ангелов обыкновенно сомневаются лишь потому, что сомневаются в самой возможности их бытия. „Ничто не может быть догматом, что не может быть доказано как необходимый момент христианского сознания“. Так рассуждает, напр., Шлейермахер, и на этом основании отрицает бытие ангелов. Но это умозаключение очевидно ложно, потому что не все то, что действительно имело место в истории, входит в область христианской догматики. Не разумнее поступают также и в том случае, когда отрицают бытие ангелов на том основании, что они не нужны для Бога. Но для Бога не нужен, напр., и дождь, чтобы орошать землю; для Бога не нужно и солнце, чтобы освещать и согревать вселенную; Бог ни в чем не нуждается. Что же однако отсюда следует? – Наконец, ангелы, говорят, являются излишними и в деле воспитания человечества, которое, обладая духовной природой, созданной по образу и подобию Божию, само по себе способно к познанию и усвоению воли Божией, насколько она открывается даже и во внешней природе, что в этом случае между Богом и человеком излишне всякое посредничество. Но подобное умозаключение, по остроумному и справедливому замечанию Эбрарда, было бы совершенно равносильно тому, если-бы мы сказали, что Бог не нуждался ни в каком Колумбе для того, чтобы открыть людям Америку. Если Бог имманентен, то Он действует в тварях и

через них. Но что не может быть таких творений, каковы ангелы, – это очевидно нужно было бы сначала доказать.

Впрочем, для нас гораздо важнее возражения, делаемые отрицательной критикой против сверхъестественного рождения Господа нашего Иисуса Христа. Действительно, сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса Христа, это – факт в высшей степени таинственный и неудобопонятный для человеческого разума; это начало той тайны, в которую желают проникнуть сами ангелы (1 Петр., 1: 12); а потому и неудивительно, что оно всегда служило камнем преткновения для многих ученых теологов, желавших решить этот вопрос только путем разсудочного анализа. Если сама Мария, в числе других несомненно чаявшая Утхи израилевой и даже предназначенная быть Матерью обетованного Мессии, смутилась от слов Ангела о сверхъестественном зачатии, то как могли не смутиться таким событием люди, приступившие к уразумению его только с одними человеческими силами и притом с предвзятой мыслью – не видеть ни в чем сверхъестественного и все объяснять лишь путем разсудочного понимания?! Впрочем для нас неважно то обстоятельство, что в возможности сверхъестественного рождения Господа нашего Иисуса Христа сомневается та или другая отдельная личность, тот или другой отдельный ученый; это, конечно, дело чисто субъективного отношения к факту, дело веры, а вера несомненно есть дар Божий (Иоан., 6: 65). Но для нас важно то обстоятельство, что некоторые ученые отрицают сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса как будто бы даже на основании самого слова Божия, самое слово Божие толкуют таким образом, что как будто бы в нем вовсе нет и речи о сверхъестественном рождении. Так. напр., говорят, что слова архангела Гавриила: „Дух Святый найдет на тебя и сила Всевышнего осенит тебя“ – указывают лишь на то, что Сын, Которого родит Мария, будет Сыном Всевышнего, т. е. Мессией, а вовсе не на то, что он родится без участия мужа, сверхъестественным образом ²⁷⁴. Но неправдоподобие такого объяснения слишком очевидно. Вышеприведенные слова архангела Гавриила, как известно, служат ответом на сомнение

Марии, – каким образом она может родить, не имея мужа, а потому и указывают не только на то, что родившийся от нее Сын будет Мессией, но главным образом на то, каким образом Мария, не зная мужского ложа, зачнет и родит своего Сына. Свое мнение отрицательная критика старается также подтвердить еще и тем, что сами евангелисты будто-бы „ничего не знают о сверхъестественном рождении“ Христа, а потому и „в своих повествованиях не препятствуют некоторым лицам называть Иосифа отцом Иисуса“, и вообще „относятся к этому вопросу как-то совершенно равнодушно“. В этом отношении мы, пожалуй, скажем еще более: даже сама пресвятая Дева Мария, мать Иисуса, лучше всякого другого знавшая, конечно, о сверхъестественном рождении своего Сына, равно как и о том, что Иосиф не был Его действительным отцом в общеупотребительном смысле этого слова, также называет Иосифа отцом Иисуса (см., напр., Лука 2: 48). Тем не менее отрицательная критика не выигрывает от этого нисколько, и указанные основания ничуть не говорят в ее пользу. Прежде всего, что касается слов Марии: „отец твой (Иосиф) и я“, –то Мария говорит так не потому только, что это был единственно возможный способ, как Мария публично могла говорить со своим Сыном об Иосифе, но и потому, что того требовала ее педагогическая мудрость. Она ничего не говорила своему Сыну о непостижимой тайне Его воплощения и имела достаточно веры, чтобы ждать, пока в Нем Самом ясно пробудится сознание о том, что Он есть истинный Сын Божий. Что же касается того, что Иисуса другие называли сыном Иосифа и что евангелисты будто-бы не возражают против этого, то достаточно указать только на одно место в Евангелии от Луки (3:23), чтобы видеть всю несостоятельность основания, приводимого отрицательной критикой для подтверждения своего мнения. Лука говорит: „Иисус, начиная свое служение, был лет тридцати и был, как думали, сын Иосифов“, и т. д. Ясно что сам Лука ни в каком случае не разделял того мнения, что Иисус был сын Иосифов; он говорит только: как думали об этом другие; в противном случае он, конечно, не сделал бы такой оговорки, а сказал бы прямо, что Иисус был сын Иосифов, Илиев и т. д.

Затем в этой же самой родословной Христа есть выражение: „τοῦ Αδάμ τοῦ Θεοῦ (Адамов, Божий), которое ясно указывает на то, что член греческий „τοῦ“ не всегда употребляется для обозначения физического происхождения или сыновства. Если же действительно некоторые иудеи и называли Иисуса сыном Иосифовым, то это легко объясняется, во-первых, тем, что нам или не был известен самый факт Его сверхъестественного рождения, или же они прямо не веровали в него, как не веруют в него и отрицательные критики нашего времени, а во-вторых, Иосифа могли называть отцом Иисуса еще и потому, что видели его отеческое попечение об Иисусе и, не входя в подробное исследование о сверхъестественном рождении Иисуса, прямо полагали, что Он был сыном Иосифа. Наконец, в-третьих, нужно сказать еще и то, что юридически Иисус действительно был „сыном“ Иосифа, как Иосиф юридически мог быть назван „мужем“ Марии, как это мы и встречаем, напр., у Матфея (1: 16, 19), хотя тот же самый Матфей и в том же самом месте (ст. 18) говорит о Марии лишь как о невесте Иосифа. Как известно, по иудейской юриспруденции (Второз., 23: 23, 24), жених считался уже обладателем невесты, и в этом отношении понятия невесты и жены у евреев не были строго разграничены.

К чести отрицательной критики, хотя, впрочем, только новейшего времени, нужно сказать, что, не признавая факта сверхъестественного рождения Господа нашего Иисуса Христа, она в то же время не идет и по пути французских энциклопедистов прошлого столетия; не признавая достоверности евангельских повествований об этом событии, она в то же время не принимает и разных гнусных басен, измышленных злой фантазией разъяренных врагов Христа и христианства ²⁷⁵. По мнению отрицательной критики новейшего времени, сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса Христа христианское сознание измыслило лишь для того, чтобы объяснить безгрешность Иисуса. Но Иисус мог бы быть безгрешным будто-бы и в том случае, если-бы Он был рожден и естественным образом, но без греха, законно, т. е. от законного брака Иосифа и Марии. Но отрицательная критика, очевидно, забывает, что лучшие люди даже из языческого,

дохристианского мира были твердо убеждены в том, что путем естественного рождения человечество не могло быть искуплено, что сверхъестественное рождение требуется не безгрешностью только Христа, а самой Его личностью как Богочеловека и Искупителя падшего человечества. Христос есть идеал всех идеалов, исцелитель человеческих недугов, безгрешный и веесвятый, истинный Сын Божий. Таким Он явил Себя миру в Своей жизни, в Своем учении и в Своей смерти; а потому для Него сверхъестественное рождение не только есть нечто совершенно естественное, но даже и необходимое. Что Христос был свободен от греха в продолжение всей Своей земной жизни, это признают охотно даже и те, которые отрицают Его сверхъестественное рождение (Шлейермахер, Неандер, Шенкель, Кейм); но ведь родиться без греха от людей, всецело зараженных грехом, это, по нашему мнению, чудо гораздо большее, чем самое сверхъестественное рождение! Искупитель, рожденный в греховной похоти, от грешного человеческого рода, есть понятие, само себе противоречащее. Сама идея Спасителя требует того, чтобы в Нем явилось нечто высшее, небесное, Божественное, что, очевидно, не могло быть найдено в греховном лоне человечества. Нельзя отрицать, что Бог, как Существо всемогущее, мог явиться на землю, и не входя в девическую утробу; но тогда Он не мог бы быть Искупителем человечества. Это не ограничение Божественного всемогущества, как не ограничивает его и то, что Бог не может грешить, умереть, и т. п. Напротив, это – слава (δόξα) Божия, сложенная прежде всех веков. В самом деле, если-бы Христос родился обыкновенным образом от обыкновенных людей, то Он necessarily должен был бы и умереть, как умирают все люди, и для искупления Его от смерти нужен был бы новый Искупитель; напротив, являясь на землю, не входя в девическую утробу, Он вовсе был бы неспособен к смерти, а следовательно и к искуплению человечества. Таким образом, только рождаясь от жены, но сверхъестественным образом, Христос мог быть искупителем падшего человечества. Как рожденный от жены, Он умирает: как рожденный сверхъестественным образом, как истинный Сын Божий, Он побеждает смерть – „Беспрекословно,

великая благочестия тайна: Бог явился во плоти“ (1 Тим., 3: 16). Для христианской веры сверхъестественное рождение Господа нашего Иисуса Христа столько же, поэтому, важно, как и Его безгрешность. Оно ясно показывает уже на самых первых страницах евангельской истории, что Христос существенно отличался от всех ветхозаветных, посланников Иеговы. Пророки хотя и были непосредственными воспринимателями и возвестителями воли Божией, но, как люди, они ничего не могли сделать для человечества такого, что могло бы переродить и обновить в самом корне испорченное человеческое естество, так как они сами были не лучше других по своей природе. Для этого нужно было пришествие на землю истинного Богочеловека, который не только мог бы научить людей воле Божией, но и умереть за них, победив смертью смерть. И вот о скором рождении такого-то истинного Богочеловека и возвестил архангел Гавриил самой будущей матери Его—пресв. Марии и ее обручнику Иосифу.

Глава IV. Рождество Господа нашего Иисуса Христа и события за ним следовавшие.

Время рождения Господа нашего Иисуса Христа евангелист Лука определяет таким образом: „в те дни, – говорит он, – вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле “ (т. е. во всех подчиненных кесарю странах). „Сия перепись была первая в правление Квириния Сирией“ (Лук., 2: 1, 2). Впрочем, нужно сказать, отрицательная критика ²⁷⁶ не верит этому указанию евангелиста Луки и, конечно, для того представляет свои доводы. Прежде всего она ссылается на то, что ни один из современных Луке писателей не подтверждает его свидетельства, чтобы когда-нибудь Август издавал эдикт о повсеместной переписи всех его подданных для определения точного количества податей ²⁷⁷, и что он даже не мог издавать такого повеления относительно Иудеи ²⁷⁸, так как в тех странах, которые еще не были окончательно обращены в римские провинции, а управлялись „союзными царями“ (regibus sociis), право непосредственного собирания податей принадлежало не римлянам, а самим „союзным царям“. Иудея же и была именно такая страна, которая управлялась „союзными царями“, в данном случае – Иродом Великим. Вот почему отрицательная критика полагает, что Лука, по всей вероятности, впал в хронологическую ошибку, и перепись Квириния, бывшую гораздо позже, уже после Архелая („Древн.“, кн. 18, гл. 1,18; ср. Деян., 5:37) и после смерти Спасителя, перенес на год Его рождения ²⁷⁹. Но отрицательная критика, прежде всего, сама не замечая того, находится в непримиримом противоречии сама с собой, так как в одном случае она утверждает то, что решительно отрицает в другом; по ее рассуждению выходит, что, после низвержения Архелая, римляне имели право делать перепись в Палестине, а при Ироде Великом – нет; какая же логика может допустить такие противоречивые взгляды на один и тот же предмет, в одном и том же лице и при совершенно одинаковых условиях? Затем отрицательная критика самоуверенно утверждает, что в тех странах, которые были управляемы

„союзными царями“, непосредственное собрание податей лежало на обязанности самих союзных царей и что, следовательно, по повелению римского правительства народной переписи быть не могло в этих странах; но разве непосредственное собрание податей и народная перепись – одно и то же? разве, не собирая непосредственно податей, римские цезари не имели уже права посредством переписи узнать и о том, сколько именно следует получать им этих податей, какими они располагают силами, и т.п.? Да и как, после этого, могла же быть позднейшая перепись („Древн.“, 18, 1: 1; Деян., 5: 37), на которую указывает сама отрицательная критика? Наконец, отрицательная критика упускает из виду и некоторые обстоятельства, несомненно служащие к уяснению ее недоразумений. Во-1-х, что евангелист Лука не впал в хронологическую ошибку и не перенес переписи, бывшей после смерти Спасителя, на год его рождения, – в этом не может быть никакого сомнения, так как из книги Деяний Апостольских ясно видно, что он знал и о позднейшей переписи, бывшей в правление Квириния Сирией (Деян., 5:37), в отличие от которой он называет перепись, бывшую в год рождения Спасителя, „первой переписью“ Квириния (Лук., 2: 2). Во-2-х, что ни один из современных Луке писателей не говорит о всеобщей народной переписи, бывшей в год рождения Господа нашего Иисуса Христа, – это еще ничего не доказывает, да и письменных памятников того времени до нас дошло лишь очень и очень ограниченное количество. Наконец, в-3-х, что такая перепись действительно была, – это подтверждается и положительными историческими данными. Не говоря о некоторых подтверждениях этого события лицами, жившими после Луки²⁸⁰, которые могли, пожалуй, заимствовать свои сведения из нашего же Евангелия (так может сказать отрицательная критика²⁸¹), мы укажем только на одно то обстоятельство, что по смерти Августа Тиверий повелел сенату прочесть все сведения о том, какими перед его вступлением на престол государство располагало силами, сколько в войсках было римских граждан и сколько союзников, количество податей и налогов, количество флота, провинций, сел, сколько денег издерживалось на

необходимые нужды государства и сколько на щедрые подарки и награды, – сведения, „которые Август переписал своей рукой“ (Тас., Ann. 1: 11; Suet. Octav. 101).

Но ясно, что Август не мог бы иметь таких сведений, – особенно о числе сел и союзников, – если бы не была сделана „перепись по всей земли“, как говорит Лука, а в том числе, разумеется, и в Иудеи. Перепись Квириния, о которой говорит Лука в книге Деяний Апостольских и Иосиф в „Древностях иудейских“, конечно, не могла доставить Августу сведений о числе его подданных, потому что в то время Августа уже давным-давно не было в живых. Ясно, что для получения точных сведений о числе своих подданных Август должен был еще при своей жизни издать „повеление сделать перепись по всей земле“, а о такой именно переписи Лука и говорит в своем повествовании.

Доверяя, таким образом, хронологическому указанию евангелиста Луки на год рождения Господа нашего Иисуса Христа, мы продолжаем его рассказ далее. Уведомление о вышеуказанном повелении кесаря Августа, все иудеи, по словам евангелиста, шли записываться каждый в свой город. Вот почему и Иосиф и Мария, как потомки Давида, также должны были оставить свой Назарет, где они жили до сих пор, и отправиться в город Давидов – Вифлеем. Такое путешествие отрицательная критика находит ненужным для Иосифа, а еще более для Марии, так как, по римскому обычаю, перепись совершалась не по месту рождения или происхождения, а по местопребыванию или местожительству ²⁸²; женщин же, говорят, римляне никогда не имели обыкновения вписывать в свои народные списки ²⁸³. Но если отрицательная критика охотно допускает, что Рим не вмешивался даже в дело взимания податей в тех вассальных странах, которые управлялись союзными царями, то что же может быть странного в том, если римляне, уважавшие всегда нравы и обычаи покоренных народов, оставили в силе и обычаи иудейские? А у иудеев, как известно, племенное происхождение всегда имело важное значение во всех проявлениях народной жизни ²⁸⁴. Что же касается Марии, то она, очевидно, могла отправиться в Вифлеем вовсе не

потому, чтобы ей также нужно было приписаться, а просто потому, что в Вифлееме должен был идти Иосиф. Она была уже в тягостном положении, как говорит евангелист, ей нужны были покой и охрана; поручить же ее в Назарете, по всей вероятности, было некому, так как в то время «все пошли записываться, каждый в свой город»; кроме того, отсутствие Иосифа могло быть более или менее продолжительно; Марии нужны были средства к жизни, а жили они лишь от своего дневного заработка, и потому без Иосифа Мария, быть может, осталась бы в Назарете без куска хлеба; наконец, вернее будет всего, если мы скажем, что Мария отправилась в это время в Вифлеем потому, что такова была воля Божия, ясно возвещенная еще пророком Михеем (5: 2).

Пришедши в Вифлеем, Иосиф и Мария, вследствие великого стечения народа, не могли найти для себя помещения в жилом доме и потому принуждены были расположиться в одной пещере, в которую пастухи иногда на ночь и в ненастную погоду загоняли свои стада. В этой-то пещере суждено было родиться Спасителю мира. Царь царствующих и Господь господствующих, всемогущий Владыка всего мира, Творец и Вседержитель, любвеобильнейший Искупитель падшего человечества, которого престол – небо, земля – подножие ног, не находит для Своего рождения места в жилом помещении искупляемого Им человечества, с самой первой минуты Своей Богочеловеческой жизни не имеет где главу подклонить и помещается в жилище безсловесных животных, будучи добрым Пастырем овец разумных! Но когда в таком униженном состоянии находился новорожденный Младенец в вифлеемской пещере, – между небом и землей возвещались миру слава Его явления святыми небожителями, которые, восхваляя Бога в вышних, возвестили вифлеемским пастухам, в ту ночь пасшим свои стада в поле, великую, несказанную радость: „ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, который есть Христос Господь!“ и отправили их к новорожденному Иисусу для поклонения. Пастухи пришли тотчас в Вифлеем, нашли действительно Младенца, лежащего в яслях, и рассказали о всем случившемся с ними Марии, „которая сохраняла все слова

сии, слагая в сердце своем“. Таким образом бедные и простые жители Иудеи первые удостоились принести приветствие своему Искупителю. Но для принесения поклонения Спасителю всего мира, всех времен и народов, не замедлили вскоре явиться и язычники в лице своих религиозных и интеллигентных представителей – волхвов.

Вскоре после рождения Спасителя, в Иерусалим пришли волхвы с Востока и расспрашивали об «Иудейском Царе», который, по их мнению, должен был уже родиться, так как они видели на востоке Его звезду. Что это были за люди, – с точностью сказать нельзя. В самом евангельском повествовании (Мф. 1: 1–12) говорится о них как-то неопределенно, указывается только, что они пришли с Востока, но из какой именно страны и кто они именно были – Евангелие ничего не говорит. На этом основании, впрочем, еще вовсе нельзя заключать о смутном происхождении самого евангельского повествования, как того желает отрицательная критика ²⁸⁵. Вообще нужно заметить, что самый класс людей, называвшихся волхвами, всегда любил окружать себя некоторого рода таинственностью и неопределенностью, чего, очевидно, требовали и самые их занятия, каковы: таинственное толкование жертвенного воскресения, вопрошание богов, таинственные гадания всякого рода, различные астрологические бредни и т. п. Самые появления их к людям были также обставляемы обыкновенно мрачной таинственностью: то они являлись перед троном царей, как мрачные и грозные вестники воли богов, то они с таинственной обстановкой показывались народу и выдавали себя даже за нечто вышешмирное, каков, напр., упоминаемый в книге Деяний Апостольских волхв Симон, „который волхвовал и изумлял народ самарийский, выдавая себя за кого-то великого“, так что его считали даже „великой силой Божией“; таков же, конечно, был и волхв-лжепророк Вариисус и Елимма, которого ап. Павел назвал прямо „сыном дьявола“ (Ср. Деян., 13:6,8,14). Эта мрачная таинственность давала волхвам возможность выдавать себя даже за людей, находящихся в связи с темными силами ада, и т. п. Само собой разумеется, что мы не можем допустить, чтобы евангельские

волхвы, первые из всех язычников удостоившиеся поклониться новорожденному Царю иудейскому, были люди нечестивые, подобные Симону или Елимме; но во всяком случае, как волхвы, они не могли быть чужды общего характера, свойственного всему их классу, – т. е. таинственности и неопределенности, а потому и они, по всей вероятности, также окружали себя некоторого рода таинственностью и скрывали, кто и откуда они были. Нет ничего после этого удивительного, если они представляются таковыми и в евангельском повествовании. У пророка Даниила волхвами называется некоторое довольно замкнутое сословие людей и в особенности людей мудрых. В других местах ветхозаветных книг этим именем обозначаются люди, скрывавшие тайны необыкновенного познания. В Новом Завете, и именно в книге Деяний словом „волхв“, как мы видели, называются люди, часто злоупотреблявшие тайнами необычайного познания. Языческие писатели с именем „μᾶγοι“ – „волхвы“ – соединяли понятия часто далеко не одинаковые. Слово „волхвы“ означает у них иногда представителей религии, иногда врачей, провещателей, иногда философов, иногда астрономов или астрологов, иногда же волшебников или знахарей. Слово „mag“ – maghi, встречается уже в древнейшем письменном памятнике персов. Поэтому весьма естественно предположить, что волхвы явились прежде всего у персов и мидян, где, по словам Геродота (1:101), они действительно представляли одну из шести народных каст. Затем они встречаются еще и у вавилонян. Вот почему одни исследователи Св. Писания Нового Завета полагали, что евангельские волхвы были из Аравии, другие – из Персии; третьи называли их прямо халдеями. Но вероятнее всего, что они были персы: во-первых, персидская страна действительно лежит отчасти на восток от палестинской Иудеи; во-вторых, волхвы, как мы сказали, явились прежде всего у персов и означали по-преимуществу персидских мудрецов; все другие народы позаимствовали понятие о волхвах именно от персов; в-третьих, приветствовать царя поклонением и дарами было в особенном обыкновении именно у персов; конечно, этот обычай существовал также и у других

народов, но у персов он является коренным и первоначальным; в-четвертых, волхвы евангельские были, по всей вероятности, весьма сведущи в астрономии, потому что, для того чтобы заметить звезду Мессии, требовалось, конечно, уже астрономическое наблюдение; а такие астрономы в то время могли быть только в Персии да в Индии. Бесспорно, что наука о звездах была первоначально исключительной собственностью только халдеев; но для нас решительно все равно – были-ли евангельские волхвы персы или халдеи, потому что как в политическом, так и в интеллигентном отношении эти нации стояли весьма близко одна к другой и испытывали взаимное влияние. Нет сомнения, что прибывшие в Иерусалим волхвы принадлежали к числу лиц, ожидавших всемирного Искупителя и разделявших мессианские надежды Иудеев. Но каким образом, спрашивается, они могли питать в себе мессианские надежды Иудеев? Для решения этого вопроса некоторые ученые ²⁸⁶ допускают, что евангельские волхвы были не язычники, в особенном смысле, а прозелиты, т. е. язычники, обращенные в Иудейскую веру. Но принимать такое мнение, с одной стороны, мы не имеем никакого основания, а с другой – и нет в нем никакой надобности. Конечно, нельзя не удивляться, что евангельские волхвы были нечужды мысли об Искупителе. Но, как мы уже сказали выше, перед пришествием Христа не только в Палестине, но и во всех странах языческих, даже в Риме, было весьма распространено и стало всеобщим ожидание из Иудеи какого-то великого царя, которого после опустошительных римских войн пошлет Бог от солнца и который освободит землю от войн, дарует людям всеобщий мир, а Сам с избранными чадами Божиим будет обитать на Сионе в своем храме, и т. п., – ожидание, которое очевидно могли разделять и евангельские мудрецы. Притом же, если наше мнение, что евангельские волхвы были персы или халдеи, справедливо, то становится еще более понятными, откуда они могли позаимствовать мысль о предстоящем рождении „Царя иудейского“. Нет сомнения, что персы и халдеи еще гораздо раньше могли иметь сведения об ожидании иудеями обетованного Мессии. Уже одно то обстоятельство, что в иудейских священных книгах находилось

некогда пророчество, ясно предвозвестившее о рождении персидского царя Кира и с буквальной точностью исполнившееся перед глазами самих же персов и халдеев, должно было заставить последних смотреть на иудейскую религию и иудейские священные книги как на несомненное сверхъестественное откровение единого истинного Бога и напряженно следить за внутренней жизнью иудейского народа. Кроме того, пленник Навуходоносора, Даниил, как известно, за свою мудрость снискал при вавилонском дворе такое уважение, что был поставлен даже „князем“ вавилонских волхвов. Само собой разумеется, что и великий пророк также старался внушить своим подчиненным истинное понятие о Боге и Его непреложных обетованиях, и в этом случае на пророка Даниила поистине следует смотреть как на первого предтечу Христа, старавшегося предуготовить путь своему Господу между темными язычниками. Вавилонские мудрецы, как известно, глубоко уважали своего „князя“ и во всем чистосердечно верили ему, потому что они сами были свидетелями его мудрости и сами сознавались в том, что он был просвещен умом божественным (Дан., 2: 48; 4: 5, 6, 16; 5: 11, 12, 14 и мн. др.). Понятно, что при таких условиях пророчество Даниила о семидесяти седминах не только не могло остаться незамеченным, но и должно было произвести на вавилонских мудрецов весьма сильное впечатление, непрерывно поддерживавшееся, по преданию, и у последующих поколений. И вот теперь, когда приближалось время исполнения Даниилова пророчества, время рождения Господа нашего Иисуса Христа, когда не только иудеи, но и весь языческий мир были проникнуты ожиданием скорого наступления необычайной перемены в одряхлевшем и нравственно разлагающемся мире, – восточные мудрецы, с одной стороны руководимые пророчеством Даниила, а с другой – также проникнутые напряженным всеобщим ожиданием, – как скоро увидели над Палестиной новую, необычайную для них звезду, весьма естественно тотчас же могли поставить себе вопрос: не означает ли она появления в мире именно того всемирного Искупителя, которого ожидают не только иудеи, но и язычники?

Весьма естественно также, что уже в это время у них могла возбудиться вера в предмет их догадки и всеобщего ожидания; для окончательного же уничтожения их сомнения нужно было только внешнее подтверждение, – и нет ничего странного вместе с Златоустом и Феодоритом предположить, что Сам Бог, избравший евангельских волхвов, как начаток Церкви между язычниками, открыл им, может быть, каким-нибудь образом, что явление этой особенной звезды действительно обозначает пришествие в мир Искупителя падшего человечества, всеми ожидаемого «Царя иудейского»; а что подобное откровение для них было возможно, – это доказывает Евангелие (Мф., 2:12). – Наконец, если справедливо наше мнение, что евангельские волхвы были персы, то они могли иметь мысль об Искупителе даже и из собственной религии; как известно, персидская религия также была нечужда идеи Искупителя, которая выражалась в веровании персов в скорое пришествие на землю Созиоша.

По словам евангелиста, восточные мудрецы пришли в Иерусалим и расспрашивали о местонахождении новорожденного „Царя иудейского“ именно вследствие появления звезды Его на востоке. Что это была за звезда? Естественное ли явление или сверхъестественное? Мнения ученых об этом предмете далеко не одинаковы. Многие ученые астрономы позднейшего времени объясняют это явление совершенно естественным ходом течения обыкновенных звезд. По их вычислениям, 20-го мая 747 года от основания Рима, т. е. именно в том году, в котором, по основательному и неопровержимому исследованию Иделера, родился Христос, в знаке Рыб ²⁸⁷ сошлись две величайшие планеты – Юпитер и Сатурн, так что они находились по отношению к Персии на восточной стороне неба очень близко одна к другой и всегда легко могли быть приняты за одну необыкновенную звезду; 27-го октября того же самого года, в том же самом знаке Рыб и в том же самом положении друг к другу около полуночи они могли быть видимы уже на южной стороне неба; 12-го ноября того же года положение их хотя на 15 градусов и изменилось, но они все-таки находились еще в том же самом знаке Рыб.

Подтверждая эти астрономические вычисления, Кеплер присовокупляет, что вблизи Юпитера и Сатурна в то время находился еще и Марс и что действительно неопытным или, вернее, не учено-астрономическим глазом все эти три планеты могли быть приняты за одну необычайную звезду²⁸⁸. Различные комбинации этих планет, имевшие место в течении некоторого времени, очевидно, говорят, могли казаться движением одной необычайной звезды, и именно с востока на юг, т. е. по тому самому направлению, по которому пришли в Иерусалим восточные мудрецы. Таким образом, на основании этих ученых астрономических исследований составилось мнение, которое имеет многих защитников (Мюнтер, Иделер, Паулюс, Неандер, отчасти Ольсгаузен, Краббе, Визелер, Эбрард и др.), что в появлении евангельской звезды не было ничего сверхъестественного и необыкновенного и что все дело объясняется вполне чисто астрономическими соображениями восточных мудрецов. Но против такого мнения прежде всего говорит то, что в евангельском повествовании звезда Мессии называется не *ἀστρον*(созвездие), а *ἀστὴρ*, т. е. звезда единичная и притом не простая звезда, а именно звезда новорожденного «Царя иудейского»; следовательно здесь не может быть никакой речи о совпадении естественных планет. Кроме того, хотя вышеприведенное мнение и говорит, по-видимому, в пользу евангельского повествования, по крайней мере подтверждает чисто научными астрономическими данными явление «особой» звезды в год рождения Спасителя, но посредством его нельзя все-таки объяснить себе слов евангелиста (2: 9), что эта звезда остановилась именно над тем местом, где находилось новорожденное Отроча. Отцы и учителя Церкви в этом случае придерживались совершенно иного мнения. Они видели в евангельской звезде непосредственное и сверхъестественное божественное знамение. Игнатий Богоносец, Ориген и Евсевий полагали, что это была особенная, нарочито созданная звезда; Златоуст и Феофилакт – что это была умная сила (ангел) в образе только звезды, указавшая язычникам путь ко Христу. Конечно, никто не будет отрицать, что между явлениями нравственного порядка и физической

природы существует тесная взаимная связь, и что явления одного порядка могут оказывать свое влияние на явления другого, что необыкновенные явления в мире нравственном нередко сопровождаются необыкновенными явлениями и в мире физическом. Поэтому бесспорно, что явление необыкновенной звезды было отражением в физической природе славы Божией и того необычайного события, которое было совершено тогда на земле в деле искупления падшего человечества.

Само собой разумеется, что появление в Иерусалиме таких необычайных и таинственных посетителей, каковы восточные мудрецы, не могло остаться незамеченным; расспросы же их о том, где находится новорожденный „Царь иудейский“, встревожили не только жителей Иерусалима, но и Ирода, так как для Ирода это был самый роковой вопрос, к которому он, конечно, не мог отнестись хладнокровно. В то время ожидание Мессии было всеобщим между иудеями. К сожалению, угнетенное политическое состояние было причиной того, что немного между иудеями было Нафанаилов, ожидавших пришествия на землю не политического освободителя, а истинного Сына Божия. Мессианские надежды и мессианское ожидание тогдашних иудеев имели по-преимуществу чисто политический характер. Все ожидали, что обетованный Мессия, будущий царь израильский, пришедши на землю, прежде всего свергнет не только ненавистное иго римлян, но и избавит еврейский народ от такого жестокого правителя и тирана-царя, каков был Ирод, что Он сам взойдет на престол отца Своего Давида и что всех иудеев поставит судьями и владыками над народами всего мира. Само собой разумеется, что и Ирод, правя Иудеей, сам разделял такое мнение и инстинктивно предчувствовал скорое исполнение всех этих мессианских ожиданий. Дошедшая до него весть, что в Иерусалим прибыли волхвы, эти столь загадочные люди, от которых не сокрыто и самое неизвестное будущее, и спрашивают уже народ о местонахождении хотя и новорожденного, но могущественнейшего претендента на занимаемый им престол Давида-царя, не могла поэтому не встревожить его и не

привести в неописанный ужас. Мысль – потерять занимаемый им престол со всеми его почестями и выгодами – волновала Ирода, а вместе с ним также и всех жителей Иерусалима, потому что, с одной стороны, они знали, на какие жестокости способен умертвивший свою собственную жену и двух сыновей царь их Ирод для того, чтобы только сохранить свое благосостояние и свою власть, а с другой – будучи поражены столь необычайной для них вестью. Правда, в то время Ирод был уже в преклонных летах и следовательно не мог дожить до того времени, когда возрос бы этот только еще родившийся „Царь-иудейский“ и отнял у него престол. Но это еще не значит того, что он мог хладнокровно отнестись к известию о рождении всеми ожидаемого „Царя-иудейского“, как то предполагает отрицательная критика ²⁸⁹. В человеческой природе, кроме безотчетного инстинкта самосохранения, существует еще и другой безотчетный инстинкт – сохранения рода, который может побудить человека действовать так же, а иногда даже и более, чем и инстинкт самосохранения. Ирода могла привести в неописанную ярость одна мысль о том, что грозит опасность его династии, что уже существует на свете Тот, Который рано или поздно пресечет его царственный дом и сам возсядет на занимаемый им царский престол. Но весть о рождении обетованного Царя еще более могла встревожить Ирода тем, что даже и при жизни Ирода ею всегда могли воспользоваться угнетенные и недовольные им иудеи, чтобы возстать и свергнуть с себя тягостное иго ненавистного и жестокого тирана... Поэтому совершенно понятно чисто психологически, каким образом Ирод, находясь в таком тревожном состоянии духа, приходит сначала к мысли созвать всех первосвященников и книжников народных и расспросить у них, где должен родиться Христос по обетованию Божию ветхозаветным иудеям. Затем, узнав, что, по пророчеству Михея, Мессия должен родиться в Вифлееме иудейском ²⁹⁰, хитрый, как и всякий тиран вообще, Ирод тайно призывает к себе волхвов, очевидно потому, чтобы жители Иерусалима не могли узнать, что это обстоятельство так сильно его беспокоит. Таким образом, нельзя не видеть, что уже в это время у Ирода созрел план, – как избавить себя от столь

опасного Младенца. Призвав волхвов, Ирод хитро выведал у них указание на время появления звезды, разумеется, с той целью, чтобы хотя приблизительно определить самый возраст новорожденного Царя иудейского, – и теоретическая мудрость волхвов уступила практической хитрости тирана: цель Ирода была достигнута. Однако-же, получив от волхвов все необходимые сведения, Ирод ласково отпустил их в Вифлеем, коварно говоря: „пойдите, тщательно разведайте о Младенце; и когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему“. Очевидно, он уже решил, как покончить с Божественным Младенцем; ему нужны были только точные признаки, по которым бы он сразу мог отыскать Его, чтобы лишить жизни, – и эти-то признаки, под благовидным предлогом собственного поклонения, хитрый и честолюбивый тиран думал вывести также от волхвов, когда на возвратном пути они снова будут в Иерусалиме. Но воле Божьей было не угодно, чтобы поклонение Ирода предупредило лобызанье Иуды ²⁹¹. Когда волхвы пришли в Вифлеем, путеводившая им звезда остановилась над тем местом, где был Младенец, – и волхвы, вошедши в дом и поклонившись новорожденному Христу, по восточному обычаю раскрыли свои сокровища и предложили Ему дары: золото, ладан и смирну. Затем во сне они получили откровение – не возвращаться к Ироду, и потому отправились домой другим путем. В то же время, как только ушли волхвы, ангел явился во сне Иосифу и сказал: „встань, возьми Младенца и Матерь Его, и беги во Египет и будь там, доколе не скажу тебе; ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его“. Иосиф встал, взял Младенца и Марию и в ту же самую ночь отправился в Египет. Между тем Ирод, видя себя обманутым волхвами, пришел в неописанную ярость и в порыве зверского гнева повелел избить всех младенцев в Вифлееме и его окрестностях, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов.

Отрицательной критике кажется непонятным, что о столь важных событиях, каковы появление в Иерусалиме восточных мудрецов и избиение всех вифлеемских младенцев, не упоминает в „Иудейских древностях“ иудейский историк Иосиф Флавий. Но, во-1-х, такое событие, как появление в иудейской

столице восточных мудрецов, вовсе не может быть названо столь важным событием, которое было бы достойно того, чтобы его заносить на страницы иудейской истории. Оно действительно в свое время могло произвести смятение между иудеями, но само по себе, без отношения к христианству, оно вовсе не было явлением, выходящим из границы обыкновенного и неслыханного. Что же касается избиения младенцев вифлеемских, то хотя эта жестокость и ужасна для нас, но для современников Ирода, особенно при сравнении с его другими жестокостями ²⁹², она могла казаться лишь каплей в море, а потому и весьма естественно, что она была опущена Иосифом, заносившим в свою историю только одни особенно зверские злодеяния этого тирана. При этом нужно заметить, что евангельское выражение: „избил всех младенцев в Вифлееме“ – не должно быть для нас столь поразительным, каким оно действительно может показаться на первый раз. В таком незначительном местечке, каким был в то время Вифлеем, число двухлетних младенцев, и притом лишь одного мужского пола, не могло быть слишком велико; а потому если даже Ирод повелел избить и всех детей мужского пола в Вифлееме, которым тогда было не более двух лет, то очевидно, что этих детей все-таки было не так много, чтобы эту зверскую жестокость Ирода можно было поставить на одном ряду с такими злодеяниями, каково, напр., умерщвление собственных сыновей, жены, первосвященника или знатнейших иудеев по одному человеку из каждого дома. Как известно, Ирод был такой человек, для которого ничего не было святого; это был полный тип восточного тирана, не останавливающегося ни перед какими препятствиями, не стесняющегося никакими средствами. И замечательно, что чем быстрее приближался конец его жизни, тем злодеяния его становились все сильнее и чудовищнее. Действительно, вскоре после избиения всех двухлетних вифлеемских младенцев мужского пола, Ирод умер, ко всеобщей радости тогдашнего иудейского общества.

Когда Ирод умер, ангел Господень снова явился Иосифу во сне и сказал: „встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву: ибо умерли искавшие души Младенца“.

Иосиф „встал, взял Младенца и Матерь Его и пришел в землю Израилеву“. Прибывши в Палестину, сначала он хотел было снова поселиться в Вифлееме, куда, быть может, влекли его, как мы сказали, или недоконченные работы, или несведенные счета с вифлеемскими жителями, так как он бежал в Египет слишком поспешно (Мф., 2: 14), или же наконец более легкие и более выгодные условия жизни, чем в Назарете, где он жил до своего путешествия в Вифлееме по случаю народной переписи; но, услышав на пути, что в Иудее, где находился Вифлеем, царствует сын Ирода, Архелай, едва-ли в жестокостях уступавший своему отцу ²⁹³, Иосиф побоялся туда идти и получил во сне откровение, отправился в пределы галилейские и поселился в своем прежнем городе Назарете.

По прошествии сорока дней после рождения, Иисус был принесен во храм, как того требовал закон Моисеев (Исх. 13: 2; Числ 8: 16), в силу которого же в восьмой день Он был обрезан и назван Иисусом. В это время в Иерусалиме проживал один благочестивый старец, именем Симеон, которому было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти до тех пор, пока не увидит Христа Господня. И вот, когда Сын Божий в первый раз явился в дом Своего Отца, как посвященный Господу, –благочестивый старец, исполненный Духа Святого, пришел в храм и, увидевши Отроча, познал в Нем своего обетованного Икупителя, и, взяв Его на свои старческие руки, сказал: „ныне отпускаеш раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал перед лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля“, а удивлявшейся Марии Симеон сказал в духе пророческого вдохновения: „се лежит Сей на падение и на восстание многих во Израиле и в предмет пререканий. И тебе самой оружие пройдет душу“.

Таким образом Симеон первый прославляет Христа, как Икупителя не иудеев только, но и язычников. Тут же в храме была при этом и престарелая восьмидесятичетырехлетняя вдова, Анна-пророчица, посвятившая себя на служение Богу, которая, также прославляя Господа, говорила о Христе всем ожидавшим избавления во Иерусалиме. Окончив обряд

посвящения Господу Иисуса, Иосиф и Мария снова возвратились в свой город Назарет. Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем.

Эта история так проста и так ясна, что даже отрицательная критика не нашлась, что сказать против ее исторического характера, а потому и ухватилась за совершенно другую сторону ²⁹⁴. Как известно, эта история находится только в Евангелии от Луки, – у Матфея ее нет; но у Луки, в свою очередь, нет рассказа о поклонении волхвов и бегстве в Египет. Впрочем отрицательную критику беспокоит не то, что Матфей и Лука говорят о различных событиях; отрицательная критика не может сказать, чтобы в этом случае евангельские повествования были непримиримы между собой; но она трактует лишь о том, что их нельзя себе представить ни в каком последовательном порядке во времени; ее занимает, таким образом, лишь вопрос о том, что прежде должно было случиться: принесение ли Иисуса в храм, или же поклонение волхвов. Если допустим, говорят, что прежде случилось принесение Христа во храм, в сороковой день после Его рождения, то в рассказе Луки тогда будет уже совершенно негде вставить поклонение волхвов, так как из Евангелия от Луки мы видим, что „когда в храме все было совершено по закону Господню Иосиф и Мария возвратились уже не в Вифлеем, где было поклонение волхвов, но в город свой Назарет. Наоборот, если допустим, что сначала имело место поклонение волхвов, в таком случае, говорят, для нас будет совершенно непонятно, каким образом Иосиф и Мария, зная, что волхвы обманули Ирода и что Ирод издал уже повеление избить всех вифлеемских младенцев, могли идти в Иерусалим, – непонятно тем более, что путь их лежал как-раз возле дворца Иродова, который находился на дороге из Вифлеема в Иерусалим, в восьми стадиях от последнего. Это возражение, поразительное на первый раз, на самом деле совершенно пустое и неосновательное. Нет сомнения в том, что прибытие в Вифлеем восточных мудрецов случилось на первых же порах земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. В первые же дни должно

было совершиться и бегство в Египет. На основании евангельского повествования во всяком случае нельзя сказать того, что говорит отрицательная критика, т. е., что бегство в Египет было предпринято тогда, когда Иосиф и Мария узнали уже о повелении Ирода – избить всех вифлеемских младенцев; Иосиф бежал во Египет по повелению ангела и, по всей вероятности, еще прежде издания Иродом его жестокого повеления, потому что, повелевая бежать во Египет, ангел Господень не говорит Иосифу, что уже Ирод повелел избить всех вифлеемских младенцев, а говорить только, что Ирод хочет погубить Иисуса. Наконец, что Иосиф бежал раньше повеления Ирода, видно и из того, что повеление Ирода было издано уже тогда, когда Ирод увидел себя обманутым волхвами, а ангел явился Иосифу тот- час же „по отшествии“ волхвов, и Иосиф в ту же ночь бежал (Мф., 2: 13, 14). Таким образом, совершенно нельзя допустить, чтобы принесение Христа во храм случилось прежде поклонения волхвов. Но что оно случилось уже после поклонения волхвов – это весьма естественно и правдоподобно. По совершении обряда Иосиф и Мария вместе с Младенцем Иисусом, по словам евангелиста Луки, возвратились в город свой Назарет. На этом основании должно предполагать, что до принесения Христа в храм они жили уже в Назарете; но когда из Вифлеема они снова перешли в Назарет – из Евангелия от Луки не видно; из Евангелия же от Матфея мы знаем, что Иосиф и Мария снова поселились в Назарете уже по возвращении из Египта, т. е. после поклонения волхвов, которое, по словам евангелиста, случилось еще в Вифлееме. Таким образом ясно, что принесение Христа в храм было позже поклонения восточных мудрецов. Для отрицательной критики в этом случае непонятно только, каким образом Иосиф и Мария, зная, что волхвы обманули Ирода и что Ирод издал уже повеление избить в Вифлееме всех младенцев мужеского пола, могли идти в Иерусалим, когда самый путь их из Вифлеема в Иерусалим лежал как-раз возле дворца Иродова. Но, во-первых, если принесение Христа во храм совершилось после поклонения волхвов и бегства в Египете и даже после возвращения из Египта, когда Иосиф и

Мария жили уже не в Вифлееме, а в Назарете, то и путь их в Иерусалим лежал уже не возле дворца Иродова, так как Назарет по отношению к Иродии (дворцу Ирода) лежал почти на противоположной стороне от Иерусалима. Во-вторых, если принесение Христа в храм случилось после поклонения волхвов и по возвращении уже из Египта Иосифа и Марии, то, как известно из Евангелия от Матфея (2: 19), в это время не было уже в живых и самого Ирода. Наконец, в-третьих, если даже мы допустим, что хотя Ирода в то время уже и не было в живых, все-таки сын его Архелай мог действовать в этом отношении по примеру своего отца, и что следовательно Иосиф и Мария одинаково должны были опасаться и Архелая, как и Ирода, то и в этом случае возражение отрицательной критики оказывается вполне неосновательным, потому что и Архелай, не зная, конечно, о бегстве Иосифа с Младенцем в Египет, которое, как мы видели, должно было случиться даже ранее жестокого повеления Ирода, должен был совершенно успокоиться на этот счет, будучи уверенным, что в числе умерщвленных младенцев был лишен жизни также и его соперник на престол Давида. Сорокадневный период времени может показаться недостаточным для этих евангельских событий только тому, кто мало знаком с географией Палестины. Чтобы из Вифлеема дойти до границ египетской земли, где власть Ирода уже теряла свою силу, для этого достаточно было только нескольких дней. И если никто не сомневается в том, что смерть Ирода последовала вскоре после его жестокого повеления об избииении вифлеемских младенцев, то никто не может сомневаться и в том, что сорока дней даже более чем достаточно для вышеуказанных евангельских событий.

Вообще же нужно сказать, что евангельские повествования о первых событиях из жизни Господа нашего Иисуса Христа так ясны и так просты, что беспристрастному исследователю в них нельзя найти даже повода к сомнению или недоверию. Если же некоторые ученые критики сомневаются в их истинности и высказывают против них свои возражения, то причина этого заключается не в евангельских повествованиях, а в тех или других школьно-философских воззрениях самих критиков,

вообще же – в их чудобоязни. Принадлежа к той или другой философской школе, не допускающей в мире ничего сверхъестественного, эти ученые вносят свои школьно-философские воззрения и в область религии. „Чудо, говорят, невозможно; понятие чуда противоречит здравому разуму“. Конечно, такое утверждение было бы понятно только в устах совершенного атеиста, абсолютно отвергающего бытие Самого Бога; но атеизм совершенный, абсолютный, не может быть проповедуем человеком, не лишенным здравого разума; сама философия во всех ее видах и многообразных проявлениях никогда абсолютно не отрицала бытия Божия, хотя часто и имела о Боге слишком своеобразное понятие или же вовсе заменяла его каким-нибудь самоизмышлением (абсолютная субстанция, идея, я, абсолютное существо и т. п.). Но если существует Бог, и притом личный (ибо Бог не личный есть уже не существо, а пустая абстракция), то невозможно сомнение в Его промыслении о мире, ибо Бог деистический, Бог, пребывающий в покое, в бездействии, есть уже понятие, само себе противоречащее, само себя уничтожающее. Впрочем, не важно то, что те или другие ученые имеют неверные философские понятия о Боге и о Промысле, а важно то, что свои школьно-философские воззрения эти ученые нередко вносят в область религии и хотят оправдать их письменными памятниками божественного откровения. Отсюда проистекают и все возражения отрицательной критики, но в этом же заключается и причина их научного бессилия и неосновательности.

Выше мы касались только таких возражений, которые, по нашему мнению, могут заслуживать большего или меньшего внимания, хотя бы только потому, что дают повод уяснить и нагляднее представить истинность самых евангельских повествований. Но есть еще и такого рода возражения, которые совершенно не должны претендовать на внимание более или менее серьезного человека. Таково, напр., указание Штрауса на неопределенность ангельских слов, по которым вифлеемские пастухи будто-бы никогда и не нашли бы новорожденного Младенца. В самом деле, что сказать против этого возражения?

Стоит-ли оно даже того, чтобы обращать на него серьезное внимание? Но не большего внимания заслуживает также и то возражение Штрауса, что после многих сверхъестественных знамений Марии нечего уже было удивляться словам Симеона, так как она и без того знала о высоком назначении своего Сына. Но ведь Марию, очевидно, удивило в словах Симеона не то, что ее Сын есть обетованный Мессия: об этом, действительно, она знала и раньше; а ее удивило то, что о мессианском достоинстве ее Сына знают другие и возвещают миру, тогда как она считала это, быть может, еще сокровенной тайной; ее удивило то, что слова престарелого Симеона вполне были согласны со словами ангела и подтверждают их. Вот в чем заключалась истинная причина радостного удивления пресв. Девы, а вовсе не в том, что сама Мария будто-бы только в первый раз узнает из слов Симеона о мессианском достоинстве своего Сына, как о том думает ученый критик. Не более также основательно и „недоумение“ Шлейермахера, который, как пастор, счел лучшим „недоумевать“, чем возражать и отрицать, о том, почему Иосиф и Мария бежали именно в Египет, а не в ту страну, в которой жили евангельские волхвы, и не вместе же с волхвами, что для Шлейермахера казалось бы более удобным и более разумным. Но откуда же, спрашивается, видно, что для Иосифа и Марии было удобнее и разумнее бежать с неизвестными людьми и в неизвестную страну чем в Египете, где в то время проживало много иудеев и прозелитов, от которых они, конечно, могли ожидать лучшего приема, чем от совершенно незнакомых им жителей неизвестного для них Востока? Далее, –зачем и как бы они бежали вместе с волхвами? Разве они в это время получили уже известие о поведении Ирода, которое, как известно, было лишь после того, как Ирод увидел себя осмеянным волхвами, не исполнившими его коварного поручения? Или было какое-нибудь сверхъестественное повеление? Но такое повеление было дано Иосифу уже по удалении волхвов, и притом повеление бежать не с волхвами и к волхвам, а именно в Египет. Наконец, если евангельские волхвы были персы, то их обратный путь лежал почти через всю Иудею и даже Галилею, и если-бы святое семейство решилось

бежать вместе с волхвами, лично известными не только жителям Иерусалима, но и самому Ироду, то ему, очевидно, представилось бы более возможности попасть в руки тирана, чем когда оно отправилось в Египет, страну совершенно противоположную.

Встречая эти и подобные им возражения в ученых трудах ученых мужей, невольно задаешь себе вопрос: каким образом такие пустые и неосновательные возражения могли принадлежать таким серьезным мыслителям? И также невольно приходишь к заключению, что учеными критиками эти возражения были высказаны лишь потому, что не нашлось ничего лучшего, что бы можно было сказать, а между тем возражать было нужно. Проникнутые школьно-философским, хотя и ложным, убеждением, что в мире ничего не может быть чудесного и сверхъестественного, ученые критики стараются оправдать свое убеждение всеми правдами и неправдами. Что получается в результате, мы видим. Ученым критикам не понятен в евангельской истории сверхъестественный элемент, непонятны явления ангелов, непонятно поклонение вифлеемских пастухов и восточных мудрецов. Но как же не быть там ангелам, где небо сходится с землей, где совершается дело Божие, в которое желают проникнуть сами ангелы? Как не поклоняться иудеям и язычникам своему Царю, своему Искупителю? Все это непонятно лишь для тех, которые во Христе видят только простого человека, а не истинного Сына Божия, нас ради, человек, снисшедшего на землю.

Глава V. Воспитание и развитие Иисуса Христа ²⁹⁵.

Как известно, евангелисты опустили в своих повествованиях всю историю детства Господа нашего Иисуса Христа. В этом отношении наши канонические Евангелия, действительно, заключают в себе значительный пробел, который, как мы видели, некоторые лица старались восполнить Евангелиями апокрифическими. Но как произведения большей частью фантастические, хотя, быть может, и не лишенные некоторого зерна истины, апокрифические Евангелия, как известно, не были приняты православной Церковью в канон священных книг; да и едва-ли кто из серьезных исследователей Св. Писания может смотреть на них как на источники жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа ²⁹⁶. А между тем для научного вообще жизнеописания, для верной обрисовки характера, период детской и отроческой жизни какого бы то ни было описываемого лица всегда имеет очень важное значение. В этот период, период воспитания и развития, складывается, так сказать, вся личность человека. То или другое воспитание в этот период налагает на человека свою печать, которую не в силах бывает иногда стереть и сама жизнь. Направление ума, данное человеку в этот период, характеризует его и в период возмужалости, и в период его старости; развитие в юноше в этот период той или другой идеи образует в нем тот или другой идеал, которого человек и стремится достигнуть в своей жизни. Гёте принадлежит афоризм: „скажи, с кем ты знаком, и я скажу, кто ты таков“; но этот афоризм нисколько не потеряет своей правдивости, если мы изменим его и в такую форму: „скажи, кто тебя воспитывал, и я скажу, что ты за человек“. Как организм матери передает все свои достоинства и недостатки организму дитяти, так склад ума и мотив нравственной деятельности воспитателя иногда отражается в душе воспитанника, потому что в этот же самый период складывается в человеке и весь строй его нравственной деятельности: вырабатываются те или другие нравственные понятия. определяются те или другие принципы нравственности, формируются те или другие

постулаты. Наконец, нужно ли говорить о том, что в этот же период воспитания образуется в человеке и тот или другой склад его религиозных представлений? Душа юноши – не *tabula rasa*, но во всяком случае она есть почва неокрепшая; на ней могут расти как пшеница, так и плевелы, – все зависит от того, какой сеятель взялся за нее и какое семя он на ней посеет. Посредством того или другого воспитания юноше можно дать какое угодно направление, потому что его понятия еще не окрепли, убеждения еще не сложились.... Вот какое важное значение для всей жизни и личности человека имеет отроческий период его жизни! Неудивительно после этого, что все, желающие „научно“ изложить жизнь Господа нашего Иисуса Христа, всегда сожалеют о том, что в наших евангельских повествованиях опущен период Его детства и отрочества, потому что при отсутствии исторических известий об этом периоде они не могут выработать себе наглядного представления о том, как постепенно развилось в Иисусе сознание о Его мессианском назначении и Богочеловечестве, в каком отношении Он находился к Своим родителям, какое влияние производила на Него окружавшая Его среда, какое и где Он получил образование, и т. п. Решение всех этих вопросов, конечно, важно только для тех, которые ложно смотрят на Христа, как на простого и обыкновенного человека; но оно совершенно излишне для лиц, чистосердечно верующих во Христа, как Сына Божия; оно может удовлетворить только простому любопытству, но не религиозному чувству, – и в этом, по всей вероятности, заключается истинная причина, почему сами евангелисты нашли нужным скрыть от нас почти всю историю детства и отрочества Господа нашего Иисуса Христа.

Из всей истории детства Христа, как известно, только в Евангелии от Луки сохранился один рассказ о путешествии двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалим. Рассказ этот состоит в следующем. Иосиф и Мария имели обычай каждый год ходить в Иерусалим на праздник пасхи. Когда Иисусу было двенадцать лет они также по обычаю пошли в Иерусалим, взяв и Его вместе с собой. Но, возвращаясь оттуда, они лишь спустя сутки заметили, что с ними не было Иисуса, и думая, что Он идет где-

нибудь с другими, начали разыскивать Его между своими родственниками и знакомыми. Не получив о Нем, однако-же, никаких сведений от своих знакомых, они снова отправились в Иерусалим, и только через три дня нашли Его в храме, сидящим среди учителей, слушающим и вопрошающим их, – причем все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его ²⁹⁷. „Чадó! – сказала Мария: – что Ты сделал с нами? Вот отец Твой и я с великой скорбью искали Тебя“. Но Иисус сказал на это: „зачем вам было искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему“. Тем не менее Он вместе с ними тотчас же возвратился в Назарет.

Этот рассказ так правдив и так прост, что почти не вызывает против себя возражений со стороны отрицательной критики; если же и есть некоторые возражения, то они вообще не отличаются ни глубиной анализа, ни остроумием. Так, отрицательная критика ²⁹⁸ не допускает, напр., возможности, чтобы Мария была настолько беспечной матерью, что обратила внимание на отсутствие своего Сына лишь по прошествии суток. Но кто же говорит о беспечности Марии? Зачем так лживо истолковывать характер и тон этого евангельского события? Отрицательная критика, очевидно, лишь преднамеренно не хочет понять простого и ясного смысла евангельского рассказа; иначе она не могла бы выставлять против него подобных возражений.

Нет сомнения в том, что Христос всегда „был в повиновении у Марии и что Мария всегда была уверена в Его полном и смиреннейшем послушании“ (Лук., 2: 51). Но с другой стороны нельзя отрицать также и возможности того, что, намереваясь уходить из Иерусалима, Мария сказала об этом и Иисусу. Теперь спрашивается, – могла ли она подумать, что ее Сын, всегда послушный ей, на этот раз останется в Иерусалиме без ее ведома? И не естественнее ли предположить, что, на обратном пути, не видя при себе Иисуса, Мария, привычная к Его всегдашнему послушанию, подумала, как говорит евангелист, что Он идет с родственниками или знакомыми, тем более, что иудейские богомольцы имели обыкновение путешествовать всегда довольно растянутыми вереницами или

караванами? Ясно, что свое настоящее возражение евангельские критики высказывают не потому, чтобы они не поняли, а потому, что не хотели понять этого простого смысла евангельского повествования. Такое же нежелание понять этот евангельский рассказ ясно проглядывает и в том случае, когда слова Иисуса: «разве вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему», – подобно Бауэру, истолковывают в смысле упрека, сделанного Христом пресвятой Деве по поводу того, что она назвала Иосифа Его отцом. Не странно ли, однако, слышать подобное толкование от тех именно лиц, которые так горячо восстают против евангельского повествования о сверхъестественном рождении Господа нашего Иисуса Христа? Впрочем, насколько верно такое толкование, – предоставляем судить каждому. Мы же скажем только, что его придерживаются далеко не все даже и отрицательные критики. Многие справедливо видят в словах Христа лишь указание на Его ясное сознание Своего мессианского достоинства; но в свою очередь эти последние не понимают того, каким образом словам Иисуса могла удивляться пресвятая Дева и могла даже не понимать их, когда она давно знала о мессианском достоинстве своего Сына и от архангела Гавриила, и от вифлеемских пастухов, и от восточных мудрецов, и от богоприимца Симеона ²⁹⁹. Но откуда же, спрашивается, видно, что Мария в этом случае удивлялась мессианству своего Сына? И не сама ли отрицательная критика, как и св. Евангелие, указывают лишь на слова Христа как на предмет удивления и недоумения пресвятой Девы? Неужели же отрицательная критика сама не замечает того, что, говоря одно, она делает совершенно другое? А если так, то нам кажется (и думаем, что совершенно справедливо), что удивление или недоумение пресвятой Девы по поводу вышеприведенных слов Иисуса было не только возможно, но и вполне естественно даже и при том условии, что Мария наперед знала о мессианском достоинстве своего Сына. Действительно она была убеждена, что ее Сын есть именно обетованный Мессия, но с другой стороны она имела перед своими глазами и историю своего народа, повествовавшую об особенных посланниках

Божиих, избранных из обыкновенных людей и наделенных духом пророчества лишь в определенный момент их жизни, а не с самого своего рождения. Она была убеждена, что ее Сын есть истинный Мессия, но Его мессианство, по аналогии с ветхозаветным пророчеством, она предполагала, быть может, лишь в более или менее отдаленном будущем и во всяком случае никак, конечно, не ожидала такого полного мессианского самосознания в двенадцатилетнем отроке. Понятно, как после этого должен был поразить ее двенадцатилетний Иисус, открыто называющий Себя Сыном небесного Отца. Вот в чем, по нашему мнению, заключается истинная причина недоумения и радостного изумления пресвятой Девы по поводу вышеприведенных слов Спасителя. Впрочем отрицательные критики и сами ясно сознавали всю пустоту и незначительность своих возражений, а потому, для изобретения более серьезных возражений, нередко обращались даже к помощи собственной фантазии. Так, напр., поступает Штраус, когда говорит, что, по Евангелию от Луки, двенадцатилетний Иисус беседовал будто бы с иерусалимскими учеными о „раввинских мнениях“, и – именно с той целью, чтобы обратить этих ученых раввинов в христианство. Откуда Штраус заимствовал эти сведения – мы не знаем; по крайней мере Евангелие ничего подобного не говорит.

Выходке Штрауса, впрочем, едва-ли можно удивляться, так как нужно признать за несомненную истину, что где нет положительных и вполне достоверных исторических данных, там всегда находит для себя место безграничный простор самых фантастических предположений и догадок. Самое сильное доказательство этой истины мы можем видеть в решении отрицательной критикой вопроса о развитии и образовании Иисуса. Этот вопрос почти всегда возбуждается отрицательными критиками, как только заходит речь о словах Иисуса: „разве вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему“, – потому что в этих словах несомненно заключается указание на мессианское самосознание Иисуса, а вопрос о развитии и воспитании Иисуса и есть собственно вопрос о том, каким путем Иисус пришел к

Своему мессианскому самосознанию и откуда вообще Он получил свое образование. Как же, спрашивается, отрицательная критика решает вопрос о развитии и образовании Иисуса, т. е. вопрос о Его мессианском самосознании и Его умственном кругозоре?

Что касается мессианского самосознания Иисуса, то некоторые ученые говорят, что Иисус вынес его будто-бы из книги пророка Даниила,³⁰⁰ которой Он всегда занимался еще в детстве с особенной любовью. Но такое предположение, очевидно, есть произведение лишь одной праздной фантазии. Мы не имеем положительно никаких исторических данных, которые бы свидетельствовали о том, что Христос еще в детстве особенно любил заниматься и действительно занимался писанием пророка Даниила; напротив, на основании некоторых ссылок Христа на книгу Исаии, скорее можно было бы, пожалуй, подумать, что Он отдавал предпочтение перед другими ветхозаветными писаниями книге пророка Исаии, а не Даниила. Кроме того, нужно сказать еще, что если свои воззрения Христос заимствовал из книги пророка Даниила, содержание которой, очевидно, было известно почти каждому иудею, то что же и нового делал Христос и отчего с Его воззрениями не могли примириться иудеи, несомненно уважавшие книгу пророка Даниила³⁰¹—

Иначе решают вопрос о развитии мессианского самосознания в Иисусе Шлейермахер и его школа. Отрицая возможность развития мессианского самосознания в Иисусе вследствие слышанных рассказов от пресвятой Девы о данных ей Богом обетованиях и желая будто-бы избежать крайностей как докетизма, так и рационализма, Шлейермахер старается понять развитие мессианского самосознания в Иисусе путем естественным и чисто-человеческим³⁰². Хотя религиозное сознание, говорит он, у различных лиц бывает весьма различно, но его развитие всегда подчиняется одному и тому же общему закону постепенности; вследствие этого, в развитии религиозного сознания и должно различать два полюса: максимум и минимум. Если религиозное сознание проникло собой все существо человека, это — максимум богосознания;

если же человек нуждается еще во внешнем импульсе для того, чтобы развивать в себе религиозное сознание, или если он даже боится его, это – минимум. Христу же, по мнению Шлейермахера, именно и нужно приписать максимум религиозного сознания, хотя и Он достиг до него не сразу, но лишь по тому же самому закону постепенности. Конечно, сначала, – говорит Шлейермахер, – религиозное сознание Христа еще находилось под влиянием национальных религиозных представлений, и только потом, когда круг Его был расширен через изучение ветхозаветных писаний, оно проникло все существо Христа, так что Он делал всегда только то, что было вполне сообразно с волей Божией; с этих пор воля Божия стала единственным принципом всей Его деятельности; в этом смысле в Нем обитал Сам Бог, – почему Христос и мог действительно называть себя Сыном Божиим. Таким образом религиозное сознание Христа, по мнению Шлейермахера, отличалось от сознания других людей только степенью. Но с этим мнением Шлейермахера едва-ли можно согласиться, потому что путем естественного развития никогда нельзя дойти до того Богосознания, какое мы видим во Христе. .

Опыт показывает, что, возвышаясь постепенно в религиозном сознании естественным путем человеческого развития люди всегда теряют его непосредственную живость; религиозные представления переходят у них в религиозные понятия, свежесть религиозного чувства обращается нередко в сухую теорию, религия – в догматику; поэтому самую высшую степень религиозного сознания, т. е. максимум, нужно представлять себе не иначе, как только в форме самых отвлеченнейших религиозных представлений и понятий. Напротив – Христос имел богосознание самое живое и наглядное, сильное и ясное, полное и совершенное. Религиозное чувство в Нем неотделимо от Его религиозного сознания; в Нем как бы вовсе нет теоретического богосознания; но оно всегда живет и движется в самой Его жизни. Мы, конечно, далеки от того, чтобы отрицать во Христе естественный ход человеческого развития, и это тем более невозможно, что само Евангелие вполне ясно говорит о постепенности Его развития

(Лук., 2: 40, 52); но мы не можем допустить, чтобы во Христе находилось когда-нибудь в совершенном покое Его Божеское естество, ибо такой покой равняется его положительному отрицанию. Вот почему необходимо допустить, что, при совершенно естественном ходе развития человеческого естества, в Иисусе постоянно просвечивались отблески также и Его Божеского естества, обожествлявшие, так-сказать, самую Его человеческую природу. Наконец, против мнения Шлейермахера говорит и самопознание Христа, Который многократно свидетельствует о Своем учении, именно о сверхъестественном и богооткровенном. „Мое учение, – говорит он, – не Мое, но Пославшего Меня“ (Иоан., 7: 16–17). „Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно или Я Сам от Себя говорю“; „что Я слышал от Него, то и говорю миру“. „Когда вознесете Сына человеческого, тогда узнаете, что это Я, и что ничего не делаю от Себя; но как научил Меня Отец Мой, так и говорю“ (8: 26–28). Эта же самая мысль подтверждается и в других местах (см., напр., Иоан. 12: 47–50). 319/344

Таким образом нельзя допустить того, чтобы Христос пришел к Своему самосознанию путем естественного человеческого развития. Но нельзя ли умственное развитие Христа объяснить путем какого-нибудь школьного образования? Действительно, есть ученые, которые отвечают на этот вопрос утвердительно; но они несогласны между собой в указании лишь на то, где именно Христос получил Свое образование, потому что одни указывают на Египет ³⁰³, как на источники мудрости Иисусовой, другие – на школы иудейские палестинские.

Благодаря Своему пребыванию в Египте, – говорят первые, – Христос преобрел массу таких естественно-научных познаний, о которых в Палестине не имели и понятия; этими-то познаниями Он и пользовался при совершении Своих мнимых чудес; а эти действия Его, совершенные при помощи египетских познаний, люди темные, несведущие в естественных науках, считали прямо чудесами. Не говоря уже о глубоком оскорблении, содержащемся в этом предположении, высоконравственному характеру Господа нашего Иисуса

Христа, мы должны признать это мнение пустым и неосновательным по одному тому, что оно не имеет за себя никаких исторических данных. Кроме рассказа о бегстве в Египет, которое имело, однако-же, место лишь в первые дни земной жизни Христа, мы нигде не встречаем совершенно никакого указания на то, чтобы Христос был в Египте еще когда-нибудь. Но едва-ли нужно говорить о том, что в первые дни Своей жизни Христос, очевидно, не мог усвоить Себе никаких естественно-научных познаний. Кроме того, следует заметить еще, что путешествие в Египет вовсе не было для иудеев делом необычайным и редким; поэтому, если-бы в Египте и действительно существовали какие-нибудь особенные естественно-научные сведения, то Христос ни в каком случае не мог бы быть исключительною личностью между иудеями относительно заимствования из Египта этих сведений. Наконец, что же это за естественно-научные сведения? Может-ли даже наше время, которое так гордится своим естествознанием, указать нам такие научные данные, на основании которых можно было бы совершать такие дела, которые совершали Господь наш Иисус Христос?

Другое дело, когда говорят, что Христос получил школьное образование в Своем собственном отечестве – Палестине ³⁰⁴. Действительно, насколько мы можем судить на основании исторических данных, народное (хотя собственно только богословское) просвещение у иудейского народа находилось на довольно высокой степени своего развития, так что в этом отношении едва-ли мог еще какой-нибудь другой народ древнего мира стать в один ряд с иудеями. Этому весьма способствовали, конечно, сам теократический строй иудейской народной жизни. С религией иудейского народа в самой тесной связи стояло не только богословие, но и все другие сведения, имевшие в его глазах какое-нибудь значение; изучая свое богословие, иудей изучал в то же время и свою национальную историю, и свои юридические установления. „Закон и пророки“ представляла иудейскому юноше жизнь его народа во всех ее проявлениях; они открывали ему все ее стороны: религиозную, нравственную, юридическую, бытовую и социальную, и притом

не только в форме настоящего, но также прошедшего и будущего. Всякий обряд, всякий обычай в Иудее носил на себе религиозный отпечаток. Куда бы иудейский юноша ни обратился, он повсюду наталкивался на тот или другой религиозный символ. Не было, кажется, в иудейской жизни ни одного такого явления, от которого бы не веял дух национальной религии или религиозной обрядности. Поэтому иудей безпрестанно должен был обращаться к своим священным книгам, дабы в них найти указание, что ему делать и как поступить в том или другом случае (ср., напр., Иоан. 5:39). Вот почему на религиозное воспитание и обучение юношества иудеи смотрели всегда как на свою самую священную обязанность. Насколько мы можем судить на основании исторических свидетельств, у евреев даже девушки изучали свои священные книги; так, по крайней мере, мы можем заключить из предпоследней главы пр. Даниила (из так-называемой истории Сусаны), где между прочим говорится: „родители ее (т. е. Сусаны) были праведные и научили дочь свою закону Моисееву“ (13:3). Об отношении иудеев к своим священным книгам прекрасное свидетельство находится также у известного иудейского историка – Иосифа Флавия: „Из самого дела явствует, – говорит Иосиф ³⁰⁵, – сколько оныя книги у нас почитаемы. Ибо по прошествии толиких веков никто еще не дерзнул ничего в оных ни прибавить, ни убавить, ни переменить. Всем иудеям при самом начале рождения их внушается и вкореняется, чтоб почитать оные за неложное божественное учение, чтоб прилепляться к ним и пребыть так, что, ежели бы потребно было, умереть за них всеохотно“. И в другом месте ³⁰⁶ тот же историк замечает: „мы (иудеи) ни в такой земле обитаем, которая бы лежала при море, ни отправляем торговли, ниже для того входим с другими народами в сообщение; но города наши далече от моря положение свое имеют; мы же сами, благополучную страну населяя, упражняемся трудами, а наипаче стараемся о воспитании детей и о хранении законов, почитая всего нужнее благочестие и жизнь законам сообразную“. Кроме того, у Иосифа же мы находим указание и на то, что иудейские дети изучали закон даже на память, что он считает за „наилучшее

искусство“ („Древн.“, кн. 4, гл. 8: 12) и на что он смотрел как на причину счастья. Такой взгляд иудейского народа на религиозно-нравственное воспитание юношества, очевидно, вытекал из самых его священных книг. Уже великий законодатель иудейского народа – Моисей заповедовал иудеям, как повеление Божие, следующее: „внушай слова закона, Израиль, детям своим, и говори о них, сидя в доме твоём, и идя дорогой, и ложась, и вставая. И навяжи их в знак на руку свою, и да будут они повязкой над, глазами твоими, и напиши их на косяках дома своего и на воротах своих“ (Второз. 4: 7–9). Какое важное значение религиозному воспитанию и обучению детей придавали иудеи в позднейшее время, можно судить по многочисленным постановлениям относительно этого предмета более или менее замечательных иудейских раввинов. Наконец, это видно даже и из известного сборника законов, постановлений, обычаев и обрядов, освященных фарисейской сектой, – сборника, известного под именем „Мишны“ (Δευτέρωσις – в новеллах Юстиниана), по которому требуется, чтобы на пятом году дитя (впрочем, кажется, только мужеского пола) обучалось чтению Библии, на десятом – знакомилось с самой Мишной, на тринадцатом – не только изучило, но и исполняло в своей жизни 613 постановлений Торы, а на пятнадцатом – занималось уже изучением мудростей Гемары, чем, кажется, и заканчивался курс школьного образования.

Само собой понятно, что такая широкая, хотя и слишком односторонняя постановка дела обучения юношества не могла быть исчерпана средствами домашнего образования; для ее выполнения требовались, очевидно, специальные учреждения и ученые лица, специально подготовленные к ведению воспитательно-образовательного дела в таком духе и по такой программе, т. е. нужны были школы и учителя. И мы действительно знаем, что во время и после земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, кроме синагог, у иудеев были еще особенные общественные учреждения, которые преследовали одну и ту же общую цель – религиозно-нравственное воспитание и обучение иудейского юношества. Впрочем, кроме этих общественно- воспитательных учреждений,

у иудеев было еще ничто в роде школ, учреждавшихся частными лицами и для частных же лиц. При синагогах также были школы, в которых проходило первоначальное, элементарное обучение и сообщались воспитанникам самые элементарные сведения. Но сами синагоги были чужды характера элементарных школ. По своему основному характеру они скорее походили на философские школы греческих философов: Сократа, Платона, Аристотеля и других, чем на простые школы элементарные. В них принимали участие по преимуществу люди взрослые, возмужалые, хотя нельзя отрицать и того, чтобы в синагогах могли присутствовать также и дети. Самый предмет синагогского собеседования был гораздо важнее и возвышеннее элементарных знаний, преподававшихся обыкновенно в школах для детей, как это видно, напр., из свидетельства Иосифа Флавия. „Как всего нравственного учения – говорит Флавий ³⁰⁷ – суть два пути неперемennые, из которых на первом показываются правила жизни, а на другом жизнь правилам сообразоват; то прочие законодатцы, по различию мнений и сих несогласованием развлечены будучи, всяк по своему рассуждению держался одного которого-нибудь пути, другой оставляя. Так лакедемоняне и критяне учили жить на дела взирая, не ограничивая сии правилами; афиняне же и прочие греки почти все предписывали только правила, что делать и говорить должно, но чтоб приобучить к исполнению сих правил самым делом, о том не радели. Но наш законодатель (т. е. Моисей) особенным некоторым рачением обое оное соединил; не оставил, чтоб нравы и жизнь соображаемы были немой неправильности, и не допустил, чтоб правила, делами не сопровождаемые, были немые и недействительны... И дабы неведение, как некоторый предлог помилования за преступление, отвратить, учредил, чтоб самый закон был для нас необходимый и наилучший в том случае род исправления; ниже за довольное почитал, чтоб послушать оный однажды, или повторить только, или нередко в нем поучаться, но узаконить в каждый день субботний, упразднившись от всех прочих дел, собираться на слышание чтения оного, так чтоб печатлели оный вкупе на сердцах своих. Все же сие у всех прочих законодатцов

в пренебрежении“. Впрочем, целью синагогских собраний было не только чтение, но и толкование ветхозаветных писаний, что, конечно, также не могло не иметь значительного влияния на воспитание и развитие иудейского юношества. На основании некоторых указаний новозаветных книг (Лук. 4: 20; Деян. 13–17; 1Кор. 14: 5, 13, 26), свидетельств многих ученых раввинов (как напр. Саадия-бен-Иосиф-аль-Файюми), Маймонида и некоторых постановлений талмуда можно даже представить себе самый ход дела, происходившего в палестинских синагогах времен земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Обыкновенно собрание открывалось молитвами шема, состоявшими из гимнов или псалмов, и восемнадцати берахов, или благословений; после молитв читались два поучения: одно – из закона, называемого параша, а другое – из пророков, гафтараг. Для исполнения этих обязанностей не было особых личностей, потому что обязанности священников и левитов, состоявших единственно только при иерусалимском храме, были совершенно другие. Поучения же эти могло читать не только лицо, имеющее на то право или получившее позволение от начальника синагоги, но и всякий, кто только по своему желанию мог прибавить свой собственный мидраш, или толкование, на прочитанное. Впрочем, в первые времена в синагогах читалось одно Пятокнижие, и только со времен Антиоха Епифана в синагогах стали читать, кроме Пятокнижия, еще и книги пророческие; с этого же времени стало входить в обычай и присоединение к прочитанному мидраша, или толкования. Такое толкование было необходимо с одной стороны потому, что в это время уже значительно изменились условия еврейской жизни сравнительно с тем древнейшим временем, когда были написаны священные книги Ветхого Завета, а вместе с тем изменились и народные понятия и представления, изменился самый характер еврейских воззрений; вследствие чего современные Христу евреи, не получившие научного богословского образования, очевидно, уже не могли правильно понимать точного смысла ветхозаветных писаний; а с другой стороны толкование было необходимо и потому, что в это время еврейский народ уже не

говорил более на том языке, на котором первоначально были написаны его священные книги, и совершенно не понимал его. Вот почему требовался даже толмач, который стоял обыкновенно возле чтеца и толковал народу читаемое, чтобы народ мог правильно понять смысл слов; сам же чтец толковал не смысл отдельных слов и выражений, а смысл всего прочитанного места ветхозаветных писаний. Впрочем и это последнее толкование по большей части состояло лишь в перифразе первотекста на позднейшем народном диалекте – в иных местах сиро-халдейском, а в других – даже на греческом ³⁰⁸. После перифразы чтец обыкновенно выводил из прочитанного текста те или другие нравственные или практические приложения и наставления для слушателей. Затем, если в собрании присутствовали лица, чувствовавшие себя в силах оппонировать толкователю, начинались ученые беседы или богословские диспуты о законе и отеческих преданиях. Такие диспутанты обыкновенно называются в наших Евангелиях „книжниками“, „законниками“. Насколько можно судить о них по нашим евангельским повествованиям, они могли, кажется, только хорошо возражать; положительное же их учение не отличалось ни глубиной, ни основательностью. Собрания синагог бывали не только по субботам, но и по понедельникам и даже четвергам. Впрочем, в последние два дня синагоги посещались лишь ревностными иудеями, любившими слушать ученые диспуты или участвовать в них и интересовавшимися богословскими вопросами. Такие люди обыкновенно не удовлетворялись общественными синагогами, и потому имели нечто в роде синагог даже в своих собственных домах – ὑπερών или ἀνωγειον, куда собирались со своим семейством, друзьями и знакомыми для совершения молитвы, богомыслия, а также бесед и диспутов о законе.

Таков был внешний характер тех институтов, которые могли производить нравственно-религиозное влияние на иудейское юношество во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Теперь посмотрим, каково на самом деле могло быть это влияние. Как мы сказали выше, главным предметом синагогских собеседований, кроме молитв и благословений,

было чтение и толкование ветхозаветных писаний. В чем состояло это перифрастическое толкование, помимо нравственных выводов и практических приложений (мы имеем в виду только одни палестинские синагоги), трудно вполне ясно себе представить за отсутствием письменных памятников, которые едва ли даже и могли быть, так как самое толкование в синагогах, по всей вероятности, было исключительно устное. Впрочем, насколько можно судить по нашим евангельским повествованиям, толкование это состояло главным образом лишь в изъяснении внешних законов, постановлений и правил. Главными толкователями были по преимуществу фарисеи; путь, которым они шли в своих толкованиях, был путь предания. Предания эти перешли от предков, и из них мало-по-малу, незаметно для самих фарисеев, у них составила своя собственная система и притом с таким авторитетом, что независимо от Св. Писания Ветхого Завета стала даже наряду с этим последним. Вследствии этого толкование Св. Писания у фарисеев основывалось, как видно, исключительно на этих преданиях старцев, и вся задача палестинских толковников состояла преимущественно в том, чтобы примирить Писание с преданием. При дальнейшем развитии этого направления и для ограждения от произвола образовались даже некоторые герменевтические правила. Сам характер толкования обуславливался обыкновенно личностью толкователя. Смотря по тому, к какой секте принадлежал толкователь, его синагога носила на себе саддукейский или фарисейский отпечаток (есееи толкователями не были). Тем не менее сознание иудеев всегда измерялось только внешней формальной или обрядовой стороной ветхозаветного закона в связи с преданиями старцев (у фарисеев). Впрочем нельзя сказать, чтобы во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа иудеи не находились и под влиянием воззрений совершенно иного рода. Уже вавилонское пленение поставило иудеев в ближайшее сношение с халдеями и персами, которое, конечно, не могло не иметь влияния на их умственную жизнь. Впрочем в те времена иудеи еще не были слишком восприимчивы к чуждым им учениям, да и самое вероучение персов или халдеев не могло

возбудить в них особенной умственной деятельности, так как оно всегда стояло гораздо ниже иудейского. Только с того времени, как иудеи вступили в более или менее близкое сношение с греками, у них начинается ряд умозрительных попыток к изложению своих верований для ознакомления с ними греков и, быть может, еще более для возвышения в их глазах системы своего вероучения и религиозных обрядов. Это направление получило особенно сильное развитие у египетских или александрийских иудеев; впрочем и палестинские иудеи не могли остаться вне влияния греческого образования (секта саддукеев). После битвы при Ипсе (301 г. до Р. Х.). Палестина подчинилась почти на целое столетие (с незначительными перерывами) владычеству египетских царей, а потом перешла под владычество царей сирийских, и в это-то время влияние греческих нравов на иудеев было так сильно, что во времена Антиоха Епифана вызвало наконец сильную реакцию со стороны последователей Маккавеев, особенно выразившуюся потом в сектах консервативного и реакционного характера (фарисеи и ессеи), хотя и в сектах или школах, существовавших при Маккавеях, также нельзя не видеть влияния греческой диалектики.

В это время, впрочем, у иудеев существовали главным образом две секты: секта фарисеев и секта саддукеев. Фарисеи приписывали божественное происхождение всем иудейским верованиям, постановлениям и обрядам, сохранившимся по преданию от древних времен, утверждая, что они идут от самого Моисея, как устное объяснение его закона, веровали в судьбу, но не отрицали, впрочем, и свободы воли в человеке, утверждая, „что делать или не делать справедливое большей частью зависит от человека, судьба же во всем содействует; что всякая душа бессмертна, но добрых только души переходят в другие тела, а души злых мучатся вечной казнью“, будучи заключены в „вечной темнице“; вели жизнь воздержную, чуждую всякой роскоши ³⁰⁹, исполняли с буквальной точностью все постановления ветхозаветного закона и все предания старцев, но исключительно только наружно, ради своего честолюбия и популярности. Действительно, секта фарисеев имела на

иудейский народ самое сильное влияние и иногда захватывала в свои руки даже управление всей страной ³¹⁰.

Иным характером отличалась секта саддукеев. Насколько можно судить о ней по евангельским повествованиям и свидетельству Флавия, эту секту должно скорее назвать эвдемонистическим рационализмом, близко граничащим с современным нам материализмом, так как саддукеи отвергали высшую природу души человеческой и ее бессмертие, не верили в воскресение мертвых и божественное промышление о мире, не принимали предания, равно как и ничего другого, кроме непосредственного смысла книг Моисеевых; любили, по словам Иосифа, „иметь состязания о той премудрости, которой сами последуют“, что подтверждают и Евангелия, и хотя были „самые знатные люди“ между иудеями, но в своей жизни не руководились никакими гуманными началами. „Фарисеи – говорит Иосиф, сам впрочем фарисей – друг друга любят и к общей пользе живут согласно; а саддукеи и друг ко другу люты, и с подобными себе обращаются так, как с чужими ³¹¹.

Наконец, ко временам Христа у иудеев явилась еще одна секта, члены которой обыкновенно назывались ессеями или ессинами. Так как эта секта в данном случае имеет для нас особенно важное значение, потому что, как увидим ниже, некоторыми учеными ³¹² весьма упорно поддерживается предположение, будто-бы из этой именно секты вышел Христос ³¹³, то мы и познакомимся с ней по описанию самого иудейского историка Иосифа Флавия („О войн, иуд.“ кн. 2, гл. 8), тем более, что на основании наших евангельских повествований об этой секте нельзя выработать себе никакого определенного представления... „У иудеев, пишет Иосиф, три рода суть любомудрствующих: одного последователи называются фарисеями, другого саддукеями, а третьего, которые ведут жизнь строжайшую, ессинами, родом также иудеи, но более прочих любящие друг друга. Сии гнушаются роскошью так, как злодеянием, а воздержание и сопротивление похотям за добродетель поставляют. Пренебрегают браком, а принимая чужих детей, когда еще они нежные к учению имеют понятие, вменяют их за своих сродников и обучают своим обычаям, однакож

супружества и от него последования не отвергая, но остерегаясь продерзкой похотливости женщин, и уверены будучи, что некоторая из них одному мужу верности не сохранит. Они презируют богатство, и удивительным образом держат все общее, да и никого между ними найти не можно, кто бы имел больше прочих богатства. Законом установлено, чтоб вступающий в сей толк отдавал на общество свое имение, так что между всеми не видно ни крайнего убожества, ни чрезвычайного богатства, но по снесении каждого иждивения у всех их яко братьев имение едино. Елей вменяют за скверну, и если кто хотя по неволе оным помазан будет, оттирает тело; ибо ставят себе за честь ходить в нечистоте и всегда носить белую одежду. Они имеют определенных об общих делах попечителей, и каждого для нужд всех без различия. Нет у них особого города, но в каждом живет их много. Приходящим из других мест последователям их толка все так отверзто, как бы собственное их было; и они ко всем, которых никогда не видали, так входят, как бы к знакомым издавна. Почему, когда отъезжают в другие города, совсем никакого запаса не берут с собой, а только оружие против разбойников. В каждом городе сделан у них нарочный о странствующих толку их попечитель, который дает им одежду и прочие нужные вещи. Наружный вид и одежда их такая-же, как у отроков, под смотрением учителей в страхе находящихся. Ни одежды, ни обуви не переменяют дотоле, пока прежняя совсем не издерется или от долгого времени не обветшает. Друг другу ничего не продают, и один у другого ничего не покупают, но имеющему нужду всякий дает из своего, и что самому надобно, у него берет да и без взаимного воздаяния, от кого что хотят взять им невозбранно. Ессины особое имеют к Богу благочестие: ибо до восхождения солнца ничего светского не говорят, но возсылают к нему некоторые отеческие молитвы, как бы прося, чтобы возсияло. А потом попечители отпускают каждого к своему ремеслу, в котором непрерывно трудятся до пятого часу и, собравшись на то же место, препоясываются льняными покрывалами и моются холодной водой; по сем очищении собираются в свое жилище, куда никому другого толку входить не позволяется; и, чисты

будучи от всякой скверны, к покою, где едят, не иначе как бы к освященному некоему храму приступают. Когда же все тихо и спокойно посядут, хлебник, предлагает каждому по порядку хлебы, а повар ставит перед каждого особливый сосуд одинакой похлебки. Пред восприятием пищи священник творит молитвы, до которых никому вкушать не позволяется. По окончании обеда паки молятся, и они, начиная вкушать и оканчивая, воздают честь Богу, яко пищи подателю. После обеда, сняв с себя одежду освященную, паки отходят к трудам до самых сумерек. А по возвращении, посадя с собой и гостей, ежели какие случатся, таким же образом ужинают. Никогда не бывает у них никакого ни крику, ни смятения; но говорить один другому по порядку уступает, и молчание находящихся внутри покоев тем, которые вне оных, кажется страшной тайной. Причина сему та, что они всегда трезвы и пищи и питья всегда вкушают до сытости. Ессины впрочем без поведения попечителей ничего не делают; но от воли каждого зависять сии два дела – вспомоществовать и миловать. Ибо каждый ессин имеет позволение давать достойным, чего ни потребует, равно как и бедным пищу: но дарить чем-нибудь сродников могут с дозволения токмо попечителей. Они гнев изъявляют справедливо, ярость укрощают, хранят верность, пекутся о мире. Все сказанное от них сильнее клятвы. Клясться же вменяют за излишнее, почитая клятву самого хуже клятвопреступления. Тот уже, говорят они, осужден, кому без Бога ни в чем не верят. Удивительным образом трудятся над писаньями древних, выбирая из них особливо то, что полезно душе и телу, откуда изыскивают к пользованию болезней коренья и свойства камней. Желającego вступить в толк сей не скоро принимают, но предписывают, чтобы пребывая целый год хранил один с ними образ жизни и дают небольшую лопатку, вышеписанный пояс и белую одежду. По прошествии того времени, когда объявит опыты своего воздержания, и хотя уже приступает к общению в их уставах, и для очищения купно с прочими чистейшие употребляет воды, однакож к общежитию его еще и не допускают. Ибо по оказании терпения другие два года испытывают его нравы, и если окажется достойным, тогда

принимают в сообщество. Но прежде нежели коснется общей пищи, обязует себя ужасными клятвами, во-первых, благочестно почитать Бога, а потом к людям сохранять правду; и самому никого ни добровольно, ни по повелению не озлоблять, а обижающих вечно ненавидеть, и вспомоществовать праведным, верность хранить ко всем, а особливо к обладающим, ибо никто власти не приемлет, как только от Бога. Если же сам сделается начальником, не поступать гордо и дерзновенно, ниже превосходить подчиненных одеждой или другим каким украшением. Всегда любить правду и быть готову избличать лгущих. Руки от воровства и сердце от нечестивого прибытку удерживать. Ничего не таить от своих собратий и ничего другим не открывать, хотя бы за то и смертью претили. Сверх того, клянутся учения другим не предавать иным образом, как только тем, которым приял сам; воздерживаться от грабительств, и равно с почтением хранить как толку своего книги, так и имена ангелов. Сими клятвами ессины вступающих к ним обязывают. Изобличившихся в тягчайших преступлениях извергают из своего сообщества, и тот, с кем сие случается, нередко умирает горестной смертью. Ибо, обязавшись клятвами и обычаями, не может употреблять другой пищи: но, питаясь травой и голодом иссушая тело, умирает. Почему сами ессины, сжалившись над многими, уже при конце их жизни к себе паки принимали; почитая довольным наказанием за их прегрешения, что лучшими были даже до смерти. В судах они чрезвычайно разборчивы и справедливы; да и судят собравшись по крайней мере человек сто. Что же определяют единожды, то остается твердо и непоколебимо. По Боге первое отдают почтение имени законодавца, и казнят смертью злословящего оному. Старшим летами, и большим числом повиноваться ставят за честное дело. Почему, ежели сядет их девять человек, один противу воли девяти говорить не может. Опасаются также плевать на средину или на правую сторону и в субботу приниматься за труды более всех иудеев. Ибо не только пищу приготавливают себе за день, чтоб в тот день огня не зажигать, но ни сосуда подвинуть с одного места на другое, ни испражнять желудка не дерзают. В другие же дни выкапывают граблями ямку глубиной

в один фут, ибо вновь вступающим дается такой топорик и, покрывая верхним платьем, чтобы не оскорбить лучей Божиих, в оную испражняются, а потом засыпают яму выкопанной землей, и сие делают, выбирая сокровеннейшие места. Хотя же извержение сих телесных нечистот и естественно, однако ессины после онаго омываются не иначе, как бы осквернены были. Ессины по времени, с которого начинают жить по своим правилам, разделены на четыре части, и младшие столько низки пред старшими, что сии от прикосновения к оным якобы смешения с иноплемениками омываются. Они долговечны, так что живут более ста лет, по причине, как я думаю, простоты в содержании и умеренности. Несчастья презирают, и болезни преодолевают великодушьем; самую смерть, если только со славой случится, поставляют выше бессмертия. Сколько же они во всем оном были мужественны, сие открыла произведенная с римлянами война, в которую будучи мучимы, терзаемы, жегомы и сокрушаемы, и всех мучений орудиями искушаемы, чтоб или злословили законодавца, или вкусили какой-нибудь необычайной пищи, не только ни к чему из сих принуждены быть не могли, да ниже к тому, чтоб мучителям что-нибудь ласково сказали или заплакали; но посреде мучений улыбаясь и посмевая самых мучителей, охотно дух свой выпускали, как бы паки имели воспринять оной. Ибо они и сие мнение твердо содержат, что тела подвержены тлению и вещество их временно, а души остаются во век бессмертными, и, вышед из тончайшего эфира, естественной некоей прелестью будучи в тела привлечены, заключаются в оных как в темницах. По разрешении же от уз плоти, якобы свободясь долговременного рабства, радуются и на высоту возлетают. Благочестивым душам, по их мнению, которое сходствует с мнением греков, уготована жизнь за океаном в стране, не имеющей ни снегов, ни дождей, ни жаров, но умеряемой непрестанно от океана дышащими тихими зефирами, а злочестивые снидут под землю в темную и хладную пропасть, исполненную неоканчиваемыми мучениями... И сии-то ессины о душе богословствуют, предлагая такую притраву, которую вкусившие единожды их премудрости, не могут не прельститься. Есть между ними и

такие, которые уверяют, что знают будущее, упражнявшись непрерывно и детства в священных книгах, различных очищениях и изречениях пророческих. Да и весьма редко в предсказаниях своих погрешают. Еще есть другой толк ессинов, которые в образе жизни, нравах и установлениях с прежними согласны, а не сходятся в одном только образе мнения. Сии думают, что те отсекают большую часть жизни, т. е. последование одного человека за другим, которые браком не сопрягаются, а особливо, что ежели бы все так мудрствовали, весьма бы скоро перевелся весь род человеческий. Однакоже, чрез три года испытывают своих невест, и когда по троекратном очищении явятся к деторождению способными, тогда берут их за себя. Но с беременными не имеют соития, показывая, что не для удовлетворения похоти, но по неимению детей вступили в супружество. Женщины моются в рубашках, также как и мужчины в препоясаниях. И сии суть обычаи ессинов“ ³¹⁴. Ясно, что на секту есеев или ессинов следует смотреть, как на реакцию той греческой распущенности, которая так заметно начала входить в иудейское общество, особливо со времен Антиоха Епифана.

И так вот какое представление мы можем иметь об умственном и религиозно-нравственном состоянии иудейского общества во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа и о тех учреждениях, в которых велось дело воспитания и обучения иудейского юношества. Таким образом, если-бы Христос получил Свою мудрость от людей и именно в Палестине, то Он должен был вынести ее или из синагог вообще, как общественных собраний, в которых читалось и толковалось ветхозаветное писание, или же, подобно апостолу Павлу, из школ в собственном смысле, „сидя у ног“ того или другого ученого раввина. Но нельзя признать ни того, ни другого. Если развитие Христа совершилось так же, как оно совершается у каждого человека вообще, если оно шло совершенно естественным, общечеловеческим путем, то Христос ни в каком случае не мог бы быть свободным от того характера, который так резко очерчивал в то время направление фарисейского или саддукейского образа мышления,

преобладавшего в иудейских синагогах. (Ессеи никогда не управляли синагогами и даже не принимали в них участия). Но в Евангелии мы не видим следов зависимости Христа от какой-либо секты или партии. Христос действует всегда одиноко, опираясь только на Свою собственную силу, не ища и не находя для Себя людской поддержки, а напротив лишь встречая препятствия всякого рода. С подозрением и недоверием принимают Его, как учителя. Сначала Ему внимает только простой народ; из того же народа Он избирает и первых Своих учеников, которые, разумеется, не могли оказать Ему помощи своими познаниями и все достоинство которых состояло лишь в простоте сердца и чистоте души. Знатные вожди народа, его авторитеты и члены различных сект, за незначительными исключениями, были все против Него. Его искушают, стараются уловить в слове и, мало находя для себя удовлетворения в этих средствах борьбы, прибегают к внешней силе, к заговору, к гонениям. Все это ясно показывает, что Христос был чужой для них и не имел с ними ничего общего.

Этим последним обстоятельством пользуются некоторые ученые нашего времени, чтобы доказать, что Христос вышел из секты ессеев, действительно не имевших ничего общего со всем остальным иудейством. Но подобное предположение, очевидно, есть не что иное, как пустой вымысел праздной фантазии, не имеющей для себя никакого исторического основания. Нигде нельзя найти никакого указания на то, чтобы ессеи жили когда-нибудь в Галилее, где, по словам Евангелия, проживал Христос до времени Своего общественного служения; напротив, главное местопребывание их было на совершенно противоположной стороне Палестины, именно на восточной и юго-восточной стороне Иудеи, где мы менее всего находим Христа даже и во время Его общественного служения. Затем, в самом учении Христа также не видно того, чтобы Он находился в какой-нибудь связи с этой сектой, потому что многие догматические положения ессеев ³¹⁵, как и практические правила ³¹⁶ их жизни, совершенно непримиримы с учением Христа; если же в секте ессеев и указываются Флавием некоторые черты, как будто сходные с чертами первоначальной

жизни христианских обществ (взаимное доверие, любовь, благотворительность, общность имуществ и т. п.), то не естественнее ли предположить, что иудейский историк, смотревший на христианство очевидно лишь как на одну из иудейских сект, быть может, отчасти смешал его с сектой ессеев и черты последней перепутал с чертами первенствующей Церкви, тем более, что подобных путаниц и произвольных смешений у него можно указать значительное количество даже по отношению к ветхозаветной истории еврейского народа, особенно если сличить его книги с ветхозаветными писаниями, которыми он несомненно пользовался ³¹⁷ – Наконец, если мы примем во внимание еще и то, что Христос был общественным учителем, то и это говорит далеко не в пользу вышеуказанного мнения, так как мы ниоткуда не знаем, чтобы из секты ессеев выходили когда-нибудь общественные учителя.

Если-бы развитие Христа наконец совершилось путем только естественным, и именно через школьное обучение в еврейских синагогах, то чего бы вообще можно было ожидать от Христа, признавая Его даже величайшим гением? Очевидно, не более, как только простого национально-религиозного реформатора. Но все известные нам реформаторы суть не что иное, как только естественные продукты новообразовавшихся требований народной жизни; поэтому по большей части они и приспособлялись всегда к требованиям и понятиям своих современников, опирались в своей деятельности на начинавший уже проявляться новый дух времени, и если вступали с ним в противоречие, то всегда испытывали полнейшую неудачу; им принадлежала только инициатива заявлений или удовлетворения известным потребностям своего времени, но ничуть не инициатива самых потребностей. Очевидно, что Христос в этом отношении стоит выше всякого сравнения с обыкновенными реформаторами. Несмотря на вражду врагов и на недостаток помощи в друзьях, Он бесстрашно предпринимает дело искупления всего человечества и с успехом нечеловеческим достигает Своей цели. Что касается Его учительской деятельности, то Он не только не был похож ни на одного из великих мужей,

обыкновенно называемых реформаторами, но Его учительство не было похоже даже и на учительство пророков или апостолов. Он учил мир, по выражению евангельскому, как власть имеющий, как единственное лицо, Которое не только знало истину, но Которое Само – истина. Он говорил всегда с таким авторитетом, который требовал безусловного себе подчинения, против которого нельзя было даже возставать и к которому нельзя было относиться презрительно или даже только равнодушно, как это прекрасно доказывают наши евангельские повествования. Он учил мир, как лицо, которое ничему от Него не выучилось и ничем Ему не было обязано. Такого учителя не в силах было воспитать ни ессейство, ни фарисейство, ни саддукейство; в противном случае, иудейство не ограничилось бы воспитанием только одного такого учителя. Но с другой стороны нельзя допустить и того, чтобы свои познания Христос вынес из какой-нибудь школы в собственном смысле или, как мы сказали, „сидя у ног“ какого-нибудь раввина. Жизнь Христа была довольно известна Его современникам; поэтому, еслибы они заметили в Его учении что-либо заимствованное, они тотчас же обличили бы Его, и об этом, конечно, прежде всего позаботились бы Его многочисленные враги. Но указания на это мы не находим нигде. В многочисленных слушателях Иисуса Христа мы видим только недоумение об источнике Его мудрости, удивление ей и неотразимое убеждение в том, что она – нечеловеческая. Приходит, напр., Христос в синагогу Своего отечественного города Назарета и предлагает изъяснение пророчества Исаии, относящегося к Нему. Слушатели дивятся словам благодати, исходившим из уст Его, и в недоумении вопрошают друг друга: „откуда у него такая мудрость и силы? Не плотников ли Он сын?“ и т. п. (Лук. 4: 16–22; Мф. 13: 53 – 58). Они сознают высокую мудрость Иисуса; до сих пор они не слыхали ничего подобного; но для них странно, каким образом Тот, Который рос среди них, владеет такой мудростью. Если-бы Христос на известное время удалялся в какое-либо место для Своего образования и потом, познакомившись с мудростью какой-нибудь школы, возвратился в свой отечественный город, то в таком случае, конечно, жители

Назарета не могли бы удивляться заимствованной Им мудрости, или, по крайней мере, удивление их выразилось бы в иной форме; тогда, очевидно, они не могли бы спросить: „откуда у Него такая мудрость?“ Но подобное удивление выразили однажды даже и жители Иерусалима: „как Он знает писания, не учившись?“ (Иоан. 7: 15). Таким образом, для самих иудеев явилась необходимость отказаться от объяснения мудрости Христа путем естественного школьного образования. Народ еврейский не знал школы, в которой бы Христос мог приобрести Свою мудрость, и даже прямо называют Его неучившимся.

Из всего сказанного нами доселе следует, что Свою мудрость Христос не только не получил от кого-либо из представителей интеллигенции Своего времени и Своего народа, но даже и не мог получить ее от них, так как их направление совершенно противоречило духу учения Христова, да наконец и не должен был заимствовать ее ни от кого из людей, ибо что значит мудрость человеческая перед непостижимой премудростью Божией? Он не может быть поставлен, таким образом, ни в ряд с людьми, получившими школьное образование, ни с самостоятельными самоучками, если под последними, как и следует, будем разумеать таких лиц, которые, без правильного руководства живого учителя, но с такими средствами к воспитанию, как книги, наблюдения над другими людьми и предметами, посредством энергичного упражнения и развития своих природных способностей, достигают великой силы духа и учености.

Глава VI. Крещение Господа нашего Иисуса Христа.

Воле Божьей, как мы сказали, было угодно, чтобы Искупителю человечества предуготовал путь Его Предтеча своей проповедью о покаянии и крещением во Грядущего по нем, – пророк в духе и силе Илии (Малах. 3:1, 23; Исаии. 20: 30; ср. Мф. 17: 10, 11; Мар. 9: 11, 12; Иоанн. 1: 25; Лук. 1: 17). Таким лицом, как известно, был именно сын Захарии и Елисаветы, Иоанн, прозванный Крестителем, который является таким образом последним звеном Ветхого Завета (Мф. 11: 13) и преддверием Нового (Мф. 11: 12).

Прежде своего появления на Иордане с проповедью о покаянии, имевшей своей целью – подготовить сердца людей к принятию Искупителя, и крещением во имя Грядущего, Иоанн, по свидетельству евангелиста, жил „в пустынях“ (Лук. 1: 80) и „в пустынях“ же (3: 2) получил от Бога указание на свое высокое назначение. Но как, спрашивается, нужно понимать это свидетельство евангелиста о проживании Иоанна „в пустынях“ или в „пустыне“? В апокрифических Евангелиях и у некоторых христианских писателей древнего времени жизнь Иоанна в пустыне понимается в тесном смысле этого слова, и потому дело представляется таким образом. Во время гонения Ирода на двухлетних детей мать Иоанна, подобно Иосифу и Марии, бежавшим с Иисусом во Египет, также принуждена была отправиться с младенцем Иоанном в уединенную и необитаемую пустыню и поселиться там в глухой пещере; когда же впоследствии Елисавета умерла, попечение о малолетнем Иоанне взяли на себя ангелы, и таким образом он прожил в пустыне до своего появления на Иордане ³¹⁸. Но доверять такому рассказу мы совершенно не имеем никакого разумного основания, тем более, что и самый рассказ этот не имеет для себя исторической основы: гонение Ирода на двухлетних младенцев мужеского пола, как известно, ограничивалось исключительно одним Вифлеемом и его окрестностями; а следовательно для Елисаветы, жившей в горней Иудее, не было никакого повода бежать с своим сыном в пустыню; поэтому

гораздо естественнее признать, что свое детство Иоанн провел в доме своих родителей, в нагорной стране Иудее, которая в сравнении с низовьями Иордана также могла быть названа местностью пустынной, как по малолюдству населения, так и потому, что в большей части она действительно состояла из пустынь и необитаемых местностей, каковы: пустыня Енгадская (1Цар. 24: 2), пустыня Маон (23: 24, 25) и пустыня Зиф (23: 14, 15), и, быть может, по общепринятому словоупотреблению, прямо называлась даже „пустынями“ (ср. Лук. 1: 80). Впрочем впоследствии, когда Иоанн уже не так нуждался для поддержания своей жизни в посторонней помощи, он, очевидно, мог проводить уединенную жизнь и в пустыне в собственном смысле и быть тем строгим отшельником и постником, каким представляется он в наших евангельских повествованиях, — с чем согласно, по-видимому, и Евангелие от Луки, которое говорит об откровении, бывшем Иоанну уже „в пустыне“, а не „в пустынях“ (Лук. 3: 2, ср. 1: 80). По свидетельству Матфея и Марка, Иоанн проводил жизнь самую строгую, суровую и уединенную; он не носил даже обыкновенного платья и не употреблял обычной пищи; подобно Илии (ср. 4Цар. 1: 8), дух и силу которого восприял в себя Иоанн, „он имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищей его были акриды и дикий мед“³¹⁹. Так приготавливал себя величайший пророк, последнее слово Ветхого Завета, к своей священной и высокой миссии, пока наконец не получил от Бога повеления идти на Иордан и проповедывать людям „крещение покаяния для прощения грехов“.

По свидетельству Луки, Иоанн Предтеча явился на Иордан со своей проповедью „в пятнадцатый год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четверовластником в Галилее, Филипп, брат его, четверовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний — четверовластником в Авилинее, ври первосвященниках Анне и Каиафе“. Это указание в высшей степени точно и правдоподобно. Понтий Пилат действительно прокураторствовал в Иудее от 25 до 36 года по Р. Х., или, что то же, от 12 до 23 года царствования Тиверия (ср. „Древн.“, кн. 18,

гл. 4: 1, 2, 3); Ирод (не Великий, конечно, а Антиппа) был четверовластником в Галилее от 7 года по Р. Х. по год смерти Тиверия, т. е. во все время царствования последнего и даже несколько раньше его царствования; Филипп – от 7 до 33 года по Р. Х., т. е. до 19 года царствования Тиверия; Анна, хотя и был низвержен римским правительством, все-таки пользовался в Иудее высоким уважением и считался первосвященником вместе с Каиафой (ср. Иоан. 8: 13; Деян. 4:6); Каиафа также был возведен Валерием Гратом в первосвященническое достоинство в 25 году по Р. Х., т. е. в одиннадцатый год царствования Тиверия, а низвержен проконсулом Вителлием в 36 году по Р. Х. (ср. „Древн.“, кн. 18, гл. 2: 2; гл. 4: 3). Таким образом, все эти исторические данные в высшей степени согласны между собой и не допускают никаких возражений. Относительно только указания на Лисания, как четверовластника Авилинеи, мы не имеем подтверждения вне евангельского повествования. Ни иудейский историк Флавий, ни другой какой-либо писатель древности не упоминает о том, чтобы Лисаний правил Авилинеей в царствование римского императора Тиверия. Если же, по замечанию Штрауса³²⁰, Иосиф Флавий и говорит о каком-то Лисании, как о правителе Халкиды, вблизи которой, по всей вероятности, следует предполагать и Авилинею, то этот Лисаний был умерщвлен еще в 34 году до Р. Х. по повелению Клеопатры; „другого же Лисания, говорит Штраус, не упоминает ни Иосиф, ни иной какой писатель того времени“. Но это возражение совершенно несостоятельно. Во-первых, в данном случае Иосиф говорит вовсе не о том времени, на которое указывает евангелист Лука; во-вторых, сама отрицательная критика не знает, что собственно нужно разуместь под словом „Лисаний“ – собственное-ли имя данного только лица, или же родовое обозначение его, т. е. фамилию (в нашем, отчасти, смысле); не встречая, однако-же, исторического указания на то, чтобы это слово было собственным именем известного лица, сама отрицательная критика готова допустить, что оно есть обозначение родовое; но если «Лисаний» есть обозначение родовое, то как же можно утверждать, без исторического основания, что Лисаний был только один, умерщвленный

именно по повелению Клеопатры в 34 году до Р. Х.? Коль скоро слово „Лисаний“ есть обозначение фамильное, то ясно, что Лисаниев могло быть и много, и один из них, конечно, мог быть правителем Авилинеи в пятнадцатый год царствования Тиверия. В-третьих, не упоминая о Лисание, правившем, по словам евангелиста, Авилинеей в царствование Тиверия, говорит-ли, однако-же, Иосиф где-нибудь о том, что Лисаний не управлял этой страной в царствование Тиверия? – Нет. А если нет, то, следовательно, он не противоречит и Луке и не подрывает к нему доверия. В-четвертых, что между Лукой и Иосифом нет и не может быть никакого противоречия, это видно уже из того, что они говорят о лицах совершенно различных между собой и сходных только по одному имени: Иосиф говорит о Лисание, правившем Халкидой и умерщвленном в 34 году до Р. Х. по повелению Клеопатры; Лука же говорит о Лисание, бывшем четверовластником Авилинеи в 15-й год царствования Тиверия. Наконец, в-пятых, что ни Иосиф, ни иной какой писатель древности ничего не говорит о Лисании авилинейском, – это еще, очевидно, ничего не доказывает. Какой-нибудь временный вассальный правитель незначительной провинции, ничего не сделавший в своей жизни замечательного или особенного, вовсе не такое лицо, о котором был бы обязан говорить даже и историк совершенно другой страны. Что, спрашивается, сделал важного авилинейский Лисаний, чтобы о нем должен был говорить каждый писатель древности? Очевидно, что вышеприведенное возражение отрицательной критики имело бы некоторую силу лишь в том случае, если-бы отрицательная критика могла сначала доказать, что в пятнадцатый год царствования Тиверия четверовластником Авилинеи был не Лисаний, как говорит евангелист, а кто-либо другой, и при этом указала, кто именно; но отрицательная критика ничего подобного не делает, да и не может сделать, а потому и ее возражение нужно признать совершенно неосновательным. Если же вышеприведенное возражение отрицательной критики неосновательно, то мы, очевидно, должны питать полное доверие к повествованию Луки, столь точно

обозначившему время появления на Иордане Иоанна Крестителя с проповедью о покаянии и крещением.

Много труда и времени посвятила отрицательная критика также и для определения места крещения Иоаннова, между тем как этот вопрос сам по себе очень прост и совершенно незатруднителен. Правда, Матфей указывает на место крещения Иоаннова довольно обще – „в пустыне иудейской“; зато Лука говорит очень определенно, что Иоанн находился не на одном каком-нибудь месте, но путешествовал со своей проповедью „по всей окрестной стране Иорданской“. И указание Луки нисколько не противоречит общему указанию Матфея, у которого под „иудейской пустыней“, очевидно, нужно разуместь ту пустынную и скалистую местность, которая примыкает к западному берегу Мертвого моря и затем непрерывно простирается до самого Иерихона – местность, которая вполне может быть названа „окрестной страной Иорданской“.

Если мы примем во внимание то напряженное, всеобщее ожидание обетованного Мессии, которое незадолго до пришествия Христа охватило не только иудейский, но и языческий мир, то мы не будем удивляться тому, что весть о появлении на Иордане строгого и сурового пророка-пустынника, проповедующего всеобщее покаяние в виду приближения обетованного мессианского царства, быстро облетела всю Палестину, и на Иордан стекались люди со всех концов этой страны. Каждому хотелось повидать этого чудного проповедника; каждому хотелось послушать его дивной проповеди; а для современных Иоанну иудеев это было тем более интересно, что о пророческих речах и пророках они знали только по своим священным книгам, так как давно уже в Иудее перестали являться народу божественные посланники. Вот почему в числе приходивших к Иоанну, кроме простого народа, мы видим даже и знатных ученых, фарисеев и книжников иудейских, равно как высокомерных саддукеев. Но суровый и беспристрастный пустынник-пророк не отдавал никакого предпочтения этим сектантам перед простым народом и резко порицал их за заблуждения в своих обличительных речах. „Порождения ехиднины!“ говорил он этим ученым сектантам, когда они

пришли к нему, чтобы послушать его проповеди. „Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния; и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне деревьев лежит; всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь“. При этом он не оставлял без внимания также и всех тех, которые обращались к нему за советом и спрашивали, что им делать для своего спасения. Так богатым он указал на дела милосердия, мытарям дал совет – ничего не требовать с народа более определенного им, воинам – никого не обижать, ни на кого не делать ложных доносов и довольствоваться вообще положенным им жалованьем. Приносившие плоды достойные покаяния принимали затем от Иоанна крещение „для оставления грехов«. Иудейский народ, видевший суровую жизнь строгого проповедника, пораженный его проповедью и нелицеприятной деятельностью и уверенный в скором пришествии обетованного Мессии, почитал было Иоанна за Самого Христа. Но Предтеча Христов тотчас указал на неистинность такого предположения; строгий представитель ветхозаветной правды Божией не принял чести, которую ему ложно приписывали легкомысленные иудеи. „Я не Христос“, сказал он. „Я крещу вас водой, но идет сильнее меня, у которого я недостоин развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое, и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым«. Так проповедью и крещением во имя Грядущего Иоанн Креститель готовил путь обетованному Мессии.

Несправедливо смотрят многие ученые на Иоанново крещение только как на символ очищения. Таким символом у иудеев было, как известно, простое омовение (Мф. 15: 2; Мар. 7: 2); крещение же Иоанново не было только омовением. Оно совершалось через погружение (по крайней мере, только в таком смысле возможно понимать греческое слово «βαπτίζω»); а так как при этом требовалось еще, как необходимое условие, принесение чистосердечного раскаяния во грехах, то крещение

Иоанново, очевидно, могло иметь и тот смысл, что принимавший крещение этим самым уже признавал себя вполне заслужившим погружения в бездну, т. е. смерть ³²¹, и в этом случае крещение Иоанново имеет много общего далее с предварительной частью и общим характером крещения христианского (Римл. 6: 4); различие состоит только в том, что оно совершалось не во имя Отца и Сына и Святаго Духа, а во имя одного только грядущего Иисуса, и не давало благодати возрождения и оставления грехов, совершаясь только для оставления грехов после примирения человека с Богом. Таким образом ясно, что если крещение Иоанново и не было таинством в христианском смысле этого слова, то оно все-таки было более, чем простое иудейское омовение, и несомненно заключало в себе нечто новое сравнительно с ветхозаветными установлениями, — чем именно и предрасполагались крестившиеся к принятию Спасителя.

По свидетельству самого Иоанна, он пришел крестить в воде, чтобы чрез него был явлен Израилю обетованный Мессия, которого, вследствие Божественного откровения, он и поджидал уже в Вифаре у Иордана. Между тем Христос до тридцати лет Своей земной жизни прожил в Назарете вместе со Своей матерью и Иосифом, находясь всегда в повиновении у них, но, достигнув наконец тридцатилетнего возраста, Он оставляет Свой отечественный город и Свой родительский дом и идет прежде всего к Иордану, чтобы там принять крещение от Иоанна. Обращая внимание на то, что, по свидетельству Луки, Иоанн Креститель был только полугодом старше Иисуса и что, по иудейскому обычаю, только достигшие тридцатилетнего возраста могли быть общественными учителями и проповедниками, отрицательная критика замечает, что если Христос действительно принял крещение от Иоанна, имея уже тридцать лет от роду, и если, в силу вышеуказанного обычая, Иоанн также начал свою деятельность, достигнув уже тридцатилетнего возраста, то такой короткий промежуток времени между началом деятельности Иоанна и крещением Иисуса кажется слишком недостаточным для выполнения Иоанном миссии Предтечи, а особенно если мы примем во

внимание то, что в это время Иоанн имел уже довольно значительное число учеников в тесном смысле этого слова и оставил после себя даже особенную партию своих последователей (Деян. 18: 25), что едва ли могло быть делом нескольких месяцев; нужно было, говорят, время для того, чтобы учение Иоанново было понято и усвоено его последователями, а особенно если мы примем во внимание то обстоятельство, что оно должно было еще вступить в борьбу с иудейскими понятиями и представлениями того времени; вообще же, говорят, нужно сказать, что то высокое уважение, какое, по словам евангелистов и Флавия, питали к Иоанну иудеи, не могло быть приобретено в столь короткое время. Вот один из аргументов, на основании которого отрицательная критика ³²² сомневается в истинности и достоверности евангельских повествований и в частности хронологических указаний евангелиста Луки. В основе вышеприведенного возражения лежат таким образом следующие два предположения: во 1-х, что Иоанн имел будто-бы значительное число учеников, и, во 2-х, что для приобретения такого числа учеников и того уважения, которым пользовался Иоанн у иудеев, нужно более, чем несколько месяцев. Но на каком, спрашивается, основании отрицательная критика, полагает, что у Иоанна Крестителя было значительное число учеников, и именно таких учеников, которые сначала „должны были пользоваться продолжительным обучением или наставлением“? Она основывается только на двух указаниях наших евангелистов – Иоанна (4: 1) и Луки (11: 1). Правда, евангелист Иоанн действительно говорит, что Иисус имел больше учеников (πλείονας μαθηάς), чем Иоанн. Но можно ли на основании этого места заключать уже о значительном числе учеников Иоанновых? Неужели можно называть значительным числом число меньшее даже 10-ти или 11-ти? И неужели для приобретения такого числа учеников недостаточно нескольких месяцев? То же самое нужно сказать и о ссылке на евангелиста Луку. Действительно Лука говорит, что апостолы просили Иисуса научить их молиться, как научил своих учеников Иоанн. Но хотя здесь речь идет и о научении, во всяком случае – о научении

только молитве; впрочем, если-бы мы понимали даже это место и в том смысле, какого желает отрицательная критика, то и подобное обучение не потребовало бы много времени. Учение Иоанна, конечно, нельзя представлять себе в виде какой-нибудь философской систематической доктрины, хотя и философскую доктрину возможно усвоить в шестиесячный период времени; но Иоанн был не философ; он был пророк, предвозвещавший лишь приближение обетованного царствия Божия, требовавший покаяния, как необходимого условия для вступления в это царствие, и совершавший крещение покаяния во имя Грядущего по нем. Усвоение учения такого рода не могло быть особенно трудным и не требовало продолжительного наставления. Наконец, вышеуказанное возражение отрицательной критики, не находя для себя подтверждения в указываемых критикой местах наших евангельских повествований, противоречит в то же время и всему тому, что мы знаем о деятельности Иоанна Крестителя и из повествования иудейского историка Иосифа Флавия, хотя отрицательная критика, как мы видели, на него также ссылается для поддержания своего возражения. Как известно, Иосиф Флавий говорит об Иоанне Крестителе лишь следующее: „Ирод погибелю воинства (в войне с Аретой) наказан был от Бога во отмщение за смерть Иоанна, проименованного Крестителем. Ибо он повелел лишить жизни сего праведного мужа, возбуждавшего иудеев к добродетельному житию и научавшего их, чтобы они, храня между собой правду, к Богу же наблюдая должное почтение, приступали потом ко крещению. Сие омовение, проповедывал он им, тогда будет угодно пред Богом, когда вы станете употреблять его не для единыя чистоты тела, но и для очищения себя от пороков, расположив к истине сердца ваши. А как народ, восхищенный сим его учением, стекался к нему в великом множестве; то Ирод опасался, чтоб толика сего мужа власть не привела к отступлению от него его подданных, которые готовы были сделать все по его совету, разсудил за благо, прежде нежели произойдет какое-нибудь в народе возмущение, лучше лишить Иоанна жизни, нежели самому, подвергнувшись какому-нибудь бедствию, после бесполезно

раскаиваться. Итак Иоанн, по сему Иродову подозрению, посажен был в узы, и отослан в прежде реченный замок Махерунт, в котором и лишен был жизни. По кончине его иудеи думали, что последовавшая воинству Иродову пагуба была мщением Божиим за смерть сего мужа ³²³. Для всякого очевидно, что в этом свидетельстве Флавия нет ни слова ни о значительном числе учеников Иоанновых, ни о предварительном обучении их. Что же касается того высокого уважения, которым пользовался Иоанн среди еврейского народа, то Флавий вовсе не говорит того, чтобы это уважение было приобретено Иоанном лишь в течении шести месяцев его деятельности: для всякого очевидно, что он говорит о деятельности Иоанна Крестителя вообще, а Иоанн, как известно, еще долго действовали, в Иудее и после крещения Иисуса. Огромное же стечение народа к Иоанну даже и в первое время его проповеди было явлением совершенно естественным и ничего не заключает в себе удивительного. Неожиданное появление на Иордане такого лица, как Иоанн Креститель, этот суровый постник и строгий проповедник, не только требовавший от иудеев покаяния во грехах в виду приближения обетованного им мессианского царства, но строго и с достоинством порицавший пороки даже народных представителей и авторитетов, отказывавший им, в случае неисправления, в самой надежде на мессианское царство, как они ни были в себе уверены и высокомерны, говоривший правду в глаза даже знатным и сильным, – появление такого человека, говорим, не могло не произвести на иудеев весьма сильного впечатления даже и в самое короткое время. Представим только себе тогдашнюю Палестину, эту страну Божественных посланников и пророков! Что могло произвести на иудеев более сильное впечатление, как не известие о том, что среди них уже явился пророк, предвозвещающий скорое пришествие давно ожидаемого ими обетованного Мессии? Если мечтатели и обманщики, нередко являвшиеся в Палестине, в самое короткое время приобретали довольно значительное число последователей (ср. „Древн. 20, 5: 1; 8: 6; 10, 10: 4; 11: 7; „Войн. Иуд.“, 2, 13: 4, 5; 6, 5: 4), то почему же истинный посланник

Божий не мог иметь последователей и не мог приобрести высокого к себе уважения у своего народа даже и в течении нескольких месяцев?

Непонятым для отрицательной критики представляется также и то отношение, в каком Иоанн Креститель стоял ко Христу, или – вернее – непонятым представляются отрицательной критике собственно слова Иоанна Крестителя: „Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю... Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на кого увидиш Духа сходящего и пребывающего на Нем, тот есть крестящий Духом Святым“. Это свидетельство Иоанна Крестителя, говорим, вводит в соблазн некоторых ученых критиков ³²⁴. Каким образом, говорят они, Креститель отрицает свое знакомство с Иисусом, когда из повествования Луки мы знаем, что они были даже родственники и что Мария иногда посещала Елисавету? На первый раз действительно представляется как бы непонятым, что родители, столь близко знакомые друг с другом и даже родственники, не постарались познакомить между собой своих детей, как говорит Штраус. Но неужели же редко случается, что и в настоящее время даже близкие родственники долго не бывают знакомы между собой, благодаря различным затруднениям, а иногда даже и во всю свою жизнь не видят друг друга? Неужели редко случается даже и в наше время, пользуясь наилучшими путями сообщения, что дети даже родных братьев, живущих на далеком расстоянии друг от друга, остаются совершенно незнакомыми между собой? Поэтому совершенно справедливо поступают некоторые ученые, когда для объяснения слов Иоанна: „я не знал Его“ указывают на отдаленность от Иудеи Назарета, где до тридцатилетнего Своего возраста проживал Христос ³²⁵, или же вообще на невозможность для Иисуса – предпринимать в то время путешествия в Иудею, где жили родители Иоанна ³²⁶, и т. п. Кроме того, нам кажется, что сомневаться в истинности слов Крестителя о его незнании Иисуса может только тот, кому наперед сложившиеся философские воззрения не позволяют допустить ³²⁷, что Иисуса и Иоанна Бог мог предуготовлять к их

призванию каждого особым образом. Иисус прожил все время в доме Своей матери; напротив, особенная, свойственная только Иоанну наклонность духа рано увлекла его в уединение пустыни. Благочестивые родители его, зная о его высоком предназначении, не противились этой склонности своего сына, видя в ней, конечно, непосредственное водительство Самого Промысла; сблизать же искусственно своего сына с Иисусом они также не желали, предоставляя все воле Божией. Поэтому и весьма естественно, что до встречи на Иордане Иоанн лично не знал Иисуса не только как Мессию (так понимают слова Иоанна Землер, Планк и Винер), но даже и как своего родственника, и потому, только благодаря откровению свыше, он, исполненный пророческого, провидящего духа, явил Его Израилю, как Агнца Божия, берущего на Себя грехи мира. Нет, конечно, оснований отрицать возможность того, что Иоанну могла иногда рассказывать об Иисусе его мать – Елисавета, как о сыне своей родственницы; но это еще не доказывает, чтобы между Иоанном и Христом имело место личное знакомство прежде их встречи на Иордане.

Впрочем хотя Иоанн и не знал лично обетованного Мессии, но когда Иисус пришел из Галилеи на Иордан и требовал от него крещения, он тотчас, прежде даже чем последовало обещанное ему знамение, при одном только взгляде на святое лицо Богочеловека, невольно, как некогда еще во чреве матери своей Елисаветы, или, быть-может, водимый духом пророческого ведения, познал ³²⁸ Того, Кого он перед собой видит, и, чувствуя свое недостойнство перед Ним, начал удерживать Его от своего крещения, говоря: «мне надобно креститься от Тебя и Ты ли приходишь ко мне?» Величие Богочеловека повергло долу даже величайшего из пророков, праведнейшего из всех рожденных женами! Пораженный святостью Иисуса, в своей душе сознавая прирожденную греховность, Иоанн недоумевал, каким образом Сей безгрешный и святой должен был принять крещение покаяния во оставление грехов, символ добровольной готовности к самоуничтожению, и притом принять от греховного человека, подлежащего за грех осуждению, проклятию и смерти... После этого нечего

удивляться, что и в настоящее время некоторые ученые ³²⁹ отказываются понять, зачем нужно было крещение покаяния во оставление грехов для совершенно безгрешного Иисуса, и притом – крещение, совершавшееся в Его собственное имя. Впрочем, нужно заметить, что один из таких ученых – Шлейермахер, более других сдержанный в своих воззрениях, все-таки допускает, что хотя событие крещения и не имело никакого значения для Самого Христа, но важно было для Иоанна Крестителя потому, что, принимая крещение, этим самым Христос, по мнению Шлейермахера, фактически признал истинность Иоанновой миссии, поставив ее в тесную внутреннюю связь со Своей собственной будущей деятельностью... Но ясно, что в этом утверждении Шлейермахер противоречит самому себе. Он говорит, что факт крещения Иисуса важен только для одного Крестителя, и в то же время прибавляет, как основание для своего предположения, что этот факт ставит в тесную связь с деятельностью Крестителя и деятельность Самого Христа, т. е. это значит, что крещение Господне по меньшей мере имеет такое же значение для Христа, как для Иоанна, потому что оно ясно указывает на то, что деятельность Христа не есть нечто случайное и самопроизвольное, но что она стоит в тесной исторической связи со всей прошлой жизнью ветхозаветного иудейства, что ее корни идут из глубины теократизма: а это, очевидно, имеет немаловажное значение и для деятельности Самого Христа. Но коснемся этого вопроса несколько глубже и несколько серьезнее. Согласно с предсказанием ангела (Лук. 1:17), повторенным Захарией (ст. 76), Иоанн действительно является пророком в духе и силе Илии, суровым представителем ветхозаветного закона, требующего святости и справедливости, но не дающего достаточных сил и средств для выполнения такого требования. Его проповедь о покаянии вполне можно охарактеризовать словами апостола Павла: „законом познается грех “ (Римл. 3: 20). потому что его миссия состояла лишь в том, чтобы пробудить дремлющие души, вызвать в них через сличение их жизни с ветхозаветной правдой сознательную нужду в искуплении, дабы грядущий за ним

Искупитель мог найти таким образом сердца людей уже готовыми воспринять в себя всю полноту той благодати, которую Он принесет с Собой в мир. Но как ни близко поэтому стоит Иоанн к Новому Завету и даже непосредственно с ним соприкасается, но он все-таки еще не член Нового Завета; он только последний пророк Ветхого Завета, как его проповедь – последнее слово ветхозаветного закона, ветхозаветной правды Божией и справедливости. Он проповедывал „крещение покаяния для прощения грехов“ (Мр. 1: 4), но не от него зависело самое прощение этих грехов. Таким образом, миссия Иоанна с одной стороны носила на себе отрицательный характер, а с другой – положительный. Положительный ее характер состоял в том, что Иоанн готовил путь Господу, почему и его крещение совершаемо было лишь во имя Грядущего. Отсюда, очевидно, должно сделать такое заключение, что крещение Иоанново или совершенно не могло иметь значений для Иисуса, ибо действительно странно было бы, если-бы Иисус принял „крещение для оставления грехов“ и еще в Свое собственное имя, или же что в отношении ко Христу крещение Иоанново имело иной смысл, чем для остальных людей. Но что Иисусу надлежало креститься, это видно уже из того, что вследствие откровения Иоанн ожидал Его у Иордана, дабы крестить Его и через то явить Израилю обетованного уже ожидаемого Мессию (Иоан. 1: 31–33). Правда, по Матфею, Иоанн смиренно отказывался крестить Иисуса и даже требует крещения от Него (Мф. 3: 14); но на этом основании еще нельзя предполагать, будто-бы, по взгляду Иоанна Крестителя, Иисусу не следовало принимать его крещения, потому что мотив для такого поведения Крестителя вполне может быть выражен словами апостола Павла: „без всякого прекословия меньший благословляется большим“ (Евр. 7: 7); отказываясь крестить Иисуса, Иоанн высказал этим лишь свое собственное смирение и недостойнство – поднять руку над главой Господа и крестить водой Того, который пришел в мир крестить Духом Святым и огнем. Слова Христа: „оставь теперь: ибо так надлежит нам исполнить всякую правду“ полагают впрочем конец смиренной нерешительности Иоанна. Из этих же слов и мы можем

заклучить о том значении, какое имело для Христа крещение Иоанна; в этом случае нам остается только определить, что следует разуметь под выражением Христа: „исполнить всякую правду“, ради чего собственно Христос и принимает крещение от Иоанна. Смысл этого выражения, очевидно, должен быть следующий: оставь теперь; ибо так нам (обоим) прилично сделать все то, что справедливо, чего от нас требует Божественная справедливость“. Но приличное Крестителю было, конечно, нечто иное, чем то, что прилично Христу. Иоанну „прилично“ было крестить Иисуса, как это и открыто ему свыше; Иисусу следовательно „прилично“ было принять крещение от Иоанна, дабы исполнить всю правду. Под именем правды или справедливости (δικαιοσύνη) разумеется вообще известная норма действия, требуемая от человека тем или другим законом. В данном случае под „справедливостью“ нужно разуметь норму действия, требуемую волей Божьей, насколько она выражена в ветхозаветном теократизме. Понятно, что не одна только норма действия, требуемая законом Моисеевым, должна быть названа в этом смысле „справедливостью“, но также и та, которую предписывали пророки, как непосредственные вестники одной и той же воли Божьей. Поэтому и дело Иоанна, как последнего ветхозаветного выразителя Божественной воли, также, очевидно, должно быть подведено под общее понятие ветхозаветной правды или справедливости (δικαιοσύνη). Правда, Христос не мог принять крещение от Иоанна для того, для чего принимали его тогдашние иудеи. Как чистый и непорочный Агнец Божий, Он не нуждался в крещении, которое обещало оставление грехов в Его имя. Но он принял его, очевидно, ради только того, чтобы исполнить ветхозаветную правду во всей ее полноте (πληρώσαι πᾶσαν δικαιοδύνην); Он не хотел даже и в этом случае нарушить правды Божией, выраженной в ветхозаветном теократизме; Он не хотел оставить неисполненной даже иоты единой или единой черты ветхозаветного закона. Таким образом Он принял крещение от Иоанна вследствие того, вследствие чего Он принял и ветхозаветное обрезание и вообще вследствие чего Он был под „законом“. Затем, другим мотивом для принятия

Иисусом крещения Иоаннова было еще и то, „дабы явлен был миру Мессия“. До сих пор на мессианское достоинство Иисуса указывали только чудесные знамения, ангелы и даже целые лики ангелов; при крещении же Сам Бог-Отец указал на Него миру как на Своего возлюбленного Сына, в Котором заключалось все Его благоволение. Наконец, крещение Иисуса имело еще и тот смысл, что, принимая его, погружаясь в воды Иордана, Христос как бы осязательно, чисто внешним образом, принял на Себя и все те людские грехи, которые символически, т. е. точно так же внешним образом были омыты Иоанном в этой реке, принял, чтобы вознести их на Себе на Голгофу; а внешняя сторона, форма, обрядность и символичность всегда имели в глазах иудеев весьма важное значение.

По свидетельству всех четырех евангелистов, при крещении Иисуса произошло весьма необычайное явление. Когда после крещения Иисус вышел от воды и молился, тотчас „отверзлось небо, и Дух Святый нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!“ Отрицательная критика указывает и в этом случае на мнимое противоречие между евангельскими повествованиями, благодаря которому она будто-бы находится даже в недоумении относительно того, кто собственно видел и слышал все, здесь происходившее, – Христос ли, или Креститель Иоанн. Как известно, в Евангелии от Матфея это событие ограничивается, по-видимому, личностью Иисуса, потому что дело представляется таким образом, что небеса отверзлись как будто бы только Ему (Мф. 3:16); по изображению же Иоанна таким лицом как бы является один Креститель, который действительно говорит у него: „я видел“; у Марка же опять Иисус представляется таким лицом, к Которому был обращен с небес глас: „Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение!“ Яснее и определеннее в этом случае повествование Луки, у которого хотя также глас обращается к Иисусу, но зато все чудесное событие, случившееся при крещении Иисуса, представляется явлением чисто внешним и совершенно объективным, которое следовательно могли видеть не только Иисус или Иоанн, но и

все другие лица, бывшие при этом событии. Впрочем относительно евангельских повествований об этом событии уже Мальдонат заметил совершенно справедливо, что „не все евангелисты обо всем хотели говорить. Матфей и Марк, поскольку они вели речь о Христе, сказали, что Он видел нисходящего Духа; напротив Иоанн, говоря об Иоанне, сказал, что он видел“. Одним словом, различие в этом случае евангельских повествований зависело исключительно от постановки самого повествования. Так, в Евангелии от Иоанна, как известно, сам Креститель является повествователем этого события. Но он говорит о нем не как позднейший повествователь или историк, который руководствуется только указаниями других лиц, но как непосредственный, личный свидетель всего того, что он видел собственными глазами; он дает свое собственное свидетельство об этом событии и потому ссылается не на чужой опыт, не на то, что видели или слышали другие, а на то, что он сам видел собственными глазами, что он сам слышал собственными ушами. Вот почему хотя евангелист Иоанн считал чудесное событие, случившееся при крещении Иисуса, также внешним и объективным, как и Лука, но благодаря особой постановке его повествования, оно у него пожалуй действительно получает такой вид, что как будто бы его видели только Иоанн Креститель, который, будучи непосредственным очевидцем, весьма естественно должен был говорить только о своем собственном впечатлении, как это сделал бы и всякий другой свидетель очевидец, бывши на его месте. Во всяком случае из того, что Иоанн Креститель говорит: „я видел“, еще очевидно далеко не следует, что это чудесное явление ограничивалось только личностью одного Иоанна Крестителя и что его не видел уже никто другой.

Что касается самого события, то вместо объяснения его отрицательная критика старается прежде всего его затемнить и представить не только непонятным, но и неправдоподобным. Так, напр., всякий беспристрастный читатель наших канонических Евангелий скажет, что выражение „как голубь“ (ὡς πτερύγερα) относится к такому образу, в котором Дух Святой сошел на Иисуса; для отрицательной же критики это выражение

представляется почему-то неопределенным, и она будто-бы не знает, к чему отнести его: к образу ли Духа Святого, или же только к форме движения Его. Точно также она не хочет понять и того, что нужно разуметь под выражением „пребывающего на Нем“; тогда как смысл этого выражения очень прост и понятен: голубь, в образе которого сошел на Иисуса Святый Дух, спустился с неба и парил над Иисусом, пока не скрылся с глаз вместе со всем явлением. Но как нелепо указываемое отрицательной критикой объяснение самого чудесного события, бывшего при крещении Иисуса, может судить каждый по следующему образцу. „То, что видел Иоанн Креститель, было ни более, ни менее, как простое световое явление, которое произошло вследствие того, что внезапно разверзлись облака; ὥς же πτερύτєrά („как голубь“) весьма удобно может обозначать форму очертания или форму его движения“ ³³⁰. Но не странно ли слышать подобное объяснение от ученых и серьезных мыслителей? Допустим, что евангелисты, а в том числе и евангелист Иоанн, сами не были очевидцами того, что происходило при крещении Иисуса (хотя и допустить это нелегко, особенно относительно евангелиста Иоанна); во всяком случае нужно согласиться, что евангелист Иоанн слышал рассказ о крещении Иисуса непосредственно от самого Иоанна Крестителя, как его бывший ученик, что отчасти видно и из самого Евангелия (1: 40). Но Иоанн Креститель, слова которого передает Иоанн евангелист, сам свидетельствует об этом событии так: „я видел Духа, сходящего с неба, как голубя и пребывающего на Нем“. Какое же отсюда следует сделать заключение? Очевидно, что если дело было не так, как говорит Креститель, лично видевший все случившееся при крещении Иисуса, а так, как того хочется ученым критикам новейшего времени, то остается признать одно из двух: или что Креститель имел намерение обмануть других, в том числе и евангелиста Иоанна, и действительно достиг своей цели, или же что он сам невольно обманулся, приняв простое световое явление за сошествие на Иисуса Святого Духа в виде голубя. Но допустить, что Иоанн Креститель имел намерение обмануть других, мы не только не можем, но на подобную мысль даже нужно смотреть,

как на самую гнусную клевету на такого человека, на которого за его строгую и суровую жизнь и нелицеприятие все, даже враги христианства, привыкли смотреть как на наилучшего представителя правды Божией и ветхозаветного закона. Таким образом оставалось бы признать, что Креститель сам обманулся; но подобное признание было бы нелепо и странно еще более. Нужно заметить, что Дух Святой в виде голубя парил над Иисусом; а Иисус в это время стоял близ Иоанна. Каким же образом Иоанн мог принять световое явление за совершенно иное и притом даже за определенную фигуру именно голубя? Кроме того, это явление не было мгновенным, оно пребывало на Иисусе, т. е. продолжалось некоторое время, а между тем Креститель все-таки стоял, смотрел на него и не мог отличить его от простой фигуры голубя?!... Вот до каких нелепых объяснений может довести иногда самых глубокомысленных ученых предвзятость мысли, в данном случае – чудобоязнь.

Глава VII. Испытание Господа нашего Иисуса Христа

331

Тотчас (εὐθύς, Мр. 1: 12) после Своего крещения, которое ясно показало миру, какое святейшее и невиннейшее Лицо хочет принять на Себя грехи всего мира и вознести их на крест, прежде чем начать дело общественного служения, прежде чем начать проповедь Своего Евангелия по городам и селам Палестины, Иисус Христос, исполненный Святого Духа, отправляется в пустыню, чтобы там в продолжение сорока дней посвятить Себя уединению, посту и молитве. Но, проведши в посте и молитве сорок дней и сорок ночей, Он, наконец, взалкал. В это время приступил к Нему искушитель и сказал: „если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами“. Но в ответ на это Христос только указал Своему искушителю на ветхозаветное писание: „не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих“ (Втор. 8: 3). Не успев в этом, искушитель предлагает второе испытание – броситься вниз с кровли Иерусалимского храма, ссылаясь уже на писание с своей стороны, хотя и ложно его применяя: „ибо написано, говорит он: ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею“ (Пс. 90: 11, 12). Но Христос отклонил от Себя и это испытание, указав опять-таки на ветхозаветное писание: „не искушай Господа Бога твоего“ (Втор. 6: 16). Наконец, сатана прибегает к последнему средству, против которого трудно бывает устоять обыкновенному человеку. С высокой горы он показывает Христу все царства мира и славу их и говорит: „все это дам Тебе, если Ты падши поклонишься мне“ . Но Христос с достоинством отогнал от Себя искушителя. „Отойди от Меня, сатана, – сказал Он, – ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи“ (Втор. 6: 13). После этого диавол отошел от Него, а ангелы приступили и служили Ему. Такова фактическая сторона этого события по повествованию трех первых евангелистов.

Какое важное значение три первые евангелиста придавали событию искушения Господа нашего Иисуса Христа – видно из того, что, опустив все раньше случившееся (Марк) и непосредственно следовавшее за ним (Матфей, Марк и Лука), они в своей евангельской истории от искушения прямо переходили к общественному служению Иисуса в Галилее после того, как Иоанн Креститель уже был взят Иродом под стражу. В этом отношении Евангелие от Иоанна представляет весьма заметное уклонение, которое особенно бросается в глаза евангельским критикам ³³², впрочем не потому, что евангелист Иоанн совершенно ничего не говорит об искушении Господа нашего Иисуса Христа, а потому, что евангельские критики не видят даже никакой возможности вставить где-нибудь это событие в его Евангелии. На первый раз действительно может показаться, что в Евангелии от Иоанна совершенно нет места для сорокадневного пребывания Иисуса Христа в пустыне, а следовательно нет места и для события искушения. В самом деле, включительно до 18-го стиха первой главы у Иоанна идет пролог; от 19-го же стиха и до 28-го повествуется о том, какое Иоанн Креститель дал свидетельство о себе, „когда иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты?“ Затем от 29 до 34-го стиха евангелист повествует уже о том, какое дал Иоанн свидетельство на другой день (τῇ ἐπαύριον) об Иисусе; далее, стих 35–36-й евангелист говорит, что на следующий день (τῇ ἐπαύριον) Иоанн указал на проходившего Иисуса своим ученикам и сказал: „се Агнец Божий“... На другой день после этого (τῇ ἐπαύριον) Иисус, по словам евангелиста, отправился уже в Галилею (43), а на третий день был брак в Кане Галилейской, и т. д. Таким образом, вставить сюда сорокадневное пребывание Иисуса в пустыне в том порядке, в каком оно следует в трех первых Евангелиях, т. е. тотчас (εὐθύς) после крещения, совершенно нет никакой возможности; рассказ Иоанна так сплочен, все частные события находятся в нем в такой тесной связи между собой, что после рассказа о крещении в нем невозможно вставить не только сорокадневный период времени, но даже и один день, который бы Иисус провел где-

нибудь в пустыне или вообще вдали от места крещения Иоаннова. Но если мы поближе и поглубже рассмотрим повествование евангелиста Иоанна, находящееся в первой главе его Евангелия, то окажется, что такая вставка здесь вовсе и не нужна. Правда, в трех первых Евангелиях рассказ об искушении непосредственно следует за рассказом о крещении, как и должно быть на самом деле; но не нужно особенного внимания для того, чтобы заметить, что в Евангелии от Иоанна нет, собственно говоря, даже и рассказа о крещении Иисуса в том смысле, в каком мы находим его в трех первых Евангелиях. В Евангелии от Иоанна о крещении Иисуса говорит не сам евангелист, а только Иоанн Креститель, и притом не как историк, а только как личный свидетель того, что он сам непосредственно видел. Само собой понятно, что Креститель мог давать подобное свидетельство не только в то время, с которого евангелист Иоанн начал свое повествование, но и во всякое другое, как только мог представиться к тому случай. Поэтому в Евангелии от Иоанна в хронологическом порядке стоит собственно не самое событие крещения Иисуса, но лишь свидетельство или – вернее – воспоминание о нем Иоанна Крестителя, а это, очевидно, в свою очередь указывает уже на то, что само событие случилось гораздо раньше, чем дано о нем свидетельство Иоанном Крестителем. Отсюда само собой следует, что если свидетельство о крещении Иисуса поставлено евангелистом в начале Евангелия, то самое крещение, которое, конечно, уже предполагается свидетельством, как случившееся раньше его, очевидно опущено евангелистом, а потому даже вовсе и излишне находить место в Евангелии от Иоанна не только для истории искушения, но и для самого крещения, которое несомненно ему предшествовало. Если же все-таки этим двум событиям непременно должно быть указано их место в Евангелии от Иоанна, то рассказ о них Иоанн должен бы был поместить между 18-м и 19-м стихами первой главы своего Евангелия, где равным образом место и всему тому, что случилось раньше этого в жизни Иисуса. А что крещение и искушение Иисуса действительно случились раньше, чем было высказано Иоанном Крестителем то свидетельство, которое

приводит в своем Евангелии евангелист Иоанн, это подтверждается еще и тем явным и неопровержимым фактом, что крещение и искушение принадлежат к началу пребывания Иисуса Христа в Иудее, а свидетельство Крестителя, приводимое Иоанном, – к концу. Это ясно видно из повествований Матфея (3:13) и Марка (1:9), а равно как и из сравнения этих повествований с повествованием Иоанна (1:19; 2:1). Впрочем, против указываемого нами объяснения евангельские критики выставляют, между прочим, то возражение, что первые три евангелиста, по-видимому, ничего не знают о возвращении Иисуса Христа к Иордану после искушения в пустыне, которое (возвращение) должно бы было отождествить с тем, о котором говорит евангелист Иоанн (1: 29, 36). Но подобное возражение вытекает из ложного взгляда, будто-бы каждый евангелист имел в виду и даже должен был написать полное и всестороннее жизнеописание Господа нашего Иисуса Христа. Для каждого ясно, что в наших евангельских повествованиях существуют даже довольно частые пропуски многих событий из жизни Иисуса Христа, хотя пропуски одного евангелиста и восполняются иногда другими евангелистами, и это особенно заметно при сличении трех первых Евангелий с Евангелием от Иоанна. Три первые Евангелия действительно ничего не говорят о возвращении Иисуса Христа к Иордану, о котором говорит Иоанн (1: 29, 36), точно так же, как проходят они молчанием и все то, что случилось со времени искушения Иисуса до Его общественного служения, когда Он явился в Галилее уже после взятия под стражу Крестителя Иоанна. Все три первые евангелиста едва только успели рассказать об искушении, как уже, не обращая внимания на целый ряд событий иерусалимских, прямо переходят ко второму прибытию Господа в Галилею и непрерывно излагают Его деятельность там до самого последнего путешествия Его в Иерусалим. Что этот пропуск известен был и самим евангелистам, это видно из их Евангелий. Начиная говорить о галилейской деятельности Господа, они прямо дают заметить, что начинают говорить только с известного времени. „Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею“

(Мф. 4: 12), или: „после же того, как предан был Иоанн, пршел Иисус в Галилею“ (Мр. 1: 14). Это указание на заключение Иоанна в темницу было бы решительно неуместно, если-бы евангелисты не имели ввиду указать своим читателям, что между событием искушения и удалением Иисуса в Галилею находится значительный пропуск. Но отсюда еще совершенно ничего не следует ни против рассказа первых евангелистов об искушении, непосредственно следовавшем за крещением, которое имело место в начале пребывания Иисуса в Иудее, ни против повествования Иоанна о событиях из жизни Иисуса, случившихся уже в конце этого пребывания.

Отрицательная критика, жаждущая повсеместных евангельских противоречий, находит их даже и в евангельском повествовании об искушении Господа нашего Иисуса Христа; она указывает именно на то, что в повествовании Луки моменты искушения приводятся несколько в ином порядке, чем в каком они следуют в повествовании Матфея ³³³. Это замечание действительно совершенно справедливо, – и отрицательная критика погрешает поэтому лишь в том, что незначительное различие евангельских повествований возводит на степень противоречия и даже непримиримого. Как известно, обоими евангелистами приводятся одни и те же моменты искушения с буквальной точностью, и их различие состоит лишь в одном расположении: Лука ставит на втором месте то искушение, которое у Матфея стоит на третьем, а на третьем – то, которое у Матфея стоит на втором. Различие неважное само по себе и вполне может быть объяснено тем, что в своих повествованиях евангелисты руководились различными началами или принципами. Конечно, уже одно то обстоятельство, что Матфей принадлежал к числу двенадцати апостолов, постоянно сопровождавших Господа в течении всей Его земной жизни, а следовательно и мог слышать непосредственно рассказ об этом событии Самого Христа, – придает наибольшую важность принятому им порядку изложения. По всему видно, что в своем повествовании он руководился не только внутренним характером искушений, как думает отрицательная критика, но и их исторической объективностью в самом порядке их

следования, – что он описывает все три момента искушения именно в том порядке, в каком они действительно следовали друг за другом. Употребление им частиц: „потом “ (τότε, 4: 5), „опять“ (πάλιν, ст. 8), „тогда“ (τότε, ст. 10) – не для соединения отдельных рассказов, как это часто он делает, но в одном и том же рассказе для соединения отдельных моментов одного и того же события, как здесь, – ясно доказывает, что он держался истинного объективного порядка следования всех трех моментов искушения. Если расположение моментов искушения еще не чуждо и внутреннего единства, как утверждает отрицательная критика ³³⁴, то это только подтверждает ту мысль, что он следовал истинному, действительному порядку, в каком сатана предлагал Христу свои искушения; ибо иначе хитрый и лукавый дух злобы и не мог искушать, как только в форме постепенности, переходя от низшей похоти, чувственной, к самой сильнейшей, духовной, – честолюбию и эгоизму ³³⁵. Напротив, Лука придерживался другого расположения отдельных моментов искушения потому, что в этом случае он руководился другим началом, – не историческим, как Матфей, а географическим, или принципом местностей ³³⁶. Высокую гору в таком случае нужно представлять себе где-нибудь недалеко от той пустыни, в которой Иисус Христос был искушаем.

Еще незначительнее другое противоречие, указываемое отрицательной критикой ³³⁷, в повествованиях Матфея и Луки о событии искушения Господа нашего Иисуса Христа. Это мнимое противоречие состоит в том, что по Луке Христос был искушаем и в течение сорока дней, между тем как по Матфею искушитель приступил ко Христу только по истечении сорока дней; в продолжение же сорока дней Христос лишь постился. Но очевидно, что о противоречии между евангельскими повествованиями в этом случае не может быть и речи. Отрицательную критику соблазняет та мысль, что по сказанию Луки, кроме трех указанных им искушений, имевших место по истечении сорока дней, нужно признать еще и другие искушения, бывшие со Христом во время сорокадневного поста. Но спросите об этом строгих отшельников и суровых постников! Для кого из них тяжелый пост и уединенная молитва

обходятся без искушений? Отрицать или даже сомневаться в этом может лишь человек, сам не испытавши сурового поста и не желающий доверять опыту других.

Отрицательную критику вводит в сомнение также и евангельское указание на местность, в которой Иисус Христос был искушаем. По свидетельству евангельских повествований Иисус отправился в пустыню, как известно, прямо от Иоанна; но Иоанн, говорят ³³⁸, сам был в пустыне. Как же, спрашивается, Христос мог из пустыни идти в пустыню? Это возражение основывается прежде всего на простой игре слов, – что Христос не мог идти из пустыни в пустыню, а затем – на ложном предположении, что Иоанн сам был в пустыне. Но что касается первого основания, то спрашивается, что же невозможного в том, чтобы из одной пустыни перейти в другую? Впрочем, повторяем, это основание – одна пустая игра слов. Гораздо важнее, по-видимому, второе основание. Действительно, Иоанн Креститель имел свое местопребывание до появления на Иордане с проповедью о покаянии и крещением в пустынной северо-западной стороне Мертвого моря; но свое крещение, как известно, он совершал не здесь, а на Иордане, и в это время следовательно жил не в пустыне, а на узкой, самой плодородной и самой населенной полосе Иордана, откуда Христос и отправился вверх, в горы, в пустыню в собственном смысле.

Указав на возражения отрицательной критики против евангельских повествований об искушении Господа нашего Иисуса Христа, мы коснемся теперь вопроса о самом факте искушения и приведем прежде всего те гипотезы, которыми многие ученые старались уяснить себе это неподдающееся разсудочному анализу евангельское событие. Вследствии своих наперед сложившихся школьно- философских воззрений не допуская в мире ничего сверхъестественного и чудесного, не признавая никакого вышемерного бытия – ни доброго, ни злого, – многие ученые не хотят понять в евангельском смысле и факта искушения Господа нашего Иисуса Христа, – искушения, как непосредственного, объективного воздействия мрачного духа злобы. Вот почему они стараются придать этому событию

иной смысл, более соответствующий их школьно-философским воззрениям, и потому предлагают различные гипотезы для его объяснения.

Первой из таких гипотез должна быть названа та, по которой искушение Господа нашего Иисуса Христа, как оно рассказано в наших евангельских повествованиях, не признается собственно историческим фактом, а лишь исторической формой, в которой Христос будто-бы сообщил Своим ученикам о том, что в начале Его общественного служения происходило в Его собственной душе. В этом смысле событие искушения есть уже не что иное, как процесс внутренней борьбы Христа с Самим Собой относительно того, каким путем ему удобнее бы было достигнуть Своей цели: воспользоваться ли ложным направлением иудейских мессианских ожиданий и достигнуть Своей цели путем политической власти и завоеваний, или же совершить Свое служение в зраке раба тернистым путем страданий и крестной смерти. Нужно ли говорить о несостоятельности этой гипотезы? Если-бы в душе Христа хотя на одно мгновение могла возникнуть мысль об учреждении политического царства и о политической силе, то Он уже на самом деле не мог бы быть Тем, Который должен был основать на земле царство Божие; если-бы в душе Христа могла явиться мысль воспользоваться ложным направлением иудейских ожиданий, то очевидно Он уже не мог бы быть истинным Мессией. Он стоял- бы тогда на одном уровне со всеми другими людьми и даже ниже многих, потому что Он не прочь бы был воспользоваться для Своей цели даже и нечестными средствами. Нужно ли говорить о том, как подобная гипотеза оскорбительна для религиозного чувства и в то же время находится в противоречии и с здравым рассудком и с историческими данными? Нужно ли говорить о том, что подобная гипотеза не может найти для себя никакого основания ни в жизни, ни в личности Господа нашего Иисуса Христа? Если даже смотреть на Христа как на обыкновенного человека, то и тогда нельзя заметить в Нем и малейшего стремления к мирскому владычеству; с этим согласны и все представители отрицательной критики, исключая разве Ренана и

отчасти Штрауса. Где же, спрашивается, основание для подобного рода гипотезы? Но смешнее всего, когда защитники этой гипотезы утверждают, что в рассказе об искушении под сатаной нужно разуместь какого-то фарисея, который будто-бы приступил к Иисусу с предложением – воспользоваться ложным направлением иудейских, мессианских ожиданий и достигнуть цели путем политической власти через покорение римлян, завоевание мира и распространение всемирного иудейского могущества. Каким же, спрашивается, образом и для чего этот фарисей предложил бы Иисусу броситься с кровли иерусалимского храма? А еще менее понятно, каким образом Иисус эти предложения фарисея и свою внутреннюю борьбу мог сообщить Своим ученикам в той форме исторического рассказа, в которой повествуется в наших евангелиях об искушении Господа нашего Иисуса Христа в пустыне сатаной.

Не лучшей представляется нам также и та гипотеза, по которой на событие искушения Иисуса смотрят не как на внешнее и действительное событие, а как на явление чисто субъективное, которое обуславливалось лишь визионерным состоянием Самого Иисуса. С этой гипотезой в близком родстве находится еще и другая, по которой на искушение Иисуса смотрят лишь как на простое сновидение, приснившееся Иисусу, о котором Он и рассказал потом Своим ученикам. Но с этой точки зрения совершенно необъяснимо, каким образом ученики простое сновидение Иисуса могли считать за действительное и объективное происшествие? Равно как необъяснимо также и то, каким образом даже мог, присниться такой сон Иисусу и чем могло обуславливаться подобное видение (*visio* или *ἐκστασις*) даже и в визионерном состоянии? Для объяснения этого очевидно опять-таки нужно было бы признать или воздействие злой силы, или же предшествовавший процесс внутренней борьбы. Визионерное состояние еще не исключает личного действия, равно как и свободы воли (ср. Исаии 6: 5 и 9). Таким образом нужно было бы признать, что, оставаясь в теле на одном месте, Иисус в духе, в экстазе, видел бы Себя на вершине высокой горы или на кровле иерусалимского храма; но тем не менее и в этом случае

сатана, который Его искушал бы, также мало был бы лишь субъективной фикцией Его фантазии и также мало существовал бы лишь в воображении Иисуса, как Иегова или ангелы – в видениях ветхозаветных пророков. То же самое нужно сказать и о сне. Сны, как известно, также имеют свой импульс всегда лишь во внешнем объекте. Допустим, что Христу могло присниться, что Он находится на горе или на кровле храма, с которой Ему предлагает сатана броситься вниз, и т. п. Но очевидно, что импульс для такого сновидения должен был находиться во внешнем объекте; а потому и сатана настолько же может быть назван произведением воображения спящего Иисуса, насколько таким произведением можно назвать высокую гору или кровлю иерусалимского храма. Ясно, что ни одна из этих гипотез не достигает своей цели, – реальность существования злого духа не устраняется; а если реальность сатаны должна быть признана и при этих гипотезах, то к чему же обходить прямой смысл евангельского повествования? Нет сомнения в том, что сон или экстаз и апостолы бы назвали сном или экстазом...

Иную гипотезу мы встречаем у Шлейермахера, который считает рассказ об искушении Иисуса за притчу, содержащую в себе всеобщую истину, имеющую значение для всех людей и предложенную Иисусом Своим последователям с целью научить их, как должно вести себя во время различных искушений ³³⁹. Таким образом первый момент искушения, по мнению Шлейермахера, включает в себе ту мысль, что последователи Христа относительно внешнего своего существования и внешних средств к жизни всегда должны иметь безграничное доверие к Богу, в каких бы стеснительных обстоятельствах они ни находились; остальные же два предостерегают от увлечения суетной славой. Но непонятным здесь прежде всего является то, зачем бы Христос одну и ту же мысль стал выражать в двух совершенно различных образах, как это выходит по объяснению Шлейермахера относительно двух, последних моментов искушения? Затем – каким образом притчу евангелисты могли принять за историю? Пусть у Луки, как думает, Шлейермахер, это объясняется тем, что рассказ об

искушении Иисуса дошел до него через другие или третьи руки, где свой приточный характер он мог переменить на исторический, хотя и сам Шлейермахер допускает, что Лука мог пользоваться непосредственными источниками; но как же объяснить это странное превращение – притчи в историю у Матфея? Этот вопрос Шлейермахер постарался обойти молчанием; а это молчание свидетельствует, очевидно, только о том, что предложенное им объяснение истории искушения Господа нашего Иисуса Христа не может быть признано удовлетворительным. „Если бы Господь, по справедливому замечанию Ланге ³⁴⁰ притчей хотел научить апостолов тому, из каких основоположений Он вышел при Своей мессианской деятельности и каким искушениям подвергнутся также и они, то Он употребил бы, конечно, иную форму“. Наконец, что рассказ об искушении Иисуса; Христа в пустыне нельзя понимать только как притчу, это лучше всего видно из того, что Христос Себя лично никогда не ставил предметом притчи, а в данном случае это могло быть всего менее. Если же предположить, как хочет отрицательная критика, что, рассказывая Свое искушение как притчу, Христос предметом ее ставил не Себя лично, а какое-нибудь другое лицо, и ученики сами уже впоследствии вместо указанного лица поставили Самого Христа, то опять-таки является совершенно непонятным, каким образом ученики пришли к тому, чтобы вместо другого лица поставить, своего Учителя.

Итак мы указали все те гипотезы, посредством которых различные представители отрицательной критики старались объяснить историю искушения Господа нашего Иисуса Христа, и если ни одна из этих гипотез не может быть признана удовлетворительной, то очевидно событие искушения нужно понимать в том смысле, какой ему дают Евангелия, и нам остается только решить вопрос, насколько Христос был доступен искушению. Само собой разумеется, что вопрос о том, – способен ли был Христос ко греху или нет, никогда не закрадется в простое и чистое сердце истинно верующего христианина. Но и в этом отношении мы однако-же не должны переступать известной границы. „Если Его борьба, говорит

Фаррар ³⁴¹, была только обманчивой фантасмагорией, то какую она могла принести для нас пользу? Если нам приходится вести отчаянную битву в таком вооружении человеческой свободной воли, которое изучено и изрублено множеством жесточайших ударов еще на груди отцов наших, то какое же утверждение для нашего духа – видеть вождя, который выходит из битвы победителем единственно от того, что никакая опасность для него недействительна, что он не только не ранен, но и неспособен к тому, чтобы получить какую бы то ни было рану? В чем же видна будет храбрость воина, если он будет биться в кажущемся сражении с призраками врагов? „Мы сами тогда, под личиной преданности, – говорит Фаррар, – отвергли бы высказанные апостолом великие истины, что хотя Он и Сын, однако страданиями навыв к послушанию (Евр. 5: 8), что мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха (Евр. 4: 15). Такое понимание вместо живого Христа, в котором мы должны исповедывать как совершенного Бога, так и совершенного человека, – представляло бы нам какой-то призрак, носящийся в эмпиреях схоластических мудрствований и не возбуждающей ни пламенной любви, ни глубокого почтения“. Для православного христианского богослова действительно представляется трудная задача при исследовании вопроса об искушении Господа нашего Иисуса Христа: с одной стороны он должен допустить, что Христос был искушаем сатаной, ибо того требует несомненный смысл евангельских повествований, а с другой – он не должен переходить и границы, указанной словами апостола Павла: „кроме греха« (χρὴς ἀμάρτίας, Евр. 4: 15). Но в этих пределах нельзя долго держаться, если приписать Христу абсолютную невозможность сближения со злом (non potuit resseare). Если к Нему не мог приближаться искушитель, то Он очевидно не был доступен и искушению вообще. Понятно, почему уже богоотступнику Юлиану бросилось в глаза и казалось странным, что диавол пытался было искушить Иисуса, потому что по взгляду Юлиана диавол, как существо умное, должен был знать, что Иисус обладал столь возвышенной

природой, перед которой должна оказаться напрасной всякая попытка искусить Его. На это Федор Мопсуэтский дает ответ, не имеющий впрочем для себя основания в евангельском тексте, что тогда будто-бы диавол еще не знал Иисуса как Сына Божия, каким Он был на самом деле. Но что касается диавола, то этот вопрос, конечно, можно решить несколько иначе, исходя из самого понятия о диаволе. Искушая Иисуса, он делает только то, что он и должен был делать по необходимому требованию своей природы, так как иначе он стал бы в противоречие с самим собой и перестал бы быть диаволом; как духу злобы, как врагу человечества ему свойственно было желание довести до падения и второго Адама, как он довел до этого первого, чтобы таким образом разрушить все дело искупления падшего человечества. Гораздо труднее вопрос о способности к искушению Самого Христа. Положение Ария, что в силу свободы Своей воли Христос одинаково был доступен как для порока, так и для добродетели ³⁴², как известно, есть одно из тех лжеучений, которые православная Церковь положительно отвергла и осудила как еретические. Тем не менее едва-ли возможно отказать Иисусу во всяком пункте соприкосновения со злом, потому что в этом случае мы впали бы в докетизм, и человечество Иисуса нужно было бы считать только призрачным. Сам Бог, по свидетельству ветхозаветного писания, допускает к Себе диавола вместе с ангелами и даже принимает его предложения, хотя эти предложения заведомо направлены сатаной во вред благочестивому человеку и притом по чисто сатанинским мотивам. Сам Бог, уже в силу одного Своего всеведения, способен различать добро от зла; но это однако-же не значит, что Он способен избирать зло, т. е. способен грешить. Поэтому при решении вопроса о безгрешности Иисуса мы должны руководиться лишь следующим соображением. Высшая Божественная природа Христа, которая неслитно и нераздельно была соединена в Нем с природой человеческой, не может быть мыслима вполне уничтоженной или находящейся в абсолютном покое ни в один момент Его земной жизни, а следовательно и зло, как нечто действительное или реальное, в Нем также не может быть мыслимо. Но так как, с другой стороны, во Христе

никогда не уничтожалась и человеческая природа, всегда способная к борьбе со злом, то зло поэтому всегда и могло приближаться к Нему в большей или меньшей степени; и вот в истории искушения действительно и указывается такой момент, когда злой дух ближе всего приступил к Нему. Таким образом, если во Христе должна быть допущена возможность греха, то такая, которая вследствие безгрешности Божественной природы Иисуса, освятившей до возможной степени самое Его человечество, никогда не могла перейти в действительность. Таким образом безгрешность Иисуса (ἀναμαρτησία) состояла в том, что, исполненный безграничного отвращения ко злу, Он совершенно победил его возвышенностью Своей природы, а потому уничтожил в Себе даже и возможность греха в том смысле, в каком мы ее понимаем вообще. Только Отец „не искушается злом“ (ἀπειραστος κακῶν, Иак. 1: 13); Сын же, однажды вступивший в лоно человечества, через Свое „подобие плоти греха“ (ὁμοίωμα σαρκός ἁμαρτίας, Римл. 8: 3) всегда мог приходить во время Своей земной жизни в личное соприкосновение со злом, не воспринимая его однако-же в Себя.

А если так, то совершенно справедливо, что дело искупления падшего человечества от греха Христос прежде всего должен был начать победой над дьяволом, приступившим к Нему Самому. В идее Икупителя, говорит Ольсгаузен ³⁴³, заключается то, что Он назначен уничтожить царство тьмы“. Но „первым шагом к этому, по справедливому замечанию Куна ³⁴⁴, должно быть то, чтобы зло было уничтожено прежде всего на Нем Самом: затем, когда бы Он уже на деле отогнал от Самого Себя приблизившегося к Нему злого духа, Он мог начать и Свое дело искупления человечества от греха и власти князя мира сего“. Как освободитель человечества от власти князя тьмы, Христос действительно почти всю Свою жизнь на земле провел в борьбе с князем тьмы (ср., напр., Мф. 27: 40; Иоан. 6: 14; 7: 3, 4 и мн. др.), хотя и выдаются особенно только два момента, в которые Он совершил полное противодействие ожесточенной силе злого духа и победил его. Эти моменты, как известно, принадлежат к началу и концу Его общественного служения, и

каждый из них носит на себе свой особый отпечаток. В начале общественного служения диавол, не скрывая себя, предлагал Иисусу искушения, с чисто сатанинской хитростью предваряя их словами: „аще Сын еси Божий“; но в то время, когда Иисус уже почти оканчивал Свое дело на Голгофе, диавол не осмелился предстать перед Него непосредственно и потому в уста чад своих – иудеев влагает те же самые слова: „аще Ты Сын Божий, сниди со креста“, которые очевидно должны иметь такой смысл: „сойди со креста (разруши все Свое дело), если ты хочешь доказать, что Ты – Сын Божий “. Но как в том, так и в другом случае Христос выходит полным победителем; Он не принял ни одного из этих предложений, хотя особенно последнее, при Его Божественном всемогуществе и при Его сильнейших страданиях в то время, и могло быть для Него особенно сильным и заманчивым, если-бы его исполнение не грозило уничтожением всего дела искупления.

Итак, если искушение Иисуса есть событие совершенно возможное и не стоит в противоречии с понятием о безгрешности Иисуса, то какой же оно заключает в себе смысл, как одно из мессианских событий? Еще из священных книг Ветхого Завета мы знаем, что почти все величайшие посланники Божии, намереваясь приступить к исполнению той или другой миссии, обыкновенно подготавливали себя к тому уединением и постом нередко даже сорокадневным. Так, напр., говорит о себе Моисей, один из величайших пророков Ветхого Завета: „когда я взошел на гору, чтобы принять скрижали каменные, скрижали завета, который поставил Господь с вами (израильтянами), и пребыл на горе сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил“, и т. д. (Второз. 9: 9). То же самое нужно сказать и о другом ветхозаветном пророке Илии, который также постился в продолжении сорока дней и сорока ночей (3Цар. 19: 8). Подобным же образом и Господь наш Иисус Христос тотчас после крещения оставил Иордан и удалился в пустынное уединение для тихого и ничем невозмутимого приготовления Себя к Своему великому делу. Как мы знаем, Его назначение состояло в том, чтобы основать царствие Божие на земле. Но каким образом можно было достигнуть этой цели? Могло, по-

видимому, быть два пути. Один – внешний, путь политической силы и могущества, который мог состоять в освобождении иудейского народа от римского ига, в распространении посредством завоеваний его могущества и господства в царствах всего мира и в утверждении по всему земному шару его религии, чего собственно иудеи и ожидали, и каковое представление о мессианском могуществе можно даже назвать почти всеобщим между тогдашними иудеями; а потому только истинный Мессия мог пойти не этим путем. Другой путь – путь нравственного освобождения иудеев вместе со всем человечеством от греха, проклятия и смерти, утверждения в мире добра, – путь основания истинного царства Божия на земле через страдания и крестную смерть Самого Икупителя. Пути эти, как мы видим, были далеко не одинаковы. И когда сатана указал Иисусу на первый, то понятно, что на нем не могла остановиться чистая и кроткая душа Богочеловека. Это – путь борьбы, завоеваний, путь крови, огня и меча. Такой путь не только не освобождал мир от зла, а напротив вел лишь к усилению зла, потому что в действительности он сам был путь зла. Этот путь противоречил следовательно и личности Богочеловека, и самому делу, ради которого Он пришел на землю. Цель нравственно-религиозная – освобождение от зла и утверждение добра – требовала очевидно и соответствующих средств для своего выполнения. Впрочем, указывая на эти пути, мы вовсе не хотим сказать того, что Христос провел сорок дней в пустыне ради отыскания наилучших средств для достижения Своей цели, или, как обыкновенно выражаются отрицательные критики, для выработки того или другого плана Своей будущей деятельности; мы хотим только уяснить сами мотивы искушений, предложенных сатаной Икупителю всего человечества. Христу не зачем было трудиться над обдумыванием плана для Своей деятельности; такой план был начертан вечными, предвременными буквами на божественных скрижалях святой воли Отца. Это ясно видно и из слов Самого Христа, когда Он говорит, что ничего не делает от Себя, но что все творит, лишь смотря на волю Своего предвечного Отца. Вот эту-то волю Своего Отца Он и удалился созерцать в

уединенную пустыню, где Он свободно и невозмутимо мог беседовать с Богом даже и в ограниченной человеческой плоти. Он всегда сознавал, что первый и последний закон Его жизни и Его деятельности заключается в твердом сохранении чистой, непосредственной, ничем ненарушаемой связи Его существа и воли с существом и волей Отца. Он знал, что постоянной связью с Богом Отцом обуславливается все дело Его служения, и как Сам Он находился в постоянном единении с Богом-Отцом, так точно Он желал поставить в подобное единение и все падшее человечество, возвысив его до такой степени, чтобы всякий верующий в Него мог быть „храмом Духа Святаго“. Высочайшую цель Своего служения роду человеческому наилучшим образом Он выразил в молитве к Отцу следующими словами: „Отче Святыи! соблюди их во имя Твое – тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и мы... Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино“ (Иоан. 17: 11 – 21). Но для того, чтобы сделать людей способными к такому единению с Богом, Христу необходимо было уничтожить в мире грех, который так сильно оттолкнул человека от его Творца и который по свидетельству Писания развивается главным образом по трем моментам, которые можно обозначить вообще как „похоть плоти, похоть очес и гордость житейская“ (1Иоан. 2:16). Нетрудно заметить, что именно из этих трех моментов и состоит искушение Иисуса в пустыне сатаной. Таким образом лукавый дух злобы старался искушить Христа именно в тех пунктах, против которых собственно Христу и надлежало вести борьбу, чтобы победить грех. Предлагая обратить в хлебы камни (похоть плоти), сатана очевидно ожидал, что чувственный инстинкт Иисус предпочтет духовной пище – Слову Божию и воспользуется Своей чудодейственной силой, чтобы удовлетворить хотя и естественной, но тем не менее похоти плотской. Начиная с простейшего, хитрый искуситель таким образом маскирует зло почти до неузнаваемости. И отрицательная критика как будто права, когда не видит в этом искушении ничего искусительного. В самом деле, какой грех в том, если-бы для поддержания Своей жизни Господь и обратил камни в хлебы?!.. Но Христос,

очевидно, глубже понимал человеческую природу, чем отрицательные критики нашего времени. Он видел, что удовлетворение голода само по себе было бы совершенно безгрешно, если-бы оно не требовало применения чудодейственной силы Его, имевшей совершенно иное назначение, и если-бы оно было совершено не по предложению искушителя; вот почему Христос отказался здесь воспользоваться Своей чудодейственной силой, хотя и пользовался ею даже дважды для насыщения нескольких тысяч голодного народа. Христос видел, как одна похоть плоти тесно соединена бывает с другой, и потому предпочел лучше алкать, чем, угождать плоти по сатанинскому искушению, что Он также заповедал творить и Своим последователям. Нет греха поддерживать свое существование всеми позволительными и непредосудительными средствами; но искушение, предложенное Христу сатаной, имеет гораздо более глубокий смысл, и его по истине мог предложить только один сатана. „Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами“. Это искушение не должно быть ограничено одним словесным его выражением, но должно быть понимаемо следующим образом: „Ты Сын Божий и таковым считаешь Себя Сам; что же заставляет Тебя приготовляться к Своему служению так, как готовились лишь люди – Моисей и Илия? Ты обладаешь божественными сверхъестественными силами; что же заставляет Тебя совершать дело искупления человечества путем страданий и лишений, в зраке раба? Ты можешь совершить его и без всего этого, каким-нибудь сверхъестественным образом, Ты Сын Божий!..“ Мысли по истине сатанинские! Но Христос с достоинством оттолкнул от Себя это искушение, потому что Он знал волю Отца, сложенную прежде век в славу нашу и выраженную даже в ветхозаветном Писании, почему на Писание Он указал и Своему искушителю. С удивительной хитростью предложил сатана и второе искушение – броситься вниз с кровли храма. Он, очевидно, хотел возбудить в Иисусе мысль „блеснуть“, так сказать, Своей чудодейственной силой, – чем Христос действительно мог бы привлечь к Себе умственно незрелую массу приверженцев,

потому что кровля иерусалимского храма, по свидетельству многих ученых писателей и в том числе Фаррара, была очень высока, так что смотревшие с нее вниз ощущали даже головокружение. Но подобный образ действий был недостойн истинного Мессии; через него, пожалуй, Христос мог бы быть признан фокусником или кудесником, или кем-нибудь другим в этом роде, но только не Мессией. Вот почему Он отстранил от Себя и это предложение. Нельзя не видеть, наконец, сатанинской хитрости и в третьем искушении. В самом деле, как может быть искусительна для человека мысль быть царем и владыкой всего мира! А для Христа, Который чуял в Себе необыкновенные, божественные силы, такая мысль не могла казаться неосуществимой и фантастической, и следовательно могла бы иметь для Него и всю обольстительную силу искушения. Конечно, вслед за ней, и уж не от искусителя, а непосредственно в самой душе Богочеловека не могла не явиться и другая мысль, именно— мысль о том духе, который царит в этом мире и к которому так или иначе необходимо было отнестись Тому, Кто сделался бы царем всего мира; а в мире, как известно, во многом, если не во всем, проявляется господство и преобладание зла над добром. Таким образом, будущему обладателю вселенной предстояло бы или победить царство зла, — но политическим могуществом зла в мире победить нельзя, — или же соединиться с ним и покориться ему; или же, наконец, оставить его в покое, предоставив ему всю внутреннюю жизнь мира и удержав за собой лишь внешнюю политическую силу, купленную дорогой ценой крови, смерти, всевозможных бедствий и несчастий... Нужно ли говорить о том, какой ужасной должна была показаться Христу эта мрачная перспектива Его деятельности?! Вот почему Он оттолкнул от Себя с таким божественным величием и это искушение и, таким образом, обнаружил все бессилие искусителя.

Итак, беспристрастное исследование истории искушения Господа нашего Иисуса Христа приводит нас к следующему результату. 1) Перед началом общественного служения Иисус Христос был искушаем сатаной, который хотел внушить ему мысль действовать прямо вопреки тем высоким началам или

принципам, которым Он, однако-же, остался верен в продолжении всей Своей земной жизни. 2) Искушения были предлагаемы сатаной или дьяволом, который хотел довести до падения второго Адама, как он довел до этого первого, чтобы таким образом разрушить все дело искупления падшего человечества. Наконец, 3) Христос с достоинством отклонил от Себя все искушения дьявола и оставил место борьбы, не получив ни одной раны. История искушения, таким образом, проливает яркий свет и на самое лицо Господа нашего Иисуса Христа. В ней из собственных слов Христа, с одной стороны, мы познаем Его как человека, подобного нам, а с другой – видим и то, что сам сатана называет Его Сыном Божиим, и таким образом отец лжи хотя на сей раз является свидетелем истины. Как человек Христос ощущает голод и искушается; как Бог, Он побеждает искушителя.

Таков смысл и значение истории искушения Господа нашего Иисуса Христа, если понимать ее в том именно смысле, в каком повествуют о ней евангелисты; а понимать ее так необходимо уже по одному тому, что всякое другое понимание, как мы видели, оказывается неосновательным и ложным. Что же касается возражений, направленных против прямого смысла евангельских повествований об этом событии, то они почти не заслуживают никакого внимания. О возможности или невозможности существования злых духов ³⁴⁵ говорить здесь почти не место, да и вопрос этот уже довольно стар и общеизвестен. Что же касается невозможности сорокадневного поста ³⁴⁶ для человеческой природы, то подобное возражение можно высказывать лишь только с той точки зрения, на которой обыкновенно стоят ученые критики евангельской истории; для человека же, способного поднять глаза к небу и видящего во Христе не простого иудейского раввина, а истинного Сына Божия, такие возражения невозможны: вот почему мы не видим надобности указывать даже и на нервозно-больных итальянцев, которые, как известно, могут жить без употребления пищи действительно весьма долгий период времени и на которых обыкновенно указывают в этом случае почти все немецкие защитники евангельской истории.

Период второй. Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа.

Общие замечания относительно этого периода и его разделение.

Окончив повествование о крещении Иисуса Христа, евангелист Лука замечает, что Иисус начиная свое служение, был лет тридцати“ (Лук.3: 23). Из этого указания должно вывести следующие два заключения: 1) так как крещение Христа не внесено евангелистом в период общественного служения, то следовательно в этот период должны войти события, следующие за крещением, исключая, конечно, искушения, на которое должно смотреть лишь как на подготовительную ступень к общественному служению и которое само находится в тесной связи с крещением; 2) начало общественного служения надо полагать на тридцать первый год земной жизни Христа. Указание Луки тем более заслуживает доверия для всякого беспристрастного исследователя, что оно вполне согласно и с иудейским обычаем того времени, по которому до тридцатилетнего возраста никто не мог быть общественным учителем и становились таковыми лишь по достижении тридцатилетнего возраста. Концом же второго периода земной жизни Господа нашего Иисуса Христа нужно, очевидно, полагать то событие, за которым следует начало третьего периода; а таковым событием обыкновенно считают торжественный вход Христа в Иерусалим.

Судя по Евангелию от Иоанна, указывающему на три праздника пасхи, имевшие место во время общественного служения Иисуса Христа, мы имеем основание предполагать, что второй период земной жизни Христа обнимает собой события, совершившиеся в течении трех с лишним лет. По этим трем пасхам или годам можно расположить и весь имеющийся в наших руках материал второго периода. Таким образом нельзя отрицать возможности и чисто хронологического изложения этого периода; но, имея в виду с одной стороны то, что евангелисты оставили после себя не исторические мемуары, а евангельские повествования, а с другой – преследуя возможность наилучшего научного обобщения отдельных

евангельских событий и всестороннего уяснения их, мы считаем более удобным излагать общественное служение Господа нашего Иисуса Христа не в хронологической последовательности, а по трем главным его сторонам. Характеристические черты этого периода разсеяны в разных местах евангельского повествования по мере их временного обнаружения; поэтому они могут явиться читателю со всей ясностью и отчетливостью, конечно, лишь под условием систематического их обобщения. Так, напр., учение Христа о Себе, об Отце, о Святом Духе, о Своем отношении к Отцу, к Церкви и тому подобное разсеяно по многим притчам, беседам и речам Христа, – и для того, чтобы дать читателю общий образ этого учения, необходимо следовательно систематическое обобщение его в одном целом. То же самое нужно сказать о чудесах Христа; особенно, имея в виду возражения отрицательной критики, об отношении Христа к иудейскому обществу, о систематически враждебном отношении ко Христу этого общества и тому подобное. Ввиду этого мы и будем излагать период общественного служения Господа нашего Иисуса Христа не в хронологической последовательности событий, а по трем следующим общим отделам, стараясь все-таки по возможности придерживаться в частностях и хронологических данных, особенно что касается чудесных событий и внешних фактов.

Отдел 1. Внешняя сторона жизни Христа в период Его общественного служения. Этот отдел займет собой изображение 1) внешней жизни Христа в собственном смысле, т. е. указания места общественного служения Христа, времени Его служения, средств и внешнего образа Его жизни, и 2) описание дел и чудес Христа. Конечно, по своему характеру чудесные действия могли бы войти в один отдел с вышеуказанным и излагаться вместе с ним: но они столь важны в жизни Христа, такое имеют громадное значение в понимании Его миссии и так много встречают себе возражений со стороны отрицательной критики, что мы находим себя вынужденными посвятить этому вопросу в нашем труде особое исследование и потому будем говорить о чудесах Христа под особой рубрикой.

Отдел 2. Внутренняя сторона жизни Христа в период Его общественного служения. Сюда войдут: учение Христа а) о Боге Отце, б) о Себе, в) о Святом Духе и г) о Церкви или Царствии Божием.

Отдел первый. Внешняя сторона жизни Христа в период Его общественного служения

Глава I. Место общественного служения Господа нашего Иисуса Христа.

Мы уже говорили о том, какое непримиримое противоречие в евангельских повествованиях отрицательная критика находит относительно указаний места общественного служения Господа нашего Иисуса Христа. Как мы видели, отрицательная критика весьма поражена, что тремя первыми евангелистами (синоптиками) местом общественного служения указывается как бы одна Галилея, между тем как по Иоанну Христос действует по преимуществу в Иерусалиме и Иудее ³⁴⁷. Там же мы говорили и о том, как смотрят на это разноречие другие, более сдержанные ученые и как они отвечают в этом случае на возражения отрицательной критики. Не касаясь снова возможности примирения вышеуказанного мнимого разногласия евангельских повествований, мы однако-же должны здесь предложить вопрос о том, – где действовал Христос во время Своего общественного служения? Западные ученые отвечают на этот вопрос различно, – смотря потому, к кому имеют больше доверия – к Иоанну или трем первым евангелистам. Так Шлейермахер и его школа, признавая историческую достоверность только за одним Евангелием от Иоанна, как на место общественного служения Иисуса Христа указывают на Иудею. Но не успел еще, так сказать, охладеть труп Шлейермахера, не успел еще Шлейермахер сомкнуть на веки глаз, как уже взгляд его был признан несостоятельным: являются другие ученые (последователи Баура) со взглядом на этот вопрос совершенно иным, хотя столь же крайним и односторонним, столь же предвзятым и тенденциозным, но при всем том и взглядом совершенно противоположным Шлейермахеровскому ³⁴⁸. Ясно, что оба эти взгляда стоят далеко от исторической правды, ибо если несправедлив взгляд Шлейермахера, как доказал Баур и его школа, то, с другой стороны, несправедлив и взгляд Баура, указывающего только на Галилею как на место общественного служения Христа. Мы уже видели, что и первые три евангелиста в повествованиях, на

которых основывает свой взгляд Баур, ясно дают возможность видеть читателю, что им известно неоднократное посещение Господом Иудеи (Матф. 23: 37, ср. Лук. 13: 34; Луки 9: 51; 13: 22; 17: 11; 19:28; Мф. 26: 61, ср. Мр. 14: 58; Мф. 27: 57; ср. Мр. 15: 42; Лук. 23: 50; Луки гл. 10 и др. ³⁴⁹). Правда, мы не отрицаем, да и не можем отрицать, что относительно указаний места общественного служения Иисуса Христа в наших Евангелиях находятся некоторые разности, – разности, происшедшие от того, что в своих повествованиях евангелисты более обращали внимание на самые факты, чем на местности, в которых совершались данные факты; но эти разности вовсе не имеют того фатального значения, которое им обыкновенно навязывает отрицательная критика. „То, говорит Златоуст („Бес. на Мф.“ М. 1839, стр. 6), в чем разногласят они (евангелисты) касательно времени и мест, нисколько не вредит истине“, а следовательно не бросает никакой и тени на евангельские повествования.

Но если нельзя признать в частности местом общественного служения Христа ни Иудеи, как думает Шлейермахер, ни Галилеи, как хочет Баур, то где же однако должно указать тот пункта или ту местность, на которой совершил Господь Свое служение человеческому роду? На основании евангельских повествований, при беспристрастном их понимании, совершенно нельзя указать ни на то, ни на другое место Палестины как на определенный пункт общественного служения Иисуса Христа. По свидетельству Евангелия Иисус почти во все время Своего общественного служения „ходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие, и с ним двенадцать апостолов “ (Лук. 8: 1); таким образом в непрерывных путешествиях от одного места к другому, от иудейских городов к галилейским, из Самарии в Перею, из Переи в Десятоградие Он провел гораздо более времени Своего общественного служения, гораздо более совершил дел и проповедывал, чем во время Своих более или менее продолжительных пребываний в различных городах и селениях. На основании евангельских повествований можно указать только на два пункта, в которых Господь, так сказать,

централизовал Свое общественное служение, – это именно Иерусалим и Капернаум.

Самое дело общественного служения Христа, как истинного Богочеловека, Мессии и Искупителя падшего человечества, требовало того, чтобы Он довольно часто являлся в Иерусалим с Своей проповедью и Своей деятельностью. В жизни и истории еврейского народа Иерусалиму принадлежит весьма важное, незаменимое, исключительное значение. Он находился на восьмичасовом расстоянии на запад от северного берега Мертвого моря, в двенадцатичасовом расстоянии на восток от Иоппии, одной из гаваней Средиземного моря, расположен был на плоской возвышенности, с трех сторон окруженной долинами: на востоке долиной Иосафата, по которой протекал поток Кедрон, на западе – долиной Гион, на юге – долиной бен-Гинном, орошаемой небольшим ручейком, впадавшим в Кедрон. Оврагом Тиропеона Иерусалим был разделен на две половины: западную, называвшуюся верхним городом с горой Сионом, и восточную, которая сравнительно была ниже, с горой храма – Мориа. Соприкасаясь с этими двумя частями на юге и на востоке, был расположен нижний город Акра; на север от Мориа и Акры лежал новый город Безефа. Во время земной жизни Спасителя Иерусалим был окружен двумя стенами, из которых первая, начатая еще Давидом, обнимала Сион и гору храма; вторая, устроенная Езекией, охватывала отчасти даже и Акру. Внешний вид города вполне соответствовал его истории. Тесные переулки и широкие улицы, низкие хижины и величественные здания перемешивались между собой и поражали взор путешественника. Между величественными зданиями древнего Иерусалима прежде всего бросался в глаза дворец Ирода Великого, находившийся в северозападной части верхнего города. Театр, устроенный Иродом вопреки древним обычаям иудеев, в южной части верхнего города, богатая галерея на массивных колоннах (Xystus) и правительственные здания, находившиеся недалеко от храма, также украшали собой город. Но самым лучшим украшением древнего Иерусалима несомненно был его национальный храм на горе Мориа, приводивший в восторг и неописанное восхищение

сердца всех иудеев. Первый храм, построенный еще Соломоном, был, как известно, разрушен бессердечными завоевателями; после возвращения иудеев из плена вавилонского, Зоровавель устроил новый храм, но Ирод Великий находил этот храм недостаточно великолепным, и поэтому еще за двадцать лет до рождения Спасителя он занялся его расширением и возобновлением, – и действительно украсил его неописанным великолепием. Иерусалимский храм времен Спасителя был устроен на восточной стороне города, который и окружал его с юга, запада и севера. С восточной и северной стороны гора, на которой был построен храм, была совершенно неприступна; на запад же при посредстве моста она была соединена с горой Сионом; на север от этого моста было устроено двое ворот, а на юг дорога уступами вела в сам город. Храмовую гору со всех сторон окружала квадратная стена, каждая сторона которой была длиной в 500 локтей и в которой устроено было много ворот для прохода богомольцев. Гора Мориа спускалась вниз как бы террасами, вследствие чего дворы храма, находившиеся на этих террасах или уступах, как бы поднимались один над другим; на северной стороне, самой высшей части горы Мориа, было устроено уже самое святилище, которое вследствие этого, особенно когда белый мрамор его ослепительно играл ясным солнечным светом могло быть видимо не только вблизи Иерусалима, но даже и на весьма отдаленном расстоянии. Приходившие богомольцы вступали прежде всего на ту площадь храма, которая позже была названа „двором язычников“, так как сюда дозволялось вступать и язычникам, не-евреям; но дальнейший проход во святилище им был воспрещен под угрозой смертной казни, о чем гласили и висевшие здесь на столбах надписи, написанные на греческом и на латинском языках. На девятнадцать ступеней выше находилась другая терраса, на восточной стороне которой был расположен двор женщин, отделенный стеной от двора мужей. Здесь-то следует искать и те красные ворота, о которых говорится в книге Деяний Апостольских (3: 2). На пятнадцать ступеней выше на запад от двора женщин был устроен главный восточный вход в двор израильтян, от которого каменными

перилами был отделен двор священников. Этот последний двор, в котором находился большой жертвенный алтарь, окружал уже собственно здание храма. Здание храма имело вид прямоугольного четвереугольника в 100 локтей длины и 60 локтей ширины, с пристройками (крыльями) со стороны фасада, расширявшимися вследствие этого на 100 локтей самый фасад. Над воротами храма висела дорогая и художественно исполненная золотая виноградная ветвь – символ благословенной Богом страны. Во святое вел вход с двумя вылащенными половинками дверей, завешанный, кроме того, еще пестрым виссонным вавилонским ковром. Во святом находился семисвечник, стол с хлебами предложения и кадилый алтарь. Святое святых, в котором не было ничего совершенно, от святого было отделено дверью с особой занавесью. К храму примыкал расширенный и укрепленный Иродом замок Антония, названный так Иродом в честь его друга, римского полководца Антония; в нем всегда находился римский гарнизон, здесь же кажется, была и претория Пилата. На северо-запад от Иерусалима лежала мрачная Голгофа, на восток, против горы храма, – гора Елеонская с Гефсиманским садом, Вифанией и Виффагиею, семь верст на юг – Вифлеем, верст десять на северо-запад – Эммаус, верст двадцать на северо-восток – Иерихон.

Иерусалим, этот святой город, древнейшая теократическая столица всего иудейства, монументальный памятник иудейской славы, во времена Христа был национальным центром, сердцем всей жизни иудейского народа. Среди иудеев труд пользовался громадным почетом и справедливым уважением; самый ученый раввин зарабатывал себе хлеб своими собственными руками при помощи какого-либо ремесла или искусства; Гиллел работал, напр., на поденных работах и тем обеспечивал свое внешнее существование; Иосия делал иголки; Иоханан был башмачником. Вот почему в Иерусалиме процветала как торговля, так и промышленность. В будни весь город был похож на громаднейший пчелиный улей; повсюду кипела работа, повсюду заметна была самая кипучая деятельность: рубили, пилили, стучали молотками, тесали

камни, строили здания... Вокруг торговых лавок и погребов теснились толпы народа – горожан и поселян, покупавших все необходимое для жизни: мясо и овощи, хлеб и вино, платья и сандалии, ковры и занавеси, различные корни и пряности. Но еще с большим правом Иерусалим должен быть назван центром религиозной жизни еврейского народа. В нем был единственный для всех иудеев храм Бога истинного, куда стекались со всех концов мира Его поклонники, как иудеи, так и прозелиты. Этот храм был истинным сердцем религиозной жизни еврейского народа, и все иудеи с полным и святым благоговением обращали свой взор к нему, этому видимому месту откровения невидимого Бога; находившаяся под ним земля для каждого иудея была поэтому поистине святой землей, и он ничего не мог представить себе более ужасного, как увидеть „мерзость запустения на месте святе“, осквернение святого храма. Для его защиты и поддержания он готов был на какую угодно жертву, чем и объясняется почти невероятное сопротивление иудеев римлянам при осаде города перед разрушением Иерусалима (в 70 г.). Посетить храм, принести там жертву и помолиться „Ветхому дню“ было для каждого почитателя Иеговы самым заветным желанием, самой святой целью, достигнуть которой он желал если не ежегодно, то хотя раз в жизни. И в большие праздники иудеи с самых отдаленных стран мира стекались в Иерусалим сотнями тысяч и даже миллионами. Жители провинции сюда приносили своих первенцев; сюда вносили определенные подати и добровольные дары; в дворах храма все страны и языки имели своих представителей. Умереть и быть погребенным в Иерусалиме, вблизи храма Иеговы, было последним желанием каждого благочестивого иудея, – и многие еще при жизни покупали и устраивали для себя могильные пещеры и склепы вблизи святого Иерусалима. Наконец, кроме храма, здесь был великий синедрион; здесь полнейшим образом отражалась вся религиозная, умственная и общественная жизнь народа; здесь только вполне проявлялась вся его духовная деятельность с ее лучшими и худшими сторонами; здесь были лучшие синагоги и ученейшие раввины, те самые богословские представители, иудейского теократизма,

с которыми Христос должен был вести непрерывную и упорную борьбу, проповедуя новое для них вероучение и таким образом совершая дело Своего служения человеческому роду ³⁵⁰. Вот почему Иерусалим Христос и должен был избрать преимущественным местом Своего служения в Иудее. Напротив, в Галилее таким удобным пунктом мог быть по преимуществу только Капернаум.

Καπερναούμ , ИЛИ – правильное Кафарнаούμ (vicus consolationis) был расположен вдоль западного берега Генисаретского озера, на границе колен Завулона и Нефалима, близ Вифсаиды, недалеко от впадения в озеро реки Иордана. Это, по уверению знатоков Палестины, был самый красивый, кипучий жизнью город, мраморные здания которого гляделись в мраморные воды разливавшегося близ него озера. Его географическое положение и цветущее состояние сделали из него центр тяготения не только галилейского народонаселения, но и народонаселения других стран. Итурея, Сирия и Финикия находились в таком близком расстоянии от Капернаума, что для достижения туда стоило только переехать реку, озеро или холм... Европа, Азия и Африка платили контрибуцию этому городу; люди всех национальностей встречались на его рынках. По всему протяжению западного берега Генисаретского озера жило смешанное население, состоявшее как из евреев, так и язычников; и дикий сын аравийской пустыни мог быть видим в Капернауме бок-о-бок с предприимчивым финикиянином, изнеженным сирийцем, презрительным римлянином, изворотливым, коварными и развращенным греком ³⁵¹. Если принять все это во внимание, то и не трудно догадаться, почему именно Капернаум Господь избрал вторым центральным пунктом Своего общественного служения и почему Он проживал в нем более, нежели в других местах Галилеи. Тем не менее, ни на Иерусалим, ни на Капернаум нельзя прямо указать как на место общественного служения Иисуса. Таким местом можно признать только Палестину вообще.

Вообще нужно заметить, что деятельность Христа, т. е. Его общественное служение, нельзя сравнивать с деятельностью какого-нибудь народного учителя не только нашего, но и

древнейшего времени ³⁵². Греческие философы и другие народные учителя обыкновенно ограничивали свою деятельность определенным местом, известным временем и известным кругом определенных лиц. Ничего подобного мы не можем сказать о деятельности Христа. У Него не было ни определенного города, в котором бы Он исключительно сосредоточил Свою деятельность, ни определенного места, которое бы заменило собой наши аудитории, ни определенного круга слушателей. Правда, евангелист (Лука) замечает, что Христос имел обыкновение проповедывать по субботам в синагогах (Лук. 4: 16). Но и синагоги не могут быть названы определенным местом общественного служения Иисуса. Во-1-х, Он проповедывал в них большей частью только потому, что мог находить там больше слушателей, интересовавшихся богословскими вопросами, так как синагоги и были собственно не столько местами молитвословий, сколько местами богословских диспутов и словопрений; во-2-х, по свидетельству того же евангелиста, и в синагогах Христос проповедывал не во всякое время, а только по субботам; наконец, в-3-х, проповедь Христа в этом случае также не ограничивалась какой-нибудь одной определенной синагогой; мы знаем, что Он проповедывал и в синагоге Назаретской, и в синагоге Капернаумской, мы видим Его с проповедью иногда даже и в храме иерусалимском. Избирая для своей проповеди попеременно то одну местность, то другую, то один город, то другой, то высокий холм, то подошву горы, то берег моря, то ладью рыбака, Христос давал ясно знать о Себе, что Он не есть проповедник известной местности, известной нации. Его аудитория – мир, Его слушатели – все народы. И мы действительно знаем, что слушателями евангельской проповеди были даже и в самом Иерусалиме не одни только жители этого города, но и „парфяне, и мидяне, и еламиты, и жители Месопотамии, Иудей и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринеи и пришедшие из Рима иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне“. Если такие разнородные слушатели могли быть в Иерусалиме у апостолов, то что же сказать о слушателях Христа? Какая же

синагога, какой дом могли служить аудиторией для слушателей такого рода, исчислявшихся тысячами?

Глава II. Время общественного служения Господа нашего Иисуса Христа.

Возражения отрицательной критики, приведенные нами в предшествующей главе, весьма аналогичны с возражениями, которые делает отрицательная критика и по поводу указания времени общественного служения Иисуса Христа. Различия, противоречия, пробелы, неточности и неопределенности относительно указания времени, по мнению отрицательной критики, в наших евангельских повествованиях так резки, что решительно нет никакой возможности составить себе более или менее живое и наглядное представление о постепенном ходе событий этого периода; только Иоанн несколько выделяется в этом отношении от других евангелистов, только один он своим указанием на три праздника пасхи, имевшие место во время общественного служения Иисуса, дает понять нам, что все события этого периода ограничиваются тремя (с лишком) годами: отсюда – один из представителей отрицательной критики Шлейермахер пришел даже к тому заключению, что в таком случае нам не остается ничего другого, как руководиться в жизнеописании Иисуса одним Евангелием от Иоанна и совершенно не доверять остальным евангелистам, потому что они будто-бы, благодаря своим противоречиям и разноречиям, не разъясняют, а только еще более запутывают дело ³⁵³. Это возражение так обще и так аналогично с возражением, делаемым отрицательной критикой по поводу указания места общественного служения Иисуса, что мы даже не считаем нужным ничего прибавлять к тому, что уже было нами сказано.

Как трудно иногда бывает даже и ученому богослову скрыть свой национальный характеристический отпечаток, доказывает стремление некоторых немецких ученых представить себе даже тот ежедневный порядок, в котором будто бы Христос располагал всегда Свои занятия. К числу таких ученых нужно отнести, напр., Шлейермахера, также старающегося выработать себе представление о том, „как Христос обыкновенно проводил Свой день, что Он делал каждый день и как Он вообще

располагал Своим временем в каждый отдельный день“ ³⁵⁴. Для решения этого вопроса Шлейермахер прежде всего располагает дни недели на две группы: 1) дни субботние или дни синагог и 2) дни обыкновенные или простые. В дни субботние Христос, по его мнению, занимался учением и наставлением целых масс народа, собиравшегося в синагогах; в обыкновенные же дни, когда всякий занимался своим делом, Христос, по мнению Шлейермахера, не мог иметь большого числа слушателей, и потому в это время Его слушателями могли быть только те немногие Его спутники, которые исключительно посвятили себя Его служению, т. е. апостолы или ученики Христовы. Насколько мы можем судить по евангельским повествованиям, в первое время общественного служения Иисуса Его ученики также нечужды были тех странных, совершенно искаженных и ложных представлений о Мессии и Его царстве, которые были разделяемы почти всем иудейским народом; судя же по тому, что с течением времени представления о Мессии у апостолов мало-по-малу начали резко отличаться от представлений народных, нельзя не признать, по словам Шлейермахера, что помимо общественного учения и проповедывания слова Божия Христос в частности занимался еще также и разъяснением мессианских представлений Своих ближайших спутников, т. е. апостолов. Таким образом во все те дни, когда Христос не мог возвещать Своего учения иудейскому народу в храме, синагогах или же каких-нибудь других местах, Он посвящал Себя тому небольшому обществу, которое постоянно Его окружало и всегда при нем находилось. Затем к ежедневным занятиям Христа Шлейермахер относит также чтение и изучение Священного Писания Ветхого Завета, уединенную молитву, религиозные размышления и самосозерцания. Впрочем, последние занятия могли иметь место только тогда, когда ученики Христа отправлялись к своим занятиям, как напр. на рыбную ловлю и т. п.

Все это представление, которое Шлейермахер составил себе о ежедневных занятиях Христа, отличается естественностью и во многом даже не противоречит евангельским повествованиям; но нельзя не заметить, что оно

не отличается научным характером; оно не основывается на прямых исторических данных, а потому и не чуждо некоторого влияния чисто субъективного фантазирования. Нигде нельзя найти в Евангелиях даже и следа того, чтобы Христос не только ежедневно, но и когда-нибудь занимался изучением (Studieren) Священного Писания Ветхого Завета, хотя, с другой стороны, на основании тех же самых евангельских повествований мы не можем положительно утверждать и того, что Он никогда не читал дома ветхозаветных книг. Очевидно, что все это могло быть так, могло быть и иначе; но как оно действительно было на самом деле, каждый ли день Христос обучал Своих учеников в виду их будущего назначения, или не каждый, мы этого не знаем; Евангелия нам ничего об этом не говорят, а руководствоваться в таком серьёзном деле лишь одной собственной фантазией по меньшей мере несвойственно ученому богослову. Странно даже самое стремление составить себе представление о том, „как Христос обыкновенно проводил Свой день, что Он делал каждый день и как Он вообще располагал Своим временем в каждый отдельный день“! Видеть строгое расписание ежедневных занятий у какого-нибудь немецкого профессора естественно и совершенно понятно; но как можно предполагать строгое расписание ежедневных занятий у Христа, большую часть времени Своего общественного служения проводившего в непрерывных путешествиях из одного места в другое и „не имевшего даже где главу приклонить“?

Глава III. Образ внешней жизни Христа.

Одно из видных мест при рассматривании внешней стороны жизни Христа во время Его общественного служения отрицательная критика предоставляет вопросу об образе внешней жизни Христа или вообще о Его внешнем существовании (*äussere Existenz*), т. е. о Его жилище, материальном положении, средствах к поддержанию жизни, знакомствах и т. п. Конечно, для человека истинно верующего во Христа, как Сына Божия, Искупителя и Примирителя падшего человека с Божественным правосудием, этот вопрос, может показаться странным, излишним и может вызвать у него только улыбку; ответ на этот вопрос может удовлетворить лишь историческому любопытству, но вовсе не серьезной потребности человеческого духа, – так догматически неважна эта сторона жизни для лица Богочеловека. Так смотрели на это, конечно, и сами евангельские повествователи, что видно из того, что они нигде прямо не касались этой стороны жизни Господа нашего Иисуса Христа. В их Евангелиях есть только небольшие, разбросанные по различным местам изречения, на основании которых отрицательные критики и вообще люди, желающие видеть жизнь Христа развивающейся под влиянием тех или других чисто естественных условий, и стараются начертать образ внешней жизни Христа, указать Его жилище, исследовать вопрос о Его материальном положении, средствах существования, узнать, с кем Он был знаком, и т. п. Подобное стремление таких людей вполне, впрочем, понятно: они не смотрят на Христа как на истинного Богочеловека, истинного Сына Божия, Мессию и Искупителя падшего человечества; они не хотят видеть в Нем ничего более, кроме человека, хотя по мнению иных и возвысившегося не только над современниками, но и над всеми вообще людьми настоящего, прошедшего и будущего времени, человека идеальнейшего, но все-таки – человека; внешняя же сторона жизни, внешний быт, как известно, имеют весьма важное значение при характеристике всякой человеческой личности. Круг знакомства, напр., сам по

себе, по-видимому, не имеет особенной важности, дело совершенно пустое; тем не менее вопрос о знакомстве играет видную роль в исследовании о развитии как умственного, так и нравственного строя жизни той или другой личности. Здесь не лишне вспомнить и об известном афоризме, обыкновенно приписываемом Гёте: „скажи мне, с кем ты знаком, и я скажу, кто ты таков“. Не менее же важное значение в жизни человека имеют и все другие чисто внешние условия его существования. Вот почему отрицательные критики редко когда проходят молчанием внешнюю сторону жизни Христа во время Его общественного служения. Впрочем нельзя сказать того, чтобы и для нас, верующих во Христа, как истинного Богочеловека, вовсе не представлял никакого интереса образ внешней стороны Его жизни. В самом деле, неужели мы не захотели бы узнать, как Господь, которого небо – престол, земля же – подножие ног, приняв на Себя наше естество, жил на земле при тех же самых условиях внешней жизни, которыми обуславливается и жизнь каждого из нас? Нам кажется, что в этом отношении для нас должен иметь особый интерес даже и самый незначительный факт из Его внешней жизни, который хотя и не имеет для нас важного догматического значения, как мы сказали выше, но возбуждает в нас благочестивое любопытство уже по одному тому, что он факт из жизни Господа нашего Иисуса Христа, а потому мы должны с благодарностью относиться к тому ученому богослову, который бы представил живой и наглядный образ и этой стороны земной жизни Иисуса Христа.

Ученых богословов, старающихся нарисовать наглядный образ внешней жизни Христа во время Его общественного служения, – много; но самое видное место между ними, по серьезности отношения к этому делу, несомненно должен занять Шлейермахер, который указывает нам даже и тот дом, в котором жил Иисус во время Своего общественного служения. Это – дом Его учеников Андрея и Петра. По свидетельству Матфея, Иисус – говорит Шлейермахер – после искушения поселился в Капернауме, где Он имел по всей вероятности, родственные связи как это видно из Евангелия от Иоанна,

именно из его рассказа о браке в Кане Галилейской ³⁵⁵; а так как в Капернауме в это время жили также и Его ученики Петр и Андрей, то и очень может быть, – думает Шлейермахер, что он жил в одном доме с ними. Как на подтверждение своего мнения, Шлейермахер указывает прежде всего на то, что Капернаум Матфей называет обыкновенным местожительством Иисуса (ἰδίᾳ πόλις), а во-вторых и самое высокое положение Петра среди апостолов обуславливалось будто-бы тем, что в его доме жил Христос, – вследствие чего Петр и является всегда как бы представителем всех апостолов, говорит ко Христу от лица всех апостолов и т. п. ³⁵⁶. Но такое предположение есть лишь праздное измышление, плод собственной фантазии Шлейермахера и притом даже бросает тень некоторого лицепрятия на самый характер Христа, руководившегося в Своих действиях не „плотью и кровью“, а единственно высоконравственным самоопределением. Что Христос не имел, да и не мог иметь постоянного местопребывания ни в каком определенном городе и доме, это мы уже доказали выше, да оно ясно вытекает и из собственных слов Его. В этом отношении Христос Сам ставил Свое положение ниже и бедственнее положения даже диких животных. „Лисицы – говорил Он (Лук. 9: 58, ср. Мф. 8: 20) – имеют норы и птицы небесные гнезда; а Сын человеческий не имеет, где приклонить голову“. Эти слова Христа ясно доказывают, что Он, не нашедши для Себя места в человеческом жилище при Своем рождении, не имел определенного и постоянного жилища на земле и во время Своего общественного служения; сравнение с норами лисиц и гнездами птиц убеждает нас в том, что Христос здесь разумел именно жилище в собственном смысле, как понимают эти слова и все лучшие евангельские толковники ³⁵⁷.

Гораздо интереснее решается у Шлейермахера вопрос о материальном обеспечении Иисуса и вообще о Его средствах к существованию. Шлейермахер находит неудовлетворительным и ложным тот „обыкновенный“ взгляд, по которому материальное положение Христа признается вообще очень бедственным и жалким ³⁵⁸. „Правда, говорит Шлейермахер,

насколько можно судить по евангельским повествованиям, Иисус не стоял к Своему семейству в столь близких отношениях, чтобы мог жить на его средства; но в это время Он уже и Сам мог изыскивать средства вполне достаточные для Своего безбедного существования. Он был признан общественным учителем; а такие учителя, как известно, пользовались всеобщим уважением и гостеприимством. Таким образом в обыкновенное время Он проживал в доме Петра, где, конечно, был вполне обеспечен; во время же путешествий Он повсюду встречал гостеприимство и радушный прием, как общественный учитель, а следовательно был обеспечен и на это время“. „С другой стороны, мы знаем – говорит Шлейермахер –из евангельского повествования, что когда в Вифании Мария помазала Иисусу ноги драгоценным маслом, то Иуда Искаротский высказал упрек ей, говоря, что это масло можно было бы продать и деньги отдать нищим; (при этом евангелист замечает (Иоан. 12: 6), что он сказал это не в интересе бедных, но потому, что был вор (он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали)“. Это замечание евангелиста дает Шлейермахеру право предполагать о существовании общей кассы для нужд Христа и Его постоянных спутников, кассы, в которую вносил добровольное пожертвование каждый не только из апостолов, но и вообще из почитателей Христа. Ученики Христовы, будучи апостолами, занимались в то же время, по словам Шлейермахера, домашним хозяйством и разными промыслами, как напр. рыболовством, торговлей и т. п., и таким образом всегда имели полную возможность вносить в общую кассу определенное количество денег. Мария Магдалина, Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, Сусанна и многие другие жены также доставляли известные средства от своего имущества для поддержания существования Иисуса и Его новоучрежденного общества. Таким образом средства к жизни, которыми пользовался Иисус во время Своего общественного служения, по взгляду Шлейермахера, получались главным образом из двух источников: 1) из имущества и собственности тех лиц, которые принадлежали к тесному кругу Его общества, и 2) из

добровольных пожертвований почитателей Иисуса вообще. Впрочем Шлейермахер сознается ³⁵⁹, что на эти взносы и пожертвования должно однако-же смотреть только как на средства для поддержания дела Христа, как на обеспечение дальнейшего существования христианского общества, а не как на благодеяние, которое Христос получал лично для Себя; при этом он не хочет отрицать также и того, что эти взносы и пожертвования назначались отчасти и в пользу нищих, которые обыкновенно, сидя при пути, просили у проходящих милостыни; а так как Христос почти постоянно находился в путешествиях, то очевидно, что Ему удобнее всего было поручать деньги для раздачи встречающимся с Ним на пути нищим. Но главным образом, – говорит Шлейермахер, – эти взносы и пожертвования предназначались все-таки на поддержание существования как Самого Христа, так и Его спутников.

В этом взгляде на материальное положение Иисуса и первого христианского общества Шлейермахер, так сказать, немного пересоливает и даже прибегает за помощью к софистической логике. Так, желая опровергнуть „обыкновенный“ взгляд, по которому материальное положение Иисуса признается довольно бедственным, он указывает на то гостеприимство, каким обыкновенно пользовались в Палестине общественные учителя. Но если мы и допустим, что Христос, как общественный учитель, мог пользоваться у некоторых лиц, именно у Своих почитателей и последователей, уважением и гостеприимством, то это еще ничего не говорит против собственных слов Христа, что Он не имел где приклонить Свою голову, – слов, которые Шлейермахер довольно странно относит к тому, что Христос не имел своей отчизны (Heimat). Все рассуждение Шлейермахера в этом случае можно свести к следующему софизму: „что мне могут дать, то я имею“. Но софистичность этого положения слишком очевидна для того, чтобы можно было с ним согласиться. Да наконец и лиц, принимавших у себя Иисуса, по свидетельству Евангелия, было очень ограниченное количество; их даже можно перечесть поименно. Поэтому справедлив только взгляд отцов и учителей Церкви, который основывается на непосредственном смысле

евангельского указания и по которому предполагается, что Христос не только был нестяжателен, но что Он, как говорит Златоуст ³⁶⁰, „не имел жилища даже и такого, какое имеют птицы“.

Собственно говоря, за неимением положительных сведений, довольно трудно сказать, какой характер в отношении внешнего существования имело первое христианское общество, образовавшееся еще при жизни Самого Христа. По всей вероятности, это был прототип христианских обществ, являвшихся уже после воскресения Христа. Утверждение Шлейермахера, что первое христианское общество имело общую кассу, действительно подтверждается некоторыми местами евангельских повествований; но Шлейермахер, нам кажется, не прав в том отношении, что он утверждает, будто-бы деньги этого общества предназначались главным образом для поддержания существования Христа и Его ближайших и постоянных спутников. Из Евангелия от Иоанна (3: 29) можно заключать, что на нужды первого христианского общества эти деньги тратились только в особенных случаях, когда известные потребности общества не могли быть удовлетворены никаким другим способом; прямое же назначение этих общественных денег было лишь пособие неимущим и милостыня нищим, как это видно из многих мест евангельских повествований (как напр. Иоан. 12: 5; 13: 29; Мр. 14: 5; Мф. 26: 9), а также и из послания ап. Павла к Галатам (11: 10). Главное условие, которое нужно было выполнить, чтобы быть совершенным членом первого христианского общества, это – нестяжание, неимение собственности. „Если хочешь быть совершенным, – говорил Христос одному юноше ³⁶¹, – пойди, продай имение свое, и раздай нищим... и приходи и следуй за Мной“. Правда, Христос не требовал нестяжания от каждого члена своего общества; говоря: „продай имение свое“, Он не дал этим заповеди; но когда приступил к Нему законник и сказал; учитель благий, что сотворив, живот вечный наследую, – отвечал: „ты знаешь заповеди; не убий, не прелюбодействуй, не укради, не лжесвидетельствуй на ближнего своего “ и проч. Когда же тот сказал; сия вся сохраних от юности моя, (Христос)

присовокупил: „аще хочеши совершен быти, продаждь имения твоя и даждь нищим“ и проч. (Мф. 19: 21). Он не сказал: „продай имение твое“, как бы повелевая, но советуя, ибо слова: „аще хочеши“ не суть слова повелевающего, но советующего ³⁶². Таким образом, нестяжание есть только условие, необходимое для достижения христианского совершенства. Но если апостолов мы должны считать наиболее совершенными между членами первого христианского общества, то ясно, что они были лица, первые последовавшие учению Христа о нестяжательности; с другой стороны, что апостолы не были связаны мирскими приобретениями, ясно видно из того, что они были постоянными спутниками Христа; а такие лица, и по словам Христа (Мф. 19: 21), и по соображениям разума, не могли быть связаны довольно сложными мирскими занятиями, каковы рыбные промыслы, торговля, и т. п. Если же апостолы были люди нестяжательные, не имели собственности, то они, конечно, не могли делать и никаких ординарных взносов в общую кассу первого христианского общества. Точно также ничего не вносил в эту кассу от Своих трудов и Сам Христос, и мы не знаем, чтобы Он связан был какими-нибудь мирскими занятиями. Даже известное место в Евангелии от Марка (6: 3), где Христос прямо называется „плотником“, ничего не говорит против нашего мнения. Да и какие хозяйственные занятия могли быть у Христа или апостолов, т. е. истинных последователей Его, которые должны были тотчас же, по зову Спасителя, оставить не только хозяйственные занятия, но даже и такие дела, как погребение своих родителей или прощание со своими домашними (ср. Иоан. 2: 39, 42, 43; Мар. 1: 16–20; Мф. 8: 21–22; Лук. 9: 59–62; Мф. 9: 9; 19: 21). Богатство, по словам Христа, представляет большое неудобство при желании войти в царствие Божие (Мф. 19: 23); а потому истинный последователь Христа, желающий достичь полного совершенства, не должен быть богатым. Напротив, он должен был или сам лично продать свое имущество и деньги раздать нищим, или же вручить деньги, полученные от продажи имущества, для раздачи нищим общему распорядителю, которым при жизни Христа был Иуда; по крайней мере известно, что Иуда Искариотский „имел при

себе денежный ящик и носил, что туда опускали“, нередко даже похищая оттуда тайно в свою личную пользу, за что и называет его Иоанн „вором“ (Иоан. 12: 6). Сам Христос никогда не распоряжался этими общими деньгами, не заведывал ими, и мы не знаем, чтобы Он когда-нибудь пользовался ими, что Ренан, очевидно, выпустил из виду, обличая Христа в коммунизме. По всей вероятности, эти деньги тотчас по поступлении в общую кассу расходились по назначению, т. е. раздавались нищим, как только вручались общему распорядителю. По крайней мере мы знаем из евангельских повествований, что у спутников Христа, т. е. апостолов, даже небольшие суммы на самые крайние необходимости не всегда бывали в наличности, и когда, например, сборщики незначительной подати с бедных на службы храма обратились к Петру за одной только дидрахмой (около 40 коп.), то ни у Петра, ни у его Учителя не оказалось в руках подобной суммы (Мф. 17: 24 – 27). Христос лично не раздавал пожертвованных денег даже и нищим, но снабжал просящих дарами, которые были ценнее и благороднее серебра и золота ³⁶³. Наконец, вообще нужно сказать, что насколько мы можем судить по нашим евангельским повествованиям, „общая касса“ первого христианского общества, образовавшегося еще при жизни Христа, не могла быть постоянной и ординарной, как думает Шлейермахер, но носила характер частный, временный и притом чисто случайный, так что если-бы мы даже и допустили, что эти общественные деньги назначались и исключительно для обеспечения внешнего существования Христа и Его спутников, то и тогда еще далеко нельзя было бы сказать того, чтобы этими средствами вполне обеспечивалась жизнь Христа и Его первоначального общества.

Какими же, однако, Христос располагал средствами для поддержания Своей жизни в период Своего общественного служения? Повторяем, этот вопрос имел такое маловажное значение в глазах евангелистов, что они вовсе не считали нужным подробно трактовать о нем в своих повествованиях; мы можем сказать лишь одно, что Христос не имел определенных средств для поддержания Своего внешнего существования; если же и можно указать на некоторые средства, то они вообще

отличаются также характером частным и вполне случайным, каковы: гостеприимство, которым мог пользоваться Христос у Своих друзей и почитателей, иногда даже мытарей и явных грешников, и те случайные пожертвования частных лиц, на которые указывает, например, евангелист Лука (8: 2, 3).

Глава IV. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа.

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ.

К исследованию внешней стороны земной жизни Господа нашего Иисуса Христа в период Его общественного служения роду человеческому должно отнести также и вопрос о чудесах, совершенных Христом в этот период. Хотя по своему общему характеру чудеса принадлежат к внешним действиям Христа вообще и потому удобно могли бы быть рассматриваемы нами в одном общем отделе, но они имеют столь важное значение как в понимании земной жизни Иисуса Христа, так и Его мессианского назначения, что мы находим себя вынужденными посвятить этому вопросу в нашем труде особое исследование, и потому ставим его под особую рубрику. Какое важное значение имеют чудеса в понимании высокой миссии Христа и Его Богочеловеческого достоинства, видно уже из того, что Сам Христос нередко ссыался на них как на дела сверхъестественные, данные ему Богом Отцом для засвидетельствования Его Божеского достоинства (Иоан. 10: 25) и для прославления Его перед искупаемым Им миром (Иоан. 2:11). И мы действительно знаем, что чудеса для многих были непосредственным побуждением к уверованию во Христа и прославлению имени Божия. (Ср., напр., Иоан. 2: 11, 23; 6: 14; 7: 31; 8: 30; 9: 38; 10: 21, 42; 11: 45, 48; 12: 11, 19; 16: 30; Мф. 9: 8; 10: 33; 11: 3, 6; 12: 23; 14: 33; 16: 31; 20: 34; Мр. 1: 27, 45; 2: 12; 3: 7, 8; 4: 41; Лук. 5: 9, 25, 26; 7: 16, 29; 8: 25, 35; 9: 43; 13: 13 и др.). Такое значение чудесам Христа приписывали очевидно и сами евангельские повествователи, когда называли их не только действиями сверхъестественными, чудесами в собственном смысле (τέρας), но и другими наименованиями, как напр. знамениями (σημεῖον), т. е. действиями, заключающими в себе несомненные признаки божественного посольства Иисуса, и силами (δύναμις), т. е. действиями, в которых непосредственно проявлялись Божеские силы, – всемогущество. После этого нет нужды доказывать, отчего отрицательные критики, не желающие видеть во Христе Богочеловеческого достоинства, так упорно

нападают всегда по преимуществу на евангельские повествования о чудесных событиях. Впрочем к вопросу о чудесах евангельские критики относятся далеко не одинаково ³⁶⁴. Одни из них положительно ничего не хотят слышать о каких бы то ни было сверхъестественных действиях Христа, и потому все евангельские повествования о чудесных событиях они объясняют или прямо фантастическими измышлениями евангельских повествователей (рационалисты), или же общим процессом образования различных мифических сказаний (теория мифа). Иначе относятся к евангельским повествованиям о чудесах другие исследователи, по преимуществу ученики Шлейермахера. Вопрос о чуде у них не решается окончательно; правда, понятие чуда у них ослабляется, количественно уменьшается и даже, пожалуй, втихомолку совершенно устраняется, но тем не менее сверхъестественный х все-таки остается, хотя и называется иным именем, как напр. „высшей божественной силой“ Христа, „достоинством“ или идеей Мессии, абсолютным носителем которой был Сам Христос, и т. п. Эти фразы, конечно, блестящи и многозначительны, но они так неопределенны, что всякий может употреблять их в том смысле, какой ему желателен. Вот почему вопрос: достоин ли этот взгляд того, чтобы на него было обращено более или менее серьезное внимание, едва-ли может поставить кого-нибудь в затруднение. Если мифический и даже рационалистический взгляд требует серьезного отношения к себе, то этот имеет право на такое отношение к себе тем более. Встречаясь со взглядом на чудеса рационалистическим, всякий мыслящий человек уже наперед знает, как поставить себя, и потому не станет долго над ним думать. Если он сам рационалист, то он прямо согласится с ним; если же он не рационалист и даже рационалистическое воззрение считает крайностью и заблуждением, то и рационалистический взгляд на чудо он прямо отвергнет, как ложный уже по одному тому, что он – взгляд рационалистический. Но совершенно иное – взгляд выше приведенный, главным виновником которого обыкновенно считают Шлейермахера, – взгляд не отвергающий чудес и в то же время втихомолку устраняющий из евангельской истории

такие события, которые не подходят под общие действия законов природы. Правда, этот взгляд едва-ли может кого-нибудь вполне удовлетворить, но за то он не станет ни с кем и в полное противоречие; не вникнув в него серьезно, его могут принять люди самых разнообразных направлений, и не только принять, но и назвать своим. Рационалист может назвать его взглядом рационалистическим, супранатуралист – супранатуралистическим, деист – деистическим, пантеист – пантеистическим. Немного требуется сделать в нем перемен, чтобы он стал и тем, и другим, и третьим. Вот почему нам кажется необходимым обращать внимание при исследовании евангельских повествований о чудесах и на этот взгляд.

Количество чудес, совершенных Христом во время
Его общественного служения.

Первым внешним поводом к сомнению в исторической достоверности евангельских повествований о чудесных событиях для отрицательной критики прежде всего служит самое количество чудес, совершенных Иисусом Христом. Чудесные события, – говорят отрицательные критики, – в Евангелии от Матфея, равно как и у других синоптиков, являются, можно сказать, почти главным предметом их повествований, тогда как у Иоанна, они собственно говоря, дают лишь повод к другим действиям и речам Христа, и если судить о количестве чудес по указанию трех первых евангелистов, то Христос совершил весьма много чудес, тем более, что о значительном количестве чудес евангелисты не сообщили подробно, а лишь, так сказать, намекнули на них, как это видно из некоторых мест их повествований (напр., Мф. 11: 21; Иоан. 2:23; 4: 45; 10: 41). Мария даже на браке в Кане Галилейской представляется уже как бы верующей в чудодейственную силу своего Сына, откуда можно заключать, что Иисус совершал чудеса еще и до этого времени. Наконец, рассказ о том, что когда Иисус пришел в Назарет, где началась Его учительская деятельность, то жители Назарета просили Его, чтобы Он совершил и у них такие же чудеса, какие Он совершил – по слухам – в Капернауме, также указывает на то, что Христос уже задолго до этого стал совершать чудесные действия. Из

всего сказанного ясно вытекает, что количество чудес, совершенных Христом, было весьма велико; а это прежде всего дает повод отрицательной критике заподозрить историческую достоверность евангельского повествования о них ³⁶⁵. Но для нас является странным и даже совершенно непонятным, каким образом уже в количестве чудес отрицательная критика может находить для себя повод заподозривать истинность и историческую достоверность евангельских повествований. Совершенно справедливо, что по указанию евангельских повествований Христос действительно совершил весьма много чудес и даже так много, что сам мир не вместил бы в себе книг, которые следовало бы написать, если-бы кто подробно и поодиночно захотел рассказать о том, что совершил Иисус, как об этом заметил один из евангелистов ³⁶⁶, и что из этого великого множества чудес евангелисты более или менее подробно описали в своих Евангелиях только незначительное меньшинство ³⁶⁷. Но следует ли в силу одного этого заподозривать самую историческую достоверность евангельских повествований о чудесах? Очевидно – нет. Такое заподозривание могло бы иметь для себя основание только в том случае, если-бы сначала было доказано, что при совершении чудес Христос действовал посредством физической, чисто внешней силы. Правда, мы знаем, что были и такие ученые, которые допускали подобное предположение и старались найти ключ к объяснению евангельских чудес в одной из сил природы, – магнетизме, электричестве и т. п.; но такие теории уже давным давно признаны несостоятельными и при настоящем положении науки, можно сказать, положительно потеряли свой кредит. Не станем скрывать, что в наших Евангелиях действительно есть одно место, которое, по-видимому, говорит в пользу того предположения, что при совершении чудес Христос всегда истрачивал известную долю Своей чудодейственной силы. Это именно выражение Христа в рассказе об исцелении кровоточивой: „Я чувствовал силу, исшедшую из Меня“ (Лук. 9: 46). Основываясь на этом выражении, Вейссе, Штраус и Бруно Бауэр охотно признают, что Христос исцелял, по крайней мере больных, через посредство

чисто физической силы“ („rein physische Kraftmittheilung“); Штраусу же Христос представляется „как бы заряженной электрической батареей, которая разряжается при прикосновении, wie eine geladene elektrische Batterie, die beim Betasten sich entladet“ ³⁶⁸. В вышеприведенном выражении Христа обыкновенно указывают на слово: чувствовал, как на доказательство того, что Христос действительно исцелял больных посредством физической силы; но дело в том, что словом чувствовал не вполне точно передается смысл греческого слова: „ἐπίγινώσκω“. Известный ученый богослов Эббард говорит, что он нигде не встречал, чтобы это слово обозначало какое-нибудь физическое или телесное ощущение, но обозначает всегда только чисто интеллектуальные познания и духовные явления. Это мнение Эббарда подтверждается употреблением слова „ἐπίγινώσκω“ также и в других, местах новозаветных писаний (как напр. Мф. 11: 27; 17: 12; Деян. 27: 39; Лук. 1: 4; Деян. 22: 24, 24: 8; 12: 14; 25:10; Мар. 2: 8; Лук. 5:22). Если же Христос совершал чудеса не вследствие какой-нибудь физической силы, то, конечно, весьма нелогично предполагать, чтобы каждое чудо, совершенное Им, было соединено с потерей известной доли Его чудодейственной силы; а это значит, что количество чудес не находится ни в какой причинной связи с силой, их производящей. Количество совершенных чудес могло быть обусловливаемо лишь одной волей Христа и исключительно только одной ей. Отсюда понятно, что количество чудес, как бы велико или мало оно ни было, не может давать и малейшего повода к тому, чтобы на основании его заподозривать достоверность и историческую истинность как самых чудес, так и евангельских повествований о них. Признания одного чуда уже совершенно достаточно для того, чтобы уничтожить всякое сомнение относительно возможности всех других чудес, как бы много их ни было. Все это ясно показывает, как несправедливо поступают отрицательные критики, когда они уже в количестве чудес находят для себя повод заподозривать достоверность евангельских повествований о них.

ПОНЯТИЕ О ЧУДЕ.

Пораженные громадным количеством чудес, некоторые из отрицательных критиков задаются целью значительно сократить их; возможность такого сокращения они видят в том неодинаковом знании законов природы, которое имели древние, не изучавшие естественных наук, и которое имеем мы, пользующиеся уже достигнутыми результатами естественно-научных исследований. Вот почему, – говорят отрицательные критики, – приступая к анализу евангельских повествований о чудесных событиях, мы, с одной стороны, должны прежде всего стать на точку зрения того времени, а с другой – устранить в евангельских повествованиях все то, что оказывается взглядом или суждением самого повествователя, т. е. нужно прежде всего различить в евангельских повествованиях то, что передается как факт, и то, что составляет суждение о нем самого писателя; а для того, чтобы мы могли представить себе один голый факт отдельно от воззрения на него писателя, мы и должны стать на точку зрения того времени. Это значит, что воображением мы должны перенестись на то место, где совершались данные события, и в ту эпоху, когда они были совершены. Но явно, что, признав это основным началом и руководясь им в своем понимании евангельских повествований, мы этим самым дали бы полную возможность господству произвола. А можно ли допустить такое произвольное начало для толкования евангельских повествований? Где же здесь критерий для отделения факта от воззрения на него повествователя? Очевидно, его нет и быть не может; а потому и весьма возможно, что об одном и том же событии один будет говорить так, другой – иначе, и с совершенно одинаковым правом. При этом является даже совершенно непонятным, как возможно отделить от факта воззрение на него писателя, когда мы о нем и знаем только из повествования этого именно писателя. „Если принимать одно, а другое устранять, – говорит Шлейермахер ³⁶⁹ – то все сведения, которые мы имеем о Христе, можно признать недостоверными, и мы не могли бы пользоваться ими для того, чтобы составить себе о Нем определенное представление.... В каждом рассказе, даже и в таком, который не содержит в себе ничего, кроме простого повествования, высказывается вместе с

тем и суждение рассказчика, ибо этот рассказ есть его понимание“ (seine Auffassung). Высказывать вышеуказанные требования – значит иметь смутное и неясное понятие о самом чуде и о том различии, которое находится между понятиями естественного и сверхъестественного. Действительно, это один из труднейших и запутаннейших вопросов, в котором находили для себя камень преткновения самые глубокие мыслители. Блаженный Августин, напр., определяет чудо таким образом: „miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem ve facultatem mirantis apparet“ („De util. cred.“ с. 16). Этими словами, очевидно, еще далеко не обозначается истинное понятие чуда, ибо чудом еще нельзя назвать всего того, что является „supra spem ve facultatem mirantis“; под такое понятие чуда можно, конечно, подвести и всякий более или менее искусно сделанный фокус. Что Августин действительно имел не вполне отчетливое и ясное представление о чуде и был склонен самое сверхъестественное обратить в некоторую форму естественного, это видно и из его рассуждения о чуде, совершенном на браке в Кане Галилейской: „Ipse, – говорит он, – fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus; illud autem non miramur, quia omni anno fit, assiduitate amisit admirationem“. Не трудно заметить, что в этих словах скрывается стремление понять чудо только как ускорение совершенно естественного процесса природы. Нельзя отрицать, что такое объяснение отчасти применимо к некоторым евангельским чудесам, как напр. проклятию смоковницы, так как опыт показывает, что в конце концов каждое несрубленное дерево засыхает само собой; указанное объяснение применимо пожалуй и к евангельским повествованиям о некоторых чудесных исцелениях, так как из опыта мы знаем, что болезнь, которая не оканчивается смертью, обыкновенно устраняется мало-по-малу целительной силой самого организма, как вырастают срезанные ногти или волосы и излечиваются незлокачественные раны. Но какой ускоренный процесс природы можно указать в чудесном воскрешении мертвых или наконец в том обстоятельстве, что по одному слову Христа Петр ловит рыбу и в этой случайно пойманной рыбе находит требуемый сборщиками статир? Ясно,

что подобный взгляд на чудо должен быть признан несостоятельным; а между тем от взгляда Августина нисем почти не отличается и взгляд Шлейермахера, указывающего на недостаточные естественно-научные познания евангелистов. Но как при взгляде Августина, так и при взгляде Шлейермахера чудо или вовсе уничтожается, или же оно должно получить характер универсальности и абсолютности. Говоря о том, что очевидцы евангельских чудес не знали так хорошо природы и ее законов, как знаем их мы, Шлейермахер, очевидно, хочет сказать, что чудеса, о которых нам сообщают Евангелия, вовсе не были чудесами в собственном смысле, что, быть может, они были обыкновенными действиями естественных законов, только эти последние были неизвестны евангельским повествователям, или хотя и были известны, но, быть может, были поставлены в такую форму, которая им представлялась необыкновенной и сверхъестественной. При таком отношении к евангельским повествованиям о чудесах, очевидно, не остается ничего, кроме следующей дилеммы: или все в природе есть чудо, или же в природе вовсе и не может быть чуда. С этой только точки зрения вполне понятно выражение одного ученого (О. Bagge): „я не знаю большего чуда в мире, как сам человек; мы забываем об этом только потому, что мы к этому привыкли“³⁷⁰; или – как говорит Августин: „illud (произрастание винограда) non miramur quia omni anno fit“. Впрочем определение Августина уже самой историей весьма скоро было признано неудовлетворительным, и схоластики, несмотря на тот громадный авторитет, которым пользовался и пользуется Августин в Западной Церкви, начали учить совершенно противоположному. Так напр. Фома Аквинат („De potentia Dei quaest.“ 6, art. 2) прямо говорит о чудесах, что они совершались *praeter naturam, supra naturam, contra naturam*. Это определение с замечательной стойкостью удержали также и лютеранские богословы. „Systema novissimarum controversiarum“. Захария Грапе в „Locus de providentia“ выставляет также следующее положение: „miracula cum natura non esse concilianda“. Лёшер в борьбе с французскими деистами и прошловековыми энциклопедистами дает еще более строгое определение чуда.

„Solus Deus, – говорит он, – potest tum supra naturae vires, tum contra naturae leges agere, quorum utrumque requiritur ad verum miraculum“. Но в последней четверти 18 столетия это строгое понятие чуда мало- по-малу начало ослабляться и затем ослаблялось постепенно все более и более. Так Роте и Баумгартен дают уже несколько иное определение. Правда, Роте еще допускает в полной силе, что чудо совершается через непосредственное и абсолютное действие Божества; но при этом он уничтожает в чуде не только „contra naturam“, но даже и „supra naturam“. Бог непосредственно направляет законы природы таким образом, чтобы они произвели то или другое желаемое действие; отсюда Роте делает заключение, что хотя по своей причине чудо и есть явление сверхъестественное, но по своему действию оно совершенно естественно. Никому-де не придет в голову возстановленное здоровье считать состоянием неестественным; слова Христа при исцелении страждущего водяной (Лук. 14: 5) или при исцелении больной женщины (Лук. 13: 16) неопровержимо указывают на то, что Христос уничтожает только неестественное состояние и восстанавливает естественное; жизнь, к которой был снова возвращен умерший Лазарь, не была сверхъестественной, но совершенно той же, какой она была и до его смерти. Вот в сущности тот взгляд, который господствовал в протестантском мире до времен Шлейермахера, – взгляд, который допускал довольно странное смешение понятий, ибо ясно, что не то или другое состояние страждущего или исцеленного называется чудесным, а напротив то действие Христа, которое произвело исцеление, носит на себе сверхъестественный характер. Но Шлейермахер изменяет даже и тот упрощенный и ослабленный взгляд на чудо, который господствовал до его времени. Чудесные исцеления, которые он только и не устраняет из евангельской истории, он не затрудняется объяснять, как действия воли, преобладающей над волей подавленной или приниженной, и истолковывает их как обнаружение силы духовной в области психической и физической; это объяснение для него кажется особенно удовлетворительным, если при этом мы примем во внимание специфическое достоинство Иисуса Христа. Впрочем

Шлейермахер все-таки допускал, что действие духовной силы Христа, т. е. воли, должно было выражаться физически, хотя бы то через словесное выражение, и этим он оправдывал свое „предчувствие“ (Ahnung), что Искупитель человечества обладал даже и чудодейственными силами, – не разрушая главных основ своей теологии, которая не совсем мирилась с возможностью сверхъестественного. В этом пункте Шлейермахер близко соприкасается с Штраусом, несмотря на различие их основных положений и исходных пунктов, потому что, по мнению Шлейермахера, исцеления были совершаемы Христом не Божественной силой, но совершенно естественно, через физическое или психическое влияние, причем воля Христа, конечно, является одним из главных факторов ³⁷¹. „Мы знаем, – говорит Шлейермахер, – что даже только одно присутствие той или другой личности может производить на нас мгновенное действие; нечто подобное нужно предположить и в чудесных исцелениях“. Но едва-ли с этим мнением может согласиться человек, беспристрастно относящийся к евангельским повествованиям. Читая евангельскую историю без предвзятой мысли, никто не может найти ни в обстоятельствах, ни в способе совершения чудес ничего такого, что могло бы дать хотя малейший повод заподозрить, что эти чудеса были производимы действием естественных причин. Иисус Христос творил чудеса Свои во всякое время, на всяком месте, при всяких обстоятельствах, мгновенно, единым словом Своим: „хочу, очистися“ (Мф. 8: 3). При этом и подобных им словах, расслабленные, глухие, немые, слепые, прокаженные тотчас исцелялись от всех своих болезней. Нам рассказывают историю, – если только не басня, – что сын Креза, немой от рождения, при виде врага, который намеревался нанести смертельный удар его отцу, вдруг закричал: „не убивай Креза!“ Допустим, что может быть это и правда, хотя и есть много данных сомневаться в истинности этого рассказа. Но есть ли в этой истории что-нибудь общее с чудесными исцелениями, совершенными Христом? В приведенном нами событии не видно ничего, кроме сильнейшего аффективного возбуждения, которое, коренясь в самом организме немого, сообщило всем

его органам необыкновенно сильное движение и произвело в них счастливый переворот. При других условиях то же самое явление могло бы произвести и по большей части действительно производит совершенно противоположное действие, т. е. вместо „исцеления“ – состояние болезненное. Так, мы знаем, что подобные сильные потрясения являются причинами паралича, столбняка, обморока, падучей болезни и т. п. состояний, нередко оканчивающихся смертью. Таким образом ясно, что это – действие слепое, безотчетное, исход которого трудно даже и предвидеть. Напротив, чудесные исцеления Христос совершал спокойно, не производя у больного сильных потрясений психических и даже часто будучи совершенно неизвестным для больного. Такой способ совершения чудесных исцелений не дает повода к тому, чтобы объяснять их каким-нибудь влиянием одного человека на другого. Действительно, при внезапном появлении того или другого лица, которого желалось бы видеть, супруга, близкого родственника или друга, больной как бы чувствует иногда облегчение от тяжелой болезни; но не говоря уже о том, что это бывает только иногда, мы невольно спрашиваем себя: неужели же подобное явление можно ставить в аналогию с теми чудесными исцелениями, которые совершил Христос во время Своего общественного служения? Неожиданное появление любимого человека, которого страстно хотелось бы видеть больному, тогда как различные обстоятельства делали такое желание несбыточным, может – говорим – вызвать у больного только иногда и притом только кажущееся или мимолетное облегчение; напротив, всемогущее слово Христа: „хочу, очистися“ или: „встань и ходи“ производит всегда не облегчение только болезни, а положительное исцеление; там играет главную роль контраст психических состояний: любовь или привязанность к известному лицу, мучительное отсутствие его, несбыточное, по-видимому, желание видеть его и, наконец, исполнение этого несбыточного желания; напротив, больные, которые получили от Христа полное исцеление, часто даже не знали, кто Он, а следовательно не могли питать к Нему никакого определенного чувства. Приведем частный пример. Человек, который 38 лет

был одержим тяжелой болезнью и, как думают лучшие экзегеты нашего времени ³⁷², столько же лет пролежавший в постели, по одному только слову Христа – встает, берет постель свою и идет в дом свой, т. е. выздоравливает вполне. Заметим, что этот больной совершенно даже и не знал Того, Кто так неожиданно его исцелил (Иоан. 5: 13). Неужели же подобное исцеление можно объяснить себе тем или другим действием естественных причин? Сам Христос смотрел на это исцеление как на сверхъестественное, совершенное именно Его Божественной силой, когда Он отождествляет это действие с действиями Бога Отца (Иоан. 5: 17, 19, 21); так поняли это и иудеи, и потому „еще более искали убить Его“ (Иоан. 5: 18). Если же это действие не сверхъестественное, как думает Шлейермахер, но результат лишь естественных причин, то нужно допустить, что, называя его сверхъестественным, Христос намеренно обманывал других; а допустить этого не может и сам Шлейермахер. Вот почему Штраус действительно оказал немаловажную заслугу богословской науке, с очевидностью доказав, что подобные пустые рассуждения о чуде возможны только там, где для двух различных вещей употребляют одно и то же название, – что понятие чуда и понятие законов природы совершенно несоединимы между собой и что чудо, – с чем согласен и Роте, – производится непосредственно только через абсолютную причинность (Causalität) Самого Бога, т. е. что чудо есть действие, непосредственно совершенное десницей Божией и потому вполне сверхъестественное. Поэтому, чтобы отличить чудо от обыкновенных явлений, совершающихся в мире вследствие воздействия естественных законов природы, вовсе и не требуется тех обширных естественно-научных познаний, о которых так заботятся многие отрицательные критики. Вот почему весьма странным нам кажется и то положение отрицательной критики, что только человек, мало знающий природу и ее законы, каковым представляется каждый из очевидцев евангельских чудес, в состоянии допустить в мире какое-нибудь сверхъестественное явление или чудо, т. е. такое действие, которое произошло не вследствие воздействия ряда конечных причин, а из непосредственного воздействия Самого

Божества. Подобное положение Буддей разрушает простым замечанием: „Ita comparata sunt miracula biblica, ut coecum menteque destitution esse oporteat, qui vim ad haec requiri infinitam non agnoscat“.

Главные мотивы евангельских чудес.

От каждого разумного человека мы всегда в праве требовать разумных, осмысленных действий, имеющих причину и цель и мотивированных разумным побуждением. Само собой понятно, что все действия Христа, как истинного Богочеловека, должны быть разумны в высшей степени, т. е. они должны иметь причину, цель и определенный мотив. Не трудно видеть, что причиной евангельских чудес является та самая чудодейственная сила Христа, которая и совершала их; но где их цель или мотив? Мы не разграничиваем строго понятия цели от понятия мотива, потому что, по нашему мнению, вопрос о мотиве: „что побудило Христа к совершению того или другого чуда?“ и вопрос о цели: „для чего он совершил известное чудо?“ по своему содержанию совершенно совпадают между собой, тем более, что цель, собственно говоря, всегда и бывает мотивом всякого разумного действования. Цель мыслима сама по себе, без мотива, только там, где не действует свободная воля; там же, где главным фактором известного действия является воля человека, цель от мотива неотделима. Что касается мотива евангельских чудес, то указать его не так легко, как это может показаться на первый раз. Те критики, которые признают в евангельской истории достоверность хотя некоторых чудес, по большей части исцелений, – как это делают последователи Шлейермахера, – видят в евангельских чудесах только один нравственный мотив (*sittliches Motiv*), но не в том, однако, смысле, что все действия Христа отличались вообще высоконравственным характером, а в том, что они всегда были только делом Его человеколюбия и сострадания к несчастным, не заключая в себе никакого другого более глубокого смысла. Кроме этого, другого мотива в евангельских чудесах, по мнению этих ученых, найти нельзя. „Мы видим, – говорит, напр. сам Шлейермахер ³⁷³ – что Христос всегда уклонялся совершать такие действия, которые должны бы были указывать на Его

божеское достоинство... Он всегда отказывался совершить чудо для того, чтобы неверующего сделать верующим“ ³⁷⁴. Обнаружить всю ложь этого положения не трудно. Из замечания евангелиста, что Иисус „не совершил (в Своем отечественном городе) многих чудес по неверию их“ ³⁷⁵ – ясно вытекает, что вера всегда служила одним из важных факторов при совершении чудес; сравнивая же между собой различные чудесные действия Христа, мы видим, что в одних случаях вера предшествовала им (Мф. 8: 2, 8, 10, 13, 25; 9: 2, 18, 28; 14: 36; 15: 22 – 28; 17: 15 и др. Ср. Мр. и Лук. паралл. места), в других же, наоборот, была вызвана ими (Иоан. 2:11, 23; 6: 14; 7: 31; 8: 30; 9: 38; 10:21, 42; 11: 45, 48; 12: 11, 19; 16: 30; Мф. 9: 8; 10: 33; 11: 3 – 6; 12: 23; 14: 33, 16: 31; 20:34; Мар. 1: 27, 45; 2: 12; 3: 7, 8; 4: 41 и др.; Лук. 5: 9, 25, 26; 7: 16, 29; 8: 25, 35; 9: 43; 13: 13 и др.). Это обстоятельство можно объяснить себе только тем, что в одних случаях чудом Христос хотел возбудить веру в Себя, как истинного Сына Божия и Искупителя человечества, а в других – укрепить ее и уничтожить неверие или маловерие. Такое объяснение находит для себя подтверждение и в собственных словах Спасителя, произнесенных Им по поводу того или другого чуда. Так, исцеляя расслабленного, Христос ясно сказал, что через это чудо Он хочет показать Свою „власть на земле прощать грехи“ (Мф. 9: 6). Когда к Иисусу пришли ученики Иоанна Крестителя и спрашивали Его: „Ты ли Тот, который должен прийти, или ожидать нам другого?“ то Он сказал им: „пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют“ (Мф. 11: 3–5). После исцеления слепорожденного, когда иудеи обступили Спасителя и говорили Ему: „Если Ты Христос, скажи нам прямо“, то Он отвечал им: „дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне“ (Иоан. 10: 24, 25). Затем, когда Иисус Христос совершил чудо на браке в Кане Галилейской, то евангелист, повествуя об этом чуде, заметил, что через него Христос ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (явил славу Свою: и уверовали в Него ученики Его. Иоан. 2: 11). В наступившую

минуту воскресения Лазаря Христос перед всеми торжественно сказал, что Он творит это чудо „народа ради, стоящего окрест“, дабы все поверили, что Он послан от Бога (Иоан. 11: 42). Итак, хотя неоспоримо, что вся жизнь Иисуса Христа была исполнена благодеяниями, хотя все Его чудеса были следствием благодати и любви Его к страждущему человечеству и всегда отличались самым высоким нравственным характером, но тем не менее из приведенных мест видно, что этими же самыми чудесами Христос хотел вместе с тем во всем величии открыть миру и Свое Божественное достоинство. Таким образом, второй мотив евангельских чудес, который нередко соединяется с первым, можно выразить краткими словами самого Евангелия: „ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῶν». Наконец, есть еще и такие чудеса, в которых, кроме двух указанных мотивов, можно находить еще один мотив. К таким чудесам принадлежит, напр., чудесный лов рыб. Симон, Иаков и Иоанн трудились целую ночь и ничего не могли поймать; но, закинув сеть по слову Господа, они поймали великое множество рыб, так что даже сеть у них прорывалась (Лук. 5: 4, 5). С какой бы стороны мы ни рассматривали это чудо, мы никогда не будем в силах подвести его под какой-нибудь определенный нравственный мотив, т. е. мы не можем сказать, чтобы это чудо было совершено Иисусом Христом из сострадания к страждущему человечеству, ибо этим чудом не выказано никакого сострадания к тому или другому страждущему лицу, им не оказывается даже и помощи бедному или нуждающемуся, – по крайней мере об этом ничего не говорит нам Евангелие. Следовательно для совершения этого чуда существовал другой, какой-то особенный мотив, даже и не доказательство Божественного достоинства Иисуса, в которое апостолы уверовали уже после претворения воды в вино, а вышеуказанное чудо было совершено, по-видимому, только в присутствии одних апостолов. Что же это за мотив? Если мы поглубже вникнем в смысл самого чуда, то мы не можем не заметить, что его мотив вполне выражен словами Самого Спасителя, обращенными к Симону: „не бойся, отныне будешь ловить человеков“ (ст. 10). Таким образом необходимо признать, что, кроме нравственного мотива сострадания к страждущему

человечеству и желая доказать Свое Божественное посольство, Христос имел еще особенный мотив к совершению некоторых чудес, – это именно желание символическими чудесами указать на будущность Церкви или Царствия Божия, пришедшего на землю через воплощение Сына Божия, как это сделал, напр., Христос в вышеуказанном чуде, желая указать Своим ученикам на их будущую плодотворную апостольскую деятельность. К числу чудес, совершенных с такой именно целью, кроме того, должно отнести еще укрощение бури, чудесные насыщения народа, претворение воды в вино, проклятие смоковницы, отыскание статира в рыбе и т. п. Все эти чудеса так или иначе символически указывают на будущность и некоторые отличительные свойства Христовой Церкви или Царствия Божия на земле.

РАЗДЕЛЕНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЧУДЕС

Для более удобного изложения чудесных событий, совершенных Господом нашим Иисусом Христом во время Его общественного служения, необходимо их разделить на известные группы. Можно указать несколько способов такого деления, смотря по тому, что берется за его исходную точку. Так, можно было бы делить чудеса по их мотивам, и в таком случае нужно было бы отнести к первой группе все те чудеса, которые были совершены Христом из человеколюбивого сострадания к страждущему человечеству; ко второй – чудеса, заключающие в себе доказательство Богочеловеческого достоинства Иисуса к третьей – чудеса, символически указывающие на будущность христианской Церкви. Но такое разделение было бы и ненаучно, и неудобно, так как по этому способу нет никакой возможности строго разграничить одну группу чудес от другой. Нельзя найти ни одного такого чуда, о котором можно было бы сказать, что оно совершено по одному определенному мотиву. Все чудеса, как совершенные по мотиву сострадания, так и по мотиву символического указания на будущность христианской Церкви, равно служат доказательством той чудодейственной Божественной силы, которой обладал Христос, а следовательно все они равно указывают на Его Божеское достоинство. Если же сами мотивы

часто перемешиваются между собой, то, конечно, будет весьма сбивчиво и то делание евангельских чудес, которое по ним производится. Иное деление предлагает Шлейермахер. По его мнению, чудеса удобно можно разделить на следующие две группы: 1) чудеса, совершенные Самим Иисусом, и 2) чудеса, совершенные только через Иисуса. К чудесам последней группы он относит: исцеление кровоточивой и воскрешение Лазаря, а также и все те исцеления, которые были совершены будто-бы помимо воли Иисуса через одно только прикосновение к Его одежде. Но разделять чудеса таким образом совершенно невозможно, ибо в таком случае мы не могли бы указать в евангельской истории ни одного чуда, которое бы в этом смысле могло принадлежать Христу и которого бы Сам Христос не приписывал Своему Отцу. „Чудо, как дело Христа, – говорит Шлейермахер ³⁷⁶, – заключается в совершенно иной области. Когда же Он молит Бога услышать Его, то этим Он Сам признает совершившееся через Него действие Божественным. Последняя мысль совершенно правильна, и Шлейермахер неправ только в том, что такой характер приписывает только некоторым чудесам, между тем как Христос признавал Божественными все Свои дела. «Дела, которые дал Мне Отец», „Отец пребывающий во Мне, Он творит дела“ и тому подобные выражения Христа ясно убеждают нас в этом. Удобнее всего нам кажется разделить чудеса Иисуса Христа, приняв за исходную точку деления ту сферу, в которой они были совершены. В этом случае чудеса можно разделить на две группы: 1) чудеса, совершенные Иисусом Христом в области человеческой природы: а) над живыми людьми, которые были одержимы различными болезнями, и б) над людьми, уже умершими; 2) чудеса, совершенные в области внешней природы. К первой группе принадлежат: а) исцеление сына царедворца (Иоан. 4: 43–54); исцеление в Капернауме слепо-немого бесноватого (Мф. 12: 22; Мар. 3: 22; Лук. 11: 14); исцеление гадаринского бесноватого (Мф. 8: 28–34; Мар. 5: 1–20; Лук. 8: 26–39); исцеление кровоточивой (Мф. 9: 20–22; Мар. 5: 24–34; Лук. 8: 42–48); исцеление двух слепых (Мф. 9: 27–34); исцеление расслабленного, опущенного сквозь кровлю (Мф. 8: 27–34; Мар.

2: 1–12; Лук. 5: 17–26); очищение прокаженного (Мф. 8: 1–4; Мр. 1: 40–45; Лук. 5: 12–16); исцеление слуги сотника; исцеление бесноватого в капернаумской синагоге; исцеление тещи Петровой (Мф. 8: 5–17; Мр. 1: 21–31; Лук. 4: 38–41, 7: 1–10); исцеление больного в купели Вифезда (Иоан. 5: 1–16); исцеление слепорожденного (Иоан. 9: 1–38); исцеление сухорукого (Мф. 12: 9–13; Мар. 3: 1–6; Лук. 6: 6–10); исцеление женщины, осмнадцать лет имевшей духа немощи (Лук. 13: 10–17); исцеление страдавшего водяной болезнью (Лук. 14: 1–6); очищение десяти прокаженных (Лук. 17: 11–19); исцеление бесноватой дочери хананеянки (Мф. 15: 21–28; Мр. 7: 24–30); исцеление глухонемого (Мр. 7: 31–37); исцеление вифсаидского слепого (Мар. 8: 22–26); исцеление бесноватого в новолунии (Мф. 17: 14–21; Мар. 9: 17–29; Лук. 9: 38–43); исцеление иерихонского слепца (Мф. 20: 29–34; Мр. 10: 46–52; Лук. 18: 35–43); б) воскрешение дочери Иаира (Мф. 9: 18–26; Мар. 5: 22–43; Лук. 8: 40–56) и воскрешение сына наинской вдовы (Лук. 7: 11–17); воскрешение Лазаря (Иоан. 11: 1–45). Ко второй группе принадлежат: претворение воды в вино (Иоан. 2: 1–11); чудесный лов рыб (Лук. 5: 4, 5); укрощение бури (Мф. 8: 23–28; Мр. 4: 35–41; Лук. 8: 22–25); чудесное насыщение пяти тысяч (Мф. 14: 13–21; Мр. 6: 30–44; Лук. 9: 10–17; Иоан. 6: 1–15); хождение по морю (Мф. 14: 22–33; Мр. 6: 45–52; Иоан. 6: 16–27); чудесное насыщение четырех тысяч народа (Мф. 15: 32–39; Мр. 8: 1–21) и наконец проклятие смоковницы (Мф. 21: 17–21; Мр. 11: 12–14). Это деление нам кажется удобным уже по одному тому, что дает возможность резко различить чудеса одной группы от чудес другой, почему мы и принимаем его в своем изложении, к которому теперь переходим.

Чудеса, совершенные Иисусом Христом в области человеческой природы

А). Над живыми людьми, которые были одержимы различными болезнями.

Исцеление сына царедворцева (Иоан. 4: 43 – 54).

По свидетельству евангелиста, это – второе чудо, которое сотворил Иисус в Кане Галилейской, уже возвратившись из Ерусалима, куда Он ходил в первый год Своего общественного служения на праздник Пасхи, во время которого и изгнал из храма торгующих. Дело было так. В Капернауме был один царедворец, который, по всей вероятности, был человек далеко не религиозный, как и все высокопоставленные лица того времени. Но вот тяжелое несчастье, болезнь сына, заставило его обратиться к Иисусу, о Котором он уже вероятно слышал как о чудотворце, претворившем незадолго перед этим здесь же, в Кане Галилейской, воду в вино. Узнав, что Иисус возвратился из Иудеи в Кану Галилейскую, царедворец явился к Нему и просил отправиться вместе с ним в Капернаум и исцелить сына его, который был при смерти. Но Христос, желая не только принести пользу телесно больному сыну, но и воспламенить религиозную искру в очерствелом сердце отца, прежде всего делает ему упрек за его холодность и равнодушие к религиозной вере. „Вы не уверуете, говорит Он, если не увидите знамений и чудес“. Царедворец, однако, смиренно выслушал этот упрек, признал себя как бы достойным его за свое легкомыслие и ничего не возразил против этих слов, в которых Христос ясно выразил ту мысль, что Он не простой только благодетель, к которому всякий может обращаться, как скоро его постигнет беспомощная нужда, но Лицо, в Которое должно веровать, даже не испытывая непосредственно на себе Его чудодейственной силы и не требуя от Него никаких знамений. Своим смиренным молчанием царедворец как бы подтвердил истинность сказанных ему слов, а между тем мысль о безнадежном состоянии сына и указание Христа на то, что только для верующего возможно невозможное, мало-по-малу

усиливали в нем веру во всемогущество Христа, которая наконец ясно выразилась в повторенной и уверенной просьбе его: „Господи! прииди, пока не умер сын мой“. Вняв просьбе царедворца и в то же время продолжая испытывать веру его, Христос не пошел вместе с ним в Капернаум, чтобы на месте исцелить больного сына его, а только сказал ему: „иди, сын твой здоров“. Царедворец поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел. Такая горячая вера в одно слово Христа может быть объяснена только тем необыкновенно сильным впечатлением, которое производила на окружающих личность Христа, – вследствие чего в Него веровали, по словам евангелиста (Иоан. 4: 41), гораздо более „по Его слову“, чем даже по Его действиям. Когда царедворец возвращался уже домой, на дороге его встретили слуги его и сказали: сын твой здоров. Он спросил у них: в котором часу стало ему легче? Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его. Из сего отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров. И уверовал сам, и весь дом его.

Это чудесное исцеление отрицательная критика ³⁷⁷ несправедливо признает за одно и то же событие с чудесным исцелением слуги капернаумского сотника, только несколько переделанное евангелистом Иоанном из повествования трех первых евангелистов. Но очевидно, что такое мнение совершенно несправедливо. Если-бы у Иоанна рассказ об исцелении сына царедворцева был только переделкой рассказа трех первых евангелистов об исцелении слуги капернаумского сотника, то совершенно непонятно, зачем Иоанну нужна была эта переделка; непонятно, зачем ему нужно было, чтобы просителем не сотник был, как у Матфея, а царедворец, чтобы больным был не слуга, как у Матфея, а сын, чтобы болезнь была не расслабление, как у Матфея, а горячка, и т. п. Ясно, что этот рассказ принадлежит к числу тех дополнительных повествований, которыми так изобилует Евангелие от Иоанна. Как в этом случае бесцеремонно поступают отрицательные критики с историческими повествованиями, превосходно показал Эбрард в своем „рецепте“, который он предлагает каждому желающему написать „Das Leben Jesu“ (Жизнь Иисуса)

по образцу Штрауса ³⁷⁸. Прежде всего, – говорит Эбрард, – ты займись отыскиванием противоречий в четырех твоих источниках (т. е. Евангелиях). Если противоречия незначительны и зависят только от различных способов изложения, то прими такой вид, как будто бы ты даже и не придаешь им никакого значения, а тем не менее ставь их все рядом друг возле друга. Например, ты описываешь жизнь Фареля, и если в одном из твоих источников сказано так: „Фарель был реформатор из Франции и встретился в Женеве с Кальвином“, а в другом так: „Кальвин пошел в Женеву к Фарелю и Вирету“; в третьем же так: „Фарель посетил Вирета; в его комнате был странствующий француз Кальвин“, – то ты скажи: „по А Кальвин был сначала в Женеве, и Фарель находит его там, между тем как по В и С – Кальвин находит Фареля; по С – Фарель отыскивает Вирета, между тем как по В Кальвин отыскивает Фареля и Вирета; по С – встреча Фареля и Кальвина – дело случайное, между тем как по В – Кальвин, по-видимому, имел намерение встретить обоих; по С – встреча произошла в комнате Вирета, по В же дело получает такой вид, как будто бы она произошла в какой-то иной комнате, в которой вместе проживали Вирет и Фарель (ср. Str., § 109–135 и особенно § 17–143). Если же противоречия действительно велики и для всякого беспристрастного читателя рассказ имеет такой вид, что как будто бы это были два совершенно различных события, которые рассказываются в двух совершенно различных источниках, то втихомолку или же с указанием подобий, ты предполагай тождество этих событий и затем разыскивай противоречия. Например, А говорит: „Однажды Кай встретил экипаж полный людей, которые возвращались из церкви домой. Между прочим проходила мимо одна старая нищая и у весело поющих просила милостыни, но ничего не получила. Тогда Кай вынул кошелек и дал ей два гроша. Тронутая этим, она поцеловала ему руку и пожелала ему счастья вместе со всем его семейством“. Б же говорит: „Однажды жена и дети Кая поехали к старухе тетке. Кай едва-ли мог и ожидать их возвращения. Вечером он пошел по дороге и вдруг видит едущий экипаж. Дети, как только увидели отца, начали торжествовать; но когда он подошел ближе, он тотчас

увидел, что там же сидела вместе с ними и сама старуха тетка. Полный радости, он вскочил на подножку экипажа и поцеловал ей руку“. Теперь ты сделай ученую физиономию и говори так: вследствие различий гармонисты пытались объяснить обе эти истории за различные события. Но кто же не видит всей натянутости такого признания! Оба раза – Кай, который идет гулять; оба раза – экипаж полный людей, которые оба раза торжествуют; оба раза Кай встречается с экипажем; оба раза является семейство; оба раза старая женщина входит в соприкосновение с Каем; оба раза целуется рука (ср. Str., 1: 733; 2: 180). Безспорно, что оба повествователя хотят говорить об одном и том же событии. Иной вопрос: не противоречат ли они в том способе, как они повествуют о нем? По А – экипаж был наполнен людьми, которые не стояли с Каем ни в каком близком соприкосновении; как кажется, они были даже крестьяне; по В – его дети; по В – в экипаже есть подножка, следовательно это была карета; по А же дело принимает такой вид, как будто бы это была простая телега; по А – экипаж возвращается от церкви, по В – из гостей. Еще большие трудности оказываются относительно старой женщины и семейства. По А – семейство имеет только идеальное место в устах старой женщины; по В – оно действительно сидит около нее в экипаже. По А – эта женщина – нищая и принимает от Кая милостыню; В совершенно ничего не знает о милостыне, которую подает Кай, и из нищей делает его тетку. По А – женщина целует ему руку и притом, как кажется, прямо на земле, возле экипажа; по В – он ей целует руку и притом в самом экипаже. Кто же не видит, что здесь мы имеем дело с двумя искаженными и вышедшими уже из вторых рук повествованиями об одном и том же сказанном событии?“ и т. п. (Ср. Str., § 89, § 101, 2, стр. 95, 180 и т. д. ³⁷⁹). Как ни карикатурно это сравнение, но нужно сказать правду – оно весьма верно характеризует отношение Штрауса к евангельским повествованиям, как историческим памятникам. После этого нужно ли говорить, как легко Штраусу было отождествить исцеление сына царедворцева с исцелением слуги капернаумского сотника, но за то для каждого беспристрастного

исследователя не может быть никакого сомнения и относительно основательности такого отождествления.

Что касается мотива, побудившего Христа к совершению чудесного исцеления сына царедворцева, то уже из предложенного нами простого изложения этого события ясно вытекает, что его нельзя ограничивать одним состраданием или человеколюбием Христа. Смысл всего рассказа и собственные слова Спасителя ясно говорят о том, что это чудо совершено было не столько из сострадания, сколько из желания пробудить веру в душе царедворца и его семейства, заглушенную общим духом того времени. Впрочем, слова Христа: „вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес“ отрицательная критика ³⁸⁰ находит упреком „страстным“, „незаслуженным“ и „слишком жестоким“, чем, конечно, обнаруживает только свое непонимание их смысла. В этих словах Христа мало видеть одно порицание за требование чудес; в них скорее выражается упрек за то, что царедворец не уверовал во Христа прежде, чем необходимость заставила его обратиться за помощью к чудодейственной силе Его. Правда, евангелист ничего особенного не говорит о безверии царедворца; но уже одно замечание его, что этот проситель был царедворец, достаточно указывает на то, что он был чужд теплоты религиозной веры, как и все высшие придворные чины его времени.

Находя евангельский рассказ об исцелении сына царедворцева сказочным, а само событие мифическим, Штраус отказывается от его объяснения, да и вообще он справедливо говорит, что исцелений, совершенных вдали от самого больного, так сказать – заочных, посредством магнетизма, объяснять нельзя ³⁸¹. Не видя ничего аналогического с действиями человеческими, Шлейермахер также находит это исцеление совершенно необъяснимым; для него непонятно, как могло быть совершено это чудо: психического влияния здесь допустить нельзя, так как ни врач, ни больной не видели друг друга; о физическом влиянии нечего и говорить – его здесь не было; психическое состояние самого царедворца, т. е. его вера, не приносит Шлейермахеру никакой пользы. Но – необъяснимое для отрицательных критиков – это чудесное исцеление вполне

понятно тому, кто в исследовании о нем не руководится той или другой школьно-философской предвзятой тенденцией; оно понятно для того, кто, не омраченный пустым формализмом безжизненного пантеизма или абстрактностью идеализма, чуждый механического мировоззрения материализма, смотрит на жизнь, ее целесообразное историческое развитие, как на такой процесс, которым руководит мудрое мироправление высшего личного Разума, личного Бога; оно понятно только для того, кто беспристрастно относится к евангельскому повествованию, на основании которого хотя и нельзя объяснить этого чудесного исцеления, т. е. постигнуть его обыкновенным разумом, но за то можно вполне понять его, понять именно как всемогущей силы личного Бога. К сожалению, мы должны сказать, что ни Штраус, ни Баур, ни Шлейермахер, ни Фейербах, несмотря на их обширные научные познания, возбуждающие к ним чувство глубокого уважения даже в их противниках, несмотря на свой гениальный ум, не могли так беспристрастно относиться к евангельским повествованиям об этом чудесном исцелении, совершенном по одному слову Христа; их школьно-философские, пантеистически-теософские представления закрывали им глаза и не давали, возможности смотреть на дело прямо и видеть в этом исцелении непосредственное действие личного Бога. Они на все смотрели через очки своей теософии, не допускавшей в мире ничего сверхъестественного, и потому во всем хотели находить только одно естественное, человеческое. Пантеистический разсудок не в силах переварить, не в силах примирить с своей системой того понятия о чуде, которое само собой навязывается мыслящему человеку при исследовании истин ветхозаветного и новозаветного Откровения. Пантеист хотя, по-видимому, и основывает все свое мировоззрение на определенном действии положительных законов, но он опускает из виду то обстоятельство, что один закон подчиняется другому, высшему, что нравственные законы важнее физических и даже управляют последними; он забывает, что даже ограниченный ум человека пользуется иногда законами природы по собственному усмотрению. Но, кроме физических законов, есть еще один закон, который даже стоит выше закона

нравственно-человеческого, это – воля Божья, которая не только физические, но и нравственные законы направляет своей всемогущей силой именно так, а не иначе. На неосновательность пантеистического воззрения на чудо прекрасно указал уже Франц Буддей в своем превосходном сочинении: » *Theses theologicae de atheismo*“, где он разбирает воззрение Спинозы на чудеса, о которых нам повествует Св. Писание, и где он ясно доказал, что все ошибки этого философа произошли лишь вследствие одного ложного положения – „*Deum et naturam unum idemque esse*“. Как известно, пантеист не признает чуда потому, что он не признает бытия личного Бога; для него Бог – мир, и мир – Бог, т. е., просто говоря, – у него нет Бога; у него есть только сухое, абстрактное понятие Божества, но не само живое и личное Божество. Пантеист отрицает чудо, потому что он не знает никакой другой причинности, кроме причинности самой природы, будет ли это *natura naturans* или *natura naturata*; для него не существует той причины всех причин, которую мы называем Богом. Если же прибавим еще к этому то обстоятельство, что при таком пантеистическом мировоззрении Штраус, Баур, Шлейермахер et tutti quanti имели еще и детерминистическое представление о мироправлении, то для нас будет совершенно понятным, каким путем они пришли к положительному отрицанию чуда, как непосредственного действия Божественного всемогущества. Само собой разумеется, что вопрос о том, вероятным ли или невероятным является то, что Христос совершал чудесные действия, находится в теснейшей связи с тем, как смотрит тот или другой теолог на Его лицо. Для кого Он только человек, хотя бы то и носитель общечеловеческого идеала, для кого Он только иудейский раввин, – тот все действительные чудеса, совершенные Им, должен считать невероятными, непонятными и невозможными. Для такого ученого, при исследовании евангельских повествований о чудесных событиях, очевидно, есть только два пути: рационализм и отрицание. Таким путем действительно и шли многие ученые в роде Паулюса, Вентурини, Штрауса, Баура и Ренана. Только Шлейермахер, по видимому, хотел поставить дело несколько иначе. Устраняя

„эвионизм“ вышеуказанных исследователей, он удерживает за Христом „специфическое достоинство“ и даже „предчувствует“, что Он должен был обладать чудодейственными силами. Так, в одном из своих сочинений ³⁸² он говорит: „в отношении к Искупителю мы предчувствуем как естественное высшего порядка то, что Он должен был обладать чудодейственной силой“. И в другом месте: „Христос пользовался Своими чудодейственными силами, как каждый из нас пользуется своими естественными силами, особенно после того, как представлялся случай сделать ими что-либо доброе“ ³⁸³. Исцеления сына царедворца Шлейермахер объясняет этим специфическим достоинством Иисуса („die spezifische Würde“, „messianische Würde“, «eigenthümliche Dignität»), с которыми были соединены Его чудодейственные силы. „Правда, – говорит Шлейермахер ³⁸⁴, – из специфического достоинства Иисуса еще не вытекает возможность совершения таких действий; но если Он действительно совершал их, то они должны быть отнесены именно к Его специфическому достоинству“. Углубляясь в это рассуждение, мы невольно задаем себе вопрос: насколько логично подобное заключение? – и столь же невольно приходим к отрицательному ответу. В самом деле, если способность творить чудеса, как говорит Шлейермахер, еще не вытекает из особенного достоинства Христа, то каким же образом мы должны эти чудеса относить именно к этому достоинству Христа? Далее, – если совершенные Христом чудеса мы должны относить к Его особенному, т. е. мессианскому достоинству, как их последнему основанию, то отсюда совершенно логически вытекает заключение, что таких чудес, кроме Христа, не может совершать уже никто, так как никто другой, по справедливому замечанию Шлейермахера же, не может уже иметь такого достоинства, какое имел Христос. Но как в том, так и в другом случае взгляд Шлейермахера совершенно произволен, не имеет для себя никакого более или менее твердого основания и вполне противоречит тому взгляду, какой имел Сам Христос о Своих чудесах и о Своей чудодейственной силе. Из евангельских повествований мы знаем: 1) что способности творить чудеса Христос никогда не

приписывал Себе Самому, как Христу, как Мессии; дела, которые Он творил, Он приписывал только одному Богу (ср. Иоан. 5: 17, 19, 20, 21, 30; 6: 38; 7: 16; 9: 4 и многие др.); 2) не приписывая силы творить чудеса Своему „специфическому достоинству“, а только всемогуществу Божию, этим самым Он показывает, что совершение чудес принадлежит Ему только как Богу, а не как Мессии, и, следовательно, не исключает возможности того, что такие же чудеса могут совершать и другие лица, хотя и не имеющие такого достоинства, какое имел Он, но через то же самое всемогущество Божие, – и притом совершать не только такие чудеса, какие совершал, Христос, даже и большие. Это видно из собственных слов Христа. Перед Своими страданиями, находясь наедине с Своими учениками, Он обращается к ним и говорит: „истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит“ (указывается, очевидно, на христианскую Церковь и ее распространение). И мы знаем, что апостолы обладали даром творить чудеса такие же точно, какие творил и Сам Христос, – это было отчасти даже их миссией. „Больных исцеляйте, – говорил им Христос, посылая их на проповедь, – прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте“ (Мф. 10: 8; Лук. 9: 1). Все это действительно апостолы и совершали, как свидетельствует книга Апостольских Деяний. Итак, если, по мнению Шлейермахера, в чудесах Христа нельзя будто-бы видеть непосредственного действия Божественного всемогущества, и если, как видно из сказанного, их нельзя обуславливать исключительно особенным достоинством Христа, потому что такие же чудеса могли творить и другие лица, не имевшие мессианского достоинства, то, очевидно, остается только признать одно, – что все евангельские чудеса были совершены естественными силами. По Шлейермахеру, почти так и выходит. Он приписывает Христу „чудодейственные силы“ вовсе не в том смысле, в каком приписывают эти силы Христу Церковь и Евангелие. Эти „чудодейственные силы“ Христа, по воззрению Шлейермахера, вовсе не „божественные силы“. Они у Христа чудодейственные не сами по себе, но только для обыкновенных людей, и притом чудодейственны лишь

настолько, насколько Христос выше обыкновенных людей; но Христос выше обыкновенных людей не как Богочеловек, не как истинный Бог, принявший на Себя человеческое естество, а только как лицо, которое „идеализировало в себе высочайшую степень индивидуальности“, т. е. это значит, что Христос выше обыкновенных людей лишь настолько, насколько идеал выше объективной реальности. Отсюда понятно, что и чудодейственные силы Христа, по воззрению Шлейермахера, не божественные силы, но те же самые силы, которыми обладает и всякий обыкновенный человек, с тем только различием, что во Христе эти совершенно естественные силы достигли своей идеальной реализации. Таким-то путем Шлейермахер хотел все чудесные действия Христа представить в естественном свете. Для него важно было найти только аналогию между чудесными действиями Христа и действиями обыкновенных людей. Как скоро такая аналогия найдена, он уже смело признавал дело решенным и всякое чудесное действие Христа надеялся представить совершенно естественным. Если какое-нибудь действие может произвести обыкновенный человек только в незначительной степени, то Христос, как воплощенный идеал человечества, у которого все естественные силы развиты до его *maximum'a*, по воззрению Шлейермахера, то же самое действие мог совершить в такой степени, что для обыкновенного человека оно должно было казаться сверхъестественным, необыкновенным, чудесным. Но нельзя не сказать, что такое воззрение слишком фантастично и не имеет для себя твердого, реального основания. Никто никогда еще не видел воплощенного идеала человечества; да такого полного осуществления идеала никогда не может и быть на самом деле, потому что если-бы известный идеал и был достигнут, то на его место всегда явился бы тотчас другой, более высокий и более недостижимый. Вот почему мы и не можем сказать того, мог ли иметь этот идеал такие чудодейственные силы, какими обладал Христос. Затем, если-бы мы допустили, что Христос есть только лицо, осуществившее в себе идеал человечества, то мы должны бы были допустить также и то, что во Христе развиты были до *maximum'a* не одни только духовные силы или

религиозное самосознание, но и силы физические, потому что человек есть существо не психическое только, а психофизическое, каким, очевидно, должен быть также и его идеал, – что, разумеется, нелепость.

Что касается теперь чудесного исцеления сына царедворцева, то мы положительно не знаем, чему отдать преимущество: – отрицанию ли все отрицающего Штрауса, или же ничего не объясняющему объяснению все признающего, но втихомолку также все отрицающего Шлейермахера.

ИСЦЕЛЕНИЕ В КАПЕРНАУМЕ СЛЕПО-НЕМОГО БЕСНОВАТОГО

(Мф. 12:22; Мр. 3: 22; Лук. 11: 14).

Из Каны Иисус Христос прибыл в Капернаум. В Капернауме в это время был один бесноватый, который отрадал слепотой и немотой. Но когда привели ко Христу этого человека, Он „исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить, и видеть“. « И дивился весь народ, и говорил: не это ли Христос, Сын Давидов? » В опровержение такого мнения, фарисеи, бывшие при этом, начали обвинять Христа в том, будто-бы „Он изгоняет бесов не иначе, как силой веельзевула, князя бесовского“. Отвечая на это, Иисус Христос прежде всего указывает фарисеям на противоречие здравому смыслу их положения, ибо если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собой: как же устоит царство его? Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. После этого ясно, что в исцелении бесноватых нужно видеть не силу веельзевула, а наступление царствия Божия. Противоположность между царствием Божиим и царством сатаны так резка, что кто принадлежит к царству веельзевула, тот уже не может принадлежать к царствию Божию, которым непосредственно управляет сам Дух Святой. Вот почему всякий грех и хула даже на Сына Человеческого простятся человекам, а хула на Духа Святого не простится им ни в сем веке, ни в будущем.

Рассматривая это событие, Штраус ³⁸⁵ отождествляет его с подобным же событием, о котором говорит Матфей в главе 9, ст. 32. Хотя, говорит он, и „весьма вероятно“, что в евангельской

истории могли повторяться подобные события, но тем не менее тождество двух указанных исцелений слишком бросается в глаза, чтобы его можно было не видеть. Оба раза приводят ко Христу бесноватого, и оба раза бесноватый оказывается немым, оба раза исцеление бесноватого и именно немого дает повод фарисеям – и именно фарисеям – обвинять Христа в том, что „Он изгоняет бесов силой князя бесовского“. Бесноватые, говорит Штраус, были так многообразны (vielerlei), – почему же вышеуказанное обвинение не присоединено к исцелению бесноватого иного рода, а именно к исцелению бесноватого немого? Ясно, что Матфей допустил повторение одного и того же мифического события, и т. д. Конечно, при Штраусовском способе отношения к евангельским повествованиям отождествить эти события было не особенно трудно; но за то для каждого беспристрастного читателя Евангелия ясно и то, насколько неосновательно такое отождествление. Для каждого до очевидности ясно, что здесь говорится о двух совершенно различных лицах. Там (гл. 9: 32) приводят ко Христу немого бесноватого; здесь – бесноватого, который в одно и то же время был и слеп, и нем; тот, по исцелении, начинает только говорить; этот же вдруг начал видеть и слышать, то исцеление было совершено в одно время, это – в совершенно другое. Наконец, мы не видим ничего поразительного и в том, что так поражает отрицательную критику. Критика недоумевает, почему именно только исцеление бесноватых немых, а не другого рода, возбуждает у фарисеев мысль обвинять Иисуса в том, что Он изгоняет бесов силой веельзевула, князя бесовского. Действительно, подобное явление может показаться странным особенно для предубежденных евангельских критиков; тем не менее, обвинять евангелиста, по нашему мнению, в том все-таки нельзя: обвинение это скорее должно падать на фарисеев, которые не подумали о том, что при исцелении бесноватого немого они уже раз обвиняли Иисуса в союзе с веельзевулом, и потому повторение этого же самого обвинения можно было бы отложить до исцеления бесноватых иного рода. Отрицательная критика находит правдоподобным повторение фарисеями одного и того же обвинения; по нашему же мнению, и само

повторение одного и того же обвинения не включает в себе ничего неправдоподобного, и мнение отрицательной критики не имеет для себя никакого основания. Не было бы, конечно, ничего удивительного и в том, если-бы одно и то же обвинение было повторено и одними и теми же лицами; возможность такого повторения не может быть отрицаема; но если при этом мы примем еще во внимание, что евангелист нигде не говорит, чтобы фарисеи, обвинявшие Иисуса в союзе с веельзевулом, были одни и те же лица, – то что же в его повествовании может быть неправдоподобного? Почему же различные лица в разное время не могли высказывать сходных или тождественных предположений по поводу сходных между собой событий?

После сказанного ясно, что недоверие отрицательных критиков к евангельскому повествованию об исцелении бесноватого, который был слеп и нем, основывается вовсе не на евангельском тексте, а на чем-то другом. Это „что-то другое» есть именно школьно-философское, чисто догматическое предположение отрицательных критиков, что бесноватых не было, нет и быть не может, – предположение, в свою очередь основывающееся на другом, таком же школьно-философском и чисто-догматическом предположении о невозможности объективно-реального существования злых духов. Хотя разбор догматических положений и не входит в план нашего разсуждения, но двух вышеуказанных положений мы считаем нужным коснуться для того, чтобы яснее представить всю несостоятельность возражений, указываемых в данном случае отрицательной критикой.

Основание для отрицания личного объективно-реального бытия злых духов (dass es keinen Teufel gebe) отрицательная критика ³⁸⁶ находит прежде всего в том предположении, что твердо и постоянно пребывающее зло (beharrliche Bosheit) несоединимо с „отличнейшим разумением“ (ausgezeichnetsten Einsicht), которое несомненно должно быть мыслимо в понятии злого духа. Но для опровержения этого возражения достаточно сказать только, что мы не имеем ровно никакого основания непременно мыслить в понятии злого духа то „отличнейшее

разумение“, которое не может быть соединимо с непрерывным злом и даже исключает его. По крайней мере такого основания не дает нам Священное Писание. Правда, по учению Св. Писания, злые духи и после своего падения не потеряли тех высших естественных способностей и сил, которые свойственны существу и природе ангелов, – почему они и менее ограничены пространством и временем, могут быть более подвижны, могут более знать, чем обыкновенные люди, и даже превосходят последних своим умом и хитростью. Но их ум все-таки отличается от обыкновенного человеческого ума только степенью, а потому и не исключает еще собой совместного существования зла; он не есть тот личный абсолютный разум, который свойственен только одному всеблагому Существу – Богу и который действительно несоединим с понятием зла в какой бы то ни было форме. Что это действительно так, ясно вытекает уже из того, что в своих постоянных и упорных нападках на царствие Божие сатана постоянно остается побежденным, – чего, конечно, не могло бы быть, если-бы сатана имел тот абсолютный разум, который несоединим с понятием непрерывно продолжающегося зла.

Не менее безосновательно возражают отрицательные критики, обзывающие христианских апологетов „адвокатами дьявола“, и в том случае, когда указывают на позднейшее происхождение самого учения о дьяволе ³⁸⁷, а еще смешнее становится, когда узнаешь, что некоторые из них стараются доказать неведущим, что даже и Сам Христос, изгонявший легионы бесов, не веровал будто-бы в их личное объективно-реальное существование. Так рассуждает, напр., Шлейермахер. Первоначально, говорит он ³⁸⁸, слова: сатана (σατανάς) и дьявол (διάβολος) были лишь простыми аппелятивами, т. е. они не обозначали никакого определенного, объективно-реального существа, но обозначали лишь одни общие понятия, были простыми названиями, не имея соответствующего себе объекта; слово „ διάβολος “ (дьявол) обозначало вообще клеветника, „ σατανάς “ (сатана) –противника, врага. Есть места даже и в новозаветных писаниях, где слово „ διάβολος “ встречается именно с таким значением, точно также как и в Ветхом Завете

слово „ σατανάς “, как напр. 2 Цар., 19: 22 ³⁸⁹. Затем, мало-помалу ввеме с развитием языка эти слова были персонифицированы, а существа, ими обозначаемые, были наделены народной фантазией известными свойствами. Словом, это то же, что наши домовые, русалки, лешие, феи и т. п. Христос же, употребляя эти слова, очевидно снисходил лишь к народному представлению и не протестовал против него уже по одному тому, что это не входило в Его миссию. Подобное разсуждение Шлейермахер ведет, по-видимому, даже в интересах Евангелия, ибо в противном случае, говорит он ³⁹⁰, мы должны бы были приписать учению Христа дуалистический характер, близко граничащий с манихейством. В подтверждение своей мысли он разбирает все те наименования, которыми в наших Евангелиях обыкновенно обозначается злой дух, и, разумеется, каждое из них толкует по своему. Так, напр., на выражение: „князь мира сего“ – «ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου» – смотрят обыкновенно как на выражение тождественное с словом „сатана“ (σατανάς) или „диавол“ (διάβολος), а между тем, по словам Шлейермахера, этим выражением Христос обозначал всегда лишь современное Ему иудейское правительство, которое Он поставляет как бы под власть диавола, в противоположность тому, что прежде оно находилось всегда под непосредственным правлением Божиим. Другое выражение: „князь бесовский“ (ἀρχὼν τῶν δαιμονίων) и «веельзевул» (βεελζεβούλ) – находятся не в устах Христа, а в устах фарисеев или, по другому рассказу, в устах „некоторых“ (τινές) или „толпы“ (ὄχλος), обвиняющей Христа в том, что Он изгоняет бесов (δαιμόνια) „силой князя бесовского (ἀρχὼν τῶν δαιμονίων)“. Речь идет собственно о болезненном состоянии бесноватых и их исцелениях, – вопрос лишь естественно-научный (ein naturwissenschaftlicher Gegenstand), а потому Христос и не имел повода протестовать против всеобщего народного представления. Говоря впрочем о том, что „если сатана сатану изгоняет“ (ὁ σατανάς τὸν σατανάν ἐκβάλλει), то он разделился сам с собой: как же устоит царство его?“ (ἐφ’ ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ) – Христос, говорит Шлейермахер ³⁹¹, идет далее предположения

фарисеев, не только игнорируя их выражениями: «князь бесовский» (ἀρχὼν τῶν δαιμονίων) и веельзевул (βεελζεβούλ), но и множественным числом (δαιμονία) и называя как изгоняющего, так и изгоняемого одним и тем же словом „сатана“ (σατανάς). Такое поведение Христа можно объяснить, по мнению Шлейермахера, только тем, что Он не признавал бытия бесов и не хотел употреблять чужеземных наименований (βεελζεβούλ, δαιμονία, διάβολος), употребляя лишь одно „сатана“, которое находится и в национальных еврейских писаниях. Таким образом в разбираемом нами месте можно видеть, по мнению Шлейермахера, только указание на господствовавшее тогда народное представление, которым некоторые думали объяснить себе известные действия Христа, и Христос в вышеуказанном выражении не говорит ничего более, как только то, что Его действия не могут быть объяснены из этого представления. Что касается слова „диавол“, которое вполне отождествляется в наших Евангелиях с словом „сатана“, то, кроме истории искушения, оно употребляется еще в притчах о сеятеле и плеведах и в изображении страшного суда. Но Шлейермахер находит излишним подробно разбирать эти места, так как речь Христа в них носит на себе не дидактический, а лишь приточный характер.

Таково рассуждение Шлейермахера; ясно, что для обнаружения всей его лжи потребуется не особенно много труда. Правда, что касается выражений: „диаволь“ и „веельзевул“, то они действительно стали употребляться евреями только уже в позднейшее время и именно во время и после плена вавилонского. Но это обстоятельство, очевидно, несколько не помогает делу Шлейермахера. Сам Шлейермахер признает, что все евангельские наименования злого духа (σατανάς, βεελζεβούλ, διάβολος, ὁ πονηρός, ἐκθρός, ἀρκῶν τοῦ κόσμου τούτου, ἀρχὼν τῶν δαιμονίων) попеременно ставятся в наших Евангелиях одно вместо другого, как напр. в истории искушения у Марка стоит „сатана“, а у Матфея и Луки – „диавол“, в притче о сеятеле у Луки – „диавол“, а у Матфея – „лукавый“ (πονηρός), и т. и. Если же все евангельские наименования злого духа попеременно ставятся одно вместо

другого, т. е. все они тождественны между собой по выражаемому ими понятию, то ясно, что у евреев со времени плена вавилонского явились лишь новые наименования злого духа, но не самые понятия о нем. Под выражением „ἄρκων τοῦ κόσμου τούτου“, как мы видели, Шлейермахер понимает не диавола, но лишь тогдашнее иудейское правление, явно враждебное Христу и Его учению. Как известно, это выражение встречается всего только в трех местах Евангелия от Иоанна (12: 31; 14:30; 16: 11), и ни в одном из этих мест ему нельзя придавать того смысла, какой указывает Шлейермахер. „Ныне суд миру сему, говорит Христос, ныне князь мира сего (ἄρκων τοῦ κόσμου τούτου) изгнан будет вон“. Для каждого очевидно, что в этих словах Христа не заключалось бы того глубокого смысла, какой они действительно имеют, если-бы в них шла речь не об отнятии власти у диавола при наступлении царствия Божия, а об уничтожении гражданских правительств. Изгнание „князя мира сего“ и суд мира сего Христос поставляет в этом выражении в неразрывную связь с Своей смертью и Своим воскресением. Таким образом, если под „князем мира сего“, изгоняемым вон смертью Искупителя, мы будем понимать тогдашнее иудейское правительство, явно враждебное Христу и Его учению, то в таком случае мы не можем утверждать, что миссия Христа была чужда политического характера, – заключение, с которым не может согласиться и сам Шлейермахер. Далее, что под выражением „князь мира сего“ Христос действительно разумел духа злобы, а не гражданское правительство, это подтверждается употреблением вышеуказанного выражения и ближайшими последователями Христа, Его апостолами ³⁹². Наконец, по замечанию лучших ученых новейшего времени, как напр. Эйзенменгера и других, „князем мира сего“ имели обыкновение называть диавола также и древнейшие раввины ³⁹³. Никто не имеет права утверждать, что Христос не веровал в истины ветхозаветного Откровения; а если Он веровал в него, то очевидно, что Он веровал также и в личное существование злого духа, каким этот последний представляется во многих книгах Ветхого Завета и особенно в книге Иова. Указанию Христа на диавола, имеющего даже своих

ангелов и сеющего плевелы между пшеницей, Шлейермахер не придает никакого значения, на том будто-бы основании, что речь Христа здесь носит приточный характер. Но притча сама по себе еще не исключает, конечно, объективно-реального существования действующих в нем лиц. Действующим лицом в притче нередко представляется Сам Бог; неужели же на этом основании мы должны сомневаться в Его действительном бытии? Точно также мы не имеем основания сомневаться в объективно-реальном существовании сеятелей, виноградников, богачей, овец и коз, хотя они и упоминаются в притчах Спасителя. Ясно, что и диавол в этом случае не должен представлять собой никакого исключения. По мнению Шлейермахера, Христос, употребляя слова: „сатана“, „диавол“ и т. п., снисходил только к народному представлению и не протестовал против него. Но если Христос не протестовал против ложного народного представления, то нам не остается сделать никакого другого заключения, кроме того, что Христос, Сам Себя называвший Истиной и ее служителем, на самом деле потворствовал лжи и даже некоторым образом поощрял ее. Если так называемые бесноватые (δαίμονιζόμενοι), по убеждению Христа, на самом деле не были одержимы злым духом, а между тем Христос обращался с ними, как с бесноватыми, то, не открывая истины народу, Он очевидно желал вызвать в нем ложное представление о Себе, что Он изгоняет злых духов, хотя сам и был убежден, что никаких злых духов на самом деле не существует. Но с таким заключением никогда не согласился бы и сам Шлейермахер, ибо если согласиться с этим выводом, то необходимо согласиться и с тем, что Христос не был даже и честным человеком. Шлейермахер старается отрицать убеждение Христа в объективно-реальном существовании злых духов, как будто бы только в виду того, чтобы не допустить в Его учении дуализма или манихейства; но в этом отношении труд Шлейермахера оказывается совершенно напрасным. Св. Писание, как Ветхого, так и Нового Завета не признает двойственного начала ни в мире внешнем, ни в человеческих действиях, – вот почему и учение манихеев православная Церковь отвергла на самых же

первых порах его существования. Зло в мире, по учению Св. Писания, не есть нечто существенно-необходимое, но лишь совершенно случайное. Сам диавол не признается первоначальным и самостоятельным принципом зла; он сам был сотворен существом добрым и пал, т. е. сделался злым, только в силу известного решения своей воли. Так учат нас об этом и апостолы, а их богословия сам Шлейермахер не отделяет от богословия Христа и даже сильно возстает против такого отделения, допускаемого некоторыми новейшими учеными.

Само собой разумеется, что, отрицая личное объективно-реальное бытие злых духов, отрицательная критика не признает достоверными и евангельских повествований об исцелении бесноватых. Рассматривая симптомы того болезненного состояния, которое в евангельских повествованиях называется состоянием бесноватых ³⁹⁴, отрицательные критики (Штраус, Бруно, Бауэр, Вейссе, Шлейермахер и др.) находят их поразительно (auffallend) сходными с симптомами известных психических или нервных болезней (сумасшествие, бешенство, мания, эпилепсия и т. п.), а потому и болезненные состояния бесноватых они признают тождественными с подобными же болезненными состояниями настоящего времени, и в этом случае Христос, по их мнению, разделял только представления своих современников и других лиц, веровавших в существование бесноватых, каков, напр., Иосиф Флавий ³⁹⁵. („О войн, иуд.“, кн. 7, гл. 6:3; ср. „Древн.“, кн. 8, гл. 2: 5). По словам Штрауса ³⁹⁶, апостолы, верные своему времени и народному мировоззрению, называли бы бесноватыми многих теперешних сумасшедших, так что самый „простой муж“ с правом научил бы их теперь лучшему. Понятно, почему и Шлейермахер исцеления бесноватых называет самыми понятнейшими (am begreiflichsten) действиями Христа ³⁹⁷. Немного сравнительно нового и мало пользы в решении вопроса о евангельских бесноватых принес и Бернгард Вейсс в своем недавно изданном сочинении „Das Leben Jesu“. Исходя из того, что сатана мог войти в Иуду (Иоан. 13:27; Лук. 22: 3) и что бесноватый находится во власти злого духа, который из него

говорит (Марк. 1: 23), не иначе, как святой певец во власти Духа Божия, когда он его богодухновляет, Вейсс говорит, что „факт, который находится здесь в основании, есть не иной, как тот, что греховное состояние достигает того крайнего пункта, где человек не имеет более греха, но грех его, где он, не имея ни силы, ни хотения, подпадает поработщающей его силе греха, и что эта сила переносится на вышечеловеческую духовную силу, которая господствует над ним и делает его чуждым всякого хотения“. Таким образом бесноватые, по мнению Вейсса, суть только величайшие грешники. Но не все грешники суть бесноватые. Особенность так-называемых бесноватых состоит именно в том, что у них вместе с подпадением под власть греха и диавола соединяется еще болезненность психического или физического рода, которая понималась как следствие их греховного состояния ³⁹⁸.

Не всякий, конечно, согласится с такими умствованиями отрицательной критики. Из евангельских повествований ничуть нельзя видеть того, чтобы бесноватые имели какое-нибудь сходство с современными нам сумасшедшими или вообще людьми душевнобольными. Не давая повода к двусмысленному пониманию, евангелисты прямо говорят нам, что непосредственной причиной болезненного состояния бесноватых было именно личное воздействие злых духов. Эти злые духи (δαίμονια, πνεύματα πονηρά, πνεύματα ἀκάθαρτα) положительно овладевали человеком и всецело являлись в нем непосредственным принципом всех его действий, одаряя его ужасной, нечеловеческой силой, которая ясно указывает на ненормальное состояние этих больных – не только психическое, но и физическое. Такого рода больные даже не терпели ничего человеческого: не одевались в одежду, жили не в людских жилищах, а в гробах; их связывали цепями и узами, сберегая их, как говорит евангелист ³⁹⁹, но они разрывали узы и были гонимы бесом в пустыни. По изображению евангелистов, это было действительно ужаснейшее болезненное психо-физическое состояние, которому только мог подвергнуться несчастный человек, и спасти от него, конечно, не могли никакие естественные силы, до какого бы максимума мы их ни

доводили. Таким образом исцеления бесноватых не только не могут быть названы самыми понятными из чудес Христовых – как утверждает Шлейермахер, – но они положительно непостижимы для человеческого разума, и их можно объяснить себе лишь одним действием силы Божественной. Правда, мы охотно допускаем, что многие внешние симптомы болезненного состояния евангельских бесноватых имеют некоторое сходство то с симптомами маний, то с симптомами эпилепсии, то с симптомами сумасшествия; но за то в состоянии евангельских бесноватых есть много и других симптомов, которых положительно нельзя находить в болезненных состояниях нашего времени. Так, евангельские бесноватые хорошо знают и прямо говорят, что в них находится диавол, которого они ясно отличают от самих себя; правда, бывает, что и простой, обыкновенный сумасшедший имеет иногда определенную *idée fixe*; бывают иногда даже и такие случаи, что причиной сумасшествия, представлением, разрушившим в человеке нормальное течение его умственной жизни, является именно представление о диаволе, – это так-называемая демономания; но возможно ли допустить, чтобы все сумасшедшие какой-нибудь страны, в данном случае Палестины, столь различные между собой во всех других отношениях, столь несходные по главным симптомам своего болезненного состояния, помешались именно на одном и том же представлении, имели одну и ту же *idée fixe*?⁴⁰⁰ . Кроме того, евангельские бесноватые всегда признают и открыто называют Христа Сыном Божиим, и называют так только одного Его и никого более, а между тем опыт показывает, что сумасшедшие менее всего способны к такому богословскому познанию, не говоря уже о том, что с точки зрения отрицательной критики совершенно будет непонятным то обстоятельство, что эпитет „Сын Божий“ бесноватые прилагают всегда только к одному Христу. Наконец, немота, слепота и необыкновенная физическая сила евангельских бесноватых, при полном сохранении самосознания, ясно указывают на то, что во власти злых духов находилась не психическая жизнь бесноватых, а физическая, не дух, а лишь нервная система их, что, очевидно, не только

говорит против отождествления евангельских бесноватых с обыкновенными сумасшедшими или вообще душевнобольными, но и опровергает другое возражение отрицательных критиков⁴⁰¹, которые представляют себе немислимой (undenkbar) столь непрочную связь между душой и телом, чтобы в человека могло втиснуться еще совершенно чуждое ему самосознание. После сказанного ясно, что евангельские критики поступали бы гораздо логичнее и даже честнее, если-бы они уже совершенно отвергали достоверность евангельских повествований об исцелении бесноватых, а не перетолковывали их в том смысле, какой им желателен, но какой положительно противоречит как самим евангельским повествованиям об исцелениях бесноватых, так и всему Евангелию вообще. Если Иисус Христос есть Сын Божий, как говорит нам Евангелие, если слово Его – истина, как учит Он Сам, то и во всем том, что говорится в Евангелии о бесноватых, должно, конечно, видеть более, чем невежественное и ложное народное представление.

ИСЦЕЛЕНИЕ ГАДАРИНСКОГО БЕСНОВАТОГО (Мф. 8: 28 – 34,

Мр. 5:1–20; Лук. 8: 26 – 39).

Из Галилеи, где Иисус проживал до сих пор и где Он совершил все три вышеприведенные исцеления, озером Он отправился в страну Десятиградия (Декаполис), находившуюся на южном берегу озера. Как только Он вышел на берег, Его встретил один человек из города Гадары, одержимый бесами с давнего времени, и в одежду не одевавшийся, и живший не в доме, а в гробах. И никто не мог связать его даже цепями, – потому что многократно был он скован оковами и цепями, но всегда разрывал цепи и разбивал оковы; и никто не в силах был укротить его. Всегда, ночью и днем, в горах и гробах, он кричал и бился ногами. При всем том, он был настолько свиреп, что никто не смел даже проходить тем путем, где он проживал. Увидев Иисуса еще издали, этот бесноватый, прибежав поклонился Ему и, вскричав громким голосом, сказал: „что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Вышняго? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня“. Сказал же это бесноватый потому, что Иисус повелел злему духу оставить этого несчастного страдальца:

„Выйди, дух нечистый, из сего человека“. Затем Иисус спросил его: „как тебе имя?“ На этот вопрос бесноватый отвечал: „легион имя мне, потому что нас много “. При этом бесы просили Иисуса, чтобы Он не изгонял их совсем из земли в мрачную бездну, но чтобы позволил им войти в большое стадо свиней, которые паслись там же при горе. Когда Иисус согласился на это и когда нечистые духи, вышедши из человека, вошли в стадо свиней, то все свиньи, количество которых простиралось почти до двух тысяч, тотчас же ринулись с крутизны прямо в озеро и потонули в нем. Между тем пастухи, испуганные этим происшествием, побежали и рассказали в городе и деревнях о всем случившемся“. И жители этих местностей, по всей вероятности не особенно поверившие словам пастухов, в свою очередь вышли посмотреть, что случилось. Но увидев, что бывший бесноватый смирно сидит у ног Иисуса, одетый уже в человеческое одеяние, и находится в здравом уме, они уstraшились и не знали, что делать; расспросив же подробнее очевидцев о том, как это произошло с бесноватым и со свиньями, они уstraшились еще более и начали просить Иисуса, чтобы Он отошел от их пределов. Когда же Иисус намеревался было уже исполнить просьбу гадаринцев, т. е. войти в лодку и возвратиться в Галилею, то и человек, из которого вышли бесы, подошедши к Нему, просил Его, чтобы Он позволил ему следовать за Ним; но Иисус, зная волю Отца Своего, не согласился на это и сказал ему: „возвратись в дом свой, и расскажи, что сотворил тебе Бог“. Он пошел и проповедывал по всему городу, что сотворил ему Иисус.

Такова фактическая сторона этого события. Что, по-видимому, может быть проще и правдивее ⁴⁰² этой истории, коль скоро раз признана возможность существования злых духов и их непосредственного воздействия на человека и внешний мир? А между тем едва-ли еще какое-нибудь евангельское событие вызывает против себя со стороны отрицательной критики столько возражений, как это. Само собой разумеется, что прежде всего отрицательная критика указывает на « непримиримые » между собой противоречия евангельских повествований. Такое противоречие она находит, напр., в самом

числе бесноватых, которых – по Матфею – было два, между тем как Лука и Марк называют только одного⁴⁰³. Но, как известно, это различие евангельских повествований вполне объясняется самым характером евангельского повествования Матфея. По своему обыкновению, Матфей нередко два совершенно различных события, случившиеся в разное время, в разных местах, при различных обстоятельствах и над различными лицами, обобщает в одном рассказе (ср., напр., Мф. 20:29–34). Это же самое нужно сказать и о данном случае. Подобный способ изложения отрицательная критика справедливо называет „неточным“, но она несправедливо поступает, когда на основании этой „неточности“ (Ungenauigkeit) отрицает апостольское происхождение самого повествования. „Пусть хронология у Луки и особенно у Марка – скажем словами Герике (стр. 112) – точнее; но самая эта величая свобода, с какой евангелист Матфей соединил однородное, и, не придавая особенного значения неточности в частностях, господствует над историей, – самая эта свобода понятна только в непосредственном свидетеле, апостоле“. Несомненно, что в данном случае Матфей соединил в одном рассказе два подобных или однородных события, именно: исцеление бесноватого в стране Гадаринской и другое – быть может, то, которое было совершено в Капернаумской синагоге и которое, по свидетельству Марка, было совершено непосредственно перед исцелением тещи Петровой, – тем более, что эти два события действительно имеют между собой много общего. Но если Матфей и допускает по местам неточность в своем рассказе, то какую же из этого пользу может извлечь для себя отрицательная критика? Вопрос все-таки остается нерешенным: дело, очевидно, не в том, сколько было исцелено бесноватых, а в том, как они были исцелены. Главное место занимает здесь не объект исцеления, а самое событие; о событии же все евангелисты повествуют до буквальности сходно между собой.

Другое непримиримое противоречие между евангельскими повествованиями об этом событии отрицательная критика находит в указании местности. Матфей, как известно, место события называет страной Гергесинскою, Марк же и Лука –

„Гадаринской“. Конечно, это „противоречие“ примирить можно было бы легко, если-бы мы могли сначала доказать, что оба названия обозначают одну и ту же местность. По словам Птолемея и Плиния, вблизи Гадары находился город Гераса. Пользуясь этим древнейшим историческим свидетельством лиц вполне беспристрастных и вполне компетентных, вышеуказанное различие евангельских повествований мы легко могли бы объяснить себе тем, что страна или поле, лежавшее между двумя указанными городами, безразлично называлось то гадаринским, то гергесинским; но для этого, очевидно, нужно сначала доказать, что Гераса, упоминаемая Птоломеем и Плинием, есть именно Гергеса, называемая Матфеем. В этом отношении некоторые ученые (напр.. Блеек) стараются помочь делу тем предположением, что первоначально у Матфея стояло слово: Γερασηνών а не Γεργεσινών, как оно действительно и теперь еще находится в некоторых кодексах, и что Ориген, близко знавший Палестину и даже некоторое время проживавший в ней, слово Γερασηνών переменил в Γεργεσινών, как называлось, быть может, какое-нибудь незначительное местечко вблизи Гадары. К сожалению, мы должны сказать, что в этом случае для нас совершенно непонятным является поведение Оригена и что самое предположение хотя и объясняет различие евангельских повествований, но само для себя не имеет исторического основания и вполне произвольно. Иначе поступают другие ученые. Пользуясь тем обстоятельством, что в некоторых кодексах, – правда, позднейших, стоит Γαδαρηνών вместо Γερασηνών, они считают его подлинным: но, к сожалению, мы должны придти к противоположному заключению, считая Γαδαρηνών заменой слова Γερασηνών, сделанной каким-нибудь непризнанным гармонистом евангельских повествований. Вообще же нужно сказать, что за отсутствием положительных данных трудно сказать что-либо определенное, и потому по необходимости нужно довольствоваться различными предположениями. Самым правдоподобным нам кажется объяснение тех, которые, не полагая пятна на Оригена и не принимая позднейших вставок, допускают, что в этом случае Матфей назвал какое-нибудь

незначительное местечко или пригородное селение, лежавшее близ Гадары вместе с другими селениями (ср. Мр. 5:14; Лук. 8: 34), о котором, однако-же, до нас не дошло никакого известия. Действительно, Матфей мог поступить таким образом, потому что Евангелие свое он писал по преимуществу для христиан из иудеев, т. е. для лиц, превосходно знавших местность Палестины, – чего нельзя, конечно, сказать о двух других евангелистах – Марке и Луке, которые, предназначая свои повествования для лиц, менее знакомых с топографией Палестины, очевидно, должны были указывать только общеизвестные пункты, каковым, по свидетельству Флавия („О войн. иуд.“, 4: 7, 3), действительно была Гадара, главный город Переи (μητρόπολις τῆς Περαιάς).

Указанием на „непримиримые“ противоречия евангельских повествований об исцелении гадаринского бесноватого отрицательная критика, впрочем, далеко не ограничивает своей задачи. В ее руках находится еще целая куча возражений против самого события. Так, ей кажется странным, что злой дух не исполнил первого повеления Иисуса, что после слов Христа: „выйди, дух нечистый, из сего человека“, он не тотчас вышел из бесноватого и что даже осмелился еще говорить к Иисусу: „что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Вышнего? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня“ ⁴⁰⁴. Но 1) в евангельском повествовании ничего не говорится о том, чтобы Иисус Христос требовал от диавола тотчас же (allsogleich) выйти из человека, или чтобы Он повторял Свое повеление; а во 2) возражение отрицательной критики опровергается словами самого же диавола: „не мучь меня“... Наконец, нужно принять во внимание еще и то, что Христос не всегда совершал моментальные исцеления, но иногда, желая принести душевную пользу исцеляемому или окружающим, Он как бы нарочито замедлял процесс чудесного действия (ср., напр., Мр. 8: 22–26). В данном случае окружающие получили уже ту пользу, что, благодаря замедлению процесса исцеления бесноватого, они из уст врага рода человеческого слышали, во-первых, свидетельство о Христе, как Сыне Бога Вышнего, во-вторых, о свойстве и силе

злого духа и, наконец, в-третьих, о мучении, причиняемом аду Сыном Бога Вышнего.

Отрицательная критика находит противоречие даже и в словах бесноватого, обращенных к Иисусу, как они передаются евангелистами ⁴⁰⁵. Как известно, Матфей сообщает их в форме упрека: „что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? Пришел Ты сюда прежде времени мучить нас“; Марк же и Лука – в форме заклинания: „что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Вышняго? Заклинаю Тебя Богом (у Луки – „умоляю Тебя“), не мучь меня“. Сравнив то и другое повествование, кто же не признает полного тождества этих слов по их содержанию? Различие заключается, правда, в форме, в букве; но не нужно забывать и глубоко правдивых слов апостола Павла: буква убивает, дух животворит...

Находя противоречивыми евангельские повествования, отрицательная критика в этом отношении отдает предпочтение повествованию Матфея, у которого слова бесноватого к Христу передаются в форме упрека, а не в форме заклинания, как у Марка и Луки. Это предпочтение отрицательная критика отдает повествованию Матфея на том основании, что в этом случае его повествование будто-бы правдоподобнее, так как сатана никого не может заклинать Богом, имени которого он трепещет ⁴⁰⁶. Рассматривая это возражение отрицательной критики, невольно приходишь к заключению, что для нее представлялось бы более естественным, если-бы бесы заклинали Иисуса Христа сатаной, „князем бесовским“ или веельзевулом. Но для кого, спрашивается, нужна была бы подобная клятва? Мог ли Христос поверить свидетельству сатаны, этого „отца лжи“ и „человекоубийцы искони“? Отрицательная критика, по-видимому, отлично знает и то, что сатана может делать и чего не может; но, к сожалению, в настоящий раз ее знания оказываются фальшивыми, – по крайней мере их ложь обнаруживается при сравнении с учением о сатане, которое нам сообщает Слово Божие. По учению Слова Божия, злые духи не только веруют в Бога и Его правду, не только могут слышать и воспринимать имя Божие, но даже дерзают иногда предстать самому престолу славы Его. Почему

же, спрашивается, они не могут никому указывать на Бога, как на непреложную Правду и Истину и ссылаться на Его свидетельство, которому каждый верующий должен, конечно, поверить?

Если только потому, что они отпали от Бога, то очевидно, что с таким же точно правом мы должны бы были утверждать, что именем Божиим не может заклинать ни один грешник, – что, разумеется, нелепость.

Подобное возражение, очевидно, возможно только со стороны отрицательной критики, желающей отстоять свое школьно-догматическое предположение о невозможности объективно-реального бытия злых духов и отождествляющей евангельское учение о злых духах с народными предрассудками. Подтверждение для своего предположения в данном случае отрицательная критика находит в просьбе бесов, чтобы Иисус „не высылал их вон из страны той“ и „чтобы не повелел им идти в бездну“. Если они просят не выгонять их из страны, говорит отрицательная критика, то, следовательно, по взгляду повествователя, они суть местные духи (Lokalgeist), прикованные к известной стране“ ⁴⁰⁷, подобно тому, как русалки – к воде, лешие – к рощам, домовые – к чердаку или конюшне. Конечно, отрицательная критика и не замечает того глубокого противоречия, в которое она впадает сама собой в этом возражении. Если-бы злые духи по своей природе были прикованы к определенной стране (an bestimmte Gegenden gefesselt sind), т. е., в данном случае, к стране Гадаринской, то само собой разумеется, что они даже и не могли бы быть изгнаны из нее, а следовательно им нечего бы было и просить об этом Иисуса. Смысл просьбы злых духов – „не изгонять их из страны“ или, как точнее передает Лука, „не посылать их в бездну“, где уже для них не может быть никакого объекта действия, – очевидно, не тот, что духи привязаны к определенной местности, без которой они уже не могут существовать, а тот, чтобы „прежде времени“ Христос не лишал их возможности наносить вред роду человеческому, если не непосредственно, то хотя через животных, находящихся в расположении человека.

Желая вообще подорвать доверие к евангельским повествованиям о чудесных событиях, преимущественно об исцелении бесноватых, отрицательная критика не пренебрегает ничем и самое, по-видимому, незначительное обстоятельство возводит на степень серьезного возражения. Так напр., ее удивляет даже указание Марка на определенное количество пасшихся свиней. Откуда – спрашивает она ⁴⁰⁸ – евангелист мог узнать об этом? Не говоря уже о том, что очевидцы разбираемого события могли узнать о количестве пасшихся свиней уже по одному тому, что могли сосчитать их, в ответ на это возражение мы укажем только на то, что о количестве погибших свиней могли знать и их непосредственные хозяева, жители окрестных городов и деревень, пришедшие на место происшествия, и пастухи, которых как вознаграждение, так и ответственность могли быть измеряемы только количеством пасомого ими стада животных. Что же после этого трудного и невозможного могло быть для евангелиста – узнать о количестве пасшихся свиней? Наконец, евангелист вовсе не указывает на определенное количество свиней, а говорит только, что „их было около двух тысяч», т. е. только приблизительно определяет их количество; а это, очевидно, он мог сделать и не наводя никаких справок, но исключительно только потому, что таким это количество показалось непосредственным свидетелям или очевидцам происшедшего события.

Не более основательно возражает отрицательная критика и в том случае, когда говорит, что повеление Иисуса бесноватому возвратиться домой и проповедовать людям о своем исцелении –противоречит обыкновению Иисуса и всегдашнему Его смирению. Но об обыкновении Иисуса или Его привычках (Gewohnheiten) не может быть и не должно быть никакой речи; потому что никаких особенных привычек у Иисуса Христа не было, но Он всегда действовал только так, как того требовали различные обстоятельства. Правда, в некоторых случаях Он требовал, чтобы о Его чудесных действиях или особенных событиях свидетели-очевидцы никому не рассказывали (ср. , напр., Мф. 8: 4, 9: 30; 17: 9 и др.); в других, как напр. при

разбираемом событии, Он прямо сказал исцеленному: „иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя“. Такое неодинаковое поведение Иисуса вполне, впрочем, объясняется теми различными обстоятельствами, при которых совершались те или другие данные события. Так, не трудно заметить, что Христос запрещал несколько раз говорить о Своих чудесных действиях и других необыкновенных событиях, как напр. преображение, только в Галилее и Иудее, и притом не безусловного „доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых“ (Мф. 12: 9). Это запрещение вполне объясняется нежеланием Иисуса Христа преждевременно возбудить в еврейском народе особенное внимание к Себе и Своим действиям, что, конечно, легко могло, во вред истинному служению Иисуса, только усилить и укрепить ложные иудейские надежды и представления о Мессии, как о политическом народном вожде, и таким образом дало бы повод к народному возмущению и нарушению общественного спокойствия, к чему, по свидетельству Флавия, так были склонны тогдашние иудеи и что, действительно, чуть не случилось даже однажды по отношению ко Христу, когда иудеи „хотели прийти, нечаянно взять Его и сделать царем“ (Иоан. 6: 15). Вот истинная причина, почему Иисус Христос иногда строго (Мф. 9: 30) запрещал разглашать о совершенных Им чудесных событиях в Галилее и Иудее. Напротив, в разбираемом нами случае, т. е. в Перее, тотчас же оставленной Иисусом, не могло случиться ничего подобного; и здесь даже нужно было некоторым образом знакомить народ с личностью Иисуса Христа, потому что здесь Иисус бывал вообще редко, а потому и знали о Нем мало. Таким образом в повелении Иисуса бывшему бесноватому –вернуться домой и рассказать своим знакомым и родным о своем исцелении – не только нельзя видеть никакого противоречия „обыкновению и привычкам Иисуса“, но это было положительно необходимо даже и для того самого дела, ради которого Сын Божий сошел на землю. Еще менее уместно говорить здесь о противоречиях вышеуказанного повеления „всегдашнему смирению Иисуса“. По словам самого Христа, „Он свет миру (Иоан. 9: 5); а зажегши свечу, не ставят ее

под сосудом, но на подсвечник, и светит всем в доме“; „не может укрыться город, стоящий наверху горы“ (Мф. 5: 14, 15). Вот собственный ответ Христа на возражение отрицательных критиков.

Злые духи, по мнению отрицательной критики⁴⁰⁹, также поступают весьма неестественно и даже несвойственно разумным тварям, когда тотчас же по вступлении разрушают свое новое жилище (das Quartier, т. е. свиней), о котором они только-что так усердно просили Иисуса. На это возражение – мы думаем – достаточно будет ответить следующим вопросом: естественно ли поступают целые тысячи людей, когда, хорошо зная о вреде для себя и своего здоровья некоторых пороков и страстей, как напр. блудодеяния, пьянства и т. п., хорошо зная, что эти пороки приближают их к смерти и даже отнимают у них надежды на загробное блаженство, все-таки неудержимо и необузданно предаются этим страстям?.. Допустим, что бесы поступили неразумно (unvernünftig), но за то вполне сообразно с своим существом, а следовательно и естественно. Характеристическое свойство злого духа и состоит именно в уничтожении, разрушении и намеренном нанесении зла другому. Вот почему если отрицательная критика уже задумала судить о действиях злых духов, то критерием своей оценки она должна была бы поставить не человеческий разум, а отличительное свойство самих злых духов. Отрицательная критика в этом случае, конечно, забыла самое элементарное математическое правило, что можно сравнивать лишь предметы одного наименования, и что пудов с аршинами нельзя ни складывать, ни вычитать. Впрочем отрицательная критика напрасно так заботится о злых духах: бесы не могли вместе со свиньями потонуть в воде...

Не более основательно также и то возражение отрицательной критики, которое основывается на неестественном (будто-бы) поведении гадаринцев. Евангельская критика никак не может понять, каким образом гадаринцы не высказывают за своих погибших свиней ни одного слова сожаления, недовольства или ропота. Правда, гадаринцы не ропщут на Иисуса за своих свиней, но за то они не

высказывают и своей радости по поводу исцеления бесноватого. По свидетельству евангельских повествований (Мр. 5: 15; Лук. 8: 35), их объял только необыкновенный страх. Причина этого страха несомненно была уверенность в чудодейственной силе Иисуса. Но какое представление о ней могли иметь гадаринцы? Менее всего мы имеем основания думать, чтобы они признавали ее божественной, и гораздо естественнее предположить совершенно противоположное. Правда, пред их глазами было совершено два события: одно – доброе (исцеление бесноватого), другое – злое, по отношению к гадаринцам и с их точки зрения; но едва-ли можно верить, чтобы в исцелении бесноватого гадаринцы видели божественное действие: судя по общему характеру отношения к Иисусу иудеев и образу представлений их, гораздо естественнее предположить, что исцеление бесноватого, подобно своим единоплеменникам, гадаринцы также объясняли скорее силой князя бесовского или веельзевула, чем непосредственной силой Божией, а Самого Иисуса считали каким-нибудь волшебником, чародеем или вообще человеком находившимся в близких связях с нечистыми силами и потому опасным. По крайней мере только с этой точки зрения будет вполне понятным и страх, объявший гадаринцев по поводу совершившихся событий, и их молчание о своей потере около двух тысяч взбесившихся свиней, и их просьба, чтобы Иисус отошел от пределов их, и наконец самое повеление Иисуса исцеленному, чтобы он шел к своим и рассказал им, что сотворил с ним Господь и как помиловал его, что, очевидно, только и могло разубедить гадаринцев, уже несколько охладившихся от первого впечатления, что Иисус не чародей и не кудесник, а сам Господь, исцеляющий и милующий. С этой точки зрения таким образом на вышеприведенное возражение отрицательной критики нужно ответить так: гадаринцы не высказали против Иисуса ни одного слова ропота, досады и сожаления за своих свиней потому, что, признавая в Иисусе вообще какую-то необыкновенную, чудодейственную силу (только не божественную), они боялись (Мр. 5: 15; Лук. 8: 35),

чтобы Он не причинил им за это еще большего вреда, почему и „просили Его, чтобы Он отошел от пределов их“.

Была, впрочем, и другая причина, почему гадаринцы не роптали на Иисуса за своих свиней. Причина эта – самые свиньи. По мнению отрицательной критики, Христос поступил не безукоризненно в нравственном отношении, когда повелел бесам войти в недалеко от Него пасшееся стадо свиней, и таким образом истребил около двух тысяч невинных животных, причинив, разумеется, громадный ущерб хозяйству ни в чем неповинных гадаринцев ⁴¹⁰. Но прежде чем рассуждать таким образом, нам кажется, сначала следовало бы доказать, что гадаринцы действительно были ни в чем неповинны и не заслуживали такого наказания. Уже одно то, что гадаринцы имели свиней, говорит, впрочем, против рассуждения гуманно-отрицательной критики, потому что ветхозаветный закон положительно воспрещает иудеям употребление в пищу свиного мяса. Правда, по свидетельству Иосифа Флавия („Древн.» кн. 17, гл. 7: 3), в Перее много жило греков, и Гадару Иосиф прямо называет городом греческим (Γαδάρᾱ καὶ Ἰππὸς Ἑλληνίδες εἰσὶ πόλεις), откуда можно бы было предположить, что гадаринцы сами не ели свиного мяса, а держали у себя свиней только для других, т. е. греков, хотя, конечно, и с большим трудом высказывается такое предположение; но даже и при этом предположении истребление свиней было для гадаринцев вполне заслуженным наказанием. Не говоря уже о том, что существование в Палестине такого количества свиней могло деморалистически действовать на самый народ иудейский, оно ясно указывает, до каких границ доходила у гадаринцев жажда к приобретению, когда они в таком громадном количестве держали у себя животных, не только им непосредственно совершенно ненужных, но даже и формально запрещенных законом; с другой стороны – это же самое обстоятельство указывает на то, на какой низкой ступени стояли гадаринцы и в нравственном отношении, когда они в таком множестве предлагали другим то, что для себя считали положительно вредным.

Таким образом, несмотря на множество возражений, указываемых отрицательной критикой, факт исцеления гадаринского бесноватого все-таки остается историческим фактом, потому что все эти возражения, как мы видели, оказываются пустыми и бессодержательными, а потому и не могут подорвать доверия к евангельскому повествованию.

В весьма странное, чтобы не сказать – комическое, положение ставят себя те евангельские „апологеты“, которые, не отвергая подлинности евангельского повествования, в этом случае думают сделать уступку рационалистическому или, по меньшей мере, либерально-протестантскому мировоззрению и стараются историю исцеления гадаринского бесноватого понять „естественно“, без признания действительного смысла евангельского рассказа. В такое положение, между прочим, ставит себя английский ученый Фаррар. По его мнению („Жизнь И. Христа“, 1885 г., стр. 155), гадаринский бесноватый был „человек, одержимый самым сильным припадком того яростного бешенства, которое обыкновенно приписывалось бесовской силе“, – „обнаженный и зверский безумец“, „смешивавший свою собственную искаленную личность с множеством нечистых духов, которыми, по его убеждению, была одержима его душа“, – „маньяк“, – страдавший одним из тех „видов умственной и нервной болезни, которые мы приписываем чисто естественным причинам, но которые древние иудеи, подобно всем восточным народам, приписывали прямо сверхъестественной силе“. Составивши такое понятие о бесноватом и заручившись ссылкой на авторитет враждебных христианству писателей и даже Талмуд, Фаррар подготовляет „естественное“ объяснение евангельского рассказа таким образом. „Известно, – говорит он (стр. 156), – что напоминание маньяку его имени, пробуждение его памяти и затрагивание его симпатий воспоминаниями о прошлом часто производит момент просветления в его сознании, и, быть может, поэтому Иисус спросил его: „как тебе имя?“ Но на этот вопрос последовал только дикий ответ: „легион имя мне, потому что нас много“... Продолжая быть в возбуждении от своего собственного воображения, он просит, то-есть как бы тысячи бесов говорят его языком, чтобы Иисус не

изгонял их в бездну, а позволил им войти в свиней“. К чести Фаррара нужно, впрочем, сказать, что он сам вполне понимал всю неестественность своего, им самим созданного, положения, и чистосердечно сознается в нем, говоря далее, что „следующее, затем, повествование трудно для нашего разумения и даже при буквальном понимании затрагивает область столь таинственную и неизвестную, что мы, не имея ключа к его действительному значению, ничего не можем добиться и разсуждениями о нем“. Не делает чести Фаррару лишь то обстоятельство, что после такого чистосердечного признания он снова хватается за рационалистические приемы и начинает отделяться такими фразами, в которые, разумеется, он сам не верил и которым, конечно, не придавал серьезного значения, как фразам „пустым“. Вот эти фразы: „что бесноватый – говорит Фаррар – был исцелен, что при ужасном последнем припадке, которым обыкновенно (?) сопровождается избавление от этой странной и страшной болезни, стадо свиней почему-то было объято таким диким испугом, что целыми массами побросалось с крутизны в озеро, и что в сознании всех присутствовавших, включая и самого страдальца, это дикое стремление свиней в бездну связалось с освобождением этого человека от бесовского одержания, – все это вполне ясно“ . Последняя фраза, очевидно, есть фраза пустая. Уже одно выражение „почему-то« вовсе не вяжется с полной ясностью. Это, конечно, сознавал и сам Фаррар; поэтому далее он и старается с полной ясностью представить по крайней мере участь свиней, без всякого, разумеется, демонического влияния. „Зная – говорит Фаррар (стр. 157)– до какой степени ощущения человека каким-то неведомым электрическим действием передаются низшим животным (известно, напр., что радость, восторг и даже суеверные страхи человека сообщаются собаке, сопровождающей его, или лошади, на которой он едет), то нетрудно (?) будет понять также, что выкрики и отчаянные телодвижения бесноватого могли поразить неудержимым ужасом стадо свиней. Мы знаем далее – продолжает Фаррар, – что припадок исцеления часто сопровождается страшными корчами, а иногда (?) и излиянием крови; а известно, что вид и

запах человеческой крови производят странное действие на многих животных. Не было ли чего-нибудь подобного и в этом случае?.. Итак, по объяснению Фаррара, выходит, что бесноватого Господь исцелил лишь тем, что спросил, как его имя, а свиньи бросились в озеро и потонули не потому, что в них вошло множество бесов, а потому, что они слышали крик „бесноватого“, увидели его корчи и какую-то кров человеческую... Может ли быть что смешнее и комичнее этого объяснения? Криков и корчей бесноватого свиньи – допустим – испугаться могли; но в таком случае они только разбежались бы по полю гегесинскому, пусть даже бросились бы и в озеро, – что, впрочем, труднее допустить, – но каким образом все они еще могли и потонуть, – этого понять невозможно. Неудовлетворительно объясняет Фаррар и то обстоятельство, что евангелисты говорят о гадаринском бесноватом не как о сумасшедшем или маньяке, а именно как о человеке, одержимом бесами. „Нельзя ли здесь – спрашивает Фаррар – допустить различие между действительными фактами и тем, что было простым соображением и мнением зрителей, от которых евангелисты слышали этот рассказ? Если нельзя верить бреду бесноватого, что шесть тысяч бесов обладали его душой, то можно ли верить возможности, подсказанной его извращенным разумом, что нечистые духи перешли от него в свиней?“ Итак, Евангелие, по объяснению христианского богослова-экзегета, сообщает нам бред людей с извращенным умом! Христос и апостолы повторяют и утверждают невежество своих современников! Вот до чего можно дойти в своих объяснениях Евангелия, понимая его полурационалистически, полухристиански. Выходит, что Христос знал заблуждения и не разоблачал их. Явные враги христианства не решались пятнать высоконравственного характера Спасителя и его апостолов; это выпало на долю только либерально-протестантских апостолов христианства. Честнее было явно (а не втихомолку) отвергнуть прямо достоверность евангельского повествования, чем подобным образом объяснять его.

Исцеление кровоточивой (Мф. 9: 20–22; Мр. 5: 23–44; Лук. 8: 42–48).

Событие это случилось во время возвращения Иисуса Христа из страны Гадаринской обратно в Капернаум, и дело было таким образом. За Иисусом Христом следовало множество народа, и так как каждому хотелось слышать Его учение, каждый хотел быть поближе к Нему, то Его теснили со всех сторон. Здесь же была одна женщина, которая страдала кровотечением в продолжении двенадцати лет; она лечилась у многих врачей, истощила на свое лечение почти все свое состояние, а между тем не только не получила ни от кого никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние. Услышав о Иисусе и Его чудодейственной силе и узнав, что Он находится на пути в Капернаум, она пришла, протиснувшись к Нему через толпу народа и, не желая утруждать Его своей просьбой, с твердой верой подошла к Нему сзади и прикоснулась к Его одежде. В глубине верующей души своей она говорила себе: „если я прикоснусь хотя к одежде Его, то я несомненно выздоровею“. И действительно, как только она прикоснулась к одежде Иисуса, кровотечение тотчас остановилось, и она сразу почувствовала, что исцелилась от своей продолжительной болезни. Как ни скрытен, по-видимому, был поступок этой глубоковерующей женщины, но он не остался безызвестным Иисусу Христу. По повествованию евангелистов, Иисус почувствовал Сам в Себе, что вышла из Него сила, и зная, кто, почему и как вызвал ее, но, с одной стороны, желая укрепить веру исцеленной, а с другой – показать окружающим, какую силу имеет горячая вера – обратился к народу и спросил: „кто прикоснулся к Моей одежде?“ Когда же все окружающие отрицались, Петр и бывшие при этом другие ученики сказали Иисусу: „Наставник! Ты видишь, что народ окружает Тебя и теснит со всех сторон; как же Ты спрашиваешь: кто прикоснулся ко Мне?“ Но Иисус сказал им в ответ: „прикоснулся ко Мне некто с особенной целью; ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня“. Затем Он начал осматриваться кругом, чтобы видеть ту, которая сделала это. Тогда исцеленная, видя, что ей уже невозможно было более таиться, и зная, что с ней произошло, смиренно подошла к Иисусу, пала пред Ним на колени и объявила Ему пред всем народом, по какой причине она

прикоснулась к Нему и как тотчас же исцелилась от своей болезни. И Христос, видя горячую веру этой женщины, вместо укора, которого, быть может, она ожидала от Него за свой поступок, обратился к ней со следующими одобрительными и любвеобильными словами: „дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя ⁴¹¹; иди в мир и будь здорова от твоей болезни“.

Эта история так проста и так естественна, если только не касаться вопроса о возможности в мире сверхъестественного или чудесного, что даже отрицательная критика не имеет ничего возразить против самого события, и потому все свои нападки ограничивает лишь указанием на кажущиеся противоречия евангельских повествований. Такие противоречия она видит в том: 1) что Матфей опустил в своем рассказе некоторые частности этого события, которые должны бы быть помещены между 21 и 22 стихами 9-й главы его Евангелия; 2) что он не упомянул о предшествовавшем лечении этой женщины местными врачами и, наконец, 3) что только один Марк повествует о том, что эта женщина, потерпев много от многих врачей и истощив все, что у нее было, не только не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние ⁴¹². Уже из самых этих возражений отрицательной критики ясно вытекает, что о противоречиях (Widersprüche) в евангельских повествованиях об исцелении кровоточивой вовсе не может быть речи. Какое же, в самом деле, можно видеть противоречие в том, что Матфей имеет обыкновение о евангельских событиях говорить сжате и кратче остальных евангелистов? Неужели же на основании того, что Матфей не обрисовывает, подобно Марку и Луке, наглядно всего события, – не говорит, напр., о том, что Христос расспрашивал в народе, кто прикоснулся к Нему, что ученики указали Ему на невозможность узнать это, или что женщина, видя, что нельзя уже более таиться, сама объявила Иисусу обо всем случившемся, – можно называть повествования Марка и Луки сказаниями, заимствованными у Матфея, но разукрашенными и потому не-историческими? Да и какая польза от этого получится для самой отрицательной критики, когда и по Матфею существенный черты этого события остаются одне и те же? Далее, сама отрицательная критика

справедливо заключает, что если кровоточивая действительно страдала от своей болезни в продолжении двенадцати лет, то нет ничего невероятного в том, что она пользовалась советами врачей и что если она была действительно больна двенадцать лет, то ничего нет невероятного в том, что ее положение в конце концов стало не лучше, а еще хуже первоначального, потому что всякая непрерывная однажды болезнь всегда имеет способность развиваться до возможного для нее предела⁴¹³. Какое же после этого можно видеть противоречие между евангельскими повествованиями, хотя Марк и один говорит об этом? Что неестественного находит поэтому в рассказе Марка отрицательная критика? Неужели для нее представлялось бы более вероятным, если-бы Марк говорил, что, несмотря на двенадцатилетнее продолжение болезни, здоровье кровоточивой с каждым годом делалось все лучшим и лучшим и что в продолжении двенадцатилетних тяжелых страданий эта женщина ни разу не подумала о своей болезни и не посоветовалась ни с одним лекарем? Ясно, что эти возражения отрицательная критика выставила только потому, что не нашлась сказать ничего лучшего.

Что касается, наконец, самого события, то мы уже видели, какое нелепое объяснение его предлагает отрицательная критика, когда указывает на „чисто – физическое“ (rein physischen) влияние Иисуса при посредстве так называемого животного магнетизма; сам Иисус при этом представляется отрицательной критике „как бы заряженной электрической батареей, которая разряжается при самом малейшем прикосновении“ ⁴¹⁴. Насколько такое объяснение может быть удовлетворительным, мы уже говорили, а потому и не считаем нужным вторично разбирать его. Впрочем, в своем сочинении – „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 457, – Штраус и сам почти отказался от этого объяснения. Sapienti sat!..

ИСЦЕЛЕНИЕ РАССЛАБЛЕННОГО, ОПУЩЕННОГО ЧЕРЕЗ КРОВЛЮ

(Мф. 9:1–8; Мр. 2:1–12; Лук. 5:17–26).

Событие это случилось в Капернауме уже по возвращении Иисуса из Переи (от Гадары) и евангелисты рассказывают о нем

следующее. Как только разнесся слух, что Иисус находится в Капернауме, тотчас собрались многие в тот дом, где Он был, чтобы снова слушать Его учение: тут между прочим сидели фарисеи и законоучители, пришедшие из всех мест Галилеи и Иудеи и из Иерусалима, и сила Господня являлась в исцелении больных. Теснота в доме была такая, что свободного места не было даже и у дверей. В это время какие-то четыре человека принесли на постеле больного, который был расслаблен, и веря, что только Иисус может исцелить его, они старались пронести его в дом, чтобы положить пред Иисусом. Не имея, однако-же, возможности пронести его, за множеством народа, в дом, они влезли на верх того дома, в котором находился Иисус, и сквозь кровлю спустили расслабленного вместе с постелью к ногам Иисуса. Видя твердую их веру и милосердовав, Иисус обратился к расслабленному и сказал: „чадо! прощаются тебе грехи твои“. Эти слова подали повод здесь же сидевшим фарисеям и книжникам к обвинению Иисуса Христа в богохульстве. „Что Он так богохульствует? – помышляли они в сердцах своих. – Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?“ Но Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им в ответ: „для чего так помышляете в сердцах своих? Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель, и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын человеческий имеет власть на земле прощать грехи (говорит расслабленному): тебе говорю: встань, возьми постель свою и иди в дом твой“. Расслабленный тотчас встал, взял постель, на которой лежал, и вышел из дому перед глазами всех, славя Бога. Все видевшие это чудо изумились и пришли в ужас, говоря: „чудные дела видели мы ныне и никогда прежде ничего такого мы не видели“. Само собой разумеется, что и при этой истории дело не обходится без того, чтобы отрицательная критика не указала на „непримиримые“ противоречия евангельских повествований. Матфей, по мнению отрицательной критики, противоречит и здесь Марку и Луке именно в том, что не представляет, подобно этим последним наглядно самого способа, как расслабленный был опущен через кровлю ⁴¹⁵. Для каждого понятно, что и здесь, как и в

предшествовавшем рассказе, о противоречии не может быть никакой речи. Матфей по обычному приему своего повествования и здесь отличается от двух других евангелистов только сжатостью, краткостью или, как говорят немцы, суммарностью своего повествования. Поэтому, что было сказано в предшествующем рассказе о свойстве повествования Матфея, то должно иметь свое полное значение также и здесь. Не менее заслуживает внимания указание отрицательной критики⁴¹⁶ и на мнимое противоречие между повествованиями Марка и Луки. Как известно, Марк в этом случае повествует нагляднее Луки. Именно он говорит, что, не имея возможности приблизиться к Иисусу за множеством народа, люди, принесшие расслабленного, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный. Лука повествует кратче; он говорит только, что люди, принесшие расслабленного, не нашедши, где пронести его, за многолюдством, влезши на верх дома, через кровлю спустили его с постелью на средину перед Иисуса. Впрочем, в этом незначительном различии евангельских повествований даже отрицательная критика не видит еще ничего особенного. Но дело вот в чем. Так как у иудеев из каждой кровли, говорят отрицательные критики⁴¹⁷, в дом вела обыкновенно подъемная дверь, то под выражением Луки: „διὰ τῶν κεράμων“ (через кровлю), нельзя разумеать ничего другого, как только именно эту подъемную дверь, и в таком случае различие евангельских повествований действительно доходит уже до непримиримого противоречия, потому что, при предположении существования подъемной двери, уже не может быть речи о прокапывании или раскрытии кровли, как на самом деле об этом ни слова и не говорит евангелист Лука. Не трудно заметить, что в этом возражении отрицательной критики сплошь и рядом одно предположение основывается на таком же другом гадательном предположении. За отсутствием положительных исторических данных, мы, собственно говоря, не можем сказать ничего определенного об устройстве еврейских жилищ⁴¹⁸. Правда, на основании разбираемого нами евангельского повествования, мы можем предполагать только, что кровли еврейских домов были

гладки, но мы положительно ничего не знаем о том, были ли в этих кровлях подъемные двери, или ход на них был извне по особой лестнице, равно как не можем утверждать и того, – во всех ли кровлях еврейских домов были эти подъемные двери, если они действительно были в них, – или же только в некоторых, а в других восходили на кровлю по надворной лестнице. Впрочем, гораздо удобнее и естественнее согласиться с тем, что таких подъемных дверей в кровлях иудейских жилищ не существовало, потому что если допустить существование их, то необходимо допустить также и то, что к ним вела лестница, находившаяся в самой комнате (нельзя же думать, чтобы люди, желавшие влезть на кровлю, прямо прыгали в эти подъемные двери), – а допустить это, по меньшей мере, неудобно, как неудобна была бы и самая лестница, помещенная среди комнаты. Возражение отрицательной критики опровергается и выражением Луки: „διὰ τῶν κεράμων», которого ни в каком случае нельзя переводить словом „подъемные двери“ и которое вполне соответственно передается словами: „через кровлю“. Наконец, приведенное возражение опровергает и сама отрицательная критика, когда непосредственно за сим ⁴¹⁹ она предлагает другое возражение: „каким образом люди, принесшие расслабленного, могли угадать с кровли то именно место, где находился Иисус?“ Угадать это им, конечно, было не трудно по самому голосу Иисуса, потому что, по свидетельству евангельских повествований, Иисус в это время учил, т. е. говорил, беседовал. Но вот в чем вопрос: как им удалось опустить расслабленного прямо к ногам Иисуса, если допустить, что они опускали его не сквозь кровлю, как говорят евангелисты, а через какую-то подъемную дверь? Как мы видели, к этой подъемной двери, если-бы она действительно существовала в кровлях иудейских жилищ, необходимо должна была бы вести из самой комнаты особая лестница, поставленная, конечно, не вертикально, но хотя несколько наискось. Само собой понятно, что такая лестница не только была бы помехой для безвредного опущения расслабленного на пол дома, но и не дала бы возможности Иисусу находиться прямо против подъемной

двери. Вот почему, если необходимо признать, как передает евангелист Лука, что расслабленный был опущен „с постелью на средину перед Иисуса“, то необходимо признать также и то, что его опускали не через „подъемную дверь“, как думает отрицательная критика, а через раскрытую кровлю дома, как говорит другой евангелист – Марк.

Не доверяя евангельскому повествованию и толкуя факт по-своему, отрицательная критика указывает еще и на то, что раскрытие кровли могло угрожать опасностью даже и тем лицам, которые находились в доме ⁴²⁰. Но какая же, спрашивается, опасность могла угрожать лицам, находившимся в доме, если люди, разбиравшие кровлю, благоразумно и осторожно снимали доску или черепицу за доской? Такое возражение отрицательной критики опять-таки можно объяснить себе лишь отсутствием в евангельских повествованиях повода для более серьезных нападков.

Вот почему, не находя возражений против действий Иисуса, отрицательная критика с такой горячей энергией, приличной для лучшего дела, нападает вместе с книжниками и фарисеями на слова Христа, обращенный к расслабленному: „прощаются тебе грехи твои“. На каком основании, спрашивает она, Иисус заключает о греховности этого человека и прощает его? Он судит по внешности; но в этом случае Он противоречит самому себе; болезнь не всегда бывает следствием греха. И сам Иисус на вопрос учеников: „Равви! кто согрешил: он (слепорожденный) или родители его, что родился слепым?“ отвечал: „не согрешил ни он, ни родители, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии“. Каким же образом здесь Иисус заключает от болезни к греху?“ В ответ на это возражение отрицательной критики мы должны сказать, что все ее недоразумения в данном случае исключительно зависят от того, что она имеет об Иисусе Христе совершенно иное понятие, чем какое имеют о Нем евангелисты. По убеждению Евангелистов, Христос не только знал то, что все люди грешны, но также знал и все мысли и сокровенные действия людей как настоящего, так и прошедшего времени; вот почему Он знал и о прежней греховности расслабленного, за которую его постигло столь великое несчастье. Таким

образом, с точки зрения канонических Евангелий вполне понятны слова Христа, сказанные расслабленному; „прощаются тебе грехи твои“. Если же их никак не может понять отрицательная критика, то в этом, конечно, виновата только одна она; потому что, по ее же собственному требованию, для понимания евангельских повествований необходимо прежде всего стать на точку зрения того времени, т. е. нужно непременно принимать во внимание то, как смотрят на то или другое событие сами повествователи, – а этого-то именно в данном случае отрицательная критика и не делает.

ИСЦЕЛЕНИЕ ДВУХ СЛЕПЫХ (Мф.9:27–34)

Это событие случилось также, как и два предшествовавшие, вскоре по возвращении Иисуса из Гадары в Капернаум. Дело было таким образом. Когда Иисус вышел из жилища Иаира, где Он воскресил дочь его девицу, за Ним следовали двое слепых и кричали: „помилуй нас, Иисус, сын Давидов!“ Когда же Он пришел в дом и слепые приступили к Нему, Он спросил их: „веруете ли вы, что Я могу это сделать?“ В ответ на это они сказали: „ей, Господи!“ Тогда Он коснулся глаз их и сказал им: „по вере вашей да будет вам“. Тотчас после этих слов глаза слепых открылись, и они начали видеть. Между прочим Иисус строго сказал им: „смотрите, чтобы никто не узнал об этом“; но они вышедши разгласили о Нем по всей земле той.

Возражений против этого евангельского повествования почти не встречается; только один Бруно Бауэр думает, что рассказ этот есть не что иное, как повторение рассказа об Иерихонском слепце с удвоенным, конечно, числом исцеленных ⁴²¹. Но насколько это возражение основательно, видно уже из того, что настоящий рассказ и рассказ об исцелении иерихонского слепца ровно не имеют между собой ничего общего, кроме только того, что как иерихонский слепец, так и эти два слепца были слепы. На каком же, спрашивается, основании Бруно Бауэр отождествляет два совершенно различные евангельские события? Неужели же он серьезно думает, что кроме иерихонского слепца не могло быть более в Палестине уже ни одного слепого? Если же слепцов могло быть в Палестине, как и во всякой другой стране, довольно

значительное количество, то неужели же Христос не мог исцелить более, как только одного иерихонского слепца?

Что касается самого факта исцеления этих слепцов, то до Штрауса рационалистические теологи объясняли его вообще действием животного магнетизма. Основание для такого объяснения обыкновенно находили в том, что перед исцелением этих слепых Иисус сначала прикоснулся к их глазам. Это прикосновение необходимо было будто-бы для того, чтобы опосредствовать влияние животного магнетизма, которым в самой высокой степени обладал Иисус, с поврежденными глазными нервами слепых. Вообще нужно заметить, что в 18 веке слово „магнетизм“ имело какое-то действительно магическое действие; на магнетизм смотрели все как на причину всех причин, как на последнее основание всего существующего, так что достаточно было указать на него, чтобы отнять у противника всякую возможность дальнейших возражений. В этом отношении Штраус действительно оказал немаловажную услугу для богословской науки, когда превосходно и с очевидностью доказал, что исцелений слепых нельзя объяснить посредством магнетизма, что ни наука, ни опыт не дают ни малейшего повода для объяснений такого рода ⁴²², а в этом случае Штраусу, этому корифею евангельской критики, говорящему против самой же критики, можно, конечно, поверить вполне.

ИСЦЕЛЕНИЕ ПРОКАЖЕННОГО (Мф. 8:1–4; Мр. 1:40–45; Лук. 5:12–16)

Когда Иисус сошел с горы, на которой Он произнес Свою знаменитую нагорную проповедь, за Ним следовало множество народа. И вот подошел к Нему один прокаженный, умоляя Его и падая перед Ним на колени, сказал Ему: „Господи, если хочешь, можешь меня очистить“. Умилосердившись над ним, Иисус простер руку, коснулся его и сказал ему: „хочу, очистишься“. И прокаженный тотчас очистился от своей проказы. Тогда Иисус, посмотрев на него строго, тотчас отослал его и сказал ему: „смотри никому ничего не говори; но пойди, покажись священнику и принеси за очищение свое, что повелел Моисей, во свидетельство им“. Но он, вышедши, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно

войти в город, но находился вне в местах пустынных. И приходили к нему отовсюду.

Все возражения отрицательной критики, направленные против этого рассказа, сводятся к тому, что исцеление прокаженного, как повествуют о нем Евангелия, представляется непонятным (*unbegreifliche*)⁴²³. Но какое же сверхъестественное действие Господа нашего Иисуса Христа может быть понятным для отрицательной критики, которая не допускает в мире ничего сверхъестественного? Оно понятно лишь для одного сердца верующего, но никак не для сухого разсудка отвлеченного скептика.

Не более могут заслуживать внимания и те возражения отрицательной критики, которые направлены против текста евангельских повествований. По мнению Бруно Бауэра⁴²⁴, этим рассказом Лука не только приводит в беспорядок план путешествия Иисуса, но и находится в непримиримом противоречии с Матфеем, тогда неточно определяет место и время исцеления прокаженного. (Как известно, Лука начинает свое повествование об исцелении прокаженного так: „когда Иисус был в одном городе“)... Но против возражения Бруно Бауэра нужно сказать: 1) что из евангельских повествований мы не знаем, чтобы Иисус начертал когда-нибудь определенные планы своих путешествий; а 2) что между повествованием Матфея и повествованием Луки об очищении прокаженного нет никакого „противоречия“. Матфей не говорит того, что прокаженный приступил к Иисусу именно в то время, когда Он сходил с горы; но он говорит только, что когда Иисус сошел с горы, за Ним следовало множество народа и что затем к Нему подошел прокаженный; но где он именно подошел к Нему, об этом Матфей ничего не говорит; ясно, что прокаженный мог подойти к Иисусу и в каком-нибудь городе, в который шел Иисус после произнесения нагорной проповеди, как и свидетельствует об этом евангелист Лука.

Далее Бруно Бауэр недоумевает, каким образом Иисус в этом случае мог запретить прокаженному рассказывать о совершенном над ним исцелении, когда, не говоря уже о множестве народа, пред глазами которого было совершено это

чудо, к Иисусу приходило множество больных даже в тот самый вечер, когда Он возвратился в дом Петра и исцелил тещу Петрову ⁴²⁵. В опровержение этого возражения мы должны сказать прежде всего то, что нет никакого основания думать, чтобы исцеление прокаженного было совершено пред глазами множества народа; ни Марк, ни Лука ничего не говорят об этом; Матфей же говорит только о том, что множество народа следовало за Иисусом, когда Он сошел с горы, так как это и были именно слушатели Его нагорной проповеди. Частицы же τότε, ἰδοὺ и т. п. употребляются Матфеем по большей части только как переходные члены от одного рассказа к другому, и лишь изредка уводят на последовательность или одновременность совершившихся событий. Затем Бруно Бауэр опустил, конечно, из виду, что исцеление тещи Петровой и следующие события были совершены Иисусом не в один и тот же вечер с очищением прокаженного, а вечером после возвращения Иисуса из предпринятого Им путешествия по Галилеи, и затем что очищение прокаженного было совершено даже и не в Капернауме, где жила теща Петрова, – в Капернауме Иисус был уже всем известен, а потому и не мог скрыться от множества желавших Его видеть. Но если мы допустим даже, что и в тот же вечер, когда Иисус очистил прокаженного, к Нему приходили многие больные, то для возражения Бруно Бауэра все-таки не получится никакой выгоды, ибо необходимо предположить, что эти больные приходили ко Христу именно потому, что они слышали от прокаженного о его исцелении и в свою очередь сами желали получить от Христа исцеление от своих болезней; но чтобы они были непосредственными свидетелями чудесного очищения прокаженного, этого ни откуда не видно. Штраус, серьезнейший между евангельскими критиками, конечно видел всю шаткость этих возражений, а потому не только благоразумно воздержался от них, но даже и охотно допустил в третьем издании своего сочинения, что Иисус действовал в высшей степени естественно, когда исцеленным запрещал рассказывать о Своих чудесных действиях, желая не подать этим повода иудеям

усилить и укрепить их ложные ожидания плотского Мессии, т. е. политическаого освободителя и всемирного завоевателя.

ИСЦЕЛЕНИЕ СЛУГИ КАПЕРНАУМСКОГО СОТНИКА (Мф, 8:5–13; Лук, 7:1–10)

Событие это случилось в Капернауме вскоре после произнесения нагорной проповеди. Евангельские повествования так представляют это событие. У одного римского сотника был болен при смерти слуга, которым он очень дорожил. Услышав об Иисусе, что Он совершил множество чудесных исцелений и зная, что в это время Он находился в Капернауме, сотник послал к Нему иудейских старейшин просить Его, чтобы Он пришел исцелить слугу его. Иудейские старейшины, пришедши к Иисусу, просили Его убедительно, говоря: „он достоин, чтобы Ты сделал для него это, ибо он любит народ наш и даже построил нам синагогу“. Иисус пошел с ними. Но когда Он был уже недалеко от дома сотникова, сотник прислал к Нему друзей своих сказать Ему: „не трудись, Господи! ибо я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой. Потому и себя самого не почел я достойным прийти к Тебе; но скажи только одно слово, и слуга мой выздоровеет. Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет, и другому: прииди, и приходит, и слуге моему: сделай то, и сделает“. Услышав это, Иисус удивился и, обратившись к идущему за Ним народу, сказал: „истинно говорю вам, что многие приидут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном; а сыны царства извержены будут во тьму кромешную; там будет плач и скрежет зубов“. Возвратившись в дом, посланные нашли больного слугу выздоровевшим.

Что это событие отрицательная критика отождествляет с исцелением сына царедворцева ⁴²⁶, на это в свое время мы уже указали, равно как указали и на то, что такое отождествление невозможно. И так как повторение сказанного будет излишне, то мы и рассмотрим здесь только те возражения, которые направляет отрицательная критика непосредственно против евангельского повествования об исцелении слуги капернаумского сотника.

По своему обыкновению отрицательная критика и здесь начинает свой разбор отыскиванием непримиримых противоречий между евангельскими повествованиями. По мнению Штрауса, противоречия эти очень велики ⁴²⁷ и состоят прежде всего в том, что Лука называет больного словом δοῦλος (слуга, раб), а Матфей – словом- παῖς, – „что, – говорит Штраус ⁴²⁸, – одинаково может обозначать как сына, так и слугу“ (слово παῖς значит: дитя, отрок, чадо). Но какое же противоречие после этого можно находить между евангельскими повествованиями, когда сам Штраус говорит, что слово παῖς может иметь и то же самое значение, какое имеет слово δοῦλος, т. е. может быть тождественно по значению с последним? Но возражение отрицательной критики становится еще более пустым и неосновательным, когда мы скажем, что Лука обозначает больного не одним только словом δοῦλος, но также словом παῖς, как обозначает его Матфей (см. Лук. 7: 7). Ясно, что если отрицательная критика находит в этом отношении противоречие между Матфеем и Лукой, то с таким же точно правом она может указывать такое же точно противоречие и у Луки с самим собой.

Другое противоречие, указываемое отрицательной критикой между евангельскими повествованиями об исцелении слуги капернаумского сотника, состоят в том, что Лука повествует об этом событии более или менее наглядно и обстоятельно, между тем как Матфей, по обычной привычке своей, говорит весьма сжато и сокращенно. Он ни слова не говорит о том, чтобы сотник отправлял посольство к Иисусу, и представляет дело так, как будто бы сам сотник являлся с просьбой к Иисусу ⁴²⁹. Он сообщает только слова, которые сотник велел сказать Иисусу, но дело представляет так, как будто бы эти слова сказал сам сотник ⁴³⁰. Конечно, от этого незначительного различия евангельских повествований до непримиримого противоречия заключать еще нельзя, тем более, что оно вполне может быть объяснено из обычных приемов повествования евангелиста Матфея. Как мы уже несколько раз видели, Матфей имеет обыкновение всегда говорить о событиях сжато, кратко, суммарно. Он сообщает только самое важное и самое существенное; частности же события его почти не интересуют. В

данном случае, в рассказе об исцелении слуги капернаумского сотника, само собой разумеется, самое главное заключается в словах сотника к Иисусу: эти слова имеют здесь самое важное значение уже по одному тому, что в них высказывается самая горячая вера сотника во Христа и его глубокое благоговение к Нему; но сказал ли эти слова сам сотник непосредственно или посредством других, в этом, конечно, не было ничего особенного ⁴³¹. Вот почему нельзя придавать никакого более или менее важного значения и тому обстоятельству, если, передавая вполне согласно с Лукой и до буквальности верно слова капернаумского сотника, Матфей оставил без внимания такие частности события, как посредство других лиц. Таков общий характер повествования евангелиста Матфея; а винить писателя за тот чисто личный отпечаток, который невольно ложится на все его произведения, очевидно, нельзя.

Что касается, наконец, самого события, то для отрицательной критики представляется совершенно непонятным поведение сотника, т. е. что сначала он послал просить к себе Иисуса, а потом, когда Иисус уже действительно шел к нему, раскаялся в этом ⁴³². Само собой понятно, что такое возражение возможно лишь под условием полнейшего непонимания всего разбираемого нами события, между тем как дело представляется совершенно естественно. Сначала сотник, побуждаемый состраданием к страждущему слуге своему, послал просить к себе Иисуса, чтобы Он исцелил его; но потом, когда Иисус был уже на пути, с наступлением каждого момента приближения Иисуса, он все более и более чувствовал свое недостойнство принять Его под свой кров, и, наконец, когда разсудил, что Иисус может помочь его горю и без личного Своего присутствия, он через друзей отправил свою вторую просьбу. Так иногда истинно благочестивый христианин, после совершения какого-нибудь греха, заглянув в глубину своей совести, считает себя недостойным принять под кров своей души пречистое Христово тело и честную кровь, и потому откладывает это святое дело до более благоприятного времени, когда он будет считать себя более достойным.

В заключение мы должны отдать должную справедливость заслуге Штрауса для богословской науки, ибо он вполне основательно доказал, что исцелений, совершенных вдали от самого исцеляемого субъекта, так сказать заочных, посредством магнетизма объяснять нельзя ⁴³³. Следовательно, нельзя объяснять посредством каких-нибудь естественных сил и исцеления слуги капернаумского сотника.

ИСЦЕЛЕНИЕ БЕСНОВАТОГО В КАПЕРНАУМСКОЙ СИНАГОГЕ

(Мр.1:21–28; Лук.5:33–37)

Однажды, бывши в Капернауме, Иисус в субботу вошел в синагогу и учил. И все дивились Его учению, ибо он учил их как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи. В это время в синагоге был человек, имевший нечистого духа бесовского. Увидев Иисуса, он закричал вдруг громким голосом: „оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас. Знаю Тебя, кто Ты, святой Божий“. Но Иисус запретил ему, говоря: „замолчи, и выйди из него“. Тогда бес, стрясши человека, в котором находился и повергнув его посреди синагоги, вышел из него, ни мало не повредив ему. И напал на всех ужас и разсуждали все между собой: „что это значит? Что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?“ И разнесся слух о Нем по всем окрестным местам.

Оба евангельские повествования (Марка и Луки) об этом событии так согласны между собой, что даже отрицательная критика не нашлась, что сказать против них, и потому ограничивает свои нападки лишь теми общими чисто догматическими возражениями по поводу исцелений бесноватых, о которых мы уже говорили несколько выше⁴³⁴. Противоречие же, указываемое отрицательной критикой между синоптическими повествованиями об этом событии, которое по Марку и Луке представляется как бы первым чудом, совершенным Иисусом Христом по возвращении в Галилею после крещения, и замечанием Иоанна (2: 11), что начало чудесам Иисус положил на брак в Кане Галилейской, оказывается совершенно фиктивным, ибо ни в повествовании

Марка, ни в повествовании Луки нельзя найти и малейшего намека на то, чтобы первым чудом, которое совершил Христос с начала Своего общественного служения, было именно исцеление бесноватого в капернаумской синагоге, а не претворение воды в вино на браке в Кане Галилейской. При этом, конечно, следует принять во внимание еще и то, что первые евангелисты, как мы видели, начинают свои повествования не с самого начала общественного служения Иисуса, но с событий уже позднейших, именно с того времени, как Иоанн Креститель был предан уже в темницу (ср. Мр.1:14; Мф. 4: 12).

ИСЦЕЛЕНИЕ ТЕЩИ ПЕТРОВОЙ

(Мф.8:14–17; Мр.1:29–34; Лук. 4:12)

Из синагоги, в которой было совершено исцеление бесноватого, Иисус вместе с Иаковом и Иоанном отправился в дом Петров. В это время теща Петрова лежала в сильной горячке. Когда заявили о ней Иисусу, Он, подошедши, поднял ее, взял ее за руку, и горячка тотчас оставила ее, и она встала и начала служить им. При наступлении же вечера, когда солнце уже заходило, „приносили к Иисусу всех больных и бесноватых. И весь город собрался к дверям. И Он исцелил многих, страдавших различными болезнями, изгнал многих бесов и не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос“. Все это случилось, по замечание евангелиста, да сбудется реченное через пророка Исаию: Он взял на себя наши немощи и понес болезни“ (Исаии, 53:4).

За неимением в наличности таких возражений, которые бы можно было направить непосредственно против приведенного рассказа, отрицательная критика предпринимает свои нападки на обстоятельства, имеющие уже второстепенное значение. Так, между прочим, она находит противоречие между повествованиями трех первых евангелистов и повествованием Иоанна в том, что по повествованиям трех первых евангелистов (Мф. 8: 14; Мр. 1: 29; Лук. 4: 38), Петр и Андрей как будто бы имеют свой дом в Капернауме, между тем как по повествованию Иоанна (1: 44), „городом Петра и Андрея“ называется Вифсаида ⁴³⁵. В опровержение этого возражения мы

должны сказать, что это обстоятельство не включает в себе никакого противоречия и его весьма просто объяснили уже некоторые ученые (напр., Фритче, Де Ветте и др.). По их объяснению, город Вифсаида мог быть назван „городом Петра и Андрея“ уже по одному тому, что там не только родились как Петр, так и Андрей, но что там жил и их отец, равно как жили там и они сами. Впоследствии, когда Петр вступил в брак и особенно когда он стал постоянным спутником Иисуса Христа, он уже очевидно не мог более проживать в доме своего отца, а постоянно должен был находиться при своем Учителе. Но так как Иисус Христос по большей части, во время своего общественного служения, проживал в Капернауме, то очевидно, что там большей частью проживали также и его ученики – Петр и Андрей. Жили ли они по родству у тещи Петровой, или же имели свое собственное жилище, – это совершенно безразлично, ибо очевидно, что и без этого евангелист Марк в силу сказанного мог говорить о доме Петра и Андрея в Капернауме, равно как св. Иоанн мог назвать город Вифсаиду городом Петра и Андрея по их месторождению, и следовательно нам нет никакой нужды вместе с Бруно Бауэром предполагать, что так как евангелист Марк говорит о доме, принадлежавшем обоим братьям – Андрею и Петру, то это не мог быть дом Петровой тещи, а скорее дом, перешедший к ним по наследству от отца, – предположение, которое действительно стояло бы в противоречии с повествованием евангелиста Иоанна. Таким образом, даже и такие возражения, которые направляются отрицательной критикой на совершенно второстепенные обстоятельства, никоим образом не достигают своей цели.

ИСЦЕЛЕНИЕ БОЛЬНОГО ПРИ ОВЧЕЙ КУПЕЛИ (Иоан. 5:1–16)

Это событие было совершено уже в самом Иерусалиме – и евангелист Иоанн так описывает его в своем Евангелии. По случаю Иудейского праздника кущей Иисус пришел в Иерусалим. Это было уже в начале третьего года Его общественного служения роду человеческому. В Иерусалиме, у Овечьих ворот, в то время была купальня, называвшаяся по-

еврейски Вифезда, т. е. дом милосердия. Она состояла из пяти крытых галерей или ходов, в которых лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидавших движения воды, так как Ангел Господень по временам сходил в эту купальню и возмущал воду; и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какой бы болезнью он ни был одержим. Между прочим тут был человек, болевший уже тридцать восемь лет. Увидев его лежащим и узнав, что он лежит уже долгое время, Иисус сказал ему: „хочешь ли быть здоровым“? Больной отвечал на это: „да, Господи: но я не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; а когда я сам прихожу, другой уже сходит прежде меня». Тогда Иисус, умиловшись над ним, сказал ему: „встань, возьми постель твою, и ходи“. И больной тотчас действительно почувствовал себя совершенно здоровым: он взял постель свою и пошел. Это было в субботу. Поэтому иудеи говорили исцеленному: „сегодня суббота; не должно тебе брать постель“. Но он отвечал им на это: „кто меня исцелил, тот мне сказал: возьми постель свою и ходи“. Его спросили: „кто же тот человек, который сказал тебе: возьми постель свою и ходи“? Исцеленный не знал, кто Он, так как Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте. Впоследствии, когда Иисус встретил его в храме и сказал ему: „вот ты выздоровел; не греши же, чтобы не случилось с тобой чего хуже“, – этот человек пошел и объявил иудеям, что его исцелил Иисус. И стали иудеи гнать Иисуса и искали убить его за то, что Он совершал такие дела в субботу. Иисус же говорил им: „Отец Мой доныне делает, и Я делаю“ ⁴³⁶. После этого иудеи еще более искали убить его за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя таким образом равным Богу.

Вот фактическая сторона этого события, как оно представлено евангелистом Иоанном ⁴³⁷. Такой евангельский рассказ об этом событии вызывал множество самых разнообразных возражений со стороны отрицательной критики. Возражения эти прежде всего касаются самого текста евангельского. Так, отрицательные критики опровергают подлинность следующего места евангельского повествования:

„ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν“ (чающих движения воды), а равно как и подлинность всего четвертого стиха пятой главы (т. е. слов: „ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду; и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какой бы ни был одержим болезнью“). В подлинности этого места отрицательные критики сомневаются на том основании, что его нет во многих манускриптах (как, напр., слов „чающих движения воды“ нет в кодексах А и L; четвертого же стиха нет в D ⁴³⁸). Но возражение это опровергается, как а priori, простым соображением здравого смысла, так и а posteriori, – на основании исторических данных. Уже Де-Ветте заметил совершенно справедливо, что это место не могло быть вставлено в позднейшее время; оно занимает одно из видных мест в рассказе, на нем основывается почти все событие и без него был бы непонятен самый рассказ. В самом деле, как тогда понять слова больноаго, помещенные в стихе седьмом: „не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода“, если само место, в котором говорится о возмущении воды и его причине, считать неподлинным? Следовательно, если признать неподлинным четвертый стих вместе с последними словами третьего стиха, то нужно считать неподлинным также и стих седьмой, а вместе с тем и весь рассказ об Овечей купальне и ее целительных свойствах; но для этого мы не имеем никакого основания. Да и какую, спрашивается, пользу получит отрицательная критика, если-бы даже и была доказана неподлинность вышеприведенного места в евангельском рассказе? На это евангельская критика нам отвечает, что она получит ту пользу, что „возмущение воды“ окажется тогда сказочным (fabelhaft), „небиблейское явление периодически-действующего Ангела“ будет излишне, а сама Вифезда станет обыкновенным, обильным газами, минеральным источником, ускоряющим кризис и выздоровление больных, страдающих параличной слепотой, немотой и хромотой. В подтверждение своего мнения отрицательная критика ссылается даже на самый евангельский рассказ, в котором, по ее словам, вовсе не говорится о том, чтобы больные выздоравливали мгновенно (augenblicklich), т. е.

чудесно ⁴³⁹. Правда, в евангельском повествовании не говорится того, чтобы больные, влезавшие в купель, тотчас по возмущении воды получали мгновенное исцеление, хотя это в нем и несомненно подразумевается (ср., напр., ст. 7); но что по евангельскому рассказу Овчая купель представляется не простым минеральным источником, но с особенными сверхъестественными целительными средствами, – в этом не может быть никакого сомнения. В противном случае – как объяснить то свойство этой купели, что в ней получал исцеление не всякий, но лишь тот, который первым влезал в нее, и почему эта „минеральная“ вода теряла свою целительную силу для тех, которые не могли первыми влезть в нее? Заметим, что в этой купели получал исцеление каждый больной, какой бы болезнью он ни был одержим, только под тем непременным условием, чтобы он влез в нее первым по возмущении воды. Где отрицательная критика может указать нам еще хотя один источник, который обладал бы подобными свойствами? Таким образом, уже из соображения одного разума ясно вытекает, что мы не только должны придти к необходимости признать подлинным 4-тый стих 5-ой главы вместе с последними словами 3-го стиха в Евангелии от Иоанна, но и что возражения отрицательной критики, направленные против подлинности этого места, далеко не достигают своей цели. Кроме этого, в пользу подлинности 4-го стиха вместе с последними словами 3-го стиха 5-ой главы Евангелия от Иоанна можно указать еще и чисто исторические основания; ибо если этого места и нет в некоторых второстепенных, по преимуществу александрийских кодексах, то за то оно есть, напр., в древнейшем переводе Евангелия от Иоанна, – именно в Сирском; затем оно находится также в Вульгате и в творениях Кирилла Александрийского, Тертуллиана, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоустого, Феофилакта и Евфимия. Чем объяснить подобное явление? Уже по одному тому, что в разбираемом месте Евангелия речь идет о сверхъестественном действии сверхъестественного существа, нам кажется, что гораздо труднее объяснить то, каким образом это место могло быть внесено в евангельское повествование

какой-нибудь святотатственной рукой позднейшего времени, чем то, каким образом оно могло быть опущено в некоторых александрийских кодексах, ставших в этом отношении в противоречие с одним из древнейших александрийских писателей ⁴⁴⁰.

Перейдем теперь к разбору тех возражений, которые направляются отрицательной критикой против самого события. Прежде всего, отрицательной критике дает повод сомневаться в действительности рассказанного Иоанном события то обстоятельство, что об Овчей купели и ее целебных свойствах нигде ни одним словом не упоминает известный иудейский историк – Иосиф Флавий ⁴⁴¹. Но отрицательная критика не хочет, конечно, принять во внимание того, что Иосиф не был статистиком Палестины и что он не имел намерения описывать все „минеральные“ воды и целебные источники своего отечества. Он писал лишь историю своего несчастного народа, предполагая географию и топографию Палестины уже известными для своих читателей. Вот почему даже там, где самые события заставляли его говорить о таких вещах, как минеральные воды и целебные источники, он их никогда не описывает. Так он поступает, напр., когда рассказывает нам историю лечения Ирода, который, желая избавиться от злой болезни своей, прибегал по совету врачей даже и к пользованию минеральными водами. Он говорит только, что Ирод, „переехав на другую сторону Иордана, пользовался Каллиройскими теплицами, которые, сверх другой своей врачевной силы, были весьма и к питию здравы“ („Древн.“ 17, 6: 5). Но что это за описание? Какое понятие на основании его мы можем составить себе о Каллиройских теплицах? Если же так поступает Флавий, когда само событие, описываемое им, так сказать, наталкивает его на описание тех или других второстепенных достопримечательностей Палестины, то как же можем мы ожидать от него описания всех минеральных вод и целебных источников, какие были в Палестине? В этом отношении отрицательная критика, очевидно, руководствуется довольно неверным положением: „о чем писатель не говорит, о

том он ничего не знает“. Но ложь этого положения слишком очевидна, чтобы о ней нужно было еще говорить.

Не более основательными оказываются также и все другие возражения, направленные отрицательной критикой против повествования евангелиста Иоанна об исцелении больного при Овчей купели.

Так, напр., отрицательная критика удивляется, каким образом больной мог ходить, на что, конечно, указывают его собственные слова: „когда я прихожу“, когда он был хромым, как это видно и из того, что он лежал долгое время, и из того, что он говорит: „не имею человека, который бы опустил меня в купальню“ (ср. Иоан. 5: 6, 7). В опровержение этого возражения мы должны сказать, что есть много больных, особенно разбитых параличем, которые с трудом ходят, с трудом сидят и потому по большей части лежат в постеле. Отчего же, спрашивается, нельзя допустить, что в таком именно положении находился и больной, лежавший в одной из галлерей Овчей купели? В обыкновенных разговорах нередко приходится слышать, что такой-то человек, благодаря своей болезни, более года пролежал в постели... Неужели же это значит, что этот человек все время лежал в постели и был непременно хромым (*lahm*) и притом хромым на обе ноги, так что совершенно не мог владеть ими, и если-бы находился в Овчей купели, то не мог бы добраться до воды, которая по всей вероятности находилась от постели больного в весьма недалеком расстоянии? Отчего же совершенно естественное в обыкновенных разговорах становится чем-то неестественным и противоречивым в евангельском повествовании? Отчего выражение: „лежать в Овчей купели“ не может иметь того же значения, какое имеет выражение „лежать в больнице“? Из Евангелия Иоанна вовсе не видно того, чтобы больной, лежавший в Овчей купели, был хромым и не мог ходить; евангелист Иоанн высказывает только ту мысль, что этот больной, по причине тридцативосьмилетней своей болезни, был настолько слаб, что уже не мог бодро и свободно располагать своими членами и потому не мог первым влезть в воду тотчас по ее возмущении; а таким образом в рассказе евангелиста Иоанна о несчастном положении этого

больного и нет ничего неестественного, неправдоподобного или противоречивого.

Но отрицательной критике представляются неправдоподобными даже и слова больного: „не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода“. Трудно предположить, – говорит Бруно Бауэр⁴⁴², – такой безжалостный век, когда бы беспомощный больной мог быть оставлен всеми на произвол судьбы: и не имел даже человека, который бы мог опустить его в купальню, когда возмутится вода. Ведь принес же его кто-нибудь вместе с постелью в эту целительную купель! Отчего же этот человек не мог помочь ему и влезть в воду прежде других, тотчас после ее возмущения? В опровержение этого возражения мы должны сказать, что не одно и то же – помочь человеку однажды и постоянно сидеть около него в продолжении тридати восьми лет и ожидать вместе с ним чудесного возмущения воды. Конечно, исцеление могло последовать и раньше тридати восьми лет; во всяком случае примеры такого самопожертвования не часто можно встречать даже и в самое гуманное время. Другое дело, если-бы мы могли сказать, что больной располагал значительными средствами и мог нанять себе сидельца; но Евангелие нам ничего не говорит об этом; а то обстоятельство, что он был совершенно беспомощным, скорее говорит в пользу мнения противоположного.

Неправдоподобным представляется отрицательной критике настоящий евангельский рассказ еще и потому, что в нем представляется дело так, как будто бы сам Христос вызвался на совершение этого чудесного события, что, по мнению отрицательной критики, противоречит всегдашнему обыкновению Иисуса. Но мы уже выше говорили, что об обыкновении Иисуса не может быть никакой речи. Действительно, в Капернауме и вообще в Галилее Иисус не совершал никаких чудесных исцелений, пока Его об этом не просили и пока просители не высказывали живой и теплой веры в Него. Это обстоятельство, конечно, вполне объясняется тем, что в Галилее уже все хорошо знали Иисуса, потому что слышали Его учение и видели Его чудеса. Иначе, очевидно, не

могло и быть. Но странно было бы, если-бы Иисус ожидал просьбы и требовал живой и теплой веры в Иерусалиме, где он доселе не совершил ни одного чуда, кроме только изгнания из храма торгующих, имевшего место два года тому назад, – где Он бывал сравнительно гораздо меньше, чем в Галилее, и где поэтому Его лично меньше и знали. После этого ясно, отчего Иисус в Овчей купели совершил неслыханное чудо, не ожидая от исцеляемого особой просьбы и не требуя от него предварительного обнаружения живой и горячей веры.

Далее отрицательная критика недоумевает, откуда могло быть известно, что больной, находившийся в Овчей купели и чудесно исцеленный Иисусом Христом, страдал от своей болезни в продолжении тридцати восьми лет ⁴⁴³. Бруно Бауэр строит при этом следующую дилемму: или это известно было, благодаря расспросу, но об этом ничего не говорится в Евангелии, – или же благодаря сверхъестественному видению, но это невозможно. Этот вопрос запутывается еще более от того, что из евангельского повествования не видно, чтобы при совершении этого исцеления присутствовал сам евангелист Иоанн. Из евангельского повествования не видно даже и того, чтобы при этом присутствовали и другие апостолы; напротив, указание на то, что после совершения исцеления Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте, скорее дает повод предполагать, что в это время Иисус был только один. Но отчего же, спрашивается, нельзя предполагать, что все ученики Иисуса находились в это время между народом, среди которого скрылся Иисус, и что если исцеленный не обратился к ним за помощью узнать имя его Исцелителя, то только потому, что не знал о их принадлежности к обществу Иисуса? Если же о их присутствии ничего не говорит Иоанн, то, очевидно, потому, что в этом не было и нет никакой надобности. В данном случае важно только самое событие; но апостолы не принимали в нем никакого участия: вот почему евангелист и не считал нужным говорить о их присутствии. Нельзя же требовать от евангельского повествования, чтобы в нем находились ответы на все те вопросы, какие только вздумает предложить отрицательная критика, хотя бы, напр., и то, откуда могло быть

известно Иисусу, что исцеленный им больной страдал от своей болезни в продолжении тридцати восьми лет. Евангелист говорит, что Иисус узнал, что больной лежит уже долгое время (Иоан. 5:6). Конечно, нет ничего невероятного в том, что Иисус мог узнать об этом и от самого больного, но с другой стороны и сверхъестественное ведение Иисуса представляется невозможным, очевидно, только для одних отрицательных критиков. Если в Своих действиях Иисус Христос мог подчинить Себе естественные законы природы, то отчего же нельзя допустить также и того, что Он мог подчинять Себе и естественные формы человеческого ведения – пространство и время, т. е. мог знать то, чего не может знать обыкновенный человеческий ум, ограниченный и обуславливаемый этими формами?

Отрицательной критике представляется, впрочем, непонятным даже и то, почему из числа многих больных, лежавших в Овчей купели, Иисус исцелил только именно одного того, которого Он действительно и исцелил. Конечно, вместе с некоторыми учеными на этот вопрос можно было бы ответить так: Иисус имел на то свои причины; но ответ этот, разумеется, неполный: нужно указать, что же это были за причины. Вот почему мы ставим вопрос со своей стороны: отчего же Христос должен бы был исцелить именно того больного, на которого указывает отрицательная критика, а не какого-нибудь другого? Предлагая ряд таких вопросов, мы наконец дойдем и до последнего: отчего Христос исцелил не всех больных, а только одного того, который протрадал 38 лет и потому ослабел до такой степени, что без посторонней помощи уже сам не мог первым влезть в воду тотчас по ее возмущении чтобы получить исцеление от своей болезни? В этом вопросе заключается ответ и на вопрос, предложенный отрицательной критикой: Христос исцелил 38-ми летнего больного потому, что он сам, без посторонней помощи, уже не мог ожидать для себя исцеления даже и от целительной воды Овчей купели, так как он был настолько слаб, что не мог прежде других войти в воду по ее возмущении. Ничего такого не говорит нам Евангелие о других больных, и во всяком случае мы можем думать, что они еще не

были в столь жалком состоянии, как исцеленный Иисусом, а потому, находясь в такой чудодейственной купели, как Вифезда, рано или поздно они и сами могли достигнуть своего исцеления.

Наконец отрицательная критика не видит никакого разумного, основания (keinen vernünftigen Grund) и в том, что Иисус тотчас по совершении исцеления „скрылся“ (sich verbarg) в народе ⁴⁴⁴. Но дело в том, что словом „скрылся“ (в смысле утаился, спрятался) не вполне точно передается значение греческого слова „ἐξένευσεν“. Этим словом евангелист Иоанн выражает только ту мысль, что когда иудеи разговаривали с исцеленным, Иисус пошел среди народа и таким образом скрылся с глаз их. В этой же мысли нет ничего невероятного или поразительного.

Что касается наконец того, что отрицательная критика отказывается дать объяснение этого события, потому что „в области человеческого и естественного“ она совершенно не может найти для него „физической аналогии“ ⁴⁴⁵, то это, кажется, единственное доброе дело, которое только она в состоянии сделать. Сверхъестественных действий Иисуса Христа разум человеческий постигнуть или объяснить никогда не может; если бы он постиг их, то они, разумеется, перестали бы быть и чудесами.

ИСЦЕЛЕНИЕ СЛЕПОРОЖДЕННОГО (Иоан. 9:1–41)

По евангельскому рассказу, событие это произошло следующим образом. Однажды на пути Иисус увидел человека, слепого от рождения. Бывшие при этом ученики спросили Его: „Равви! Кто согрешил?“ По иудейским воззрениям того времени болезнь и вообще несчастья всякого рода считались несомненно следствием какого-нибудь греха или преступления; как праведное наказание, ниспосланное грешнику от самого Бога. Это воззрение разделяли очевидно и ученики Иисуса, когда предложили Ему подобный вопрос. Желая показать Своим ученикам, что болезни и другие несчастья не всегда бывают следствием греха, но ниспосылаются иногда и по особому провидению Божию, Иисус отвечал: „не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела

Божии. Мне должно делать дела пославшего Меня, пока есть день: приходит ночь, когда никто не может делат. Доколе Я в мире, Я свет миру“. Сказав это, Он плюнул на землю, сделав брение из плюновения, и помазал им глаза слепому, сказав при этом: „пойди, умойся в купальне Силоам“ (чтоб значит „посланный“). Слепой пошел, умылся и пришел зрячим. Его соседи и другие лица, знавшие о том, что прежде он был слеп, удивлялись и говорили между собой: „не тот ли это слепец, что сидел и просил милостыню“? Одни говорили, что тот, другие – что только похож на него. Но когда исцеленный объявил, что он действительно есть тот самый преждебывший слепец, который сидел при пути и просил милостыни, то его стали расспрашивать, как же открылись у него глаза. В ответ на это исцеленный свазал: „человек, называемый Иисусом, сделал брение, помазал глаза мои и свазал мне: поди в купальню Силоам и умойся. Я пошел, умылся и прозрел«. „Где же этот человек?“ спросили его. Но он сказал им, что он этого не знает.

После этого, бывшего слепца повели к фарисеям. Фарисеи также начали расспрашивать о том, как он прозрел, и слепой рассказал им. Нужно заметить, что в тот день, когда Иисус сделал брение и отверз очи слепорожденному, была суббота. Вот почему некоторые из фарисеев и говорили „не от Бога этот человек, потому что Он не хранит субботу“. Другие, более благоразумные, рассуждали, впрочем, об этом несколько иначе. „Как же может грешный человек творить такие чудеса?“ говорили они. Вследствии этого разногласия произошла распря между самими фарисеями, и потому они захотели узнать мнение об Иисусе самого слепого. „Ты что скажешь о Нем, потому что Он тебе отверз очи?“ спросили они бывшего слепца. На это слепец отвечал что по его убеждению исцеливший его ест несомненно пророк. Но ответ этот возбудил у фарисеев сомнение даже и в том, действительно ли был слеп прежде этот человек, а потому они нашли нужным призвать его родителей, чтобы они засвидетельствовали, сын ли это их, действительно ли он родился слепым и каким образом стал теперь видеть. Родители бывшего слепца явились перед фарисеев и сказали им: „мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым, а как

теперь видит – не знаем, или кто отверз ему очи – мы не знаем. Впрочем он уже и сам в совершенных летах, а потому спросите его самого; пусть он сам скажет о себе“. Так отвечали родители его потому, говорит евангелист, что боялись иудеев, ибо иудеи сговорились уже, чтобы кто признает Иисуса за Христа, того отлучать от синагоги. Призвав вторично бывшего слепца, фарисеи сказали ему: „воздай славу Богу; мы знаем, что человек тот грешник“. Но исцеленный отвечал им: „грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу“. По поводу этих слов фарисеи снова спросили его: „что Он сделал с тобой, как Он отверз твои очи?“ „Я уже сказал вам, отвечал исцеленный, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками?“ Но фарисеи, укорив его, сказали: „ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; его же не знаем, откуда Он“. „То-то и удивительно, возразил бывший слепец, что вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи. Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает. От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего подобного“. Само собой понятно, каким образом это поведение неученого и некнижного человека могло привести в ярость высокообразованных по тому времени фарисеев и книжников, которые не только постигли всю премудрость тогдашней синагогской науки, но и, соблюдая в точности все предания старцев, взнося на пользу храма десятую часть своего имущества и постясь двукратно в неделю, несомненно считали себя в нравственном отношении стоящими несравненно выше всех остальных людей. Вот почему они так дерзко сказали исцеленному: „во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?“ И выгнали его вон. Услышав, что выгнали его вон и встретивши его, Иисус сказал ему: „веруешь ли ты в Сына Божия?“ Исцеленный спросил: „а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?“ „И видел ты Его, сказал ему Иисус, и Он говорит с тобой“. Тогда исцеленный воскликнул: „верую, Господи!“ и поклонился Ему. И сказал Иисус: „на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, и видящие стали слепы“. Услышав

это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: „неужели и мы слепы?“ На это Иисус отвечал им: „если-бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас“.

Справедливость требует сказать, что многие критики поступают весьма благородно, когда отказываются от объяснения этого события. Действительно, нет никакой возможности с помощью одного только разсудка, без участия живой веры, понять и объяснить себе, каким образом человек, родившийся слепым, мог получить вдруг полное исцеление от своей болезни через одно только брение и умовение в Силоамской купели. Какого-нибудь нравственного влияния здесь допустить невозможно, потому что исцеленный слепой совершенно не знал Иисуса, о чем можно заключить как из самого факта, что исцеленный был слеп от рождения, так и из собственных слов его, равно как и из его слишком неопределенного выражения: „человек, называемый Иисус“. Что же касается тех физических средств, которые были употреблены Иисусом при этом исцелении, то между ними должно различать только три фактора: слюну, земной ил и купальню Силоам. Отрицательная критика смотрит на них как на непосредственную причину совершенного Иисусом исцеления слепорожденного. Но в этом случае отрицательная критика поступает совершенно несправедливо. Правда, в евангельской истории мы встречаем не один пример, что при исцелении слепых Христос употребляет иногда слюну⁴⁴⁶. Кроме Иоанна, который говорит об этом в настоящем рассказе, дважды свидетельствует о том же и евангелист Марк (4: 33; 8: 23). Но спрашивается: можно ли в каком-нибудь из этих трех случаев приписывать слюне положительное врачебное значение? Не приводя результатов научно-медицинского исследования по этому предмету, мы даже самым простым опытом можем ограничиться для того, чтобы показать, что слюна скорее может принести глазу положительный вред, чем исцеление. В самом деле, кто может отрицать тот самый обыкновенный факт, что слюна одного человека, запущенная в глаз другого, если не производит острого воспаления, то по крайней мере воспаляет

глаз настолько, что это бывает заметно для каждого, так как белизна глаза покрывается большей или меньшей краснотой? Затем, указывают на целительную силу при глазных болезнях земляного ила и в этом случае даже приводят цитаты из Serenus Sammonicus ⁴⁴⁷: „ si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno“ ⁴⁴⁸. Но нужно обратить внимание на то, что здесь речь идет не о слепоте, а лишь об опухоли (tumor) вокруг глаза, которую отчасти действительно может унимать холодный земляной ил, как и всякие другие охлаждающие средства (холодные примочки чистой свежей воды и т. п.); но кто же из здравомыслящих людей будет утверждать, чтобы простой ил мог уничтожить слепоту и даровать зрение человеку даже слепорожденному? Что касается наконец того, не имела ли какой-нибудь особенной врачебной силы силоамская вода, то в ответ на это мы вместе с Ланге ⁴⁴⁹ сошлемся только на свидетельство Робинзона, в этом случае, конечно, лица вполне компетентного. „На восточной стороне долины Иосафата, –говорит Робинзон, – в 1100 шагах на север от скалистой вершины Тиропеона находился источник Девы Марии, называемый туземцами Ain um ed Deraj, т. е. Мать ступеней. Я уже привел те основания, которые делают невероятным предположение, что это был царский пруд Неемии или упоминаемый Иосифом пруд Соломона. Он соединен с Силоамским источником посредством канала, по которому с трудом только можно было проехать“. „Вода в обоих источниках действительно имеет особенный вкус, сладковатый и в то же время несколько солоноватый, но далеко не неприятный. Из расспросов жителей мы, впрочем, не узнали того, чтобы ей приписывали когда-нибудь медицинское действие или чтобы считали ее особенно хорошей для глаз“. Итак, из сказанного ясно, что ни в слюне, ни в брении, ни даже в силоамской воде нельзя находить никакого врачебного действия, которое бы могло произвести на глаза слепого благодетельное влияние. Но не могло ли иметь брение какой-нибудь особенной силы, сообщенной ему самым организмом Христа? Очевидно, нет; ибо спрашивается: что это могла быть за сила? Как мы говорили, уже Штраус превосходно доказал ту мысль, что посредством

магнетизма исцелений слепых вообще, а тем более слепорожденного, объяснять нельзя. Если же это была какая-нибудь другая сила – сверхъестественная, т. е. Божественная, – то, конечно, нечего и трудиться над тем, чтобы исцеление слепорожденного объяснить путем естественным ⁴⁵⁰. Слепорожденный лучше всех других понимал как было бы нелепо объяснять совершенное над ним исцеление каким-нибудь естественным ходом таких же естественных причин. „От века не слыхано, говорит он, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если-бы Он (его Исцелитель) не был от Бога, не мог бы творить ничего подобного» ⁴⁵¹.

Что касается мотива, побудившего Христа совершить разбираемое нами событие, то отрицательная критика (Шлейермахер и его последователи) указывает его отчасти хотя и правильно, но за то слишком узко и односторонне, когда ограничиваем его лишь состраданием или милосердием к страждущему человечеству. Действительно, для иудеев слепота была более тяжким несчастьем, чем для других народов, и сами иудеи считали ее более тяжким страданием, чем все другие болезни. Вспомним только о той скорби, какую изливал некогда Товит по поводу внезапной потери своего зрения. Во времена же Христа слепота для иудеев была еще более тяжким несчастьем, ибо сам Христос называл блаженными очи тех, которые видели то, что они видели; с внешним оком тогда, более чем теперь в весьма близкой связи стояло око внутреннее, которое даже через око внешнее могло видеть тот свет, каким был для мира Христос. Вот почему слепцы всегда могли вызвать в сердце Христа самое глубокое сострадание к себе, ибо через свою слепоту они не только испытывали много физических лишений, но и более других были удалены от царствия Божия, пришедшего на землю в лице Господа нашего Иисуса Христа. Тем не менее одним только мотивом сострадания, в какой бы форме мы его себе ни представляли, ни в каком случае еще нельзя ограничивать ни тех чудесных исцелений, которые совершены были Христом над слепыми вообще, ни чудесного исцеления слепорожденного в частности. Сострадание могло быть, так сказать, лишь поводом к

исцелению слепорожденного; мотив же его есть желание Христа наглядно показать миру, что действительно, пока Он в мире, Он есть свет миру, каким мог быть только истинный Сын Божий. Это можно доказать и собственными словами Христа, сказанными Им перед исцелением слепорожденного на вопрос учеников: – Равви! кто согрешил он или родители его, что родился слепым?“ Как известно, на этот вопрос Христос отвечал так: „не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии “, чем ясно показал, что исцеление слепорожденного есть именно „дело Божие“. Таким образом последняя, конечная цель того зла, которому подпал слепорожденный. как и цель всего существующего в мире, есть лишь прославление Бога во спасение людей, прославление именно через дела Христа, которые в то же самое время суть дела самого Бога.

ИСЦЕЛЕНИЕ СУХОРУКОГО

(Мф.12:9–14; Мр.3:1–6; Лук.6–11)

Однажды Иисус Христос пришел в иудейскую синагогу; в синагоге в это время находился человек, у которого правая рука была усохшая. Дело было в субботу. Вот почему книжники и фарисеи стали наблюдать за Иисусом, – не исцелит ли Он сухорукого, чтобы таким образом можно было выставить против Него впоследствии хотя бы обвинение в том, что Он нарушал субботу. Но так как Иисус по-видимому медлил исцелением сухорукого, то они подошли к Нему с довольно хитрым вопросом: „можно ли исцелять в субботы?“ В ответ на это Иисус сказал им: „кто из вас имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Насколько же человек лучше овцы!“ Но зная, с какой целью фарисеи спросили Его об этом, зная даже самые сокровенные мысли их, Иисус обратился к человеку, имевшему сухую руку, и сказал: „встань и выступи на средину “. Сухорукий исполнил повеление Иисуса: встал и вышел на средину. Тогда Иисус, обратившись к фарисеям, сказал им: „в свою очередь, спрошу и Я вас: что должно делать в субботу? добро или зло? спасти душу или погубить?“. Книжники и фарисеи были настолько поражены этим вопросом, что не нашли ничего сказать в ответ Иисусу.

Очевидно, они не предполагали возможности такого возражения против их учения о соблюдении субботы и совершенно не были подготовлены к его решению. Они не знали что значит: „милости хочу, а не жертвы“ (Мф. 12: 7; ср. Осии 6: 6); они проповедывали точное, буквальное, чисто внешнее соблюдение ветхозаветного закона, не зная духа его ⁴⁵². Они не предполагали, что справедливость есть только внешняя форма высокого нравственного начала – правды Божией, а потому и не могли дать ответа на предложенный им вопрос. Вот почему Иисус взглянул на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, и сказал сухорукому: „протяни руку твою“; он протянул, и сухая рука, его стала здорова, как другая. Будучи таким образом посрамленными фарисеи пришли в бешенство и говорили между собой, что бы им сделать с Иисусом. Вышедши же из синагоги, они немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его.

Отрицательной критике кажется странным, что Иисус совершает это исцеление в субботу как бы нарочито потому, что этого желали фарисеи, „чтобы найти обвинение против Него“, а с другой стороны, чтобы стать в противоречие с понятиями книжников и фарисеев, что ничего нельзя делать в субботу. Нам кажется, что если-бы дело было действительно и так, как думает отрицательная критика, то и в таком случае в исцелении сухорукого ничего нельзя видеть предосудительного, потому что учение тогдашних фарисеев о соблюдении субботы несомненно ложно, а потому Проповеднику истины и следовало стать с ним в противоречие; с другой стороны было бы незаконно в данном случае и обвинение фарисеями Иисуса в несоблюдении субботы, потому что само понятие их о соблюдении субботы было ложно. Но поведение Иисуса будет казаться для нас совершенно последовательным, если мы рассмотрим исцеление сухорукого в его связи с предшествовавшими событиями. Нужно заметить, что незадолго перед этим Иисусу пришлось идти засеянными полями, и ученики Его срывали колосья и ели, растирая руками. Это было в субботу, первую по втором дне Пасхи. Заметив действия учеников, фарисеи сказали Иисусу: „вот ученики твои делают то, чего не должно

делать в субботу“. Иисус сказал им в ответ: „разве вы никогда не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? Как он вошел в дом Божий при первосвященнике Авиафаре, взяли и ели хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам? Или не читали вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма. Если-бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осуждали бы невиновных (Осии 6: 6). Суббота для человека, а не человек для субботы; Сын же человеческий есть господин и субботы“. И вот именно исцеление в субботу сухорукого есть ближайшее фактическое доказательство слов Христа, что „Сын человеческий есть господин субботы“.

Оба эти события так ясно и так согласно рассказаны всеми тремя евангелистами (Матфеем, Марком и Лукой), что отрицательная критика, при всей своей ревности, не могла выставить против них ни одного серьёзного возражения, кроме только того, что чудо вообще невозможно. Но это возражение чисто уже догматическое и притом вполне тенденциозное, – школьно-философское.

ИСЦЕЛЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ, ВОСЕМНАДЦАТЬ ЛЕТ ИМЕВШЕЙ ДУХА НЕМОЩИ

(Лук. 13:10–17)

Евангелист Лука повествует об этом событии следующее: „В одной из синагог учил Иисус в субботу. Там была женщина, осьмнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выправиться. Иисус, увидев ее, подозвал и сказал ей: «женщина! ты освобождаешься от недуга своего». И возложил на нее руки; она тотчас выпрямилась и стала славить Бога. Начальник синагоги, принадлежавший, по-видимому, к числу фарисеев и книжников иудейских, негодуя на Иисуса за то, что Он исцелил больную в субботу, сказал народу: „есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний“. Но Господь сказал ему в ответ: „лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу, и не ведет ли поить? Сию же дочь Авраамову,

которую связал сатана вот уже осмнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?“ Когда говорил Он это, все противящиеся Ему стыдились, и весь народ радовался о всех славных делах Его“.

Это событие не встречает себе возражений со стороны отрицательной критики, кроме общего возражения против возможности совершения чудес. Оно также есть фактическое доказательство той мысли, что Сын человеческий есть господин и субботы и что есть дела, совершать которые позволительно даже и в дни субботние, посвященные на служение Богу. По словам Штрауса ⁴⁵³, это событие можно было бы понять как исцеление, совершенное психологическим путем – через воздействие слова Иисуса на веру больной, – если-бы, конечно, оно содержалось в строго-историческом повествовании. Против этого возражения мы дали уже общий ответ, когда говорили о чуде вообще.

ИСЦЕЛЕНИЕ СТРАДАВШЕГО ВОДЯНОЙ БОЛЕЗНЬЮ (Лук.14:1–6)

Событие это включает в себе такой же смысл, как и исцеление женщины, восемнадцать лет имевшей духа немощи. Евангелист Лука повествует о нем следующим образом. Однажды в субботу случилось Иисусу прийти в дом одного из начальников фарисейских вкушать хлеба. Фарисеи наблюдали и следили за Ним. И вот предстал перед Него человек страждущий водяной болезнью. По сему случаю Иисус спросил законников и фарисеев: „позволительно ли врачевать в субботу?“ Хитрые фарисеи молчали. Между тем Иисус, не получив от них ответа, прикоснулся к больному, исцелил его и отпустил домой. Затем, обратившись к книжникам и фарисеям, сказал им: „если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь: не тотчас ли вытащит его и в субботу?“ Но фарисеи и книжники не нашлись, что ответить на это Иисусу.

Само по себе это повествование почти не встречает для себя возражений со стороны отрицательной критики. Только один Штраус останавливает на нем свое внимание. Слова Христа: „если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь: не тотчас ли вытащит его и в субботу“ он считает тождественными

с теми, которые, по свидетельству Матфея (12:11), произнес Христос при исцелении сухорукого, – И потому недоумевает, каким образом возможно подобное повторение ⁴⁵⁴. Но 1) слова эти далеко не тождественны; у Матфея они читаются так: „кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее, и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы!“ – а 2) если по смыслу они и сходны между собой, то что же удивительного – встретить сходную речь, сказанную по поводу сходных событий? Неужели это редко встречается в обыденной жизни? Даже ученые трактаты не чужды бывают некоторого рода повторений не только в приемах, но и в выражениях, когда исследователю приходится говорить отдельно о целом ряде однородных событий или явлений. Ясно, что возражение Штрауса вызвано не характером евангельского повествования, а лишь желанием видеть в Евангелии повсюду противоречия и неточности. При приемах же Штрауса, как мы видели, не трудно опровергнуть или отождествить какие угодно события.

ОЧИЩЕНИЕ ДЕСЯТИ ПРОКАЖЕННЫХ

(Лук.17:11–19)

По свидетельству евангелиста Луки, событие это происходило следующим образом. Идя однажды в Иерусалим, Иисус проходил между Самарией и Галилеей. Когда он проходил в одно селение, Его встретили десять человек прокаженных, которые остановились вдали и громким голосом говорили: „Иисус Наставник! помилуй нас“. Увидев их, Иисус сказал им: „пойдите, покажитесь священникам“. Когда они шли, очистились. Но только один из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Иисуса, благодаря Его; и это был самарянин. Иисус, обратившись к нему, сказал: „не десять ли очистилось? где же девять? Как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменника?“⁴⁵⁵. И при этом прибавил: „встань, иди, вера твоя спасла тебя“ ⁴⁵⁶.

Это повествование совершенно понятно само по себе, не требует дальнейших объяснений и почти не встречает, для себя возражений со стороны отрицательной критики, неосновательно

отвергающей его лишь за его мнимую тенденциозность и сверхъестественный характер.

ИСЦЕЛЕНИЕ ДОЧЕРИ ХАНАНЕЯНКИ (Мф.15:21–28; Мр.7:24–30)

Однажды, когда Иисус вошел в пределы Тирские и Сидонские, к нему приступила одна женщина, язычница, родом сиропфиникиянка, и просила Его, чтобы Он изгнал беса из ее дочери. „Помилуй меня, Господи, сын Давидов! дочь моя жестоко беснуется“, говорила она. Но Он не отвечал ей ни слова. И ученики Его, приступивши, просили Его: „отпусти ее, потому что она кричит за нами“. На это Он сказал: „Я послан только к погибшим овцам дома Израилева“. Но финикиянка (или хананеянка) подошла к Нему, поклонилась и начала просить снова: „Господи! помоги мне“. Иисус Христос, показывая вид, что как будто-бы ее просьба не вызывает у Него совершенно никакого сострадания, отвечал: „дай прежде насытиться детям; ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам“.—„Так, Господи!“ согласилась смиренно язычница... „Но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их“. Тогда Иисус сказал ей в ответ: „О, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему! за это слово, пойдя, бес вышел из твоей дочери“. Пришедши домой, хананеянка действительно нашла, что бес вышел из ее дочери и что дочь ее исцелилась в тот же час. — При рассмотрении евангельского повествования об исцелении дочери хананеянки, Штраус, этот ярый представитель отрицательной критики, сознает себя безсильным понять многое как в общем характере этого события, так и в его частностях. По его пониманию, это событие находится в положительном противоречии с истинным взглядом Иисуса на свою миссию, а потому Штраус и хочет считать его исторически достоверным, — т. е. почему? Очевидно, опять-таки потому, что оно находится, по-видимому, „в противоречии“ с более важными событиями из жизни Иисуса. Еще посылая на проповедь двенадцать апостолов, Христос, между прочим, давал им такое наставление: „на путь к язычникам не ходите, а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева“ (Мф. 10, 5, 6). Почему? — спрашивает Штраус ⁴⁵⁷ — Иисус послал учеников Своих

проповедывать Евангелие только по Палестине, а не повелел им также идти и в другие страны –Самарию, Финикию, Египет, Грецию и т. п.? Такую „национальную замкнутость“ Штраус считает довольно сомнительной и объясняет ее только практической сообразительностью Иисуса, Который не хотел раз навсегда стать в неприязненные отношения со Своими соплеменниками-иудеями, чуждавшимися вообще всех других национальностей. С этой только точки зрения понятно для Штрауса и поведение Иисуса по отношению к язычнице-финикиянке. Штраус серьезно думает, что «Иисус на самом деле был настолько нечеловечески груб и жесток к бедной женщине, что на Него не могла повлиять даже и усиленная просьба его последователей». В этом мнении его укрепляет еще и то, что в тексте нет и следа („keine Spur“) того, чтобы Иисус Своим поведением только испытывал бедную женщину и таким образом давал возможность во всей силе высказаться ее вере; в евангельском рассказе, напротив, Штраус видит только признаки действительного невнимания Иисуса. Таким грубым и жестоким представляется Штраусу его „прославленный раввин“ (der aufgeklärte Rabbiner), которому, благодаря его новому учению, мир обязан своим нравственным обновлением или преобразованием!

В выражении Иисуса: „нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам“ Штраус также видит „национальную замкнутость“ и нежелание Иисуса „раз навсегда стать в неприязненные отношения к своим соотечественникам“. „Беспристрастный“ критик не находит никакой внутренней необходимости в том, что народ израильский, который с самого начала своего существования был носителем идеи искупления, должен бы быть началом и в деле основания христианской церкви и исходным пунктом евангельской проповеди.

Наконец, Штраус, как мы знаем, немислим без „непримиримых противоречий“ ⁴⁵⁸. Действительно, сравнивая повествование Матфея об исцелении дочери хананеянки с таковым же повествованием Марка, Штраус находит между ними и непримиримое противоречие, которое состоит в том, что по Матфею событие это произошло во время шествия Иисуса, т.

е. на пути, а по Марку – в каком-то доме. „Вошедши в дом, – говорит Марк, – (Иисус) не хотел, чтобы кто узнал; но не мог утаиться. Ибо услышала о Нем женщина, у которой дочь одержима была нечистым духом“, и т. д. Штраус, очевидно, не понял той последовательности рассказа, которой придерживался Марк в своем повествовании. При серьезном и беспристрастном рассмотрении повествования Марка в его внутренней последовательности, для каждого очевидно, что евангелист Марк рассказывает о чудесном исцелении дочери хананеянки именно потому, что, по взгляду евангелиста, это событие было главной причиной, отчего Иисус, вошедши в дом и не желая, чтобы кто узнал о его присутствии, не мог, однако же, „утаиться“. На необходимость такого именно понимания внутренней связи событий указывает и частица „ибо“ -ὅτι («не мог утаиться, ибо услышала о Нем женщина», и т. д.). Но так как причина всегда должна предшествовать своему следствию, то ясно, что и исцеление дочери хананеянки случилось прежде, чем Иисус вошел в дом, в котором Он хотел „утаиться“. Таким образом оказывается лишь призрачным то непримиримое противоречие, которое указывает Штраус между повествованиями Марка и Матфея об исцелении дочери хананеянки.

ИСЦЕЛЕНИЕ ГЛУХОНЕМОГО (Мр.7:31–37)

Вышедши из пределов Тирских и Сидонских, где исцелена была бесноватая дочь язычницы-хананеянки, Иисус опять пошел к морю Галилейскому чрез пределы Десятоградия. В это время привели к нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руку. Отведши больного в сторону от народа, Иисус вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его; затем, возрев на небо, вздохнул и сказал ему: „еффафа“ ⁴⁵⁹, т. е. отверзись. И тотчас отверзся у больного слух, и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто. Бывшим при этом Иисус запретил разглашать о случившемся. Но сколько, впрочем, Он ни запрещал им, они еще более разглашали; чрезвычайно дивились и говорили: „все хорошо, и глухих делает слышащими, и немых говорящими“. В этом рассказе внимание отрицательной критики особенно обращает

на себя, во-первых, то, что Иисус, при исцелении, отвел больного „в сторону от народа“, во-вторых, что Он плюнул и, наконец, в-третьих, что Он „вложил персты Свои в уши больного и коснулся языка его“. Все это, по мнению отрицательной критики, ясно доказывает, что исцеления больных были совершаемы Христом непосредственно через Его физическое влияние, которое хотя еще и не совсем точно исследовано новейшей наукой, но во всяком случае близко родственно с воздействиями животного магнетизма, если не совершенно с ними тождественно. Но о невозможности допустить в чудесных исцелениях Христа никакого естественного физического или психического воздействия на больных мы говорили уже несколько раз, и повторять еще здесь сказанное уже прежде считаем совершенно излишним. В данном случае мы желали бы предложить отрицательной критике только один вопрос: именно, если исцеление глухонемого должно объяснить через какое-то неизвестное нам воздействие животного магнетизма, которое будто-бы могло быть сообщено Иисусом больному в слюне и через прикосновение оконечностей пальцев Иисуса к языку немого, то спрашивается: отчего же исцеление последовало не тогда, когда, отведши больного в сторону от народа, Иисус вложил персты Свои в уши его и, плюнув, коснулся языка его, а лишь тогда, когда, воззрев на небо, Иисус вздохнул и сказал ему: „еффафа“, т. е. отверзись?! Ясно, что главная причина чудесного исцеления глухонемого заключалась не в слюне, и не в вложении перстов в уши больного, и не в прикосновении, наконец, к языку больного, а в «воззрении» Иисуса на небо, т. е. в молитве к Богу-Отцу, вызвавшей непосредственное воздействие на больного всемогущей десницы Божией... Отчего же отрицательные критики обращают внимание в данном случае только на внешнюю, так сказать лишь церемониальную сторону события и стараются пройти молчанием истинную причину чудесного исцеления? Ответ на этот вопрос дать весьма легко. Оставаясь верными усвоенной ими школьно-философской доктрине, увенчанной именем какого-нибудь гениального ума и не допускающей в мире ничего сверхъестественного, они не обращают внимания на то, что в наших Евангелиях говорит ясно

за сверхъестественное воздействие Божественного всемогущества, и с жаром хватаются за то, что, по их мнению, может служить к совершенно естественному объяснению того или другого чудесного события. Явление непонятное, а между тем не подлежащее никакому сомнению! Так поступали некогда и иудеи. Они вполне преклонялись перед авторитетом книжников и фарисеев, – над чем мы можем только недоумевать, – и нисколько не признавали авторитета Христа, несмотря на множество знамений и чудес, совершенных Им перед их глазами, которые они хотели объяснить лучше силой веельзевула, князя бесовского, чем всемогущей десницей Иеговы. Явление – повторяем – совершенно непонятное с обыкновенной точки зрения. „Столько чудес сотворил Он перед ними, – с удивлением замечает даже один из евангелистов, – и они не веровали в Него“ (Иоан. 12: 37). И только в неисповедимых судьбах Промысла Божия евангелист видит истинную причину столь непонятного явления. „Да сбудется – говорит он – слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас и кому открылась мышца Господня?“ На этом основании он дает следующее объяснение ожесточенному неверию иудеев: „потому не могли они верить, – говорит он, – что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои, и окаменил сердце свое, – да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы я исцелил их“ (Ис., 6: 10), – объяснение, которое целиком должно быть применимо и к современному нам неверию отрицательных критиков.

ИСЦЕЛЕНИЕ ВИФСАИДСКОГО СЛЕПЦА (Мр.8:22–26)

Однажды, когда Иисус Христос пришел в Вифсаиду, к Нему привели одного слепца и просили, чтобы Он прикоснулся к нему. Взяв слепого за руку, Христос вывел его вон из селения ⁴⁶⁰ и, плюнув ему на глаза ⁴⁶¹, возложил на него руки и спросил его, видит ли он что-нибудь. На это слепец, взянуv, ответил: „вижу проходящих людей, как деревья“. После этого Иисус опять возложил руки на глаза слепого и велел ему взглянуть. Оказалось, что слепой совершенно уже исцелел и стал видеть все ясно. Отправляя исцеленного домой, Иисус сказал ему: „не заходи в селение и не рассказывай о случившемся никому“.

Обыкновенное указание некоторых отрицательных критиков на „несомненно“ заключающиеся в этом рассказе признаки воздействия на больного магнетической силы Христа ⁴⁶² мы оставляем без внимания, как потому, что об этом мы уже говорили несколько раз, так и потому, что сам Штраус, этот наилучший представитель отрицательной критики и самый рьяный скептический исследователь евангельского текста, с очевидностью доказал ⁴⁶³, что исцеление слепых нельзя объяснить посредством магнетизма, что ни наука, ни опыт не дают никакого повода для объяснений такого рода. В данном случае мы ограничимся лишь решением следующего вопроса, также нередко предлагаемого и довольно различно разрешаемого отрицательными критиками: почему исцеление последовало не тотчас после первого возложения рук Иисуса на слепца, а потребовалось еще вторичное возложение руки Иисуса? На этот вопрос, как мы сказали, отвечают довольно различно. Так, Ольсгаузен, напр., полагает, что исцеление последовало не сразу от того, что мгновенный свет мог бы причинить новый вред глазам исцеленного, и что для предупреждения этого глаза больного нужно было ознакомить с светом лишь постепенно, как это и делает Христос в том способе, посредством которого Он исцелил слепого. Штраус ⁴⁶⁴ не удовлетворяется этим объяснением. И действительно, объяснение Ольсгаузена нельзя назвать удовлетворительным в виду других исцелений над слепыми, которые были совершены Иисусом. Со своей стороны и Штраус дает не вполне удачное объяснение, когда утверждает, что в этом случае евангелист руководился желанием наглядно представить самое событие (*anschaulich zu machen*), предполагая, следовательно, что сам процесс исцеления совершился не чудесным или сверхъестественным образом, а постепенно, вследствие воздействия известных законов, почему его и можно „сделать наглядным“. Евангелист и без того весьма живо описывает нам это чудесное исцеление. Он не говорит только, что Иисус исцелил слепого, а, напротив, довольно подробно рассказывает о том, как Он взял слепого за руку, вывел из селения, плюнул ему на глаза, возложил на него руки, спросил, видит ли что, и т.

п. Но это, конечно, не значит, что евангелист хотел „сделать наглядным“ сам процесс чудесного исцеления. Если-бы евангелист только мог представить наглядным, т. е. ясным и вполне естественным, сам процесс чудесного исцеления, то оно перестало бы быть и чудом, и евангелист не мог бы приписывать ему того важного значения, которое он ему приписывает, рассказывая о нем рядом с таким необыкновенным событием, каково насыщение семью хлебами четырех тысяч народа. Единственно разумным и единственно только возможным объяснением того обстоятельства, что вифсаидский слепой не получил полного исцеления от своей слепоты тотчас при первом прикосновении к нему Иисуса, может быть названо лишь то, по которому Иисус, имевший возможность, по Своему божественному всемогуществу, совершать мгновенные исцеления, даже вдали от исцеляемого, в данном случае хотел с исцелением соединить еще и веру и первым подкрепить последнюю. Из евангельского повествования не видно, чтобы вифсаидский слепой был человек горячо верующий в Богочеловечество и всемогущество Иисуса. Его привели к Иисусу другие, но по его ли просьбе, или же только потому, что об Иисусе распространился слух, как о необыкновенном чудотворце, – этого мы не знаем. Из евангельской же истории мы знаем, что от всех желавших получить чудесные исцеления Христос требовал всегда теплой и живой веры, что неверие совершенно отталкивало, а маловерие значительно препятствовало получению от Иисуса чудодейственных благодеяний. Если же мы допустим, что вифсаидский слепец действительно до своего исцеления был человек еще неверующий в божественную личность Богочеловека или же только маловерующий, что весьма возможно допустить в слепце, который мог лишь от других слышать о необыкновенных действиях Христа, но не мог быть их непосредственным очевидцем, то для нас будет совершенно ясным как то, что при этом исцелении Иисус употребил такие средства, каковы: плюновение и прикосновение, чем, очевидно, Он желал усилить слабую веру слепца, так и то, что полное исцеление последовало лишь после второго прикосновения,

чем, очевидно, указывается, что причина первоначальной неудачи, так сказать, заключалась не в Иисусе, а в слепце, в его маловерии.

ИСЦЕЛЕНИЕ БЕСНОВАТОГО В НОВОЛУНИИЯ (Мф.17:14–21; Мр.9:14–29; Лук.9:38–43)

Фактическая сторона этого события в наших Евангелиях представляется следующим образом. Когда после славного Своего преображения, имевшего место на горе Фаворе, Иисус вместе с тремя учениками своими, Петром, Иаковом и Иоанном, сходил с горы, Он увидел около остальных Своих учеников много иудеев и книжников, споривших с ними. Заметив сходящего с горы Иисуса, книжники и иудеи изумились и, подбежав, приветствовали Его. Иисус спросил книжников: „о чем вы спорите с ними?“ В это время некто из народа воскликнул: „Учитель, я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым. Умоляю Тебя взглянуть на него; он один у меня; помилуй его, Господи“, потому что в новолуния он беснуется и тяжело страдает: его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, дух повергает его на землю, и он испускает пену и скрежещет зубами своими и цепенеет, и дух „насилу“ отступает от него, измучив его. Я просил учеников Твоих, чтобы они изгнали его, но они не могли. Отвечая ему, Иисус сказал: „о род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведи сюда сына своего“. Но еще на пути, как только бесноватый увидел Иисуса, дух стряс его, поверг на землю и стал бить; бесноватый упал, на пол и валялся, испуская пену. Иисус спросил отца бесноватого: „как давно это сделалось с ним?“ „С детства“, отвечал отец. „Многokrатно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам“. На это Иисус сказал ему: „если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему“. Отец отрока тотчас воскликнул со слезами: „верую, Господи! помоги моему неверию“. Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: „дух глухой и немой, Я повелеваю тебе: выйди из него, и впредь не входи в него“. Вскрикнув и сильно сотрясши бесноватого, дух вышел; а больной сделался как мертвый, так что многие

говорили, что он действительно умер ⁴⁶⁵. Но Иисус, взяв его за руку, поднял его и отдал отцу. Больной дотоле отрок стал совершенно здоровым. И все дивились величию Божию. Когда же Иисус вошел затем в дом, ученики наедине спросили Его: „почему мы не могли изгнать его“. На это Иисус сказал им в ответ: „по неверию вашему, ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно, и скажете горе сей: перейди отсюда туда, и она перейдет; и ничего не будет невозможно для вас. Сей же род изгоняется только молитвой и постом“.— Евангельские повествования об исцелении бесноватого в новолуния только — очень мало встречают против себя возражений со стороны отрицательной критики. Главное возражение против возможности такого события носит на себе слишком общий характер; оно состоит в отрицании возможности состояния бесноватых вообще, —возражение, которое в свою очередь основывается на совершенно произвольном отрицании возможности существования злых духов. Возражение это, повторяем, слишком обще, и о нем мы уже довольно подробно говорили в свое время, почему и не считаем нужным снова останавливать на нем свое внимание. В данном случае мы укажем лишь на то, что если в настоящее время нельзя отрицать магнетического влияния луны на нервную систему человека, благодаря чему последний способен производить чисто магические действия (Штраус ⁴⁶⁶, впрочем, не хочет ничего знать об этом влиянии), то отчего же, спрашивается, нельзя допустить такого же влияния на нервную систему демонического, обнаруживавшегося в один определенный срок, именно в новолуния? Этим мы, впрочем, вовсе не отождествляем состояния лунатиков с состоянием бесноватых на новолуния, хотя и находим между ними весьма близкую аналогию. Состояния эти мы считаем аналогичными потому, что предмет воздействия здесь один и тот же— нервная система; различие же их состоит как в способе воздействия (в одном — магнетический, в другом — демонический), так и в самых действующих началах (в одном — непосредственное воздействие на нервы человека производит луна, в другом — темная сила ада). Таким образом ясно, что кто не отрицает

возможности существования злых духов и их непосредственного воздействия на человека (а не допустить этой возможности нельзя, потому что основания противников евангельского мировоззрения и в этом отношении, как мы видели, слишком слабы и совершенно несостоятельны), тот не будет видеть ничего невероятного и в евангельском рассказе об исцелении несчастного отрока, бесновавшегося в новолуния.

Как ни просты, как ни естественны, по-видимому, евангельские повествования об этом событии, но отрицательная критика и в этом случае не может обойтись без излюбленных ею „непримиримых противоречий“ и разногласий, которые она находит в евангельских повествованиях⁴⁶⁷. В чем же состоят эти разногласия и противоречия? По указанию отрицательной критики, противоречия эти состоят 1) в том, что, по Матфею, Иисус и три ученика Его „пришли к народу“ (Мф. 17: 14); по Луке, напротив, Иисуса „встретило много народа“ (9: 37), с чем, по-видимому, согласен и Марк, когда говорит, что, „увидев Иисуса, весь народ изумился и, подбегая, приветствовал Его“ (9: 15); 2) в том, что все три евангелиста далеко не одинаково передают просьбу отца бесноватого отрока; по Матфею, отец будто-бы сказал так: „Господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется“, – по Марку – иначе: „Учитель! Я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым“, по Луке еще иначе: „Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего; он один у меня“, и т. д. Наконец, 3) в том, что евангелисты неодинаково подробны в описании этого события: Лука говорит весьма сжато, Матфей – подробнее, а Марк – еще подробнее... Но что сказать об этих разногласиях и „непримиримых противоречиях“? По нашему мнению, это возражение отрицательных критиков настолько пусто и ничтожно, что на нем не следует даже и останавливать серьезного внимания; если же мы и указываем на него, то лишь для характеристики тех приемов и той пустой придирчивости, с которой отрицательные критики иногда вынуждены бывают нападать на евангельские повествования, когда в их руки не попадает ничего более серьезного.

ИСЦЕЛЕНИЕ ИЕРИХОНСКОГО СЛЕПЦА (Мф.20:29–34; Мр.10:46–52; Лук.18:35–43)

Евангелист Марк так рассказывает об этом событии. Идя в последний раз в столицу иудейского царства – Иерусалим, Иисус проходил между прочим через Иерихон. Когда же выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, бывший слепым, сидел у дороги и просил милостыни. Услышав, что идет Иисус, он начал кричать и говорить: „Иисус, сын Давидов! помилуй меня“. Многие из сопровождавших Иисуса, не желая по всей вероятности нарушать торжественности шествия в Иерусалим Царя Израилева, заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: „Сын Давидов помилуй меня“. Иисус остановился и велел его позвать. Слепому позвали, ободряя при этом и говоря: „не бойся, вставай, зовет тебя“. Сбросив с себя верхнюю одежду, слепой встал и подошел к Иисусу. Иисус спросил его: „чего ты хочешь от Меня?“ – „Учитель! я хочу, чтобы мне прозреть“, отвечал слепой. „Иди, вера твоя спасла тебя“, сказал ему Иисус. И действительно, слепой тотчас прозрел, и пошел за Иисусом по дороге.

В изображении общего хода этого события все три евангельские повествования (Матфея, Марка и Луки) весьма согласны между собой, в некоторых местах даже дословно; но они заключают в себе бросающиеся в глаза разности относительно двух частных пунктов этого события: 1) числа исцеленных слепцов и 2) места события. Так, напр. Марк, как мы видели, говорит об одном слепце, которого исцелил Иисус при выходе из Иерихона; Матфвей – о двух, также исцеленных Иисусом при выходе из Иерихона, Лука – об одном, которого исцелил Иисус при входе в Иерихон ⁴⁶⁸.

Спрашивается: как смотреть на эти разности евангельских повествований?

Различные исследователи и толкователи евангельской истории отвечают на этот вопрос весьма различно. Так, напр., Штраусг особенно резко разукрасивший эти разногласия ⁴⁶⁹, думает, что они произошли от того, что в устном предании, которое лежит в основе всех трех евангельских повествований об исцелении иерихонского слепца, место события указывалось далеко не одинаково, и что Матфей, в рассказе которого

упоминаются два иерихонских слепца, допустил неточность, смешав настоящее событие с исцелением двух слепых, которое совершил Иисус вскоре после воскрешения дочери Иаира, и о котором рассказывает сам же Матфвей в своем Евангелии (9: 27 – 31). Но с мнением Штрауса и его последователей едва-ли кто может согласиться. Во-первых, ни откуда неизвестно, чтобы в основе евангельских повествований лежало какое-то устное предание, – это плод лишь одной Штраусовской фантазии; а во-вторых, кто может допустить, чтобы один и тот же писатель (в данном случае евангелист Матфей) мог смешать между собой два совершенно различные события, о которых он сам же так отчетливо рассказывает в своей книге? Вот почему нам кажется более правдоподобным мнение тех, которые предполагают, что разбираемое нами событие случилось вообще за городом и что исцелен был только один слепой; но что Матфей, согласно свойственному ему способу повествования, с этим событием соединил еще и другое подобное же исцеление, которое было совершено Иисусом несколько раньше и при том при выходе из Иерихона, как он действительно и обозначает место события, заимствуя все другие обстоятельства, приводимые в его рассказе, из последнего события; что Марк пользовался вообще Матфеем при написании своего Евангелия, но относительно настоящего события он не последовал слепо за ним, зная хорошо, что он соединил в одном рассказе два разновременные события; но, к сожалению, и сам Марк не избежал погрешности, соединив обстоятельства, последнего иерихонского исцеления с подобным же исцелением, случившимся, вероятно, несколько ранее. Мы назвали это мнение более правдоподобным, чем мнение Штрауса и его последователей, потому что в нем, по крайней мере, совершенно верно то, что Матфей иногда имеет обыкновение в одном рассказе соединять два подобные, хотя и разновременные события; разбираемое нами событие в этом отношении – пример далеко не единственный (см., напр., Мф. 8: 28 – 34; ср. Мр. 5: 1 – 20; Лук. 8: 26 – 39). Нельзя согласиться лишь со второй половиной последнего мнения. Во-первых, нет решительно никаких исторических данных, на основании

которых можно бы было предполагать, что Марк при составлении своего Евангелия пользовался Евангелием от Матфея; а во-вторых, в отношении разбираемого нами события Марк настолько точен в своем рассказе, что решительно нет никакой возможности думать, чтобы он мог перепутать обстоятельства одного события с обстоятельствами другого, которые Матфей соединил в одном рассказе; Марк называет по имени самого слепца, которого исцелил Иисус, знает даже, чей он сын, а о самом событии говорит как человек весьма близко с ним знакомый (сравн., напр, Мр. 10, ст. 46–49).

Наиболее достоверным нам представляется мнение тех, которые полагают, что в Иерихоне было совершено два весьма сходных между собой исцеления: одно – при входе Иисуса в Иерихон, а другое – при Его выходе из Иерихона, из которых о первом повествует Лука, а о последнем – Марк; Матфей же говорит совокупно об обоих исцелениях в одном рассказе.

Правда, и против этого объяснения указывают немало возражений; но возражения эти таковы, что не могут подорвать к нему нашего доверия. Так, напр., Штраус ⁴⁷⁰ и его последователи не допускают возможности того, чтобы два события (т. е. два исцеления) могли случиться почти при одних и тех же побочных обстоятельствах. В данном случае Штрауса поражает, во-первых, то, что оба слепца называют Иисуса Сыном Давидовым; во-вторых, что обоих слепцов народ желает заставить молчать; в-третьих, что в обоих случаях Иисус повелевает, призвать к Себе слепых и, наконец, в-четвертых, оба слепца ничего не говорят Иисусу, как только то, что они желают видеть. Эти возражения Штрауса настолько, впрочем, слабы, что для их опровержения не требуется особого усилия. В самом деле, что невероятного в том, что оба слепца называют Иисуса Сыном Давидовым, когда в то время так называл Иисуса почти весь иудейский народ (сравн., напр., Мф. 21: 9)? Из того, что слепые постоянно называли Иисуса Христа Сыном Давидовым, Штраус делает заключение, что их слепоту нужно понимать в символическом смысле ослепления иудействующего христианства, которое видит в Иисусе только Сына Давидова, пока Он Сам не открывает ему очей ⁴⁷¹. Объяснение весьма

фантастическое, но с исторической точки зрения совершенно безосновательное и произвольное! Далее, нет ничего особенного и в том, что народ хотел заставить замолчать обоих слепцов; если в первый раз, при вступлении в Иерихон, народ принуждал замолчать кричавшего слепца, потому что не желали ничем нарушить торжественное шествие в Иерусалим обетованного Царя Иудейского, то что же странного в том, что и во второй раз одна и та же причина вызвала одно и то же следствие? Затем, едва-ли заслуживает внимания указание Штрауса и на то, что в обоих случаях Иисус повелевает призвать к Себе слепых, которые просили Его о помощи. Наконец, мы положительно недоумеваем, каким образом ученый и остроумный Штраус мог указать на „невероятность, тождественную с невозможностью» (eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrscheinlichkeit), на то, что оба слепца ничего другого не просят у Иисуса, кроме того, чтобы Он исцелил их и чтобы таким образом они могли видеть. Неужели для Штрауса казалось бы более естественным, если-бы один из слепцов пожелал быть еще немым и глухим или предложил Иисусу какую-нибудь иную просьбу? Ученый немецкий критик вероятно не знал простой русской пословицы: «кто чем болит, тот о том и говорит». Если-бы и не двух, но всех в мире слепых спросили чего они желают, то, без сомнения, не оказалось бы ни одного, который бы прежде всего не пожелал быть зрячим. После сказанного, таким образом, с одной стороны ясно, как слабы возражения отрицательной критики против мнения о возможности совершения в Иерихоне двух исцелений почти при одних и тех же побочных обстоятельствах, а с другой – ясно и то, что такие исцеления, если-бы они действительно случились и при совершенно тождественных обстоятельствах, не заключают в себе ничего сомнительного и невероятного.

Далее, возражая против последнего мнения, его противники находят в высшей степени невероятным, чтобы Марк и Лука так удачно разделились между собой в этом случае, что один из них рассказывает только об одном событии, совершенно ничего не упоминая о другом, а другой рассказывает лишь о том событии о котором не упомянул его сотрудник в деле распространения

Евангелия. Но и в этом „разделении“ евангелистов относительно описываемых событий нельзя видеть ничего особенного, ничего невероятного. Мы, конечно, далеки от того, чтобы допустить между евангелистами предшествовавшее соглашение или умышленное разделение относительно описания этих событий; разделение это произошло совершенно случайно, хотя причины его до некоторой степени могут быть поняты и нами. Мы полагаем, что Лука описывает исцеление слепого, совершенное при вступлении Иисуса в Иерихон, уже по одному тому, что оно случилось первым по времени; об исцелении же слепого, совершенном при выходе Иисуса из Иерихона, Лука умалчивает, очевидно, потому, что оно было совершено почти при совершенно тождественных обстоятельствах, как и предшествующее исцеление, – на что он, конечно, имел полнейшее право, потому что если-бы писать подробно о всем том, что совершил Иисус, то и самому миру не вместить бы написанных книг (Иоан. 21:25). Марк, напротив, опускает исцеление, которое было совершено Иисусом при входе в Иерихон, и говорит лишь о том, которое было совершено позже, уже при выходе Иисуса из Иерихона, – по всей вероятности, потому, что это событие ближе его касалось и больше его интересовало, так как он даже знает имя исцеленного лица – слепца Вартимея, сына Тимеева.

Наконец, противники указанного нами мнения не допускают возможности и того, чтобы Матфей сам так соединил в одном рассказе два совершенно разновременных события, что их трудно даже различить. Такое повествование неточно, говорят они ⁴⁷², а потому и несвойственно евангелисту, очевидцу описываемых событий. Пожалуй, в некотором отношении такое повествование можно назвать „неточным“ (ungenau); но „самая эта свобода, – скажем словами Герикэ, – с какой евангелист Матфей соединил однородное и, не придавая особенного значения неточности в частностях, господствует над историей, – самая эта свобода понятна только в непосредственном свидетеле-очевидце, в апостоле“. Для Матфея, очевидно, было важно не место события и не слепцы исцеленные, но только та сверхъестественная сила, которая проявилась в этом событии и

которая служила наилучшим доказательством того, что обладавший ею был не простой человек, но истинный Сын Божий, принявший на себя человеческое естество. Вот на что он только и хотел указать в своем рассказе, и, конечно, достиг своей цели вполне.

Рассказом об этом исцелении иерихонских слепцов мы заканчиваем свой анализ евангельских повествований о чудесах, совершенных Господом нашим Иисусом Христом в области человеческой природы над живыми людьми, и переходим к изложению повествований о чудесах, совершенных над людьми уже умершими, которые Христом снова были вызваны к жизни, т. е. воскрешены.

ЧУДЕСА СОВЕРШЕННЫЕ ГОСПОДОМ НАШИМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ В ОБЛАСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ:

б) Над людьми уже умершими.

Нелегко было отрицательной критике делать более или менее серьёзные нападки на евангельские повествования о чудесных исцелениях, совершенных Господом нашим Иисусом Христом во времена Его земной жизни. К каким только уверткам, как мы видели, ни прибегала она, чтобы устранить из них сверхъестественность, т. е. непосредственное воздействие всемогущей десницы Божией, и представить эти исцеления, насколько возможно, понятиями с одной только „естественной“, т. е. рационалистически-пантеистической точки зрения! С этой целью указывалось на какой-то никому неизвестный, явно измышленный лишь праздной фантазией „магнетический дух“ Христа; с этой целью сам Христос представлялся отрицательной критике „как бы заряженной электрической батареей, которая разряжалась при самом малейшем прикосновении“; с этой целью указывалось на „животный магнетизм“, которым будто-бы обладал Христос почему-то в такой степени, как никто другой; – наконец, с этой целью говорилось о физическом и психическом влиянии Христа на организмы больных, – влиянии, которым также Христос почему-то обладал в недостижимой для других степени и которое именно слепых делало зрячими, прокаженных – очищенными, глухих – слышащими, немых – говорящими... Если же для

устранения сверхъестественного элемента в рассказах об исцелениях, совершенных Христом, самой отрицательной критике казались недостаточными все ее измышления, тогда она обыкновенно бралась за отрицание исторической достоверности тех или других евангельских повествований, основывая это отрицание на мнимых, т. е. вовсе несуществующих противоречиях данных евангельских повествований... „Магнетический дух“, „электрическая батарея“, „животный магнетизм“, „максимум физического и психического влияния“!... Как, однако, эластичны и в то же время как пусты все эти блестящие, высоконаучные выражения!... Почему же, спрашивается, только один Христос, как никто другой, обладал максимумом физического и психического влияния, магнетическим духом и животным магнетизмом в такой ни для кого недостижимой степени, что единым словом Своим мог очищать прокаженных, исцелять расслабленных, слепых, немых, хромых и одержимых иными разными недугами?... Не ясно ли, что сама отрицательная критика говорит этим лишь то, что Христос был существом совершенно отличным от остальных людей?...

Последовательнее, впрочем, ведет свое дело отрицательная критика при разборе евангельских повествований о воскрешениях мертвых. Здесь она уже и сама видит, насколько бесполезно указывать для объяснения этих чудес какие-нибудь естественные начала ⁴⁷³, какими она считает, наприим., какой-то „магнетический дух“, „животный магнетизм“ и т. п., и потому она всеми силами старается только отрицать как возможность самых фактов воскрешения мертвых, так и историческую достоверность евангельских повествований об этих фактах. Мы прежде всего укажем на те общие, чисто догматические основания, по которым отрицательная критика считает совершенно невозможным воскрешение мертвых вообще.

Воскрешения мертвых невозможны, — говорит отрицательная критика, — потому что было бы слишком жестоко снова возвращать к страданиям временной жизни того, кто уже однажды прошел тернистый жизненный свой путь и достиг

блаженного успокоения“ ⁴⁷⁴. Соглашаясь в принципе с таким возражением, мы, однако-же, должны сказать прежде всего то, что до искупительной крестной смерти Христа блаженного успокоения усопших в царствии небесном еще не было, и души ветхозаветных праведников, по учению самого Слова Божия, находились тогда лишь в шеоле, в аду, из которого Христос и извел их уже после Своей крестной смерти. Правда, в книге Апостольских Деяний есть два указания на то, что воскрешения мертвых были совершаемы апостолами даже после воскресения Христа (Деян. 9: 40; 20: 10); так Петр воскресил Тавифу, Павел – юношу Евтиха, упавшего с третьего этажа здания, в котором апостол проповедывал Слово Божие, и убившегося. Но 1) окончательное и совершенное блаженство праведников наступит, по учению Слова Божия, лишь после славного второго пршествия Христова и страшного суда над всеми людьми; 2) как бы ни были нравственно совершенны Тавифа и Евтих, воскрешенные апостолами, но, как люди, едва ли они могли совершить все дело своего спасения, не оставив чего-нибудь единого, что следовало бы еще докончить; а потому их смерть и воскрешение всегда могли иметь весьма благотворное влияние как для них самих, для их спасения, так и для спасения других, – что и подтверждает книга Апостольских Деяний, когда свидетельствует, что „многие“, узнавшие о воскрешении Тавифы, „уверовали в Господа“ (Деян. 9: 42), а увидавшие живым убившегося отрока Евтиха – „не мало утешились“ (Деян. 20: 12). Таким образом, вышеуказанное возражение отрицательной критики, не имеющее никакого значения относительно воскрешений, непосредственно совершенных Иисусом Христом, несколько не подвергает сомнению и воскрешений, совершенных апостолами уже после смерти и воскресения Христа.

Иное возражение делает Штраус вместе со своими последователями, которые признают во Христе возможность магнетического влияния на человеческий организм. Они считают воскрешения мертвых невозможными, потому что не могут допустить, чтобы магнетическое влияние оказывало свою силу даже и на такие организмы, которые уже стали подвергаться

процессу разрушения или разложения ⁴⁷⁵. О „магнетическом влиянии“ мы, конечно, ничего не будем говорить. Мы знаем только одно всемогущество Божие. Если есть всемогущий Бог, сотворивший все организмы и все вообще существующее в мире, и если абсолютное господство воли Божией над бытием явилось во Христе во временной форме, то мы совершенно не понимаем, отчего бы всемогущество Божие не было в состоянии также снова восстанавливать уже разрушенные, разлагающиеся организмы, как оно вообще могло творчески действовать?.. Очевидно, что для человека верующего в личное бытие личного, всемогущего, Живого Бога не может быть ничего непонятного в тех воскрешениях, которые были совершены Иисусом Христом. Их могут отрицать только люди неверующие в личное бытие самого Бога.

Евангельские повествования определенно указывают нам три случая воскрешений мертвых, совершенного Иисусом Христом во время Его общественного служения; это именно: воскрешение дочери Иаира, сына наинской вдовы, и Лазаря. К изложению евангельских повествований об этих трех воскрешениях мертвых и к анализу возражений отрицательной критики против этих евангельских повествований мы теперь и переходим.

Воскрешение дочери Иаира (Мф.9:18–26; Мр.5:22–42; Лук.8:41–56)

Это событие случилось следующим образом. Однажды, когда Иисус был окружен народом и беседовал, к Нему пришел один человек, который был начальником синагоги, по имени Иаир; у него была одна только дочь, лет двенадцати, но и та в то время была уже при смерти. Вот почему, увидев Иисуса, Иаир пал к ногам Его и усиленно просил Его, говоря: „дочь моя при смерти; прииди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива“. Иисус пошел с ним. Но на пути их задержало несколько известное уже нам событие с кровоточивой женщиной, так что на встречу Иаиру были посланы из его дома люди, которые сообщили весьма тяжелое для него известие: „дочь твоя умерла; не утруждай Учителя“. Услышав эти слова, Иисус сказал, однако-же, Иаиру: „не бойся,

только веруй, и спасена будет“. Затем, пришедши в дом, Иисус не позволил войти никому, кроме Петра, Иоанна, Иакова, отца и матери умершей. Здесь Он, между прочим, нашел уже множество свирельщиков и весь народ в смятении; все плакали и рыдали о ней. Обратившись к ним, Христос сказал: „что смущаетесь и плачетесь? не плачьте; девица не умерла, но спит“. И все смеялись над Ним, вполне зная, что она умерла. Он же, выслав всех вон, кроме отца и матери и трех учеников Своих, вошел в ту комнату, где лежала умершая отроковица, и, взяв ее за руку, сказал; „талифа куми“, что значит: девица, тебе говорю, встань. Девица тотчас встала и начала ходить. Видевшие (т. е. родители и три ученика) пришли в великое изумление. Но Христос строго приказал им, чтобы никому не рассказывали о случившемся и чтобы дали есть воскресшей отроковице. Впрочем, слух об этом событии все-таки разнесся по всем окрестностям.

Если в евангельских повествованиях о чудесных исцелениях отрицательная критика всегда умела находить множество „непримиримых противоречий“, то, конечно, нечего удивляться тому, если к отысканию таких противоречий она прилагает особенное рвение в настоящем случае. Так, напр., Штраус ⁴⁷⁶ находит „непримиримые противоречия“ между Матфеем с одной стороны, Марком и Лукой – с другой в самом общем ходе повествования. Матфей не называет по имени самого отца умершей отроковицы; не упоминает о ее летах, не говорит о том, что она была единственная дочь у родителей, не сообщает того, как сначала Иаир просил (?) только исцелить его больную дочь и как впопелдствии, уже на пути, сам Иаир узнал от своих домочадцев о том, что его дочь умерла, – не говорит, наконец, даже и о том, какие ученики присутствовали при совершении этого события, и т. п. Одним словом, Штраус нападает на евангелиста Матфея за то, что было его всегдашним, так сказать, „авторским“ обыкновением – говорить о событиях лишь обще, указывая на существенное и касаясь частных лишь настолько, насколько то требовалось изложением существенного. Но если неправ пред Штраусом Матфей, излагающий только главное и существенное, то неправ

пред ним и Лука, когда он указывает на некоторые частности события. Так, напр., по мнению Штрауса ⁴⁷⁷, он упомянул о том, что у Иаира была только одна дочь лишь для того, чтобы более „трогательно“ („rührend“) представить всю эту историю. Насколько, впрочем, основательны нападки Штрауса, предоставляем судить самому читателю.

Отрицательную критику ⁴⁷⁸ поражает еще то обстоятельство, что слух о воскрешении дочери Иаира разнесся по всем окрестностям, несмотря на то, что Христос „строго“ запретил как родителям, так и ученикам разглашать об этом событии. Но кто же говорит, что родители или апостолы рассказывали кому-нибудь о случившемся и таким образом как бы не послушались повеления Христа? Слух мог разнестись по окрестностям совершенно другим путем. Все присутствовавшие в доме во время прихода Спасителя, все эти плакальщицы и свирельщики, конечно, знали, что дочь Иаира действительно умерла, но потом они снова увидали ее воскресшей, причем уже сами собой должны были придти к убеждению, что она воскресла благодаря чудодейственной силе Спасителя. Нет ничего естественнее, как предположить, что они спешили рассказать о таком необычайном событии и всем своим знакомым. Но каким образом – спрашивает отрицательная критика – Христос мог запрещать родителям и ученикам рассказывать о случившемся, зная, что слух о нем может разнестись и другим путем? В ответ на этот вопрос мы должны сказать следующее. Воскрешение дочери Иаира случилось в то время, когда Иисус еще не избрал определенного круга Своих учеников, когда Его назначение еще не было вполне уяснено обществом, когда знали о Нем еще довольно мало. Само собой понятно, что такое необыкновенное событие, как воскрешение мертвого, могло произвести в народе сильное возбуждение, благодаря которому еврейский народ мог почитать Иисуса совершенно не тем, кто Он был на самом деле. Народ иудейский, без сомнения, ожидал скорого явления к нему обетованного Мессии; но к сожалению мессианские ожидания тогдашних иудеев были в большей части ложны, так как носили на себе чисто политический отпечаток. Иисусу Христу поэтому

следовало сначала уяснить народу истинное понятие о Мессии, прежде чем вполне открывать о Своем предвечном назначении. Возбуждение народа через такое событие, как воскрешение дочери Иаира, и при тех мессианских ожиданиях, носивших на себе чисто политическую окраску, которые питал народ, весьма легко могло принять политический инсurreкционный характер, т. е. народ мог прямо провозгласить Христа своим царем, имеющим свергнуть с него римское иго, как это действительно однажды едва и не сделал, и таким образом легко мог причинить делу Христа немалые затруднения. Вот почему и весьма естественно, если Христос хотел придать воскрешению дочери Иаира несколько иное, менее поразительное значение, чем какое оно действительно имело. С этой целью Он и запрещает родителям, равно как и очевидцам-ученикам, рассказывать о случившемся, зная, что рассказы других лиц (плакальщиков и свирельщиков), которые сами не были очевидцами события, а могли о нем говорить только по предположению, по догадке, не могли произвести в народе такого поразительного впечатления, какое произвели бы рассказы самих очевидцев события, т. е. родителей воскресшей и учеников. Для того же, чтобы еще более парализовать впечатление, которое могли произвести рассказы плакальщиков и свирельщиков, Христос в самом начале умалил значение имевшего быть события, сказав, что будто-бы девица даже вовсе и не умерла, что она только спит. Таким образом, вполне понятно, что могло побудить Христа повелеть очевидцам события никому ничего не говорить о случившемся, хотя Он и легко мог видеть, что слух об этом распространится далеко за пределы Иаирова дома.

Что касается, наконец, самого события воскрешения дочери Иаира, т. е. его исторической достоверности, то едва ли и нужно говорить, что отрицательная критика далеко не признает за ним того значения, какое приписывают ему сами евангелисты. По мнению отрицательной критики, дочь Иаира не была действительно умершей, а следовательно не могла быть и действительно воскрешенной; ее смерть была лишь кажущейся (Scheintod). В подтверждение своего мнения отрицательная

критика в данном случае ссылается даже на слова самого Христа, Который будто-бы и Сам считал смерть Иаировой дочери только кажущейся, почему и прямо сказал плакавшим, что девица не умерла, что она только спит. Таким образом, – говоря отрицательные критики, –если мы не желаем стать в противоречие с прямым смыслом собственных слов Христа, то мы не должны говорить об этом событии как о действительном факте воскрешения умершей. И нужно заметить, что такой взгляд высказывают не одни только корифеи отрицательной богословской мысли, как напр. Штраус, Бруно Бауэр, Вейссе, Шлейермахер, но даже и другие, более сдержанные западные ученые, каковы, напр., Эвальд, Шенкель и Ольсгаузен. „Прибавление: „ἀλλά καθεύδεται“ (но спит), говорит, напр., последний ⁴⁷⁹, совершенно не позволяет нам понимать первого выражения (она не умерла) в таком смысле, что „она не умерла, так как я имею намерение воскресить ее“ или – „так как то, что я думаю, следует мыслить уже совершившимся“. Противоположение: „οὐκ ἀπέθανε, ἀλλά καθεύδεται“ (не умерла, но спит), которое дословно повторяют все три евангелиста, не допускает никакой сделки. Следовательно здесь мы не имеем дела с воскрешением умершей в собственном смысле; по всей вероятности, дитя находилось в глубоком обмороке“ („Ohnmacht“). Впрочем, касаясь тех же самых слов Христа, другой немецкий ученый – Штейнмейер ⁴⁸⁰ говорит совершенно противное. „Если-бы Господь сказал только: „девица не умерла“, то мы, – говорит он, – вероятно уступили бы; но так как Он делает еще прибавление: „спит“, то снова получает свое значение то предположение, что этот сон означал смерть, и что, намереваясь воскресить действительно умершую, Господь употребил только образное выражение“. Действительно, самым верным образом смерти является именно сон, – почему некоторые лучшие и самые серьёзные мыслители, как напр. Кант и Шопенгауэр, если не отождествляли сон со смертью, то находили между ними самое близкое сродство. Между сном и самой телесной смертью – говорит Ланге⁴⁸¹ – есть близкое сродство, на которое указали здесь (в разбираемом событии) и Христос“. Продолжая далее, Ланге говорит: „Сон есть

периодическая смерть на земле; смерть есть последний сон для земли в периоде ее настоящего существования; сонь есть концентрация внешней жизни в усыпленном сознании и вегетировании тела; смерть – концентрация жизни во время перехода души в другой образ ее существования“. Выражение „уснуть“ в смысле „умереть“ употреблялось и даже очень часто еще и в Ветхом Завете, точно также как и в апостольских посланиях (см., напр., 1Кор. 15: 51; Кол. 4: 13 ⁴⁸²). Об умершем четырехдневном и уже смердевшем Лазаре Христос также говорил Своим ученикам: „Лазарь, друг наш, уснул, но Я иду разбудить его“. Когда же оказалось, что ученики Христовы поняли эти слова в буквальном смысле, то Он прямо сказал им, что „Лазарь умер“. После этого мы совершенно не понимаем, каким образом отрицательная критика могла придти к заключению, что Сам Христос считал смерть дочери Иаира только кажущейся, – тем более, что из евангельских повествований ясно видно, что и ученики Христовы, и все присутствовавшие в доме Иаира, в том числе отец и мать умершей, были вполне убеждены в действительно последовавшей смерти девушки. Наконец, бросим хотя беглый взгляд на ход самого события. Когда Иаир пошел к Спасителю, дочь его была еще жива. Он скорбел лишь о том, что она была в совершенно безнадежном положении, а потому просил Иисуса Христа о том, чтобы Он восстановил здоровье его больной дочери ⁴⁸³. Иисус умилился над ним и решил исполнить его просьбу, для чего и пошел вместе с ним в его дом. Таким образом о смерти сначала вовсе не было речи; Христос был позван только для того, чтобы исцелить больную или – вернее – спасти ее от угрожавшей ей смерти. Когда же Христос и Иаир были уже на пути, домочадцы Иаира прислали сказать ему: „дочь твоя умерла“ (ἡ θ ο υ ᾱ τ ῆ ρ σου ἀ π έ θ α ν ε ν, Мр. 5: 35; τέ θ ν η κ ε ν, Лук. 8: 49). И это известие без сомнения, было вполне истинно. Никто, конечно, не станет предполагать, чтобы домашние вздумали так зло обманывать Иаира. Если-бы смерть была хотя несколько сомнительна, то, очевидно, домочадцы Иаиры, скорее всего постарались бы вовсе не допустить известия об умершей дочери до ушей и без того убитого горем отца, по

крайней мере в тот момент, когда он вел с собой всем известного Чудотворца-врача, Который даже на пути к его дому, как-бы для укрепления и усиления его веры, исцелил женщину, двенадцать лет беспомощно страдавшую неизлечимой болезнью.— „Кажущаяся смерть возможна, говорит Штейнмейер⁴⁸⁴, но у детей она бывает весьма и весьма редко; смерть дитяти легко узнает каждый“.

Таким образом, предположение отрицательной критики только о мнимой, а не действительной смерти дочери Иаира противоречит тексту евангельскому, прямым словам евангелиста Луки: „и возвратился дух ее“ (ст. 55), ходу всего события, твердой уверенности родителей умершей и их домочадцев и, наконец, нравственному характеру Самого Иисуса Христа и Его апостолов, которые (будто-бы) приписывают необыкновенное дело воскрешения мертвого там, где не было действительной смерти, где имел место только простой, обыкновенный обморок, и которые даже не поверили явным словам Христа, что „девица не умерла, но спит“.

Воскрешение сына наинской вдовы (Лук.7:11–17)

Второй случай, когда Христос Своей божественной, чудодейственной силой возвратил к жизни умершего, произошел у ворот небольшого палестинского городка – Наина. Евангелист Лука, так рассказывает об этом событии. После чудесного исцеления слуги капернаумского сотника, Иисус пошел в город, называемый Наин, и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа. Когда Он приблизился к городским воротам, в это время из города выносили умершего, единственного сына у вдовы-матери, вместе с которой провожали умершего также и очень многие жители Наина. Увидев плачущую вдову-мать, Господь сжалился над ней и сказал ей: „не плачь“. Затем подошел к одру и коснулся его, давая этим знать носильщикам, чтобы они остановились. Когда носильщики остановились, Иисус, обратившись к умершему, сказал: „юноша! тебе говорю, встань“. Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить. Тогда Иисус отдал его матери его. И объял всех страх, и начали все славить Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ свой. Такое мнение

об Иисусе распространилось по всей Иудее и по всей окрестности.

Отрицательная критика довольно недоверчиво относится к евангельским рассказам о воскрешении мертвых уже вследствие того, что места воскрешения указываются евангелистами будто-бы слишком искусственно и даже тенденциозно: дочь Иаира Христос воскрешает еще на смертном одре в доме ее отца, т. е. вскоре после ее смерти, сына наинской вдовы – уже на пути к кладбищу, а Лазаря – даже в самой пещере, в которой он был совсем погребен и даже разлагался. Такая искусственность евангельских повествований о воскрешении мертвых относительно тех моментов, в которые были воскрешены эти мертвецы, не может, по мнению отрицательной критики, не броситься в глаза беспристрастному исследователю евангельской истории. Так думает отрицательная критика ⁴⁸⁵. Но мы об этом обстоятельстве совершенно другого мнения. Мы даже не хотим допустить и простой случайности в том, что евангельские мертвецы были возвращены к жизни Христом не в один и тот же момент их смерти, а в разные. В этом обстоятельстве можно видеть только перст Божий, указывающий всякому истинно верующему на то, что всемогущая десница Божия может возвратить к жизни не только человека, недавно умершего или такого, организм которого хотя и лишился жизненных отправлений, но еще не подвергся процессу тления, но и мертвеца уже разложившегося, – обстоятельство, которое наглядно, а потому и более сильно может поддержать в верующих чаяние всеобщего воскресения в жизни будущей. О тенденциозности же или искусственности построения евангельских повествований здесь не может быть и речи. Тенденциозность и искусственность в том или другом расположении и постановке событий можно допустить только там, где об известных событиях рассказывает один и тот же писатель, желающий такой или иной постановкой исторических событий провести в круг своих читателей известную идею. В этом случае, действительно, историческая объективность нередко приносится в жертву искусственности и тенденциозности. Ничего подобного нельзя сказать о

евангельских повествованиях. О чудесных воскрешениях мертвых рассказывает не один только какой-нибудь евангелист, и даже не все четыре евангелиста говорят об одних и тех же чудесных воскрешениях; но случилось так, что о воскрешении дочери Иаира, воскрешенной Иисусом Христом еще в доме ее отца, следовательно вскоре после ее смерти, повествуют три первые евангелиста, о воскрешении сына наинской вдовы, случившемся уже на пути к месту погребения, говорит только один Лука, а историю воскрешения Лазаря, уже четыре дня находившегося в могиле и даже разлагавшегося, рассказывает только один евангелист Иоанн. Об искусственности и тенденциозности здесь уже, очевидно, не может быть речи, так как нельзя же предположить, что прежде написания евангельских повествований евангелисты согласились между собой в том, чтобы о воскрешении дочери Иаира рассказали в своих повествованиях три первые евангелиста, о воскрешении сына наинской вдовы – один Лука, о воскрешении Лазаря – один Иоанн. Такое предположение было-бы: 1) слишком фантастично, потому что оно не имеет для себя никакого исторического основания, а 2) и противно требованиям разумной логики. Следовательно, если чудесные воскрешения мертвых и представляются в наших евангельских повествованиях совершенными в разные моменты смерти евангельских мертвецов, то именно потому, что они на самом деле были совершены в эти моменты. И в этом обстоятельстве – повторяем, – нужно видеть не искусственность или тенденциозность евангельских повествований, а непосредственное указание Божественного Промысла.

Что касается, в частности, евангельского повествования о воскрешении сына наинской вдовы, то отрицательная критика⁴⁸⁶ не находит в нем достаточного указания на мотив, который бы мог побудить Христа к совершению такого необычайного чуда, как воскрешение мертвого, уже несомого для погребения. Конечно, вопрос о достаточности или недостаточности мотива в данном случае – вопрос довольно спорный, потому что самое понятие о достаточности – понятие в высшей степени условное. Что может быть достаточно для одного, то для другого может

казаться вовсе недостаточным. Впрочем, указываемый в евангельском повествовании мотив, побудивший Иисуса воскресить наинского юношу, для человека беспристрастного должен быть признан вполне достаточным. Христос нередко совершал чудеса, как мы видели, из сострадания к людям бедным и страждущим, особенно когда видел, что совершенное им чудо могло не только служить к прославлению Бога, но и могло в окружающих возбудить живую веру в Него, как обетованного Мессию и Спасителя падшего человечества. В данном случае можно указать как то, так другое и третье. Если безутешная скорбь бедной вдовы-матери привлекла к ней много народа, разделявшего ее горесть и сопровождавшего на погребение ее сына, то она не могла не привлечь к ней также и сострадательного взора любвеобильного Искупителя. И действительно, по словам евангелиста, увидев ее, Господь сжалился над ней, почему и обратился к ней со словом утешения: „не плачь!“ Что чудо достигло и другой своей цели, т. е. вызвало веру во Христа и прославление имени Божия, об этом также свидетельствует евангелист, когда говорит: „И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк возстал между нами и Бог посетил народ свой. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности“. Для человека беспристрастного, нам кажется, довольно и сказанного для того, чтобы видеть, достаточен ли был мотив, побудивший Христа воскресить сына наинской вдовы.

Что касается, наконец, самого факта воскрешения сына наинской вдовы, то отрицательная критика (Шлейермахер, Штраус ⁴⁸⁷), Эвальд, Шенкель и др.) и здесь не признает действительного воскрешения, очевидно потому, что упорно предубеждена против самой возможности подобного события. Смерть юноши она считает также только кажущейся, но не действительной смертью, хотя здесь, конечно, уже нет и малейшего повода к тому, чтобы не видеть действительной смерти. Так, евангелист положительно говорит о юноше как об умершем; Христос уже не указывает метафорически на его смерть, как на временный сон; мать представляется не только вполне убежденной в смерти своего любимого, единственного

сына, но и совершенно убитой этим величайшим для нее горем; из множества людей, сопровождавших мертвеца и сострадавших горю матери, также никто не высказал ни малейшего сомнения в смерти юноши, но все были вполне убеждены в том, что он действительно умер; а потому после известных похоронных приготовлений, требовавших, очевидно, времени, они положили мертвеца на носилки и несли уже для погребения за город, чего, разумеется, не могло бы случиться, если-бы был хотя самый незначительный повод к сомнению в действительной смерти наинского юноши. Теперь спрашивается: что же могло подать повод евангельским критикам 18 и 19 столетия смерть сына наинской вдовы считать не действительной, а только кажущейся? В ответ на этот вопрос отрицательная критика, в лице рационалистов 18 столетия, а также Шлейермахера и его последователей, указывает только на обычную поспешность (через 4 часа после смерти) погребения у иудеев того времени ⁴⁸⁸. У иудеев времени Иисуса Христа не было определенного срока для погребения, и нередко погребали умершего в самый день его смерти, почему и возможно, – говорит отрицательная критика, – что могли нести для погребения и даже погребать таких людей, которые находились только в летаргическом сне или обмороке. Так мудрствует отрицательная критика; но из ее мудрствования, очевидно, еще ничего не следует, и если только на этом основании она сомневается в действительной смерти наинского юноши (хотя мы вполне уверены, что она сомневается не на этом основании, а лишь ради того, чтобы не расстаться со своим излюбленным школьно-философским мировоззрением), то, конечно, с таким же точно правом и на том же самом основании мы можем усомниться в действительной смерти и всех умерших иудеев того времени вообще. Но для такого умозаключения нет другого названия, кроме абсурда. По словам Филострата, ново-пифагорейский чудотворец Аполлоний, – говорит Штраус, – встретил останки невесты, которую он снова призвал в жизнь через прикосновение и немного слов ⁴⁸⁹. Таким образом, по странному умствования отрицательных критиков, следует заключить, что воскрешение сына наинской вдовы есть

не что иное, как миф, развившийся среди иудеев на основании басни Филострата. Лука и Филострат – какое странное сопоставление! Кто знаком с историей и воззрениями иудеев, тот, конечно, согласится с нами, что простые иудеи так же мало знали сочинения Филострата, как русские крестьяне – сочинения Бокля.

Воскрешение лазаря (Иоан.11:1–53)

Это уже третий факт воскрешения из мертвых, совершенный Иисусом Христом во время Его общественного служения. Евангелист Иоанн рассказывает об этом событии следующее. Был болен некто Лазарь из Вифании, селения, где жили Мария и Марфа, сестра ее. Мария, брат которой был болен, была та самая женщина, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими. Видя беспомощное состояние своего брата и веруя во всемогущую чудодейственную силу друга его – Иисуса Христа, сестры послали сказать Ему: Господи, тот, кого Ты любишь, болен. Услышав эту прискорбную весть, Иисус, однако-же, нисколько не опечалился и сказал только: сия болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий. И хотя Иисус очень любил это семейство, т. е. Лазаря и его сестер – Марфу и Марию, но, услышав о болезни друга своего, Он, зная, какой исход будет этой болезни, не тотчас поспешил на помощь к этому опечаленному семейству, но пробыл даже еще целых два дня на том самом месте, где находился до сего времени, т. е. на том берегу реки Иордана, где прежде крестил Предтеча Его Иоанн Креститель. Впрочем, по прошествии этих двух дней, Иисус сказал ученикам Своим: „пойдем опять в Иудею“. На это ученики возражали ему: „Равви! давно ли иудеи искали побить Тебя камнями; и Ты опять идешь туда?“ В ответ на это замечание, Иисус сказал ученикам Своим: „не двенадцать ли часов во дне? Кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего. А кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним“. Затем он указал им и ту причину, которая побуждает Его идти в Иудею, – обстоятельство, которое в то время ученики уже, быть может, выпустили даже из виду. „Лазарь, друг наш, уснул, сказал Спаситель; но Я иду разбудить

его“. На эти слова Христа ученики представили новое возражение, говоря: „Господи! если уснул, то он выздоровеет“. Очевидно, веруя в сверхъестественное ведение своего Учителя, ученики, однако-же, не поняли слов Его: Иисус говорил о смерти Лазаря, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Вот почему Иисус, обратившись, сказал им прямо: „Лазарь умер. И Я радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдём к нему“. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: „пойдем и мы умрем с Ним“. Пришедши в Вифанию, Иисус нашел, что Лазарь уже четыре дня как находится во гробе. Вифания была недалеко от Иерусалима, стадиях в пятнадцати ⁴⁹⁰. И многие из иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их в печали о брате их. Услышав, что идет Иисус, Марфа пошла на-встречу Ему; Мария же оставалась дома, очевидно, вместе с иудеями, пришедшими из Иерусалима утешать их. Увидев Иисуса, Марфа сказала Ему: „Господи! если-бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, дасть Тебе Бог. „В ответ на это, Иисус сказал ей: „воскреснет брат твой“. „Знаю, сказала Ему Марфа, что воскреснет в воскрешение, в последний день“. Желая поддержать веру ее в Свое всемогущество, Иисус сказал ей: «Я есмь воскрешение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет во веки. Веруешь ли сему?» „Так, Господи! отвечала Марфа. Я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир“. Сказавши это, она пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: „Учитель здесь, и зовет тебя“. Как только Мария услышала это, поспешно встала и пошла к Иисусу, Который в это время не вошел в селение, но оставался на том самом месте, где встретила Его Марфа. Иудеи, которые были с Марией в доме и утешали ее, видя, что она встала поспешно и вышла из дому, поспешили за ней, полагая, что она пошла на гроб своего брата, чтобы там плакать. Мария же, пришедши туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: „Господи! если-бы Ты был здесь, не умер бы брат мой“. Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею иудеев плачущих, Сам возскорбел духом,

возмутился и спросил: „где вы положили его?“ На это сказали Ему: „Господи! пойд и посмотри“. Затем, когда Иисус проследил, иудеи начали говорить между собой: „смотри, как любил его“. А другие заметили: „не мог ли Сей, отверзший очи слепому сделать, чтобы и этот не умер?“ Между тем Иисус, внутренне скорбя, приходит ко гробу. Это была пещера, заваленная камнем. Когда Иисус повелел отнять камень от гроба, сестра умершего Марфа заметила Ему: „Господи! уже смердит, ибо четыре дня, как он во гробе“. На это Иисус ответил ей: „не сказал ли Я тебе, что если будешь веровать, увидишь славу Божию?“ Когда отняли камень от пещеры, где лежал умерший, Иисус возвел очи к небу и сказал: „Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня“. После этого Он, обратившись к пещере, громким голосом воззвал: „Лазарь! иди вон“. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, а лицо, его обвязано было платком. При этом Иисус повелел окружавшим, чтобы они развязали его. Многие из иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него. Другие же пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус. Вследствии этого первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? этот человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него; и приидут римляне, и овладеют местом нашим и народом. Один же из них, именно Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы погиб весь народ. Это он сказал не от себя, —говорит евангелист, — но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино. С этого дня положили убить Его. Следовательно, воскрешение Лазаря дало иудеям решительный толчок к тому, чтобы умертвить Иисуса, Который должен был принести величайшую жертву „за людей“, т. е. за грехи всего мира.

Рассматривая это повествование, отрицательная критика, верная всегда своим приемам, прежде всего сопоставляет Евангелие от Иоанна с повествованиями трех первых евангелистов, и, не имея возможности указать между ними „непримиримые противоречия“ в данном случае, так как о воскрешении Лазаря говорит только один Иоанн и ему, следовательно, не с кем „противоречить“, задает себе иной вопрос, – именно: почему о воскрешении Лазаря ничего не говорят три первые евангелиста? Отрицательная критика ⁴⁹¹ думает, что если-бы воскрешение Лазаря было не вымыслом, а действительным историческим событием, совершенным Иисусом Христом, то его не мог бы пройти молчанием ни один евангелист. Чудесное воскрешение мертвых, – по словам Штрауса ⁴⁹² и его сотоварищей, – есть такое действие, которое своим необычайным, сверхъестественным характером превосходит все другие чудесные действия, приписываемые Христу; а воскрешение Лазаря, который уже четыре дня находился в гробе, есть действие „чудеснейшее из всех чудес“ („unter allen Wundern wunderbarste“) ⁴⁹³; оно должно было всегда и для всех служить наилучшим доказательством Божественного посольства Иисуса; а такого действия евангелисты не могли бы пройти молчанием в своих повествованиях. Так думает отрицательная критика. Но разделять ее мнение не вполне возможно. Действительно, когда речь идет о произведениях науки или искусства, там возможно различать одно произведение от другого по их внутреннему достоинству: одно произведение может быть хитрее или искуснее совершенно, чем другое, и в этом случае одно можно ставить выше другого. В действиях же Божественных или сверхъестественных такого различия допустить нельзя; всякое „чудесное“ действие есть в то же время для нашего разсудка и действие „чудеснейшее“; для Божественного всемогущества также все чудеса совершенно одинаковы. „Если вы будете иметь веру с горчичное зерно, – говорит Спаситель, – и скажете горе сей: перейди отсюда туда, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас“ (Мф. 17: 20). Это вполне сознает и отрицательная критика. В данном случае она воскрешение Лазаря называет

чудом „чудеснейшим из всех чудес“, а в других местах она то же самое говорит и о других чудесах ⁴⁹⁴. Если же все чудеса одинаковы для всемогущества Божьего то, очевидно, все они имеют и одинаковую силу доказательства Божественного посольства Иисуса. И следовательно вопрос о том, почему три первые евангелиста не повествуют о воскрешении Лазаря, должен получить такой же точно ответ, как и вопрос о том, почему евангелисты ничего не рассказывают нам о тех многих знамениях и чудесах, о которых не повествует, а только напоминает нам евангелист Иоанн (20: 30; ср. 21: 25), и о которых, по мнению евангелиста, если-бы писать подробно, то и самому миру не вместить бы написанных книг.

Другое мнение отрицательной критики, по которому ни один евангелист не должен был будто-бы опустить в своем повествовании такого важного события, как воскрешение Лазаря, основывается на том предположении, что это событие, – если-бы оно действительно случилось, – должно бы было составлять средоточный пункт всего судебного процесса над Иисусом Христом. Пилат, – говорят отрицательные критики ⁴⁹⁵, по всей вероятности, слышал бы об этом событии; Иисус и Его последователи ссылались бы на него, как на несомненное доказательство Божественного посольства Иисуса; противники Его обличали бы Его в обмане и обвиняли бы как обманщика и т. п. Насколько доверия заслуживает такое мнение отрицательной критики, достаточно видно уже из того, что оно само основывается на таком предположении, которое не имеет для себя ровно никакого исторического основания. Как известно, на суде обвиняли Иисуса вовсе не в том, что Он выдавал Себя за чудотворца; обвинения против Него не имели сами по себе никакого определенного, положительного характера; они изменялись с переменой самых обстоятельств в пользу или во вред невинного Страдальца: Его обвиняли то как политического преступника, противящегося власти кесаря; и других возмущающего к тому же, то как богохульника, – называющего Себя Сыном Божиим, словом, – смотря по тому, в каком обвинении противники Христа больше думали выиграть. Само собой понятно, что при такой постановке обвинения Иисусу

Христу не было необходимости ссылаться не только на воскрешение Лазаря, но и на все другие чудеса, как на доказательство Своей невинности. Насколько мы знаем из евангельских повествований, решительным побуждением к тому, что Пилат предал Иисуса „на пропятие“, служило именно обвинение Его в том, что „Он противится кесарю“, т. е. обвинение в политической неблагонадежности. Само собой понятно, что ссылка на воскрешение Лазаря не принесла бы в этом случае никакой пользы. Божественного же посольства Своего Он также не доказывал ни совершением чудес, ни даже указанием на них там, где не предвидел достижения их цели (ср. Мр. 8: 11 – 12; 6: 5–6; Мф. 26: 62–63 и др.). Еще менее имели возможности ссылаться на воскрешение Лазаря во время судебного процесса последователи или даже, как говорит отрицательная критика, „приверженцы“ (die Anhänger) Иисуса. Адвокатуры в то время еще не существовало, да и кто бы – спрашивается – принял на себя защиту Христа, против Которого восстали почти все тогдашние иудейские авторитетные лица? Кто стал-бы указывать на Его великие сверхъестественные дела? Ученики Его? Но они разбежались еще в Гефсиманском саду! Петр? Но он, ради своей личной безопасности, отрекся даже вовсе от Христа. Не более основания указывать на воскрешение Лазаря во время судебного процесса имели также и противники Иисуса. Они никогда не допускали возможности обмана в чудесных действиях Христа. Они признавали их сверхъестественность, хотя впрочем, не желая видеть в них Божественного всемогущества, для объяснения их и прибегали даже к указанию на участие веельзевула, князя бесовского. Следовательно в обмане они и не могли обвинять Иисуса (слово „обманщик“–Мф. 27: 63 – имеет другое значение, т. е. „обманщик“, а не истинный „Сын Божий“, за которого Он выдавал Себя, „преступник“, „злодей“– Иоан. 18: 30). Указывать же на дела Христа, как на истинные чудеса, совершенные непосредственно десницей Божиею, для иудеев было, конечно, не особенно удобно.

Гораздо большего внимания в этом случае должно заслуживать третье мнение отрицательной критики, по которому все

евангелисты должны были занести в свои повествования рассказ о воскрешении Лазаря – потому, что это событие дало решительный толчок или повод книжникам и фарисеям составить совет, на котором было сделано окончательное постановление об умерщвлении Иисуса ⁴⁹⁶. Но и в этом случае нельзя согласиться с мнением отрицательной критики, потому что здесь отрицательная критика повод смешивает с причиной. Если-бы воскрешение Лазаря было причиной злостной решимости иудеев умертвить Иисуса, тогда действительно отсутствие рассказа об этом событии в евангельских повествованиях составляло бы значительный пробел в понимании самой евангельской истории. Но дело в том, что причина ненависти ко Христу иудеев скрывается гораздо глубже и мысль об умерщвлении Иисуса Христа начала созревать у иудеев еще задолго до воскрешения Лазаря (ср. Иоан. гл. 5: 18; гл. 7, 1, 11, 19, 30, 32, 44; 8: 20, 37, 40, и др.); воскрешение Лазаря было только одним из поводов к составлению полу-официального постановления синедриона об умерщвлении Иисуса; а в таком случае и отсутствие рассказа об этом событии в евангельских повествованиях трех первых евангелистов не может составлять пробела для истинного понимания всей евангельской истории.

Почему, однако, о воскрешении Лазаря ничего не говорят три первые евангелиста?

Многие богословы отвечают на этот вопрос в том смысле, что воскрешение Лазаря не входило в план евангельских повествований трех первых евангелистов. О событиях, случившихся со Христом во время последнего путешествия Его в Иерусалим, эти евангелисты говорят вообще мало; поэтому и неудивительно, если они ничего не говорят и о воскрешении Лазаря. В частности, это событие не вполне соответствовало и плану каждого отдельного евангельского повествования трех первых евангелистов. В повествовании Матфея, который изображает Христа только как обетованного Мессию, воскрешение Лазаря очевидно могло не войти уже по одному тому, что оно не включает в себе ясного признака, который указывал бы на Христа, как на обетованного, пророками

предсказанного Мессию, за исключением, конечно, признака, общего всем сверхъестественным действиям Иисуса. В план Марка оно по своему внутреннему характеру если и могло войти, то не могло быть поставлено им в последовательный порядок с другими евангельскими событиями, благодаря приему писателя, опустившего в своем повествовании целый ряд событий, предшествовавших истории страданий и случившихся уже во время последнего путешествия Иисуса в Иерусалим на праздник Пасхи, в числе которых должно упомянуть между прочим и о воскрешении Лазаря. Лука также не мог внести его в свое повествование, потому что последние главы его Евангелия перед изложением истории страданий Иисуса Христа посвящены исключительно речам Иисуса, и вставка рассказа о воскрешении Лазаря расстроила бы принятую писателем последовательность повествования. Мы не имеем ничего против этого объяснения, хотя в то же время и не придаем ему особенно важного значения. По нашему мнению, только сам писатель может дать верный и определенный ответ на вопрос, почему именно он рассказывает об одном событии и проходит молчанием другое. Все другие лица, помимо писателя, могут только строить гадательные предположения, о достоинстве которых можно также судить только относительно верно. Конечно, объяснение Штрауса, который думает, что синоптики (т. е. три первые евангелиста) опустили историю воскрешения Лазаря не потому, что боялись подвергнуть опасности еще жившего в то время Лазаря, можно вполне принять; но, к сожалению, это объяснение ничего не объясняет, потому что оно само носит лишь отрицательный характер; таких объяснений можно, пожалуй, привести множество, но они никому не принесут никакой пользы. Впрочем, не может быть никакого сомнения в том, что евангелисты не все события евангельской истории внесли в свои повествования: да всего, что сотворил Иисус, они, по свидетельству Иоанна, и не могли записать. К числу таких событий принадлежит и воскрешение Лазаря. Конечно, на первый раз может действительно показаться странным, каким образом евангелисты могли опустить такое важное и редкое событие, как воскрешение

Лазаря. Опустить какое-нибудь исцеление, которых Иисус Христос совершил великое множество, это другое дело; но опустить воскрешение из мертвых, которых было всего только три во всей евангельской истории, – по-видимому, невозможно. Но это только по-видимому. На самом деле, нет ничего особенного в том, что евангелисты опустили в своих повествованиях и одно из чудесных воскрешений, совершенных Иисусом Христом. Насколько можно судить по нашим евангельским повествованиям, Христос совершил не три, а довольно значительное количество чудесных воскрешений. По крайней мере Сам Христос указывает на это, когда говорит посланным от Иоанна: „пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют“ (Мф. 11: 4, 5) ⁴⁹⁷. Очевидно, что так Христос не мог бы выражаться, если-бы Им не были совершены многие чудесные воскрешения мертвых, потому что, судя по Евангелию от Матфея, Иисус до этого времени воскресил только одну дочь Иаира, и даже далее Матфей не говорит более ни об одном из воскрешений. Если же он имел основание не говорить как об этих воскрешениях, так и о воскрешении сына наинской вдовы, то он имел, следовательно, основание ничего не говорить также и о воскрешении Лазаря. То же самое нужно сказать о Марке и Луке. Вообще нужно заметить, что отсутствие рассказа о каком-нибудь событии в евангельском повествовании одного евангелиста ничего не говорит против его исторической достоверности, если о нем рассказывает другой евангелист. Сам Иоанн не говорит о многих событиях евангельской истории, ничего не говорит даже о рождении Иисуса Христа; но что же отсюда следует? Нельзя же на основании его молчания отвергать сам факт рождения Иисуса Христа! Точно также и отсутствие рассказа о воскрешении Лазаря в евангельских повествованиях трех первых евангелистов ничего не говорит против исторической достоверности этого события, как о нем рассказывает евангелист Иоанн.

Сопоставляя далее евангельское повествование Иоанна с повествованиями трех первых евангелистов, отрицательная

критика ⁴⁹⁸ недоумевает, каким образом иудеи перед воскрешением Лазаря, говоря: не могли Сей (т. е. Иисус) сделать, чтобы и этот (т. е. Лазарь) не умер, ссылаются на исцеление слепорожденного (Иоан. 11: 37), совершенное в Иерусалиме, а не на два предшествующие воскрешения – дочери Иаира и сына наинской вдовы, если эти события действительно случились? Против этого возражения нужно сказать следующее. Иудеи эти были жители Иерусалима (ср. Иоан. 11: 19, 31, 37), воскрешение же юноши было совершено в Наине, а воскрешение дочери Иаира – в Капернауме, т. е. Галилее. Следовательно, если иерусалимские иудеи и знали об этих двух воскрешениях, то не иначе, как по слуху, а может быть даже и совсем ничего о них не слышали. Правда, Матфей говорит, что о воскрешении дочери Иаира разнесся слух по всей земле той, но, очевидно, он говорит только об одной Галилее; Лука же, хотя говорит и об Иудее, но знали ли об этом жители Иерусалима перед воскрешением Лазаря, положительно отвечать на это трудно. Напротив, исцеление слепорожденного было совершено в Иерусалиме, наделало много шума не только между простыми иудеями, но и между их учеными и религиозными представителями – книжниками и фарисеями (ср. Иоан. 9: 8–34) и даже дошло до ушей синедрион. Само собой понятно, что иудеи, пришедшие из Иерусалима в Вифанию утешать Марфу и Марию, также не могли не знать об этом событии; они могли быть даже и очевидцами его, а потому им и удобнее было сослаться на это событие, чем на те, о которых они могли знать только по слуху, через другие или третьи руки.

Рассматривая сам рассказ о воскрешении Лазаря, отрицательная критика и в нем находит много таких мест, которые ей кажутся или непонятными, или неправдоподобными. Так напр., она удивляется, что по евангельскому повествованию ученики не поняли, что хотол сказать Иисус, когда говорил им, что Лазарь „уснул“ (κεκοίμηται). Действительно, греческий глагол: „κοίμᾳ“ (ионич. «κοιμέω») в переносном смысле значит иногда: „умираю“, как и славянское: „спать“ – „успление“, „упокоение“, и т. п. Но непосредственное значение слова: „κοίμᾳ“ – „усыпляю“, „укладываю в постель, в логовище“, „успокоиваю“, „укрощаю“,

„унимаю“, „погашаю“ (Hom. Aesch. Ὁ ποντισθεὶς Μυρτίλος ἐκοίμῃθη – был убит, умер, Soph. El. 499). Страд, с б. возврат., – „ложусь спать“, „сплю» (Hom, Pind. Tragg. Hes., Ar., Plat., Her. и др.). Одним словом, греческое „κεκοίμηται“, – как и славянское „успе“, может быть понимаемо как в собственном, так и в переносном смысле, а потому и неудивительно, если ученики не поняли, в каком именно смысле Христос употребил это слово, тем более, что это было сказано уже по прошествии двух дней после получения известия о болезни Лазаря. По уверению отрицательной критики ⁴⁹⁹, ученики должны были понять это слово именно в переносном смысле, так как в подобном смысле Христос выражался уже один раз о смерти дочери Иаира. Но отрицательная критика, очевидно, упустила из виду: 1) что при воскрешении дочери Иаира присутствовали не все ученики, а только Петр, Иаков и Иоанн, и 2) что там Иисус употребил слово „καθεύδω“, – а не „κοίμῃω“. Точно также нам представляется странным и то, когда отрицательная критика недоумевает, каким образом ученики могли думать об обыкновенном сне, когда известно, что во время болезни сон считается признаком благоприятным, и заснувшего больного обыкновенно стараются не будить. Отрицательная критика как бы намеренно не замечает, что в этом именно смысле и сами ученики делают возражение Иисусу: „Господи! если уснул, то выздоровеет“. Нам кажется, что было бы гораздо неестественнее, если-бы ученики поняли слова Христа именно в том смысле, в каком Он сам употребил их. Получив известие о болезни Своего друга, Иисус сказал: сия болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий. Спрашивается: что должны были подумать ученики по поводу этих слов? Они были свидетелями многих чудесных исцелений, совершенных Иисусом Христом, так сказать, „заочно“, по одному Его слову; теперь они снова слышат о болезни человека, находившегося вдали, видят Иисуса, по-видимому, совершенно нерасположенного спешить с Своей сверхъестественной помощью к больному при личном присутствии и между тем уверяющего, что болезнь Лазаря не может кончиться смертью и что с ней находится даже в связи слава Сына Божия. Не

естественнее ли всего было ученикам придти к тому убеждению, что Лазарь получил чудесное облегчение в своей болезни в тот самый момент, когда Иисус сказал, что его болезнь – не к смерти, а к славе Божией? Спустя два дня, Иисус Христос снова напоминает о Лазаре и говорит, что он „уснул“. Веря всегда словам своего Учителя, ученики Его и теперь не могли себе представить, что Он говорит уже о смерти Лазаря, а не об обыкновенном сне. Он Сам же говорил им, что болезнь Лазаря не к смерти, т. е. что она не окончится смертью; а мог ли Он говорить неправду?! Вот почему они и думали, что Он говорит только об обыкновенном сне. Пожалуй они могли сделать некоторую уступку своему представлению, которое они составили себе два дня тому назад. Иисус, действительно, не сказал тогда прямо, что Он исцелил Лазаря. Но Лазарь все-таки не должен бы был умереть, потому что Сам Христос сказал, что болезнь его не окончится смертно; а слова Христа: „сия болезнь не к смерти“, очевидно, и понять иначе нельзя, не зная того внутреннего смысла, который придавал этим словам Сам всевидящий Христос. Теперь вдруг Он говорит, что Лазарь уснул. Ученики видят, что слова Христа начинают оправдываться, что дело к смерти действительно не дойдет; острый кризис миновал; наступил благодетельный сон; значит, больной выздоровеет!. Такой естественный ряд представлений мог быть вызван в сознании учеников словами Спасителя, что Лазарь „уснул“. Следовательно, в том обстоятельстве, что вышеприведенные слова Христа ученики, поняли не в переносном, а в собственном смысле, вовсе не заключается ничего особенного, и дело представляется вполне естественным и правдоподобным.

Отрицательной критике ⁵⁰⁰ представляется неестественным и неправдоподобным даже и поведение самого Иисуса Христа, как оно представлено евангелистом Иоанном. Она недоумевает, каким образом Иисус, так горячо любивший Лазаря и его семейство, получив известие о серьезной болезни Своего друга, не спешит к нему на помощь, а, напротив, еще целых два дня проводит в той местности, в которой находился до получения известия о болезни Лазаря, т. е. в Перее, на берегу Иордана.

Некоторые богословы стараются объяснить это обстоятельство тем предположением, что Иисус тогда не мог оставить Перее потому, что ожидал больших плодов там от Своего присутствия, т. е. от учения и дел, – плодов для Своей главной миссии, как Спасителя и Искупителя падшего человечества. Отрицательная критика не удовлетворяется подобным объяснением. И действительно, оно не может быть названо объяснением вполне удовлетворительным. Во 1) если Христос находил Свою деятельность в Перее, на том берегу Иордана, где некогда совершал свое крещение и Его Предтеча – Иоанн, весьма плодотворной, то, оставив эту местность на время для оказания помощи Своему любимому другу, из Вифании Он опять мог возвратиться в Перее, чтобы там снова продолжать Свою деятельность; а во 2) отрицательная критика нападает, собственно говоря, не на то, что Иисус не пошел в Вифанию тотчас по получении известия о болезни Лазаря и пробыл еще целых два дня в Перее, а на то, что Он почему-то медлил два дня с своей помощью, – что Он допустил даже умереть Лазарю и не только умереть, но четыре дня пробыть в могиле и даже подвергнуться разложению, тогда как, благодаря Своей сверхъестественной силе, Он мог бы оказать помощь Своему другу и без Своего присутствия, «заглазно»⁵⁰¹. Как же объяснить это обстоятельство? Нельзя, конечно, согласиться с мнением тех исследователей книг Нового Завета (напр., Люкке), которые говорят, что в этом случае Христос действовал совершенно „произвольно“, „своенравно“ („will- kührlich und eigensinnig“), без всякой внешней причины, что это было так Ему угодно, –и больше ничего. Нам кажется, что в этом отношении самое лучшее объяснение дает само Евангелие (Иоан. 11: 4, 15, 40, 45). Намереваясь идти в Вифанию для воскрешения Лазаря и сообщив Своим ученикам о том, что Лазарь уже умер, Иисус затем, обратившись к ним, сказал: „Я радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали“. Эта цель – усугубление и усиление веры учеников, а также и многих иудеев, бывших свидетелями чудесного воскрешения Лазаря (ст. 45), – очевидно, не была бы достигнута, если-бы исцеление Лазаря было совершено „заглазно“ в тот самый момент, когда Христос

произнес слова: „сия болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий“. Итак, вот та причина, которая побудила Христа допустить, чтобы Лазарь расстался с жизнью, не умирая в то же время на веки. Для всемогущества Божия нет различия – воскресить ли мертвого, или исцелить больного. Но Христос был не чудотворец только; Он не творил чудес ради только чудес, или, как говорят некоторые отрицательные критики, „ради одного искусства“. Он пользовался Своей чудодейственной силой лишь из сострадания к несчастному человечеству, и притом тогда, когда с этим находилась в связи вера в Него, как Богочеловека, Сына Божия и Исккупителя падшего человечества, т. е. когда его действия могли заменить Его проповедь. Все это как нельзя лучше доказывает разбираемое нами событие, и именно благодаря тому, как оно случилось. Лазарю и его семейству совершено одно из величайших благодеяний, ибо бедному семейству возвращен его кормилец; Лазарю возвращена жизнь – это величайшее благо на земле – и, таким образом, ему снова дана возможность восполнить недоконченное здесь для получения вечного блаженства там, по ту сторону гроба; вера учеников и сестер Лазаря усилена, а многим иудеям дана возможность уверовать во Христа, как Сына Божия. Вот, повторяем, что по нашему мнению побудило Христа допустить Своего друга умереть. Отрицательная критика, впрочем, не удовлетворяется и этим объяснением. По ее мнению (это мнение Штрауса), если-бы Христос оказал Лазарю помощь раньше, не допуская его до смерти, то этим Он избавил бы сестер Лазаря от той глубокой скорби, в которую они были повергнуты смертью своего брата. По отношению к Марфе и Марии поведение Христа отрицательной критике кажется весьма жестоким и незаслуженным. Но против этого мы должны сказать, что если Иисус Христос благоизволил подвергнуть семейство Лазаря глубокой скорби, то, должно быть, Он также имел основание и для этого. Несчастья почти всегда делают людей лучшими: Иов также по воле Божией был подвергнут величайшим несчастьям, но лишь для того, чтобы в несчастьях ярче обрисовались его добродетели. Золото очищается в

горниле, и несчастья нередко выпадают на долю людей благочестивых. Это величайшая педагогическая мудрость Божественного Промысла. Правда (мы согласны со Штраусом), что евангелист прямо не говорит того, что в этом случае Иисус преследовал педагогическую цель, но с другой стороны – евангелист не говорит и того, чтобы Иисус не имел в виду этой цели. Иисус Христос был величайшим Учителем сначала до конца; вся Его жизнь, все Его учение и дела суть не что иное, как один великий урок, преподанный Им людям всех стран и всех времен. Учить, спасать и обращать – это цель Его земной жизни, Его богочеловеческая миссия. И не видеть достижения этой цели в том событии, которое мы разбираем, – значит, не хотеть понять его. Таким образом и поведение Христа представлено в рассказе евангелиста Иоанна о воскрешении Лазаря в высшей степени естественно и правдоподобно.

Но отрицательной критике представляется также неестественным и неправдоподобным и поведение сестры Лазаря – Марфы ⁵⁰². В чем же состоит это неправдоподобие? А вот в чем. Когда пришел Иисус в Вифанию, Марфа, встретив Его, сделала Ему в некотором роде упрек, говоря: „Господи! если-бы Ты был здесь, не умер бы брат мой“. При этом же она высказывает будто-бы и уверенность, что ее брат будет воскрешен. Отрицательная критика видит эту уверенность в последующих словах Марфы: „но и теперь, знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог“. Затем впоследствии, когда Иисус был уже у могилы Лазаря и, намереваясь воскресить его, повелел отнять камень от гроба, Марфа представляется уже совершенно неверующей в возможность того, что ее брат будет воскрешен. „Господи! уже смердит, замечает она, ибо четыре дня, как он погребен“. Т. е. она не только не ожидает того, что хочет сделать Иисус, но и хочет отклонить Его от желания – отнять камень от гроба, ссылаясь на то, что труп ее брата уже начал разлагаться. Такое поведение Марфы, действительно, представляется неестественным. Но эта неестественность принадлежит не евангельскому рассказу, а самой отрицательной критике, неверно понявшей евангельский рассказ. Поведение Марфы вовсе не таково, как его представляет себе

отрицательная критика. Позволим себе несколько остановиться на этом. Вестник, посланный к Иисусу с просьбой о помощи безнадежно больному Лазарю, возвратился назад с ответом, что „сия болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий“. Вследствии этого Марфа была вполне уверена, что брат ее не умрет, что в скорости в Вифанию придет Христос и исцелит больного Лазаря. Но Христос не пришел, и Лазарь умер. Таким образом, смерть Лазаря и неисполнение слов Христовых Марфа могла объяснить себе тем, что Христос почему-то замедлил в Перее и что поэтому не мог поспеть с своевременной помощью к больному Лазарю. Спасение Лазаря от смерти она, очевидно, ставила в непосредственную связь с личным присутствием Иисуса. В этом смысле она и говорит ему: „Господи! если-бы Ты был здесь, не умер бы брат мой“. Но так как, по представлению Марфы, смерть ее брата и неисполнение слов Христовых последовали лишь от того, что Иисус некоторое время должен был пробыть в Перее, и потому не мог лично присутствовать в Вифании, то ее вера в сверхъестественную силу Христа через это нисколько не была поколеблена: Марфа и теперь все-таки веровала в нее, веровала в то, что чего бы Иисус ни попросил у Бога, даст Ему Бог (ст. 22). Что эти слова Марфы нужно понимать именно в смысле общей уверенности ее в чудодейственной силе Христа, а не так, что этим будто-бы Марфа выразила свою надежду на то, что Лазарь будет воскрешен Иисусом Христом, – видно и из двух последующих стихов. На слова Христа: „воскреснет брат твой“, Марфа отвечает: „знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день“. Здесь Марфа опять-таки высказывает свою веру во всеобщее воскресение, но вовсе не в то, что Иисус воскресит Лазаря теперь. Об уверенности Марфы в том, что Христос воскресит ее брата прежде всеобщего воскресения, в евангельском рассказе нет следа от начала до конца. Следовательно, поведение Марфы представляется логически последовательным, а потому и вполне естественным.

Отрицательной критике ⁵⁰³ кажутся непонятными и слезы, пролитые Христом у гроба Лазаря. По мнению ее, эти слезы не могли быть искренними; ибо спрашивается: чего плакал в этом

случае Иисус? – Очевидно, говорит отрицательная критика ⁵⁰⁴, Он оплакивал потерю друга Своего Лазаря; но могли ли быть эти слезы искренними, могли ли быть эти слезы выражением истинного сочувствия, когда Христос был вполне уверен, что умерший, которого Он оплакивает, через несколько минут будет воскрешен Его чудодейственной силой?!... Так рассуждает отрицательная критика, забывая, конечно, о том, что логика сухого разсудка не во всем совпадает с логикой горячего сердца. Есть слезы горя, но есть слезы и радости. То чисто рефлексивное движение нашего организма, которое так часто разрешается в слезах, имеет своим основанием до бесконечности разнообразное, часто даже совершенно неуловимое психическое состояние нашего духа, возбужденное каким-нибудь неожиданным представлением, внезапно всплывшим на поверхность нашего сознания или только вновь явившимся в нем. Несчастное, убитое горем семейство иногда плачет при виде помощи, неожиданно для него явившейся. Мать плачет иногда, провожая в далекую сторону своего сына и не надеясь на скорое свидание с ним; но та же самая мать плачет опять и от радости при встрече с сыном. Иосиф плакал, увидев братьев и отца; Пресвятая Дева плачет у креста своего Сына, хотя она, конечно, более всякого другого была уверена в Его предстоящем воскресении. Слезами нередко разделяют скорбь других; слезами же встречают и радости⁵⁰⁵. Чего же плакал Спаситель у гроба Лазаря? – «Иисус, когда увидел плачущую Марию и пришедших с ней иудеев плачущих, говорит евангелист, сам возскорбел духом и возмутился». Итак, слезы Христа евангелист поставляет в связь не только с слезами Марии, но и со слезами „пришедших с нею иудеев“. Следовательно Иисус „прослезился“ не о потере только Лазаря, о чем плакала Мария, но и о том, о чем плакали все окружавшие Его. Это был плач не единичный, а всеобщий, – плач всего падшего чедовечества. Это был плач, выжатый глубокой скорбью не о потере отдельного человека, а о потере всего падшего чедовечества. Это был плач перед тем могуществом, перед той силой, которой начала обладать смерть со времени падения первозданного Адама. Иисус плакал

слезами Адама и всего потомства его. Он плакал потому, что видел, что и воскрешение Лазаря не сотрет жала смерти, не отымет у ада победы. Он плакал потому, что для побеждения смерти Ему самому надлежало опуститься в самую глубь ее. Слезы, пролитые в Вифании, впадают в один ручей со слезами, пролитыми в саду Гефсимании и при взгляде на город Иерусалим, не восхотевший последовать учению Христа (Лук. 19:41). И их не понять сухому скептическому рассудку евангельских критиков; они понятны только одному сердцу истинно верующего христианина. За него они пролиты; ему они и принадлежат.

При суждении о воскрешении дочери Иаира и сына наинской вдовы, отрицательная критика⁵⁰⁶ обыкновенно указывала на трудности различения действительно умершего от мнимо-умершего. Выражение: „такой-то человек умер“, по мнению отрицательной критики, не есть еще суждение достоверное, истинное. Единственно верным признаком действительной смерти отрицательная критика считает только разложение организма, тление. Но так как в двух вышеуказанных случаях из евангельских повествований еще не видно того, чтобы в трупах мертвецов начался процесс разложения, то отрицательная критика, уже наперед не желавшая видеть в евангельской истории действительного воскрешения, и старалась представить дело так, что смерть обоих лиц была будто-бы только кажущейся, а не действительной, и что, следовательно, не было и действительного воскрешения. После этого для всякого, чуждого воззрений отрицательных критиков, не безинтересно, конечно, знать: как же отрицательная критика поступит с евангельским рассказом о воскрешении Лазаря мертвеца, который четыре дня пролежал во гробе и, по выражению евангельскому, даже „смердел“, – что, очевидно, явно указывает уже на начавшийся процесс трупного разложения? Какое объяснение даст она этому необычайному событию? Предупреждаем всякого интересующегося этим вопросом, что он глубоко ошибается, если и в данном случае будет ожидать от отрицательной критики чего-либо нового или особенного.

Отрицательная критика, вообще, не любит церемониться с текстом евангельских повествований, а потому событиям евангельской истории она дает всегда объяснения, заботясь не о том, чтобы эти объяснения соответствовали евангельскому тексту, а только о том чтобы они не стали в противоречие с тем или другим школьно-философским мировоззрением самих отрицательных критиков. В данном случае она также остается верной самой себе. Для оправданий вышесказанного приведем несколько примеров того, каким образом ученые евангельские критики стараются объяснить себе, намеренно обманывая, конечно, самих себя, такое необычайное событие, как воскрешение Лазаря. На первом месте мы поставим естественное объяснение, указываемое Габлером. По мнению Габлера, Лазаря никто не воскрешал. Без всякой мысли о воскрешении, но с одним участием к другу, каким был Лазарь, Иисус Христос пошел к его гробу вместе с его родными, исключительно с одной мыслью взглянуть на него в последний раз, и – нашел мнимо-умершего. Нечего и говорить о том, что такое объяснение противоречит евангельскому тексту. Если-бы дело было так, как говорит Габлер, а не так, как повествует Евангелие, то Иисус Христос не мог бы сказать ученикам Своим еще до воскрешения Лазаря: „Лазарь умер. И радуюсь за вас, что Меня там не было, дабы вы уверовали“; не мог бы Он сказать также и Марфе: „воскреснет брат твой“. В несколько улучшенной редакции это объяснение является у Швейцера ⁵⁰⁷. У иудеев, – говорит Швейцер, – мертвых погребали вообще весьма поспешно, не ожидая появления признаков начинающегося разложения. Вследствии этого было нередкостью, что считали мертвыми людей, находившихся только в глубоком обмороке, летаргическом сне, и т. п.. При этом нужно заметить, – говорит Швейцер, – что перед воскрешением Лазаря Иисус находился уже в весьма стесненном положении, так что Он даже не осмеливался и являться открыто в публичных, общественных местах. В таком положении Ему не оставалось ничего, кроме глубокой уверенности в Божественную помощь. Эта уверенность усиливалась в Нем с каждым днем и мало-по-малу, наконец,

дошла до самой высокой степени своего развития, до возможной только степени интенсивности. „Теперь, если такой уверенности соответствует внешнее событие, которое само по себе не есть истинное чудо, то происходит все-таки чудо, именно чудо оправданной веры в Бога“. Таким образом, прилагая свою теорию к евангельскому рассказу о воскрешении Лазаря, Швейцер дает следующее объяснение этого события: Иисус был уверен, что его друг Лазарь был только мертв повидимому, но не на самом деле, – вот почему Он так уверенно и говорил, что воскресит его из мертвых, – что, действительно, и сделал, и т. п.⁵⁰⁸, Противники этого объяснения справедливо говорят, что в нем заключается в десять раз больше непонятого, чем сколько в евангельском повествовании могут найти двадцать критиков. В этом объяснении встретил для себя камень преткновения даже сотоварищ Швейцера по его воззрениям – Фридрейх⁵⁰⁹. Ему справедливо казалось, что с таким объяснением не мирится замечание Марфы, что Лазарь уже смердел. Как же Фридрейх улучшает объяснение Швейцера? По его мнению, замечание Марфы не может еще служить доказательством того, что Лазарь умер действительной смертью, а не был только мертвым повидимому. На основании этого замечания, по мнению Фридрейха, еще нельзя заключать о том, что труп Лазаря уже действительно начал разлагаться, потому что самое замечание Марфы основывалось не на исследовании („Untersuchung“), а лишь на простом предположении или догадке („Vermuthung). „С этим – говорит Фридрейх – должен согласиться всякий здравомыслящий человек“. Не лучшей представляется вариация этого объяснения, указываемая и другими евангельскими исследователями (напр., Gfrörer’ом). Иисус, – говорят они, – по словам самого евангелиста, не входил в Вифанию, а остался за селением. Отчего? Очевидно от того, что поджидал погребальную процессию, несшую мнимо-умершего Лазаря, которого Он там же и пробудил к жизни. Штраус, разумеется, евангельское повествование о воскрешении Лазаря, как и два предшествовавшие воскрешения, считает мифом, образовавшимся вследствие стремления первенствующей

Церкви представить своего Мессию первообразом пророков Илии и Елисея (при этом он цитует 3Цар. 17, 17, и дал. 2Цар. 4, 32, и дал. 13,21). По его мнению, воскрешение мертвого невозможно, так как оно равнялось бы творению. Впрочем, благодаря нападкам Штейделя, Ульмана, Ланге и др., Штраус сделал некоторую уступку в своих воззрениях и уже в третьем издании своего сочинения – „Das Leben Jesu“ – признавал возможным относительное воскрешение мертвых («die relative Todtenerweckung»). По Бауру, воскрешение Лазаря, рассказанное четвертым евангелистом, есть не что иное, как фантастическая переделка повествования о воскрешении мертвых, находящегося у первых трех евангелистов. Последователи Баура, Целлер и Швеглер, напротив, утверждают, что писатель четвертого Евангелия составил свой рассказ о воскрешении Лазаря из притчи Луки о бедном Лазаре, чтобы указать на силу веры в противоположность абсолютному неверию иудеев. Не лучше и даже возмутительно грязно поступает Ренан, когда событие воскрешения Лазаря старается объяснить интригой вифанского семейства. Опечаленные дурным приемом, который нашел для себя в Иерусалиме Иисус, Его вифанские почитатели постарались будто-бы устроить нечто такое, что могло произвести новый подъем Его дела в неверующей столице. Во время пребывания Иисуса в Перее заболел Лазарь. Испуганные сестры послали сказать об этом отсутствующему другу. Но прежде Его возвращения брату сделалось лучше, – и вот им пришла теперь на ум „драгоценная мысль“: Лазаря, еще бледного и неоправившегося от болезни, как мертвого, связали пеленами и поместили в семейном гробу. Когда пришел Иисус, Марфа вышла к нему навстречу и повела ко гробу. Иисус пожелал еще раз взглянуть на умершего друга, и вот, по отвалении камня, этот выходит к нему навстречу живой вместе с своими пеленами и связками. Все присутствовавшие усматривают в этом, разумеется, чудо, и т. д. („Vie de Jesus“, стр. 359 и след.). Недоумеваем, из каких – никому доселе неизвестных – архивов ученый французский академик мог почерпнуть подобные сведения! „Ни один враг Сына человеческого – говорит Газе ⁵¹⁰ – не сказал бы для Него

худшего, чем этот благожелательный романтик“. Таким образом оказывается, что евангельские критики 18 и 19 столетия знают, как происходило дело, лучше самого евангелиста, который, по всей вероятности, был его непосредственным свидетелем. С такими критиками, конечно, ничего не поделаешь! Впрочем, несколько неудивительно, что такое объяснение чудесного воскрешения Лазаря дают лица, не особенно доверяющие повествованию евангелиста Иоанна. Вот почему нам гораздо интереснее знать, как поступит с этим событием Шлейермахер. Для гипотезы Шлеймахера это событие действительно было неразрешимой задачей: 1) Шлейермахер не мог отвергнуть исторической достоверности евангельского повествования об этом событии, как это он так часто делал с повествованиями трех первых евангелистов, потому что рассказ о воскрешении Лазаря находится именно в повествовании евангелиста Иоанна, которое Шлейермахер считает вполне достоверным и которое, даже по его мнению, написано одним из непосредственных свидетелей евангельской истории; а 2) и смерть Лазаря он не мог назвать только кажущейся, так как в евангельском повествовании указывается прямо на начинавшийся процесс разложения труп умершего Лазаря. Отсюда понятно, почему Шлейермахер хватается как утопающий за соломинку, за такое средство, которое вовсе несвойственно такому ученому богослову, как он. Именно, – он говорит, что чудесное воскрешение Лазаря нельзя будто-бы понимать как действие непосредственно принадлежащее самому Христу, так как перед совершением этого чуда Христос сначала молит Бога, чтобы Он услышал Его молитву. Таким образом, на воскрешение Лазаря должно смотреть, по учению Шлейермахера, только как на результат услышания Богом молитвы Христа. Но это объяснение, очевидно, не есть прямое решение предложенного вопроса. Это ни более, ни менее, как только тонкая, хитрая, свойственная лишь времени Гегеля и Шлейермахера диалектическая уловка. Из евангельских повествований мы знаем, что Христос ничего не творил без воли Отца, без взора на небо, без молитвы к Богу. Поэтому и нельзя видеть никакого действительного различия между чудесным воскрешением

Лазаря и всеми остальными чудесными действиями Христа вообще. По всей вероятности, в этом случае Шлейермахер и сам чувствовал полнейшую несостоятельность своей гипотезы; но тем не менее для него во что бы то ни стало нужно было защищать ее и таким образом отвергнуть истинный смысл евангельского повествования, ибо в противном случае должно было рушиться все его школьно-философское мировоззрение. Как пантеист, он имел двоякое понятие о человеке: человек в чистом бытии („Das Sein“) и человек в бывании („Werden“). Под понятие последнего он подводил всех действительно (вернее – видимо) существовавших людей, которые, будучи только проявлением абсолютного универса, должны, очевидно, делить такую же судьбу, какую делят и все другие феномены этого мира. Отсюда понятно, что коль скоро раз человек умер, прекратились жизненные функции его организма, начался процесс разложения, его воскрешение для пантеиста представляется делом невозможным без разрушения всего его мировоззрения, ибо в этом случае воскрешение было бы тождественно с самым творением, т. е. требовало бы непосредственного действия личного Божества, что с пантеистической точки зрения совершенно немыслимо, так как, раз раскрывшись в явлениях или феноменах, божество пантеиста уже не может действовать в мире никаким образом. Но если, существует всемогущий личный Бог, через предвечную волю Которого все организмы и все вообще существующее имеет свое бытие, и если во Христе это абсолютное господство Божественной воли над бытием явилось во временной форме, то мы совершенно не понимаем, как справедливо замечает Эббард ⁵¹¹, почему бы это Божественное всемогущество было не в состоянии также организовать снова разрушенные организмы, как и вообще действовать творчески. Это замечание Эббарда вполне справедливо, и коль скоро раз допущена возможность Божественного личного бытия (а, судя по объяснению воскрешения Лазаря, Шлейермахер допускает её, ибо Бог неличный не может слышать молитвы!), это замечание должно считать вполне достаточным для того, чтобы опровергнуть одностороннее воззрение Шлейермахера.

Чудеса, совершенные Иисусом Христом в области внешней природы.

Самое болезненное место во всех гипотезах отрицательных евангельских критиков составляет решение вопроса о чудесных событиях, совершенных Иисусом Христом в области внешней природы. В событиях, совершенных Иисусом Христом в области человеческой природы, отрицательной критикой ставились между собой в причинную связь понятия однородные; человек (по воззрению, конечно, отрицательной критики) Иисус производил то или другое действие на человека же. Правда, эта причинная связь не совсем понятна для отрицательной критики, но в этом, по ее словам, виновата не сама отрицательная критика, а лишь наука, которая до сих пор никак не может отыскать тех естественных законов, в силу которых будто-бы Иисус производил Свои мнимо-чудесные, повидимому сверхъестественные действия. Отрицательная критика, однако-же, надеется, что настанет когда-то время, когда естественные науки достигнут такого успеха, что доставят ей совершенно естественное объяснение тем фактам, на которые смотрят теперь как на исключения или чудеса. Так, впрочем, говорят отрицательные критики, когда признают факта совершения Иисусом Христом того или другого „чудесного“ события в области человеческой природы или – вернее – когда признают не факт совершения „чудесного“ события, а лишь факта исключения известного действия законов природы. Труднее было для отрицательной критики решить вопрос о чудесных воскрешениях, так как здесь уже ставятся в причинную связь понятия несоединимые, и признать факт причинного сверхъестественного воздействия живого человека на умершего в смысле воздействия, выходящего в виде исключения из ряда обыкновенных причин, т. е. в смысле чуда, – то же, что признать возможность такого же чудесного воздействия и на предметы, принадлежащие к области чисто внешней природы. Чтобы избежать такого затруднения, как мы видели, отрицательная критика старается представить дело так, что как будто бы все

лица, воскрешенные Иисусом Христом, были только мнимо-умершими. Еще труднее для отрицательной критики дать объяснение чудесным событиям, совершенным во внешней природе, где, по ее словам, не может действовать принцип, принадлежащий к совершенно другой сфере. Как же, вообще, в этом случае поступает отрицательная критика? А вот как. Значение одних чудесных событий она сводит к нулю, другие старается подвести под одну группу с чудесными исцелениями, а относительно третьих, самых трудных для ее объяснений, она обыкновенно поступает таким образом, что рассказы о них признает или вымыслами самих писателей, или же результатом мифического развития, принадлежащего благочестивой фантазии христиан первых веков. С более частными приемами отрицательной критики в этом случае мы познакомимся при рассмотрении каждого из чудес, совершенных Иисусом Христом в области внешней природы.

Претворение воды в вино на браке в Кане Галилейской
(Иоан.2:1–11)

Это чудесное событие, по словам евангелиста Иоанна, произошло таким образом. На третий день (после случившегося перед сим события, т. е. после призвания Нафанаила) был брак в Кане Галилейской. Там была мать Иисуса; туда же был приглашен и Иисус вместе со Своими учениками. Во время брачного пира, когда у хозяев не достало вина, мать Иисуса говорит Ему: „вина нет у них“. На это Иисус заметил ей: „что Мне и тебе, жено? еще не пришел час Мой“. Несмотря на такой ответ, Пресвятая Дева сказала, однако-же, прислуживавшим на пиру: „что скажет Он вам, то сделайте“. Между прочим тут было шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения иудейского, вмещавших по две или по три меры. Обратившись к прислужникам, Иисус сказал им: „наполните сосуды водою“. И они наполнили их доверху. „Теперь почерпните, сказал им Христос, и несите к распорядителю пира“. Когда распорядитель отведал воды, сделавшейся вином (а он не знал, откуда это вино; знали только слуги, почерпавшие воду), позвал жениха и сказал ему: „всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег

доселе“. Так, замечает евангелист, положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской, и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.

Этот евангельский рассказ, по мнению отрицательной критики, содержит в себе много таких пунктов, которые оказываются совершенно непонятными.

Так отрицательной критике ⁵¹² представляется в этом рассказе непонятным то, что Мария изображается как бы уже верующей в чудодейственную силу Иисуса Христа, хотя есть основание думать (Иоан. 2: 11), что она еще не была свидетельницей ни одного чудесного события, которое бы совершил Иисус Христос. Впрочем отрицательные критики ничего бы против этого не имели если-бы история рождения и детства Иисуса носила на себе исторический, а не мифический характер. Хотя суждение отрицательной критики о мифическом характере истории рождения и детства Спасителя совершенно голословно и не имеет для себя ровно никакого основания, тогда как против него есть много данных, как исторических, так и чисто филологических ⁵¹³, но в данном случае мы не будем ссылаться и на эту историю. По нашему мнению, для объяснения возможности со стороны Пресвятой Девы иметь веру в чудодейственную силу Христа достаточно указать только на то, что случилось три дня назад перед чудесным событием в Кане Галилейской с Филиппом и Нафанаилом, и о чем Мария легко могла узнать через самого же Филиппа или Нафанаила. Если же при этом событии принять во внимание еще и все те чудесные знамения, которые случились с Иисусом прежде этого (история рождения, детства и крещения Иисуса), то вовсе не может быть ничего удивительного, если на браке в Кане Галилейской Пресвятая Дева представляется уже верующей в сверхъестественные, Божеские силы рожденного от нее Богочеловека.

Далее отрицательной критике ⁵¹⁴ представляется непонятным то обстоятельство, каким образом на столь скромное указание Пресвятой Девы: „вина у них нет“ Иисус дает такой „грубый“, „нечеловечески-трансцендентально суровый“ ответ: „что Мне и тебе, жено?“ равно как отрицательная критика

⁵¹⁵ не понимает и того, каким образом после такого ответа Пресвятая Дева все-таки могла думать о том, что Иисус исполнит ее желание.

Прежде чем давать ответ на это возражение, мы сначала посмотрим, как объясняют это обстоятельство некоторые из самих же отрицательных критиков. Так, одни из них (Chemnitz и др.) „жестокость“ ответа Иисуса Христа стремятся объяснить тем, что сама Пресвятая Дева вызвала Иисуса на такой ответ, потому что свой материнский авторитет она простерла далее принадлежащих ему границ, когда она как-бы повелевала своему Сыну совершить желаемое ею чудо. Но так как в скромных словах Богоматери: „вина у них нет“ нельзя видеть и малейшего следа того, чтобы Мария желала в данном случае проявить свою материнскую власть или, что то же, хотела повелевать Сыну там, где ее авторитет сам по себе не мог иметь никакого значения, то ясно, что вышеприведенное объяснение не имеет для себя внешнего исторического основания и есть плод одной лишь праздной фантазии, а потому а согласиться с ним нельзя.

Другие отрицательные критики, не желая видеть в ответе Христа ничего жестокого, слова Его: „что Мне и тебе, жено, – еще не пришел час Мой“ понимают в том смысле, что Иисус Христос этим вовсе не отказывался грубо от просьбы матери совершить чудесное претворение воды в вино, что Он даже готов был сотворить это чудо, но только не в тот момент, когда Его просили и когда вино еще только уменьшалось, но не совсем было израсходовано (ὀστερεῖν, diminui), а тогда, когда укажет надобность (когда придет час, время), т. е. когда наличного хозяйского вина уже совсем не будет. Но нужно ли говорить о том, что это объяснение нисколько не соответствует евангельскому тексту и вовсе неприменимо к уразумению слов Христа: „что Мне и тебе, жено?“

Еще хуже, еще неправдоподобнее объяснение тех, которые говорят ⁵¹⁶, что Мария вовсе не желала никакого чуда, которое бы совершил Иисус Христос на браке в Кане Галилейской. По этому объяснению, указанием на то, что у хозяев дома не достало вина, Мария будто-бы думала напомнить Иисусу, что

брачный пир скоро должен закончиться и что будто-бы только замечание Иисуса, что час ухода Его еще не пришел, т. е., что Он желал еще остаться на брачном пиру, могло подать мысль Его матери, что Он хотел совершить какое-нибудь чудо, вследствие чего будто-бы она и могла только сказать прислужникам, чтобы они выполняли все повеления Его, и т. п. Это объяснение не соответствует ни евангельскому тексту, так как оно вовсе не мирится с выражением Христа: „что Мне и тебе, жено“, ни нравственному характеру Иисуса, так как о времени оставления пира и ухода домой обыкновенно напоминают только людям, любящим принимать в пиршествах горячее участие и не оставляющим их до тех пор, когда у хозяев действительно уже недостает вина. Но сказать, что Христос принадлежал к числу таких людей, не могут даже и самые злейшие враги Его ⁵¹⁷. Да и к чему, наконец, сам евангелист Иоанн заносил бы такой тривиальный разговор в свое повествование?!

Не удачнее объясняют это обстоятельство и те западные ученые, которые в евангельском претворении воды в вино на браке в Кане Галилейской не видят ничего чудесного (Gfrörer и его сотоварищи). Объяснение этих ученых состоит в следующем. Сосуды, упоминаемые в евангельском рассказе (ст. 6), несомненно были наполнены водой и до чудесного претворения воды в вино, совершенного Иисусом. Теперь, если Иисус имел желание претворить воду в вино, то, конечно, Он также мог претворить в вино и ту грязную воду, которая находилась в сосудах, как и чистую. Однако-же Он этого не делает, как это видно из Его слов: „наполните сосуды водой“ (ст. 7); ибо для того, чтобы можно было наполнить сосуды водой (чистой), нужно было, очевидно, сначала вылить из них грязную воду; следовательно Иисус вовсе и не желал претворять воду в вино; то же, чем были наполнены предварительно опорожненные сосуды, конечно, было уже настоящее вино, которое Иисус принес с Собой, как свадебный подарок. С этой точки зрения, слова Пресвятой Девы: „вина у них нет“ нужно, очевидно, понимать в смысле намек на то, что пора уже передать хозяевам вино, принесенное будто-бы Иисусом на

брак в виде свадебного подарка. Но Христос, видя, что еще не все вышло хозяйское вино, заметил, что еще для этого не пришло время (час), и т. д. Таким образом вся вина падает на евангелиста Иоанна, который почему-то вздумал говорить о чудесном претворении воды в вино там, где, по уверению отрицательных критиков новейшего времени, ничего подобного не бывало. С такими критиками, которые знают дело лучше самого евангелиста, ничего, конечно, не поделаешь! К сожалению, нужно сказать только одно, что подобные объяснения всегда должны быть принимаемы лишь на веру в слово („честное“ – не говорим) их изобретателей, так как ни исторического, ни другого какого-нибудь основания они не имеют: они суть произведения одной праздной фантазии.

Не заслуживает особенного внимания также и объяснение, указываемое Бруно Бауэром ⁵¹⁸, по которому Иисус Христос словами: „еще не пришел час Мой“, хотел указать Пресвятой Деве на то, что еще не настал „час установления евхаристии“, так как Христос, как замечает и сам Бауэр, не мог говорить о том, чего не мог понять никто из людей.

Итак, как же нужно смотреть на разговор, происходивший перед чудесным претворением воды в вино между Иисусом Христом и Его Матерью?

Что Мария ожидала и имела полное право ожидать от Иисуса Христа совершения того или другого чудесного события, об этом мы уже говорили. Таким образом, нам остается сказать несколько слов по поводу только ответа Иисуса Христа, который отрицательной критике кажется слишком грубым, „нечеловечески трансцендентально жестоким“, одним словом неестественным и неправдоподобным. Мы не будем входить в тонкие филологические Исследования относительно выражений Иисуса Христа: „что Мне и тебе, жеио? “ Для всякого беспристрастного исследователя евангельских повествований и без филологических тонкостей ясно, что в выражении Иисуса Христа не заключается ничего оскорбительного для Пресвятой Девы. По-русски это выражение следовало бы передать приблизительно в такой форме: „ты мне напоминаешь об этом, но Я и сам знаю, когда и что сделать“, и т. п. Ясно, что всякий

сын может отвечать так своей горячо любимой матери в подобных обстоятельствах, нисколько этим ее не оскорбляя. Это Тев более будет понятно, если мы дерзнем допустить со стороны Пресвятой Девы некоторое, хотя и вполне матерям понятное, но во всяком случае смешанное с человеческой суетностью желание поскорее видеть сверхъестественное величие своего сына. Еще менее можно видеть что-либо грубое в обращении Иисуса к матери со словом: „жено!“ (γύναι). Нам, русским, действительно показалось бы странным, если-бы какой-нибудь сын, обращаясь к своей матери, сказал: „женщина!“ Но греческое слово “γύναι” имеет несколько иной смысл. По-русски его следовало бы перевести словом: „госпожа, милостивая государыня, государыня матушка“ и т. п. Одним словом, это одно из вежливейших, почетнейших обращений к женщине. Таким образом, поведение Иисуса Христа на браке в Кане Галилейской не представляет собой ничего особенного, ничего соблазнительного.

Отрицательная критика встречает себе иногда камень преткновения и в указании на цель того или другого чуда, совершенного Иисусом Христом, равно как и в определении мотива, побудившего Христа к совершению известного чуда. В данном случае отрицательная критика не видит другой цели, кроме расширения граиц пиршества ⁵¹⁹. Но давать возможность людям предаваться чувственной похоти, пьянству, едва-ли примиримо с общим понятием о миссии Христа. Для объяснения этого более сдержанные из западно-европейских ученых (Гердер, Платт и др.) проводят ту мысль, что чудом, совершенным на браке в Кане Галилейской, Иисус Христос хотел показать только Своим ученикам, что Его миссия будет чужда того сурового аскетизма, представителем которого был Иоанн Креститель. Но против этого объяснения возражают совершенно справедливо, когда говорят, что Иисус Христос ясно доказал это уже одним Своим присутствием на брачном пиршестве, чего, конечно, никогда не сделал бы суровый аскет Иоанн Креститель. Представитель примирительного или посредствующего направления в истории западно-европейского богословия Шлейермахер также говорит, что на браке в Кане

Галилейской Христос пользуется Своей чудодейственной силой лишь для того, чтобы поддержать общее брачное веселье или усилить общую радость ⁵²⁰. Как, по-видимому, ни странно это указание мотива для чуда, совершенного на браке в Кане Галилейской, но мы также не можем вполне утверждать, чтобы чудесное претворение воды в вино не имело своей ближайшей целью и усиление общей радости. Нельзя же допустить, что это чудо было совершено только ради самого чуда и что вино, чудесно претворенное из воды, не было потреблено людьми, а было тотчас вылито за окно. Только одно грубое невежество может назвать доставление вина для брачного пиршества потворством чувственности. Вино есть такой же жизненный продукт, такой же дар Божий, как и все другое, что служит на пользу человеку. Вот отчего оно было в употреблении даже при таких священных вечерах, какова вечеря пасхальная; вот почему оно было в употреблении даже и на той святой вечере, которую Господь совершил в последний раз вместе со всеми Своими учениками. Следовательно, если-бы вино было доставлено какому-нибудь бедному семейству даже без отношения к какому-нибудь особенному случаю, то и тогда бы не было в этом ничего преступного, ничего удивительного. Невинно вино, укоризненно же пьянство. Мы знаем, что в данном случае поводом к чудесному доставлению вина был недостаток его на брачном пиршестве в семействе, по всей вероятности, благочестивом, но далеко не богатом, что видно уже из того, что это семейство вело знакомство с родными Иисуса. Это обстоятельство еще более возвышает значение чуда, совершенного на браке в Кане Галилейской. Сам Шлейермахер справедливо говорит, что брак есть такое событие в жизни человека, от которого зависит не только вся последующая жизнь двух брачующихся лиц, но и жизнь их потомства. Вследствии такого значения брака естественно возникает требование, чтобы вся обстановка его была такая, которая бы могла обрисовать характер жизни новых супругов. Если же исполнение этого требования довольно важно, то ничто не может быть в этом случае так пригодно, как вино; ничто не может лучше, как оно, указать на самые необходимые качества брачной жизни:

радость и веселие. Что же касается злоупотребления, то они возможны всегда и во всем. Не только вино, но даже и хлеб при безмерном употреблении может быть вреден. Во всяком случае делать упрек Христу за то, что чудесным претворением воды в вино Он дал будто-бы возможность брачным гостям более предаться чувственной похоти, пьянству (если-бы это и действительно было на самом деле), – это то же, что делать упрек самому Богу за то, что Он сотворил виноград, из которого получается вино, или хлеб, из которого выделяются другие спиртные напитки. Тем не менее, однако-же, нельзя сказать того, как это делает Шлейермахер, чтобы только одним общим веселием, которое может быть названо лишь ближайшим поводом к чуду, было мотивировано само чудо, совершенное на браке в Кане Галилейской. Через это чудо должно было в первый раз проявиться сверхъестественное, богочеловеческое могущество Христа и таким образом возникнуть первое проявление веры в сердца избранных учеников Его, что, по свидетельству евангелиста, действительно и случилось (Иоан. 2: 11). Таким образом чудо, совершенное на браке в Кане Галилейской, было не только претворением воды в вино, но и претворением безверия, в веру, дряхлого, ветхого, безжизненного иудейства в самое лучшее (Иоан. 2: 10) верование – христианство. Это понимает, очевидно, и Златоуст, когда говорит: „как в то время Иисус претворил воду в вино: так и тогда и ныне не перестает предлагать (на лучшее) нравы людей слабых и рассеянных. Ибо есть, есть, говорю, люди, ничем не отличающиеся от воды, так они холодны, жидки, ни в чем не тверды ⁵²¹.

Что касается, наконец, самого события и его возможности, то мы уже говорили о том, что нельзя его объяснить вместе с Августином и позднейшими учеными натуралистического направления, как ускоренный процесс природы, совершенный при помощи естественных законов. Только взгляд на это чудо как на непосредственно-божеский творческий акт может быть назван положительно верным ⁵²²; но непосредственных действий Божества нельзя объяснять естественными (по отношению к нам, конечно), причинами ⁵²³.

УКРОЩЕНИЕ БУРИ (Мф.8:23–27; Мр.4:35–41; Лук.8:22–26)

Это событие в евангельских повествованиях трех первых евангелистов представляется следующим образом. Однажды, вошедши в лодку вместе с Своими учениками, Иисус повелел плыть на другой берег озера, противоположный Галилее, где находилась страна Гадаринская. Во время этого путешествия, вдруг поднялась сильная буря, так что лодку начало заливать волнами. Ученики были, очевидно, в опасности за свою жизнь, а между тем Христос в это время спал. Вот почему ученики, подошедши к Нему, разбудили Его и сказали: „Господи! спаси нас, погибаем“. Иисус сказал им на это: „где же ваша вера? Что вы так боязливы, малoverы?“ Потом, встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина. Люди же, находившиеся в лодке, удивлялись и говорили: „кто это, что и ветры и море повинуются Ему?“

Отрицательная критика, верная своему всегдашнему обыкновению, начинает свой разбор, как и всегда, с указания евангельских противоречий и разноречий. Прежде всего ее занимает вопрос, кому принадлежат слова: „кто это, что и ветры и море повинуются Ему?“ По Матфею, эти слова произнесли люди находившиеся на корабле (οἱ ἀνθρώποι), по Марку и Луке – ученики Иисуса. Далее, если эти слова произнесли люди (ἀνθρώποι), то спрашивается: откуда взялись эти люди? Если же они были произнесены учениками, то совершенно непонятно, каким образом ученики только теперь могли высказывать свою уверенность в сверхъестественное могущество Иисуса? Значит, раньше они не признавали Его еще Сыном Божиим и не были свидетелями никаких чудесных Его действий ⁵²⁴. Нам кажется, что это возражение отрицательная критика предлагает лишь за неимением ничего лучшего. Из евангельского повествования не видно, чтобы кроме учеников никто другой из последователей Иисуса не находился в лодке во время совершения настоящего чуда; Евангелие говорит только об Иисусе и Его учениках, очевидно, лишь потому, что это были главные действующие лица евангельской истории, и умалчивает о лицах, не имеющих для евангельской истории какого-нибудь важного значения; с другой стороны, ни откуда не видно также и того, почему бы

ученики Христа могли потерять право называться „людьми“ (άνθρωποι), которые говорили: „кто это, что и ветры и море повинуются Ему“? Далее слова эти означают только удивление сверхъестественной силе Христа, а не уверование в Него, как Сына Божия. Поэтому вместе с другими людьми их могли произнести и ученики Христа. Но что ученики Иисуса уже и прежде веровали в Него, как Сына Божия, это ясно видно из этого же самого рассказа, именно из того, что они просили Иисуса спасти их, –просьба совершенно немыслимая, если-бы ученики раньше не знали Иисуса Христа, как Сына Божия.

Цель этого чуда очевидно состояла в том, чтобы избавить от грозившей опасности как учеников, так и всех других лиц, находившихся в это время в лодке. Возражение отрицательной критики, что достигнуть этой цели можно бы было (?) и естественными средствами, не прибегая каждый раз к сверхъестественной помощи, не содержит в себе ничего серьезного. Каждый достигает цели обыкновенно теми средствами, которые находятся у него в распоряжении. То же самое нужно сказать, конечно, и о Христе; различие только в том, что то, что для нас кажется сверхъестественным, для Христа было совершенно естественным. Далее, нет ничего удивительного и в том, что Христос тотчас исполнил просьбу Своих учеников. Это будет для нас тем более понятно, когда мы примем во внимание, что в это время в лодке находилась вся первенствующая христианская церковь, ее Глава и ее столпы ⁵²⁵. И если дальнейшие судьбы христианской церкви составляют совершенно непонятное чудо в истории человечества, то что же удивительного в том, что сам зародыш этой церкви был спасен от угрожавшей ему опасности сверхъестественными силами?

Вообще нужно сказать, что возражения отрицательной критики направленные против этого чудесного события, вообще слабы и не заключают в себе ничего такого, на чем бы можно было остановить свое внимание и о чем бы нужно было серьёзно подумать. Мы не говорим, конечно, о возражениях, направленных против возможности в мире сверхъестественного вообще.

ЧУДЕСНОЕ НАСЫЩЕНИЕ ПЯТИ ТЫСЯЧ НАРОДА (Мф.14:13–21; Мр. 36–44; Лук.9:10–17; Иоан.6:1–15)

Получив печальное известие о мученической кончине Иоанна Крестителя, Иисус вместе со Своими учениками удалился из Галилеи, где Он учил в это время, на лодке через Тивериадское озеро в пустынную местность Переи, находившуюся недалеко от города, называемого Вифсаидой. Узнав об этом, многие галилеяне из различных городов пошли за Ним пешком (в обход, конечно, по берегу озера), потому что они видели чудеса, которые Он творил над больными, а с другой стороны и потому, что они желали видеть исцеленными и многих других больных, которых они привели с собой и которых Христос действительно исцелил, сжалившись над ними. С каждым часом толпа все более и более увеличивалась; беседа Христа о царствии Божием невольно приковывала внимание слушателей, которые однако-же, не ожидая, по всей вероятности, долго пробыть в пустыне, не позаботились о том, чтобы захватить с собой что-нибудь съестное. Вот почему, когда день начал уже клониться к вечеру, ученики приступили к Иисусу и сказали: „место здесь пустынное и время уже позднее, отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи“. Но Иисус сказал им в ответ на это: „не нужно им идти, вы дайте им есть“- Затем, видя, что число людей постоянно увеличивается, Он обратился к Филиппу, который, по всей вероятности, стоял ближе других к Нему, и сказал: „где нам купить хлебов, чтобы их накормить?“ Говорил же это Он, по замечанию евангелиста, только испытывая Филиппа; ибо сам знал, что хотел сделать. Филипп, не зная желания Иисуса, отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу. Андрей же, брат Симона Петра, услышав этот разговор, заметил между прочим: здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества? Несмотря, однако-же, на такое замечание Андрея, Иисус повелел ученикам Своим разсадить людей рядами—по пятидесяти человек в каждом ряду. На том месте было много травы, и на ней-то ученики разсадили рядами людей, которых было около пяти тысяч,

кроме женщин и детей. Затем, взяв пять хлебов и две рыбы и воззрев на небо, Иисус благословил их, преломил и дал ученикам для раздачи народу. И ели все, и насытились. И оставшихся у них кусков набрано двенадцать коробов. Тогда люди, видевшие это чудо, сотворенное Иисусом, сказали: „это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир“. Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один.

Несмотря на то, что об этом чудесном событии говорят все четыре евангелиста и – кстати заметить – говорят довольно подробно, отрицательная критика оказалась все-таки не в силах вести дело со своей обыкновенной тактикой: она не указывает здесь ни одного „противоречия“ ⁵²⁶; а это есть лучшее доказательство того, как согласно между собой рассказывают об этом событии все четыре евангелиста. Вот почему нападки отрицательной критики в данном случае ограничиваются только самым событием.

Сравнивая это чудесное событие с другими событиями, совершенными Иисусом Христом, отрицательная критика ⁵²⁷ находит, что оно было совершено при других условиях, чем при каких Иисус обыкновенно совершал свои чудеса (здесь отрицательная критика имеет в виду только одни чудесные исцеления). Возможность того или другого чуда обыкновенно обуславливалась всегда, говорит отрицательная критика, обнаружением горячей веры во Христа, как Сына Божия со стороны лиц, над которыми были совершаемы те или другие чудесные действия. Ничего подобного нельзя видеть в чудесном насыщении пяти тысяч народа, потому что – говорит отрицательная критика – нет никакого сомнения в том, что ни хлебы, ни рыбы никогда и ни во что не могут веровать. Но так как вера всегда была непременным условием совершения Иисусом того или другого чудесного действия и так как существования такого условия нельзя предполагать при совершении разбираемого события, то это дает первый повод отрицательной критике не придавать евангельским рассказам об этом событии исторической достоверности. Мы охотно соглашаемся с мнением отрицательной критики, что как

ячменные хлебы, так и рыбы никогда и ни во что не могут веровать, хотя также надеемся, что со своей стороны и отрицательная критика сделает уступку и согласится с нами в том, что также никогда и ни во что не могут веровать ни сухая рука сухорукого, ни язвы прокаженного, ни глаза слепого. Затем мы напомним отрицательной критике, что чудесное насыщение пяти тысяч народа вовсе не есть единичный пример того, что Иисус совершал иногда чудеса и без предварительной веры в Него, т. е. не для того только, чтобы подкрепить чудом веру того или другого лица, но и для того, чтобы неверующего сделать верующим (ср. Иоан. 5:1–16), хотя, конечно, нельзя уверять, чтобы в данном случае в числе 5,000 людей и 12 учеников не было ни одного верующего в Иисуса, как Сына Божия. Наконец, что чудесное насыщение пяти тысяч народа пятью хлебами и двумя рыбами вполне достигло той цели, которую вообще предполагают все чудеса, совершенные Иисусом Христом, т. е. вызвало веру у присутствующих, – об этом ясно свидетельствует евангелист Иоанн, когда говорит, что все люди, видевшие это чудо, сотворенное Иисусом, сказали: «это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир» (Иоан. 6: 14).

Главное препятствие для признания этого чуда историческим событием, по словам отрицательной критики, состоят будто-бы в том, что о нем нельзя составить себе никакого наглядного представления или „воззрения“ (*Anschaung*) ⁵²⁸: нельзя представить себе, каким образом пять хлебов были разделены на множество больших кусков, от которых, по насыщении более пяти тысяч народа, еще осталось целых двенадцать корзин; ломал ли Иисус хлебы на тысячи маленьких кусочков, которые увеличивались в руках учеников или в Его собственных, или же, быть может, уже даже во рту евреев, – этого отрицательная критика никак не может себе представить. Даже Шлейермахер, высоко ставящий свое «*Lieblingsevangelium*» (т. е. Евангелие от Иоанна), которое он считает вполне достоверным и которое, даже по его убеждению, написано одним из непосредственных свидетелей евангельской истории, чудесное насыщение пяти тысяч народа вместе с

претворением воды в вино подводит под одно общее понятие, „actio in distans“. Не отвергая исторической достоверности евангельского повествования об этом событии и, вместе с тем, не желая понимать этого рассказа в непосредственном смысле, сообщаемом ему самим евангелистом, Шлейермахер признает результат этого чудесного действия только призрачным, так как мы – говорит он – не можем составить себе ясного представления о том, каким образом из рук Иисуса или Его учеников, державших только несколько хлебов, могло выйти так много кусков, что ими можно было насытить пять слишком тысяч народа. Несколько иное объяснение этого события дает Ланге, когда говорит, что ячменные хлебы и две рыбы увеличивались или умножались не количественно, но качественно. По его мнению, небольшие частицы хлеба, выделяемые Христом, получали такую сверхъестественную питательную силу, что пяти хлебов оказалось более чем достаточно для насыщения пяти тысяч народа, кроме женщин и детей. Но как же, спрашивается, смотреть на те остатки, которые были собраны после насыщения народа и составили целых двенадцать корзин? Ланге дает объяснение и этому обстоятельству. Чудесное насыщение народа, по его словам, вызвало у евреев еще и другое чудо, это именно – чудо братской любви; после чудесного насыщения, совершенного Иисусом, люди, видевшие это чудо и уверовавшие в Иисуса Христа, как Сына Божия, стали по-братски делиться между собой тем, что было у них лишнего или в запасе. И эта братская любовь, таким образом явилась следствием, результатом или остатком от чудесного насыщения народа, совершенного Иисусом Христом, соединенного с верой в Него, как Сына Божия. Ольсгаузен смотрит на это чудо только как на ускоренный процесс природы.

Но ни объяснение Ланге, ни объяснение Ольсгаузена не приносят делу никакой существенной пользы, а потому отрицательная критика поступает совершенно справедливо, когда не придает этим объяснениям никакого значения. Как мы уже говорили несколько раз, ни одно чудесное событие не может быть понимаемо в смысле ускоренного процесса природы, как хотел понимать некоторые из чудес блаженный Августин.

Как мы говорили уже выше еще при определении понятия о чуде, каждое чудесное событие есть, не что иное, как непосредственное действие всемогущей десницы Божией, т. е. непосредственный творческий акт. Если же каждое чудесное событие есть непосредственный творческий акт личного Бога, то само собой понятно, что оно никогда не может быть понимаемо как ускоренный процесс природы. Ничего не выигрывает также богословская мысль и от объяснения, которое предлагает Ланге. Во-первых, одно чудо Ланге объясняет через другое, столь же необъяснимое, как и первое; а во-вторых, его объяснение совершенно произвольное, ни на чем не основанное, и нисколько не соответствует евангельскому тексту. Но если нельзя принять объяснений, предлагаемых Ольсгаузенем и Ланге, то, с другой стороны, нельзя также согласиться и с рассуждениями отрицательных критиков, которые отвергают историческую достоверность евангельского повествования об этом чудесном событии на том только основании, что они не могут составить себе ясного представления о том, каким образом из рук Иисуса или Его учеников, державших только несколько хлебов, могло выйти так много кусков, чтобы могли насытиться более пяти тысяч народа. Но о каком же, спрашивается, чуде мы можем составить себе ясное представление, как оно именно совершено? Если-бы мы могли указать тот способ, посредством которого совершено то или другое чудо, то, очевидно, оно перестало бы бы быть для нас и чудом. Ясно, что в данном случае все рассуждение отрицательной критики о чудесном насыщении пяти тысяч народа может быть сведено к одному и тому же общему вопросу о возможности в мире сверхъестественного вообще. Таким образом, отрицательная критика, собственно говоря, отвергает не историческую достоверность евангельского повествования об этом событии, а лишь возможность самого события, которое не мирится с общими, чисто догматическими школьно-философскими представлениями отрицательных критиков.

ХОЖДЕНИЕ ПО МОРЮ

(Мф. 14:22–33; Мр. 6:45–52; Иоан. 6:15–21).

По свидетельству евангельских повествований, событие это случилось следующим образом. После чудесного насыщения народа, Иисус повелел ученикам Своим войти в лодку и отправиться прежде Его на южную сторону озера (по Марку – к Вифсаиде, по Иоанну – к Капернауму). Сам же Иисус, отпустив от Себя народ, взошел на гору помолиться и оставался там весь вечер один. Между тем, когда лодка, на которой ехали ученики, была уже почти на середине озера, ее начало сильно бить волнами, потому что ветер был противный. Вдруг, в четвертую стражу ночи, когда ученики уже отплыли около двадцати пяти или тридцати стадий от берега, они увидели Иисуса, идущего по морю и, по-видимому, желавшего миновать их. Сначала они подумали, что это призрак, и от страха вскричали. Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: „ободритесь; это Я, не бойтесь“. На это Петр сказал Ему в ответ: „Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде“. Получив желаемое повеление и вышед из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, но, видя сильный ветер, испугался и, начав утонать, закричал: „Господи, спаси меня!“. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и сказал: „маловерный! зачем ты усомнился? „Затем, когда они вошли в лодку, ветер утих. Бывшие в лодке подошли к Иисусу, поклонились Ему и сказали: „истинно Ты Сын Божий“. Они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено.

При суждении об этом событии отрицательная критика также, как и относительно предшествующая, не вполне могла придерживаться своей обычной тактики – начинать анализ повествований с „непримиримых противоречий “; что историю с Петром опускают в своих повествованиях Марк и Иоанн, – в этом отрицательная критика не видит ничего особенного, хотя через это она лишается всякой возможности открыть в евангельских повествованиях об этом событии какие-нибудь „непримиримые противоречия“. Правда, де-Ветте думает отыскать такое противоречие в том, что, по указанию Марка, Христос повелел Своим ученикам отплыть к Вифсаиде, а по указанию Иоанна – к Капернауму. Но что здесь нет никакого

противоречия, достаточно указать только на то, что Вифсаида находилась в весьма близком расстоянии от Капернаума, который, как и Вифсаида, был расположен на одном и том же южном берегу озера; для евангелистов же, собственно говоря, важно было указать только тот берег, к которому направились ученики. Таким образом, даже и в этом отношении между евангельскими повествованиями нет никакого „противоречия“.

Еще менее заслуживает внимания мнимое противоречие между синоптиками и Иоанном, указываемое Штраусом ⁵²⁹ и Бруно Бауэром ⁵³⁰. Это „противоречие“ состоит в том, что, по свидетельству Матфея и Марка, Иисус явился к ученикам в то время, когда они были на середине озера, а по свидетельству Иоанна – тогда, когда они отплыли от западного берега, где было совершено чудесное насыщение пяти тысяч народа, уже тридцать стадий и когда им, следовательно, оставалось до восточного берега только десять стадий, так как, по свидетельству иудейского историка Иосифа Флавия, это озеро имело в ширину всего только сорок стадий; следовательно, по Иоанну, Иисус явился Своим ученикам не тогда, когда они были на середине озера, а тогда, когда они переплыли уже три четверти озера. Вот какое ужасное противоречие потрудились отыскать отрицательная критика в евангельских повествованиях об этом событии! Но 1) евангелист Иоанн не говорит определенно того, сколько именно стадий от берега отплыли ученики тогда, когда явился к ним Иисус; он говорит только приблизительно, что ученики в это время отплыли уже „двадцать-пять, или тридцать“ стадий (6: 19) от берега; это „или“ уже одно показывает, что евангелист не измерял проплытого расстояния от берега, а указывает на него только приблизительно. И если озеро, действительно имело сорок стадий в ширину, как свидетельствует Иосиф Флавий⁵³¹, то, следовательно, двадцать-пять стадий и будет приблизительное определение середины или половины всей широты озера. А 2) мы не знаем, действительно ли ученики плыли в поперек, т. е. (в широту) озера; или же, быть может, им пришлось плыть вкось по озеру, и в таком случае им, очевидно, нужно уже было проплыть в ширину озера более сорока стадий, а следовательно половина

проплытого ими пути могла равняться не двадцати, а двадцатипяти или тридцати стадиям. Как бы то ни было, во всяком случае вышеприведенное возражение отрицательной критики настолько ничтожно, что оно почти не заслуживает серьезного внимания.

Не большего внимания заслуживает также и то возражение отрицательной критики ⁵³² или – вернее – то „противоречие“, указываемое отрицательной критикой между синоптиками (Матфеем и Марком) и Иоанном, – что, по повествованию первых, Иисус вошел в лодку вместе с Петром, а по повествованию Иоанна – ученики только хотели принять Его в лодку, но (это оказалось не нужным, потому что) лодка тотчас пристала к берегу, куда они плыли. Это возражение отрицательной критики есть лучшее доказательство того, что стоит только изменить смысл одного слова, чтобы был изменен смысл и целого предложения. Иоанн говорит: „они (ученики) увидели Иисуса идущего по морю и приближающегося к лодке и испугались. Но Он сказал им: это Я; не бойтесь. Они хотели принять Его в лодку и (καί) тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли“ (θεωροῦσι τὸν Ἰησοῦν περὶ τῆς θαλάσσης, καὶ ἐγγύς τοῦ πλοίου γενόμενον καὶ ἐφοβήθησαν. ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσθε. ἠθέλον οὖν λαβεῖν αὐτόν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑφῆγον). Смысл этого места очевидно такой: увидев Иисуса, идущего по морю, ученики сначала испугались Его, потому что посчитали Его за призрак; но когда Он сказал, что это Он, ученики не только не боялись Его, как призрака, не только не боялись того, что Он войдет в лодку, но даже пожелали, чтобы Он вошел в лодку, и таким образом вместе с Ним в скорости прибыли к берегу; отрицательная же критика приписывает слову: καὶ (Иоан. 6; 21) значение не и, а но и вышеприведенный текст понимает таким образом: ученики хотели принять Иисуса в лодку, но тотчас приплыли к берегу, и следовательно Иисус прибыл не в лодке, а идя по воде. Очевидно, такое толкование совершенно произвольно.

Такое же произвольное толкование и такое же намеренное искажение евангельского текста допускает отрицательная

критика ⁵³³ и в рассказе Марка, понимая выражения евангелиста: „около же четвертой стражи ночи (Иисус) подошел к ним (ученикам), идя по морю, и хотел миновать их“ (Мр. 6: 48) – таким образом, что будто-бы Марк был того мнения, что Иисус имел обыкновение всегда ходить по водам, как только Ему путь лежал через какое-нибудь озеро или реку, и что это был вовсе не единственный случай такого хождения, имевший целью данное событие. Но мы не знаем, откуда бы отрицательная критика могла позаимствовать подобные сведения; по крайней мере в тексте евангельского повествования нет ровно никакого основания для такого предположения. По нашему мнению, слова евангелиста: „И увидел их бедствующих в плавании (когда Он сам еще находился один на земле, ст. 47), подошел к ним, идя по морю“ – даже положительно говорят против вышеуказанного мнения.

Затем отрицательной критике кажется неестественным и неправдоподобным и то обстоятельство, что ученики так долго переезжали озеро Геннисаретское. От берега они отплыли, – говорит отрицательная критика ⁵³⁴ – еще в день (bei Tage), а прибыли только на другой день утром, тогда как двух часов совершенно достаточно было бы для того, чтобы в ширину переплыть Геннисаретское озеро. Отрицательная критика делает большую ошибку, когда говорит, что ученики отплыли от берега еще днем; из евангельских повествований (Мф. 14: 15; Мр. 6: 35; Иоан. 6: 16) мы знаем, что, когда наступил вечер, Иисус только повелел ученикам разсадить народ рядами по пятидесяти человек; если же принять во внимание, что для этого требовалось время, равно как и на то, пока все евшие насытились и пока ученики собрали двенадцать корзин оставшихся кусков, то необходимо допустить, что ученики могли отплыть от берега только в довольно поздний час вечера. Если же вместо двух-трех часов, потребных для того, чтобы переплыть озеро, ученики употребили от 6 до 8 часов, то и в этом обстоятельстве не может быть ничего удивительного, если мы примем во внимание, во-первых, что в это время была темная ночь (Иоан. 6:17), что, следовательно, ученики могли плыть не по прямому направлению, и, во-вторых, что им

пришлось бороться с бурей и противным ветром. А, как известно, при противном ветре нельзя столько проехать, сколько при ветре попутном.

Наконец, для отрицательной критики ⁵³⁵ представляется совершенно непонятным и то, каким образом Петр мог испугаться, когда он сам сначала испросил повеления идти по водам. Но это возражение разрешил сам Христос, когда сказал Петру в виде упрека: „маловерный! зачем ты усомнился?“ А усомнился, по словам евангелиста, он от того, что увидел сильный ветер и испугался. В это время, по всей вероятности, и в самой душе Петра происходила сильная буря борьбы веры с неверием, преданности Христу с немощью человеческого естества. И в этом заключается истинная причина того, отчего мог испугаться Петр, хотя он и сам испросил сначала позволения Христа прийти к Нему по водам.

Отрицательные критики (Шлейермахер, Штраус, Бруно Бауэр, Блэк и др.) не признают за разбираемым нами событием, т. е. за чудесным хождением Иисуса Христа по водам, никакого мифического значения и называют его вообще „безцельным“ (das zwecklose Wandeln auf dem Meer). Но мы не согласны с таким мнением отрицательной критики. Это чудесное событие также имеет вполне достойную себя цель, и эта цель может быть понята лучше всего только из той общей связи, в которой находится это событие с предшествующими событиями. Ко времени этого события у Христа было уже довольно достаточное число Его последователей, даже гораздо более, чем у Иоанна Крестителя. Но эти последователи еще не отличались одинаковыми свойствами, приличными истинным ученикам Христовым; их нужно было еще просеять, нужно было, еще проверить, кто полюбил Христа сердцем и душой, так что безусловно предался Ему, вследствие своей внутренней необходимости, и подчинился ему в полном смирении, – кто был предан Христу так, что его уже не могли отторгнуть никакие жизненные невзгоды и несчастья, в ком уже не могло возникнуть никакое сомнение и кто не имел свойств такой привязанности, а следовал за Христом, только „потому, что ел хлеб и насытился, искал Христа не потому, что видел чудеса, славу Божественного

всемогущества, а потому, что через эти чудеса получал то или другое чисто внешнее благодеяние (ср. Иоан. 6: 26 – 27). В чудесном насыщении народа пятью хлебами и двумя рыбами Иисус Христос выказал не только благодеяние для нескольких тысяч человек, но и вполне проявил также Свое Божественное всемогущество, а потому Он мог уже испытать и того, кто в этом чудесном насыщении видел только плотское благодеяние, и кто через него уверовал во Христа, как истинного Богочеловека. С такой именно целью Христос шествовал перед учениками по водам, с такой же целью Он позволил прийти к Себе по водам и ученику Своему Петру. И действительно, это чудесное событие ясно доказало, насколько еще была несильна в учениках вера во Христа. Это подтверждает и евангелист Марк, когда, говоря о том, что ученики „чрезвычайно изумились в себе и дивились“ этому событию, замечает: „ибо не вразумились чудом над хлебами: потому что сердце их было окаменено“. Наконец, в чудесном шествии Христа по водам Геннисаретского озера можно видеть еще и цель чуда в собственном смысле, т. е. чуда, как проявления непосредственного действия Божественного всемогущества. В этом чуде Иисус Христос вполне проявил Себя истинным Сыном Божиим, ибо, хотя и Он также находился в ограниченных условиях пространства и времени, но чудесное шествие по водам ясно доказало, что эти условия, как условия внешние, могли для Него и не существовать, так как Он имел власть повелевать и господствовать над всей природой и ее силами. Шествование „по высотам моря“ Иов представляет свойством как бы только единого Иеговы. „Он (т. е. Иегова), говорит Иов (9:8), один распростирает небеса и ходит по высотам моря“. Таким образом шествованием по водам, с этой точки зрения, Иисус Христос как бы указал ученикам на Свое равенство с Иеговой. Такой взгляд некоторые экзегеты (напр., Мейер) называют монофизитским. Но нужно принять во внимание то, что этот взгляд предполагает господство Христа не только над внешней природой, но и над Своим собственным телом. Если же Христос господствовал над Своим телом и по этому взгляду, то очевидно, что тело Христа здесь понимается

не в том смысле, в каком говорят о нем монофизиты или докеты.

Что касается, наконец, самого события, то отрицательная критика ⁵³⁶, ссылаясь на то, что оно происходило в темную ночь, думает, что ученики легко могли ошибиться в самом главном лице этого события и могли принять за Иисуса даже „испаряющийся от озера туман“. Шлейермахер, в свою очередь, ссылаясь на то, что это событие происходило в ночное время, также поддерживает мысль, что „безцельное хождение по морю Иисуса“ не могло быть ясно видимо, а следовательно и изложено в рассказе учениками ⁵³⁷. Но мы недоумеваем, – при чем здесь „ночное время“? Правда, слова учеников: „это призрак“ (φάντασμα), по-видимому, подтверждают мнение отрицательной критики. Но это только по-видимому. Слово „φάντασμα“ (призрак) еще не указывает на то, что в лице, шедшем по водам Геннисаретского озера, ученики видели не Иисуса, а что-то другое. Этим выражением ученики высказывают только свое удивление при виде этого сверхъестественного, необыкновенного события. До сих пор они не только сами не видели, но и не слышали, чтобы когда-нибудь кто-нибудь ходил или даже только мог ходить по водам. Но вот они сами собственными глазами видят Иисуса, идущего по водам Геннисаретского озера; они узнают в этой идущей человеческой фигуре именно Иисуса, но, вследствие необычности такого явления, не хотят верить, чтобы это был именно Иисус, и потому скорее согласны допустить, что это был только призрак Иисуса. Но что ученики действительно были вполне убеждены, что это был именно Иисус, и даже должны были непосредственно убедиться в этом, – ясно вытекает уже из того, что Иисус не только говорил с ними и в частности – с Петром, но даже подал руку последнему, утопавшему в волнах озера через свое маловерие, и затем вошел с ним в лодку. Итак, при чем же здесь ночное время, указываемое отрицательной критикой? Некоторые из отрицательных критиков говорят, что, благодаря ночному времени, ученики сами не могли видеть ясно того, как Иисус дошел от берега до середины озера, где находились ученики, т. е., действительно ли Он шел

или, быть может, только плыл, как утверждает Больтен ⁵³⁸. Но что ученики видели, что Иисус не плыл, а шел по водам озера, ясно доказывает уже просьба Петра: „Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде“, – чего, очевидно, Петр не мог бы сказать, если-бы Сам Иисус не шел по воде. Далее, – нужно заметить, что событие это происходило не ночью, а утром ⁵³⁹, когда, следовательно, уже не было так темно, чтобы ученики не могли различить, шел ли Христос по водам Геннисаретского озера, или плыл; а потому мы вполне можем доверять евангельским повествователям, которые прямо говорят, что Иисус не плыл, а шел по водам Геннисаретского озера. Наконец, нельзя не видеть и того, что вся суть евангельских повествований об этом событии заключается именно в том, что Иисус Христос шел по водам, а не плыл, – иначе в этом событии не было ничего особенного, ничего такого, что было бы достойно того, чтобы его заносить на страницы евангельской истории.

Таким образом, из всего сказанного следует, что чудесное шествие Христа по водам должно понимать только в том смысле, в каком говорят о нем евангелисты, а не в том, в каком толкуют его наши евангельские критики.

Чудесное насыщение четырех тысяч народа (Мф.15:32–39; Мр.8:1–9)

Это уже второй случай чудесного насыщения несколькими хлебами нескольких тысяч народа. По свидетельству евангелистов Матфея и Марка, событие это случилось следующим образом. Однажды в пустынной местности на южном берегу Геннисаретского озера Иисус Христос учил народ и исцелял находившихся там больных в продолжении трех дней, так что у народа истощились все бывшие с ним съестные припасы. Вот почему, призвав учеников Своих, Иисус сказал им: „жаль Мне людей этих, что они уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге, потому что некоторые из них пришли издалека“. Ученики, не думая, конечно, о том, чтобы Иисус и на этот раз хотел насытить народ сверхъестественным образом, когда, по-видимому, не было для этого никакой особенной

причины, сказали Ему: „откуда нам взять в пустыне столько хлебов, чтобы накормить столько народа?“ Затем, узнав от учеников, что у них есть только семь хлебов и несколько рыбок, Иисус велел, как и прежде, возлечь народу на землю; а Сам, взяв семь хлебов и рыбы, воздал благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздавали народу. И ели все, и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных; а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей. Затем, отпустив народ, Иисус вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские или – что то же – Далмануфские.

Вот фактическая сторона этого чудесного события, и евангелисты так согласно говорят о нем, что даже отрицательная критика, столь искусная по части отыскивания „непримиримых противоречий“, не могла указать между их повествованиями ни малейшего разногласия. Что чудесное насыщение могло случиться не один раз, этого отрицательная критика не отвергает. Но ей кажется, что рассказ о чудесном насыщении четырех тысяч народа имеет так много общего с рассказом о чудесном насыщении пяти тысяч народа, что на первый она не может иначе смотреть, как на позднейшую вариацию последнего⁵⁴⁰. По ее мнению, рассказ о насыщении четырех тысяч народа есть не что иное, как один и тот же, но только несколько искаженный или же даже, быть может, и нарочито измененный рассказ о чудесном насыщении пяти тысяч народа. В чем же состоит такое поразительное сходство этих двух евангельских рассказов? По мнению отрицательной критики, разница между этими рассказами состоит только в числе насыщенного народа и в числе хлебов; во всех же остальных чертах, так-сказать побочных или второстепенных, евангельские рассказы сходны между собой до невероятности. 1) Как в одном рассказе, так и в другом речь идет именно о насыщении толпы народа; 2) как в одном, так и в другом евангельском рассказе указывается на незначительное сравнительно число съестных припасов; 3) как по одному, так и по другому рассказу, дело происходит именно в пустыне; оба раза чудесное насыщение народа было совершено Иисусом именно близ Геннисаретского озера; 4) в обоих рассказах указывается на долгое пребывание народа

в пустыне; 5) оба раза Иисус высказывает желание, чтобы ученики накормили народ из собственных средств, и оба раза ученики высказывают свой взгляд на это, как на дело совершенно невозможное и немыслимое; 6) оба раза оказывается незначительный запас только именно хлебов и рыб; 7) оба раза Иисус повелевает народу возлечь на землю и оба раза насыщает его именно через посредство Своих учеников; 8) оба раза перед совершением чуда Иисус берет в руки хлебы и возсылает к небу благодарственную молитву; 9) оба раза оказывается еще значительный остаток несъеденных кусков хлеба и, наконец, 10) оба раза, отпустив народ, Иисус отправляется на другую сторону озера ⁵⁴¹. Вот сколько общего отрицательная критика сумела найти между двумя евангельскими рассказами о двух совершенно различных по времени событиях. Такова впрочем, как мы видели, тактика Штраусовской критики вообще. Штраусу ничего не стоит, с одной стороны, отождествить рассказы о совершенно различных событиях, а с другой – указать поразительное количество „непримиримых противоречий“ в двух-трех евангельских рассказах об одном и том же событии, и представить все это таким образом, что как будто бы в этих рассказах речь идет о совершенно различных событиях, и т. п. Черное в его руках становится белым, белое – черным. Это общие плоды того искусственно-диалектического направления в науке вообще и в богословских и философских науках в частности, которое так деспотически завладело лучшими умами в эпоху Фихте, Шеллинга, Шлейермахера, Гегеля, Шопенгауэра и Штрауса ⁵⁴². Но диалектическая ложь всегда может быть легко разоблачена, как-бы ни хитро она была замаскирована. То же самое нужно сказать и о той диалектической тактике, с какой Штраус отыскал в данном случае, столь поразительное сходство двух совершенно различных между собой (по времени) евангельских событий. При разумном и беспристрастном отношении к делу всегда окажется, что указываемые Штраусом черты сходства евангельского рассказа о чудесном насыщении четырех тысяч народа с рассказом о насыщении пяти тысяч являются таковыми не сами по себе, а лишь в изложении Штрауса. В

самом деле, Штраус, как на черту сходства этих евангельских рассказов, указывает, во 1-х на то, что как в одном, так и в другом евангельском рассказе речь идет именно о насыщении толпы народа; но а) сам Штраус ничего не имеет против того, что чудесное насыщение могло случиться не один раз; а б) неужели же Штраусу казалось бы более правдоподобным, если-бы при одном чудесном насыщении народ был насыщен, а при другом остался голодным? Во 2) как в том, так и в другом случае народ был насыщен действительно незначительным количеством съестных припасов; но 1) в этом-то и состоит чудо; если-бы четыре тысячи народа Христос насытил четырьмя тысячами хлебов, то не было бы никакого и чуда; а во 2-х количество это во всяком случае неодинаково, как равным образом было неодинаково и число насыщенного народа. В 3-х оба раза Христос действительно совершил чудесное насыщение в пустыне; но в этом, очевидно, нет ничего удивительного; напротив, было-бы непонятно, если-бы хотя один раз Христос совершил чудесное насыщение не в пустыне, а в каком-нибудь городе или селении, т. е. в таком месте, где народ сам мог бы утолить свой голод средствами совершенно естественными. В 4-х, оба раза чудесные насыщения были совершены действительно при Геннисаретском озере, но, однако-же не в одном и том же месте, а в различных: первый раз на северном берегу Геннисаретского озера, где невядалеке находилась Вифсаида или Иулиада, как назвал этот город четверовластник Филипп в честь Юлии, дочери Августа ⁵⁴³, а во второй – на южном берегу озера, в пределах Десятиградия. В 5 -х, в обоих случаях указывается на долговременное пребывание народа в пустыне; но а) пребывание это представляется далеко не одинаковым: в первый раз народ пробыл в пустыне только до вечера, а во второй – в продолжении трех дней; а б) неужели-же Штраусу казалось бы более правдоподобным, если-бы Христос совершил то и другое чудесное насыщение тотчас, как только пришел к нему народ, а не тогда, когда в том оказалась надобность, т. е. когда уже был израсходован весь запас съестных припасов, бывших у народа? В 6-х, оба раза, –говорит Штраус, – Иисус высказывает желание, чтобы ученики накормили народ

собственными средствами и оба раза ученики высказывают свой взгляд на это, как на дело совершенно невозможное и немыслимое. Это указание Штрауса не совсем верно: в первый раз ученики действительно могли так думать о словах Христа; но во второй раз, наученные предшествовавшим опытом, они, очевидно, уже должны были переменить свой взгляд, и потому, если по разбираемому нами, рассказу они также высказывают свое удивление, то в данном случае их удивление имеет для себя иное основание. В продолжении трех дней Иисус проповедовал народу Свое учение и, по-видимому, нисколько не заботился о его физических потребностях. Вот почему ученики и имели право думать, что на этот раз Иисус вовсе не хотел удовлетворять голод народа таким сверхъестественным образом, как несколько времени тому назад, тем более, что Он сам спрашивал у них совета, как накормить народ. Таким образом, во втором случае они высказали свое удивление не потому, что смотрели на чудесное насыщение, как на дело совершенно невозможное и немыслимое, а только потому, что оно случилось сверх их ожидания. В 7-х, оба раза у кого-нибудь из окружавших оказывался незначительный запас только именно нескольких хлебов и рыб; но странно было бы предполагать у галилеян различные пирожные, соусы или бифштексы; галилеяне, занимавшиеся обыкновенно рыбным промыслом, едва-ли и питались чем-нибудь более, кроме хлеба и рыбы (ср. Иоан. 21:9); а потому и неудивительно, если эти же съестные припасы они брали с собой и отправляясь куда-нибудь из дому. В 8-х, в обоих случаях Иисус действительно велел народу возлечь на землю и раздавал им хлеб только чрез посредство Своих учеников. Но что же удивительного в том, что, заботясь о порядке, дабы удобнее было раздавать хлеб, Иисус велел народу возлечь на землю рядами, а учеников, как ближайших к Себе лиц, избрал посредниками в этом деле? В 9-х, ничего нет невероятного и в том, что как в первом, так и во втором случае перед совершением чудесного насыщения Иисус возсылает сначала к небу благодарственную молитву, потому что мы знаем, что без воли Отца Он не творил ничего, и в этом случае перед

совершением чуда Он возсылает молитву благодарения не в первый и не в последний раз (ср. Иоан. 11: 41; Мф. 26: 27; Мр. 14:23; Лук. 22:19 и др.). 10) Оба раза ученики, действительно, собирают несколько корзин оставшихся кусков хлеба; но число остатков, однакоже, далеко не одинаково. 11) Штраус указывает еще как на черту сходства обоих евангельских рассказов на то, что оба раза после совершения чудесного насыщения народа Иисус отправляется по воде на другую сторону озера. Но Штраус забывает, что в первый раз Иисус шел по воде, а во второй – плыл в лодке; а с другой стороны, нужно принять во внимание и то, что Иисусу нужно же было куда-нибудь отправляться, так как оба эти события происходили в пустыне. Наконец, если допустить, что рассказ о насыщении четырех тысяч народа есть только позднейшая переделка евангельского рассказа о насыщении пяти тысяч народа, то будет совершенно непонятно, зачем переделывателю нужно было изменять число хлебов, число народа, место события, время продолжительности пребывания народа в пустыне, и т. п. Все это ясно показывает, как несправедливо поступает отрицательная критика, отождествляющая рассказ о насыщении четырех тысяч народа с рассказом о насыщении пяти тысяч народа.

Что же касается возражений отрицательной критики против возможности разбираемого нами события, то они совершенно тождественны с возражениями, которые мы уже рассматривали выше, при разборе евангельского повествования о чудесном насыщении пяти тысяч народа; а потому касаться их еще здесь мы считаем совершенно излишним.

Проклятие смоковницы (Мф.21:18–22; Мр.11:12–26)

По свидетельству евангелистов Матфея и Марка, событие это происходило следующим образом. После торжественного входа в Иерусалим, Иисус возвратился в Вифанию, где и провел всю ночь. На другой день, идя в город Иерусалим, Он взалкал. И увидев издалика смоковницу, покрытую листьями, подошел к ней с мыслью, не найдет ли чего на ней; но не нашедши ничего кроме листьев, так как еще и не время было собирания смокв, Он сказал к ней: „да не будет же впредь от

тебя плода во век“. Это слышали ученики Его. На обратном пути из Иерусалима, после изгнания из храма торгующих, они увидели, что смоковница действительно засохла до корня. Обратив на это внимание вместе с другими учениками, Петр сказал Иисусу: „Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла“. Это замечание Петра дало Иисусу повод сказать следующее: „истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано с смоковницей, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, – будет. И все, чего ни попросите в молитве с верой, получите“.

Нужно заметить, что это событие находится в связи с другим событием – с изгнанием из храма торгующих, и между евангельскими повествованиями Матфея и Марка действительно находится различие в указании того, в каком порядке следовали эти события. По повествованию Матфея, изгнание из храма торгующих следовало непосредственно за входом в Иерусалим, а проклятие смоковницы случилось на следующий день (т. е. в понедельник) утром. По повествованию же Марка, дело представляется таким образом: утром в понедельник Иисус проклял смоковницу, затем уже изгнал из храма торгующих, а на обратном пути из Иерусалима (т. е. в понедельник вечером) оказалось, что проклятая смоковница засохла. Это первое возражение, которое указывает отрицательная критика против евангельского повествования о проклятии смоковницы. Мы не отвергаем значения этого возражения, и так как Матфей не имел в виду мысли представить евангельскую историю в ее строго-хронологической последовательности, то мы вполне согласны признать в этом отношении большую точность за повествованием евангелиста Марка. Но Матфей также со своей стороны имел право уклониться от хронологической точности при повествовании об этом событии. Как увидим ниже, проклятие смоковницы имеет свой глубокий символически-пророческий смысл о будущей судьбе еврейского народа. И вот, рассказав о том, как торжественно вошедший в Иерусалим обетованный пророками „Царь Израилев“ очистил храм Иерусалимский от осквернения,

которое в нем было допущено сухим, безжизненным, бесплодным, одним лишь внешним, формалистическим иудейством, Матфей естественно нашел удобным указать тут же и на то символически-пророческое действие Христа (проклятие смоковницы), которое ясно говорило не о прошедшей только, но и о будущей жалкой участи безжизненного иудейства. Таким образом Матфей пожертвовал хронологической последовательностью событий для лучшего уяснения их внутреннего смысла. Но это, впрочем, ничего не говорит против исторической достоверности евангельских повествований об этих событиях. Рассказы Матфея и Марка так согласны между собой в изложении этих событий, что не может быть никакого сомнения относительно их исторической истинности.

Переходя к анализу самого события, мы прежде всего не можем не упомянуть, что для отрицательной критики ⁵⁴⁴ представляется совершенно непонятным, каким образом Христос мог проклясть смоковницу только за то, что она не имела плодов, когда она – вещь неодушевленная, которая сама по себе и не могла производить плодов, появлявшихся на ней, конечно, только в определенное время, а между тем тогда, как говорит евангелист Марк, еще и не наступило время сбора смокв (Мар. 11:13). Это возражение отрицательной критики настолько важно, что на него нельзя не обратить серьезного внимания. Событие это происходило действительно в такое время, когда ни одна смоковница не могла иметь плодов. Как известно, проклятие смоковницы случилось незадолго до еврейского праздника Пасхи, т. е. в конце марта или в начале апреля, тогда как, по свидетельству лучших знатоков Палестины, только самые ранние из смокв поспевают в средних числах июня. Нельзя не сознаться, что это обстоятельство есть одно из труднейших для объяснения в евангельской истории. Паулюс, а впоследствии даже и Штраус, вместе со своими последователями, объясняют это затруднение таким образом: „зимняя смоква“, говорят они, „распускает почки в позднюю осень, которые созревают в плод только весной“; таким образом, по их мнению, и около времени еврейского праздника

Пасхи можно было то там, то здесь встретить плоды на зимней смоковнице. Как ни авторитетны лица, высказывающие это мнение, но мы имеем основание недоверять им, так как их мнение опровергается одним из лучших палестинских путешественников и знатоков восточной природы (Shaw), который прямо говорит, что „зимняя смоква“ созревает только осенью. Впрочем этот знаток Палестины делает и некоторую уступку, когда говорит, что если не бывает особенных бурь и если жители не снимают смокв, то плоды на зимней смоковнице могут оставаться даже и после того, как уже с дерева опадают все листья, так что плоды этой смоковницы могут попадаться на дереве случайно иногда даже и весной. Но к евангельскому рассказу трудно приложимо и это указание, так как необходимо делать совершенно безосновательные предположения, что в том году, в котором Иисус Христос проклял смоковницу (34-й год нашей эры), не было бурь и ветров, жители не обрывали плодов на „зимних смоковницах“, и т. п. В этом случае и Христос не мог бы с уверенностью ожидать, что Он найдет на дереве две или три случайно оставленные зимние смоквы, сохранившиеся даже до времени празднования еврейской Пасхи, когда в Палестине весна уже почти оканчивается. Что же могло дать повод Христу думать, что на увиденной Им смоковнице должны быть плоды? Очевидно, только множество листьев, которыми была покрыта смоковница. Это множество листьев, покрывавшее евангельскую смоковницу, само собой устраняет и вышеприведенное мнение о зимних смоквах, так как зимние смоквы обыкновенно созревают уже только после опадения листьев. При рассмотрении евангельских повествований о проклятии смоковницы мы не должны упускать из виду слова Марка: „и видя издалека смоковницу, имеющую листья“ (καὶ ἰδὼν συκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλον), а также и указание Матфея на то, что смоковница была покрыта листьями. Нужно заметить, что палестинская смоковница прежде всего распускает почки, а затем уже листья. Когда же листья смоковницы достигли известной величины и известного количества, тогда уже можно надеяться найти на дереве по

крайней мере несколько зрелых смокв. Вследствии этого всю историю проклятия смоковницы можно представить следующим образом. Проходя из Вифании в Иерусалим, Иисус Христос почувствовал голод. Он осматривается вокруг и видит вдали (ἀπό μακρόθεν) одну ⁵⁴⁵ смоковницу (μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, Мф. 21: 19), которая отличалась от всех других смоковниц, во множестве находившихся на том пути ⁵⁴⁶, тем, что имела уже листья. В то время года (т. е. в конце марта или в начале апреля) это было совершенно необыкновенным явлением. Но так как плоды смоковниц развиваются раньше листьев ⁵⁴⁷, ибо листья развиваются только вместе с созреванием плодов, то на дереве, покрытом листьями, Христос, очевидно, уже мог ожидать также и смокв. Правда, появление листьев на смоковнице было, как мы сказали, собственно говоря, слишком раннее и даже преждевременное; тем не менее множество листьев давало право ожидать, что на дереве есть также и преждевременные или ранние плоды. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что по евангельскому рассказу, Иисус, увидя смоковницу, покрытую листьями, подошел к ней с целью найти несколько смокв, чтобы утолить свой голод. В то же время этим вполне опровергается и то возражение отрицательной критики, которое она высказывает, представляя себя непонимающей, каким образом Христос мог искать на смоковнице плоды, когда „еще не время было собирания смокв“, как говорит сам евангелист.

Гораздо важнее, по-видимому, другое возражение отрицательной критики, по которому представляется неправдоподобным то, что Христос гневается на простое дерево. Действительно, на первый взгляд кажется как будто бы странным, каким образом Иисус мог высказывать Свое негодование на дерево, которое не имеет своей воли, а следовательно ни в чем не может быть и ответственным, на дерево, которое возрастил Его небесный Отец и облек этим множеством роскошных листьев; непонятно, как Он мог проклясть это дерево только за то, что оно не могло удовлетворить Его голода и обмануло Его надежду, когда оно само не могло располагать собой. Чтобы яснее понять это

загадочное, по-видимому, поведение Иисуса, мы прежде всего должны бросить взгляд на ту внутреннюю связь, в которую поставлено это событие. Иисус Христос торжественно, как Царь Израилев, равно ожидаемый и иудеями, и язычниками, вошел в Иерусалим, сопровождаемый толпами народа и встречаемый необыкновенными приветствиями: „Осанна Сыну Давидову! Благословен грядый во имя Господне!“ Затем Он посетил храм иерусалимский „и, осмотрев все“ (καί περιβλεψάμενος πάντα), вечером возвратился в Вифанию (Мр. 11: 11). На следующее утро, снова желая посетить Иерусалим и храм, Иисус на пути совершил настоящее чудо. Таким образом, проклятие смоковницы находится в середине между тем, что Христос уже видел в Иерусалиме и храме перед совершением этого чуда, и тем, что Ему предстояло еще сделать в Иерусалиме (т. е. очищение храма). Отсюда само собой представляется весьма вероятным, что это чудесное знамение непосредственно относилось к той последней борьбе, которую вел Христос с односторонними представителями иудейского теократизма. Вот почему нельзя отрицать того взгляда многих евангельских толкователей, по которому в проклятой смоковнице нужно видеть образ самого Израиля. К этому, с одной стороны, дает повод ветхозаветная символика, а с другой – мы имеем основание думать, что сам Христос именно так смотрел на это чудесное событие. По вышеуказанному взгляду лучших евангельских комментаторов, это чудесное событие есть не что иное, как дополнение божественным действием того, что раньше Христос высказал в притче о смоковнице только на словах (Лук. 13: 6–9). Этим, впрочем, мы, однако-же, не говорим того, что во взгляде на это чудесное событие мы хотим быть солидарными с учеными евангельскими критиками: Штраусом, де-Ветте, Вейссе, Газе, Кеймом и др., которые хотят понимать это событие только как мифический образ, заимствованный будто-бы из указанной нами притчи ⁵⁴⁸; мы смотрим на это событие только как на чудесный результат божественного хотения Иисуса Христа, чего, разумеется, требует и сам евангельский текст ⁵⁴⁹. Притча о смоковнице осталась как бы незаконченной. Христос заключил ее просьбой виноградаря не

срубивать смоковницы еще на один год в надежде, что, быть может, хотя в этом году она принесет плод. „Господин! – сказал виноградарь, – оставь ее еще и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, не принесет ли она плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее“. И вот теперь, когда общественное служение Иисуса Христа уже почти оканчивалось, когда были употреблены все средства для спасения и обращения погибших овец дома израилева, когда почва, на которой росла приточная смоковница, была как только возможно удобрена, – оканчивался и тот год, который выпросил у Господа виноградарь для своей любимой, но бесплодной смоковницы. Отсюда понятно, что такое евангельское проклятие смоковницы и какой оно имеет в себе глубокий смысл. Это действие символически-пророческое, указывавшее именно на тот суд, который должен был совершиться над Израилем, и притом совершиться через тех, пред глазами которых было совершено это символически-пророческое действие и которые вскоре сами с удивлением увидели чудесное исполнение слов Христовых (т. е. через учеников). Отсюда понятен и весь смысл этого чудесного события. Смоковница, как мы сказали, была образом ложного Израиля. Христос ищет па дереве плодов, потому что на этом дереве находятся уже листья. Хотя еще и для Израиля не наступило времени жатвы (т. е. последнего суда), но так как на нем были признаки плодов – листья Божественного Откровения (закон, пророки, жертвоприношения, храм и различные религиозные богооткровенные обряды), то от него нужно было ожидать и ранних плодов; Израиль должен был раньше других народов уверовать в обетованного Мессию, потому что он раньше других народов был подготовляем к этому необыкновенными, сверхъестественными, богооткровенными средствами, как и на евангельской смоковнице были листья в такое время, когда все другие смоковничные деревья еще не имели их. Но иудейский народ упорно отверг Ангела завета, который шел в свой собственный храм; дерево, полное листьев, не имело, однако-же, плода. Господь „гневается“ на смоковницу и проклинает ее, говоря: „да не будет же- впредь от тебя плода во век“. Вследствии этого

смоковница засыхает; израильский народ, не принеший плодов даже после усердного, сверхъестественного ухода за ним, перестает быть народом Божиим, народом сверхъестественного обетования. Смоковничное дерево, проклятое Господом, пока не выброшено долой совсем, не уничтожено: оно еще остается по прежнему при пути, но уже навсегда обречено быть бесплодным и засохшим; жизненные соки в нем прекратились, и само оно стало существовать только как немой исторический памятник своей прежней кипучей и небезполезной для проходящих жизни. Никто уже на этом дереве не найдет плода, чтобы утолить свой голод и бодро дойти до Иерусалима. А не такова ли судьба и иудейского народа? Он не уничтожен совсем, он остался в мировой истории и даже продолжает существовать еще и теперь, но только как грозный, бездушный и безжизненный памятник прошлого; только как сухая мумия, взглянув на которую, всякий путник невольно подумает лишь о том, что когда-то и в ее груди была ключем бурная, кипучая жизнь. Не уверовав во Христа, иудейский народ стал уже неспособным к жизни; он уже перестал носить на себе плоды Божественного Откровения, а потому и не в силах утолить религиозного голода ни одного путника, идущего к небесному Иерусалиму. Итак, в этом символическом действии Христос пророчески указал на будущую судьбу бывшего народа Божия. Отсюда очевидно, что кто вместе с отрицательной критикой не видит никакой цели в этом чудесном событии или – что то же – не видит мотива, которым руководился бы Христос при совершении этого действия, тот просто не хочет понять его. Во всяком случае, после сказанного нами доселе, ясно, что целью этого чуда нельзя назвать ни наказания несвободного существа, – как говорит Штраус, Бруно Бауэр и др., – ни простого обнаружения чудодейственной силы, – как думают Фритцше и Ульман, – ни нравственного сострадания к кому-нибудь, – как хотел бы Шлейермахер; его цель, повторяем, состоит только в символически-пророческом указании на то наказание, которому должен был подвергнуться иудейский народ за свое нравственно-религиозное бесплодие и о котором

Христос должен был возвестить Своим ученикам перед началом Своих спасительных страданий.

Отдел второй. Внутренняя сторона жизни Христа в период Его общественного служения роду человеческому

Общие замечания.

Где и когда Господь наш Иисус Христос преподавал людям Свое новозаветное учение, об этом мы уже говорили; теперь следует сказаать несколько слов только о том, как Он преподавал Свое учение, т. е. нужно привести учение Христа, преподавшееся людям в разное время, в разных местах и в различных формах речи, в одну общую систему и разделить его по известным видам. Впрочем, в делении учения Иисуса Христа по общим видам учение исследователи Св. Писания Нового Завета не всегда согласны между собой, и их разногласия всегда зависят от того, что они берут за исходную точку для своего деления. Так одни делят все речи Иисуса Христа, в которых Он преподавал Свое учение на четыре группы: 1) речи, произнесенные в синагогах; 2) речи по какому-нибудь случаю к народу; 3) нравственно-поучительные изречения, произнесенные в кругу некоторых лиц, и наконец 4) частные беседы с апостолами. Такое деление получается тогда, когда за исходный пункт для деления берут те места, в которых были произнесены те или другие речи, или лица, к которым были произнесены эти речи. Другие ученые за точку деления берут те формы, в которых были произнесены речи, и делят следующие три группы: 1) притчи; 2) речи в собственном смысле 3) речи экзегетические, которые были произносимы по-преимуществу в синагогах.

Некоторые ученые делят речи Иисуса Христа на следующие две неравные группы: 1) эсotericические и 2) эксotericические, т. е. произнесенные исключительно среди учеников и произнесенные вообще к народу. Мы ничего не имеем против того или другого деления; но нам кажется гораздо удобнее разделить учение Иисуса Христа по самому его предмету. В этом случае оно распадается уже на следующие четыре группы: 1) учение о Боге Отце; 2) учение о Себе самом; 3) учение о Св. Духе и 4) учение о церкви или царствии Божию. По этим-то

четырем рубрикам мы и будем излагать в своем труде учение Господа нашего Иисуса Христа, распределяя по указанным группам как речи в собственном смысле, так и притчи, где бы и когда бы они ни были произнесены, на берегу ли озера, или в открытом поле, в синагогах или домах частных, при подошве горы или в самом храме иерусалимском.

1. Учение Господа нашего Иисуса Христа о Боге Отце⁵⁵⁰.

Всякое философское, теософическое или богословское учение, коль скоро оно получает вид строго-логической системы, не может не касаться одного из самых серьёзных и возвышеннейших вопросов, какие только в силах затронуть ум человека: это именно вопрос о первопричине, о причине бытия или, как говорят некоторые ученые, о причине всех причин. Обобщая все доселе известные дохристианские философские и теософические системы, наука нашла, что вопрос о первопричине, т. е. о причине бытия или вселенной, был разрешаем главным образом только в четырех формах или – что то же – в четырех философских системах: политеистической, дуалистической, материалистической и пантеистической. Политеистическая система, низшая ступень в истории теософского или богословского развития человеческого разума, состоит в том, что причиной бытия признается довольно многочисленное количество сверхъестественных или абсолютных начал, где каждая из сил природы олицетворяется в известное божество, которое и управляет известной частью вселенной. Политеизм преобладал преимущественно в дохристианский период, достиг своего наивысшего развития в греко-римской империи и уже у Гомера перешел в положительный антропоморфизм – возможный для него предел развития. Дуалистическая система допускает в мире два абсолютные, самостоятельные и ни от кого независящие начала: доброе и злое, дух и материю. Колыбель этого воззрения – Азия и – в частности – Персия. Впрочем, это не есть вполне самостоятельная, изолированная система: дуалистическим может быть даже и политеизм, коль скоро все множество богов политеизма распадается на два совершенно

самостоятельные лагеря: богов добрых и богов злых. Дуализм, хотя и значительно облагороженный и смягченный, был поддерживаем лучшими философами Греции. Высшей же точки своего развития он достиг в системах гностических. Материалистическая система непосредственным началом всей мировой жизни признает только одну материю и ею старается объяснить все явления не только внешние или физические, но и внутренние, духовные или психические. Существование этой системы может быть объяснено только отсутствием ясного различения свойств материй от атрибутов духа. Наконец, пантеистическая система, в формальном отношении – одна из высших ступеней, до которой только может развиваться философский ум человека сам по себе, не полагает in abstracto различия между миром и его причиной или Богом. Пантеист утверждает, что начало мира, само по себе чуждое всякого сознания и свободы, непосредственно развивается в явлениях этого феноменального мира. Пантеизм, таким образом, признает, что начало мира, или Бог, есть не что иное, как сама вселенная, только взятая в ее цельности или общности. Начало пантеизма следует искать в Индии; дальнейшее же свое развитие он получил в Греции у элеатов и затем у философов новейшего времени. (Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и Гартман). Нет сомнения в том, что учение Иисуса Христа о Боге или первопричине всего существующего, не может быть подведено ни под одну из этих систем. По учению Христа Бог есть един прежде всего; но это учение о единстве Божиим не пантеистическое, потому что, по учению пантеиста, Бог есть существо безличное, несвободное, по учению же Христа, – Бог есть личный дух, всесвободный и всесовершенный. Еще менее сходно учение Христа с учением материалистов, так как, – по учению Христа, – материя есть не что иное, как творение Божие; с политеизмом и дуализмом учение Христа также не может иметь никакого сходства уже по одному тому, что оно есть чистейший и возвышеннейший монотеизм. После этого неудивительно, что некоторые ученые (Шлейермахер и его школа) признают монотеизм Христа, как и вообще Его учение о Боге абсолютно самобытным и совершенно оригинальным, не

имеющим ничего общего даже и с учением ветхозаветным ⁵⁵¹. Такой взгляд не может быть, однако-же, назван вполне верным, так как мы знаем, что монотеизм и притом безусловный, исключаящий собой всякое политеистическое представление, был самой отличительной чертой религиозного мировоззрения ветхозаветных иудеев. Впрочем, против последнего нашего положения, т. е. против мнения о еврейском монотеизме, делают несколько довольно серьёзных возражений, которых мы не можем не коснуться в виду той тесной связи, в которой учение Христа находится с учением ветхозаветным.

Некоторые особенности в употреблении ветхозаветных имен Божиих, по преимуществу же множественное окончание: Elohim, приводят многих ученых к тому предположению, что слово „Elohim“ содержит в себе следы древних политеистических представлений о Боге, общих у евреев со всеми другими народами, что еврейский политеизм начал исчезать только вместе с тем, как явилось новое, более высокое понятие о Боге, выражаемое именем Иегова. А это предположение, в связи с другими филологическими основаниями, породило, в свою очередь, гипотезу о существовании у евреев двух религиозных воззрений – старого и нового, отразившихся и в их св. литературе, или о бытии двух различных школ – иеговистов и элогистов. Таким образом, все сводится в этих взглядах библейской критики к тому, что учение о едином Боге у евреев, как и у других народов, развилось из многобожия через возвышение одного божества над другими, как национального Бога страны, и утвердилось через постепенное распространение и утверждение в народе нового, более высокого понятия об Иегов, как великом Боге, покровителе евреев, что это понятие, сначала боровшееся со старыми натуралистическими верованиями, постепенно крепло в народной вере и окончательно установилось уже в позднейшие времена, быть может, не ранее эпохи Вавилонского плена ⁵⁵². Но эта гипотеза, как и возражение, на ней основанное, не выдерживают критики ни с филологической, ни с исторической точки зрения. Как известно уже издавна,

употребление множественного числа в еврейском языке имеет значение своеобразное и более широкое, чем в других, особенно новейших языках. Сами еврейские раввины издавна объясняли множественное окончание в имени Элогим не в смысле количественного множества, а в смысле почтения к высочайшему Существо или в смысле сочетания духовных сил и полноты совершенств в Боге. Бог один но сил у Него много, и они неисчислимы. Новейшая филология выяснила этот взгляд еще более и дала возможность до известной степени понять значение имени Элогим с сопоставлением имени Иегова. Со времен Дитриха принято в филологии, что множественное число в еврейском языке служит к образованию высших или более отвлеченных понятий из низших или более конкретных. Этот взгляд не исключает собой, а до известной степени оправдывает и объясняет только прежний взгляд раввинский. Множественное число значило или могло значить и величие, и полноту жизни. В этом смысле и такое величественное явление природы, как небо, или такое широкое по объему понятие, как вода, называются словами с окончанием множественного числа; но вместе с тем множественное окончание могло значить и более общее или отвлеченное понятие силы и власти. Все разнообразные суждения новейших филологов сводятся к этому общему взгляду, с тем только различием что одни дают более значения нравственному элементу в понятии о силе, означаемой множественным числом, другие – отвлеченному. По Деличу, понятие множественное в еврейском языке переходит в понятие интенсивности, т. е. увеличивает или усиливает значение слова и содержащихся в нем представлений. Но поэтому же оно может принимать и характер отвлеченного понятия, которое заключает в себе множество представлений. В смысле понятия отвлеченного оно может содержать в себе и представление с общим неопределенным значением, т. е. указывать на общую силу божества, не имея в виду его определенных частных свойств. На этом основании, Генгстенберг допускает, что имя Элогим может означать как возвышение, так и умаление понятия о божестве. В этом значении Элогим тождественно со словами: Deitas, Θεϊον,

Gottheit и с нашим русским: Божество. Оно становится неопределенным термином, который указывает на силу признаваемую за божество, без различения свойств божества истинного от свойств ложного. Таким образом, с точки зрения филологической или лингвистической, еще нет оснований видеть в имени Элогим непременно следы прежних политеистических верований. Имя финикийского бога, стоящего во главе политеизма, но отдельного от всех других богов, употребляется также во множественном числе: Baalim, хотя Ваал был один и выделялся из среды всех других богов. С точки зрения исторической также нет оснований видеть в имени Элогим следы верований политеистических. В истории самих евреев, как и в истории их св. книг, нет ясных доказательств существования различных до противоположности воззрений на божество, привязанных к именам Элогим и Иегова. Не осталось в Библии и в ее истории никаких следов борьбы между этими предполагаемыми существенно-различными доктринами никаких недоразумений, которые были бы связаны с употреблением того или другого имени. Наконец, самое употребление в Библии имен Иегова и Элогим ясно доказывает, что между понятиями, заключенными в них, нет существенного различия, по крайней мере, в смысле политеизма и монотеизма. Есть, действительно, места или небольшие отделы, где исключительно встречается то или другое имя, но таких мест немного ⁵⁵³. Большой же частью в древнейших книгах Ветхого Завета попеременно встречается то и другое имя, и они чередуются между собой. А иногда, чтг еще замечательнее, оба имени стоят вместе и рядом, и притом очень нередко (Быт. 11: 4; 3:24). Очевидно это значит, что Иегова есть тот же Элогим. Трудно, в самом деле, объяснить это совместное употребление и соединенные двух имен Божиих, если предположить, что они содержали в себе понятия разнородные до противоположности, каковы понятия политеистические и монотеистические. Если-бы мы согласились даже с новейшими критиками и экзегетами, что это смешанное и попеременное употребление в Библии имен Элогим и Иегова есть следствие интерполяции, новейших вставок, то и тогда следовало бы

признать, что в понятии народа, которому читались св. книги, Элогим и Иегова не были различны до противоположности. Это значило бы только, что понятие Элогим ниже понятия Иеговы, не более. Таким образом, после сказанного ясно, как несправедливо поступают некоторые ученые, когда в слове Elohim видят следы древних политеистических представлений, которые у евреев были будто-бы общи со всеми другими семитическими народами.

Несколько иначе поступают другие ученые, когда, сравнивая монотеизм Христа с монотеизмом ветхозаветным, находят между ними существенное различие, состоящее в том, что ветхозаветный монотеизм слишком узок, односторонен и, так сказать, лишь национален. Иегова, говорят они, является по ветхозаветному представлению единым истинным Богом только одного народа израильского, но рядом с Иеговой имели полную реальность в глазах иудеев также и боги других народов. В подтверждение этой мысли отрицательные критики приводят много примеров. Патриарх Иаков, высказывающий условия, при которых Иегова будет его Богом, имеет возможность избрания и другого бога, следовательно он признает реальное существование других богов. Затем указывают еще на синайскую заповедь: „Я Иегова, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской. Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим“. Наконец цитируют длинный ряд таких ветхозаветных выражений, в которых Иегова представляется могущественнейшим и славнейшим, нежели другие боги, но в то же время в них как будто приписывается все-таки и этим богам известная степень могущества и славы. Таково, напр., песненное восклицание: „кто, как Ты, Иегова, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим хвалами, творец чудес?“ (Исх. 15:11; ср. также Пс. 95, 134; 3Цар. 8:23; Мих. 7:18; Чисел 21; Второз. 4: 7; Пар. 28: 23идр.). Впрочем, отрицательная критика делает для нас и весьма важную уступку, когда говорит, что во всех книгах, писанных после плена Вавилонского, Иегова является единым истинным Богом, рядом с которым нет никакого другого бога, и что только до времени плена о богах других народов в св. книгах часто говорится так, как будто эти

боги были действительными, реальными существами. Но откуда же, спрашивается, такая разница в св. книгах? Как известно, у Иеремии совершенно ясно высказывается мысль, что боги язычников суть не что иное, как одни простые изображения, и в уста самих язычников Иеремия вкладывает слова: „может ли человек сделать себе богов? Нет, это не боги“ (16: 20). Такими словами пророк, очевидно, желал выразить ту мысль, что боги язычников суть только плоды одной человеческой мечты, что они и для самих язычников не имеют никакой реальности. Отсюда ясно, что если со времени плена Вавилонского во всех св. книгах еврейского народа Иегова является единым истинным Богом, рядом с которым нет никакого другого бога, то это оттого, что сами язычники мало-по-малу начали переставать верить в объективную реальность своих „богов“, которые поэтому же и в священных книгах Ветхого Завета стали называться только изображениями, идолами или истуканами. Наоборот, если до плена Вавилонского священные писатели называли языческие изображения и истуканы „богами“, то, очевидно, только потому, что сами язычники считали их за действительные божества. Здесь не худо припомнить изречение Геродота, который прямо говорит, что Гомер и Гезиод „измыслили грекам учение о богах, потому что они дали богам различные наименования, обозначили их почести и способности (τιμὰς τε καὶ τέχνας) и очертили их образы“. Пифагор также говорил, что „в аду Гомер должен претерпеть величайшее наказание за те неприличные вещи, которые он выдумал относительно богов“, и т. п. А Платон в своей „Республике“ запретил даже читать детям сказание Гомера о богах.

Не отличаясь таким образом от ветхозаветного монотеизма по своему главному основоположению о единстве Божества, – единстве, которое в смысле количественного понятия даже вовсе и неприложимо к Богу, как существу безпространственному, и может выражать собой только метафизическое понятие о Божестве, как существе единственном и безусловном, монотеизм Христа не представляет существенного различия с монотеизмом ветхозаветным и в указании других характеристических черт монотеистического

учения или – что то же – в указании остальных общих свойств бытия Божия. Мы, впрочем, коснемся только тех пунктов, которые наиболее подвергаются нападкам отрицательной критики.

Называя Бога своим Отцом, Иисус Христос в то же время учил, что Бог есть вместе с тем и отец всех людей; в силу этого Он даже дал Своим последователям и образец молитвы, который начинается словами: „Отче наш, иже еси на небесех“, – или, как говорит евангелист, „тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими“, потому что они „не от крови, не от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились“ (Иоан. 1: 12, 13). Такое учение Иисуса Христа о Боге, как Отце всех людей, отрицательная критика ⁵⁵⁴ считает оригинальным, самостоятельным, дотоле неизвестным миру и всецело принадлежащим только Иисусу. Правда, говорит отрицательная критика, в пророческих книгах встречаются иногда такие выражения, где Бог, говоря устами пророков, называет своим сыном иудейский народ (наприм., Осии 11: 1), но это только частные случаи, не имеющие никакого особенно важного значения в ветхозаветной иудейской теологии; вообще же по ветхозаветному мировоззрению Бог представляется только как верховный повелитель, законодатель и правитель (der Typus des Oberherrn, des Gesetzgebers und Regenten). Мало того, – по мнению отрицательной критики, в учении Христа о Боге, как Отце всех людей, нельзя не видеть даже прямой полемики с ветхозаветным иудейским представлением, потому что Христос учит о Боге не как о верховном повелителе, законодателе и правителе, а как об Отце, и таким образом на место понятия теократического правления или теократического государства ставит понятие домостроительства, а это, очевидно, должно уже изменить и само представление об отношении между Богом и человеком ⁵⁵⁵. Таким образом, по мнению отрицательной критики, нужно допустить, что в учении Христа о Боге, как Отце всех людей, нет ничего заимствованного из Ветхого Завета, что оно вполне оригинально и всецело только принадлежит Иисусу Христу. Но взгляд отрицательной критики на то отношение, в котором

учение Христа о Боге Отце стояло к учению ветхозаветному, совершенно неправилен. Бесспорно, что Христос возвестил человеку о Боге яснее, полнее и возвышеннее, чем Откровение ветхозаветное. Но несправедливо утверждать, что такого же учения о Боге, хотя и в форме менее понятной для человеческого рассудка, не было в Откровении ветхозаветном. Проповедуя, напр., о единстве Божиим, Иисус Христос в то же время ясно открыл миру, что проповедуемый Им единый Бог есть троичен в лицах. Это учение Христа не стоит в противоречии и с учением ветхозаветным. Как мы видели уже выше, еврейское слово Elohim, обозначая имя единого Бога, имеет множественное окончание, чем и дало повод некоторым новейшим ученым видеть в ветхозаветной религии начала политеистического мировоззрения. Но средневековые богословы делают отсюда совершенно иной вывод: в имени Elohim, которое есть одно из самых употребительных имен Божиих в ветхозаветных книгах, они видели указание на тайну троичности лиц в Божестве. Этому же мнению держались и старые протестантские богословы, начиная с Лютера и Кальвина. Наш ученый составитель „Записок на книгу Бытия“ (стр. 3) также замечает, что это мнение заслуживает уважения. Множественное Elohim, как доказывает и преосв. Хрисанф, своим неопределенным указанием на полноту жизни в Боге, которая оставалась еще сокровенной, потому что Бог был ведом только, как Творец мира или в Его отношении к миру, могло действительно указывать и на тайну троичности. Мы имеем право в этом самом первом слове ветхозаветной религии о Боге видеть и указание на ее последнее слово о Нем в устах Христа и таким образом в этой низшей форме библейского понятия о Божестве находить прикровенное содержание самых высших представлений о Нем. Особенно нужно сказать это о тех местах в Библии, где, как и в истории творения человека, Элогим представляется советуящимся с самим Собой, как бы с множественной личностью: „сотворим человека“, или: „Адам стал как один от Нас“ (Быт. 1: 26, 3:22). Здесь, по преимуществу, обращает на себя внимание эта своеобразная форма речи. Бекк также признает в Elohim „тень“ учения о Троичности лиц в

Божестве: по его замечанию, оно есть σκιά(тень) того, что в Евангелии явилось как πλήρωμα(полнота) в учении о Боге. То же самое нужно сказать и об учении Иисуса Христа о Боге, как отце всех людей. Христос, действительно дал право верующим называть Бога отцом; но люди назывались „сынами Божиими“ еще даже в книге Бытия (6: 2) во времена патриархальные, до потопа. Правда, вопрос о том, что такое эти „сынове Божии“ (Bene – ha Elohim), для библейской экзегетики – вопрос издавна спорный. Под ними разумеют то filios magnatum, puellas plebejas sapientes, то ангелов, которые в Библии называются также сынами Божиими, то, как всего ближе дается непосредственным смыслом сказания, благочестивых семитов, потомков Сифа (Быт. 4:26; 6: 1, 2). Первое объяснение принадлежит самаританским и древним еврейским толковникам. Второе было по преимуществу распространенным в еврейской синагоге и встречается у древних церковных учителей. Оно, между прочим, основывается на том, что греческие переводчики еврейского текста намеревались, по-видимому, Bene ha Elohim (сынове Божии) перевести словами: „ангелы Божии“. Но это мнение, начиная с Оригена, отвергалось многими отцами (Златоуст, Феодорит, Августин) уже по самому своему догматическому смыслу, так как ангелы Божии ни женятся, ни посягают. Из древних отцов большинство поэтому и разумеет здесь потомков благочестивого Сифа. „Сыны Божии“ и „сыны человеческие“ – это люди веры и благочестия и люди неверия, или суеверия, или порока. Сама отрицательная критика не отвергает того, что отцом иудейского народа называл себя Бог и в Ветхом Завете. Различие, таким образом, состоит только в том, что в Ветхом Завете сыном Божиим называется весь иудейский народ, как нравственно-политическая единица, хранившая в неповрежденной чистоте идею будущего Исккупителя, а в Новом Завете таким именем может называться каждый верующий во Христа, поскольку он является личным участником самого дела искупления, совершенного истинным Сыном Божиим. Пророчества о будущем Мессии давались в Ветхом Завете, хотя и через отдельных лиц, но не отдельным лицам, которые сами по себе были-бы не в состоянии в полной

чистоте сохранить мессианскую идею, таинственно прикровенную для них тем или другим внешним образом; поэтому давались они всему иудейскому народу, который, при Божественном водительстве, всегда мог сохранить и действительно хранил, хотя-бы то в лице своих лучших представителей, идею будущего Искупителя. Если же мессианские пророчества в Ветхом Завете давались иногда и отдельным лицам, то эти лица были таковы, что потенциально они представляли собой весь израильский народ, как его родоначальники, – таковы: Адам, Авраам, Исаак и Иаков. Напротив, в Новом Завете, когда уже лично явился на землю обетованный Мессия, каждое лицо, лично уверовавшее в Него, становится личным носителем идеи явившегося уже Мессии, т. е. в Новом Завете каждое верующее во Христа лицо равняется по своему отношению к Мессии всему иудейскому народу в его целостности, а потому и весьма естественно, что то сыновство, которое в Ветхом Завете приложимо только ко всему народу, в Новом Завете может быть относимо к каждому верующему во Христа. Понятно, что в этом отношении учение Христа о Боге Отце не может быть названо новым в полном смысле этого слова: оно заключалось еще и в Ветхом Завете; но в Новом Завете оно получило только более широкие границы, – весьма естественно, потому что вместе с искуплением, совершенным Иисусом Христом, в Новом Завете расширились и сами отношения между Богом и человеком.

Все ветхозаветное мировоззрение, говорят отрицательные критики ⁵⁵⁶, проникает только идея Бога, как строгого неумолимого судии и мздовоздаятеля (*die Idee der Nemesis*); послушание Божественной воле награждается, а неповиновение наказывается, но награждается только земным благосостоянием, равно как и наказывается только земными несчастьями. Если Меня послушаетесь, будете пользоваться земными благами; если же Меня не послушаетесь, меч вас истребит, потому что так говорят уста Господни. Это – тип всего пророческого аскетизма, говорят отрицательные критики; к этой идее сводятся все угрозы и все увещания; ею же, наконец, проникнуто все иудейское законодательство, равно как и вся

гражданская сторона иудейского теократизма. Но Христос, по мнению отрицательных критиков, совершенно уничтожает это воззрение, когда учит, что законы природы, установленные Богом, по которым развиваются все события и которые имеют постоянное влияние на благосостояние людей, независимы от той моральной оценки человеческих действий, которую производит Бог, одинаково повелевающий восходить солнцу как над добрыми, так и над злыми людьми, и идти дождю как на праведников, так и на грешников. Это учение Христа, по взгляду отрицательных критиков, было полемически направлено прямо против главной идеи всего Ветхого Завета, так как оно уничтожало собой то представление, которое имели ветхозаветные иудеи об отношении Бога к человеку. Но отрицательные критики без особенного внимания относятся в этом случае к ветхозаветным писаниям; по крайней мере, они проходят молчанием некоторые места, как, напр., в книге Исхода (33:19; 34:6), где Бог представляется говорящим Моисею: „Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою“ (33:19) „и прошел Иегова пред лицом его (т. е. Моисея) и возгласил: „Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый, и многомилостивый, и истинный!“ (34:6). Насколько этот текст подтверждает вышеуказанное мнение отрицательных критиков, предоставляем судить самим читателям. Представление Бога, как праведного судии и мздовоздаятеля, карателя всего злого, в устах Христа только смягчается, но не уничтожается совершенно. В речах Христа Бог действительно представляется любвеобильным отцом всех верующих, ибо верующие во Христа чрез Его искупительную смерть уже перестали быть рабами греха и сынами проклятий и получили власть быть чадами Божиими; семя жены стерло главу змия и уничтожило причину гнева Божия; не каждый грех угрожает теперь им праведным гневом Божиим, ибо заслугами Того, который искупил нас от вечной смерти, они всегда имеют возможность покаянием омыwać свои грехи. Но идея Бога, как праведного мздовоздаятеля, все-таки не уничтожается совершенно и в учении Христа. Христос говорит только, что теперь Отец уже не

судит никому и суд весь дал Сыну; но тем не менее, когда настанет царство славы, праведники за свою правду наследуют жизнь вечную, точно так же как грешники за свои нечестия примут муку вечную, как вполне заслуженное ими наказание. Таким образом, и в этом пункте учение Христа нисколько не стоит в противоречии с учением ветхозаветным. Оно только уясняет ветхозаветное учение и если даже значительно видоизменяет его, то это обстоятельство вполне объясняется тем, что после принесения Голгофской жертвы значительно, если только не существенно, изменились самые отношения Бога к человеку. Учение Христа, следовательно, отличается от ветхозаветного учения в этом случае не в самом понятии о Боге, а лишь в указании на то измененное отношение, которое в Новом Завете стало иметь место между Богом и человеком. Бог, возвещенный Христом, тот же, который открыл себя и ветхозаветному человечеству; но в Новом Завете Он представляется примиренным с человечеством, а потому Он уже не грозный каратель зла, а лишь добрый и любвеобильный Отец искупленных грешников, Бог обращающий, спасающий и прощающий... В притче о блудном сыне (Лук. 15:11–32) особенно прекрасно излагается учение Христа о Боге, как Отце милосердом, с радостью принимающем кающегося грешника, при общей радости ангелов Божиих (Лук. 15:10). Но в притче о десяти талантах ясно указывается также и на то, как тяжело Господь карает тех людей, которые упорно и сознательно не хотят пользоваться для своего же собственного блага, для своего же собственного спасения теми дарами благодати, которые ниспосылаются им Богом.

Наконец, укажем еще один пункт в учении Христа о Боге, который вызывает несколько возражений со стороны отрицательной критики. В беседе с женой-самарянкой Иисус Христос вел речь о предписанном в законе Моисеевом обрядовом поклонении Богу, т. е. о принесении жертвы в известные времена и по указанным в законе обстоятельствам. На слова самарянки: „отцы наши поклонялись на этой горе (Гаризине); а вы (т. е. иудеи) говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме», – Иисус Христос

сказал: „поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу; вы не знаете чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся: ибо спасение от иудеев. Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине; ибо таких поклонников Отец ищите Себе. Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине“ (Иоан. 4:20–24). Сравнивая это учение Христа с учением ветхозаветным, отрицательные критики ⁵⁵⁷ и в этом случае находят, что учение Христа не имеет ничего общего с учением ветхозаветным, что оно стоит с ним даже в противоречии, а потому и должно быть признано вполне оригинальным и самостоятельным. Если мы примем во внимание теократическую практику иудейского народа, говорят отрицательные критики, то мы не можем не видеть того, что в ветхозаветном мировоззрении господствовали только очень смутные, так сказать, плотские и лишь человекообразные представления о Божестве. Уже Моисей ясно высказал ту мысль, что только на одно определенное место должно смотреть как на особенное местопребывание Божества, как на такой пункт, в котором только и возможно явление Бога для принятия людских молитв. Вообще, говорят отрицательные критики, в иудействе преобладала привязанность к внешнему, обрядному, – и притом привязанность чисто произвольная (*die Gebundenheit rein willkürlich*), механическая, безжизненная; напротив, Христос проповедывал только духовную связь Бога с людьми и даже порицал всякую внешность. В этом отношении, по взгляду отрицательной критики, Христос прямо полемизирует с чувственным и плотским элементом иудейского мировоззрения и культа, потому что в противоположность к ветхозаветной молитве, соединенной с известным местом, Он проповедует чисто духовное почитание Бога. Правда, – делает уступку отрицательная критика, – у пророков также можно иногда встретить резко выраженную полемику против внешней формальной обрядности иудейского богослужения; но пророк сам становится понятным только с точки зрения иудейского теократизма, т. е. в ограниченном смысле, и последней целью

для него является лишь благоденствие определенного народа в определенной стране. Если мы примем во внимание ту важность, которая вообще приписывалась ветхозаветным обрядам и различным церемониям, говорят отрицательные критики⁵⁵⁸, – то окажется, что пророки предпринимали против них такую же полемику, как и Христос; но если мы будем иметь в виду партикуляризм пророческой деятельности, то придем к заключению, что Христос вел полемику даже и против пророков. Такое разсуждение отрицательных критиков оказывается, впрочем, совершенно неверным. В беседе Иисуса Христа с самарянкой речь идет, как мы сказали, не о молитве вообще, а лишь о предписанном в законе Моисеевом обрядовом поклонении Богу, т. е. о принесении жертв в известные времена и по указанным в законе обстоятельствам. Молиться Богу, и по учению ветхозаветного писания, можно и даже должно было всегда и везде: „на всяком месте владычество Его благослови, душе моя, Господа“, говорит псалмопевец. И каждый благочестивый израильтянин почитал за священную обязанность и непременный долг молиться Богу не только вечером и утром, но и седмижды днем, как это делал, напр., Давид в своем доме, или троекратно в день, как делал Даниил вместе с своими сотоварищами, находясь в плену Вавилонском. В беседе с самарянкой Христос указывает только на то, что настает уже время, когда служение Богу по закону Моисееву жертвами и обрядами ветхозаветными должно превратиться и замениться новым, высшим и совершеннейшим служением, – что для этого нового служения Богу не нужно будет какое-нибудь определенное место в Иудее или Самарии, но что оно будет совершаться везде, по всей вселенной, а потому и сам спор о месте приношения жертв ветхозаветных совершенно бесполезен. Действительно, по ветхозаветному представлению, составленному на основании Моисеевой заповеди, приносить жертвы и совершать предписанные законом празднества и священные обряды можно было только на месте избранном и освященном самим Богом. Таким единственным для всего народа еврейского местом богослужения вначале была скиния свидения, а потом иерусалимский храм. Но когда десять колен

израильских отделились от царства Иудейского и потом, смешавшись с язычниками, назвались самарянами, они устроили себе особый храм и жертвенник на горе Гаризине. Отсюда произошел самарянский раскол, столь ненавистный иудеям; отсюда же между ними и безконечные споры о том, на каком месте должно поклоняться Богу, т. е. приносить законные жертвы. Вот почему самарянка, считая Иисуса Христа пророком, прежде всего пожелала узнать от Него: где правильнее поклоняться Богу, т. е. приносить предписанные законом жертвы, на горе Гаризин или в иерусалимском храме, как говорят иудеи. Но определенное место, назначенное Моисеем для принесения предписанных законом жертв, вовсе не указывает на то, что в Ветхом Завете представление о Боге было человекообразным, чувственным или плотским. Цель, которая преследовалась в данном случае, как, конечно, известно и отрицательной критике, заключалась совершенно в другом. Определенное место, указанное для ветхозаветных жертвоприношений, вовсе не означало того, что, по ветхозаветному мировоззрению, на другом месте Бог уже будто бы не мог слышать молитвы израильтянина, — им поддерживалась только централизация еврейской жизни, единство верований еврейского народа; оно представляло только большее ручательство за сохранение в неповрежденной чистоте мессианской идеи. Но с пришествием на землю Христа такая замкнутость жизни уже была не нужна: иерусалимская централизация окончила свою задачу; Евангелие не должно было ограничиться только одним еврейским народом, — оно должно было обнять собой весь мир; религиозное сознание уже не должно было соединяться только с одним определенным местом того или другого богопочитания, я потому „истинные поклонники — говорит Христос — будут поклоняться Отцу в духе и истине“. Очевидно, что здесь Христос отрицает место молитвы не само по себе, а лишь по отношению к Гаризину и Иерусалиму. Что же касается человекообразного представления о Божестве у евреев, то об этом мы должны сказать следующее. Идея отрешенности Бога от мира, проникающая собой все библейское вероучение, не могла, конечно, особенно

вначале, выразиться в формах ей вполне соответственных. Строго говоря, для выражения этой идеи нет и слов на человеческом языке. Непостижимого во внутреннем существе своем Бога мы можем постигать только через природу и познание себя самих. Образность вообще и человекообразность в частности до известной степени неизбежны и законны в самых чистых и отвлеченных наших понятиях о Боге. Иначе представление Бога возможно только под формой отрицания всего того, что есть в мире и человеческой жизни; но это будет мертвое отвлечение, совершенно безсодержательное. Сама философия, даже такая, как германский идеализм, иногда прибегала к образам, которые, быть может, более выясняли ее мысль о безусловном начале мировой жизни, чем ее логические формулы и диалектические комбинации. Только по аналогии с человеческим духом мы и можем мыслить о свойствах духа бесконечного. „Бог теантропировал человека“, т. е. сотворил его по своему образу, говорит Якоби; „поэтому и человек антропоморфирует Бога“, т. е. представляет Его человекообразно. Но что в Ветхом Завете Бог также мыслится только как дух, в этом не может быть никакого сомнения. Великий Моисей торжественно возвещает своему народу о безтелесности и духовности Иеговы, который есть Бог духов и всякой плоти (Исх. 27:16). Данные им от лица Божия заповеди начинаются словом о единстве Божества и запрещением поклоняться кумиру или всякому видимому подобию Бога. Запрещение это равно касается всех трех областей природы, на которые древние делили вселенную. Ни то, что на небе – вверх, ни то, что на земле – внизу, ни то, что в водах под землей, не должно быть предметом поклонения. Иегова – невыразим; ничто видимое не может служить Его подобием. Идея безобразности, тем более – безтелесности Божества совершенно ясна. Далее, Бог является на Синае самому пророку не существом Своим не Своей внутренней жизнью, а в различных образах и притом не похожих на те, в каких Он открывался прежде, – является в густом облаке, в громе и молнии. Пророк просит Иегову показать ему славу Свою, т. е. явиться ближе и непосредственнее. Но в ответ на это слышит,

что лица Иеговы видеть невозможно (Исх. 30:20). Вот великая мысль, открытая среди самых, повидимому, чувственных, внешних явлений Божества, мысль совершенно тождественная по значению или скрытому в ней содержанию с евангельским замечанием, что Бога никто не видел нигде (Иоан. 1:18; ср. 5:37); Иегова является человеку только Своей славой, т. е. внешними обнаружениями Своих свойств в природе и человеке. Таков глубокий богословский и метафизический смысл, скрывающийся в описании явления Моисею славы Божией. Ясно, что видимые явления Бога на Синае не противоречат идее заповедей синайского законодательства о безобразности и духовности Божества и вполне с ней согласны. Точно также у Иова, среди описаний силы Божией, по-видимому непосредственно открытой в явлениях природы, можно указать явное отрицание всякой человекообразности в Боге: Бог смотрит и видит не как человек; не плотские у Него очи; дни Его не то, что дни человека (10:4, 5), они неисчислимы; Он превыше самых небес, глубже преисподней и непостижим (11: 7, 8). В период пророческий не исчезает образность, но она является реже и имеет по-преимуществу символический характер (ср. Ис. 1–10; Дан. 7:9–27). В связи с ней полнее, чем прежде, раскрываются свойства безконечного Духа и вместе с тем Его отрешенность от мира, Его безпредельность и несравнимое ни с чем конечным величие. „Кому уподобите вы Бога, – спрашивал пророк Исаия, – какое подобие Ему найдете (40:18, 25)? Что может сравняться с Ним во вселенной? Не только неразумная природа, не только небеса, которые Он измерил Своей пядью, и воды океана, которые Он исчерпал Своей горстью, горы и холмы, которые Он взвесил на весах Своих (ст. 12), но и сам человек – ничтожество. Что такое пред Ним все вместе взятое человечество? Народы пред Ним, как капля из ведра, как пылина на весах (ст. 15). Но и вся масса их также – ничто, даже менее, чем ничто, – менее ничтожества и пустоты считается у Него (ст. 17). Как небо выше земли, так пути Божии выше путей человека, и мысли Его выше мыслей человеческих (55: 9). Никто не может уразуметь дух Господа и быть Его советником“ (40:13). „Весь мир пред Ним как колебание стрелки весов или как

утренняя капля росы, сходящей на землю“, – говорил, выясняя ту же мысль, составитель книги Премудрости (11: 23). Яснее, разительнее нельзя было выразить доступным народу языком мысли о безпредельности бесконечного Духа, о премирности Бога Израилева, который, по словам другого пророка, есть Бог и вблизи и вдали (Иерем. 23: 23). Итак, еврейский Иегова есть бесконечный Дух, отрешенный от мира и неимеющий с ним ничего общего. Свойства Его безмерно возвышают Его над человеческим миром и над всем, что во вселенной. Из того же, что Он есть существо отдельное от мира, само собой следует, что Он не есть дух в смысле мировой субстанции, что Он безпределен, всемогущ и премудр не в смысле пантеистическом, – одним словом, что Он есть дух личный. Таким образом, отрицательные критики поступают совершенно несправедливо, когда говорят, что учение Христа о Боге, как духе, не имеет ничего общего с учением ветхозаветным, что оно стоит с ним даже в противоречии и что поэтому должно быть признано вполне оригинальным и самостоятельным.

Учение Христа о совершенстве Божиим также не стоит в противоречии с учением ветхозаветным. И евангельское изречение Христа: „будьте совершенны, как совершен ваш небесный Отец“ можно считать тождественным с изречением ветхозаветным: „будьте святы, потому что свят Иегова“, т. е. возвышайтесь в жизни над пороком и чувственностью, потому что ваш Бог, ваш идеал есть существо святое, чистое, духовное, отрешенное от всего видимого и безмерно возвышенное над всей вселенной (Лев. 12: 44; 19:2; 20:7; 21:8).

Говоря о полемике Христа с ветхозаветным представлением о Боге и Его почитании, отрицательные критики, по всей вероятности, учение, содержащееся в ветхозаветном писании, смешивают (и, может быть, даже не ненамеренно) с теми представлениями, которые имели во время земной жизни Иисуса Христа фарисеи, книжники и другие представители иудейской интеллигенции того времени. Но подобного смешения, конечно, допускать нельзя. В период общественного служения Иисуса Христа иудейские народные воззрения так далеко разошлись с воззрениями ветхозаветных

писателей, что по одним нельзя судить о других. Христос, действительно, всегда обличал книжников и фарисеев за то, что они придерживались предания старцев, нарушая заповедь Божию, и следили только за обрядностью и внешностью, забывая то значение и смысл, которое имели те или другие обряды. Тем не менее нигде нельзя найти в Евангелиях и малейшего намека на то, чтобы Он признавал неистинным учение ветхозаветных писаний или подрывал у народа доверие к ветхозаветному откровению. Напротив, Он часто ссылался даже на ветхозаветное писание и именно как на Божественное Откровение, которого Он не только не намеревался уничтожить, но в котором Он даже не хотел изменить одной иоты или только одной черты, потому что Он пришел не разрушить ветхозаветное Откровение, а лишь восполнить его.

Но если учение Иисуса Христа о Боге не различается существенно от учения ветхозаветного, то спрашивается: какую же заслугу в этом отношении Христос оказал роду человеческому?.. А вот какую: Он распространил по всему миру и уяснил свет той богооткровенной истины, хранителем которой в продолжении нескольких тысячелетий был народ израильский; Бога Авраама, Исаака, и Иакова Он провозгласил Богом всего человечества. И если Моисей дал закон малому народу, то Иисус Христос посылает Своих учеников научить все народы и сообщить им новый дух, дух возрождения, что, конечно, еще больше самих ветхозаветных законов.

2. Учение Господа нашего Иисуса Христа о Себе Самом ⁵⁵⁹.

Едва-ли во всей истории древности можно указать такое согласие различных повествователей относительно какого-нибудь исторического явления, какое представляют наши евангельские повествования относительно учения Иисуса Христа о Своем лице. Нет никакого сомнения, что Христос учил о Себе как о лице, посланном от Бога, как о лице обетованном и предвозвещенным всеми ветхозаветными пророками. Когда однажды Он пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел по обыкновению Своему в день субботний в синагогу и стал читать, Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: „Дух Господень на мне: ибо Он

помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное“ (Исаии 61:1 – 2). Закрыв книгу и отдав ее слуге, Он сел; глаза всех бывших в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами“ (Лук. 4:16–22). С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: „покайтесь; ибо приблизилось царство небесное“ (Мф. 4:17). Что Иисус Христос вообще смотрел на Себя, как на лицо предвозвещенное пророками, прекрасное доказательство этого находится также и в Евангелии от Иоанна. Обличая однажды иудеев за их ожесточенное неверие, Иисус употребил против них их же собственное оружие. „Испытайте писания, – сказал Он им, – ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков; но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу. Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете. Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищете? Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем Моим: есть на вас обвинитель – Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если-бы верили Моисею; то поверили бы и Мне: потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?“ (Иоан. 5:39–47; срвн. также Иоан. 3:14, 15; Лук. 24:26). Эти и подобные им евангельские отрывки не подходят под мерку школьно- философского воззрения отрицательных критиков, потому что здесь, очевидно, нужно признать что-нибудь одно из двух: или Христос говорил о Себе правду, – в таком случае Он действительно был обетованный и возвещенный ветхозаветными пророками Эммануил (т. е. Богочеловек); или же Он хотел, чтобы Его слушатели составили о Нем ложное понятие, -и таким образом присваивал Себе то, что Ему не принадлежало. Но отрицательная критика не хочет признать ни того, ни другого. Выйти же из такого затруднения ей казалось возможным лишь двумя путями: или через упорное

отрицание подлинности приведенных мест, или же чрез диалектическое перетолкование прямого смысла их без ущерба для того или другого школьно-философского мировоззрения. Отрицательная критика так действительно и поступает. Мы, впрочем, не будем касаться тех оснований, по которым некоторые из отрицательных критиков отвергают подлинность вышеприведенных мест, так как это значило бы начинать дело с самого начала, ab ovo, и так как о подлинности евангельских повествований мы уже трактовали. Мы коснемся только мнения тех отрицательных критиков, которые, не отвергая подлинности евангельских мест, стараются их перетолковать в желаемом для себя смысле. Между такими учеными первое место должен, конечно, занять Шлейермахер и его последователи. По мнению этих ученых ⁵⁶⁰, было бы крайностью думать, что Христос смотрел на Себя как на обетованного Мессию в том смысле, будто-бы ветхозаветные пророки предсказали не только о свойствах Его лица, но даже и об отдельных моментах из Его жизни; гораздо естественнее и правдоподобнее, по мнению тех же ученых, было бы предположение, что в ветхозаветных пророчествах и обетованиях Иисус видел лишь одну общую идею мессианских обетований, т. е. идею будущего блага, и выставлял Себя таким лицом, в котором и через которого должно было исполниться все то, что может быть мыслимо, как это обетованное благо. В вышеприведенном нами месте из Евангелия от Иоанна Иисус Христос говорит, по мнению этих ученых, не о писателе Моисее, а лишь о его писании, т. е. о Пятикнижии; но никто не может доказать, что в Пятикнижии находятся места, которые бы пророчественно указывали на такое именно лицо, каким в действительности был Иисус Христос и чтобы на основании их Христос с уверенностью мог сказать о Себе: „в Пятикнижии написано обо Мне“. На основании Пятикнижия Христос, по мнению отрицательной критики⁵⁶¹, мог сказать только: „да, там писано и обо Мне“, т. е., не утверждая того, чтобы в Пятикнижии находились более частные и определенные представления о Нем, как об известной исторической личности, но что там есть только общее указание на мессианскую идею, которая в нем была

реализована. На первый раз может показаться даже непонятным, о чем здесь хлопочет отрицательная критика. Зачем она так усердно старается доказать, что „под словом Моисей“ (Иоан. 5:39 – 47) Христос разумел не писателя Моисея, а лишь писания его? А между тем, глубже вникнув в указанное рассуждение, мы не можем не заметить всей той диалектической хитрости, с какой ведет свое дело отрицательная критика. Нетрудно понять, какой смысл она хочет дать вышеприведенным словам Христа. Смысл этот следующий: „через ветхозаветные писания вы (иудеи) думаете иметь жизнь вечную, исполняя указанные в них постановления, но Мне вы не веруете, несмотря на то, что эти писания свидетельствуют о Мне (т. е. проникнуты идеей искупления, идеей будущего благоденствия); поэтому-то не Я вас буду обвинять пред Отцом Моим, а эти самые писания“ (Моисей). Понятно, что если-бы под словом „Моисей“ мы стали понимать только Пятикнижие, то мы не имели бы права утверждать, что в вышеприведенных словах Христос высказал мысль о том, что в Пятикнижии Моисея (вообще) есть пророчества о Нем, как о Христе, в жизни или лице которого исполнились те или другие моменты пророческого предсказания; мы имели бы право только утверждать, что в Пятикнижии Моисея Христос видел лишь одну мессианскую идею, т. е. „идею будущего благоденствия еврейского народа“, так как пророческие предсказания о Христе находятся только в двух книгах Моисея, тогда как мессианской идеей, т. е. идеей будущего народного благосостояния, как понимает ее отрицательная критика, они проникнуты все пять; но само собой разумеется, что если-бы под словом „Моисей“ Христос разумел не писателя, а лишь писания его, то Он имел бы в виду не две только книги, а все писания Моисея, и, следовательно, говорил бы не о пророчествах о Себе, как об отдельной исторической личности, а только о мессианской идее вообще. Такое толкование, указываемое отрицательной критикой, если и не ложно вполне, то по крайней мере слишком односторонне и согласиться с ним нельзя, так как, с одной стороны, оно противоречит прямому смыслу вышеприведенных слов Христа, а с другой – и

евангельскому тексту вообще. В вышеприведенном выражении Христа отрицательная критика, по-видимому, не обратила достаточного внимания на слова: „писал“ (ἔγραψεν) и „писаниям его“ (ἐκείνου γράμμασιν), а эти-то слова и говорят именно против ее толкования и ясно показывают всю его несостоятельность, потому что если это толкование отрицательной критики приложить к выражению Иисуса Христа, то выйдет положительная нелепость: „Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцом Моим; есть на вас обвинитель Пятикнижие, на которое вы уповаете. Ибо если-бы вы верили Пятикнижию, то поверили бы и Мне: потому что оно писало о Мне (?). Если же писаниям, написанным Пятикнижием (?!), не верите, как поверите Моим словам?“ Ясно, что комментировать подобным образом евангельский текст человеку беспристрастному не позволит его рассудок. Если же под словом „Моисей“ нельзя понимать только писания Моисея, но непосредственно самого писателя, то, очевидно, нет надобности предполагать, что, говоря о Моисее, Христос имел в виду все его писания и видел в них только одну мессианскую идею, общую всему Пятикнижию, но несомненно должно признать, что, говоря о Моисее, Христос имел в виду только те дв книги Пятикнижия, в которых Моисей говорит о Нем, именно как об определенном историческом лице, и даже указывает некоторые частные черты из Его жизни.

Впрочем, что Христос учил о Себе как о лице предвозвещенном не только ветхозаветными пророчествами вообще, но и в частности пророчествами Моисея, доказательством этого могут служить еще и следующие слова Христа, записанные евангелистом Иоанном и произнесенные Христом в Его беседе с Никодимом: „как Моисей вознес змию в пустыне; так должно вознесу быть Сыну человеческому, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную“ (Иоан. 3:14, 15). Но да не подумает читатель, что отрицательная критика хотя этим словам не отказывает в том смысле, какой они действительно имеют. По ее мнению, „вознесение змия в пустыне“ имело только временное значение для уклонившихся было в идолопоклонство и уязвляемых змиями израильтяне; никакого пророчесственного или преобразовательного значения

это событие, по мнению критиков, не заключает в себе. Так будто-бы думали об этом и сам Христос, а потому и вышеприведенным выражением Он вовсе не хотел сказать того, что Он смотрит на Себя, как на лицо, так или иначе предвещенное ветхозаветным Откровением: в данном случае Он пользуется будто-бы этим ветхозаветным событием лишь для одного простого сравнения и притом – сравнения не предмета события, т. е. не Себя со змием, а лишь однородного состояния двух совершенно различных предметов в двух совершенно различных событиях. Здоровое чувство, говорит отрицательная критика, нам подсказывает, что если-бы в вышеприведенном выражении Христос хотел указать на пророческое значение ветхозаветного события, то Он выразился бы иначе ⁵⁶². Но не так разсуждали об этих словах Христа древние отцы и учителя Церкви. „Почему, спрашивает Златоуст ⁵⁶³, Он (т. е. Христос) не сказал прямо: Я буду распят, а отослал слушателей к древнему прообразу? Сим Он научает их, во-первых, что события древние имеют соотношение с новыми, что те не чужды для этих; во-вторых, что Он шел на страдание не против воли Своей, и кроме того, что и сам Он не потерпел от того никакого вреда, и многим даровано чрез то спасение. Действительно, дабы кто не сказал: как могут верующие в Распятого спастись, когда и Он сам был одержим смертью? вот Он приводит нас к древней истории. Ибо если иудеи спасались от смерти, взирая на медное изображение змия, то, конечно, тем большее благодеяние могут получить верующие в Распятого. Распятие совершилось не по немощи Распятого и не потому, что восторжествовали над Ним иудеи, а потому, что возлюбил Бог мир“. Но спрашивается: можно ли указать между этим ветхозаветным событием и распятием Иисуса Христа так много общего, чтобы на первое можно было смотреть как на пророческий прообраз последнего? „Соответствие между прообразом и истиной“, по словам того же Златоуста ⁵⁶⁴, следующее: там иудеи спасаются от смерти только временной; здесь верующие – от смерти вечной. Там повешенный змий исцеляет от угрызений змий; здесь распятый Иисус врачует от угрызений духовного змия. Там телесными очами взирающий

получает уврачевание; здесь вззирающий очами душевными освобождается от всех грехов. Там повешена медь, изображавшая подобие змия; здесь – тело Владыки, образованное Духом. Там змий угрызал, змий врачевал; так и здесь: смерть погубила, смерть и спасла. Но змий, который погубляли имел яд; а который спасал, не имел яда; то же опять и здесь: смерть погубившая имела грех, как змий – яд; а смерть Владыки была свободна от всякого греха, как медный змий – от яда“. Так понимает Златоуст приведенные нами слова Христа, сказанные Им в беседе с Никодимом. И нет сомнения, что в толковании евангельского текста древний святой отец стоит гораздо выше новейших отрицательных критиков.

Еще опрометчивее поступает отрицательная критика, когда говорит, что, по ее мнению, никто не может показать, что в Пятикнижии Моисея есть места, содержащие в себе пророческие указания на определенное историческое лицо, каким, напр., был Иисус Христос, что Пятикнижие отличается будто-бы таким неопределенным и общим характером в этом отношении, что Христос действительно мог лишь сказать только то, что там есть речь и о Нем⁵⁶⁵. Но надо быть или положительно слепым, или же умышленно закрыть глаза для того, чтобы в Пятикнижии Моисея не видеть пророчеств даже о таких частных чертах обетованного Мессии, которыми бы Он положительно отличался от всех других людей и по которым, следовательно, Его можно было бы узнать тотчас при Его появлении на землю. Докажем эту мысль несколько частнее. Уже в первом слове Божиим к человеку о его Искупителе указывается определенная черта Его личности. В падении человека уже лежало то семя яда, которое отравило не только душу, но и тело; этот яд, развиваясь в потомстве Адама, как и всякая болезнь, не должен был, однако-же, погубить человечество, как надеялся диавол, потому что Господь обещал, что во дни, Ему одному известные, „семя жены“ сотрет главу змия (Быт. 3:15). Итак, уже отсюда следует заключать о той частной черте в жизни и лице Мессии, по которой Он является именно семенем жены. В обетовании, данном Аврааму (Быт. 22: 18), эта черта указывается еще частнее, Из него мы узнаем, что именно от

семени Авраама должен произойти Тот, о Котором благословятся все народы. Такое же обетование и почти в одних и тех же словах было повторено сыну и внуку Авраама – Исааку и Иакову (Быт. 26:3, 4; 28:13, 14). В пророчестве Иакова, находящемся в том же самом Пятикнижии Моисея (Быт. 49:10), мы узнаем еще более частную черту, относящуюся к лицу обетованного Мессии, мы узнаем даже, когда должен явиться этот обетованный Мессия, равно как и обстоятельства, какие Он встретит в политической жизни еврейского народа. Наконец, в том же самом Пятикнижии (Второз. 18:15) мы находим пророчество самого Моисея, представляющее нам частные черты уже общественной деятельности будущего Икупителя. Моисей избавил народ израильский от рабства египетского и дал этому народу синайское законодательство. Отсюда понятно, в чем будет подобен Моисею и тот Пророк, которого возставит Господь после Моисея и о котором последний торжественно возвещает своему родному народу: „Он будет избавителем народа (еврейского прежде всего, а потом и всего мира) от рабства (греха, проклятия и смерти). Он будет новым законодателем, основателем Нового Завета, ибо Он будет говорить слова Божии (ср. Второз. 18: 5–18). Что это пророчество содержит в себе не одну только идею искупления, т. е. идею будущего народного благосостояния, как понимают идею искупления многие отрицательные критики, – но указывает на индивидуальное лицо икупителя и характеризует даже последнего не только как икупителя, но и как будущего законодателя и основателя Нового Завета, – в этом не может быть никакого сомнения. Так понимали это место и апостолы (ср. Деян. 3:22, 23). После этого говорить, что в Пятикнижии Моисеевом указывается только вообще на идею искупления или национального возрождения, как думает отрицательная критика, и что в нем вовсе нет таких мест, которые бы содержали в себе пророчесственные указания на частные, чисто индивидуальные черты в жизни обетованного Мессии, может только отрицательная критика, которая уже наперед решила не придавать никакого существенного значения всему

сверхъестественному в том деле, которое совершил на земле Господь наш Иисус Христос.

Довольно оригинальное объяснение дает отрицательная критика также и пророчеству Исаии (61:1, 2), которое Иисус Христос отнес к Себе в назаретской синагоге и которое мы привели выше. Отрицательная критика удивляется, каким образом Иисус Христос мог относить это пророчество к Себе. Если мы прочтем эту главу (61) книги пророка Исаии, – далее говорит, напр., Шлейермахер ⁵⁶⁶, – то мы увидим, что в ней находится предсказание только о возвращении еврейского народа из плена в свою землю и о восстановлении запустевшей страны. Затем пророк говорит, что в восстановленной стране еврейский народ будет пользоваться такой высокой степенью своего благосостояния, что для поддержания своего существования он уже не будет считать нужным изнурять себя тяжелыми работами и т. п., что, само собой разумеется, является символом общего народного благосостояния. Христос, конечно, не мог не знать содержания всей этой главы, а потому отрицательная критика и удивляется, как он мог вырвать произвольно (*willkürlich*) из связи всего содержания этой главы только одно начало, отнести к себе и затем сказать: „ныне чрез Меня это обетование исполнилось“? По мнению отрицательной критики, в 61-й главе книги пророка Исаии если есть какое пророческое указание, то только на мессианскую идею вообще, т. е. на будущее народное благосостояние. И в этом лишь смысле Христос, пожалуй, мог относить пророчество к Своему лицу. Но если-бы кто-нибудь, – говорит Шлейермахер, – стоя на нашей (т. е. общепринятой) точке зрения, спросил Христа: „думаешь ли Ты, что писатель книги пророка Исаии представлял себе, что писанное им относится к явлению какого-нибудь отдельного учителя?“ то он ответил бы на это отрицательно⁵⁶⁷. Таким образом, по мнению отрицательных критиков, во главе которых стоит Шлейермахер, Христос, быть, может, хотя и смотрел на Себя как на обетованного Мессию и для подтверждения этого ссылался даже на ветхозаветные писания, но в ветхозаветных пророчествах Он видел только указание на одну общую мессианскую идею, которая в нем

реализировалась, как говорит Шлейермахер, но не видел в них ничего такого, что указывало бы на Него, как на определенное историческое лицо или на какие-нибудь события в Его жизни. Пророки, будто-бы, и по взгляду Христа предсказывали только о имеющем прийти на землю царствии Божием, т. е., проще сказать, ветхозаветные пророки предсказывали только о будущем благосостоянии еврейского народа, но предсказаний о Себе, как историческом лице и Искупителе, в пророчествах Ветхого Завета Христос, будто-бы, не видел. Нам кажется, что в суждении о применении Иисусом Христом к Себе пророчества Исаии, находящегося в 61-й главе книги этого пророка, отрицательная критика не совсем последовательна или, по крайней мере, не доводит дела до конца. С той точки зрения, на которой она стоит, и при том понимании пророчества Исаии, которое она обнаруживает, ей бы следовало доказывать неприменимость этого пророчества к лицу Иисуса Христа 1) тем, что никто никогда не видел, чтобы на Христе находился „Дух Господень“; 2) тем, что никто никогда не видел того мира или елеля, которым был, будто-бы, „помазан“ Иисус; 3) тем, что никто не говорит о самом факте этого помазания; 4) тем, что Христос „благовествовал“ не одним только „нищим“; 5) тем, что Он не проповедывал „плененным отпущения“; наконец 6) тем, что пророчество Исаии, если только оно может быть названо пророчеством, еще и доселе не сбылось, так как, насколько известно истории, иудеи никогда не пользовались тем благосостоянием, которое им сулил Исаия, еще доселе „инороднии“ не были пастухами их овец и „иноплеменницы“ их орачами и виноградарями, „главы“ их и доселе не постигло „веселие вечное“, и т. п. Такое толкование является необходимым, если пророчество Исаии понимать в его прямом, буквальном смысле; другое дело, конечно, если подобное пророчество считать – вместе с апостолом Павлом, ев. Матфеем, Лукой и другими новозаветными писателями – пророчеством типическим. Но что касается так-называемых пророчеств типических, равно как и вопроса о том, насколько возможно сказанное в Ветхом Завете относительно еврейского народа применять, как тип или образ, к лицу Иисуса Христа, что

делает, напр., в данном случае сам Христос, а иногда и Его апостолы, то об этом мы уже говорили раньше и повторять снова раз сказанное считаем излишним.

Бесспорно, что ветхозаветные пророчества об Иисусе Христе не настолько ясны, чтобы легко могли быть понимаемы. Даже сами апостолы не всегда ясно понимали их при жизни Иисуса Христа. Лучшим доказательством этой мысли могут служить Эммаусские путники. Они не сознавали, очевидно, вполне ясно того, каким образом „Иисус Назарянин, который был пророк сильный в деле и слове пред Богом и всем народом“, мог пострадать и умереть, тогда как они „надеялись было, что Он есть тот, который должен избавить Израиля“. Они не верили вполне в Его воскресение, хотя некоторые из их жещин и изумили их: „они были рано у гроба и не нашли тела Его и, пришедши, сказывали, что видели и явление ангелов, которые говорят, что Он жив“. После этого нет основания удивляться той речи, полной укоризн, с которой обратился к путникам-апостолам неузнанный ими воскресший Иисус. „О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!“ сказал им Иисус. „Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И начав от Моисея, – говорит евангелист (Лук. 24:13–27),“ „из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании“. Это место Евангелия также является одним из лучших доказательств что Иисус Христос учил о Себе и Сам смотрел на Себя, как на обетованного ветхозаветным откровением и предвозвещенного ветхозаветными пророками Мессию. Против этого места ничего не нашлась возразить даже и отрицательная критика. Она указывает лишь на то, что в этом случае мы не знаем, как толковал Иисус приводимые Им из Ветхого Завета пророчества. Но, очевидно, это не ответ на вопрос: это только хитрая увертка от прямого ответа.

Нет никакого сомнения и в том, что Иисус Христос учил о Себе и как об Искупителе падшего человечества, равно как и о том, что Он должен пострадать и умереть для искупления людей. Доказательством этого служит уже изречение Христа в беседе с Никодимом, которое мы приводили выше: „как Моисей

вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну человеческому, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную“. Если что несогласно было с воззрением на лицо Мессии и Его царство иудейского общества тогдашнего времени, то это именно понятие о страждущем Мессии, мысль, что Он явится не во внешнем величии и славе Царя-Освободителя, а положит основание Своему царству Своими страданиями и смертью, принесет Себя в жертву Богу для искупления человечества. Ветхозаветных пророчеств об этом (Исаии 53, Пс. 21, 109) иудеи, как видно, в то время не понимали в их истинном смысле. Даже апостолам учение Христа о страждущем Мессии казалось странным, а дело страданий Его – несбыточным. Вот почему, вероятно, Христос и апостолам долго не говорил об этом прямо (Мф. 16: 21–23), а делал только косвенные указания; вот почему и народу Он говорил не иначе, как только в образах и притчах (Ср. Мф. 9:14, 15; 12: 39, 40; Иоан. 2:19, 22); вот почему, намереваясь говорить об этой тайне и с Никодимом и зная, что она еще неуместима для него, Христос говорит о ней не прямо, а „прикровенно“, указывая на известный из ветхозаветной истории образ, т. е. на то, как вознесенное Моисеем в пустыне изображение змия спасало предков Никодима от смерти, когда их угрызали змеи (Числ. 21: 5 – 9). Отрицательная критика ⁵⁶⁸ думает, что Христос в этом выражении указывал на Свое вознесение на небо, как Он говорит об этом и в стихе предшествующем (ст. 13). Но это мнение отрицательной критики совершенно неверно: что слово „вознесену быть“ (ὀψωθήναι) означает здесь вознесение Иисуса Христа на крест, это ясно видно и из самого сравнения с вознесенным на древо змием, равно как из других мест Евангелия от Иоанна, в которых употреблено слово это в указанном смысле. Особенно ясно это из слов Христа (Иоан. 12:32), который говорит иудеям: „когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе“. И евангелист замечает, что это Он говорит, давая разуместь, какой смертью Он умрет (Иоан. 20:33; ср. Иоан. 8:28). Что же касается наконец того, что Христу надлежало пострадать и умереть, дабы примирить людей с Богом и спасти их чрез веру в Него, то из приведенного места

это вытекает несомненно, особенно из слов Христа: „дабы всякий верующий в Него (т. е. распятого Сына человеческого) не погиб, но имел жизнь вечную“. Это видно также из следующих стихов, где указывается и объяснение, почему Христос должен пострадать и умереть. „Ибо так возлюбил Бог мир“, – говорит Христос, «что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную». Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него“. Бог любит творение Свое, и в силу этой любви Он дал человеку средство примириться с Собой. Это средство – крестная смерть Мессии. Сына Своего единородного, рожденного Им прежде всех веков, Он отдал (ἔδωκε), т. е. не только послал (ἀπέστειλε), но предал на смерть, определил к смерти (Лук. 22:19; Гал. 1:4; Иоан. 6:51), или, как выражается апостол Павел: „Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас“ (Рим. 8:32). Такой смысл слову „ἔδωκε“ (отдал, предал) нужно усвоить здесь потому, что оно, очевидно, соответствует слову: „вознесену быть“ (ὑψωθῆναι), которое, как мы видели, нужно отнести к крестной смерти Христа. Вообще, нужно заметить, что слова „δίδωμι“ и „παράδωμι“ (даю, предаю), встречаясь и в других местах, где говорится об Иисусе Христе, всегда употребляются именно для обозначения Его крестной смерти (ср. Рим. 4:25; 8:32; 1Тим. 2:14 и др.). Нелишним считаем заметить, что учение Иисуса Христа о том, что Он пострадает и умрет для искупления людей, находится также и у других евангелистов, кроме Иоанна (ср., напр., Мф. 20:17–19; Лук. 18:31–33; Иоан. 16:7; Мф. 20:28; 26:28; Мр. 14:24 и др.).

Далее, нет сомнения и в том, что Иисус Христос учил о Себе, как о Христе, Сыне Божиим, единосущном с Богом Отцом. Однажды, пришедши в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: „за кого люди почитают Меня. Сына человеческого?“ На это ученики отвечали Ему: „одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков“. „А вы за кого почитаете Меня?“ спросил Он снова. „Ты Христос, сын Бога живаго“, свазал Петр. Тогда Иисус сказал ему: „блажен ты Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь

открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах“ (Мф. 16:13–17; Марк. 8:28–29; Лук. 9:18–20). В этом отрывке не видеть указания на то, что Христос смотрел на Себя как на Сына Божия, может только одна отрицательная критика⁵⁶⁹. Выходя из того, что Иисус Христос „строго“ приказал ученикам Своим никому не говорить о том, что Он есть Сын Божий, как торжественно исповедал Его Петр (Лук. 9:21; Марк. 8:30; 16:20), отрицательная критика думает, что Христос Сам испугался (*erschrocken*) исповедания Петрова, что приложение учениками к Его лицу имени Сына Божия для Него Самого было неожиданным, и Он не мог его объяснить Себе естественно (плотию и кровию), что Он сам лично не давал повода к такому исповеданию, почему и не мог понять его иначе как только в форме сверхъестественного откровения Отца. Вот как можно истолковывать прямой смысл евангельского текста! Впрочем, для всякого беспристрастного исследователя евангельской истории должно быть ясно, что Христос запретил ученикам Своим говорить о Нем народу при Своей жизни как о Сыне Божиим не потому, что „испугался“ приложения к Своему лицу имени Сына Божия, а по совершенно другим причинам. Обвинения в „богохульстве“ Он не мог страшиться, потому что после исповедания Петра Он, по свидетельству евангелистов, уже „открыто начал говорить ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников и быть убиту и в третий день воскреснуть“ (Матф. 16:21; Марк. 8:31; Лук. 9:22). Приложения к Своему лицу имени Сына Божия Он также не мог „страшиться“, потому что Он указывал на Себя как на Сына Божия еще в то время, когда Ему было только двенадцать лет от роду (Лук. 2:49). Если же в данном случае Христос запретил ученикам Своим говорить о Нем народу, как о Сыне Божиим, то это Он сделал потому, что не хотел подобного исповедания навязывать народу чисто внешним образом, желая, напротив, чтобы, народ уверовал в Него как Сына Божия исключительно по своему внутреннему убеждению выработанному на основании находившихся в его распоряжении данных, т. е. на основании убеждения в сверхъестественности учения и дел, совершенных

Иисусом Христом. Что касается, наконец, того, что на исповедание Петра Иисус Христос смотрел как на следствие непосредственного Божественного Откровения, то и в этом не может быть ничего удивительного. Если-бы такое чистосердечное исповедание, какое высказал апостол Петр, было высказано не только в период земной жизни Иисуса Христа, когда представление о Его миссии почти у всех было более или менее смутно и неопределенно, – даже более, когда дело Христа для одних казалось соблазном, а для других безумием, но если-бы оно было высказано и в позднейшее, даже наше время, когда служение Иисуса Христа роду человеческому может быть понято глубже и определеннее, благодаря как устной, так и письменной богодухновенной апостольской проповеди и истолкованию Церкви, то и в таком случае с точки зрения Иисуса Христа (говорим словами отрицательной критики) на него нужно было бы смотреть, как на результат благодатного воздействия Божественного Промысла, так как, по словам Христа, никто не может прийти к Нему, никто не может в Него уверовать, если Отец небесный не привлечет его, т. е. на то не будет воли Божией.

Прекрасное доказательство того, что Иисус Христос действительно учил о Себе, как о Христе, Сыне Божиим, единосущном с Богом Отцом, находится также и в Евангелии от Иоанна. Когда однажды Иисус находился в притворе Соломоновом, Его, по свидетельству евангелиста Иоанна, обступили иудеи и говорили Ему: „долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо. На это Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не верите; дела которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне. Но вы не верите; ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. Овцы мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за мной. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут во век; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец одно“. Тут опять иудеи схватили камни, чтобы побить Его. Но Иисус сказал им: „много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?“ На

это иудеи отвечали Ему: „не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь себя Богом“ ⁵⁷⁰. Иисус возразил им на это: „не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги (Псал. 81:6)? Если Он называл богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание; Тому ли, которого Отец освятил и послал в мир вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий. Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне. А если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем“ (Иоан. 10:23 – 38). Отрицательная критика на основании этого места, впрочем, не допускает отчасти той мысли, что Иисус Христос Сам учил о Себе, как о Сыне Божием, чему по ее мнению противоречит будто-бы приведенное Христом ветхозаветное изречение: „вы боги“ (Пс. 81:6). Но, всматриваясь в речь Христа поглубже, мы заметим только, что в этом случае отрицательная критика недовольна лишь тем, что Христос великую тайну Своего Богочеловечества старался сделать доступной для понимания иудеев и указал им искать ключ этой тайны в их собственном существе. И действительно, только исходя из своей собственной духовной жизни, из наших собственных отношений к Богу, мы можем надеяться понять значение воплощения Сына Божия в Сыне человеческом настолько, насколько это доступно нашему пониманию. По свидетельству книги Бытия, Бог сотворил человека, персть, взяв от земли и вдунув в него дыхание жизни. Это дыхание жизни, этот Дух Божий, который может помещаться в теле человеческом (2Кор. 6:16; ср. 1Кор. 6:19), эта божественная искра сообщает человеческой душе нравственное начало и свободу, т. е. то, что обуславливает нравственное существо человека и отличает его от животных. Таким образом, в каждом человеке обитает Дух Божий; в каждом человеке Божество соединено с человечеством, и потому каждый человек может быть назван в известном смысле богочеловеком. Вместе с тем, каждый человек есть и Сын Божий, чадо Божие. Все вы, – говорит псалмопевец далее в том же самом стихе, на который указал здесь Спаситель, – сыны Всевышнего. Впрочем, вследствие первородного греха и

греховности нашей вообще, это божественное начало в нас помрачилось, так что его иногда трудно даже и заметить, и оно просветляется лишь верой в Иисуса Христа и благодатными дарами Святого Духа. Понятно, в каком смысле может быть прилагательно к людям, просвещенным словом Божиим, ветхозаветное выражение: „вы боги“. Не таково Богочеловечество истинного Сына Божия. Иисус Христос был истинный, действительно существовавший исторический человек. Но „в Нем обитала вся полнота Божества телесно“, т. е. Он был истинный человек и в то же время истинный Бог, Богочеловек в собственном смысле. Вот почему, в богословской терминологии, Иисуса Христа называют Сыном Божиим по существу, а людей – сынами Божиими только по благодати. Впрочем, что касается всего вышеприведенного евангельского отрывка из речи Христовой к иудеям, то даже и отрицательная критика в общем не отвергает того, что в нем содержится ясное учение Иисуса Христа о Себе, как о Сыне Божием. К сожалению, не имея возможности перетолковать этот отрывок в желательном для себя смысле, т. е., не имея возможности затемнить ясно содержащееся в нем учение Христа о Себе, как Сыне Божием, отрицательная критика, полная бессильной злобы, начинает злостно издеваться над ним, всю эту историю называет „очень несчастливо измышленной“ и „смешной“⁵⁷¹; утверждает, что „если-бы не существовало страха пред Библией, то у нее не было бы ни одного серьезного читателя“; речь Христа ей кажется безсвязной, выражение „Я и Отец одно“ – по ее мнению – „стоит одиноко и предоставлено своей собственной участи“⁵⁷²; ссылка Христа на Свои дела находится в противоречии с указанием на то, что иудеи не веровали в них, народ хотел побить камнями Христа, значит; были на то причины; название верующих „овцами“ неуместно⁵⁷³, и т. д., и т. д. Одним словом, св. Евангелие оказалось бессильным удовлетворить ученым требованиям новейшей критики, забывающей, однако, что Библию читают благочестивые люди не из страха пред нею, а, напротив, из любви и благоговейного почтения к ней! Впрочем не все и отрицательные критики осмеливаются так издеваться над этой священной книгой, пред

которой благоговели, благоговеют и будут благоговеть целые миллионы людей, находящие в ней и слово утешения, и средство ко спасению. Более сдержанные критики иначе относятся к учению Иисуса Христа о Себе, как о Сыне Божиим, хотя, конечно, толкуют его опять-таки по своему. Так поступает, напр., Шлейермахер: он с уважением относится к нашим евангельским повествованиям и особенно к повествованию Иоанна. Он признает подлинными все речи Христа, находящиеся в Евангелии от Иоанна, а в том числе, конечно, и речь только-что нами приведенную. Он не сомневается и в том, что Христос учил о Себе, как о Сыне Божиим; но только что такое, по его воззрению, „Сын Божий“? По мнению Шлейермахера, Христос называл Себя Сыном Божиим не по существу Своему, не потому, что Он предвечно рождается от Отца, но лишь в силу Своего „специфического“ достоинства и до возможного максимума развитого богосознания. Он не нуждался в отдельных или частных актах сверхъестественного богооткровения, как рабы Божии – ветхозаветные пророки; Он видит всегда всю волю Отца Своего, вследствие чего Он и сознает всегда Свое единство с Богом Отцом; этим только Он и отличается от всех ветхозаветных пророков, а в том числе даже и от Моисея, который называется только рабом Божиим, так как он не знал всей воли Божией, и во всех действиях каждый раз, как раб, как слуга, нуждался в отдельных повелениях, которые и были сообщаемы ему через отдельные откровения. Для уяснения своей мысли Шлейермахер прибегает даже к математической формуле, к пропорции: „Христос: Моисей = Сын: раб, т. е. Христос так относится к Моисею, как сын к рабу⁵⁷⁴. Такое формулирование, конечно, довольно остроумно и даже было бы совершенно верно, если-бы не заключало в себе той задней мысли, которую вкладывает в него Шлейермахер. Насколько известно нам из евангельских повествований, Христос несравненно глубже указывает различие, которое находится между Ним и всеми людьми как Ветхого, так и Нового Завета. Различие это состоит в предвечном бытии Христа, как Сына Божия.

В незабвенную для каждого христианина ночь перед началом Своих спасительных страданий, после искренней и теплой беседы с учениками Своими, Иисус наконец возвел очи Свои на небо и сказал: „Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя... Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славой, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира“ (Иоан. 17:1–5). Здесь для нас важен особенно последний (5-й) стих, где Христос просит Отца прославить Его той славой, которую Он имел у Него прежде бытия мира, и таким образом Сам ясно указывает на Свое предвечное существование. Критики, не отвергающие подлинности Евангелия от Иоанна, не отвергают также подлинности и этого выражения Иисуса Христа; но так как прямой смысл этого выражения не мирится с их школьно-философским мировоззрением, то они напрягают все силы к тому, чтобы придать этому выражению то значение, какое в силах переварить их разум. К числу таких ученых исследователей евангельской истории принадлежит между прочим, и Шлейермахер. У людей, – говорит Шлейермахер⁵⁷⁵ – мы часто встречаем твердую уверенность, что они предназначены или призваны к той или другой деятельности, хотя они не могут сослаться в этом отношении ни на один момент, ни на один определенный факт. В религиозной области также можно встретить нередко такие личности, которые, совершая в этой области то или другое действие в силу только одного своего самосознания, между прочим вполне бывают убеждены в том, что они предназначены или посланы для этого Самим Богом, тогда как – повторяет Шлейермахер – это божественное призвание их есть не что иное, как только их собственное самосознание. В этом смысле и Христос всегда говорил о Себе, что Он послан от Бога. Поэтому, когда читаешь то место Евангелия, где Христос говорит о славе, которую Он имел у Отца прежде сложения мира, то невольно рождается вопрос: можно ли в этом выражении видеть воспоминание Христа о Его бытии до творения мира? Утвердительный ответ на этот вопрос стоял бы, по мнению Шлейермахера, в полном противоречии со

всеми другими выражениями Христа, так как Христос будто-бы никогда и нигде не отделяет Своего бытия до Его вочеловечения от Его бытия в вочеловечении. Вот почему, – говорит Шлейермахер ⁵⁷⁶, – это выражение Иисуса Христа будет для нас понятно только тогда, когда мы допустим, что пред творением мира Бог предвидел грех Адама, предвидел явление Исккупителя Христа и находил благим (gut), чтобы от греха человек достиг до искупления; и это-то именно была та δόξα(слава), которую Христос имел у Отца в этот предвечный момент. Таким образом, по мнению Шлейермахера, в вышеприведенном выражении Христос высказал не воспоминание о Своем предвечном существовании, а лишь только сознание о Своем предвечном предназначении. Не думаем, что кто-нибудь, при беспристрастном отношении к делу, может согласиться с подобным толкованием. Сам Шлейермахер, высказав его, едва-ли не получил вполне заслуженного упрека за него от той божественной искры, мерцающей в каждом человеке, которую люди привыкли называть совестью. Но – повторяем – для Шлейермахера такое толкование было необходимо, так как прямой смысл выражения Христа не мирился с его общим философско-богословским мировоззрением. Не к чести Шлейермахера мы должны сказать, что предложенное им толкование и не ново, и не остроумно. Еще содиниане, как известно, в этом выражении Иисуса Христа под словом δόξα понимали лишь славу идеальную (destinatio divina); в таком же смысле употребленное здесь слово δόξα понимали и некоторые ученые прежде и после Шлейермахера (Гроциус, Ветштейн, Нессельт, Лефлер, Эккерман, Штольц, Габлер, Баумгартен-Крузиус и др.), хотя лучшие новейшие комментаторы ⁵⁷⁷ единодушно понимают это выражение Христа в его буквальном смысле, и вполне согласны с тем, что речь идет о вечном бытии не только идеи искупления, но и Сына Божия, который в известный период времени, в известный исторический момент, осуществил на земле эту идею. И действительно, толковать выражение Христа так, как толкует его Шлейермахер et tutti quanti, мы положительно не имеем никакого основания. Если под словом „ δόξα “, т. е. «слава», мы

будем разуместь здесь только одну „идеальную“ славу Христа, то спрашивается: каким образом мы можем отличить от нее ту славу, которую явил Христос на земле во время Своего униженного состояния и которую видели апостолы, как славу едиnorodного от Отца (Иоан. 1:14; ср. 2:11)? – Далее, если бы в этом выражении шла речь только об „идеальной“ славе Христа, т. е. о той славе, которая находится в связи с идеей искупления, которую Бог (Сам, а не Христос) имел до творения мира, и если-бы в нем не было указания на предвременное бытие самого Сына Божия, то ясно, что Христос должен бы был выразиться совершенно иначе; Он должен бы был сказать: «славу, которую Я намерен был иметь у Тебя», или – вернее – „славу“, которую Ты намерен был Мне дать; но Христос говорит прямо: „Я имел (ἐσχον – время историческое). Ясно, что понимать вышеприведенное выражение так, как понимает Шлейермахер, – значит, навязать ему смысл совершенно для него чуждый и совершенно отказаться от понимания всей евангельской истории, – ибо если допустить, что Христос ничего не говорил о Своем предвечном существовании, то, очевидно, мы уже не будем в силах понять и того, какое имели основание апостолы говорить о том, что Он „был“ „в начале“, или – вернее – прежде всякого начала, что Он предвечно рождается от Отца, и т. п.

Выражением Христа, что Он имел у Отца славу прежде бытия мира, хотя и с явной натянутостью в его толковании, Шлейермахер заканчивает важный и для рационалистического богословия роковой вопрос о предвечном бытии Иисуса Христа. Но таким решением этого вопроса, очевидно, еще никто не может удовлетвориться, – так как не на одном только вышеприведенном выражении Иисуса Христа основывается учение христианской церкви о предвечном существовании Сына Божия. Тот же самый евангелист Иоанн, который сохранил в своем Евангелии выражение Христа о предвечной славе, которую Он имел у Отца прежде сложения мира, – евангелист, которому Шлейермахер во всем вполне доверяет, упоминает еще и о другом выражении Христа, из которого также ясно видно, что Христос, как истинный Сын Божий, сознавал Свое

действительное, самобытное существование, бытие предвечное, предвременное, которое Он имел прежде, чем начал жить человек, прежде, чем сотворен был мир. „Прежде чем Авраам был, говорит Христос (Иоан. 8:58), Я есмь“, – и употребляет в полном глубокого значения смысле – раз форму прошедшего времени (был), а в другой – настоящего (есмь), очевидно для того, чтобы этим обозначить различие между временным существованием обыкновенного человека и вечным, только Ему, как истинному Сыну Божию, свойственным бытием. Мало того, в этом выражении Христа (Ἄμην, ἀμὴν λέγω σμίν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι) должно обратить еще внимание и на различие самых глаголов: γενέσθαι (был) и εἶναι(есмь), ибо γενέσθαι. – бывать, делаться, получать бытие, вступать из небытия в бытие –указывает только на происхождение или начало во времени, предполагая прежнее небытие, и потому естественно применимо только к существу сотворенному; напротив, εἶναι (есмь) выражает бытие независимое от конечной причины. Лучшим подтверждением этой мысли служит употребление этих слов евангелистом Иоанном (1:13): „вначале было (ἦν) Слово... все произошло (ἐγένετο) чрез Него“... Мейер, лучший между комментаторами-филологами, говорит: „так как Авраам не имел предвечного существования (präexistirt hatte nicht), но пришел к бытию чрез свое рождение, то о нем сказано γενέσθαι (был); напротив там, где стоит εἰμί (есмь), должно разуметь бытие само по себе (т. е., самобытное), которое свойственно только Иисусу (так как по Своему Божескому существу Он имел бытие предвременное), и оно не поставляется в зависимость от бытия предшествовавшего“ ⁵⁷⁸. Последнего выражения Иисуса Христа (Иоан. 8: 58) Шлейермахер уже не мог истолковать в желательном для него смысле, и потому счел за лучшее пройти его молчанием.

Затем, – в евангельских повествованиях содержится еще учение Иисуса Христа о втором пришествии Его на землю и о страшном суде Его; но об этом мы будем говорить подробнее при изложении учения Иисуса Христа о царствии Божием.

Наконец, нельзя не обратить внимания и на то, что Иисус Христос весьма часто называл Себя Сыном человеческим.

Некоторые из отрицательных критиков ⁵⁷⁹ находят название „Сын человеческий“ тождественным со словом „Мессия“; другие приписывают ему значение совершенно противоположное тому, какое имеет название „Сын Божий“. „Как ни резко, по-видимому, Сын-Христос отличается от раба-Моисея и вообще от всех ветхозаветных пророков по своему отношению к Богу, но Иисус Христос, – говорит Шлейермахер ⁵⁸⁰ – никогда сам Себя существенно не отделял от остальных людей, – никогда не скрывал Своих чисто человеческих свойств, – и если названием „Сын Божий“ Он отличает Себя от других людей, то в названии „Сын человеческий“ Он указал вполне на Свою связь и равенство со всеми остальными людьми“. Но едва-ли можно согласиться с Шлейермахером и в этом случае. Во-первых, название „Сын человеческий“, как признает и сам Шлейермахер, часто стоит рядом с названием „Сын Божий“; а во-вторых, название „Сын человеческий“ даже и без отношения к „Сыну Божию“ всегда снабжается Христом положительно божественными свойствами. Так, напр., Иисус Христос говорит: „отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну человеческому“ (Иоан. 1:51); затем, по словам Христа, „Сын человеческий имеет власть на земле прощать грехи“ (Матф. 9:6; Марк. 2:10); „Сын человеческий есть господин субботы“ (Матф. 12:8; Марк. 2:28); „Если не будете есть плоти Сына человеческого... живота не имате в себе “ (Иоан. 6:53); „Сын человеческий придет во славе Отца Своего“ (Матф. 11:27; ср. 21:37; 22:42; 26:63 и др. 27:43; Марк.12:16; 13:32; 19:62; Лук. 10:22; Иоан. 5:19–26; 9:35–38; 10:36; 11:4; 14:13; 17:1; 19:7 и др.); я Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее“ (Матф. 18:11; ср. Лук. 19:10); „Отец дал ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын человеческий“ (Иоан. 5:27), и т. п. Если же название „Сын человеческий“ снабжается в наших евангельских повествованиях такими чисто Божескими свойствами, то ясно, что мнение Шлейермахера, – будто-бы этим названием Христос уваживал на Свое равенство со всеми остальными людьми, нельзя считать правильным. Что же, однако, значит, что Иисус Христос так часто ⁵⁸¹ любил называть Себя этим именем?

Безспорно и неопровержимо (в этом мы отчасти согласны со Шлейермахером), что названием „Сын человеческий“ Иисус Христос вполне утверждает Свое человечество. Называя Себя Сыном человеческим, Он хотел показать этим, что, как второй Адам, Он, действительно, есть то семя жены, о котором сказано древним, что оно сотрет главу змия; что Он есть то чаяние языков, о котором пророчествовал праотец Иаков; что Он есть тот жезл из корня Иесеева, о котором предсказывал великий пророк Израиля; что Он действительно, будучи истинным Богом, был в то же время и истинным человеком; что „Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной“ (Филип. 2:6–8). Таким образом, можно сказать отчасти, что Иисус Христос называл Себя Сыном человеческим и по Своему смирению. Только слабый, ограниченный ум может гордиться своим происхождением; Иисус же Христос, употребляя такое скромное название, тем самым показывает нам, что Он чужд этого порока, что несравним ни с какой тварью, что Он далеко выше ее. Далее, – название „Сын человеческий“, ближе всего указывая на пророчество Даниила о Мессии, как сыне человеческом, могло отчасти предохранять иудеев и от признания Иисуса Христа земным владыкой, каким современные Христу иудеи обыкновенно представляли себе Мессию, и всего легче могло выяснить пред ними характер служения обетованного Мессии роду человеческому, представляя Иисуса Христа в одно и то же время и истинным Богом, и истинным человеком. Таким образом, если мы примем во внимание с одной стороны то, что „Сын человеческий“, по евангельским повествованиям, обладает чисто Божескими свойствами, как доказано нами выше, а с другой, – что, называя Себя Сыном человеческим, Иисус Христос „умалил Себя“, то для нас будет совершенно ясно, что в устах Христа название „Сын человеческий“ – то же, что и Мессия или Искупитель падшего человечества (в этом мы вполне согласны со Штраусом и его товарищами по направлению). Следовательно,

называя Себя Сыном человеческим, Христос указывает не на равенство Свое со всеми другими людьми, а, напротив, на Свое превосходство пред ними. Называя Себя Сыном человеческим, этим Он указывает на Себя именно как на Сына человеческого, не сына только известного народа или известного века, а Сына человеческого вообще, как на человека в самом высоком смысле этого слова, каким был только прародитель всего человечества до своего падения, как на человека идеального, универсального, абсолютного ⁵⁸², – как на второго Адама, пришедшего с неба, как на главу нового, высшего разряда человеческого рода, как на царя Израилева, или – что тоже – как на обетованного Мессию, Эммануила. В таком и только в таком смысле для нас будет понятен тот величественный образ Сына человеческого, каким нам изображают Христа св. Евангелия.

3. Учение Господа нашего Иисуса Христа о Святом Духе

Уже в беседе с Никодимом Иисус Христос ясно указывал на третье лицо Пресв. Троицы, когда говорит, что „если кто не родится от воды и Духа, то не может войти в царствие Божие“ (Иоан. 3: 5). Ибо спрашивается: что здесь нужно разуместь под словом „Дух“ ? Все толкователи новозаветного писания единодушно утверждают, что под словом „Дух“ здесь разумеется Дух Божий – третье лицо Пресв. Троицы, и это толкование действительно находит для себя подтверждение в том, что и во всех других местах новозаветного писания рождение свыше называется рождением от Бога (1Иоан. 3: 9; Иоан. 1:13; 1Петр. 1: 3, 23). В следующем стихе (Иоан. 3: 6) рождение от Духа противопоставляется рождению от плоти; но так как слово „плоть“, по новозаветному словоупотреблению, означает не одно тело, но тело вместе с душой человека (1Кор. 16:26, 29); Рим. 8: 1; Деян. 2: 17 и др.), то ясно, что под Духом здесь должно разуместь не духа человеческого, но именно Духа Божия. Дух человеческий представляется возрождающимся, преобразующимся, очевидно, не своей силой, но силой и действием и наитием Духа Божественного, Духа Святого, которому в других местах новозаветных писаний усваивается по преимуществу возрождение человека в новую, благодатную

жизнь в христианстве (Тит. 3: 5). Против такого толкования вышеприведенного места отрицательная критика делает, однако-же, возражение, основывающееся, по-видимому, на словах самого Христа: „рожденное от Духа дух есть“. Но, очевидно, что в этом выражении дважды встречающееся слово „Дух“ употреблено не в одном и том же значении, иначе это выражение было бы тавтологично и не имело бы никакого смысла. В словах: „рожденное от Духа“ под словом „Дух“ несомненно разумеется Дух Святый, третье лицо Пресв. Троицы, – Бог, и это выражение указывает на слова: „если кто не родится Духом“, т. е. указывается непосредственно действующая причина возрождения— Дух Святый или – вернее – благодатная сила Св. Духа. В последнем же выражении: „дух есть“ указывается не причина действующая, а самая сущность возрождения, производимого силой и действием Св. Духа. Дальнейшее препятствие к тому, чтобы под словом „Дух“ (ст. 5) в беседе Христа с Никодимом разуместь именно Духа Святаго, отрицательная критика находит в последующих словах Иисуса Христа: „Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа“ (ст. 8). Действительно, еще у древних толковников, отцов и учителей церкви, мы встречаем двоякого рода понимание и толкование этих слов Спасителя, сообразно с двояким пониманием и толкованием слова „Дух“ πνεῦμα которое может означать как Св. Духа (Иоан. 3: 5), так и „ветер“ (ср. Быт. 8: 1; 3Цар. 19:11). Таким образом, одни (напр., Августин и Ориген) понимают это слово в первом значении, другие (Златоуст, Кирилл Александрийский и Феофилакт) – в последнем. Первые ссылаются на то, что 1) в этом выражении под словом „дух“ поставлен определенный член, а, как заметил еще Дидим, когда это слово снабжается определенным членом, тогда оно обозначает обыкновенно Св. Духа; 2) что прежде и после этого выражения под именем „Духа“ разумеется несомненно Дух Святый, и, наконец, 3) что если под словом „Дух“ разуместь простой ветер, то неверно сказано: „не знаешь, откуда приходит и куда уходит“, потому что, как говорит Августин: „кто из нас не видит ветра, идущего от полудня к

северу, или другого ветра, исходящего от востока до запада? И так, как же мы не знаем, откуда приходит и куда идет?“ Этого объяснения нельзя, впрочем, считать вполне удовлетворительным, потому что 1) слово лугова, даже когда означает Духа Святаго, не всегда ставится с членом определенным; даже у Иоанна (3:5) оно стоит без члена; напротив, когда говорится о ветре, перед словом πνεῦμα иногда ставится член (3 Цар. 19: 11); а 2) хотя мы действительно и видим движение ветра, но все-таки вполне не знаем того, откуда он приходит и куда уходит, т. е. не знаем ни начала, ни конца его. Однако-же нельзя совершенно и отрицать достоинств этого объяснения; нельзя думать, что под словом „ дух “ или под образом ветра не разумеется здесь Дух Святой, так как в других случаях понятие ветра евангелист Иоанн обозначает иным словом – άνεμος (см., напр., Иоан. 6:18). Вот почему необходимо допустить, что Иисус Христос нарочито употребил такое слово, которое означает и то и другое понятие – и понятие ветра, и третье лицо Пресв. Троицы. При этом нужно вспомнить о дуновении Иисуса Христа, которым Он сообщил апостолам Св. Духа: „дунул, и говорит им: примите Духа Святаго“ (Иоан. 22: 22). Дыхание Спасителя здесь символически означало дарование Св. Духа апостолам, т. е. оно было вместе и символическим знаком, и символически обозначаемым.

Из беседы Иисуса Христа с Никодимом, таким образом, несомненно следует не только указание на Св. Духа, но и то, что третьему лицу Пресв. Троицы также нечуждо дело, совершенное Иисусом Христом на земле, так как Иисус Христос прямо сказал: „кто не родился водою и Духом, тот не может войти в царствие Божие“. Даже более, – Дух Святой, по учению Христа, принимает участие не только в начале, но и в конце Его служения роду человеческому. Это с очевидностью вытекает из того, что Иисус Христос поставлял Свою смерть в непосредственную связь с „пришествием“ на землю Св. Духа, которого Он называет Утешителем (Παράκλητος). В Своей прощальной беседе с учениками Он сказал между прочим следующее: „Я истинно говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел (к Отцу); ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к

вам; а если пойду, то пришлю Его к вам. И Он, пришедши, обличит мир во грехе, и о правде, и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам“ (Иоан. 16: 7–15). И в другом месте: „когда придет Утешитель, которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, который от Отца исходит, – Он будет свидетельствовать о Мне“ (Иоан. 15:26). Из этих мест несомненно следует, что Иисус Христос учил о Св. Духе, как о существе личном, которое может свидетельствовать, научать, возвещать будущее и воспринимать принадлежащее другому, как о существе вышемиром, исходящем от Отца, и, наконец, как о существе, находящемся в теснейшей связи с Отцом, от Которого Он исходить, и с самим Иисусом Христом, Которому принадлежит все, что имеет Отец; почему и Дух Святой будет научать последователей Христа не от Себя, а будет говорить только то, что услышит. Несмотря на все это, отрицательная критика понимает учение Христа о Святом Духе совершенно иначе, чем как только-что нами изложено. По мнению отрицательной критики ⁵⁸³, изложенное нами учение Христа о Святом Духе стоит в непримиримом противоречии со многими ясными изречениями Иисуса Христа. О Святом Духе, как о непосредственном принципе христианского жизнеединения, Христос говорит, по словам отрицательной критики, только в связи с прекращением Своего личного воздействия; но в других местах Он сам отрицает возможность прекращения Своего личного воздействия на христианское общество. Таким образом, отрицательная критика, в лице своего лучшего представителя – Шлейермахера, смотрит на Духа Святого не как на Божеское лицо, а только как на принцип нравственной жизни лиц, верующих во Христа. В этом смысле она толкует и выражения Христа: „Я с вами во все дни до

скончания века“ и „где два или три собраны во имя Мое, там и Я посреди их“, – как выражения совершенно тождественные с теми евангельскими местами, в которых христианская Церковь издавна привыкла видеть учение Христа о Св. Духе (напр., Иоан. 14:26; 16:7). Но такое толкование отрицательной критики ни в каком случае не может быть допущено ясными изречениями самого Иисуса Христа. Самое наглядное – отличие Себя от Св. Духа Христос выразил в повелении ученикам – идти и научить все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа. Это место, по убеждению почти всех древнейших и новейших толкователей Св. Писания, есть яснейшее доказательство истинности вероучения христианской церкви. „Отец, Сын и Св. Дух“ – говорит Ланге ⁵⁸⁴ – „должны быть субъектами отличными друг от друга и истинными лицами, так как τὸ ὄνομα(имя) во всей Библии нигде не употреблено для обозначения качеств, но всегда употребляется только для обозначения истинных лиц“. Эту же самую мысль подтверждает и другой немецкий ученый филолог-комментатор А. В. Мейер ⁵⁸⁵. Но мало того: из вышеприведенного нами места несомненно следует еще, что эти три Божеские лица должны быть и равны между собой, так как они сопоставляются одинаковым образом и им приписывается совершенно равное почитание. Сам богоотступник Юлиан в таком смысле понимал это евангельское место, – вследствие чего и упрекал христиан в многобожии.

Многие богословы, правда, несогласны между собой в толковании слова παράκλητος (Утешитель, – Иоан. 14:26; 16:7). Слово παράκλητος, собственно, значит – „призванный“; „призванный на помощь“ (advocatus) или „защитник“. Сообразно с понятием advocatus (адвокат, поверенный, стряпчий), т. е. при толковании этого слова в дальнейшем смысле, Тертуллиан, Августин, Кальвин и многие новейшие ученые переводят слово παράκλητος словом – «помощник»; другие, как напр. Ориген, Златоуст, Феофилакт, Иероним и Лютер, переводят словом: „Утешитель“. Но преимущество, очевидно, нужно отдать греческим толковникам, как лицам более знакомым с употреблением этого слова⁵⁸⁶. Впрочем, в данном случае, какое бы толкование мы ни приняли, для нас решительно все равно, –

для нас важно только то, что к слову τῆς ἑμεῶν (Утешитель), по свидетельству евангелиста Иоанна (14:16), Христос присовокупил еще слово ἄλλος (иной, другой). Таким образом, ясно, что если Он обещает Своим ученикам иного Утешителя, то Он говорит не о Себе, а о ком-то другом. Далее, – местоимение – ἐκεῖνος (той, он, Иоан. 14:16), поставленное в мужском роде, также подтверждает мысль, что Иисус Христос говорит не о простом или отвлеченном начале (принципе) жизнеобъединения общества верующих во Христа, а о каком-то существе личном, отдельном от самого Христа... Если-бы Христос Свое действие объединения верующих в Него не отличал от такого же действия Святого Духа, то в Его речах многое для нас осталось бы совершенно непонятным!. Мы не отрицаем, что по учению Христа Духу Святому принадлежит начало единения христианской церковной жизни. Но это начало представляется в речах Христа не абстрактным и безличным принципом общественной жизни, каков, напр., принцип братского отношения ко всем людям (любовь к ближнему), но сознательным, личным существом, концентрирующим в известном направлении жизнь всего общества верующих во Христа. Эта мысль просвечивает не только в речах Христа, но и в посланиях апостольских. Апостолы всегда ясно отличали как лицо Христа от лица Св. Духа, так и действия Христа от действий Св. Духа, на что мы находим доказательства даже и в самих евангельских повествованиях. Евангелист Иоанн (7: 39), упомянув, напр., о речи Христа, содержащей в себе учение о дарах Св. Духа, замечает: „Сие сказал Он (т. е. Иисус Христос) о Духе, которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен“. Едва-ли нужно доказывать, что евангелист не смешивает здесь Св. Духа с самим Иисусом Христом.

4. Учение Господа нашего Иисуса Христа о Церкви или Царствии Божии на земле. Условия необходимые для вступления в Царствие Божие или Церковь Христову⁵⁸⁷

„Сын человеческий не для того пришел на землю, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих“ (Мф. 20:28); кровь Его пролита за многих во

оставление грехов (Мф. 26: 28); Он был распят на кресте, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Иоан. 3:15, 16); Он пришел взыскать и спасти погибшее (Лук. 19: 10), призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мф. 9:13). Еще Иоанн Креститель проповедывал о том, что в его время приблизилось царствие Божие. Это царствие Божие на земле (т. е. Церковь) было основано Христом для того, чтобы верующие удобнее могли пользоваться Его крестными заслугами для достижения своего спасения.

Что же нужно – по учению Христа – для того, чтобы сделаться участником царствия Божия? Как мы уже видели выше, Иисус Христос указал еще в беседе с Никодимом, как на необходимое условие для вступления в царствие Божие, на возрождение водою и Духом. „Если кто не родится водою и Духом“, – говорил Он, „то не может войти в царствие Божие“ (Иоан. 3: 5). Эти слова Христа суть не что иное, как пояснение сказанного Им несколько выше: „истинно, истинно говорю тебе (т. е. Никодиму): если кто не родится свыше; то не может увидеть царствия Божия“ (ст. 3). Отсюда ясно вытекает, что рождение водою и Духом есть рождение свыше, с неба или от Бога, одним словом, рождение духовное, то же, что воссоздание человеческой природы, при особенном действии благодати Божией, для того, чтобы видеть новое царство Мессии. Выражение: „возродиться“, „родиться снова“ во времена Христа нередко употреблялось и самими иудеями; так, напр., это выражение употребляли: а) когда говорили о прозелитах, – если язычник принимал иудейские религиозные законы и постановления и если он был обрезан, то его называли новорожденным дитятей (Lightfoot); и б) когда говорили о внутренней перемене в жизни какого-нибудь человека, т. е. когда человек переменял образ мыслей своих относительно религиозных или нравственных истин или от нечестивой жизни и нечистых мыслей обращался на путь истинный, то такого человека также называли возродившимся. Впрочем, само собой понятно, что возрождение, указанное Христом, существенно отличается от этого возрождения уже по одному тому, что оно есть рождение свыше, т. е. действие

сверхъестественное и совершается Св. Духом при посредстве воды. „Если кто спросит, – говорит Златоуст ⁵⁸⁸, – для чего употребляется вода, то спросим и мы взаимно: для чего вначале к созданию человека взята Богом земля? Что Богу и без земли возможно было создать человека, это очевидно для каждого. Итак не допытывайся“. По взгляду Златоуста, идеи рождения и творения весьма близки между собой, почему в св. Писании возрожденный нередко и называется новою тварью. И как при творении вода является как бы лоном матерним образуемого мира, а Дух – началом образующим (Быт. 1: 13), так и при возрождении или крещении Дух является началом творческим, или зиждущим, а вода – местом или лоном матерним. „Вода – говорит Златоуст ⁵⁸⁹ – употребляется как бы место рождения рождающегося. Что утроба матери для младенца, то – вода для верного: он в воде зачинается и образуется“. „Поелику мы состоим из двух естеств, т. е. из души и тела, из естества видимого и невидимого, – говорит Григорий Богослов⁵⁹⁰, – то и очищение двоякое, именно – водою и Духом; и одно приемлется видимо и телесно, а другое в то же время совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины “. Подобным же образом толкуют это евангельское изречение о возрождении и другие отцы и учителя церкви – Василий Великий, Кирилл Александрийский и Феофилакт. Златоуст⁵⁹¹ указывает между прочим еще и другую причину, почему для возрождения свыше, совершаемого Духом Святым, необходима вода. Причина эта – „та, что в воде крещения символически изображается гроб и смерть, воскресение и жизнь, и все это происходит совместно. Когда мы погружаем свои головы в воде, как бы во гробе, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда мы восклоняемся (из воды), выходит человек новый. Ибо как легко для нас погрузиться и подняться, так для Бога легко погребсти ветхого человека и явить нового. А что сказанное мною не гадание, – продолжает он. – послушай только, что говорит Павел: спогребохомся ему крещением в смерть (Рим. 6: 4); также: ветхий наш человек с ним распятся (ст. 6); или: сообразни

быхом подобию смерти его (ст. 5)“. После сказанного ясно, насколько справедливо думать вместе с некоторыми представителями отрицательной мысли, будто-бы в беседе с Никодимом Иисус Христос указал на крещение Иоанново. Сам Иоанн, крестивший только водой, ясно отличал свое крещение от крещения Иисусова. „Я крещу вас в воде в покаяние“, – говорил он пришедшим из Иерусалима фарисеям и саддукеям, – „но идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем“ (Мф. 3:11; ср. Мр. 1:7–8, – где сказано только: „Он будет крестить вас Духом Святым“; Лук. 3:16; Иоан. 1:33: „Тот есть крестящий Духом Святым“).

По свидетельству евангельских повествований не только Иоанн Креститель, но и сам Христос проповедовал и говорил людям: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (ср. Мф. 4:17). Отсюда ясно, что для того, чтобы сделаться участником царствия Божия на земле, необходимо сначала покаяться. Впрочем покаяние не составляет отдельного или самостоятельного условия, которое необходимо выполнить для того, чтобы принять участие в царствии Божиим. Оно должно быть мыслимо уже в вышеуказанном условии, т. е. в возрождении, которое, как объясняет и Златоуст, состоит из двух частей: погребения ветхого человека, или покаяния, чрез которое привлекается оставление грехов и возрождение в собственном смысле, или облечение в нового человека. Ищущий сверхъестественного возрождения должен отречься от своей прежней греховной жизни, т. е. покаяться, чтобы быть в силах получить благодатные дары Св. Духа для новой жизни во Христе.

Та же самая мысль заключается и в следующих словах Спасителя, указывающих также на одно из условий, которое должен выполнить всякий, желающий быть истинным Его последователем: „кто хочет идти за Мною, отвергнись себе, и возьми крест свой, и следуй за Мною“ (Мр. 8:34). Это выражение включает в себе следующий смысл: кто хочет достигнуть своего спасения или – что тоже – быть истинным последователем Иисуса Христа, тот должен отречься от своей

греховной природы, т. е. от своих прежних порочных мыслей и чувствований, от своего исторического „я“, не жить более по прихотям своей греховной воли, но покориться во всем одной воле Божией, поступать так, как только повелевает она одна, и следовать по указанному в Евангелии пути, терпеливо, без ропота, с полной преданностью воле Божией, перенося все встречающиеся неприятности, огорчения, скорби и лишения. Отсюда понятно, что заповедь Христа – отвергнувшись себя и взявши крест свой, следовать за Ним – не только не противоречит человеческой природе, а, напротив, составляет зерно высшей человеческой нравственности, так как нравственная деятельность человека и состоит именно в согласии его личного хотения или действия со всеобщей, им самим добровольно („если кто хочет“) признанной нормой или всеобщей Божией. В этом отношении „страх Божий“ или послушание воли Божией – по истине должно быть определено как истинная нравственность и начало премудрости.

Но следовать за Христом, отвергнувшись себя и безропотно взявши крест свой, может, конечно, только тот, кто питает ко Христу полнейшее доверие, кто искренно верует в Него, в Искупителя и Спасителя всего падшего человечества. Отсюда вера во Христа и Его дело является также одним из необходимейших условий, без выполнения которого никто не может ни войти в царствие Божие, ни достигнуть жизни вечной (Иоан. 17: 3). Но уверовать во Христа, как Искупителя падшего человечества, может опять только тот, кто сознательно убедится в нужде искупления, кто, как ап. Павел, вполне познает свою греховную природу, которая не только не в состоянии возродиться сама собой, но и сама по себе неспособна ни к какому доброму делу.

Вот, в сущности, те условия, которые необходимо должно выполнить каждому, кто только желает быть истинным членом царствия Божия, основанного на земле Иисусом Христом, – или что тоже – членом Церкви Христовой. К сожалению, для греховной природы человеческой, при настоящей ее испорченности, эти условия настолько тяжелы, что сам по себе человек не в силах выполнить ни одного из них. Вот почему

Христос и говорит: „Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня“ (Иоан. 6: 44; ср. 17: 2, 6, 9, 11, 12). Смысл этих слов – тот, что Бог Отец дает Иисусу Христу тех, которые в Него веруют, к Нему приходят, и что все те обстоятельства, которыми подготавливается единение отдельных людей со Христом, вполне зависят от воли Отца. Но когда, исходя от этого учения, говорят, что неверующий, следовательно, только потому остается неверующим, что к вере его не привлекает Бог, и таким образом все следствия его неверия приписывают исключительно Богу, то делают вывод, как справедливо заметил даже и Шлейермахер⁵⁹², который (вывод) гораздо более заключает в себе, чем сколько дают посланки, из которых он сделан. Свое посольство – говорит Шлейермахер – Иисус Христос также приписывает Отцу, и потому в Его вышеприведенном выражении („привлечет“) заключается лишь та мысль, что Отец постоянно управляет Его деятельностью, что результаты Его проповеди всегда определяются Отцом. К сожалению, неверие нередко хватается за это ложное понимание слов Спасителя для оправдания себя, и даже среди многих либеральных педагогов, руководящих воспитанием юношества, можно встретить иногда ложное мнение, что детей не должно заставлять молиться, что для молитвы необходимо известное настроение, чувство, расположение и т. п. Но такие педагоги, с одной стороны, конечно, не настолько знают испорченность природы человеческой, как знал ее великий ап. Павел, по уверению которого сам человек неспособен ни на какое доброе дело, ни на какое благое расположение, а с другой – забывают и слова Спасителя: „приходящего ко Мне не изгоню вон“ (Иоан. 6:37). Человек по своей природе неспособен честно относиться к выполнению и своих гражданских обязанностей; но не следует же ожидать того времени, пока его постигнет расположение сделаться честным человеком. „Сделать кого-либо – говорит Кант⁵⁹³ – не только подзаконным, но нравственно хорошим человеком, т. е. добродетельным по разумному характеру, таким, который, если он что-либо признает обязанностью, не нуждается уже более ни в каких других побуждениях,

довольствуясь представлением обязанности, этого нельзя достигнуть путем постепенной реформы, пока основание правил остается нечистым, но должно быть произведено посредством революции в настроении и убеждении человека; он может сделаться новым человеком не иначе, как путем некоторого рода перерождения, как бы новым созданием и изменением сердца“. Нужно заметить, что это говорит философ Кант, которого ни в каком случае нельзя уличать в пристрастии к христианскому вероучению. Как же после этого согласовать человеческую свободу с понятием о том, что все в человеке, т. е. как хотение, так и действие, производится Божественной помощью? Вопрос этот занимал христианских мыслителей с самых первых времен существования христианства; но мы не будем касаться его здесь, так как Евангелие нам не дает на него прямого ответа в словах самого Христа. Мы укажем лишь на то, как толкует слова Христа: „никто не может прийти ко Мне, если Отец, пославший Меня, не привлечет его“ – лучший представитель православного образа мыслей – Златоуст. „Он (т. е. Бог) просвещает – говорит Златоуст – каждого человека, смотря по приемлемости каждого... благодать изливается на всех... Но те, которые не хотят воспользоваться этим даром, те по справедливости должны самим себе приписать такое ослепление. Ибо если тогда, когда вход открыт для всех и никто не преграждает его, некоторые, по произвольному ожесточению, остаются вне, то они гибнут не от чего-либо другого, но от собственной порочности“. Таким образом, по объяснению Златоуста Божественная благодать сообщается всем, но она действует не насильственно, не понудительно, не механически, не уничтожая свободной человеческой воли, – хотя последняя все-таки может склониться к возрождению только при помощи Божией. Свобода воли человеческой не тождественна с безпричинностью, а ограничена в пределах свободы выбора. В данном случае эта свобода выбора выражается в свободе воспользоваться даром Божественной помощи или отвергнуть его. Таким образом, указывая на условия, необходимые для участия в царствии Божием и оговариваясь, что без воли Божией никто не может сделаться истинным сыном церкви

Христовой, Иисус Христос только указывает человеку на его несовершенство, на необходимость возрождения и на его собственную немощь в этом отношении, не лишая того однако же, всякой надежды на будущее и в то же время не предоставляя его собственным силам в настоящем, но сообщая, ему высшую силу в уверенности на благодатную помощь Божью.

5. Учение Иисуса Христа о том, какими свойствами должны отличаться истинные члены Христовой церкви или царствия Божьего на земле.

Нет сомнения, что Иисус Христос желал основать на земле царство не политическое, а духовное, благодатное, какого до тех пор еще не было на земле и которое, по истине, должно быть названо „царством не от мира сего“. Уже в беседе с Никодимом Он вполне охарактеризовал существенные моменты Своего царствия; Он открыл в ней истинное учение о лице и царстве Мессии во всех существенных чертах, в противоположность искаженным понятиям иудеев вообще и, по всей вероятности, самого Никодима, в частности. Не поняв или извратив, под влиянием тяжелых политических обстоятельств, истинный смысл ветхозаветных пророчеств о характере благодатного царства Мессии и об участии в этом царстве язычников, современные Христу иудеи необдуманно мечтали, что пришед на землю, Мессия осудит и подвергнет наказанию язычников, оправдает и осыплет благодеяниями иудеев и как царь воцарится над ними (Lightfoot). Но Иисус Христос уже в самом начале Своего общественного служения объявляет открыто, что царство Его не политическое, и даже не от мира сего, хотя и в мире сем; что даже для того, чтобы видеть его, нужно родиться свыше. Только такие мыслители, как Штраус, Бруно Бауэр или Вейссе, могут говорить, будто-бы Христос имел желание основать политическое могущество иудейского царства; но и они, впрочем, оговариваются, что мысль о политическом господстве могла быть у Христа только в начале Его общественного служения. Лучшие же люди, даже и из отрицательных критиков, каков, напр., Шлейермахер,

положительно и в то же время прекрасно опровергают самую возможность подобного предположения.

Но если царство Божие на земле, по мысли самого Основателя его, не должно отличаться политическим характером, то понятно, что и члены его должны обладать иными свойствами, чем какими обладают люди, входящие в состав политического царства. Как Глава Своей церкви или царствия Божия на земле, Иисус Христос есть лучший идеал или образец того, какими должны быть люди, чтобы достойно называться сынами Божиими. „Все предано Мне Отцом Моим“, – говорил Он Своим последователям, – „и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя, и научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко“ (Мф. 11: 27–30). Будучи Сам кротким и смиренным, Они и других убеждал быть таковыми; будучи Сам правдивым и милостивым, Он и другим заповедал быть милосердыми, как милосерд Сам Отец небесный (Мф. 5:48; Лук. 6: 36). Он Сам не питал вражды ни к кому, и несмотря на то, что были люди, которые ненавидели и преследовали Его, даже клеветали на Него, Он терпеливо переносил эти гонения и молился за врагов Своих. То же самое заповедал Он делать и Своим последователям, когда говорил им: „любите врагов ваших; благотворите ненавидящим вас; благословляйте проклинаящих вас и молитесь за обижающих вас (Лук. 6: 27–28). Он сам был так чист сердцем и так совершен, что в Нем не было никакого греха (Иоан. 8:46); стремление к такому же совершенству Он заповедал и Своим последователям, когда говорил: „будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный“ (Мф. 5: 48). Прекрасный идеал, к которому должны стремиться все истинные члены Церкви Христовой, нарисовал Иисус Христос в Своей „нагорной проповеди“. В этой проповеди Он прославлял блаженными, т. е. счастливыми, достойными сынами царствия Божия: 1) нищих духом или смиренных, которые вполне сознают свое ничтожество для совершения какого-нибудь доброго дела,

а тем более – собственного возрождения; 2) плачущих или скорбящих о своей прежней греховной жизни; 3) кротких или тихих, ко всем снисходительных; 4) алчущих и жаждущих правды, которую они так любят, как голодный любит пищу; 5) милостивых; 6) чистых сердцем или безгрешных; 7) миротворцев; 8) гонимых за правду и, наконец, 9) тех, которые терпеливо перенесут многие злословия и несправедливости за имя Христово. Далее, – в весьма ярких чертах Иисус Христос обрисовывает и высокий характер Своего обетованного царства вообще. После этого нетрудно догадаться, отчего отрицательная критика ⁵⁹⁴ так упорно нападает из всех речей Христа преимущественно на нагорную проповедь, которую она всецело приписывает составлению самого евангелиста Матфея. Весь свой анализ евангельской истории она почти исключительно направляет к тому, чтобы лишить исторической почвы все характеристические черты из земной жизни Иисуса Христа. Ей хотелось бы оставить в евангельской истории только такие пункты, которые могли бы быть в жизни каждого обыкновенного иудейского раввина и в то же время были бы удобными для приложения мифической теории, измышленной самими критиками. Но в нагорной проповеди нет ни одного момента свойственного личности какого-нибудь иудейского раввина, как пассивного истолкователя ветхозаветного закона. Напротив, в ней невольно пред глазами читателя в полном блеске восстает светлая, божественная личность не раба, а Основателя нового царства, нового завета, которому отдается даже преимущество пред царством ветхозаветным. При этом нагорная проповедь в устах Христа есть явление логически необходимое. Ко времени ее произнесения Христос приобрел уже довольно значительное число Своих последователей, которые, однако-же, еще не могли вполне сознательно уяснить себе цели, к которой приведет их Тот, за Которым они решились следовать. До сих пор Христос не сказал еще определенно того, в чем именно будет состоять проповедуемое им „царствие Божие“. С Никодимом Он говорил „прикровенно“, как выражается Златоуст, с другими – в притчах. До сих пор Он употреблял необыкновенные средства: исцелял неизлечимых больных,

воскрешал мертвых; но какая цел достигалась этими необыкновенными средствами, последователи Христа еще ясно не могли сказать. Нет сомнения, что многие из них следовали за Христом только потому, что имели об обетованном Мессии ложное представление. Таких последователей Христос, конечно, не желал иметь; вот почему для Него было внутренней необходимостью объяснить, наконец, Своим последователям, в чем состоит проповедуемое Им царство Божие и какими должны быть люди, чтобы достойно называться сынами Божиими, – а это именно и есть содержание нагорной проповеди. Таким образом, нагорная проповедь есть не собрание излишних и ненужных сентенций, чуждых внутренней связи между собой, – как говорит отрицательная критика, – а явление в жизни Христа вполне необходимое.

Конечно, все те черты, которые указаны Иисусом Христом в нагорной проповеди, принадлежат только идеалу, к которому должны стремиться истинные члены Христовой Церкви. На самом же деле не все члены царствия Божия, по учению самого Христа, могут обладать такими свойствами, хотя они и не отсекаются от общества верующих до дне всеобщего издвоздания. Свое учение об этом Христос сообщил главным образом в двух притчах: в притче о сеятеле (Мф 13: 1–23; Мр. 4, 1–20; Лук. 8:1–15) и в притче о пшенице и плевелах (Мф. 13: 24–30). В первой из них Он провел ту мысль, что хотя в царство Его войдут многие, слышавшие евангельскую проповедь, но плодотворность их участия в царствии Божиим будет далеко неодинакова, вследствие неодинаковости их расположения и восприимчивости к усвоению благодатных сил царствия Божия. Человек беспечный и невнимательный к делу своего спасения не получит никакой пользы для своей души от евангельской проповеди, потому что он не в силах усвоить себе евангельских истин. Такого человека Христос приточно изображает под образом почвы при дороге, т. е. почвы, затоптанной ногами пешеходов. Человек непостоянный, ветренный – также не получит пользы для своей души от евангельской проповеди, потому что хотя на первый раз он и горячо относится к христианскому вероучению, но при первой

беде и напасти оставляет его. Такого человека Христос приточно изображает под образом почвы каменной, которая хотя сначала оказывается и восприимчивой к разного рода произрастениям, но не имеет способности к тому, чтобы корень растения окрепнул и растение не завяло. Человек, всецело поглощенный различными житейскими заботами, также не может получить для своей души от евангельской проповеди никакой особенной пользы, потому что голос евангельской правды у него заглушается множеством мирских забот. Такого человека Христос приточно изображает под образом почвы тернистой, на которой семя упавшее хотя и дает росток, но он скоро заглушается тернием. Только человек, заботящийся о собственном спасении, твердый и совершенно свободный от суетных занятий, с пользой для своей души воспринимает христианское вероучение и приносит добрые плоды, т. е. добрые дела. Такого человека Христос приточно изображает под образом земли доброй (черноземной, плодородной), на которой посеянное семя приносит обильный плод. Себя в этой притче Христос изображает под образом сеятеля, а Свое учение или евангельскую проповедь – под образом семени. Притча о пшенице и плевелах, которые посеяны ночью врагом человеков (дьяволом) на почве хозяина, сеявшего только одну пшеницу и ради ее до жатвы не позволившего своим слугам исторгать плевелы, – содержит в себе мысль, что до последнего суда (жатвы) в царствии Божием (на ниве) вместе с праведниками (пшеницей) будут находиться (расти) также и грешники (плевелы) и что не ранее, как после страшного суда, и не без воли хозяина нивы (Христа) нераскаянные, упорные грешники будут исторгнуты из царства Божия (нивы хозяина).

В притче о горчичном зерне, которое, когда сеется в землю, есть меньшее всех семян на земле, а когда посеяно, всходит, и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные, – Иисус Христос указал на то, что царство Его будет развиваться лишь постепенно и лишь постепенно распространится по всей земле.

Из слов Христа: „где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их“ и потому „если двое из вас согласятся на

земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного“ (Мф. 18: 19, 20), – ясно вытекает необходимость тесного внутреннего единения верующего как со Христом, Главой церкви, без которого никто из Его последователей не может творить ничего, так и со всеми остальными членами церкви Христовой вообще, и что самая непосредственная цель каждого верующего во Христа, т. е., спасение, может быть достигнута только в церкви, т. е., в среде и органической связи с тем духовным обществом, которое учредил Христос, с телом Его, и во взаимном единении с прочими членами царствия Божия. Это учение приточно представлено Иисусом Христом под образом виноградной лозы (сам Христос) и ее ветвей (последователи Христа): как ветви не могут приносить плода, если не будут находиться на лозе, так и последователи Христа не могут совершать добрых дел и не достигнуть своего спасения, если не пребудут в теснейшем единении со Христом. Из того, какими свойствами должны отличаться люди сами по себе, чтобы достойно называться членами церкви Христовой, можно видеть уже и то, какие отношения должны существовать между самими последователями Христа, и, вообще, – в чем должен состоять тот нравственный кодекс которым последователи Христа должны руководствоваться в своих действиях вообще. Кодекс этот велик по своему содержанию, хотя и краток по объему. „Во всем“, – говорит Спаситель, – „как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки“ (Мф. 7: 12). В другом месте этот же самый принцип нравственной деятельности Иисус Христос формулирует подробнее. Один законник, искушая Его, спросил: „какая наибольшая заповедь в законе?“ Отвечая на это, Иисус сказал: „возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки“ (Мф. 22:35–40). При этом замечательно, что заповедь о любви Иисус Христос называет новой заповедью (Иоан 13:34), хотя по Его собственному учению на этом начале утверждаются закон и

пророки. Отрицательная критика, со своей стороны, присоединяет еще указание на то, что любовь есть естественное чувство человека вообще, и что нет оснований полагать, чтобы ветхозаветный человек почему-то был лишен ее. Действительно, никто не может отрицать, что любовь, как естественное чувство, существовала в человеке и до Христа; не чуждо было этого начала и ветхозаветное Откровение, хотя, впрочем, только в той мере в какой Бог мог быть назван Отцом, а еврейский народ сыном Божиим. Каким же образом заповедь о любви Христа должна быть названа новой? Христианская любовь к Богу и ближним основывается на взаимной безпредельной любви Бога к человеку. Только с пришествием на землю Искупителя человек узнал, что Бог так возлюбил мир, что даже предал единородного Сына Своего, чтобы всякий (не иудей только, но и язычник) верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную; только с пришествием на землю Христа мы получили право называть Бога нашим Отцом, а всех остальных людей братьями, к которым, следовательно, мы и не должны относиться как к чуждым, но которых мы должны любить, как любим своих братьев по плоти. Таких отношений ветхозаветный человек не знал. До Христа сыном Божиим был только один еврейский народ, все же остальные народы были как-бы чужды для истинного Бога; а потому только еврей и мог любить (в некоторой степени) еврея же, как своего единоплеменника; все другие народы были для него чужды, как чужды они были, по ветхозаветному представлению, и для самого Иеговы. Но у еврейского народа, представлявшего Бога по преимуществу только как правителя, законодателя, судию и царя, чувство любви даже к своим собственным соплеменникам затемнялось чувством отношения к Богу, т. е. справедливостью: „кожу за кожу, зуб за зуб, око за око“. О естественной любви и говорить нечего. Сила любви в естественном ее развитии не может получить такого объема, широты и простора, какие нужны для полного нравственного возрождения человека. Это потому, что в невозрожденном человеке вместе с началом любви находится много других начал, которые нередко подавляют любовь, и потому, чтобы человек нравственно возродился посредством

естественной любви, необходимо, чтобы он имел слишком много нравственных сил, чего естественным путем достигнуть невозможно. У ветхозаветного человека была естественная любовь. Но естественная любовь слишком самолюбива. Естественной любовью мы любим только того, кто нам нравится, только то, что нам приятно; естественной любовью мы любим только любящих нас. И если-бы в ветхозаветный период кто-нибудь начал проповедовать любить врагов своих, благословлять проклинаящих, добро творить ненавидящим, – то такого проповедника только осмеяли бы. Естественная любовь была не у одних евреев; она была и у язычников. Христос не сотворил этого чувства, но лишь возсоздал его. Он показал нам любовь Бога к человеку и в то же время в самом человеке открыл присутствие всевозрождающей силы любви. Любовь была не чужда ветхозаветному человеку: но никто не знал, каким образом можно было влить в мир это начало любви и произвести нравственное возрождение. Нечего и говорить, что сам человек не мог развить в себе начало любви настолько, чтобы оно обняло все человечество. Заслуга в этом деле принадлежит Христу, и в этом состоит новизна Его заповеди.

В этой заповеди Христос, как мы видели, повелевает любить только Бога и ближнего своего. Как по форме ни ограничен, по-видимому, предмет христианской любви („ближнего“ и притом только „своего“), тем не менее, коль скоро начало христианской любви должно обнимать, по учению Христа, все человечество, вопрос о том, кого мы должны любить или – что то же – кто наш ближний, должен быть, очевидно, совершенно излишним; однако-же, в притче о милосердном самарянине Иисус разрешил и этот вопрос (Лук.10: 29 – 37; ср. Мф. 5: 43–48). Но если любовь к Богу и ближнему есть принцип христианской нравственности, т. е. добродетели, то все, что противно этой любви, очевидно, есть грех, нарушение или оскорбление христианской добродетели (Мф. 5:21–28; 18: 6–7; 7:1–5). Причинение ближнему какого бы то ни было ущерба нравственного, физического или материального противно основному началу христианской нравственности (ср. Мф. 6:1–7;

Лук. 18:9–14); напротив, великодушие и прощение обид есть христианская добродетель (Мф. 6:14–15; 18: 21–35).

До сих пор мы говорили только о свойствах последователей Христовых в кругу лишь царствия Божия или церкви; теперь следует решить вопрос, какими должны быть члены Христовой церкви по отношению к той или другой форме внешней общественной жизни.

В какое отношение ставил Иисус Христос своих последователей к жизни политической?

В жизни, как и в литературе, особенно западно-европейской, в настоящее время нередко можно встретить упреки, делаемые Основателю царствия Божьего на земле, за Его мнимую пропаганду космополитизма, не знающего никаких пределов, – социализма, не терпящего превышения труда и требующего полного равенства, – коммунизма, попирающего не только честный труд, права собственности и приобретение богатства, но даже и родственные узы, уничтожающего значение клятвы или присяги „и прочие, и прочие безумные глаголы“, как иногда выражается один из наших ученых тружеников.

Говорят, что каждое мнение здравомыслящего человека должно заслуживать внимания, так как каждое мнение заключает в себе известную дозу истины, хотя она и теряется часто во множестве ошибок. Мы ничего не имеем против этого мнения о мнениях, хотя на самом деле и встречается весьма много таких мнений, на которые решительно не следовало бы обращать никакого внимания, не рискуя за это прослыть невежей даже и „в кругу светского общества“. К числу таких мнений принадлежат, между прочим, и мнения, приведенные нами. Серьезный исследователь евангельской истории не должен бы был даже о них и упоминать, так как они не имеют для себя никакого разумного основания; но мы хотя „мимоходом“ коснемся их, в виду того, что в наше время, так сказать, в моде возбуждать подобные „оригинальные“ вопросы и под фирмой мнимой учености увлекать массу неожиданностью выводов.

Итак, можно ли утверждать, что Иисус Христос проповедовал космополитическое учение? Можно; только

учение Христа не во всем сходится с космополитическими учениями нашего времени. По учению Христа, в Его царство рано или поздно должны войти все народы, как иудеи, так и язычники; цели этой можно достигнуть через евангельскую проповедь, почему Он и повелел как Своим непосредственным восьмидесяти-двум ученикам, так и их преемникам идти в мир весь, научить все народы и возрождать их к новой жизни в Его царстве. Он желал, чтобы все люди были одно, или – что то же, – чтобы между ними не было существенного различия. Отсюда легко можно видеть, что космополитизм Христа отличается от космополитических учений нашего времени во 1-х тем, что понятие царства в нем не уничтожается; во 2-х тем, что цель его достигается не уничтожением множества отдельных политических государств а уничтожением только одного царства тьмы через победу „князя мира сего“, под которым нужно, однако-же, разуместь не иудейское или римское правительство, как думают многие отрицательные критики, а лишь дьявола⁵⁹⁵, что вытекает как из сопоставления этого слова со словами однозначными, находящимися в различных местах евангельских повествований (ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου=ἀρχὼν τῶν δαιμονίων=βεελζεβούλ=σατανάς=διάβολος=ἐχθρός=ὁ πονηρός). Ср, Мф. 12: 24; Мр. 3:22; Лук. 11:15; Иоан. 12: 31; 14:30; 16:11; ср. также 2Кор. 4: 4; Еф. 2: 2; 6:12 и мн. др.), так и из того, что средства, предлагаемые Иисусом Христом для борьбы с „князем мира сего“, оказываются совершенно непригодными для борьбы с каким бы то ни было народным государственным правительством. Наконец, 3) космополитизм Христа отличается от космополитических учений нашего времени тем, что носит на себе только духовный, нравственно-религиозный характер и совершенно безучастен к космополитизму внешнему, государственному, политическому, потому что царство Христово не от мира сего, хотя и в мире сем. Отсюда ясно, что учение Христа о Его царстве настолько существенно отличается от всех космополитических представлений нашего времени, что не имеет с ними ничего общего, как и само царствие Божие ни в чем не может быть сравниваемо с царствами политическими. Оно даже и не

должно называться космополитическим; но если-бы кому-нибудь вздумалось измыслить название в подобном роде, то учение Христа в этом случае можно бы было охарактеризовать, пожалуй, только словом – космохристианизм.

Затем, можно ли утверждать, что учение Христа было не чуждо социалистического характера? Можно, пожалуй, утверждать и это; только в каком смысле понимать слово социализм? Социализм Христа состоит в следующем: все люди равны, потому что все они созданы по одному и тому же образу Божию; все люди равны, потому что все они грешники и все призваны к свободе чад Божиих во Христе; все люди братья, потому что все они имеют одного общего Отца небесного. Вот социализм христианский. Он имеет целью не уничтожить необходимые различия в человеческом обществе, а только согласить или примирить эти различия в единстве любви. Иисус Христос принимает под Свое покровительство все презираемое миром, и Своих первых последователей Он находит преимущественно между бедными. Богатые предостерегаются Им в сильных выражениях только от чрезмерного пристрастия к богатству, потому что пристрастие к богатству служит весьма сильным препятствием к достижению царствия Божия (Мф. 6: 25–34; 19:16–24, Мр. 10:17–27; Лук. 12: 15 – 21; 16: 13, 19 – 31). Богатство Христос иногда называет действительно прямо идолом, маммоной, но это только тогда, когда речь идет о людях, которые служат ему всем сердцем. Вообще же Христос напоминает богатым только о том, чтобы они надеялись на живаго Бога, а не на тленное богатство (Мф. 25 – 34; Лук. 12:15 – 21). Нельзя не назвать недоразумением ту мысль, что Христос стремился сделать все человеческое общество аскетами, назначенными жить в постоянной добровольной бедности, и что вообще на богатство Он смотрел как на преступление, а бедность считал добродетелью ⁵⁹⁶. Тем не менее, заповедуя разумную нестяжательность, требуя от своих совершенных последователей продажи их имущества и раздачи вырученной суммы бедным, повелевая творить милостыню и указывая приточно на то вечное наказание, которое постигает богачей, не оказывающих сострадания к бедным и не помогающих им из

своего богатства в самой насущной потребности, Иисус Христос, действительно, настойчиво внушает богатым, чтобы они смотрели на себя только как на хранителей и управителей вверенного им имущества, в употреблении и пользовании которым они должны отдать отчет пред престолом Божиим. Но если богатство, по учению Христа, есть только на время вверенное благо, в употреблении которого нужно давать отчет, то оно непременно должно быть употребляемо для смягчения нужды бедных и беспомощных. Наконец, насколько нам известно, Христос никогда не уничтожал ветхозаветного благословения: „обладайте землею», для осуществления которого богатство служит необходимым средством, для осуществления которого должны работать, однако-же, и бедные, впрочем не как рабы древнего языческого мира, но как люди свободные, которые не только получают награду за свой труд, но приобретают себе трудом уважение и почет. В этом отношении, через признание достоинства физического труда если не учением, то Своим примером Иисус Христос внес в социальные отношения нечто совершенно новое. Иосиф, обручник Пресвятой Девы и хранитель детства Иисуса, был плотник, Иисус также не считал для Себя унижением, когда Его называли „сыном плотниковым“, а по преданию Он будто-бы даже и сам занимался ремеслом Своего нареченного отца. Таким образом, желая всего более и прежде всего приобрести душу какой-либо отдельной личности для царства Божия, Иисус Христос вместе не чужд был от произведения преобразовательного влияния и на более правильное распределение благ жизни, и в этом состоит сущность социалистического христианства Христа, как называет учение Спасителя, новейший германский пессимист-философ Гартман (в «Selbstzersetzung des Christenthums»). Предоставляем самому читателю сравнить этот социализм с социалистическими учениями нашего времени, равно как и право согласиться или не согласиться со взглядом Ренана, который называет Христа „коммунистическим врагом богатства“ и „разрушителем права частной собственности“. Говоря о коммунизме Христа, указывают обыкновенно на следующие евангельские выражения: „все, что имеет Отец, есть Мое“

(Иоан. 16:15). „И все Мое Твое, и Твое Мое“ (Иоан. 17:10). „Иди, продай имение твое и раздай нищим“ (Мф. 19:21). „Продавайте имения свои и давайте милостыню“ (Лук. 12: 33), и т. п., а затем ссылаются на внешний образ существования первого христианского общества, или на общежительный аскетизм, в котором некоторые из социалистов и коммунистов думают находить освящение своих теорий. Зародыш коммунизма и социализма⁵⁹⁷ нужно искать в глубокой древности на языческом Востоке, а как свидетельствует наше время, история этого аномального явления в области человеческой жизни не закончилась еще и парижской коммунной 1871 года. Тем не менее, едва-ли кто станет отождествлять высоконравственное учение Христа с безнравственными требованиями коммунистического социализма, в основе которого несомненно лежит одно и то же пресловутое положение, что всякая собственность есть кража (*la propriété, c'est le vol*)⁵⁹⁸. Подражая будто-бы Христу, и представитель социалистического коммунизма – известный Сен-Симон – также проповедует братскую любовь: „ты должен любить своего ближнего, – говорит он, – как самого себя“. Но что такое эта социалистическая любовь, достаточно доказали те ужасы, которые дважды были произведены парижской коммунной. Проповедуемая коммунистическими социалистами любовь в ее лучшем виде сводится лишь к тому, чтобы доставлять ближнему то же самое участие в чувственных наслаждениях, какого каждый желает для самого себя. Коммунистический Бог, если только понятие Божества не уничтожается совершенно, есть не что иное, как природа или жизнь целого. Наконец, нерелигиозный образ мыслей социалистических коммунистов яснее всего обнаруживается в их открытой вражде против христианства вообще и христианской церкви в частности. Таким образом, хотя социализм является иногда и с религиозным оттенком⁵⁹⁹, указывая даже на Христа, как на первого провозвестника принципов социализма, но всякий истинный христианин с презрением от него отвернется! Так мало у него общно с учением Иисуса Христа! Социалистические коммунисты иногда толкуют в свою пользу слова Христа,

сказанные богатому юноше: „если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение свое и раздай нищим “. Но в этом случае они, очевидно, не принимают во внимание того, что эту заповедь Христос дал не всем Своим последователям вообще, а только тем, которые пожелали бы быть совершенными. Притом неимение богатства Христос ставил условием не земного счастья, как фантазируют коммунисты, а небесного (будешь иметь сокровище на небесах) и не потому посоветовал богатому юноше продать свое имущество, что „собственность есть кража» или „несправедливость, вопиющая о мщении на небо“, а потому, что пристрастие к богатству представляет неустранимое препятствие к спасению души и достижению царствия небесного. То же самое нужно сказать и о другом месте (Лук. 12: 33). Слова Христа: „продавайте имущества ваши и давайте милостыню“ были сказаны не всем последователям вообще, а только одному „малому стаду“, т. е. апостолам, которые, само собой понятно, должны быть совершеннейшими членами Христовой церкви. Коммунизм Христа был чисто нравственный, но никак не политический. „Да будут все едино“, – молит Христос, – „как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино; да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне: да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира“ (Иоан. 17: 21 – 24). Вот в чем состоит коммунизм Христа! Но что Христос был чужд коммунизма политического, это ясно вытекает из того, что Он прямо говорил, что бедные всегда будут существовать между нами (Мф. 26:11).

Христос не оставил после себя никакой политико-экономической теории. И это совершенно понятно: даже самые враги Его не могут упрекнуть Его в том, чтобы Он преследовал какие-нибудь политические цели. Но что Он ничего не имел и против того ненормального политического устройства, которое Он встретил в мире во время Своей земной жизни, на это

имеются неопровержимые данные, сообщаемые евангельскими повествованиями. Однажды, когда Иисус Христос вместе со Своими учениками был в Капернауме, к Петру подошли собиратели дидрахм – дани, которая была определена в пользу храма⁶⁰⁰, и сказали ему: „Учитель ваш не даст ли дидрахмы?“ Ответив утвердительно на этот вопрос, Иисус сказал Петру: „как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати: с сынов ли своих, или с посторонних? “ И когда Петр ответил, что с посторонних, Иисус продолжал: „итак сыны свободны. Но чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми и, открыв у ней рот, найдешь статир (т. е. четыре драхмы); возьми его и отдай им за Меня и за себя“ (Мф. 17: 24 – 27). Таким образом, Иисус Христос пользуется даже Своей чудодейственной силой для того, чтобы исполнить лежавшую на нем, как на гражданине, обязанность, хотя собственно Он, как Сын Божий, считал Себя свободным от взноса в пользу храма Божия, и если выполнил эту обязанность, то только потому, чтобы не произвести соблазна⁶⁰¹. В евангельских повествованиях есть и еще один пример, ясно доказывающий, что Христос не имел ничего против существовавшего в то время государственного устройства. Желая как-нибудь „уловить“ Христа в словах, хитрые фарисеи однажды подослали к Нему учеников своих с вопросом: „Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо; ибо не смотришь ни на какое лицо. Итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет?“ На это Иисус сказал им: „что искушаете Меня, лицемеры? Покажите Мне монету, которою платится подать“. Они принесли Ему динарий. „Чье это изображение и надпись?“ спросил Он. „Кесаревы“, отвечали Ему фарисеи. Тогда Он сказал им: „и так отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу“ (Мф. 22: 15 – 21). Таким образом, Иисус нисколько не противился и той податной системе, которая существовала в Его время.

Наконец, есть секты, которые, отвергая клятву, ссылаются в этом случае на пример Иисуса Христа, который также будто-бы отвергал клятву⁶⁰². Действительно, сопоставляя в нагорной

беседе Свое учение с учением ветхозаветным, Иисус Христос сказал: „еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои (Лев. 19:12; Второз. 23: 21). А Я говорю вам: не клянись вовсе... Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукаваго“ (Мф. 5:33–37). Что на основании этого текста нельзя полагать, будто-бы Христос совершенно отвергал клятву или присягу и что это место вообще нельзя понимать в буквальном смысле, следует уже из того, что в 38-м стихе той же главы, противопоставляя ветхозаветной мести (Исх. 21: 24) новозаветную любовь, Христос советует тому, кого ударят в правую щеку, подставлять для удара еще и левую; но кто же станет думать, что в этом случае Христос буквально советует Своим последователям делать свои физиономии местом для испытания силы различных ударов? А несколько выше (ст. 29–30), приводя ветхозаветное учение о соблазнах, Он советует вырвать глаз, который соблазняет, и бросать его вон, отсекав руку, указывающую на соблазн, и т. п., потому что лучше, чтобы погиб один из членов, а не все тело было ввержено в геенну. Но если этих мест никто не станет понимать в буквальном смысле, то как же можно понимать в таком смысле выражение, стоящее между ними в середине? Не нужно забывать, что в нагорной проповеди Христос представил идеал, к которому должны стремиться Его последователи во время своей земной жизни. И если в двух приведенных нами местах Христос высказал лишь желание, чтобы между Его последователями не было оскорбления действием, т. е. драк и обид, не было никаких соблазнов, то в изречении о клятве Он указал только на Свое желание, чтобы Его последователи во всем доверяли один другому и чтобы сама клятва для них была излишня. Клятва есть дочь недоверия, а недоверие есть следствие существования лжи и преступлений, которые иногда прикрываются ложью. Между христианами совершенными невозможны ни ложь, ни недоверие, а потому им вовсе не нужна и клятва; им достаточно сказать только: „да, да; нет, нет“, чтобы им поверили. Но, к сожалению, совершенных на земле мало; на ниве Божией растут как пшеница, так и плевелы, и по

воле Божией будут расти вместе до великой жатвы. Дьявол, враг человеческий искони, постоянно сеет на этой ниве плевелы; как отец лжи, он вселяет ложь и в сердца несовершенных членов Христовой церкви; а где ложь, там и недоверие, там необходима и клятва. Это разумел и Христос, когда говорил: „а что сверх этого (сверх утверждения – да, да, и отрицания нет, нет, т. е. клятва, присяга), то от лукаваго“, т. е. от того, что дьявол (лукавый) сеет в мире ложь и недоверие.

6. Учение Господа нашего Иисуса Христа о цели жизни христианской, втором пришествии Его на землю, страшном суде, воскресении мертвых и загробной жизни.

В Своем нравственном учении Спаситель постоянно выходит из того предположения, что земная жизнь есть приготовление к будущей; гораздо настойчивее, чем как это делалось когда-либо в Ветхом Завете, Он указывает на вечность, как на истинную цель человеческого существования. Христианская жизнь есть борьба со злом, добродетели с пороком, веры с неверием, царства Божия с царством дьявола. Вышедший из этой борьбы победителем становится наследником царствия небесного, а побежденный попадает во власть дьявола. Лучшим оружием в этой борьбе может быть только вера во Христа и добрые дела. Кто имеет это оружие, тот победит мир; кто не имеет его, тот будет побежден. Таким образом цель христианской жизни, по учению Христа, состоит в достижении вечного царствия небесного. „Истинно, истинно, говорю вам: наступает время и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо как Отец имеет жизнь в самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все находящиеся в гробах услышат глас Сына Божия, и изыдут – творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения“. Сам суд Сына человеческого будет происходить в последний день, после Его славного второго пришествия на землю с сонмом святых ангелов, когда Он отделит праведников от грешников, как пастырь отделяет овец

от козлов; праведники пойдут в жизнь вечную, а грешники в муку вечную (Мф. 25:31–46).

Более подробное и наглядное указание в пророчественном духе на Свое второе пришествие на землю с целью воздать каждому по делам его было дано Иисусом Христом уже незадолго до своих страданий и смерти. После торжественного входа в Иерусалим, изгнав из храма торгующих, Иисус, наконец, вышел и Сам из него. В это время к Нему подошли ученики, чтобы показать Ему здания храма. Взглянув на храм, Иисус сказал им: „видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено“. Затем, когда Он взошел на гору Елеонскую и сел там, к Нему подошли ученики наедине (по Марку, только Петр, Иаков, Иоанн и Андрей) и спросили Его: „скажи нам, когда это будет и какой признак Твоего пришествия и кончины века?“ Иисус сказал им в ответ: „берегитесь, чтобы кто не прельстил вас. Ибо многие приидут под именем Моим и будут говорить: я Христос, и многих прельстят. Это время близко. Не ходите во след их. Между прочим услышите тогда о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежит всему тому быть; но это еще не конец. Возстанет народ на народ и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам и ужасные явления, и великие знамения с неба. Все же это только начало болезней. Но вы смотрите за собой; ибо вас будут предавать в судилища, и бить в синагогах, и пред правителями и царями поставят вас за имя Мое, для свидетельства пред ними. Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но Дух Святой. Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить, ни противостоять все противящиеся вам. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями; и некоторых из вас умертвят. И будете ненавидимы всеми за имя Мое. Предаст же брат брата на смерть, и отец детей; и восстанут дети на родителей, и умертвят их. Тогда соблазняются многие. Многие лжепророки восстанут и прельстят многих. И по причине умножения беззакония во многих охладее любовь.

Претерпевший же до конца спасется. Когда увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его. Когда же увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте, там, где не должно (читающий да понимает); тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него; кто на кровле, не сходи в дом, и не входи взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, не обращай назад взять одежду свою; потому что это дни отмщения; да исполнится все написанное. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей. И падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимой или в субботу. Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет. И если-бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранных сократятся те дни. Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, не верьте. Ибо возстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вы же берегитесь. Я наперед сказал вам все. Итак, если скажут вам: вот Он в пустыне, не выходите; вот Он в потаенных комнатах, не верьте. Ибо как молния исходит от востока, и видна бывает даже до запада; так будет пришествие Сына человеческого. И будут знамения в солнце, и луне, и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится. Люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную. После скорби дней тех солнце померкнет и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение Сына человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земная, и увидят Сына человеческого, грядущаго на облаках небесных с силою и славою великою. И пошлет ангелов Своих с трубою громогласною; и соберут избранных со всех концов земли. Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше. От

смоковницы возьмите подобие; когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья; вы знаете, что близко лето. Так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет. Небо и земля пройдет, но слова Мои не пройдут. Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством, и заботами житейскими, и чтобы день той не постиг вас внезапно. Ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному. Итак, бодрствуйте на всякое время, и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий, и предстать пред Сына человеческого. О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец Мой один. Но как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына человеческого. Ибо как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег; и не думали, пока не пришел потоп, и не истребил всех: так будет и пришествие Сына человеческого. Тогда будут двое на поле; один берется, а другой оставляется. Две мелюция в жерновах; одна берется, а другая оставляется. Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет“ (Мф. 24–25; Мр. 13, Лук. 21: 5–38). Так Иисус Христос предсказал как Своим ученикам, так и всем Своим последователям⁶⁰³ о втором славном Своем пришествии, когда Он совершит суд всему Миру и воздаст каждому по делам его.

В этой пророчесственной речи Иисуса Христа почти для всех исследователей евангельской истории камнем преткновения служит то обстоятельство, что Иисус Христос говорит здесь вместе и о будущей судьбе Иерусалима, и о втором Своем пришествии. Большинство ученых, по преимуществу представители отрицательной мысли, почти единогласно утверждают, что в этой речи, судя по ее непосредственному смыслу, Иисус Христос представляет разрушение Иерусалима и страшный суд если не в одно и то же время, то во всяком случае в непосредственном следовании одного за другим, – причем обыкновенно указывает на то, что разрушение Иерусалима Матфей соединяет с наступлением страшного суда частицей οὖν (ст. 15). Но прежде чем говорить, насколько спра-

ведливо или несправедливо это мнение отрицательных критиков, мы сначала посмотрим, как объясняют это обстоятельство сами отрицательные критики и насколько их объяснение может быть названо удовлетворительным.

Корифей отрицательной мысли—Давид Штраус — не задумывается над этим обстоятельством и разрешает его так же мгновенно, как некогда поступил с гордиевым узлом Александр Македонский. Что в пророчественной речи Иисуса Христа неотчетливо представлен промежуток времени между разрушением Иерусалима и страшным судом, — в этом виноват, по словам Штрауса⁶⁰⁴, сам Иисус Христос, так как об этих двух будущих событиях Он сам имел вполне ошибочное представление. Конечно, так может говорить об Иисусе Христе только человек, не верующий в Него, как Сына Божия. Но что Иисус Христос не был простым „мечтателем“ (Schwärmer), что Он знал будущее, в этом не может быть никакого сомнения в данном случае уже потому, что Его пророчество о разрушении Иерусалима сбылось вполне. Не может быть никакого сомнения и в том, что Он ясно отличал одно будущее событие от другого — разрушение Иерусалима от Своего второго пришествия. Разрушение Иерусалима не могло случиться мгновенно: его, по словам Христа (Лук. 21: 20), могли взять язычники только посредством правильной осады, — на что, конечно, требовалось время, — между тем как пришествие Сына человеческого будет мгновенно и неожиданно, ибо „как молния исходит от востока, и видна бывает даже до запада; так будет и пришествие Сына человеческого“, — а потому и неудивительно, если Христос говорит, что „о дне том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец Мой один“. Штраус вполне сознавал несостоятельность своего предположения, и потому вышеприведенное место, где пришествие Сына человеческого сравнивается с молнией, старается объяснить тем, что Христос не будет скрываться, как лжехристы, а явится открыто, явно для всех, как молния с востока бывает видна даже до запада. Но подобное „объяснение“ едва-ли может быть кем-нибудь принято, так как оно ровно ни на чем не основывается, и мы, как и сам Штраус, положительно не имеем никакого основания

думать, что лжехристы будут почему-то скрываться (*verborgen sein würden*). Молния всегда и всеми считается только символом быстроты или внезапности, но ни как не символом того, о чем говорит Штраус. Выражение Иисуса Христа: „если кто скажет вам: вот здесь Христос, или там, не верьте“ – также не значит того, что лжехристов будут показывать народу только другие люди, как остроумно толкует это место Штраус, желая оградить свое мнение от возможных против него возражений.

Не лучшим оказывается и мнение других представителей отрицательной критики (Зиферта, Неандера, Вейссе, Шульца и др.), которые полагают, что в пророчесственной речи Христа представлены одновременными разрушение Иерусалима и второе пришествие (*παρουσία*) потому будто-бы, что ученики ложно (*falsch*) поняли речь Иисуса. Такое мнение нам кажется по меньшей мере странным. Сами ученики спрашивают Иисуса о том, когда будет разрушение Иерусалима и когда будет второе пришествие Иисуса Христа, т. е. сами ученики уже в вопросе своем ясно указывают на то, что это два совершенно различных события, и в то же время эти же самые ученики ложно (*falsch*) понимают речь Иисуса, т. е. смешивают эти два события! Если-бы кто-нибудь спросил, когда будет праздник Рождества Христова и когда будет Светлый праздник и если Ему ответили, что праздник Рождества Христова, будет тогда-то, а потом уже Светлый праздник, то неужели можно допустить, чтобы сам спрашивающий смешал затем эти два события в одно?..

Мнимое отождествление евангелистами разрушения Иерусалима со вторым пришествием Иисуса Христа несколько не уясняется и предположением, высказанным Вейссе вместе со многими другими его сотоварищами по взгляду на евангельскую историю, – предположением, по которому признается, будто-бы ученики Иисуса Христа вообще, основываясь на предсказании пророка Даниила (гл. 9), вместе со многими иудеями того времени, разделяли общее заблуждение, что разрушение Иерусалима должно случиться одновременно (*gleichzeitig*) со вторым пришествием Мессии. Не будем спорить с ученым богословом, – быть может, перед явлением Мессии иудеи, основываясь на пророчесственном

указании Даниила⁶⁰⁵, и представляли себе „мерзость запустения“ Иерусалима в связи с пришествием на землю „Святого святых“, и, конечно, такое представление, если только оно существовало, было нечуждо некоторого разумного основания. Но не может быть никакого сомнения в том, что ветхозаветные иудеи, за самыми незначительными исключениями, понимали указание Даниила лишь в переносном значении. Трудно допустить, чтобы с представлением о Мессии, который, по воззрению современных Христу иудеев, должен был покорить весь мир со всеми его царствами, должен был взойти на престол отца Своего Давида и править с него не столько иудеями, сколько остальными народами всего мира, – иудеи могли поставить в связь «мерзость запустения» их отечества, т. е. царства самого Мессии. Иудеи не могли думать, чтобы обетованный им Избавитель принял на себя „зрак раба“ и совершил дело искупления на лобном месте, среди распятых с Ним злодеев. Такого представления не в силах было переварить иудейское мировоззрение! Отсюда ясно, что о втором пришествии Мессии современные Христу иудеи не могли иметь понятия; а следовательно не могли они понимать в буквальном смысле и пророчества Даниила. Еще менее такое представление могли иметь апостолы. В разбираемой нами пророчественной речи Христа ученики говорят не от себя: они приводят только речь Спасителя, и – нужно заметить – приводят настолько согласно, что трудно даже допустить, что в ней хотя один образ выражения принадлежал самим повествователям, а не Тому, Кому они приписывают это пророчество. Даниил говорит только о первом (уничужденном) пришествии Мессии; следовательно на основании его пророчества ученики Иисуса Христа также не могли выработать себе представления о том, что второе пришествие Христа должно случиться одновременно с разрушением Иерусалима, так как они сами были свидетелями исполнения пророчества Даниила относительно пришествия на землю „Святого святых“. Другие богословы⁶⁰⁶ желают устранить это затруднение тем, что в пророчественной речи Христа не видят, собственно говоря, предсказания о втором пришествии, а видят только тип его или образ, как

нередко предсказывали о Христе ветхозаветные пророки. По мнению этих ученых, Христос говорит только „о невидимом пришествии при разрушении Иерусалима “. Впрочем, что касается вопроса о самом типе, или – другими словами – вопроса о том, какое разрушение Иерусалима разумел Иисус Христос, то в этом отношении западные богословы не обнаруживают желательного единогласия. Одни из них говорят, что в своей пророчесственной речи Христос имел ввиду разрушение Иерусалима, произведенное Титом и на возражение, что Титовом разрушении Иерусалима, каким бы ужасным событием, мы его ни представляли себе, все-таки не исполнилось многого из предсказанного Христом, они отвечают тем, что в предсказании о разрушении Иерусалима произвольно (unwillkürlich) были вставлены Христом черты, из страшного суда, так как разрушение Иерусалима есть его образ или тип. Но подобным объяснением нельзя удовлетвориться. Тип никогда не смешивается в Священном Писании с тем событием, на которое он указывает. Тип сам есть событие, имеющее свое полное историческое значение для того времени, в которое он совершен. Он только соединяет в себе одно внутреннее значение будущего события, на которое Он пророчесственно указывает. В пророчесственной речи Христа, напротив, ясно и отдельно говорится как. о разрушении Иерусалима, так и о втором пришествии Его. Особенно ярко представляются раздельными эти события в евангельском повествовании Луки. Вот почему ученые, придерживающиеся разбараемого нами мнения, при беге даже к тому, чтобы, насколько возможно, подорвать доверие к этому Евангелию и отнести время написаний его к эпохе, следовавшей за разрушением Иерусалима. Но этот прием оказывается настолько ненаучным, что даже стал причиной разделения ученых, придерживающихся вышеприведенного мнения, на два отдельных лагеря. И ученые, признавшие все неправдоподобие приводимых оснований, не отрекаясь, впрочем, в принципе от этого объяснения, говорят, что Христос в своей, пророчесственной речи имел ввиду не то разрушение Иерусалима, которое было произведено Титом, а то, о котором

пророчествовал Захария (гл. 12) и которое предстоит еще в будущем даже по отношению к нашему времени. Но такому предположению противоречит уже одно то обстоятельство, что Иисус Христос произнес Свою пророчественную речь именно вследствие указания учеников на величие тогдашнего храма иерусалимского.

Гораздо более заслуживает внимания объяснение Ольсгаузена, по которому соединение предсказания о разрушении Иерусалима с днем страшного суда объясняется самой сущностью пророчественного ведения, которое обладает свойством перспективно созерцать вместе близкое и отдаленное. Этот взгляд на свойство пророческого ведения, в сущности, совершенно верен, и мы ничего против него не имеем. Пророк Исаия, созерцая в духе страждущего отрока Мессию, в то же время почти мгновенно переходит к такому же созерцанию последнего необычайного торжества Сиона. То же самое нужно сказать и о пророчественной речи Христа; от созерцания страшного разрушения Иерусалима Иисус Христос тотчас (εὐθέως) переходит к созерцанию последнего судного дня. Но это не значит, будто Он сам смешивает эти два величайшие события. Он только не указывает нам с точностью на время их исполнения. И в этом заключается великая нравственно-педагогическая мудрость Божественного Промысла. Указать человечеству последний его день – то же что указать отдельному человеку день его смерти. Но если-бы каждый отдельный человек знал в точности последний час своей жизни, то он от этого много потерял бы в нравственном отношении: только неизвестность смертного часа производит в людях спасительный страх и удерживает иногда разнузданные человеческие страсти. То же самое нужно сказать и о человечестве вообще. В своей пророчественной речи Иисус указал на предел мировой жизни и на всеобщее возмездие. Он не сказал только того, что служит лишь предметом любопытства, как напр.: когда последует кончина мира, где будет производиться суд и как будут жить праведники. Но знание этого ничего не прибавило бы к нашему спасению, а потому Иисус Христос и не благоизволил открыть его нам,

оставив нас в этом отношении в полнейшей неизвестности, дабы мы всегда были готовы его встретить.

Наконец, мы считаем нелишним коснуться и вопроса о том, как нужно понимать второе пришествие Иисуса Христа, равно как и события с ним соединенные: страшный суд и праведное мздовоздаяние.

Некоторые исследователи евангельской истории и комментаторы новозаветных писаний⁶⁰⁷ понимают второе пришествие Иисуса Христа даже в тройном смысле: а) как сообщение верующим даров Св. Духа; б) как обнаружение силы и могущества Христа, имеющее открыться на земле, тотчас после Его восшествия к Отцу, в победе христианства над язычеством и иудейством и, наконец, в) второе пришествие Иисуса Христа в собственном смысле, как явление совершенно объективное, цель которого состоит в совершении всемирного суда, воскресения мертвых и праведного мздовоздаяния. Но понимать речь Христа о Его втором пришествии, как указано в первом или во втором пункте, мы не имеем совершенно никакого права ни на основании общего смысла, ни на основании непосредственного текста евангельских повествований. Другие богословы, как напр. Ольсгаузен, смотрят на второе пришествие Иисуса Христа на землю только как на Его последнее откровение; но толкование это так неопределенно, что ему можно приписывать какое угодно значение. Наконец, лучшие из отрицательных критиков – укажем хотя на Шлейермахера – смотрят на второе пришествие Иисуса Христа как на нравственное или духовное воссоединение Его с верующими; в таком же чисто духовном смысле понимают они страшный суд и праведное мздовоздаяние⁶⁰⁸. Впрочем нет никакого основания согласиться и с этим толкованием. Пророчесственная речь Христа о Его втором пришествии на землю, как мы видели, находится в тесной связи с предсказанием о разрушении Иерусалима. И если второе пришествие понимать в «смысле какого-то духовного воссоединения Христа с верующими, то ясно, что мы также должны понимать в каком-то духовном смысле и разрушение Иерусалима. Но против такого толкования в этом случае будет

говорить сама история Иудейского царства. Если же второе пришествие Иисуса Христа мы будем понимать в том духовном смысле, какой нам указывает Шлейермахер, а разрушение Иерусалима в буквальном, – против нас будет здравая логика, так как то и другое предсказание находятся в совершенно одинаковой форме речи, а потому и требуют совершенно одинакового толкования.

Шлейермахер думает, что пророчественное предсказание о втором пришествии Христа носит на себе приточный характер. Но итога ни откуда не видно. Насколько мы знаем, наши евангельские повествователи, передавая какую-нибудь притчу Спасителя, обыкновенно предпосылают свое замечание: „и поучал их много притчами“, или: „подобно будет царствие небесное тому-то и тому-то“, как это делает Христос даже и тотчас после предсказания о втором пришествии Своем для пояснения Своей речи (Мф. гл. 25). Между тем перед речью о втором пришествии мы не встречаем в наших евангельских повествованиях ничего подобного, а потому не имеем никакого основания приписывать ей приточный характер и понимать в каком-нибудь иносказательном смысле. Сами апостолы понимали речь Христа о втором пришествии Его в смысле собственном, буквальном, как это видно из множества мест апостольских посланий.

Далее, если под вторым пришествием Христос разумел, как думает Шлейермахер, только Свое духовное воссоединение с верующими, то спрашивается: причем же здесь появление лжехристов, которых противопоставляет Себе Господь? Их пришествие, следовательно, также нужно разуметь только как духовное воссоединение с обществом верующих? Странно, однако-же, встретить такой абсурд в сочинении Шлейермахера. Христос говорит, что многие приидут и будут выдавать себя за Христа, от которых Он и предостерегает Своих последователей. И слова Христа исполнились отчасти даже еще при жизни апостолов (Деян., 8:9 и др.). Отсюда ясно, что Христос представлял внешним и видимым и Свое собственное пришествие.

Наконец, со вторым пришествием Своим Христос поставляет в связь также и воскресение мертвых в последний день (Иоан. 6: 40, 54; 5:28; 14:3). Что же здесь следует понимать под „последним днем“, если второе пришествие Христа понимать только, как духовное воссоединение Его с верующими? Что должно понимать здесь под словом „мертвые“? Нравственно-умерших, т. е. нравственно-падших, нельзя понимать уже потому, что воссоединение Христа с людьми нравственно-падшими даже невозможно себе и представить. Нельзя думать здесь и о спасении нравственно-погибших, так как в последний день, по словам Христа, Он придет не для того, чтобы снова проповедовать людям спасение, а для того, чтобы судить мир и воздать каждому по делам его. Следовательно под словом „мертвые“ мы должны здесь понимать только действительно умерших людей. На это нам дает право и самый текст евангельский, где эти „мертвые“ прямо называются иногда „находящимися в гробах“. А если так, если со вторым пришествием Господа нашего Иисуса Христа постоянно соединяется мысль о воскрешении действительно умерших людей, то ясно, что и само пришествие Христово должно понимать не в духовном или нравственном смысле, не как нравственное или духовное воассоединение с верующими, а как действительное, объективное, внешнее и видимое пришествие на землю Сына человеческого.

Все это вместе взятое не позволяет нам согласиться со взглядом Шлейермахера на второе пришествие Христа, как на духовно-нравственное воссоединение Его с верующими, ибо в противном случае мы положительно были бы не в состоянии ответить на вопросы самые легкие. Если-бы нас, напр., спросили: „для кого же нужно будет это пришествие Христово?“ – то, приписывая ему чисто субъективный характер, мы должны бы были сказать, что кому-то для чего-то оно нужно, но для чего и кому именно, мы не знаем. Верующие и без того, по слову Спасителя (Иоан. 15:7; 17: 21, 23), должны всегда находиться с Ним в постоянном духовно-нравственном единении; для неверующих же оно, конечно, не имеет ровно никакого значения. Правда, мы не отрицаем того, что в пришествие Господа нашего

Иисуса Христа все верующие действительно будут соединены со своим Господом и вечно будут с Ним, как говорит и ап. Павел, но не в этом именно состоит самое пришествие Христово, –это так-сказать, только одно из его следствий.

Если нельзя согласиться со Шлейермахером в толковании второго пришествия Иисуса Христа, то еще менее можно быть с ним согласным во взгляде на страшный суд и праведное мздовоздаяние. Шлейермахер говорит, что суд и наказание неверующих совершается на земле уже и теперь, что начало его совпадает с началом самого царствия Божия на земле и что он состоит в постоянном нравственном отделении неверующих от верующих, в чем первые и находят свое наказание, а последние – свою награду. Но Шлейермахер упустил из виду то обстоятельство, что страшный суд не будет даже и касаться веры в том смысле, в каком говорит о ней Шлейермахер, так как он само собой предполагает ее. Праведный Судья будет совершать свой суд уже смотря на то, насколько вера доказала себя любовью (Ср. 1Кор. 13:1 и далее; Иоан. 13:35), без которой, как необходимого плода веры, и нельзя получить жизнь вечную (Гал. 5: 6). А если так, то очевидно, что сущность страшного суда состоит вовсе не в нравственном отлучении верующих от неверующих, а в наказании одних и награде других. Едва-ли нужно присовокуплять, что так смотрели на это и апостолы (ср., напр., Иак. 2: 19; 2Кор. 5: 10; Мф. 16: 27).

Но допустим, что взгляд Шлейермахера на суд и праведное мздовоздаяние верен; допустим, что этот суд, если он действительно состоит в нравственном отделении верующих от неверующих, уже начался вместе с началом царствия Божия на земле. Спрашивается: какой же смысл заключает в себе указание Христа на то, что этот суд и следующее за ним праведное мздовоздаяние предстоит еще в будущем, в последний день? На этот вопрос мы не можем найти ответа у Шлейермахера.

Как в суждении о втором пришествии Иисуса Христа, так точно и здесь Шлейермахер указывает на то, что главное изображение страшного суда (собственно процесс суда), как его представил Иисус Христос и как он изложен в наших

евангельских повествованиях, носит на себе приточный характер. Но никто и не утверждает, что страшный суд будет происходить именно в той чувственно-объективной только форме, в какой он представлен в Евангелии от Матфея. „Второе пришествие Христа – говорит Ланге⁶⁰⁹ – не было бы исторически тем, чем оно должно быть, если-бы оно не было вместе и духовно; духовно же оно не было бы тем, чем оно должно быть, если-бы равным образом оно не было историческим“. То же самое нужно сказать, разумеется, и о страшном суде. Конечно, мы отказываемся своим ограниченным разумением проникнуть в такую глубокую тайну; но, насколько мы можем судить о ней по указанию наших евангельских повествований, страшный суд должен быть явлением духовно-историческим, субъективно-объективным, но не исключительно духовным или субъективным, как утверждает Шлейермахер. Приточный характер речи Спасителя несколько не препятствует нам находить в ней и чисто дидактическое учение, которое состоит в следующем: 1) Иисус Христос есть праведный Судья всего мира (Ср. Деян., 10:42; 17:31); 2) суд будет совершен Им над всеми людьми; 3) на страшном суде все люди должны будут дать ответ Судии в том, как они относились во время своей земной жизни к делу и лицу Богочеловека; 4) какие они принесли плоды от своей веры в Него, и, наконец, 5) суд этот наступит в то время, когда уже окончатся все другие возможные суды в смысле исправления грешников, так как он называется последним. Отсюда понятно, что страшный суд должен быть столько же внешним, сколько и внутренним, столько же историческим, сколько и духовным, столько же объективным, сколько и субъективным. Он должен быть объективным, а следовательно внешним и историческим, потому что он предполагает присутствие праведного Судии и мздовоздаятеля лиц обвиняемых, сам предмет суда и, наконец, время его производства. Он должен быть внутренним, духовным, субъективным, потому что он предполагает сознание подсудимого, которое само будет говорить за себя или против себя, и таким образом само будет судить себя. Но несправедливо ограничивать этот суд какой-нибудь только одной его

стороной, как это делает Шлейермахер. Если этот суд есть только духовный, внутренний, то спрашивается: кто же будет производить его? – совесть? самосознание? Но что же пробудит в совести или самосознании мысль о суде над самим собой? Ответа на этот вопрос мы не находим и у самого Шлейермахера.

Отдел третий. Отношение Иисуса Христа к обществу и общества к нему

Глава 1. Отношение Иисуса Христа ко всему роду человеческому.

Отказывая Христу в универсальном значении Искупителя всего падшего человечества, многие отрицательные критики долгое время смотрели на Христа только как на иудейского национального героя, нравственного реформатора или моралиста, лучшего из иудейских раввинов, который более обращал внимание на дух иудейского теократизма, чем на его форму. Они отказывали ему во всяком значении вне пределов тогдашней Палестины. В подтверждении своего мнения критики ссылались на самого Иисуса Христа, который находил неудобным отнимать хлеб у детей и давать псам, и т. п. Но уже Эрнест Ренав стал противником этого взгляда, когда утверждает, что Иисус не мог принадлежать исключительно только тем, которые называли себя Его учениками, что Он составляет достояние и честь всякого, в ком бьется человеческое сердце“. И это действительно так. Правда, Христос говорил: „Я послан только к погибшим овцам дома Израилева“, но это выражение должно быть понимаемо только в том смысле, в каком Иисус Христос говорил самарянке, что спасение должно произойти от иудеев. Он был обетован прежде всего иудейскому народу, и ему, как непосредственному носителю Божественного откровения и Божественных обетований, он прежде всего принадлежал. Но это не значит, что Иисус Христос имел только национальное значение; это значит опять-таки лишь то, что «спасение от иудей». Насколько мы знаем, местом общественного служения Иисуса Христа была только одна Палестина, т. е. Иудея, Галилея, Переея и Самария; ни в Риме, ни в Греции, судя по евангельским повествованиям, Иисус Христос никогда не был. Выражение иудеев: „куда Он хочет идти, такъ что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Эллинское разсеяние и учить Эллинов?“ (Иоан. 7:35) также не содержит в себе никакого определенного указания. Тем не

менее, сам Христос никогда не ограничивал Своей миссии одной иудейской нацией и даже постоянно обличал кичливых иудеев за то что они гордились своим происхождением от Авраама и думали сделаться единственными наследниками обетованного царствия Мессии только по одному тому, что по плоти они были потомки Авраама, или – что тоже – за их ложную уверенность, что для участия в этом царстве достаточно одного происхождения от Авраама. Иисус Христос пришел на землю для того, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную, – будет ли то иудей, самарянин или язычник. Эта истина, впрочем, настолько очевидна, что ее нет нужды доказывать. Уже одно повеление ученикам – идти в мир весь, проповедовать Евангелие всей твари, научить и крестить все народы, и замечание, – что многие пришедшие с востока и запада возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом, что царствие Божие отыметься у сынов царствия и отдано будет в руки язычников, – ясно доказывают ту мысль, что Иисус Христос ни в каком случае не ограничивал Своей миссии одним народом иудейским. Правда, отношение Христа ко всему роду человеческому, за исключением искупления, не может быть названо непосредственным в том смысле, в каком мы привыкли употреблять это слово; Евангелие проповедано язычникам не Христом, а уже Его апостолами и даже после Его смерти. Но не нужно забывать, что Христос есть непосредственный источник христианской жизни вообще. Христианство – не доктрина, не отвлеченная теория нравственности, не пустой деизм, а живая сила во Христе, которая одна только может возрождать и возсозидать жизнь человечества. Иисус Христос не говорит: „Мое учение содержит истину, есть путь ведущий ко спасению и дающий жизнь“, а говорит прямо: „Я есмь путь, истина и жизнь“. Если мы обратимся к примеру жизни первых христман и посмотрим, что им сообщало такую возрождающую силу, против которой весь мир с его гонениями не мог упорно противодействовать, несмотря на то, что носителями этой силы были люди темные, вышедшие из низших слоев народа, непосвященные в ученую мудрость, как говорит апостол Павел, – то мы увидим, что это была исключительно личная, верующая

преданность Христу, к Которому они все возносят и из Которого все черпают. Все послания апостолов проникнуты этой мыслью, этим убеждением, этой верой (ср., напр., Иак. 5: 7; 1Петр. 4: 13; 2Петр. 1: 2–4; Иоан. 1:3 – 4; 1Иоан. 2:23; 4:15; 2:27; 3:6; Филип. 1:21; 3:8; Гал. 2:20; Колос. 3: 3 и др). Таким образом, сущность христианства, которое есть откровение жизни и лица Спасителя в мире, и нигде так ярко не отражается, как в характере Иисуса Христа, в Его делах и в Его божественном учении, – совершенно неотделима от личности Иисуса Христа. Для полного понимания великих христианских истин, как догматических, так и нравственных, нет лучшего средства, как изучать ту личность, которая основала это учение. Изучение Божественной личности Спасителя ведет к тому, что свет от нее больше и обильнее падает на Его учение, – и этим путем мы лучше поймем то громадное значение, которым мир обязан личности Спасителя, да и самое учение Его будет понятнее для нас. Правда, для истории научного или художественного развития не имеют существенно важного значения сведения о жизни и характере автора того или другого творения. Если-бы мы ничего не знали о том, что в числе предков Пушкина был араб или что Гоголь принадлежал к малороссийским мелкопоместным дворянам и жил в последнее время в Италии, то достоинство их произведений от этого нисколько бы не уменьшилось. Равным образом биографические сведения ни уменьшают, ни увеличивают научного значения ученых работ Ньютона или Кеплера. Иное дело – область религии и нравственности. Здесь жизнь, характер, побуждения тех или других общественных деятелей имеют весьма важное значение при оценке их учения. Относительно лица, выдающего свое учение за сверхъестественное откровение или подтверждающего свое учение сверхъестественными действиями, в высшей степени важно знать, не могло ли это лицо, по своему нравственному характеру, позволить себе намеренный обман, или не могло ли оно по складу своего умственного направления впасть в самообольщение и т. п. Но как ни велико вообще значение исторических деятелей в религиозной области, основателей тех или других религиозных культов, проповедников и

преобразователей религиозных учений, значение это все же ничтожно в сравнении с тем всеобъемлющим значением, какое принадлежит личности Спасителя в отношении к основанной Им религии. Самое глубокое и коренное различие в этом случае состоит в том, что Основатель христианской религии есть не только ее основатель, но вместе и самый главный предмет христианского религиозного богочитания. Таким образом, Христос стоит совсем в ином отношении к основанной Им религии, нежели в каком находятся основатели всех других религиозных культов к своим религиям. Там личности основателей религий были выразителями религиозных идей, нужд и потребностей своего времени, своего народа, – религиозными реформаторами, но отнюдь не творцами религий в строгом смысле этого слова. Они пользовались уважением от своих последователей за их учение, но их личности не связаны так тесно и неразрывно с самой идеей их религий, как личность Иисуса Христа связана с идеей и сущностью христианства. Ни об одной религии нельзя сказать того, что можно и должно сказать о христианстве: каков основатель этой религии, такова и сама эта религия. Вот почему и в настоящее время ни один из религиозных вопросов не оказывает такого значительного влияния на умы и так сильно не затрагивает религиозных убеждений, как вопрос о личности Основателя нашей веры. Личность Христа имеет центральное значение в истории христианства. Все здание христианства стоит или падает со своим Основателем. Личность Христа нераздельно связана с сущностью основанной Им религии, которая, если можно так выразиться, целиком вылилась из глубины Его божественного духа, есть в собственном смысле Его творение и вся запечатлена характером Его личности. Отсюда говорить о значении в истории человечества христианской религии – то же, что говорить о значении Христа, и наоборот – говорить о значении Христа, значит говорить о значении христианства вообще.

Во время одного из своих путешествий Иисус Христос пробыл два дня в самарийском городе, по имени Сихарь. Он беседовал с жителями, и вследствие Его двухдневной беседы

жители города сказали: „мы сами слышали и узнали, что Он есть истинно Спаситель мира“ (Иоан. 4: 42). В этом признании уже видится не миссия, ограничивающаяся только избавлением народа израильского, но видится дело касающееся всего мира и дело спасения. Иисус говорил, что это дело спасения есть дело Бога, которого Он назвал Своим Отцом; и те, которые принимали Его слово и делали Его учениками, исповедывали веру, которая может быть выражена так: „В Иисусе, Назаретском плотнике, совершилось дело Божие для спасения мира“ ⁶¹⁰. Впрочем, значение для рода человеческого веры во Христа, значение для него дела искупления, совершенного Иисусом Христом, – вопрос, касающийся только каждой отдельной личности, вне всякого ограничения места и времени, и притом вопрос чисто догматический, хотя, конечно, он может быть рассматриваем как с психологической, так и с исторической точки зрения. Но мы не будем касаться его. Мы посмотрим на значение Христа только с исторической точки зрения, и притом лишь настолько, насколько служение Иисуса Христа имеет значение по отношению к истории человечества.

Какое же значение должно приписать Христу в истории человечества? „Самое значительное влияние, отразившееся на наших законах, обычаях, нравах, идеях, – говорит Навиль⁶¹¹, – есть прямое или косвенное влияние Евангелия. Хотите ли удостовериться в этом? Не обращайтесь к апологетам христианства, которые могут быть для вас подозрительны, но обратитесь к тем людям, которые при своих специальных исследованиях нашли такую истину, которой не искали. Что касается законов, справьтесь с сочинениями Монтескье или с появившимися позднее сочинениями Тролонга (Troplong). Не только Шатобриан в своем сочинении „Гений Христианства“, но и Тёпфер в своих „Reflexions et menus propos d'un peintre genevois“, вместе со многими другими, скажут вам о влиянии христианства на искусство. Россия покажет вам то же самое влияние в политической экономии“. „Я ограничиваюсь, – говорит Навиль⁶¹², – этими мимолетными указаниями, которые легко было бы распространить и умножить. Все мы воспитались под влиянием христианских идей; отсюда происходит два рода

иллюзий, имеющих противоположный смысл. Часто нам случается принимать за специфически христианские элементы – свойства чисто человеческие, составляющие результат естественного развития сердца, разума и совести. Точно также случается, – и это бывает, пожалуй, еще чаще, – принимать за естественные и человеческие элементы начала специфически-христианские. Чтобы избавиться от этого двойного заблуждения, следует открыть историю и прочесть рассказы путешественников, посетивших народы совершенно чуждые влиянию Евангелия. Когда мы сделаем это, то поймем, что под вопросами политическими, социальными, экономическими, лежит другой вопрос, более глубокий и содержащий в себе, как в зародыше, решение других, именно, – вопрос: что должно думать о Христе? Тогда мы увидим пропасть, которая разверзлась бы, если-бы было разрушено всякое христианское влияние; тогда мы увидим ясно, что уничтожить Евангелие и отблеск Евангелия, который доходит и до людей, не получающих прямого света его, даже до тех, которые презирают и ненавидят этот свет, – это значило бы не вырвать только один камень из великого здания современной цивилизации; это значило бы исторгнуть краеугольный камень его и произвести полное сотрясение и разрушение целого здания“. Так, в общих чертах, Навиль характеризует то влияние, которое несомненно принадлежит Христу по отношению ко всему роду человеческому. В частности он рассматривает значение Иисуса Христа, как Учителя, Утешителя, Искупителя, Законодателя и Господа. И его рассуждения настолько основательны, что с ними может не согласиться только человек предубежденный. Изобразить личность Спасителя, указать то влияние, которое произвел Иисус Христос на человеческую жизнь во всех ее проявлениях, – задача в высшей степени трудная, и исполнение ее настолько же удастся нашим ученым, насколько, по преданию, Анании не удавалось с точностью изобразить лик Спасителя на полотне. Тем не менее Навиль более других популяризаторов (разумею – Шаффа, Прессансэ, Шиккоппа, Голларда, Фаррара и др.) сумел схватить те характеристические черты, которые ясно указывают на размер влияния,

произведенного Иисусом Христом в жизни человечества вообще. Свою лекцию об Иисусе Христе, как Учителе, Навиль заканчивает следующими словами: „если-бы, выходя из этой залы, вы сказали встретившемуся другу: нас сейчас поучали тому, что Иисус Христос изобрел машины, телеграф и железную дорогу, – вы вызовете этим улыбку. Но если вы скажете: нам доказали влияние учения о Боге едином, всемогущем и премудром на движение мысли, которая произвела новейшую науку, а через науку индустрию, – улыбка эта, если-бы и появилась, то была бы, по моему мнению, улыбкой невежества или предвзятой мысли“ ⁶¹³. И действительно, нельзя не согласиться, что Иисус Христос произвел громадное влияние на движение научной мысли. Язычество и даже иудейство загромождали ход этой мысли, не давали свободы научному исследованию, потому что языческая религия предрешала все запросы разума. Во всех мировых явлениях боги были непосредственно действующей причиной, а потому всякая языческая наука непременно должна была оканчиваться богословием. Если вы не обратитесь к истории, – говорит Навиль ⁶¹⁴, – вы никогда не узнаете, сколько труда стоило разуму опознать свою собственную природу... Когда был один бог, управляющий солнцем, другой – хорами звезд еще другой – правящий движениями морей, – наука была остановлена в своем источнике. Колеблется ли почва Сицилии, – это ворочается великан Энцелад; начинается ли извержение Этны, – это великан Энцелад дышет и извергает из своего огромного рта дым и огонь. Конечно, гений науки не был чужд Пифагору, и живым блеском он сияет в трудах Аристотеля; но гений приносит тогда только все свои плоды, когда встречает удобную для себя почву. Мир греческий, преусущенный политеизмом, не предоставляет ему удобной почвы; не более удобства предоставляет ему и новейшее язычество“. «Открываю – говорит Навил – альманах китайских праздников за 1850 год и читаю: 5-й день 8-й луны (10 сентября) праздник Лона-Чинга, бога грома; вот вам и учение об электричествн. 27-й день 10-й луны (30 ноября) праздник богов пяти священных гор. Вот и теория поднятия материков. Один современный

путешественник посещает вулкан острова Гавайи. Он замечает, что его путеводители бросают в кратер различные вещи, крича: „Алага-Пеле“, т. е. кланяюсь тебе, Пеле. Пеле – это богиня подземных огней. Вот приношения, которые устраняют изыскания наших геологов. Таким образом, чтобы обратить к науке идолопоклоннические народы, нужно низвергнуть их идолов, и единственное действительное средство для низвержения идолов, – это сооружение на их развалинах храма Создателю единому и владычественно мудрому“. „Основатели нашей науки – говорит Навиль – рассуждали так: „мир гармоничен, ибо есть только один Бог; законы мира просты, ибо Бог совершенно мудр“. Так рассуждали Коперник, Кеплер, Ньютон, Галилей. Так рассуждали в наши дни три физика, которые более других заслуживают названий изобретателей или основателей: Френел, Ампер и Фарэдей. Все повторяли: „верую в Бога, Отца всемогущего“, и эта вера укрепляла их разумение. Наука наша поэтому есть христианская в своих основаниях, не потому, чтобы было прямое отношение между догматом христианским и системами физики и астрономии; но потому что монотеизм укреплял и направлял разум, и именно через евангельскую проповедь монотеизм утвердился в мире. Часто бывали столкновения между богословием и наукой или, лучше сказать, между богословами и натуралистами; но между верой в Бога и наукой есть глубокая гармония. Так понимал это Галилей, который справедливо противопоставлял декретам заблуждающегося богословия, присуждавшего его к казни, доказательства своей веры в Бога премудрого и всемогущего. Теперь, когда поток изысканий установился, ученые следуют по нем, не зная его происхождения; они пьют воду реки, источника которой не знают“. Таким образом нельзя не согласиться с Навилем, что изучение происхождения новейшей науки дает нам подтверждение отдаленное, но верное истинности слов Иисуса, сказанных Им о самом Себе: „Я есмь свет мира“ (Иоан. 8:12).

Об Иисусе Христе, как Господе и Законодателе, мы уже говорили; теперь скажем несколько слов о том значении, которое принадлежит Иисусу Христу как Утешителю человечества.

Противники Евангелия утверждают, что в язычестве все было мирно и ясно, что древность была радостной и светлой в служении своим богам, что только иудеи и христиане внесли в мир печаль, рисуя жизнь мрачными красками и заменяя грациозные изображения Аполлона и Венеры страшным образом Креста. Стоит ли разоблачать ложь этого рассуждения? В до-христианское время, напротив, существовал самый мрачный взгляд на жизнь, на мир, который считали более призраком или обманом, чем реальной действительностью. Еще Гераклит постоянно оплакивал вечное течение вещей. Платон смотрел на мир как на всегда бывающее, но никогда не сущее; наконец древняя мудрость индийцев говорит: „существует Майя, покрывало обмана, которое закрывает глаза смертным и позволяет им видеть мир, о котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует, потому что он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который издали странник принимает за воду, или – брошенной веревки, которую он считает змиею“. В жизни человеческой от колыбели до могилы существует горькое противоречие между назначением, которое нам определяет природа, и судьбой, которую нам доставляет действительность. Отсюда – вечное недовольство настоящим, отсюда – постоянное стремление к лучшему будущему. Сиракузский тиран Дионисий узнал, что один из его любимцев Дамокл почитал его очень счастливым. Чтобы привести своего любимца к более верной оценке счастья, он посадил его за обильное роскошное пиршество, но повесил меч, державшийся на тонкой нитке над головой сотрапезника. Этот Дамоклов меч есть истинный и ужасный образ смерти, всегда висящий над головой всех людей. Земные радости никогда не могут нас удовлетворить, потому что мы всегда требуем от них того, чего они не могут нам дать. В этом случае являются незаменимыми слова Спасителя: „Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я успокою вас“ (Мф. 11: 28).

Чем же – спрашивается – Иисус Христос может успокоить всех труждающихся и обремененных в этой жизни? Ответ: верой в загробную жизнь. Иисус Христос Евангелием разрушил

смерть и наглядно показал нам жизнь и бессмертие (2Тим. 1: 10). Правда, человек от природы одарен стремлением к усовершенствованию, и он всегда ищет идеала. Неудивительно поэтому, что мысль о загробной жизни лежит в основании почти всех религий, хотя и выражается часто в самой грубой антропоморфической форме. Но что же нового в таком случае дает человечеству христианская религия? Она санкционирует эту мысль фактом воскресения самого Иисуса Христа, и притом так, что все христианское мировоззрение связано самым неразрывным образом с понятием о вечной жизни. Вечная жизнь – это основание, на котором возвышается все христианское здание. „Мы – говорит апостол Павел коринфянам – оказались бы лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, которого Он не воскресил, если, то-есть, мертвые не воскресают... Если Христос не воскрес, и проповедь, наша тщетна, тщетна и вера наша... Поэтому и умершие во Христе погибли, и если мы в сей только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков“... Отсюда понятно, чем может успокоить Христос всех труждающихся и обремененных в этой жизни, приходящих к Нему за утешением, и чем Он может урегулировать их нравственную жизнь и деятельность... Итак, Иисус Христос имеет значение для всего рода человеческого как Учитель, Утешитель, Искупитель, Законодатель и Господь. Все лучшее, что только мы имеем, мы всецело получили от Него одного!...

Глава 2. Отношение Иисуса Христа к неверующему иудейству.

„Я послан“ – говорит Христос, – „к погибшим овцам дома Израилева“. Одного этого выражения достаточно для того, чтобы представить себе, в каком отношении находился Иисус Христос к современному Ему иудейству. Обетованный прародителям и патриархам, предвозвещенный вновь сонмом пророков, рожденный сверхъестественным образом, по особому, сверхъестественному обетованию, Иисус Христос, по свидетельству Евангелия, все силы употреблял к тому, чтобы просветить затемненное сознание иудеев и таким образом сделать их наследниками обетованного им царствия Божия.

Чтобы не оттолкнуть от себя иудеев, Иисус Христос является прежде всего сам иудеем в лучшем смысле этого слова. Он с точностью исполняет всегда не только требования ветхозаветного закона, но и требования благочестивых обычаев. Он ежегодно ходит в Иерусалим на праздник Пасхи, посещает синагоги, совершает пасхальные вечера, как истинный иудей, по закону Моисея, в восьмой день нареченный именем и обрезанный...

В первое время все, повидимому, благоприятствовало Его служению. Его слушают с энтузиазмом, за Ним следуют по одному Его слову. Довольно было Андрею провести с Ним день, чтобы не оставить Его; довольно было сказать несколько слов Нафанаилу, чтобы тот исповедал Его Сыном Божиим, Царем Израилевым. Правда, ученые фарисеи и иудейские начальники свысока смотрели на проповедь Назаретского Плотника, но и на них она производила свое магическое действие. Так, один ученый фарисей из начальников иудейских, бывший членом синедриона и пользовавшийся в Иерусалиме большим уважением, обратив внимание на Иисуса Христа, хотел узнать от Него самого, в чем заключалось Его учение; но, не желая давать пищи злословию со стороны своих собратьев, этот фарисей пришел тайно ночью к Спасителю. И Спаситель не оттолкнул этого человека, боявшегося уронить себя в глазах общества своей беседой с простым и не ученым назаретским плотником. Он принял его и даже вел с ним довольно продолжительную беседу. Еще поразительнее результаты беседы Иисуса Христа с жителями города Сихаря, – самарянами. Несмотря на то, что „жидове не прикасаются самарянам“, жители Сихаря с увлечением слушают проповедь Иисуса, на которого вначале они естественно могли смотреть только как на иудея, и, в конце концов, приходят даже к тому убеждению, что их проповедник действительно есть Спаситель мира. Такое магическое действие проповеди Иисуса Христа на Его слушателей Ренан хочет объяснить путем совершенно естественным и ставит в этом отношении Иисуса Христа наряду с Иоанною д'Арк, видя в Его способе привлечения последователей даже „невинную хитрость“, какою пользовалась

и Иоанна д'Арк. Но подобное объяснение не должно заслуживать серьёзного внимания уже по одному тому, что оно бросает пятно на нравственный характер Иисуса. .

Впрочем, если в первое время проповедь Иисуса Христа иудеи принимали с увлечением, то нельзя этого же сказать о дальнейшем времени. Усилия Иисуса Христа обратить на путь истинный иудеев почти всегда оставались без особенного успеха. В этом случае многозначительны слова Иисуса Христа, произнесенные Им незадолго до своей смерти при взгляде на город Иерусалим: „Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!“ А когда, во время торжественного шествия, Он приблизился к городу (Иерусалиму), то, смотря на него, заплакал о нем и сказал: о если-бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но сие сокрыто ныне от глаз твоих“ (Лук. 19:41–42). Такие же, исполненные глубокого сожаления, слова были обращены Иисусом Христом и к другим палестинским городам, не последовавшим Его учению, каковы; Хоразин, Вифсаида и Капернаум (см. Мф. 11: 20–24).

Средства, которыми пользовался Иисус Христос для привлечения иудеев к участию в царствии Божием, основанном Им на земле, были учение и дела. Но ни учением, ни сверхъестественными действиями, ни Своим высоконравственным характером Христос не мог достигнуть предположенной Им цели, что вызвало вопль удивления даже у самого евангелиста. „Столько чудес сотворил Он пред ними, – говорит евангелист Иоанн, – и они не веровали в Него. Да сбудется слово Исаии пророка: Господи! Кто поверил слышанному от нас? И кому открылась мышца Господня? (Ис. 53:1). Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои, и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис. 6:10). Сие сказал Исаия, когда видел славу Его, и говорил о Нем. Впрочем, – замечает евангелист, – и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не

исповедовали, чтобы не быть отлученными от синагоги. Ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию“ (Иоан. 12:37–43). Итак, мы видим, что Иисус Христос употреблял со Своей стороны все средства, чтобы обратить иудеев в число Своих последователей и, таким образом, спасти их прежде всего. Но почему эта цель не была достигнута – мы увидим ниже, когда будем говорить об отношении к Иисусу Христу современного ему иудейства и преимущественно – книжников и фарисеев.

Глава 3. Отношение Иисуса Христа к Своим последователям.

На первый раз служение Иисуса Христа открывается только в небольшом кругу Его слушателей. Андрей, ученик еще Иоанна Крестителя, приводит своего брата Симона, Филипп – Нафанаила, – вот тот скромный круг, в котором на первый раз является Спаситель мира. Затем, когда число последователей значительно увеличилось, Иисус Христос выделил из них две группы наиболее преданных Ему слушателей, которых и назвал апостолами. С апостолами Он говорил более и откровеннее, чем с остальными слушателями, о царствии Божием, Своем лице и назначении, просветлял их мировоззрение, бывшее сначала нечуждым обще- иудейских предрассудков, указывал им на предстоявшие Ему страдания, крестную смерть и воскресение, подкреплял их веру в Себя особенными сверхъестественными знамениями и подготовлял их, наконец, к их будущей деятельности. Евангельские повествования сохранили несколько фактов, на основании которых можно говорить более или менее уверенно об отношении Иисуса Христа к апостолам. Факты эти суть следующие: призвание апостолов (Мф. 4: 18–22; 9: 9–13; Мр. 1: 16 – 20; Лук. 5: 1 – 11), избрание учеников (Мф. 5–7; Мр. 3: 13–19; Лук. 6: 12 – 49), посольство на проповедь двенадцати учеников (Мф. 10: 1 – 42; 14: 1 – 12; Мр. 6: 7 – 29; Лук. 9: 1 – 9); посольство семидесяти (Лук. 10), преображение и т. п. Для уяснения отношения Иисуса Христа к Его последователям, остановимся несколько на этих событиях.

Призвание апостолов. Событие это случилось следующим образом, как свидетельствует о нем евангелист Матфей (4: 18 – 22; ср. Мр. 1: 16 – 20; Лук. 5: 1 – 11). Проходя однажды близ моря Галилейского, Иисус Христос увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море; ибо они были рыболовы. И говорит им: идите за Мной, и Я сделаю вас ловцами человеков. И они тотчас, оставив сети, последовали за Ним. Оттуда идя далее, увидел Он других двух братьев: Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починивающих сети свои, и призвал их. И они тотчас, оставив лодку и отца своего, последовали за Ним. Евангелист Лука несколько иначе повествует об этом событии. Однажды, – говорит он, – когда народ теснился к Иисусу, чтобы слышать слово Божие, а Он стоял у озера Геннисаретского, увидел Он две лодки, стоящие на озере; а рыболовы, вышедши из них, вымывали сети. Вошедши в одну лодку, которая была Симонова, Он просил его отплыть несколько от берега и, севши, учил народ из лодки. Когда же перестал учить, то сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, так что даже сеть у них прорывалась. И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь им; и пришли, и наполнили рыбой обе лодки, так что они начинали тонуть. Увидев это, Симон Петр припал к коленам Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный. Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных; также поразило это событие Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону; и сказал Симону Иисус: не бойся; отныне будешь ловить человеков. И вытащив обе лодки на берег, они оставили все и последовали за Ним.

Что евангелист Лука рассказывает об одном и том же событии, о котором говорят и первые два евангелиста, в этом не сомневается даже и отрицательная критика в лице своего серьезнейшего представителя Штрауса⁶¹⁵. Но, признавая тождество события, отрицательная критика находит между

евангельскими повествованиями об этом событии так много существенно различных черт, что не может не называть эти рассказы противоречащими один другому. Противоречия эти состоят в следующем: 1) по Луке – ученики следуют за Христом в силу чудесного лова рыб, до Матфею и Марку – только вследствие одного зова Спасителя; 2) у Луки первенствующее значение в рассказе принадлежит Петру, Андрей же даже и не назван, у Матфея и Марка – наоборот: на первом месте стоит Андрей; наконец 3) по Луке – факт призвания случился на озере, по Матфею и Марку – только на берегу озера. Остановимся несколько на этих возражениях, чтобы серьезнее оценить их достоинство. Если-бы мы были не сторонниками евангельских повествований, а простыми, недоверчивыми исследователями их, как исторических памятников, то и тогда мы ничего не приписали бы особенного тому обстоятельству, что в этой истории Лука не называет в частности имени апостола Андрея. Для евангелиста Луки было важно – и это составляет вообще характеристическую особенность его повествования – указать впечатление, которое было произведено тем или другим чудесным событием, совершенным Иисусом Христом (ср. Лук. 4: 14, 15, 36, 39, 40; 5: 9, 15, 21, 33; 6: 11 и мн. др.). Впечатление, произведенное на окружающих чудесным ловом рыб, лучше всего указано словами Петра (ст. 8). Отсюда понятно, почему в своем рассказе Лука называет не Андрея, а Петра. Впрочем, что он знал Андрея, как брата Петра, – в этом не может быть никакого сомнения (ср. 6: 14). Не более может подорвать доверие к нашим евангельским повествованиям и то обстоятельство, что – по Луке – факт призвания этих четырех апостолов случился на озере, а по повествованиям двух первых евангелистов – только на берегу озера. Собственно говоря, наши евангельские повествователи с точностью не указывают того места, на котором Иисус Христос призвал Своих первых учеников; да для них, как и для нас, это не имеет и особенной важности, так как здесь важен лишь факт самого призвания. Сама отрицательная критика может только догадываться о месте совершения этого факта, но не знать его. Таким образом, нам остается сказать лишь несколько слов по поводу того, что

Матфей и Марк ничего не упоминают в своих повествованиях о чудесном лове рыб. Если-бы отрицательная критика могла нам доказать, что во время Своего общественного служения Иисус Христос совершил только одно это чудесное событие, о котором говорит евангелист Лука, в таком случае для нас действительно было бы непонятно, каким образом о нем могли умолчать другие евангелисты; но если Иисус Христос совершил весьма много чудес и даже так много, что ни от одного писателя нельзя требовать точного описания их, как свидетельствует Иоанн, то в пропуске одного или даже нескольких чудесных событий нельзя видеть ничего соблазнительного. Матфей и Марк рассказывают об этом событии кратко и общо. Более или менее частных указаний, как напр, на место события или на какие-нибудь другие второстепенные обстоятельства, у них нет: им казалось более важным в этом случае самое призвание учеников, чем тот сверхъестественный случай, который был поводом к этому призыванию. Отсюда понятно, почему они говорят об одном и опускают другое. Впрочем, как мы уже имели не раз случай заметить, точный ответ о том, почему известный писатель, говорит об одних событиях и опускает другие, может дать только сам писатель.

Гораздо более заслуживает внимания то мнение отрицательной критики⁶¹⁶, что будто-бы разбираемые нами повествования исключает рассказ евангелиста Иоанна, по которому апостолы Петр и Андрей пошли за Иисусом еще по указанию Иоанна Крестителя. Сама отрицательная критика не хочет допустить, что синоптики и Иоанн в этом случае говорят об одном и том же событии. По словам Иоанна Андрей и Петр, последовавши за Иисусом, пробыли с Ним только один день; между тем как по повествованиям синоптиков – после чудесного лова рыб Петр и Андрей становятся постоянными спутниками Иисуса, Его последователями. Отрицательной критике кажется невероятным только то обстоятельство, что при разбираемом нами событии, о котором говорят три первые евангелиста, дело представляется таким образом, что как будто-бы до тех пор ни Иисус не знал Петра и Андрея, ни эти последние не знали Иисуса, и между ними как бы начинается первоначальное

знакомство. Не знаем, как на кого, – на нас такого впечатление евангельский рассказ не производит. Напротив, мы получаем впечатление совершенно противоположное. Правда, евангелисты в данном случае ничего не говорят о том, чтобы Петр и Андрей знали Иисуса прежде настоящего события, хотя не утверждают и противного. Но что в то время Петр и Андрей уже знали Иисуса Христа, в этом не может быть никакого сомнения. Мы оставим в стороне рассказ евангелиста Иоанна (1: 35–42), так как ни подтверждения, ни опровержения его мы не находим в повествованиях трех первых евангелистов. Мы представим только следующие соображения. В первое время своего общественного служения Иисус Христос, по свидетельству Матфея, жил в Капернауме; там Он учил, творил чудеса и оттуда слава о Нем распространилась по всей Галилее. Судя по Евангелию от Матфея (4: 18), Петр и Андрей жили также вблизи Капернаума, в котором, как кажется, находился даже и дом тещи Петровой. По свидетельству Иоанна (1: 45), местожительство Петра было в Вифсаиде, которая, как и Капернаум, находилась на западном берегу Геннисаретского озера. Таким образом, даже согласно с указанием Иоанна, Петр жил недалеко от Капернаума. Можно ли после этого допустить, чтобы, он не знал, что происходит в Капернауме, ничего не слышал об Иисусе и не постарался видеть Его?.. Ясно, что „первоначальное знакомство“ Петра с Иисусом у Галилейского озера есть лишь плод досужного воображения отрицательных критиков. Наконец, отрицательная критика⁶¹⁷ указывает в настоящем евангельском рассказе еще и несколько частных, свидетельствующих будто-бы о неправдоподобии всего рассказа. Так, ей кажется странным, что, хотя Петр и Андрей с самого начала названы „двумя братьями“, (δύο ἀδελφοί), к Андрею все-таки прилагается постоянно пояснение: „брат Его“ (ὁ ἀδελφός αὐτοῦ); апостолов она уличает если не в невежливости, то по меньшей мере в невнимательности, когда удивляется, что в тот самый момент, когда они должны быть призваны к апостольскому служению, они моют свои сети вместо того, чтобы слушать слово Вожие; наконец, против всего хода события она делает, по ее мнению,

серьёзное возражение, когда говорит, что „образование круга последователей в жизни, которую мы знаем, делается совершенно иначе, именно постепенно, через возрастающее познание возбуждающей силы известного мужа, вследствие того, что учитель развивает свой принцип“, и т. п. Эти возражения кажутся Бруно Бауэру настолько основательными и даже способными перевернуть верх дном всю евангельскую историю, что он считает себя уже тем гением, которому суждено освободить человечество от всех страданий, причиняемых Евангелием человеческому рассудку⁶¹⁸, и только удивляется тому, где до сих пор был у людей рассудок. „Wo bleibt nun unser Verstand?“ Но мы, впрочем, совершенно другого мнения о возражениях Бруно Бауэра. Они нам кажутся настолько пустыми и бессодержательными, что даже не заслуживают и опровержения, и мы только удивляемся (впрочем, не человечеству, а самому Бруно Бауэру), где был его рассудок, когда он думал такими пустыми возражениями опровергнуть евангельские факты, пережившие уже целые тысячи Бауэров! В самом деле, что сказать, напр., о таком выражении этого несчастного критика: „Luft! Luft! Wir kommen um! Ha! Welches Labsal! Wir fühlen uns wieder als Menschen!“ Что это, как не одно неистовство совершенно бессильного безумия?

Что касается, наконец, цели разбираемого нами события, то она вполне точно обозначена словами Спасителя к апостолу Петру: „не бойся, отныне будешь ловить человеков“. Таким образом, уже с самого начала, с самого призвания апостолов, Иисус Христос указывает им на их будущую деятельность и затем, в продолжении всего Своего общественного служения, не перестает в Своих теплых беседах, притчах и речах готовить их к достойному прохождению их высокого призвания.

Избрание двенадцати апостолов и идеал истинного ученика Христова (Мф. 5–7; Мр. 3:13–19; Лук. 4: 12–49). Когда уже Христос приобрел значительное число последователей и увидел, что жатва требовала достойных, подготовленных к тому деятелей, Он, после горячей молитвы к Богу, продолжавшейся на горе в течении целой ночи, призвал к Себе всех своих

последователей и избрал из них двенадцать, которых наименовал апостолами, – избрал, по словам Марка, для того, чтобы с Ним были, и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов. Затем, пред лицом всего народа, окружавшего Его, Он раскрыл пред ними в так называемой нагорной проповеди, в чем состоит сущность Его царства, специфическое достоинство Его учения и действий, цель Его общественного служения и, наконец, величественный идеал истинного последователя Своего. Все это необходимо было раскрыть пред учениками в виду многочисленной толпы, которая вручается их будущему руководству, дабы просветить их и уяснить, им их великое назначение. Слепой не может быть вожатаем слепца, иначе в яму упадут оба. Ученик не бывает выше своего учителя; но и усовершенствовавшись – будет всякий только как учитель его. Указав в девяти блаженствах общий идеал истинного последователя Своего, каковы прежде всего должны быть апостолы, Иисус Христос характеризует, в частности, и их значение собственно как апостолов, которые не должны оставаться без усовершенствования, но, возгревая в себе дар Божий, постоянно и прежде всех должны стремиться к достижению того высокого идеала, который изображен Христом в блаженствах. Собственное нравственное совершенство есть лучшая проповедь, а потому оно более всего свойственно христианским проповедникам. „Не унывайте, а радуйтесь, когда будут вас за проповедь вашу преследовать: „так гнали“ – говорит Христос своим апостолам – „и пророков, бывших прежде вас. Вы соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленой? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям. Вы свет мира. Не может укрыться город, стоящий наверху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного“. Затем, чтобы лучше уяснить ученикам сущность Своего учения и Своей миссии, Иисус Христос указывает им на то, в каком отношении находится Его учение к учению ветхозаветному. „Не думайте“, –

говорит Он, – „что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все“. Наконец, Он переходит к уяснению того, как нужно понимать в Его духе требования ветхозаветного закона и как нужно относиться к тем чисто практическим приемам, которые практиковались в современном Христу иудейском обществе: Он уясняет им значение и характер милостыни, силу и дух истинной молитвы, наконец, – сущность любви к ближнему и несомненные признаки богооткровенной истины.

Ввиду столь важного значения этого евангельского события мы считаем не лишним коснуться тех немногих возражений, которые направляются против него евангельской критикой новейшего времени. Впрочем Шлейермахер, а за ним и некоторые из его последователей не придают этому событию никакого особенного значения; они не считают его действием существенно важным в ходе общественного служения Иисуса Христа роду человеческому. Отвергая повествования синоптиков, и руководясь только Иоанном, который ничего не говорит об избрании двенадцати апостолов, они смотрят на образование апостольского „кружка“ как на дело совершенно случайное. Избрание апостолов, которое в наших Евангелиях поставляется в непосредственную связь с нагорной проповедью, по их мнению, вовсе не имело санкционного характера, не было торжественным актом утверждения всех двенадцати апостолов в их апостольском служении, не было даже результатом сознательного решения воли Иисуса Христа, а было опять-таки нечто совершенно случайное⁶¹⁹. Справедливость требует, однако-же, сказать, что не все отрицательные критики разделяют мнение Шлейермахера. Штраус – первый против него⁶²⁰. По его мнению, уже одно число „12“ не могло быть случайным и имело важное значение хотя бы даже в глазах только одних апостолов; при этом он указывает еще и на некоторые другие евангельские места (Мф. 19: 28; 10: 6; 15: 24; 9:36), которые совершенно не могут быть поняты без того предположения, что апостолы в своем служении были

торжественно утверждены Иисусом Христом пред лицом тех, спасению которых они должны были содействовать делом и словом, споспешествуя им во всем. Далее, сам Шлейермахер не отрицает, что против его мнения говорить прямой смысл евангельского текста у Луки: „когда настал день, (Христос) призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал апостолами “. Смысл этого места так ясен, что его не может затемнить самая хитрая диалектика. Наконец, что избрание апостолов не случайно, а имеет существенно важное значение в деле спасения падшего человечества, явно видно и из самого способа, как оно было совершено. Оно требовало молитвы и молитвы горячей, уединенной, в продолжении целой ночи (Лук. 6: 12). Вот почему сам Христос смотрел на Своих учеников не как на призванных только, но как на данных Ему непосредственно от Отца (Иоан. 17: 6, 9, 11, 12, 24 и мн. др.).

Гораздо серьезнее возражение отрицательной критики, основывающееся на сравнении имен апостольских, как они перечислены в различных евангельских повествованиях. Так, Шлейермахера ставит в тупик уже то обстоятельство, что между именами апостольскими не встречается имени Нафанаила⁶²¹. На основании двух мест Евангелия от Иоанна (1:46; 21:2), действительно, можно предполагать, – как некоторые и предполагают – что Нафанаил должен был принадлежать к числу двенадцати апостолов. Чем же после этого – спрашивается – объяснить то обстоятельство, что его имя не упоминается ни в перечислении имен апостольских у Матфея, ни в перечислении Луки? Если мы всмотримся поближе в имена апостолов, то мы должны будем согласиться, что между ними есть одно имя Варфоломей, которое нельзя назвать именем в собственном смысле. Сам Штраус⁶²² признает, что имя Варфоломей обозначает только „сына, происшедшего от отца“, т. е. что „Варфоломей“ не есть имя в собственном смысле, а только „patronymicum“, которое, по всей вероятности, лишь мало-по-малу обратилось в обыкновенное и самое употребительное имя одного из апостолов. При этом единодушное обозначение в наших евангельских повествованиях имени Варфоломея рядом с именем Филиппа,

который еще до своего призвания был близко знаком с Нафанаилом, и, наконец, некоторая тождественность в значении имен („Нафанаил“, значит – дар Божий, ср. Числ 1:8; 1 Паралип. 11:14; „Варфоломей“ – сын Фалмаи, сын богатого поля, обильный плод) дают нам право высказать мнение, что под „Варфоломеем“ в евангельских перечислениях имен апостольских следует разумеать именно Нафанаила. Конечно, это мнение носит на себе лишь характер одной догадки, которая, очевидно, имела бы гораздо большую степень достоверности, если-бы мы с точностью могли доказать, что Нафанаил, действительно, принадлежал к числу двенадцати апостолов. Впрочем, в виду беспристрастного отношения к делу, мы должны согласиться с указанием Штрауса, что двух указанных мест в Евангелии от Иоанна (1:46; 21:2) еще далеко недостаточно для того, чтобы с точностью доказать, что Нафанаил действительно принадлежал к числу двенадцати апостолов. На основании этих мест, можно утверждать только, что Нафанаил принадлежал к числу первых последователей Иисуса Христа, что ему вместе с другими обещано было Иисусом Христом „видеть небо отверзтым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну человеческому“ (Иоан. 1: 51), что он был в очень близких отношениях к апостолам не только во время земной жизни Иисуса Христа, но и после Его воскресения (Иоан. 21: 2), и ничего более. Наконец, против приведенного нами объяснения, т. е. против отождествления имен Варфоломея и Нафанаила, говорит некоторым образом еще и то обстоятельство, что в том же самом Евангелии от Иоанна, в котором только и говорится нечто о Нафанаиле, упоминается особо и имя Варфоломея (14: 9). Впрочем, как бы то ни было, верно ли то имя или другое, это несколько не вредит ни истинности христианской веры, ни истинности евангельской истории, в которой нет положительного ответа на этот вопрос.

Что касается различия в евангельских указаниях других апостольских имен, то для более ясного представления этого различия мы не ограничимся только исчислениями Матфея и Луки, как это делает Шлейермахер⁶²³, но примем во внимание

также исчисления евангелиста Марка и книги Деяний Апостольских. Таким образом, исчисления имен апостольских можно расположить в следующем порядке:

У Матфея	У Марка	У Луки	В книге Деяний Апостольских
1.Симон	1.Петр	1.Симон	1.Петр
2.Андрей	2.Иаков	2.Андрей	2.Иаков
3.Иаков	3.Иоанн	3.Иаков	3.Иоанн
4.Иоанн	4.Андрей	4.Иоанн	4.Андрей
5.Филипп	5.Филипп	5.Филипп	5.Филипп
6.Варфоломей	6.Варфоломей	6.Варфоломей	6.Фома
7.Фома	7.Матфей	7.Матфей	7.Варфоломей
8.Матфей	8.Фома	8.Фома	8.Матфей
9.Иаков Алфеев	9.Иаков Алфеев	9.Иаков Алфеев	9.Иаков Алфеев
10.Леввей Фаддей	10.Фаддей	10.Симон Зилот	10.Симон Зилот
11.Симон Кананит	11.Симон Кананит	11.Иуда Иаковлев	11.Иуда Иаковлев
12.Иуда Искарот	12.Иуда Искарот	12.Иуда Искарот	12.....

Из этой таблицы видно, что Матфей упоминает Леввея (с прибавлением: „называемый Фаддей“), Марк на его место ставит Фаддея, а Лука как в Евангелии, так и в книге Деяний Апостольских, вместо Фаддея или Леввея называет Иуду Иаковля. Прибавление, сделанное Матфеем: «Λεββαῖος, ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος» (Леввей, называемый Фаддеем) дает нам полное право заключать, что Леввей у Матфея есть одно и то же лицо с Фаддеем Марка. Правда, против такого заключения восстают некоторые ученые, заподозривая подлинность евангельского выражения „ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος“, так как во многих будто-бы древнейших кодексах Евангелия от Матфея это выражение опущено. Вот почему даже Ольсгаузен⁶²⁴ высказывается таким образом: „Мне также кажется, что оно (т. е. вышеуказанное выражение) не принадлежит Матфею, который нигде в других местах при этом имени (Леввея) не употребляет этой фразы; вероятно оно перешло в текст из какой-нибудь

гlossы, так как на полях (евангельского повествования) кем-нибудь могло быть высказано во всяком случае очень вероятное предположение, что Фаддей Марка есть Леввей Матфея“. Мы не будем долго останавливаться на этом возражении; мы напомним только, что против него говорит уже одно то обстоятельство, что таких кодексов, которые опускают указанное выражение Матфея, сравнительно только очень незначительное количество⁶²⁵. При этом для нас важно, что имена: Леввей и Фаддей тождественны по своему значению и настолько синонимичны, что едва-ли могут быть названы именами в собственном смысле (Фаддей – могущественный, Леввей – смелый, сильный). В силу этого, нам кажется, что без особенных, посторонних побуждений, ничего нельзя сказать против отождествления Леввея у Матфея с Фаддеем Марка.

Гораздо важнее вопрос о том, как смотреть на различие в этом отношении между Матфеем и Лукой. Желая запутать это дело еще более, Шлейермахер думает доказать, что на место Леввея (у евангелиста Матфея) Лука ставит Симона Зилота. Но думать так нет ровно никакого основания, и потому скорее следует предположить, что Лука ставит Симона Зилота на место Симона Кананита (у Матфея), а на место Леввея – Иуду Иаковля. Отождествлять Симона Зилота с Симоном Кананитом нам отчасти дает право самое тождество имен. Что же касается Иуды Иаковля, то из Евангелия от Иоанна (14:22) мы, действительно, знаем, что в числе двенадцати апостолов был и Иуда не-Искариот. Если же при этом примем во внимание то обстоятельство, что Иуда Иаковлев не называется у Матфея, а у Луки нет Леввея, – и далее, что Леввей и Фаддей не суть имена в особенном смысле, а только прозвища (если можно так сказать), – то не трудно догадаться, что все эти три имени: Леввей, Фаддей и Иуда Иаковлев обозначают одно и то же лицо. Так смотрели на это, между прочим, и древние толковники, из которых Иероним, напр., прямо называет Иуду Иаковлева „трехименным “ (τρίωνυμος). Для Шлейермахера кажется странным, чтобы одно и то же лицо могло иметь несколько имен. Но если мы поглубже вникнем в дело, не ссылаясь даже на примеры нашего времени, особенно в

западно-европейской жизни, то это обстоятельство представится нам совершенно естественным и вполне правдоподобным; мы поймем, что уже одно существование в числе апостолов другого Иуды (Искаротского) легко могло быть причиной того, что, кроме своего обыкновенного имени, Иуда Иаковлев – для более удобного различения его от Искариота – часто назывался Христом и другими учениками более определенными именами второстепенными – Леввеем и Фаддеем.

Вот почему легко можно допустить, что Матфей назвал Иуду Иаковлева его более употребительным, хотя и второстепенным именем (Леввей, Фаддей), тогда как Лука, желавший говорить обо всем „по тщательном исследовании“ (Лук. 1:3), указывает на его собственное имя.

Нельзя не согласиться со мнением Шлейермахера, что вопрос о том, каким образом Иуда Искариотский мог быть избран в число двенадцати ближайших учеников Христовых, – решить довольно трудно⁶²⁶. Если Христос ведал сердца людей, – говорит Шлейермахер, – то, избирая Иуду в число апостолов, Он сам как бы становится участником преступления Иуды; с другой стороны, – если Иуда, в свою очередь, совершает преступление, только как орудие исполнения ветхозаветного пророчества, то он делается участником дела Спасителя. Это возражение, конечно, носит на себе скорее догматический, чем исторический характер и его решение почти совпадает с решением вопроса о том, каким образом Бог мог сотворить человека, когда Он, как всеведущий, знал, что человек не устоит в добре, рано или поздно падет, и даже, несмотря на искупление кровью Сына Божия, многие из его потомков погибнут, подобно тому, как погиб и Иуда, бывший даже одним из числа апостолов, – или: каким образом Бог мог сотворить тех ангелов, которые, будучи вначале добрыми, пали, однако-же, безвозвратно, – причем нами не может быть понята даже и самая возможность их падения... Это–тайна, которую не может постичь ограниченный рассудок человека!.. Один из лучших немецких комментаторов (Ланге) усматривает в избрании Иуды в число двенадцати апостолов одно лишь смелое дело

Божественной любви, которая видела в Иуде зародыш как к дурному, так и ко многому доброму, и делала все возможное, чтобы сохранить его от зла, хотя вскоре же оказалось, что зло в нем гораздо сильнее, чем добро (Иоан. 6: 69–71), вследствие чего Христос несколько раз предостерегал его (Мф. 6: 19–21; Мр. 7: 21–23; Лук. 12: 16–20), несколько раз отпускал его от себя, давал ему полную свободу (Иоан. 6: 67; 13:27) и, наконец, не раз указывал ему на его нечистую душу (Иоан. 13: 18). Возражение это, впрочем, не принадлежит собственно Шлейермахеру; оно слишком старо для того, чтобы принадлежать ему; а потому мы ответим на него также еще и словами древних: „Иной скажет, – говорит Златоуст⁶²⁷, – если написано, что Христос так пострадает, то за что осуждается Иуда? Он исполнил то, что написано. Но он делалм, – отвечает на это Златоуст, – не с той мыслью, а по злобе. Если ты не будешь смотреть на цель, то и диавола освободишь от вины“. Впрочем, –каким образом дошел Иуда до того, чтобы предать Иисуса Христа Его врагам, – об этом мы будем говорить впоследствии, при изложении последнего периода земной жизни Господа нашего Иисуса Христа; а теперь перейдем к вопросу о том, почему было избрано именно только двенадцать апостолов.

Едва-ли кто может согласиться с мнением Шлейермахера, что число апостолов не имело никакого смысла ни в глазах Христа, ни в глазах самих апостолов. Сам Шлейермахер заметил, что против его мнения резко говорит уже один факт избрания Матфея после отпадения Иуды; сам Шлейермахер заметил, что против его мнения говорит также и обетование Христа, данное апостолам: „сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых“ (Мф. 19: 28); сам Шлейермахер заметил, что в этом обетовании число апостолов поставлено в связь с числом колен израилевых; но он не хотел допустить, что Израиль, как и число апостолов, здесь разумелись не в собственном смысле, но лишь в переносном или идеальном; говорим: „идеальном“, потому что это обетование Господне, очевидно, не могло касаться Иуды Искаротского. Идеальность эта ясно вытекает и из того, что „сидение апостолов на двенадцати престолах поставляется в

прямую связь с сидением Христа на престоле славы Своей. Но под славой (δόξα) Христа несомненно разумеется лишь то прославление Его, „когда приидет Сын человеческий во славе Своей, и все святые ангелы с Ним, и сядет на престоле славы Своей“ (Мф. 25: 31). Отсюда понятно, что и сидение апостолов на двенадцати престолах имеет смысл лишь прославлений их безконечной славой Христа. Шлейермахер прав, когда говорит, что во время земной жизни Христа Израиль уже не сохранял своего прежнего деления на двенадцать колен (вернее сказать – не так строго придерживался этого деления, как прежде); мы скажем более: в то время уже почти не существовал и сам Израиль, как Израиль, т. е., как избранный народ Божий и носитель Божественных откровений, хотя его идея была еще жива. Как известно, назначение еврейского народа состояло в том, что он должен был быть избранным народом Божиим, так как на него была возложена обязанность сохранить в чистоте идею обетованного Мессии. Но, отвергнув Христа, своего истинного Мессию, иудеи, очевидно, уже не могли выражать собой этой идеи, – она перешла в жизнь другого народа Божьего – христиан вообще, как бывших иудеев, так и язычников, которые хотя никогда и не были народом, но ныне стали народом Божиим (Осии 2: 23; ср. 1Петр. 11:10). Таким образом, с пришествием Христа только христиане могут быть названы Израилем, т. е. избранным народом Божиим, как учит об этом и апостол Петр. Отсюда понятно, что Христос и апостолы, как представители христианства, подобно представителям плотского народа Божия, плотского Израиля, могли давать своему числу только духовный смысл, аналогичный с числом двенадцати представителей двенадцати колен израилевых. Таким образом, число „двенадцать“ уже имеет значение потому, что образ Израиля духовного в новозаветном Откровении нередко берется с образа Израиля плотского; двенадцать апостолов являются как бы судьями двенадцати колен израилевых, не уверовавших в обетованного им Искупителя, или – что то же – двенадцатью представителями лучших людей ветхозаветного Израиля, с полной уверенностью чаявших ничем не заменимой для них утехи Израилевой.

Посольство на проповедь двенадцати апостолов (Мф. 10:1–42; Мр. 6:7–13; Лук. 9:1–6). Видя, что уже наступило время проповедания слова Божия и для апостолов, Иисус Христос призвал однажды к Себе двенадцать учеников Своих, дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь, и начал посылать их по два в различные места Палестины, дабы они проповедовали людям, наипаче погибшим овцам дома Израилева, о том, что уже приблизилось царство небесное. Для нас здесь особенно важны те наставления (по Шлейермахеру – инструкции), какими снабдил Иисус Христос Своих учеников, посылая их на проповедь. „На путь к язычникам не ходите“, – говорил Он, – „и в город самарянский не входите, а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева. Ходя же, проповедуйте, что приблизилось царство небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте. Даром получили, даром и давайте. Не берите с собой ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящийся достоин пропитания. В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете. А входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему. Если же кто не примет вас, и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног своих. Истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому. Я посылаю вас, как овец среди волков; итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби. Остерегайтесь людей; ибо они будут отдавать вас в судилища, и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня для свидетельства пред ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать. Не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов израилевых, как приидет Сын человеческий. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; И что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях. И не бойтесь убивающих тело, душу

же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враги человеку домашние его. Кто принимает вас, принимает Меня; а кто принимает Меня, принимает пославшего Меня“. Такими чисто отеческими и ясными наставлениями снабдил Иисус Христос Своих учеников, посылая их на проповедь! Ученики действительно пошли и проходили по селениям, благовествуя и исцеляя повсюду.

Возражения отрицательной критики против настоящего евангельского рассказа настолько ничтожны, что положительно не заслуживают внимания. В самом деле, разве можно считать серьёзным возражением указание Бруно Бауэра⁶²⁸ на то, что выражение Иисуса Христа: „на путь язык не идите“ находится в противоречии с Его повелением, данным ученикам уже перед вознесением на небо, – идти и научить все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа?.. Или что за возражение, которое делает Штраус⁶²⁹, когда утверждает, что Иисус не говорил: „мертвых воскрешайте“ (νεκρούς ἐγείρετε), потому что из евангельских повествований не видно, чтобы ученики воскресили кого-нибудь из мертвых. Но из евангельских повествований не видно и того, чтобы ученики пошли на проповедь, действительно не взявши с собой ни золота, ни серебра, ни меди, ни сумы... Что же, однако, отсюда следует? Что Иисус Христос не говорил ничего и об этом? В таком случае нужно будет признать, что Христос не говорил почти ничего! Критик забывает, конечно, что евангелисты описывают жизнь Христа, а не апостолов. Другие возражения⁶³⁰ еще слабее, а потому мы и не считаем нужным останавливаться на них.

Избрание и посольство на проповедь семидесяти апостолов (Лук. 10:1 – 20). Незадолго до Своего преображения, т. е. в конце второго периода Своего общественного служения роду человеческому, когда начала ощущаться еще более настоятельная нужда в распространении учения о пришествии на землю обетованного Мессии, Христос избрал из числа наиболее преданных Ему последователей еще семьдесят

учеников, которых также по два послал перед лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти, снабдив их наставлениями, по существу своему довольно сходными с наставлениями, данными по такому же случаю и двенадцати апостолам. После проповеди эти семьдесят учеников возвратились назад с радостью и говорили: „Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем“. Он же сказал им на это: „Я видел сатану, спадшаго с неба, как молнию. Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов, и на всю силу вражью; и ничто не повредит вам. Однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах“. Не можем не остановить своего внимания на том возражении отрицательной критики, которое касается наставления, данного Иисусом Христом семидесяти апостолам перед посольством их на проповедь. Это наставление, по мнению отрицательной критики ⁶³¹, до буквальности сходно с наставлением, данным – по свидетельству Матфея – Иисусом Христом и двенадцати апостолам по такому же случаю; а потому она предполагает, что кто-нибудь из евангелистов заимствовал это наставление из чужого повествования: или Матфеем у Луки, или Лукой у Матфея. Но отрицательная критика не совсем чистосердечна в этом случае; она не говорит того, что наставление, данное семидесяти, в сущности сходно с наставлением, данным двенадцати апостолам, не по одному только Матфею, но по Марку (6: 7 – 11) и Луке (9: 1 – 6). И вывод, следовательно, отрицательная критика должна бы сделать такой, что Лука заимствовал наставление семидесяти апостолам не у одного только Матфея, но и у Марка, и у самого себя. Если повторения не невозможны в писаниях всякого рода, то тем более они возможны в жизни. И что удивительного, если по одинаковому поводу людям с одинаковым назначением даны сходные наставления!...

Впрочем наставления семидесяти апостолам не во всем сходны с наставлениями, данными двенадцати апостолам. В наставлении семидесяти нет некоторых черт, которые находятся в наставлении, данном двенадцати апостолам (ср. Мф. 10: 8, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 28 – 42); нет именно черт, указывающих на

те обстоятельства, которые встретят и, действительно, встретили апостолы уже после Иисуса Христа. Чем объяснить это? Объясняют – и, быть может, не без основания – неодинаковость этих наставлений тем, что двенадцати апостолам было дано наставление в виду их постоянного апостольского призвания, а семидесяти – только на один определенный раз, так как они были избраны лишь ради особенного случая. Но во всяком случае будет крайностью думать (как думает, напр., Gfrörer), что этих апостолов вовсе не было, так как о них ничего не упоминает Павел в послании к Коринфянам (15: 6) и так как сам историк Евсевий говорит („Ц. И.“ 1:12), что он не знает имен семидесяти апостолов.

Но почему – спрашивается – во второй раз Иисус Христос избрал именно семьдесят учеников? Отрицательная критика ⁶³² думает, что Он сделал это „из подражания“ Моисею, потому что и Моисей когда-то избрал семьдесят старейшин. Так ли оно или нет, но нам кажется вернее будет ответ, если мы скажем, что мы этого не знаем, так как Евангелия нам ничего не говорят об этом и не дают даже и таких указаний, с которыми мы встречались при суждении о двенадцати апостолах.

Заговорив о числе апостолов, посланных Христом на проповедь во второй раз, не можем не вспомнить о возражении такого остроумного критика, как Бруно Бауэр, который с детской наивностью недоумевает, „каким образом Иисус мог жаловаться на недостаток делателей, когда в его распоряжении находилось семьдесят учеников“ ⁶³³. Насколько достоверно – мы не знаем, но в Талмуде (Тр. Песахим fol. 54, в.), рассказывается следующее. Царь Агриппа послал однажды узнать, сколько мужчин у израильтян и просил поэтому первосвященника сосчитать пасхальных агнцев, что было исполнено следующим образом: отложили в сторону почки каждого агнца, а по окончании жертвоприношения нашли 60 тем пар почек, т. е. 1.200,000 штук. Но так как во вкушении каждого пасхального агнца участвовало по крайней мере десять человек, то оказывается, что в Иерусалиме было тогда двенадцать миллионов человек... Неужели же на двенадцать миллионов человек слишком много семидесяти проповедников?

При этом мы предполагаем, что в число двенадцати миллионов человек, находившихся в Иерусалиме в то время, на которое указывает Талмуд, вошли все палестинские иудеи, – чего, конечно, и предполагать невозможно. Как ни баснословно указание Талмуда, но оно находит для себя подтверждение и у иудейского историка – Иосифа Флавия, который также указывает на то („О войне иуд.“ 6: 9, 3), что приблизительно около 65 года по Р. Х. было сосчитано число пасхальных агнцев и найдено, что заколотых агнцев 256,500. Если считать опять-таки на каждого агнца минимум десять человек, то выходит, что в то время в Иерусалиме должно было находиться по крайней мере 2.565,000 человек. Это указание подтверждается Флавием и в других местах: так, он говорит, что в Иерусалиме во время осады погибло 1.100.000. человек, что Цестия окружили в Иерусалиме 3.000,000 евреев, жалуюсь ему на наместника Флора („О войне иуд.“ 2: 14, 3) и т. п. Неужели же при таком количестве народонаселения Палестины Христос не мог сказать, смотря на своих учеников: „жатва многа, делателей же мало“!

Наконец, не можем не указать на то, как искажает Бруно Бауэр и слова Спасителя, хотя бы, напр., следующие: „ходя же, проповедуйте, что приблизилось царство небесное“. По Бауэру, это значит, что, войдя в дом, ученики ничего не говорили, кроме: „царство небесное приблизилось“ и затем отправлялись далее⁶³⁴. Ученый критик, должно быть, не обратил внимания на слова Христа: „В доме же том (где их примут) оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть... не переходите из дома в дом“ (Лук. 10: 7). Бруно Бауэру, как видно, хотелось, чтобы Иисус Христос сам сначала составил проповедь, отдал ее в нескольких экземплярах переписать, заставил учеников наизусть выучить ее, затем прорепетировал их и потом уже послал проповедовать. Но ничего подобного древность не знала, а потому ничего подобного нельзя от нее и требовать.

Преображение Господне (Мф. 17:1–13; Мр. 9:1–13; Лук. 8:28–36). С того времени, как ученики уже исповедали Иисуса Христа истинным Сыном Божиим, Христос начал открыто говорить им о том, что Ему должно идти в Иерусалим, и много

пострадать от старейшин, и первосвященников, и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть. Ученики, бывшие, конечно, еще не чуждыми тогдашнего иудейского мировоззрения, не могли примириться в своем сознании с представлением страждущего Мессии. Как может Мессия, этот давно ожидаемый царь Израилев, пострадать, умереть и потом воскреснуть? Отсюда – прекословие Петра; отсюда же и возможность колебания в вере у других учеников... К этому присоединяется еще, что, вместо ожидаемого земного блаженства в царстве Мессии, они слышат от Христа учение о самоотречении, несении креста, добровольном лишении Себя всего того, что, по тогдашнему понятию, считалось лучшим, и т. п. В силу всего этого, образ Христа уже не мог подойти под представление, которое имели ученики об обетованном Мессии. Вот почему, для подкрепления в учениках веры в себя и для лучшего уяснения им истинного понятия об обетованном Мессии, Иисус благоволил показать ученикам славу Свою в преславном преображении. Взяв с Собой Петра, Иоанна и Иакова, Он взшел на гору помолиться. Когда Он молился, лицо Его просияло как солнце, одежды же Его сделались белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить. И вот, явились им Моисей и Илия и беседовали с Иисусом. Явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме. При этом Петр сказал Иисусу: „Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем три кущи, Тебе одну и Моисею одну, и одну Илии“. Когда же он это говорил, явилось облако и осенило их: и устрашились они, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: „Сей есть Сын Мой возлюбленный: Его слушайте“. Услышав этот голос, ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Иисус приступил, коснулся их и сказал: „встаньте и не бойтесь“. Возведши очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. Когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: „никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын человеческий не воскреснет из мертвых. И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит воскреснуть из мертвых. И спросили Его: „как же книжники говорят, что Илии

надлежит прийти прежде?“ Иисус сказал им в ответ: „правда, Илия должен прийти прежде, и устроить все. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын человеческий пострадает от них“. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

Отрицательная критика⁶³⁵ не придает этому событию никакого значения и называет его прямо безцельным (Hier fehlt offenbar der Zweck). Хотя мы уже отчасти и указали на цель этого события при самом изложении его, но остановимся еще несколько на этом вопросе для того, чтобы лучше уяснить его. Какое же и для кого имеет значение преображение Господне? Нетрудно заметить, что это событие имеет двоякое значение. Прежде всего, оно торжественно подтверждает истинность мессианского достоинства Иисуса Христа пред тремя преданнейшими учениками Его, которые были избраны из числа двенадцати апостолов для присутствования при этом славном и необычайном событии. За неделю пред сим, Петр произнес перед Христом от лица двенадцати апостолов горячее исповедание: „Ты Христос Сын Бога живаго!“ Здесь, во время преображения, он, вместе с двумя другими учениками, снова слышит такое же точно исповедание, но только произнесенное уже устами нечеловеческими: „сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение: Его слушайте!“ Таким образом, преображение Иисуса Христа фактически подтверждает то, во что прежде ученики веровали, быть может, только еще неопределенно, именно: оно подтверждает истинность Богочеловеческого достоинства Иисуса, Который пришел на землю, как Искупитель и Учредитель царства Божия на земле, и Которого, следовательно, все должны были слушаться. В этом отношении чудесное преображение Иисуса Христа имеет для себя аналогическое событие и в истории Ветхого Завета (конечно, только не в Штраусовском смысле ⁶³⁶, именно в истории Моисея, который вместе с Аароном, Надавом и Авиудом взошел на гору Синай, получил там закон и прсиял таким светом, что должен был покрыть свое лицо (Исх. 24; ср. 34: 30; 2 Кр. 3: 7). В факте преображения Христос также как бы объявляется духовным законодателем, когда глас с неба

говорит: „αὐτοῦ ἀκούετε“ (Того послушайте). Слово Его должно быть законом для Его последователей. Затем факт преображения имеет прямое отношение даже к Самому Иисусу Христу. Преображение точно также, как крещение и искушение, принадлежит к числу тех событий, в которых объектом события является Сам Христос и в которых Его внутренняя жизнь созерцается в ее развитии, как говорит Ольсгаузен⁶³⁷), хотя из этого мы вовсе не думаем делать того заключения, которое делает Ольсгаузен. По его мнению, отсюда вытекает то, что „человеческая индивидуальность Иисуса приняла в себя божескую универсальность только постепенно“; по нашему же мнению, этот взгляд ошибочный: не Христос принял в себя универсальность божества постепенно, но эта божеская универсальность открывалась только постепенно миру. В крещении было открыто во Христе миру то, что Он есть Сын Божий, в преображении же – не только то, что Он есть Сын Божий, но и то, что Он – Мессия, Искупитель человечества и тот Ангел Нового Завета, о котором писал Моисей, лично явившийся для свидетельства на Фаворе ⁶³⁸, и пророки, представителем которых явился пророк Илия, почему и глас с неба повелевает слушаться Его, как нового законодателя. Таким образом, преображение имеет отношение не только к вере или маловерию будущих распространителей и, насадителей христианской религии, но и к самому делу искупления, т. е. к постепенности его откровения роду человеческому. Это чудесное событие, так сказать, как бы завершило откровение Иисуса Христа о Себе в период Его общественного служения, а потому уже вскоре после этого события, по свидетельству Матфея (17:22), Христос и начал открыто говорить о том, что „Сын человеческий предан будет в руки человеческие“. Таким образом, чудесное преображение Иисуса Христа ясно доказало ученикам Его, что до какого бы уничиженного состояния ни довели Христа руки человеческие, Он все-таки есть истинный Бог, как о нем свидетельствовал и Его небесный Отец, и ветхозаветное Писание. Беседа с Иисусом Моисея и Илии об исходе Его в Иерусалиме раскрыла ученикам глаза, что представление о Мессии – в смысле политического могущества

и славы – ложно, что по непреложной воле Божией истинному Мессии, истинному Сыну Божию, как назвал Иисуса сам Бог Отец, надлежит пострадать и умереть, и пострадать именно в Иерусалиме. Вследствии этого, равно как и вследствие созерцания славы Христа на Фаворе, ученики должны были укрепнуть сердцем и утвердиться в вере, чтобы, не колеблясь, могли смотреть на предстоящее унижение их Божественного Наставника и даже крестную смерть Его, которую Ему суждено было претерпеть. Таким образом, отрицательная критика неправа, когда это чудесное событие, столь полное глубокого значения, как для апостолов, так и для самого дела Христа, она называет совершенно безцельным и не имеющим ровно никакого значения ни для Христа, ни для Его учеников.

Что касается самого события, то для объяснения его существует множество самых разнообразных гипотез и предположений. Так, Тертуллиан, Гердер, Гратц, Краббе, Блезк, Вейцеккер, Прессансэ и Штейнмейер считают его только явлением визионерным⁶³⁹; Мейер – полувизионерным, полуобъективным; древние отцы и учителя церкви – только объективным. Габлер, Рау, Кюнел, Неандер и все так-называемые приверженцы естественного объяснения смотрят на это событие только как на сновидение (Traumgesicht); впрочем Габлер предполагает при этом еще бурю. Кюнел, Вентурини, Паулус, Газе и Шлейермахер видят в Моисее и Илии двух тайных, неизвестных апостолам, приверженцев Христа, с которыми последний, встретясь на Фаворе, беседовал о Своей судьбе; кроме того, Паулус и Аммон смотрели на самое преображение только как на атмосферическое явление, – освещение и оттенение. Эвальд признает его объективным, но мифически разукрашенным. Наконец, Вейссе и Бруно Бауэр приписывают ему лишь аллегорическое значение: по их воззрению⁶⁴⁰, ученики видели не образы, а только идеи Моисея и Илии, и т. п.

Рассматривать всех этих гипотез мы не будем; но мы коснемся только тех оснований, которые побуждают отрицательных критиков смотреть на факт преображения иначе, чем понимают его сами евангельские повествователи. По

мнению отрицательных критиков, сами ученики Иисуса Христа – Петр, Иоанн и Иаков неверно поняли это событие, а следовательно неверно передали о нем и другим ученикам, а в том числе и евангелистам. Петр, Иаков и Иоанн, по свидетельству самих евангельских повествований, – говорит отрицательная критика⁶⁴¹, – во время преображения находились в каком-то странном, неестественном состоянии, не то в состоянии сна, не то в состоянии опьянения, одним словом были какими-то полусонными (schlaftrunken), а потому, будто-бы, весьма естественно предположить, что они не только не могли верно передать другим, но и точно не могли знать, что при этом собственно случилось. Нужно ли говорить о том, как трудно согласиться с этим мнением? Прежде всего должно заметить, что евангелисты в этом случае выражаются совсем одинаково. Так Матфей говорит, что ученики „очень испугались“ (17: 6); Марк – что Петр „не знал, что сказать: потому что они (т. е. ученики) были в страхе“ (9: 6); а Лука – что „Петр и бывшие с ним отягчены были сном; но, пробудившись, увидели славу Его (т. е. Иисуса) и двух мужей... и уstraшились“, при этом также прибавляет, что Петр говорил, „не зная, что говорил“. Но если мы будем рассматривать евангельское повествование Луки даже и само по себе, то и в таком случае из его указания на то, что ученики „были отягчены сном“, еще нельзя делать заключения, что они находились в полусонном состоянии, так как следующее затем слово – διαϋρηγορήσαντες⁶⁴² (пробудившись) имеет во всяком случае смысл совершенно противоположный, чем выражение „ὄπνι βεβαρημένοι“ (отягченные сном), и оно ясно указывает на бодрственное состояние апостолов во время самого события. Таким образом, и на основании одного евангельского повествования от Луки, рассматривая его даже независимо от других евангельских повествований, нельзя делать предположения, что ученики (Петр, Иаков и Иоанн), будто-бы, все время были отягчены сном, а потому и не могут быть признаны компетентными свидетелями этого чудесного события. Слова: «μή εἰδώς δ λέγει» (не зная, что говорит) также не указывают на полусонное или полусознательное состояние учеников во время чудесного

преображения Иисуса Христа; они указывают только на внутреннее экстатическое состояние их, так как их изумила величественность столь необычайного явления, вследствие чего они возвысились, как говорит Ольсгаузен⁶⁴³, даже над самими собой. „Когда блестящее видение стало меркнуть, – говорит Фаррар⁶⁴⁴, – и величественные посетители готовы были удалиться, когда сам Господь вошел с ними в осенившее их сияние, – изумленный, пораженный и восхищенный Петр, опасаясь скорого их удаления, не зная, что сказать, не зная, что Голгофа представит бесконечно высшее зрелище, не зная, что теперь исполнены (?) „закон и пророчества“, не вполне понимая, что Спаситель невыразимо выше синайского пророка и кормильского мстителя, воскликнул: „Наставник! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: одну Тебе, одну Моисею и одну Илии“. Итак, мы можем сказать, только с Фарраром, что Петр вместе с другими апостолами, был изумлен, поражен, восхищен; но это, однако-же, не значит, что ученики находились в состоянии полусонном, полусознательном как говорит отрицательная критика; это значит только, что они были в возбужденном состоянии, в благоговейном страхе пред величием славы истинного Сына Божия. Но и эта возбужденность, и этот благоговейный страх по свидетельству всех трех евангелистов, явились в учениках не сами собой, а были вызваны созерцанием величественной славы Божией, и ученики пришли к такому возбужденному состоянию, очевидно, уже после того, как они ясно увидели, что происходило вокруг них; вот почему они также ясно и точно могли впоследствии передать и другим, что видели сами. Истинность евангельского повествования о преображении подтверждает, наконец, и сам свидетель-очевидец этого события, ап. Петр. Выслушаем его свидетельство. «Мы –говорит он (2Петр. 1: 16–18) – возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от великолепной славы принесся к Нему такой глас: „сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение“. И сей глас,

принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе“. Таково свидетельство самого апостола Петра!

Теперь перейдем к некоторым частным возражениям, которые направляет отрицательная критика против евангельского повествования о чудесном преображении Господнем, хотя предвараем, что возражения эти такого рода, что у человека серьезного могут вызвать только одну улыбку. Говоря, напим., о явлении на Фаворе Моисея и Илии, Штраус уверяет ⁶⁴⁵ своих читателей в той великой истине, что мертвые не могут являться живым людям. Эта истина так неопровержима, что и мы с охотой принимаем ее. Тем не менее, кто верует в загробную жизнь, в возможность воскресения и в прославление нашего тела в той стране, в которую каждый из нас рано или поздно попадет волей-неволей, кто верит в ветхозаветное повествование о жизни и судьбе пророков Моисея и Илии, для того разбираемое нами событие не представит никаких затруднений, тем более, что возможному объяснению его много помогает само Св. Писание (см. Второз. 34: 6; 4цар. 2:11; Сир. 48:9, 13). „Михаил Архангел, – говорит ап. Иуда (ст. 9), – когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укориженного суда, но сказал: „да запретит тебе Господь“. Последние слова следовало бы также сказать еще и нашему ученому критику.

Такого же рода и другое возражение Штрауса⁶⁴⁶, направленное против евангельского указания на глас, бывший с небес во время преобразования. У Бога нет ни говорных труб или рупоров, ни других каких-нибудь звуковых инструментов; как же он – спрашивается – мог бы говорить? Когда Штраус писал свою „Жизнь Иисуса“, тогда еще ничего не было известно о телефонах, – иначе он, конечно, не преминул бы сослаться на них! Право, как-то странно слышать подобные детские возражения от человека, считающегося серьезным представителем науки и руководящим целой школой своих последователей. Без сомнения, Штраусу была известна новейшая теория звука, помещающаяся даже в учебнике Малинина⁶⁴⁷, которая объясняет все звуковые явления движением колеблющегося тела. Но если такое движение

воздуха или эфира может производить каждый человек (о немых мы не говорим), то почему же Всемогущий Бог должен быть лишен этой возможности? Но довольно об этом, перейдем к следующему.

Глава 4. Отношение к Иисусу Христу апостолов⁶⁴⁸.

Отношение к Иисусу Христу Его апостолов выяснилось отчасти уже из предыдущего. Слово „ученик“, – и притом ученик в большинстве случаев преданный своему Божественному Учителю, ученик покорный, послушный, внимательный, – наилучшим образом характеризует это отношение. Личность Христа производила такое магическое влияние на апостолов, что достаточно было одного Его слова: „иди по Мне“, чтобы будущий ученик Христов оставил навсегда и своих родных, и свои хозяйственные занятия, не отдавая себе даже ясного отчета в том, зачем это он делает и куда приведет Его Божественный Наставник. Правда, уже с самого начала ученики видели в Иисусе Того, о Котором писал Моисей в законе, и пророки, т. е. Мессию (Иоан. 1:45, ср. 41); но вся евангельская история ясно свидетельствует о том, что долгое время ученики вовсе не имели представления об обетованном Мессии, не знали свойств Его царства и не имели понятия о Его цели. Почти три года они постоянно сопровождали Иисуса Христа, почти всегда были свидетелями Его сверхъестественных действий, почти всегда слышали Его божественное учение и между тем только в конце третьего года говорят Иисусу: „вот мы оставили все и последовали за Тобою; что же будем нам?“ (Мф. 19: 27; Мр. 10:28; Лук. 18:28). Опыт с одной стороны, сверхъестественное действие благодати Божией – с другой, привели, наконец, апостолов к тому глубокому исповеданию, которое они произнесли пред Иисусом: „Ты Христос, Сын Бога живаго“ (Мф. 16:16 и паралл.). Тем не менее, они и в это время еще не имели истинного понятия об Иисусе. И когда Иисус Христос начал после этого исповедания открыто говорить ученикам Своим о том, что Ему должно идти в Иерусалим, много пострадать там от старейшин, первосвященников и книжников, быть, наконец, там распятым, чтобы в третий день воскреснуть, – то Петр, этот горячий исповедник Христа, первый

начал прекословить Ему, говоря: „будь милостив к Себе, Господи; да не будет этого с Тобою“. Перед самым торжественным входом Своим в Иерусалим, т. е. за несколько дней до Своих страданий, Иисус Христос снова проводит перед учениками Своими ту же самую мысль о предстоящих Ему страданиях, смерти и воскресении; но они –говорит евангелист (Лук. 18:34) – ничего из этого не поняли; слова сии были для них сокровенны, и они не разумели сказанного. Наконец, они слушают учение Христа о царстве Божием, но в то же время, по-видимому, не забывают еще и учения иудейских книжников (Мф. 17: 10). Вообще, если мы будем смотреть на отношение ко Христу Его апостолов с естественной, чисто психологической точки зрения, то в евангельской истории многое останется для нас совершенно непонятным. Если ученики видели сверхъестественные действия Иисуса Христа, слышали Его божественное учение и, наконец, чистосердечно веровали в Его Богочеловеческое достоинство, то спрашивается: каким образом они могли быть, в большинстве случаев, такими маловерными, какими представляет нам их евангельская история? Каким образом они могли быть настолько малодушными и трусливыми, чтобы впоследствии оставить Иисуса, своего Господа и Учителя, в саду Гефсиманском на произвол судьбы, заботясь только о своей личной безопасности? Каким образом горячий исповедник Христа, Петр, мог быть настолько малодушным, чтобы отречься от Сына Божия, несмотря на то, что за несколько часов перед тем он с такой уверенностью обещал Христу: „если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнусь“ (Мф. 26: 33)? Повторяем, понять возможность подобных контрастов с обыкновенной психологической точки зрения нельзя, хотя и нельзя отрицать возможности отыскания в них некоторой аналогии с обыкновенными явлениями психической жизни. Но, чтобы указать истинную причину того отношения, в каком апостолы находились ко Христу, для этого необходимо признать в них действие сверхъестественной воли Божией в связи с природой чисто человеческой. Все, что мы видим в апостолах хорошего, как-то: их необыкновенная привязанность к Иисусу, их горячая вера в Него, их видимая

реши́мость жертвовать собой за безопасность своего Учителя, все это должно приписать действию божественной благодати (ср. Мф. 17: 17); напротив, их явное непонимание учения Христа, их неверное представление об обетованном Мессии, их маловерие и малодушие, их прекословие Христу – всецело принадлежат слабости человеческой природы их. Апостолы были люди простые, неученые, нестолько занимавшиеся богословскими вопросами, сколько рыбным промыслом галилеяне, т. е. жители невежественной Галилеи, откуда иудеи не ожидали ничего доброго, люди не книжные, не получившие никакого образования, не принадлежавшие ни к какой партии – ни к фарисеям, ни к саддукеям, – люди без особых страстей и без особых добродетелей, но способные как к тому, так и к другому. И в избрании таких людей в число апостолов, в число будущих распространителей христианской религии явилась величайшая мудрость Божественного Промысла. „Когда мир, – говорит Павел (1Кор. 1: 21), – своею мудростию не познал Бога в премудрости Божией; то благоугодно было Богу безумием проповеди спасти верующих... Потому что безумное Божие мудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков... Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить сильное, – и незнатное мира, и уничиженное, и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее; для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом“ (25, 27, 28, 29). Если-бы христианство было распространено через Сократов, Платонов, Аристотелей или Гамалиилов, то „плоть“ могла бы „хвалиться“, – и столь необычайное явление, как распространение христианства, при всех встретивших его неблагоприятных условиях, при которых оно было совершено, могло быть приписано человеческому гению; но когда люди не книжные и простые убеждают в истинности христианской религии философов, бедные галилейские рыбаки становятся учителями царей и народов, профессорами науки неба, когда зовом нескольких лодочников потрясаются и возрождаются все основы человеческой жизни и само человечество идет вслед за распятым Иисусом Назарянином, – тогда не может быть никакого сомнения в том,

что христианство есть дело Божие, а христианская религия – непосредственное Откровение Божества.

Глава 5. Отношение ко Христу неверующих иудеев и по преимуществу их представителей книжников и фарисеев.

Чтобы в нескольких слов охарактеризовать отношение ко Христу иудейского общества и по преимуществу его представителей, книжников и фарисеев, достаточно сказать, что иудеи относились ко Христу вообще враждебно. Причина такого враждебного отношения ко Христу иудеев, как мы видели, состоит, по изъяснению евангелиста Иоанна, в том, что они не могли верить в Него, потому что, как сказал еще Исаия, „народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами и не уразумеют сердцем и не обратятся, чтобы я исцелил их“ (Исаия 6:10) . Немаловажная роль в этом ослеплении принадлежит, с одной стороны, чувству обманутой надежды, разочарованию, а с другой – общей способности евреев все духовное превращать в чувственное, мирское, или, как говорит евангелист, тому обстоятельству, что иудеи и по преимуществу их вожаки и представители – книжники и фарисеи – возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию (Иоан. 12: 43). Если мы хотя бегло взглянем на жизнь еврейского народа, то мы убедимся в том, что преобладающим элементом в ней была чувственность. Достаточно проследить черты внешнего обрядового закона у евреев, чтобы видеть, какой мелкой обрядностью был опутан этот народ. Одинаково неблагоприятные последствия происходили и от мелочного выполнения, и от невыполнения обрядового закона. В первом случае он становился рабом мелочных обрядовых предписаний, в последнем – ему, как плотскому народу, не возвышавшемуся до духовного понимания своей религии, угрожал индифферентизм или даже безверие. История еврейского народа, действительно, и представляет нам эти два крайние направления. Она показывает нам, что одна часть иудеев, строго выполнявшая предписания закона, всецело привязалась к одной мертвой букве и внешнему формализму, – от чего, само собой разумеется, ничего хорошего не могло произойти ни для умственной, ни для нравственной, ни для общественной жизни

народа. Другая часть иудейского народа, не выполнявшая на деле закона, оказалась, по свидетельству той же истории, безверной. Примерами этого служат саддукеи и даже, пожалуй, иудейские первосвященники и книжники, современные Иисусу Христу (ср. Мф. 23: 3, 4, 14, 23, 27, 28 и мн. др.). Их произвольные толкования о Мессии, как всемирном завоевателе, достаточно показывают, как чужды были они истинного духа ветхозаветной религии. Таким образом, из всей жизни дохристианского иудейства вышло то, что оно, в большинстве своих членов, оказалось неспособным к тому, к чему готовилось. Когда явился Христос, иудеи во многих отношениях оказались хуже язычников. Само собой понятно, что этого нельзя относить к охуждению самой ветхозаветной религии, в которой, напротив, явно просвечивалась высокая идея о Мессии, как виновнике общечеловеческого возрождения. Но в иудейской жизни эта идея была загромождена множеством обрядовых предписаний, а народ, бессознательно привязанный к этим предписаниям, не в состоянии был выяснить ее себе. Правда, в среде этого народа появлялись по временам люди (пророки), которые проясняли эту идею; но неумолимый формализм заставлял иудеев побивать камнями этих лучших людей (ср. Мф. 23:29 – 35). Правда, еврейский народ был избранным народом Божиим. В Богооткровенном законе своем он получил силу, посредством которой мог бы достигнуть своей цели. Но его склонность к чувственности и греховности (Исх. 32; Суд. 2:10; 1цар. 3:1; 3 Цар. 19; Исаии 1: 3–6; Иерем. 2: 26; Езек. 22:30, Осии 4, 5: 6, 12; Мих. 7: 2 и мн. др.) была причиной того, что спасительная сила закона для большинства иудеев утратила свое значение, закон был извращен, а обетование об Икупителе оставалось в пренебрежении. Таким образом, извращение закона в фарисействе, презрение обетований в саддукействе, горделивое искажение обоих в есеействе и пустой, безжизненный формализм в обществе книжников, – вот те причины, по которым большинство иудеев отвергло обетованное и ожидавшееся в продолжении тысячелетий спасение, когда оно наступило на самом деле. Даже те из иудеев, которые занимали как-бы средину между иудейством и

язычеством – так называемые александрийские иудей и вообще эллинисты, – в стремлении своем к истине усиливаясь освободить сущность ветхозаветного откровения из-под господства мертвой буквы, устранить из него национальные и временные формы, и представить только как всеобщую истину, – не особенно приблизились к усвоению обетованного спасения. Стремление это, при непонимании истинного духа Откровения Божественного и чуждое истинно-духовных потребностей, приняло совершенно мирской характер и запуталось в истолковании мессианских обетований. Таким образом, из народа, руководимого Богооткровенным ветхозаветным законом, оказались лишь немногие, которые могли принять призывающий их к покаянию голос Божий и благодатное призвание.

Бесспорно, что современные Христу иудеи с нетерпением ожидали издревле обетованного Царя-Мессию; о Нем молились в храме и по домам; о Нем разсуждали в синагогам и синагогах; о Нем думал каждый, даже самый простой израильтянин (Иоан. 1:45, 49). Даже самаряне ⁶⁴⁹ веровали, что скоро придет Мессия, который разрешит накопившиеся у них недоразумения касательно некоторых религиозных вопросов. Для избежания опасности не узнать истинного или принять ложного Мессию было составлено довольно пространное учение о Его признаках, именах, свойствах, действиях и т. п. ⁶⁵⁰. Между прочим, в числе важнейших признаков истинного Мессии обыкновенно полагали чудеса и знамения с небес ⁶⁵¹. Затем, перед пришествием Мессии, иудеи ожидали явления древних великих пророков-чудотворцев, в числе которых называли Илию ⁶⁵², Иеремию и др. Но истинное учение пророков о лице и царстве Мессии ко времени пришествия Иисуса Христа было сильно искажено, в особенности у книжников и фарисеев. Привязавшись к букве пророческого учения и утратив понимание духа его, они составили себе слишком чувственные понятия о Мессии и Его царстве. Они ожидали в лице Мессии мирского царя во всем внешнем величии и блеске, ожидали всемирного завоевателя, который, возвысив и усилив теократическое царство Иудейское, покорит ему все царства

мира, все языческие народы⁶⁵³. Иудейское царство в его правление снова будет могущественным, славным, богатым, каким никогда не было прежде, даже при Давиде и Соломоне⁶⁵⁴.... Тяжелое политическое положение иудейского народа, постоянно носившего то вавилонское, то греческое, то римское ярмо, а между тем помнившего свое славное прошлое, равно как и личный характер иудеев, вечно стремившихся ко всему чувственному, плотскому, материальному и утилитарному, положившему зерно ко всякого рода эксплуатаций, – были причиной такого искажения идеи обетованного Искупителя.

Когда развитие жизни иудейского народа в этом направлении дошло до своего апогея, в одной из вифлеемских пещер родился от Девы младенец Иисус; до тридцатилетнего своего возраста он проживал в доме одного плотника, которого называли Его отцом, жившего в небольшом галилейском городке Назарете, где не было ни школ особенно замечательных, ни ученых знатоков отеческих преданий и закона, и откуда, следовательно, никто никогда не мог предполагать ничего особенного – ни ученых книжников, ни руководителей партий или сект, ни замечательных раввинов, а тем более Мессии. Центром иудейской учености и гражданственности был Иерусалим, Иудея; в Галилее же жили только рыболовы да мастеровые. Что же может быть оттуда доброго? Но вот, достигнув тридцатилетнего возраста, сын назаретского бедного плотника – Иисус собирает вокруг себя незначительное число галилейских рыбаков-лодочников, отправляется с ними в Иудею и в самом Иерусалиме, этом святом месте, центре всей еврейской жизни, открыто нарушает священные обычаи закона, а еще более предания старцев, за нарушение которых следовало бы нарушителей побивать камнями. Именно, в день субботний, в день покоя, который по преданию старцев нельзя было нарушать даже излишними движениями тела, хождением, путешествиями, приготовлением пищи, и т. п., этот галилеянин, едва-ли понимавший всю важность отеческих преданий во всех их частностях, вздумал позволить вылеченному или исцеленному им больному встать,

взять постель свою и идти домой. Такое явное, открытое нарушение того, что должно считаться неприкосновенным, не могло быть перенесено иудеями хладнокровно; коль скоро можно нарушать субботу, – то значит можно нарушать и весь закон; а нарушать его может только тот, кто в него не верует; отсюда-то и произошло саддукейское неверие, столь ненавистное представителям иудейства – фарисеям. Услышав же, что Иисус не только является нарушителем субботы, человеком неверующим в святость предания старцев, но и богохульником, называющим Бога своим Отцом, т. е. делающим себя равным Богу, иудеи окончательно решились убить Его. Впрочем речь Христа и особенно Его ссылка на писания Моисея, в которые, следовательно, Он еще верует, несколько сдержали ожесточенность иудеев (Иоан. 5). К этому присоединилось еще то, что в это время уже ходили в народе об Иисусе необыкновенные слухи: говорили, что Он совершает такие чудеса, которые может совершать только один Христос; некоторые из говоривших были даже личными свидетелями этих чудес (Иоан. 7: 31). Что же должно думать о Нем? Само собой разумеется, что Он не Христос. Разве Христос будет нарушать субботу и другие предания старцев, исцелять в этот день больных и позволять им брать свои постели и нести их? Разве Христос будет богохульствовать? Да Он и непохож на Христа; Христос должен быть представителем величия и славы, а не невежественным галилеянином; Христос должен родиться от девы, но от девы знатной, благородной, иудеянки-аристократки, а не жены или невесты назаретского плотника, –которые едва-ли могут чем и прокармливать себя ежедневно. А разве такое учение будет проповедовать Тот, Кому суждено покорить иудеям весь мир? Разве такой тихий, кроткий и смиренный вид будет иметь Он? Какою же силой Он совершает свои необычайные дела? И вот, когда чудесам Иисуса удивлялся весь народ и говорил: не это ли Христос, сын Давидов, находятся в Иерусалиме книжники и фарисеи, которые уверяют, что Он имеет в себе веельзевула, князя бесовского, силой которого изгоняет бесов и творит чудеса. Впрочем Иисус на столько серьёзно опровергает это мнение, что сами фарисеи не прочь

переменить его на лучшее, но только под условием, чтобы им дано было знамение, которое, как мы видели, считалось одним из признаков истинного Мессии. Иисус, не желая, чтобы знали Его Мессиею, а желая, чтобы веровали в Него как в Мессию, потому что – по Его воззрению – блаженны невидевшие и веровавшие, отказывает в их просьбе. Отказ этот книжники и фарисеи могли, однако-же, истолковать по своему: если Он не дает знамения, значит Он не может дать его; значит Он не Христос. С течением времени Иисус Христос по Своему учению и по Своим понятиям, а в особенности вследствие Своих обличительных речей, все больше и больше расходился с представителями иудейской цивилизации – книжниками и фарисеями: то Он позволял только Себе нарушать субботу, а теперь фарисеи видят, что по Его примеру многие отеческие предания стали нарушать и ученики Его: не постятся как ученики Иоанновы и фарисеи, едят неумытыми руками; несмотря на субботу, рвут колосья, растирают их в руках и едят. Так нарушать закон и отеческие предания не позволял бы своим ученикам истинный Мессия. А между тем число учеников Христовых все увеличивается и увеличивается, и даже стало больше, чем было у Иоанна Крестителя. Соблазн растет; иудейству предстоит лишиться множества своих членов. Ясно, что Он – человек положительно вредный для общества, для его централизации. Каким бы то ни было способом – от Него нужно отделаться. Действительно Он творит много чудес; но тем не менее Он не Христос, потому что в Нем нет ни одной черты истинного Мессии. Фарисеев Он обличает; Он не хочет принадлежать к их партии; а откуда же выйти Христу, как не из секты фарисеев? Не из скептического же саддукейства или незначительной и аскетической партии ессеев? Если Он стоит во враждебном отношении к представителям благочестия – фарисеям, то, следовательно, Он не Христос. Называя же себя таковым, Он оскорбляет только имеющего придти истинного Мессию. И нужно заметить, что так разсуждали не единичные уже лица, а целый синедрион, хотя, быть может, только „малый“. Не желая отделаться от столь опасного члена частным образом, т. е. посредством преступления, убийства, – так как в этом

случае нужно было бы отвечать перед римским правительством, – хитрые фарисеи не раз хотели уловить Его на словах, чтобы уличить затем в каком-нибудь преступлении, за которое полагается смертная казнь. Таким преступлением могло быть или богохульство, или политическая неблагонадежность. Но ни в том, ни в другом они не имели успеха. Вопросом: „какую власть Ты действуешь“? они поставили в неловкое положение только самих себя; а на вопрос о законности подати, которую иудеи платили римскому правительству, Иисус Христос дал такой ответ, в котором сами фарисеи не нашли ничего преступного. Чудесное насыщение сначала пяти, а потом четырех тысяч народа снова приводят иудеев и их представителей к той мысли, что вероятно настали или по крайней мере близки времена Мессии, – мысль столь приятная для нетерпеливо ожидавших этого иудеев. И вот теперь не только фарисеи, но и саддукеи, прежде с усмешкой высокомерия смотревшие на учение Христа, приступают к Нему с просьбой показать им знамение с неба. Неопределенный или по крайней мере неясный для них ответ Иисуса окончательно убеждает их в том, что Он (Иисус) далеко не истинный Мессия. А между тем совершенное Им, по дошедшим до них слухам, исцеление слепорожденного, а в особенности воскрешение Лазаря, случившееся в трех-четырех верстах от Иерусалима, где в то время, быть может, уже находился римский прокуратор, обыкновенно приезжавший в Иерусалим на праздник Пасхи, привели в ужас всех иудейских первосвященников, книжников и фарисеев. За Иисусом ходила уже масса последователей; но, кроме этого, у Него могли быть еще и тайные ученики, боявшиеся объявлять себя таковыми только из страха перед синедрионом, который уже давно постановили отлучать от синагоги всякого, кто будет признавать этого галилейского плотника Христом, Мессией. В учении Иисуса не было ничего опасного в политическом отношении; но все-таки Он постоянно говорил о своем царстве, следовательно считал Себя царем. Правда, по Его словам, царство Его не от мира сего; но такого царства ни иудеи, ни римляне не могли себе и представить. А между тем вожаки иудейские чувствовали, что одна мысль,

дошедшая до Рима о том, что в Иудее идет пропаганда в пользу какого-то царя, отличного от римского кесаря, могла причинить иудеям много неприятностей, – могла лишить их и той доли свободы, какой они тогда пользовались. Вот почему после воскресения Лазаря „первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если оставить Его так, то все уверуют в Него; и придут римляне, и овладеют и местом нашим и народом. Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: „вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь род погиб“. Сие же он сказал, – говорит евангелист, – не от себя но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино. С этого дня положили убить Его (Иоан. 11: 47–53). Вот в главных чертах характеристика того враждебного отношения, какое питали к Иисусу Христу иудеи и в особенности их представители: книжники и фарисеи. К чему привела их вражда, это мы раскроем в следующей части.

Период третий. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.

Общие замечания.

Третий период земной жизни Господа нашего Иисуса Христа невелик по своему объему, по числу событий и времени, в которое совершились эти события, но весьма важен по тому значению, которое он имеет в деле искупления человечества. Он распадается на два отдела: один – обнимающий собой события, совершившиеся в течении восьми дней, а другой – события, случившиеся в течении сорока дней. Таким образом, третий период земной жизни Господа нашего Иисуса Христа обнимает собой лишь события, случившиеся в течении сорока-восьми дней, т. е. менее двух месяцев. Первый отдел этого периода включает в себе историю страданий, смерти и погребения Иисуса Христа, второй – историю Его воскресения и вознесения на небо. Какое важное значение должна иметь в глазах каждого истинного христианина история страданий и воскресения Иисуса Христа, – об этом едва-ли нужно и говорить. Крестная смерть и воскресение из мертвых Господа нашего Иисуса Христа есть зерно, краеугольный камень, сущность всего христианского вероучения, которое совершенно немыслимо без этих событий. „Я положил, будучи у вас, – говорит Павел Коринфянам (1Кор. 2: 2), – ничего не знать, кроме Иисуса, и притом распятого“... „Если Христос не воскрес, – говорит тот же Павел тем же Коринфянам в другом месте, –и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша“... Отрицательная критика вполне понимает столь важное значение этих событий, а потому все силы направляет к тому, чтобы насколько возможно умалить его, если не уничтожить совсем... События этого периода нет никакой нужды излагать в каком-нибудь другом порядке, кроме того, в каком повествуют о них сами евангелисты. Хронологическая последовательность их вполне очевидна, – и в этом отношении исследователь евангельской истории не может встретить для себя никакого затруднения. Православная Церковь называет вход Господень в Иерусалим

шествием Христа на „вольную страсть“, т. е. смотрит на него как на начало страстей Христовых. Это же событие полагаем и мы началом третьего периода земной жизни Иисуса Христа в своем изложении. Конец этого периода есть конец самой евангельской истории, последнее событие в земной жизни Иисуса Христа – вознесение на небо. Таким образом, третий период земной жизни Господа нашего Иисуса Христа может быть излагаем по следующим двум отделам:

А. Отдел первый. История страданий Господа нашего Иисуса Христа: 1) Вход Господень в Иерусалим. 2) Предатель. 3) Тайная вечеря. 4) Ночь в Гефсиманском саду. 5) Иисус перед судом первосвященников и синедриона. 6) Иисус перед судом Пилата и Ирода. 7) Распятие Иисуса Христа. 8) Погребение Иисуса Христа. Б. Отдел второй. История воскресения и вознесения на небо: 1) Воскресение Иисуса Христа. 2) Явления Воскресшего. 3) Вознесение Иисуса Христа на небо.

Отдел первый. История страданий Господа нашего Иисуса Христа.

Глава I. Вход Господень в Иерусалим.

За шесть дней до еврейского праздника Пасхи Иисус из Иерихона пришел в Вифанию, местожительство незадолго перед тем воскрешенного Лазаря. Во время вечера сестра Лазаря Марфа прислуживала трапезовавшим, в числе которых был между прочим и Лазарь. Мария же, взяв фунт нардового чистого, драгоценного мира, помазала им ноги Иисуса и отерла их волосами своими⁶⁵⁵. Мир был весьма высокого достоинства, и весь дом наполнился его благоуханием. Мазать ноги таким миром, по взгляду корыстолюбивого Иуды Искаротского, который уже возымел намерение предать Иисуса, было неразумно, или, по меньшей мере, – непрактично; вот почему он и сказал: „для чего-бы не продать это мир за триста динариев и не раздать нищим?“ Впрочем евангелист Иоанн, весьма близко, конечно, знакомый с личностью будущего предателя, заметил, что Иуда сказал это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали. В глазах Иисуса действие Марии, напротив, имело весьма важное значение. „Оставьте ее“, – сказал Он, – „она сберегла это на день погребения Моего. Ибо нищих всегда имеете с собой, а Меня не всегда“. – На другой день Иисус вместе с двенадцатью учениками и множеством народа, следовавшего за Ним, отправился в Иерусалим. Когда пришли в Вифсфагию к горе Елеонской, Иисус подозвал к Себе двух учеников Своих и сказал им: „пойдите в селении, которое прямо перед вами, там вы найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею, на которого никто из людей не садился; отвязав его, приведите ко Мне. Если кто скажет вам: что вы это делаете? отвечайте, что он надобен Господу, и никто не воспрепятствует вам“. Ученики пошли и нашли молодого осла, привязанного у ворот на улице, и отвязали его. Некоторые из стоявших там говорили им: „что делаете? зачем отвязываете осленка?“ Они отвечали им, как повелел Иисус, и те отпустили их. Таким образом, посланные ученики привели осленка к Иисусу и возложили на него одежды

свои. Иисус сел на него. Многие же постилали одежды свои по дороге, а другие резали ветви и также постилали их по дороге. Все же сие было, по свидетельству Матфея (ср. Иоан. 12: 14, 15), да сбудется реченное чрез пророка, который говорил: „Скажите дщери Сионовой: се Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной“ (Исаии 62, 11; Захарии 9,9). Когда таким образом Иисус приблизился к спуску с горы Елеонской, все множество учеников Его, все предшествовавшие и сопровождавшие начали в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они, говоря: „благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!“ В это время некоторые фарисеи из среды народа, подошедши к Иисусу, сказали Ему: „Учитель! запрети ученикам Своим“. Но Он отвечал им на это: „сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют“. Когда же приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем и сказал: „если-бы и ты хотя в сей день узнал, что служит к миру твоему! Но сие сокрыто ныне от глаз твоих, ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду. И разорят тебя, и избьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне, за то, что ты не узнал времени посещения твоего“. И пришед в храм, начал выгонять продающих в нем и покупающих, говоря им: „написано: дом Мой есть дом молитвы, а вы сделали его вертепом разбойников“ (Исаии 56, 7; Иерем. 7, 11). И учил каждый день в храме. Первосвященники же и книжники и старейшины народа в это время особенно уже старались о том, чтобы погубить Его.

Евангельские критики всех направлений и всех времен весьма согласны между собой в том, что на евангельские события, чужды сверхъестественного элемента или содержания его лишь в побочных обстоятельствах, они не обращают особенного внимания, какое бы важное значение ни приписывала этим событиям христианская Церковь. К таким евангельским событиям принадлежит отчасти и вход Господень в Иерусалим. Сверхъестественный элемент в этом событии отрицательная критика⁶⁵⁶ справедливо усматривает в том, что по словам трех первых евангелистов (Мф. 21: 2, 3; Мр. 11: 2, 3;

Лук. 19: 30, 31), Иисус предвидел, что посланные Им ученики в близлежащем селении найдут привязанного осленка и будут вести с некоторыми из жителей этого селения, по всей вероятности, хозяевами осленка, известный разговор. Это обстоятельство, по взгляду Штрауса, не имеет исторического характера и происхождение его всецело мифическое, основывающееся, по всей вероятности, на односторонне-понятом предсказании патриарха Иакова: „не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дónдеже приидут отложенная ему: и Той чаяние языков, привязуяй к лозе жребя свое и к винничю жребца осляте своего (Быт. 49, 10, 11⁶⁵⁷). Ясно, что, не желая понимать евангельские события в их истинном историческом смысле, критик обязан измышлять для них свои собственные объяснения! Но непонятно лишь то, каким образом приведенное пророчество Иакова могло дать повод первым последователям Иисуса измыслить находящийся в наших Евангелиях рассказ о торжественном входе Господнем в Иерусалим. Смысл пророчества ясен. Иаков указывает одну из черт мессианского царства, царства мира, любви, смирения, послушания, всеобщего доверия и т. п. Но какая связь этого пророчества Иакова с евангельским рассказом о торжественном входе Христа в Иерусалим, чтобы первое могло дать догматическую основу для мифической выработки последнего? Другое дело, если-бы в пророчестве Иакова заключалась мысль, что Мессия будет повелевать брать и приводить к Нему привязанных к лозе жеребят, принадлежащих другим, или что-нибудь другое в этом роде, – тогда Штраус был бы прав, – по крайней мере хоть с своей точки зрения; в данном же случае мы не видим ровно никакого основания для применения мифической теории, кроме тождества слов: „жеребя“, „осля“... Но если это основание признать достаточным, то остается сделать вывод что – по Штраусу – евангельский рассказ о торжественном входе Господнем в Иерусалим только тогда следовало бы признать исторически достоверным если-бы в ветхозаветных писаниях нигде ни одного разу не было употреблено слово: „осля“ или: „жеребя“.

Мифическое происхождение указанного обстоятельства утверждается, по мнению Штрауса, и тем, что о нем ничего не говорит евангелист Иоанн. Таким образом, здесь мы снова встречаемся с оригинальной логикой отрицательной критики: о чем евангелист не говорит, того он не знает, – даже более, – того не было на самом деле. Само собой разумеется, что при такой логике нет никакого труда все историческое обратить в мифическое. Но мы отрицаем истинность такого рода умозаключений. Нам кажется, что если-бы даже, наоборот, о способе нахождения осла, на котором ехал Спаситель, упомянул только один какой-нибудь евангелист, а прочие прошли его полным молчанием, то и в таком случае нельзя было бы заподозрить историческую достоверность евангельского повествования. Способ нахождения осла в разбираемом нами евангельском повествовании есть лишь побочное, второстепенное обстоятельство, и пропуск его у того или другого евангелиста не причинил бы никакого вреда общему характеру евангельского события, как это и подтверждает евангельское повествование Иоанна.

Не лучшими представляются и другие возражения отрицательной критики, главным предметом которых является одно и то же замечание евангелистов о способе нахождения осла и торжественном шествии Спасителя в Иерусалим. Так, например, Штраусу кажется, что Матфей представляет дело так, как будто бы Христос ехал вместе и на ослице, и на осленке⁶⁵⁸. Основание для такого понимания Штраус видит в евангельском выражении: „привели ослицу и молодого осла и возложили на них одежды свои, и Он сел поверх их“ (Мф. 21: 7). „Сел поверх их“ (ἐπάνω αὐτῶν), т. е. поверх чего? Поверх ослицы ли и молодого осла или же поверх одежд? По нашему мнению – вернее последнее предположение, т. е. что Иисус сел на одежды и ехал только на одном осле, – особенно если принять во внимание параллельные места в евангельских повествованиях Марка (11:7) и Луки (19:35), где прямо сказано: „Иисус сел на него“ (т. е. на осла) или: „посадили на него Иисуса“. Вообще нам кажется, что ближе всего будет к исторической правде, если допустить, что рядом с молодым

ослом, на котором Иисус Христос совершал свое торжественное шествие в Иерусалим, вели также и ослицу, чем само собой устраняется и другое возражение отрицательной критики: „каким образом Иисус Христос мог ехать на невыезженном еще осле, как этот осел мог слушаться понуканий, не бояться толпы, шума, восклицаний“, и т. л.? Едва ли заслуживает серьезного внимания и то возражение Штрауса, что Иисусу удобнее было бы взять вьючное животное, для своего торжественного шествия, в Вифании, чем посылать за Ним своих учеников в селение, находившееся на пути и употреблять для этого сверхъестественные средства. Но 1) никакие сверхъестественные средства употребляемы не были, а 2) против Штрауса можно обратить и его собственное оружие, и, таким образом, на возражение ответить возражением: отчего Иисус должен был брать осла в Вифании? Не лучше ли было ему взять его еще в Иерихоне? И вообще, не удобнее ли было бы для Иисуса, почти во все время Своего общественного служения, проведенного в непрерывных путешествиях от одного места до другого, иметь у Себя Свое собственное животное, чем брать чужое, и т. д.? Ясно, что подобные возражения не имеют серьезного значения и могут быть высказываемы лишь только λόγου ἐνεκα, за неимением ничего лучшего.

Как всегда, так и в данном случае, историческую достоверность евангельского повествования отрицательная критика старается отвергнуть также и указанием „непримиримых противоречий“ между евангелистами. В чем же в данном случае отрицательная критика усматривает эти „непримиримые противоречия“ наших евангельских повествований? В указании времени и места события. По свидетельству Иоанна, – говорят отрицательные критики, –Иисус на пути из Иерихона в Иерусалим останавливается для ночлега в Вифании; напротив, по повествованиям трех первых евангелистов, Иисус совершил Свое путешествие из Иерихона в Иерусалим как будто бы в один и тот же день. Правда, Штраус делает уступку, что евангелисты прямо этого не говорят, но, тем не менее, все-таки Марк и Лука упоминают о Вифании, будто-бы, таким образом, что ни в каком случае нельзя допустить, чтобы Иисус мог там

ночевать. Но допустить этого не может только тот, кто не хочет; в евангельских же повествованиях как Марка, так и Луки ровно нет ничего такого, что в этом случае стало бы в противоречие с повествованием Иоанна. Выражение Марка: „когда приблизились к Иерусалиму, к Вифсфагии и Вифании“, равно как и выражение Луки: „когда приблизился к Вифсфагии и Вифании, в горе, называемой Елеонскою“, и т. п., очевидно, указывает лишь вообще на известную местность, которой достигло торжественное шествие в самый день входа в Иерусалим, но не исключает событий предшествовавшего дня. Нельзя же думать, что вышеприведенными выражениями евангелисты желали обозначить только одно небольшое селение Вифанию. Иначе нужно было бы думать, что в этом маленьком селении помещалась и Вифсфагия, и Елеонская гора, и даже сам город Иерусалим. Таким образом, как излишне вместе с Штраусом думать, что, еще не доходя до Вифании, Иисус вечером послал своих учеников в Вифсфагию, чтобы там к следующему уже дню они достали и приготовили выючное животное, так равным образом излишне и предположение других ученых (Паулуса, Люкке, Зифферта и Шлейермахера), что торжественных входов Христа в Иерусалим было два.

Другое противоречие между евангельскими повествованиями о торжественном входе Христа в Иерусалим отрицательная критика усматривает в том, что, по словам Луки, все множество учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие они видели, говоря: „Благословен Царь, грядущий во имя Господне!“ – и случилось это тогда, когда Иисус приблизился к спуску с горы Елеонской. Напротив, по Матфею, –говорит отрицательная критика⁶⁵⁹, – восклицали не только ученики, но и дети, и притом уже в Иерусалиме и не только до, но и после изгнания из храма торгующих. Следовательно... и т. д. Действительно, когда совершается какое-нибудь торжество по наперед составленному церемониалу, то для каждого действия в этом торжестве есть определенный момент, определенное место и определенные лица. Но отрицательная критика хорошо знает, что торжественный вход Иисуса Христа в Иерусалим был совершен

без всякого церемониала, и у лиц, принимавших непосредственное участие, это был взрыв того благородного и благодарного чувства, которое они питали к божественной личности Иисуса, вследствие совершения над ними или близкими их родственниками дел милосердия, чудес (Лук. 19: 37). Урегулировать взрыв этого чувства невозможно. Ясно, что вопль благодарности к Богу мог вырваться из народной груди и при спуске Иисуса с Елеонской горы, и в Иерусалиме, и до очищения храма и после него. Что это действительно так было, доказывает и евангельское повествование Матфея. Славословие к Богу возносили и все последователи Христовы еще до входа в Иерусалим, при спуске с горы Елеонской; славословие к Богу возносили и дети еврейские уже в Иерусалиме, после изгнания из храма торгующих (срвн. Мф. 21: 9, 15). Таким образом, евангелисты не только не противоречат друг другу, а, напротив, даже подтверждают один другого. Против такого признания ничего не говорит и то указание Штрауса, что, как по поводу восклицаний всего множества учеников Христовых, так и по поводу восклицаний детей еврейских, книжники и фарисеи обращаются к Иисусу с одними и теми же словами: „Учитель, запрети ученикам Своим“, – обстоятельство, на которое указывает Штраус, желая, с одной стороны, отождествить два различные момента события (Мф. 21: 16; срвн. Лук. 19: 39), а с другой – выставить их как «непримиримые противоречия» наших евангельских повествований. Но 1) слова книжников и фарисеев в наших евангельских повествованиях представляются далеко не одинаковыми: по Луке, книжники сказали так, как приведено нами выше; по Матфею, – в форме только вопроса: «слышишь ли, что они говорят?»; у Марка же и Иоанна вовсе ничего об этом не говорится; 2) что это были два совершенно различные момента одного и того же события – доказывает и неодинаковость ответа на слова книжников: по Матфею, – Христос сказал: „да! разве вы никогда не читали: из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?“ (Псал. 8, 3); по Луке, – Христос выразился иначе: „сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют“; наконец 3) что по одному и тому

же поводу, повторившемуся дважды, книжники и фарисеи делают Христу замечание почти в одинаковых словах (см. выше), в этом мы не видим ничего удивительного; и если-бы в данном случае евангелисты повествовали, что повод этот повторился десять раз, и книжники столько же раз делали Христу почти одни и те же замечания, то и тогда поведение книжников нам представлялось бы вполне естественным. Таким образом, весь вопрос сводится к тому, что Лука говорит только об одном моменте народного ликования (до входа в город) и умалчивает о другом, случившемся уже после изгнания торгующих из храма, т. е. на следующий день, в понедельник. Здесь мы, следовательно, снова встречаемся с известной уже нам своеобразной логикой евангельских критиков: о чем евангелист не говорит, того он не знает, того, следовательно, не было и на самом деле. Разсуждать о научном достоинстве этой логики мы уже не будем.

Глава II. Предатель.

Враждебное отношение ко Христу иудейского общества обнаружилось, как мы видели, довольно рано. Еще до исцеления слепорожденного синадрион сделал постановление: кто признает Иисуса за Христа, того отлучать от синагоги. Такое постановление со стороны синадриона было, впрочем, совершенно естественно. Книжники и фарисеи, сами не почитавшие Иисуса истинным Мессией, потому что действия и учения Его не соответствовали господствовавшим у них представлениям, – не хотели также допустить, чтобы и другие признавали Его за обетованного Мессию, и, считая себя лицами вполне компетентными в суждении об истинном Мессии⁶⁶⁰, – что всецело принадлежало им, как членам синадриона, – в духе своего понимания сделали и настоящее постановление. Постановление это, впрочем, не было направлено прямо против Иисуса, оно касалось Его только косвенно. Не таким характером отличается постановление синадриона, сделанное уже после воскрешения Лазаря. В это время ненависть ко Христу иудеев и по преимуществу их национально-религиозных представителей – книжников и фарисеев, бывших по большей части и членами синадриона, дошла до того, что первосвященники и фарисеи собрали совет (συνέδριον) и постановили „убить» Иисуса. Правда, постановление это было, по всей вероятности, лишь полуофициальное, не доведенное до сведения римской власти, тайное, но, тем не менее, судьба Иисуса Христа уже была решена. Как мы видели, синадрион имел двойное побуждение к такого рода постановлению: с одной стороны, он не признавал Иисуса истинным Мессией а с другой – видел, что число последователей Христовых постоянно увеличивается и, имея сам плотские понятия о Мессии, как о политическом могущественном мироправителе, имеющем свергнуть римское иго и покорить иудеям все народы, – верование, о существовании которого не могли, конечно, не знать и римляне, – синадрион, по всей вероятности, приписывал такое же верование и всем последователям Иисуса, а потому и легко мог

опасаться за то, что придут римляне и овладеют иудейской страной и иудейским народом, пользовавшимся в то время еще некоторой самостоятельностью в управлении своими внутренними делами; Шлейермахер говорит⁶⁶¹, что синедрион в это время находился еще в нерешительном состоянии (in einem schwankenden Zustand) относительно Иисуса и что только Иуда Искаротский дал импульс к окончательной решимости синедриона – умертвить Иисуса. Но такое мнение совершенно противоречит евангельскому тексту. Иоанн прямо говорит: „с этого дня“ (т. е. со дня последнего заседания синедриона, бывшего вскоре после воскрешения Лазаря) первосвященники и книжники „положили убить“ Иисуса и для этого хотели воспользоваться Его присутствием в Иерусалиме по случаю праздника Пасхи. Но, боясь народной толпы, так как весьма многие иудеи если и не веровали в Иисуса, как в Богочеловека и Искупителя падшего человечества, то все-таки считали Его одним из величайших пророков, – первосвященники и фарисеи не решились схватить Иисуса явно, открыто, при народе, а старались сделать это тайно без возмущения народной массы и, если возможно, не в самые дни праздника (Мф. 26: 5). Вот почему они, по словам евангелиста, и „дали приказание, что если кто узнает, где Он будет, то объявил бы, дабы взять Его“ (Иоан. 11: 57). Ясно, что первосвященникам и фарисеям нужно было только лицо, которое могло бы взять на себя это дело, могло выдать Иисуса тайно, без возмущения народа, в таком месте и в такое время, когда подобное возмущение было бы невозможно. И вот, услуги в этом роде синедриону предлагает даже один из учеников Самого Иисуса Христа – Иуда Искаротский. Лучшего случая синедрион не мог, конечно, и ожидать...

Когда и каким образом Иуда, сын Симонов Искаротский, был принят в число последователей Иисуса Христа, – об этом Евангелия нам ничего не говорят. Но он был избран в число двенадцати апостолов, и его имя встречается во всех перечислениях имен апостольских. Что касается его нравственного характера, его душевных качеств, то и в этом отношении положительные сведения, находящиеся в нашем

распоряжении, весьма скудны. Нет основания представлять себе Иуду каким-нибудь нравственным уродом, но нет также основания наделять его и особенными добродетелями. Евангелие указывает нам лишь на одну черту его нравственного облика, которая апостола обратила в предателя. Это именно – страсть к наживе, любостяжание, корыстолюбие. Само собой понятно, что страсть эта явилась в Иуд не вдруг, но возростала постепенно, зародившись в душе предателя, быть может, еще в то время, когда он и не поступал в число последователей Христовых. Под влиянием божественного учения Христа, под влиянием непосредственной близости к лицу Богочеловека, быть может, она почти и заглохла; но, к несчастью для Иуды, под давлением следов той же страсти, он взял в руки „денежный ящик и носил, что туда опускали“, был хранителем сумм, предназначавшихся как на нужды последователей Иисуса Христа, так и для раздачи нищим. И вот, страсть корыстолюбия, заглохнувшая было в душе Иуды, получает новую пищу. Таким образом, с самого поступления Иуды в число последователей Иисуса Христа, в его душе завязалась борьба между верой и корыстолюбием, между любовью к Богу и любовью к маммоне; победа переходила из рук в руки. Когда вера победила корыстолюбие, Иуда был избран в число двенадцати апостолов; но когда побежденная страсть получила для себя новую пищу в распоряжении общественными суммами и победила веру, Иуда сделался неверующим апостолом (Иоан. 6: 64). Усиливаясь постепенно, страсть эта затемняла в душе Иуды светлые мысли о небесном Учителе и делах Его, о любви и правде, о благоговении и благодарности. Иисус Христос знал, конечно, чем кончится борьба, происходившая в душе Иуды, между верой и корыстолюбием, – борьба, в которой решительный перевес мог быть лишь на той стороне, на которую склонится воля самого Иуды. Зная это, Христос избрал его в число непосредственных Своих учеников, чтобы таким образом дать ему все средства возвыситься над плотью. Мало того: Христос увещевал его, предостерегал его и Своим примером, и ясными словами. Но ничто не помогло. Иуда оказался законным и истинным сыном Иуды – народа, который также не захотел

следовать увещаниям своего Господа, напротив, – возненавидел Его и мирское богатство, жизненные удобства предпочел бедности Христа. Корыстолюбие, которое заставляет дрожать над деньгами евреев нашего времени, погубило и бывшего ученика Христова. Любовь к маммоне истребила в его душе любовь ко Христу. Иуда нравственно пал. Сначала он потерял веру (Иоан. 6: 64), потом стал вором, – и притом вором людей бедных, нищих, неимущих, лишенных возможности работать, – и, наконец, предателем своего Господа, божественность которого он едва-ли мог отрицать.

Отрицательная критика не доверяет евангельскому повествованию, что Иуда был вор. Если-бы апостолы, – говорит, напри., Шлейермахер⁶⁶², –знали, что Иуда вор, то они не могли бы терпеть его в своем обществе, – точно так же, если-бы и Христос знал, что Иуда вор и вообще дурной человек, могущий сделаться Его предателем, то Он не держал бы его близ Себя и тотчас исключил бы его из числа двенадцати апостолов. Но против этого мнения мы должны сказать следующее. И в наше время нередко держат в обществе и даже окружают иногда почетом таких лиц, которые не пользуются безупречной репутацией. Ученики первоначально могли подозревать только Иуду в воровстве, но могли не уличать его в этом пороке, за неимением явных улик, хотя впоследствии он и мог оказаться отъявленным негодяем. Христос также знал, что он вор, и мог держать его все-таки при Себе в числе Своих двенадцати апостолов, как и впоследствии Он терпел, по свидетельству истории, многих отъявленных негодяев даже на патриарших и царских престолах. Как тогда, так и ныне, как раньше, так и после Своего пришествия на землю, Он, как Бог, благоволил и благоволит терпеть на ниве Божией плевелы вместе с чистой пшеницей, дождит на праведников и грешников... Штраус гораздо проще решает вопрос об Иуде. По его мнению⁶⁶³, Иуда – не историческое лицо, а мифическое, а потому и сумма тридцать сребренников, за которые был продан Спаситель, не была в действительности уплачена Иуде, – она измышлена уже позднейшим христианским сознанием на основании ветхозаветных пророчеств. Это отрицание

совершенно голословное и бездоказательное. Имя Иуды упоминается, как мы сказали, во всех перечислениях имен апостольских. Следовательно, отрицать историческое существование Иуды – значит отрицать историческое существование и всех других апостолов. По крайней мере, последнее заключение будет совершенно равноправно с первым – Штраусовым. Но будем продолжать далее.

Хотя постановление синедриона „убить“ Иисуса и было не вполне официальным, держалось, по всей вероятности, в тайне, тем не менее в скорости оно стало известно многим. О нем знал сам Иисус, вследствие чего Он, по словам евангелиста, „уже не ходил явно между иудеями, а пошел в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим и там остался с учениками Своими“; о нем знал и Искарот... И вот, движимый страстью к наживе, не без внушения духа злобы, он отправился к первосвященникам, непременно членам синедриона, решившегося взять Иисуса хитростью, и начал торговаться с злодеями о цене, за которую решился им выдать своего Божественного Учителя и Господа. Быть может, он думал, что его действие не повлечет за собой столь ужасных следствий, что его Учитель, несомненно обладавший сверхъестественными силами, не даст Себя в руки своих врагов, а между тем лишние деньги все-таки будут приобретены⁶⁶⁴; а может быть, ослепленный страстью, корыстолюбивый Иуда и вовсе не думал о последствиях своего гнусного поступка и его грязное око не заглядывало за рубеж настоящего, он слепо стремился к достижению лишь одной намеченной им цели... Как бы то ни было, но Иуда стоял уже перед лицом первосвященников и торговался... „Что вы дадите мне – я вам предаю Его?“ „Они предложили ему тридцать сребреников“, т. е. цену ветхозаветного раба (Исх. 31: 32), если вместе со многими учеными сребренник полагать равным сиклю. Сумма, предложенная первосвященниками Иуде за выдачу Спасителя, – если перевести ее на наши деньги, – по мнению одних ученых, равняется 25 р. 80 к., а по мнению других, полагающих сребренник равным сиклю, – не превышает и 15 рублей! Иуда принял предложение первосвященников, и с

тех пор стал искать удобного случая, чтобы предать Иисуса. Случай не замедлил представиться.

Глава III. Тайная вечеря.

Прежде чем излагать само событие, происходившее на тайной вечери в сионской горнице, мы считаем необходимым коснуться сначала вопроса о времени его совершения. Вопрос о времени совершения Иисусом Христом последней пасхальной вечери издавна считается одним из труднейших вопросов, какие только приходится разрешить исследователю евангельской истории. Причина этого, главным образом, заключается в том видимом разногласии относительно указания времени совершения Иисусом Христом последней пасхальной вечери, которое замечается между евангельскими повествованиями трех первых евангелистов и повествованием Иоанна. Впрочем все евангелисты вполне согласны между собой в расположении евангельских событий последнего времени по дням недели. Так 1) все они согласны между собой в том, что Иисус Христос воскрес в первый день после субботы, т. е., по нашему, в воскресенье (ср. Мф. 28: 1; Мр. 16: 1; Лук. 24: 1; Иоан. 20:1); 2) все они согласны между собой в том, что один день, и именно – субботу, Иисус Христос находился во гробе на- конец В) все они согласны между собой и в том, что распят был Иисус Христос в день перед субботой, т. е. в пятницу, а пасхальную вечерю, следовательно, совершил в четверг вечером. Разногласие евангельских повествований состоит, по-видимому, только в указании дней месяца или чисел. По свидетельству Матфея, Иисус Христос совершил Свою пасхальную вечерю „в первый день опресночный“ (Мф. 26: 17). Что это за „день опресночный“ – Марк определяет точнее: „когда закали пасхального агнца“ (Мр. 14: 12); Лука – еще точнее: „день опресноков, в который надлежало закалать пасхального агнца“ (Лук. 22: 7). Но так как, по закону Моисея, как счет суток начинался с вечера, так и пасхальный праздник начинался вечером 14-го дня Нисана, то ясно, что „первый день опресночный, в который вообще надлежало закалать пасхального агнца“ и на который указывают в своих повествованиях три первые евангелиста, по-видимому, был именно 14-й день Нисана. Таким образом, по

повествованию трех первых евангелистов, выходит, что последнюю пасхальную вечерю Иисус Христос совершил вместе со всеми иудеями 14-го Нисана, распят 15-го, во гробе находился 16-го, а воскрес 17-го Нисана. По повествованию евангелиста Иоанна, дело представляется иначе. Свою последнюю пасхальную вечерю Иисус совершил, по свидетельству Иоанна, „перед праздником Пасхи“ (Иоан. 13: 1)) т. е. раньше 14-го Нисана. Это вполне согласно и с замечанием того же Иоанна в другом месте (гл. 18, ст. 28), где говорится, что в пяток – день смерти Иисуса – иудеи не вошли в Преторию язычника Пилата, чтобы не оскверниться, но чтобы им можно было есть пасху. Отсюда следует, что иудеи ели пасху в пяток, в день смерти Иисуса, а Иисус – днем раньше, в четверг. Но так как, по закону Моисея, еврейскую пасху надлежало есть вечером 14-го Нисана, то, – по евангельскому повествованию Иоанна, выходит, что Иисус Христос совершил свою последнюю пасхальную вечерю 13-го Нисана, распят 14-го, во гробе находился 15-го, а воскрес 16-го Нисана⁶⁶⁵. И это становится тем более вероятным, что день смерти Иисуса Христа евангелист Иоанн называл словом *παρασκευή*, т.е. днем приготовления к первому дню праздника Пасхи. Как примирить это разногласие евангельских повествований?

Многие ученые исследователи евангельской истории указали несколько способов такого примирения; но все эти способы примирения в сущности сводятся к двум главным видам: 1) некоторые ученые (Генгстенберг, Толукк, Визелер⁶⁶⁶) и др.) придерживаются хронологии трех первых евангелистов и в этом смысле истолковывают все те места в евангельском повествовании Иоанна, которые, по-видимому, говорят против хронологического указания трех первых евангелистов; 2) другие ученые (Аполлинарий, Климент Александрийский, Крафт⁶⁶⁷, Вейцель⁶⁶⁸) и др.), напротив, придерживаются хронологических указаний Иоанна и в этом смысле истолковывают все те места в повествованиях трех первых евангелистов, которые, по-видимому, говорят против хронологических указаний евангельского повествования Иоанна. Чтобы решить, на чьей стороне правда, нам, очевидно, необходимо рассмотреть те

основания, на которые опираются в своих воззрениях как те, так и другие ученые.

Как мы сказали, защитники хронологических указаний трех первых евангелистов основывают свое предположение на том, что истолковывают в желательном для них смысле все те места Евангелия от Иоанна, которые говорят, по-видимому, против хронологических указаний трех первых евангелистов и на которых основывают свое предположение все те ученые, которые в данном случае придерживаются хронологических указаний евангелиста Иоанна. Как же истолковывают они эти места (Иоан. 13:1; 18: 28; 19:31 и 13: 29)? А вот как. Евангелист Иоанн повествует: „Пред праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их. И во время вечери, когда диавол уже вложил в сердце Иуде“... и т. д. Защитники хронологических указаний трех первых евангелистов толкуют это место в том смысле, что слова: „пред праздником Пасхи“ относятся не ко времени совершения вечери, а лишь к выражению Иисуса Христа: „возлюбив Своих сущих в мире“... Но противники этих ученых совершенно справедливо указывают, что при таком понимании этого места выражение Иисуса Христа получает весьма странный смысл. Как будто бы Христос только перед праздником Пасхи возлюбил Своих учеников и только после этого стал любить их!? Ясно, что такого толкования нельзя принять. В другом месте (Иоан. 18:28) Иоанн, как мы видели, говорит о том, что в день смерти Спасителя, т. е. в пятницу, иудеи (книжники, фарисеи и первосвященники) не вошли в Преторию Пилата, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху (πάσχα φαγεῖν). Защитники хронологического указания трех первых евангелистов говорят, что на основании этого места нельзя еще думать, что иудеи совершали свою пасху в день смерти Спасителя, а Христос – днем раньше иудеев, так как выражение „есть пасху“ – πάσχα φαγεῖν –здесь нужно понимать не в собственном смысле, а лишь как техническое обозначение празднования Пасхи ветхозаветной вообще; а празднование Пасхи продолжалось обыкновенно целых 7– 8 дней. При этом они ссылаются на книгу

Паралипоменон (2 Паралип. 30:22), где говорится: „и скончаша праздник опресноков семь дней жруще жертву спасения “. т. е. семь дней празднуя пасхальное торжество. Наконец, защитники хронологии трех первых евангелистов говорят, что приведенное выражение Иоанна будет совершенно непонятным, если слова „Есть пасху“ понимать в буквальном их смысле, так как, по закону Моисея, иудей, вошедший в дом язычника, считается нечистым только до захода солнца того же дня, когда он был в доме язычника; следовательно иудеи могли войти в Преторию Пилата и могли есть пасху (в собственном смысле). Противники этого мнения говорят, напротив, что выражение „есть пасху“, как в книге Паралипоменон (особенно в связи с 2,30:22 с 30:18), так и во всех других местах, употребляется только – и даже единственно только – для обозначения пасхальной вечери в собственном смысле⁶⁶⁹ и что ни один читатель евангельского повествования Иоанна не может найти в разбираемом нами выражении ничего другого, кроме указаний на предстоящее в тот день вечером ядение пасхального агнца, что для обозначения пасхального торжества вообще употребляется только одно слово *πάσχα*, но не *πάσχα φαγεῖν*, как это видно из множества мест как ветхозаветных, так и новозаветных писаний (ср. Второз. 16: 2; Лук. 2: 41; 22: 1; Деян. 12: 4). Что же касается второй половины приведенного возражения, т. е. осквернений в претории Пилата, то нужно заметить, что в тот же день иудеям (книжникам, фарисеям и первосвященникам) предстояло не только есть пасху вечером, но и присутствовать в храме при заклании агнцев, что обыкновенно происходило за 3–5 часов до захода солнца, а священники должны были даже кровь агнцев возливать на жертвенники. Ясно, что этого они не могли бы уже исполнить, если-бы в тот день вошли в Преторию Пилата... Наконец придерживающиеся хронологии трех первых евангелистов, для подкрепления своего предположения, ссылаются еще на астрономическую таблицу Вурма, по которой в год смерти Христа (по Визелеру – 783 г.) 15-е Нисана было в пятницу. Но доверять этой ссылке на астрономические исследования Вурма нельзя, так как сам год смерти Спасителя в этом случае был определен лишь потому, что 15-е Нисана в

том году пало на пятницу – *idem per idem* – и так как мартовское новолуние, т. е. 1-е Нисана, Визелером было определено не по действительному, т. е. астрономически вычисленному наступлению новолуния, а по видимому появлению луны в первой фазе ее, что, очевидно, могло случиться только дня два или три спустя после действительного наступления новолуния. В этом отношении болшего внимания заслуживают исследования новейшего времени, по которым в год смерти Иисуса Христа 14-е Нисана совпало с пятницей, что вполне согласно и с хронологическим указанием евангелиста Иоанна. Итак, после сказанного нами доселе ясно, что возражения, направленные против некоторых мест евангельского повествования Иоанна, разногласящих, по-видимому, с общим хронологическим ходом событий, как они представлены в трех первых Евангелиях, не имеют для себя прочных оснований и не подрывают доверия к хронологическим указаниям евангелиста Иоанна. Иначе дело поставлено у тех, которые придерживаются хронологии, указываемой повествованием евангелиста Иоанна. В их пользу говорит уже все то, что говорит не в пользу их противников. Кроме того, в самых повествованиях трех первых евангелистов они указывают много таких черт, которые вполне согласны с общим хронологическим ходом событий в Евангелии от Иоанна и как бы не соответствуют даже самым хронологическим указаниям трех первых евангелистов. Как мы видели, три первые евангельские повествования как будто бы не чужды той мысли, что Иисус Христос совершил Свою последнюю вечерю в четверг 14-го Нисана вместе со всеми другими иудеями, так как тот день, в который Иисус Христос совершил Свою последнюю пасхальную вечерю, в них называется „первым днем опресночным, в который надлежало заколоть пасхального агнца“. Но 1) этому не соответствует замечание Луки, что в пятницу, возвратившись после погребения Иисуса домой, муриносыцы „приготовили благовония и масти“, чего они не могли бы делать, если-бы пасха еврейская началась еще с четверга; 2) Иосиф Аримафейский в пятницу также не мог бы купить плащаницы, а равно и заботиться о погребении Иисуса Христа (снимать со креста, обвивать

плащаницей, приваливать камень к дверям гроба и т. п.), а равно немыслимо было бы распятие Христа, если-бы пасху начали иудеи праздновать еще в четверг; 3) 15-е Нисана Симон Киренеянин не мог возвращаться со своего поля, и никто в этот день не заставил бы его нести крест Иисуса; наконец, 14-е Нисана при многолюдстве посетителей Иерусалима на праздник пасхи Иисус едва-ли мог бы и надеяться, чтобы в чьем-нибудь доме могла найтись не только „велия и постлана“, но и какая-нибудь свободная комната, где бы Он мог совершить пасху вместе со Своими учениками (срвн. Матфея 26: 18).

Таким образом, необходимо признать: 1) что хронологические указания евангелиста Иоанна вполне верны и ничем не опровергается их истинность, т. е., что последняя пасхальная вечеря была совершена Иисусом Христом 13-го Нисана в четверг вечером, днем раньше, чем совершали ветхозаветную пасху иудеи, и 2) что в самых повествованиях трех первых евангелистов находятся такие данные, которые вполне гармонируют с общим ходом событий по хронологии Иоанна и даже не соответствуют тому хронологическому порядку, какой обыкновенно навязывают повествованиям первых трех евангелистов. Оставляя пока в стороне возможность примирения евангельских повествований, мы, однако-же, не можем не коснуться следующего вопроса: каким образом Иисус Христос, не нарушивший во время всей Своей земной жизни ни одной иоты или черты из закона Моисея, мог совершить Свою последнюю пасхальную вечерю не 14-го Нисана, когда предписывал закон и когда совершали ветхозаветную пасхальную вечерю все другие иудеи, а 13-го, днем раньше иудеев? Что Иисус Христос и в этом случае не нарушил закона Моисеева, в этом не может быть никакого сомнения уже потому одному, что ни в частных разговорах, ни перед судом синедриона иудеи не упрекали в этом Иисуса. Тем не менее на вопрос: „почему, на каком основании Иисус Христос вкушал пасхального агнца днем раньше других?“ – ответить не легко. Нам известны три попытки разрешения этого вопроса, но ни одну из них нельзя назвать вполне удовлетворительной⁶⁷⁰.

Так, напр., известный немецкий ученый богослов Эбрард ⁶⁷¹ желая уяснить себе поведение Иисуса Христа, допускает, что Иисус Христос вовсе не совершал во время Своей последней вечери с учениками ветхозаветной пасхи, не вкушал пасхального агнца⁶⁷². Конечно, если согласиться с Эбрардом, то Иисус не нарушал Моисеева закона о времени совершения ветхозаветной пасхи, и все дело объясняется весьма просто. Но как же –спрашивается – евангелисты (особенно три первые) говорят о последней вечери, совершенной Иисусом Христом, именно как о вечери пасхальной (Мф. 26: 17; Мр. 14: 12; Лук. 22: 8 и др.)? На этот вопрос Эбрард отвечает тем, что первые евангелисты не были очевидцами-свидетелями совершения Иисусом Христом последней прощальной вечери (solche Berichterstatter, wie der Vervasser des griech. Mattheus, ferner Marcus und Lucas, nicht Augenzeugen waren), а потому и легко могли, по недоразумению (durch leises Missverständniss), придти к убеждению, что последняя вечеря, совершенная Иисусом Христом вместе с Его учениками, была, действительно, иудейской пасхой, тогда как очевидцы евангельской истории, по всей вероятности, рассказывали о пасхе уже чисто христианского характера. Так думает ученый, который в первом издании своей книги еще придерживается хронологических указаний трех первых евангелистов! Нам кажется, что переменной своего первоначального взгляда на настоящий Эбрард ничего не выиграл. Он если и не принимает взгляда многих ученых (Шварца, Бенгеля, Герике, Шотта, Ольсгаузена и Тирта), что Матфей сам перевел свое Евангелие на греческий язык, то все-таки признает, что перевод этот сделан еще при жизни апостолов, без сомнения на их глазах и по их поручению⁶⁷³. И вдруг этот же самый Эбрард допускает подобный недосмотр со стороны апостолов! Да и как ветхозаветную пасху можно было смешать с пасхой христианской, столь отличной от первой и по месту, и по своему внутреннему значению и характеру, и даже, наконец, по своим внешним условиям! Ясно, что попытка Эбрарда должна быть отнесена к числу совершенно неудачных.

Гораздо правдоподобнее решают вопрос о времени совершения Иисусом Христом последней Его пасхальной вечери другие ученые⁶⁷⁴. „Хотя по закону Моисея, – говорит, напр., Филарет, – как счет суток начинался с вечера, так и пасхальный праздник начинался вечером 14-го дня Нисана: но в позднем обыкновении иудеев и приготовительные к празднику сутки относились также к празднику и, таким образом, вместо 7 считали 8 дней опресночных. К этому довела и нужда. По стечению народа к пасхе в Иерусалим, очень многим, и особенно бедным, недоставало ни помещения, ни других потребностей для празднования пасхи в один и тот же день. Потому значительная часть людей и преимущественно бедные готовили и вкушали пасхальный агнец в предпразднество пасхи, в 13-й день Нисана, соответствующего половине марта и апреля. Народ оправдывался в своем обыкновении еще и тем, что считал начало Нисана от соединения луны с солнцем, тогда как книжные люди считали с первой четверти луны, т. е. сутками позже. Таким образом, старейшины иудейские, по повествованию евангелиста Иоанна, утром дня, следовавшего за совершением пасхи Спасителем, не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят пасху (Иоан. 18: 28). Эти люди, как люди богатые, имели все средства праздновать пасхальную вечерю в положенное законом время, в 14-й день Нисана; к тому же они хотели всегда казаться образцами праведности законной. Утром того дня, когда уже осужден был Спаситель, синедрион только готовился к Пасхе (Иоан. 19: 14). Другое дело – люди бедные: их сама бедность заставляла не столько дорожить буквой закона, сколько духом его. Так и ученики Иисуса уже в предпразднество Пасхи начинают готовиться к исполнению предписания закона о пасхальном агнце“⁶⁷⁵. Архимандрит (ныне епископ) Михаил, хотя собственно говоря и отказался от решения вопроса, почему Иисус Христос вкушал пасхального агнца днем раньше других, говоря, „что мы этого не знаем“, но в конце концов и он принимает это объяснение. „Кажется, – говорит он, – более вероятно то объяснение этого факта, что около времени Христова было в обычае у иудеев двухдневное совершение праздника Пасхи, 13-го и 14-го чисел

Нисана⁶⁷⁶. По исследованию Гуга, хотя в Иудее в день предшествующей Пасхе работали до полудня, но в Галилее не производили никаких работ в продолжении целого дня перед Пасхой. Иерусалимский талмуд также безусловно утверждает, что день, предшествующей Пасхе, так же свят, как и сам день Пасхи. На этом основании наш почтенный богослов Михаил делает следующее предположение: „что касается до агнца пасхального, – говорит он⁶⁷⁷, – мог ли он быть приготовлен и вкушаем в этот же день, то надобно полагать, что иудеи, не препятствуя обычаю галилеян праздновать и день предшествующей Пасхе как день самой Пасхи, тогда, когда они праздновали его в Иерусалиме, дозволяли им вкушать днем ранее пасхального вечера и агнца, чему благопретствовало и то обстоятельство, что в краткий срок, назначенный законом для заклания агнцев пасхальных, затруднительно было при храме готовить то количество их, какое нужно было для всех, стекавшихся в то время в Иерусалиме праздновать Пасху. Во избежание этого затруднения, нужно полагать, и разрешено было особенно галилеянам, соответственно их обычаю, вкушать пасхальную вечерю днем ранее назначенного законом времени, именно в вечеру 13-ю Нисана, хотя общее празднование и совершаемо было вечером следующего дня. Господь воспользовался сим и, предвидя близость страданий Своих, совершил по обычаю галилеян пасхальную вечерю ранее общего празднования, 13-го числа, а 14-го, в день общего празднования Пасхи, перед вечером, в который начиналось вкушение пасхального агнца, был распят“.

Как объяснение Филарета, так и объяснение Михаила, сами по себе, в высшей степени правдоподобны; но, к сожалению, они не имеют для себя твердоо исторического основания. Мы ни откуда не знаем, чтобы около времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа у иудеев действительно было в обычае двухдневное совершение праздника Пасхи 13-го и 14-го чисел Нисана, а наш известный ученый гебраист Д. А. Хвольсон (заслуженный ординарный профессор еврейского языка и библейской археологии при с.-петербургской духовной академии, доктор еврейской словесности) прямо утверждает,

что такого обыкновения у иудеев никогда и быть не могло. Сам Михаил не особенно, по-видимому, доверяет своему объяснению; по крайней мере, на вопрос, разрешаемый этим объяснением, почему Иисус Христос вкушал пасхального агнца днем раньше других? он, как мы видели, скромно ответил: „мы этого не знаем“. Таким образом, на вышеприведенное объяснение можно смотреть только как на гипотезу весьма близкую к истине, но не подтвержденную еще археологическими исследованиями.

Гораздо правдоподобнее, по нашему мнению, решение вопроса о времени совершения Иисусом Христом последней пасхальной вечери, предложенное Хвольсоном⁶⁷⁸. Результаты, достигнутые научными исследованиями Хвольсона, состоят в следующем: „1) раввинизм развивался постепенно, долго боролся против более древнего понимания Моисеевых законов, приобретал все более и более почвы и достиг господства только к началу 2 столетия. 2) раввинское определение, в силу которого пасхальная жертва вытесняет субботу (т. е. может быть принесена в субботу), возникло в более позднее время и во время Иисуса не имело еще значения, ибо тогда считалось недозволенным приносить эту жертву в субботу. 3) Раввинское определение, по которому пасхального агнца следовало заколоть в послеобеденные часы, т. е. между 3–5 ч., также относится к более позднему времени и ко времени Иисуса также не имело еще силы, ибо тогда жертва эта была закаляема только после захождения солнца. 4) Поэтому, если 14-е число первого месяца совпадало с пятницей, то эта жертва уже не могла быть закалаема после захода солнца, так как этим временем начинается суббота, в которую не дозволялось приносить и закалать пасхальную жертву. 5) В год смерти Иисуса Христа 14-е Нисана совпало с пятницей, в которую нельзя было закалать пасхального агнца, вследствие столкновения с субботой. 6) Поэтому заклание пасхального агнца для всех евреев было перенесено на 13-е, т. е. на вечер четверга. Предписание же Моисея, чтобы пасхальный агнец был вкушаем до утра, одни толковали в том смысле, что под этим разумеется утро той ночи, в которую закалали пасхального

агнца, в какой бы день это ни случилось; другие, однако, полагали, что под выражением „до утра“ всегда следует понимать только утро 15-го. Иисус Христос и Его ученики, а может быть, еще и другие евреи, держались первого толкования и вкушали пасхального агнца уже 13-го вечером, как сказано в Евангелии Иоанна (Иоан. 18: 28)“. Объяснение Хвольсона хотя также гипотетично в некоторых своих частях, но все-таки нам кажется весьма правдоподобным и мы вполне с ним согласны. Мы несогласны с Хвольсоном только в том, как при настоящем своем объяснении он старается примирить кажущееся разногласие о времени совершения Иисусом Христом Своей последней пасхальной вечери между евангельскими повествованиями трех первых евангелистов и повествованием евангелиста Иоанна. Для этого он допускает, что в первоначальном тексте Евангелия Матфея было сказано: „первый день опресночный приблизился, и приблизились ученики к Иисусу и сказали“, и т. д. Но мы не знаем ровно никакого основания для такого предположения, и потому считаем его совершенно произвольным. Евангелисты ясно отличали приближение праздника опресноков от наступления его: „приближался праздник опресноков.... Настал же день опресноков“ (Лук. 22:1, 7). Мы глубоко уважаем ученые труды Хвольсона и вполне верим ему, „что во всей еврейской литературе в течении более чем 3000 лет под выражением: первый день опресночный никогда и нигде не понимали ничего иного, как только 15-е число месяца Нисана“. Но в то же время мы и не можем не согласиться с мнением его противника, еп. Виталия (Гречулевича), что, называя этот день „первым опресночным“, евангелист Матфей употребил такое название не в том буквальном смысле, в каком оно значится в Пятокнижии Моисеевом, а в смысле общем, техническом. В буквальном смысле евангелисты даже и не могли употреблять его в данном случае. „Под выражением: „первый день опресночный“, – говорит Хвольсон, – евреи всех времен и всех стран понимали не что иное, как 15-е, но никогда не понимали 14-е и тем менее 13-е, которое было обыкновенным будним днем и никогда не отличалось от других будних дней“. Следовательно, если

допустить, что евангелист Матфей употребил выражение „первый день опресночный“ в собственном смысле, то выходит, что Иисус Христос совершил пасхальную вечерю даже и не 14-го Нисана в пятницу вместе со всеми иудеями, а уже на другой день, вечером 15-го Нисана, в субботу, что совершенно противно и ветхозаветному закону, и общему ходу событий, как они излагаются даже и в трех первых евангельских повествованиях. На основании самых повествований трех первых евангелистов можно уже думать, что выражение: „первый день опресночный“ в них употреблено только в общем, но никак не в собственном смысле. Ибо что такое „первый день опресночный“, по изъяснению повествований трех первых евангелистов? День, „когда закаляли пасхального агнца“ (Мр. 14:12), день, „когда надлежало закалать пасхального агнца“ (Лук. 22:7). *Πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθιον, - ἐν ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάτχα* . Мы думаем, что сам почтенный профессор согласится с нами в том, что никогда и нигде в течении более чем 3000 лет евреи всех времен и всех стран не закалывали пасхального агнца „в первый день опресночный“, т. е. 15-го Нисана, а еще менее думали, что в этот день надлежало закалать и вкушать пасхального агнца. Но когда же надлежало закалать и вкушать пасхального агнца в год смерти Спасителя по исследованиям самого Хвольсона? 13-го Нисана. Следовательно, хотя три первые евангелиста, указывая, на день совершения Спасителем последней пасхальной вечери, и называют его „первым днем опресночным“, но разумеют тот именно день, в который надлежало закалать пасхального агнца, т. е. 13-й день Нисана, как и евангелист Иоанн. Что выражение: „первый день опресноков“ тремя первыми евангелистами употреблено не в буквальном, а в общем смысле, как указание на известный день, так или иначе причисляемый к дням пасхальным, доказывает и следующее место в Евангелии от Луки: „приближался праздник опресноков, называемый Пасхой (Лук. 22: 1). Отсюда видно, что для евангелиста выражение: „праздник опресноков“, по своему внутреннему значению, тождественно с выражением „праздник Пасхи“. После всего сказанного ясно, что между нашими евангельскими

повествованиями нет никакого разногласия относительно указания времени совершения Иисусом Христом последней пасхальной вечери: все они согласны между собой в том, что вечера эта была совершена 13-го Нисана, в четверг вечером. Таким образом, закончив с вопросом о времени совершения последней вечери, перейдем теперь к изложению самого события.

Итак, в четверг, 13-го Нисана, когда все иудеи должны были заколоть пасхального агнца (так как 14-е Нисана приходилось в пятницу, а следовательно, вечером в пятницу, по захождении солнца, с наступлением субботы, заколоть агнца уже было нельзя), ученики спросили Иисуса, где Ему угодно, чтобы приготовлена была пасха. Так как по закону (Второз. 16: 5, 6), пасха иудеями могла быть совершаема только в Иерусалиме, то, подозвавши к Себе любимых учеников Своих, Иисус Христос послал их в город Иерусалим, говоря: „при входе вашем в город встретится с вами человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним в дом, в который пойдет он, и скажите хозяину дома: „Учитель говорит тебе: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими?“ И он покажет вам горницу большую, устланную; там приготовьте“. Они пошли и нашли, как сказал им Иисус, и приготовили пасху. Штраус⁶⁷⁹ совершенно прав, когда думает, что евангелисты в этом случае имели намерение рассказать о чудесном событии (вернее – указать на сверхъестественность события), божественном предведении и управлении сердцами людей. Действительно, нужно согласиться, что признаки отыскания горницы для совершения пасхи указаны Иисусом Христом слишком случайные, и они ясно говорят о том, что Христос обладал способностью прозревать в будущее –способностью, которая свойственна только Существу, стоящему вне условий пространства и времени, т. е. Богу.

Когда комната и все необходимое для совершения пасхальной вечери были уже приготовлены, вечером пришел Иисус и возлег вместе со Своими учениками. Между учениками в это время возник спор о том, кто из них должен почитаться большим. Некоторые ученые думают, что спор учеников о

первенстве был возбужден по случаю размещения их вблизи своего Учителя⁶⁸⁰. Но нам кажется более правдоподобным мнение других ученых, по которому спор о первенстве между учениками был возбужден по поводу того, – кто из них должен принять на себя обязанность слуги и перед вечерею умыть ноги возлежащим, как это было в обычае у иудеев. Исполненный любви к ученикам Своим, Христос не мог оставить без обличения слабости их, поднявшей спор о первенстве. Но, зная человеческую природу, на которую гораздо более действует всегда пример, нежели слова, Он сначала начал обличать их действием и потом уже предложил наставления. Не говоря ни слова, Он встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясавшись им, потом Сам влил воду в умывальницу и начал умывать ноги ученикам Своим и отирать их полотенцем, которым был препоясан. Когда Он подошел к Симону Петру, тот сказал Ему: „Господи! Тебе ли умывать ноги мои?“ На это Иисус отвечал ему: „что я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после“. Но Петр стоял на своем: „не умоешь ног моих во век“. И только когда Иисус заметил ему, что если Он не умоет его (не сказал: ног, а – его), то он не будет иметь части с Ним, – пылкий и энергичный Петр воскликнул: „Господи! не только ноги, но и руки, и голову!“ В ответ на это, заимствуя образ от человека, который омылся в реке и вышел из нее чистым, но, став ногами на землю, замарал их пылью и потому снова должен омыть их, Иисус Христос сказал Петру: „омытому только нужно умыть ноги, потому что чист весь“; при этом Он пользуется случаем, чтобы возбудить в душе Иуды сознание всей нравственной грязи того преступления, которое он уже решился совершить, и потому прибавил: „и вы чисты, но не все“. Ибо знал Он, – говорит евангелист, – предателя Своего, потому и сказал: „не все вы чисты“. После умовения ног Иисус снова надел Свою одежду и, возлеги с учениками, начал изъяснять им значение совершенного Им действия. „Знаете ли, что Я сделал вам?“ „Цари господствуют над народами (языческие владыки величаются пышными титулами, но не отвечают этим титулам своими делами) и владеющие ими благодетелями называются (напр., Птоломеи – эвергеты). А вы

не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий как служащий! Ибо кто больше, возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас как служащий. Вы называете меня Учителем и Господом; и правильно говорите, ибо Я точно Тот. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам. Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего и посланник не более пославшего его. Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете“. При этом Иисус Христос снова пользуется случаем, чтобы напомнить Иуде о том ужасном преступлении, которое он задумал. Но раскаяния не последовало и на этот раз. Впрочем до сих пор Иисус Христос делал указания на Своего предателя не ясно („не все вы чисты“; „ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою“), так что их мог понять лишь один Иуда. Но во время вечера, видя, что тайные указания не пробуждают к раскаянию совести Иуды, Иисус возмутился духом над такой ожесточенностью сердца человеческого и сказал уже открыто: „истинно, истинно говорю вам, что один от вас предаст Меня“. Слова эти, ясно указывавшие на то, что один из приближенных лиц есть предатель, поразили и опечалили учеников Иисуса, и они один за другим начали спрашивать Его: „не я ли, Господи?“ Такой-же вопрос между прочим предложил ему и Иуда, и Иисус ответил ему: „ты сказал“. Так как для постороннего лица ответ этот еще не может быть назван вполне утвердительным, то Петр сделал знак Иоанну, который в это время возлежал у груди Иисуса, чтобы он спросил Учителя, кто это, о котором Он говорит. Иоанн, припадши к груди Иисуса, свазал Ему: „Господи! кто это?“ Иисус отвечал: „тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам“. И обмакнув в „солило“ кусок хлеба, Он подал Иуде Симонову Искароту. Таким образом, о согрешившем и непослушавшемся первых двух увещаний Иисус Христос поведует Своей церкви. Но Иуда оказывается закоренелым грешником; в нем нет и малейшего следа раскаяния. Вот почему, обратившись к нему, Христос свазал: „что делаешь, делай скорее“. Эти слова могли быть понятными только для

самого Христа, Иуды, Петра и Иоанна. Для остальных учеников они не могли быть вполне понятными. А так как у Иуды был ящик с деньгами, то они и думали, что этими словами Иисус повелел ему купить, что нужно, к празднику или дать что-нибудь нищим.—Приняв омоченный в „солило“ кусок хлеба, Иуда тотчас вышел. На дворе стояла ночь. По уходе Иуды⁶⁸¹, Иисус Христос начал говорить ученикам Своим о том, как Он желал совершить с ними эту пасху, чем, очевидно, давал им знать, что Он намерен был совершить нечто особенное. И действительно, по окончании ветхозаветной пасхальной вечери, Он совершает вечерю новую, вечерю новозаветную – Евхаристию. Взяв в руки хлеб, благодарив, благословив, преломив и раздавая ученикам Своим, Он сказал: „приимите, ядите, сие есть тело Мое, которое за вас предается во оставление грехов“; затем, взяв чашу и благодарив, также подал им, говоря: „пейте от нея все; ибо сие есть кровь Моя новаго завета, которая за вас и за многих проливается во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание“. И, воспев, пошли на гору Елеонскую.

Против этого евангельского события нет недостатка в возражениях со стороны отрицательной критики. Верная самой себе (свойство похвальное, но оно достойно лучшего назначения), отрицательная критика и здесь начинает свое дело сравнением повествований и указанием между ними „непримиримых противоречий“. Между тем как по синоптикам, – говорит, напр., Штраус⁶⁸², – на последней вечери Иисус устанавливает Евхаристию, у Иоанна, напротив (vielmehr), Он совершает омовение ног. Чем же объяснить такое разногласие евангельских повествований? Для решения этого вопроса Штраус обращается к следующей дилемме: или, при написании своего Евангелия, Иоанн имел в виду только восполнение опущенного синоптиками (т. е. тремя первыми евангелистами), – в таком случае понятно, почему он опустил в своем повествовании рассказ об установлении Евхаристии, – но зато непонятным осталось бы, зачем он повествует, напр., о чудесном насыщении пяти тысяч народа, о котором так ясно и наглядно рассказали уже первые евангелисты; или же, при написании своего Евангелия, он вовсе не имел намерения

восполнять другие евангельские повествования, но описывал жизнь Иисуса Христа сам по себе, без отношения к другим повествователям, – в таком случае является совершенно непонятным, каким образом он мог опустить в своем повествовании столь важное событие, как установление Евхаристии, которое имеет существенное значение не только в жизни самого Иисуса Христа, но и во всей последующей жизни учрежденного Им общества. Свое настоящее недоразумение Штраус разрешает в конце концов тем, что Иисус Христос вовсе и не устанавливал Евхаристии, как обряда (als Ritus), т. е. в том смысле, в каком понимают Евхаристию протестантские богословы, а еще менее – как понимают ее католики. Впрочем, мысль эта принадлежит собственно не Штраусу. Еще Шлейермахер утверждал в своих лекциях, читанных им в берлинском университете, – „что из собственных слов Христа, как они переданы нам в трех (первых) евангелиях, непосредственно нельзя заключать, будто-бы Христос установил (Евхаристию) как постоянный институт в христианской церкви, так как здесь (на тайной вечери) Он имел дело только с небольшим числом учеников Своих, с апостольским кружком, и следовательно если Он повелел им повторять это действие, то отсюда еще нельзя выводить, что Он повелел это делать и всей христианской Церкви вообще, напротив, – вполне возможно заключать, что Он заповедал это только одним апостолам, чтобы через такое торжественное воспоминание укрепить между Собой и ими особенное отношение⁶⁸³. В этой мысли Шлейермахера поддерживает, по его словам, поведение евангелиста Иоанна, который подробно рассказывает об умовении ног и проходит полным молчанием установление Евхаристии, – откуда будто-бы всецело следует, что умовению ног евангелист Иоанн придавал гораздо большее значение, чем Евхаристии. Но как же – спрашивается – объяснить теперь учение о Евхаристии ап. Павла в его послании к Коринфянам, свидетельства апостольские и книги Деяний Апостольских с совершении Евхаристии и вообще всю практику первенствующей церкви? На этот вопрос Шлейермахер дает ясный и короткий ответ: ученики,

принимавшие личное участие на тайной вечери, не вполне верно поняли мысль Христа, заключавшуюся в совершении Евхаристии.

Да, читатели! Много недоразумений существовало в течении восемнадцати столетий! И причиной этого в большинстве случаев оказываются наши евангелисты. Обыкновенные действия, а в некоторых случаях, быть может, и фокусы они считали чудесами, действиями сверхъестественными, какими-то знамениями, притчи–фактами; свои субъективные, визионерные состояния – явления внешними, объективными, не понимали ясных слов Христа, а Его действиям приписывали такое значение, какого они никогда не имели!... Только ученым евангельским критикам нашего просвещенного 19 столетия мало-по-малу удается восстанавливать истину. Но чтобы видеть, так ли оно на самом деле, – рассмотрим ближе суждения этих ученых. Что первым трем евангелистам было известно умовение ног, совершенное Иисусом Христом на тайной вечери, в этом не может быть никакого сомнения. Лука приводит речь Христа, где между прочим, говорится: „кто из вас больший, будь как меньший, и начальствующий как служащий. Ибо кто больше, возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас как служащий“ (Лук. 22:26, 27; ср. Иоан. 13:12–17). По своему содержанию и характеру эта речь весьма близка к той, которую приводит Иоанн тотчас после рассказа об умовении ног и в которой Христос изъяснял ученикам Своим смысл совершенного Им действия. У Луки эта речь сама по себе (особенно последние слова Христа) была бы совершенно непонятна. Что первые три евангелиста опустили умовение ног потому же, почему они не повествуют и о многих других событиях из жизни Иисуса Христа (Иоан. 21:25; 20:30; Мф. 8:16 и др.), – в этом также не может быть никакого сомнения. Таким образом, нам остается решить вопрос только о том, каким образом Иоанн мог пройти молчанием установление Евхаристии. Впрочем уже сам Шлейермахер вполне чувствовал всю несостоятельность своего первого предположения, что Иисус Христос заповедал совершать Евхаристию будто-бы

одним только непосредственным ученикам Своим, а не всей христианской Церкви вообще. Он сам предвидел серьезность возражений против своего предположения со стороны практики всей первенствующей христианской Церкви, засвидетельствованной как книгой Деяний Апостольских, так и посланием ап. Павла к Коринфянам. Но его предположение неосновательно и с теоретической стороны. В самом деле, неужели общественные институты и узаконения вообще сохраняют свою силу только относительно тех лиц, при жизни которых и для которых они были даны, и не имеют обязательного значения для поколений последующих и вообще для лиц, сделавшихся членами известного общества после узаконения тех или других институтов, которые еще не устранены формально тем же самым порядком, которым были и установлены? Что сказали бы о человеке, который стал бы проповедовать подобное учение относительно гражданских узаконений и институтов? Ему наверное отказали бы в здравомыслии. Кроме того, нужно заметить, в каком заколдованном кругу в данном случае находится отрицательная критика. Иоанн ничего не говорит об установлении Евхаристии потому будто-бы, что Христос Евхаристии не устанавливал. А на каком же основании отрицательная критика думает, что Христос не устанавливал Евхаристии, как обряд или – вернее–таинство? На том основании, что о ней не говорит Иоанн⁶⁸⁴. Где же здесь средняя посылка? Очевидно, ее нет и быть не может! Чем же во всяком случае должно объяснить себе молчание Иоанна об установлении Иисусом Христом Евхаристии? Из книги Деяний Апостольских и послания апостола Павла к Коринфянам мы знаем, что уже в век апостольский христиане повсеместно совершали Евхаристию; этого не отвергает и отрицательная критика. Но повсеместное распространение и совершение Евхаристии предполагает уже и всеобщее знакомство с историей ее установления тем более, что между временем написания первых трех Евангелий, книги Деяний и послания ап. Павла к Коринфянам и временем установления Евхаристии лежал не столь великий промежуток времени, который мог бы изгладить из памяти христиан такое важное событие, как

установление Евхаристии. А если так, то, следовательно, можно предположить, что хотя Иоанн и знал об установлении Иисусом Христом Евхаристии, но он не видел явной необходимости повторять в своем Евангелии еще раз то, что уже и без него было всем известно. Таким образом, Иоанн имел основание не упоминать об установлении Евхаристии даже и в том случае, если-бы он своим Евангелием и не хотел восполнять пробелы трех первых Евангелий. Но кто же станет утверждать, что цель написания Иоанном Евангелия заключается исключительно только в одном восполнении евангельских повествований трех первых евангелистов! Целью его Евангелия, как он сам говорит (20:31), было то, чтобы на основании несомненных данных представить Иисуса как Христа, как Сына Божия; как слово, ставшее плотью. Но для достижения этой цели было, очевидно, также важно и сообщение речей Иисуса, не записанных синоптиками (Иоан. 14–17), а в виду опущения этих речей тремя первыми евангелистами – даже, пожалуй, важнее, чем пятое повторение уже четыре раза рассказанного четырьмя компетентными лицами и без того уже вполне известного его читателям события... После всего сказанного нам кажется, что молчание Иоанна об установлении Иисусом Христом Евхаристии несколько не подрывает доверия к истинности повествования других евангелистов и свидетельства ап. Павла, – что Евхаристия установлена была именно самим Иисусом Христом. Что касается вопроса о том, как смотрел на Евхаристию сам Христос, признавал ли Он ее таинством, при совершении которого хлеб и вино претворяются в истинное тело и в истинную кровь Христа, или же только символическим действием единения верующих (как между собой, так и со Христом), то мы укажем лишь на одно то, что за понимание Евхаристии в первом смысле говорит не только прямой смысл слов Христа: „сие (τοῦτο ἐστί) есть тело Мое“ и „сие (τοῦτο ἐστί) есть кровь Моя“, но также и писания апостолов и верование всей первенствующей Церкви. Говорить же, что ученики неверно поняли то значение Евхаристии, которое ей приписывал сам Христос, значит ничего не говорить или же значит говорить на ветер, не имея к тому ни малейшего

твёрдого исторического основания. Более подробное исследование этого вопроса, по нашему мнению, относится уже к области догматики. Наконец, в сочинениях отрицательных критиков новейшего времени можно встречать ещё и другие возражения против разбираемого нами события, напр. возражения Штрауса⁶⁸⁵ по поводу мнимого противоречия евангелиста Матфея с остальными евангелистами в передаче слов Спасителя относительно признаков отыскания горницы для вечери, возражения того же Штрауса⁶⁸⁶ по поводу мнимой нетождественности в наших евангельских повествованиях сделанного Иисусом Христом указания на своего предателя, и т. п. Но нам кажется, что возражения эти такого рода, что положительно не заслуживают серьёзного внимания, а потому мы ничего не будем говорить о них.

Глава IV. Ночь в Гефсиманском саду.

На юго-восточной стороне Иерусалима по глубокой долине протекает поток Кедрон, – тот поток, чрез который переходил печальный Давид, преследуемый собственным сыном Авессаломом. Долина, бедно орошаемая маловодным Кедром, известна в истории с самой мрачной стороны. Здесь приносили детей в жертву Молоху (1Цар. 15:13; 4Цар. 23:4, 6–12) и сюда же стекали нечистоты. За Кедром невдалеке возвышается гора Масличная или Елеонская и при подошве ее расположено селение – Гефсимания; вправо от Гефсимании тот же Кедрон орошал долину Иосафата, долину гробов и суда. Вблизи Гефсимании – маслиничный сад. Здесь-то, ввиду таких памятников, совершились – по описанию евангелистов, предсмертные страдания Спасителя⁶⁸⁷.

Еще в сионской горнице Иисус начал с учениками Свою прощальную беседу и продолжал ее во время шествия в Гефсиманию; в ней Он прежде всего указал Своим ученикам на предстоящие Ему страдания и малодушие учеников. Пылкий и энергичный Петр и здесь не изменил себе: „Господи! я готов с Тобою идти, – сказал он, – и в темницу, и на смерть. И если-бы все отреклись от Тебя, я никогда не отрекусь“. Но Иисус Христос глубже знал человеческую природу, чем Петр, и на его явную, по-видимому, решимость умереть за своего Учителя, ответил только прискорбным указанием на предстоящее ему падение: „Говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что знаешь Меня“. Затем, после указания на предстоящие прискорбные события, которые разлучат Пастыря от овец, Учителя от учеников, Господа от рабов, Иисус Христос начал свою прощальную задушевную речь к Своим возлюбленным „чадцам“, в которой Он излагает как бы свою последнюю волю, дает последние наставления и которую возможно передать только словами самого Евангелия. Дав Новый Завет, Он дает и новую заповедь – любить... С этой заповедью стоит в тесной связи другая заповедь – веровать... Веровать в Бога Отца и веровать в Бога Сына необходимо

всякому, желающему получить жизнь вечную, потому что Бог Сын есть путь, истина и живот, Он во Отце и Отец в Нем, вера и любовь к Нему привлекают Духа Утешителя; от веры к Нему зависит мир верующего и безсилие дьявола. Он – лоза, которая дает возможность ветвям приносить плод, и без Него никто не может творить ничего хорошего. Вот основания, почему необходимо веровать в Бога Сына, чтобы получить жизнь вечную. Затем Иисус молит Бога за Себя, за своих учеников и наконец за всех верующих в Него.

Дошедши до Гефсимании и оставив в ней восемь учеников Своих, Иисус Христос взял с Собой в сад гефсиманский только трех любимейших учеников Своих – Петра, Иакова и Иоанна, которых Он более чем остальных любил посвящать в тайны совершаемого Им дела. Они были свидетелями славы Его на Фаворе, им суждено было быть свидетелями и скорби Его в гефсиманском саду. Начав скорбеть и тосковать, Иисус сообщил о Своем тяжелом душевном состоянии и Своим возлюбленнейшим ученикам: „душа Моя скорбит смертельно“, – сказал Он, – „побудьте здесь и бодрствуйте со Мной“. И, отошед немного, пал на лицо Свое, молился и говорил: „Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты“. Затем, подошел к ученикам и нашел их спящими, сказал, обращаясь по преимуществу к Петру, который так недавно и так настойчиво уверял Господа, что он готов умереть вместе с Ним, а теперь не мог преодолеть и сна, чтобы выполнить желание Учителя: „так ли не могли вы и один час бодрствовать со Мною? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение. Дух бодр, плоть же немощна“. Затем, отошел от учеников в другой раз, Иисус снова начал молиться, говоря: „Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы мне не пить ее; да будет воля Твоя“. По окончании молитвы, Он опять подошел к ученикам Своим и опять нашел их спящими; ибо у них глаза отяжелели. И потому, оставив учеников, Иисус снова отошел от них и помолился в третий раз той же самой молитвой; в это время к Нему явился ангел и укреплял Его. Пот на лице Христа был как капли крови, падающие на землю. Пришедши к ученикам, Иисус разбудил их

и сказал: „вы все еще спите и поживаете; вот приблизился час, и Сын человеческий предается в руки грешников. Встаньте, пойдем: приблизился предающий Меня“. И когда еще говорил Он это, к нему подошел Иуда и с ним множество народа с мечами и копьями от первосвященников и старейшин народных. Иуда еще раньше, быть может, еще на пути, дал знак своим соучастникам, сказав: „кого я поцелую, тот и есть, возьмите Его“. Поцелуй всегда и у всех обыкновенно считался знаком дружбы и любви (Быт. 29:11, 13; 33:4; Лук. 7:45; Деян. 20:27; Римл. 16:16). И вот этот-то знак дружбы и любви, как бы в посмеяние над столь высокими нравственными порывами, был принят злодеями за условный знак, которым Иуда предавал своего Господа. И действительно, Иуда тотчас, подошедши к Иисусу, сказал: „радуйся, Равви!“ и поцеловал Его. Кроткий ответ Спасителя на предательское лобзание привел в оцепенение всех пришедших с Иудой. Иисус же, зная все, что с Ним будет, зная, зачем пришли вооруженные толпы и чем окончится все дело, вышел из среды Своих учеников и спросил новых товарищей Иуды: „кого ищете?“ Ему отвечали: „Иисуса Назарея“.—„Это Я“, сказал им Иисус. Слово это было как бы громовым ударом для врагов Иисуса. Они отступили назад и пали на землю. „Сила ли слова великого Пророка, – говорит Филарет⁶⁸⁸, – праведного и святого Посланника Божия, как называл народ Иисуса, поразила нечистую совесть пришедших для злодеяния, или особое чудесное могущество Христа Господа действовало здесь, евангелист не говорит нам. Но очевидно то, что величие Иисуса Христа, открылось пред лицом врагов Его в блистательном свете ясно для всех и каждого, что замыслы врагов пред Его могуществом – паутина⁶⁸⁹. Когда пораженная толпа несколько пришла в себя, Христос снова предложил тот же вопрос: „кого ищете?“ И когда воины повторили прежний ответ, Он сказал: „Я сказал вам, что это Я. Итак, если Меня ищете, оставьте их (т. е. учеников), пусть идут“ – да сбудется слово, реченное Им: „из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого“. Когда враги стали брать Иисуса и возложили на Него руки, ученики увидели к чему идет дело, и пришли в волнение: их возлюбленного Учителя, Которого жизнь

и учение так высоки и святы, берут злодеи! Пред глазами учеников совершается такая несправедливость, какой еще не видал мир... Вот почему, взволнованные этой несправедливостью, ученики спрашивают Господа, – не следует ли употребить на защиту меч, против насилия воспользоваться силой? Всегда пылкий, энергичный и решительный Петр не дождался ответа Учителя. Он извлек меч, ударил им раба первосвященникова, по всей вероятности более других дерзкого, и отсек у него правое ухо. Имя рабу было Малх. Но Иисус, обратившись к Петру, сказал ему: „возврати меч твой в его место; ибо все, взявшие меч, мечем погибнут. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов ангелов? Но как же сбудутся Писания, что так должно быть?“ Затем, обратившись с кротким упреком к народу, Он сказал ему: „как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча во храме, и вы не брали Меня. Сие же все было, да сбудутся Писания пророков“. В это время ученики, оставив Его, бежали; а воины, тысяченачальник и служители Иудейские взяли Его, связали и отвели сперва к Анне или Анану, тестю Каиафы, бывшему прежде первосвященником. За Иисусом издали следовали и два ученика Его: Петр и Иоанн. Иоанн был знаком первосвященнику, и потому вошел во двор первосвященнический вместе с Иисусом; Петр же стоял вне за дверями. Заметив это, Иоанн вышел и попросил придверницу, чтобы она впустила во двор и Петра. Евангельские повествования об этом – столь прискорбном и тяжелом для всего человечества – событии также не избежали множества возражений со стороны отрицательной критики. О гефсиманской скорби Христа, как известно, ничего не говорит евангелист Иоанн. Это-то обстоятельство прежде всего и обращает на себя внимание наших евангельских критиков⁶⁹⁰. Отчего – спрашивают они – Иоанн ничего не говорит в своем Евангелии об этой глубокой скорби Иисуса? Отвечая на этот вопрос, Шлейермахер указывает между прочим на то, что скорбь, которую испытывал Христос в гефсиманском саду, находится в полном противоречии с тем высоким настроением Его, которое

ясно высказалось в Его предшествующих речах, сохранившихся только у одного Иоанна, где Христос, беседуя со Своими учениками, представляется уже вполне уверенным в предстоящих Ему страданиях и смерти, с ясным сознанием исполненного долга отдает Богу Отцу отчет в том, насколько Он выполнил Свое назначение, и наконец, спокойно и обдуманно идет на то место, где Его должен был найти предатель. Что же касается повествования об этом событии трех первых евангелистов, то Шлейермахер, равно как и все почти отрицательные критики, не питают к нему ни малейшего доверия уже вследствие одной его „явной тенденциозности“. Тройственное повторение Иисусом Христом молитвы к Богу Отцу вполне будто-бы убеждает отрицательных критиков в том, что рассказ трех первых евангелистов о гефсиманской скорби Христа чужд исторического характера и написан только для достижения известной цели. Цель же эта – по мнению Шлейермахера – состоит в том, что первоначальный автор, описывавший гефсиманские события, хотел в молитве Христа, во время постигших Его несчастий всецело предающего Себя воле Божией, дать обыкновенным людям образец молитвы и поведения во время постигающих их несчастий. Итак, по взгляду отрицательной критики, евангельские рассказы о гефсиманских страданиях Христа не могут быть признаны исторически достоверными, потому что рассказанное в них событие (скорбь) не соответствует общему характеру и настроению Иисуса Христа.

Но едва-ли кто-либо чуждый всякой предвзятой мысли, при совершенно беспристрастном отношении к делу, может согласиться с таким мнением отрицательной критики. Правда, скорбь Христа в гефсиманском саду несколько вообще непонятна после той твердой уверенности в предстоящей Ему смерти, которую выразил Христос в Своих последних речах, – непонятна, если смотреть на Христа как на обыкновенного человека; но в этом случае для нас будет непонятна также и та твердость, с какой говорил Христос о предстоящей Ему смерти. Гефсиманская скорбь Христа, наступившая за Его твердой уверенностью в предстоящей Ему смерти, будет для нас вполне

понятна лишь в том случае, если мы ни на один миг не будем упускать из виду мысли, что Иисус Христос был истинный Богочеловек. Он обладал полнотой душевной жизни; Его дух всегда был бодр, но Его плоть человеческая была немощна. Отсюда – возможность быстрого перехода от одного душевного состояния к другому, даже совершенно противоположному первому. И такая быстрая перемена противоположных ощущений – по свидетельству наших евангельских повествований – во Христе случалась нередко. Так, мы можем указать следующие внезапные переходы во Христе от одного душевного состояния к другому: 1) от радости к скорби: а) во время торжественного входа в Иерусалим, как свидетельствует евангелист Лука; б) в храме иерусалимском, как говорит об этом евангелист Иоанн (гл. 12) и наконец в) в Гефсимании; 2) от печали к радости и уверенности: а) по уходе из Галилеи (Мф. 12); б). по удалении Иуды из сионской горницы (Иоан. 13: 31 и др.); в). после произнесения на кресте слов: „Боже Мой, Боже Мой“... Если же такое быстрое изменение душевного состояния во Христе было вообще возможно, то оно еще возможнее было в гефсиманском саду. Бывший до сих пор полным и постоянным победителем враждебных сил, поскольку час Его еще не пришел (Иоан. 7:30; 8: 20), в гефсиманском саду Христос почувствовал теперь всем существом Своим, что этот час Его уже наконец настал. И это чувство было для Него тем более прискорбно, что в предстоящем Ему унижении, страданиях, оскорблениях, поруганиях и смерти должна была исполниться воля Отца, ибо правда вечная требовала того, чтобы Безгрешный потерпел самое позорное наказание за грехи других. В чистейшей Богочеловеческой душе Иисуса эта мысль должна была произвести по истине потрясающее действие, а потому Он, как истинный Богочеловек, по справедливому замечанию Евфимия Зигабена, здесь „φανερῶτερον ἐξαγορεύει τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως ὡς ἀνθρώπου “. В таком же духе объясняет гефсиманские страдания Иисуса Христа и архиепископ Филарет: „полагают, – говорит он⁶⁹¹, – что гефсиманская туга Спасителя есть скорбное предчувствие смерти, есть трепет человеческого естества пред смертью.

Здесь есть нечто и справедливое. Если смерть заставляет трепетать всякую жизнь, то она болезненна для чистого, святого человечества Иисусова и потому, что, как возмездие за грех, несообразна со святостью. Присовокупим еще и то, что умирающего Господа причислили к злодеям и Он умирал от злодеев. Это должно было увеличить тугу сердца Его пред смертью. Тем не менее, все это не выражает всей полноты скорби Иисусовой. При величии духа Иисусова, какое видим в Его жизни, позорная смерть могла только печалить Его, но не могла заставить Его ужасаться и тосковать, и еще менее могла возбудить ту молитву, которую изливал Он пред Отцом Своим... Ужас, тоска смертельная, скорбь жгучая, какие ощущал Христос Иисус, происходили от того, что пред очами Иисуса в гефсиманском саду стояла не одна позорная смерть, а представлялись страшные грехи, грехи не Его, безгрешного, но грехи принятого Им на Себя человечества, суд грозной правды Божией над виновным человечеством. Пророк Исаия возвещал о Мессии: „скорбями и судом взят Он, Иегове угодно поражать его муками“ (Ис. 53:8–10). И вот исполняются слова пророка-евангелиста. Гефсиманский Страдалец видел все грехи, все беззакония, все нечестия человечества, которые совершены от Адама до скончания мира; Он видел все безобразие, всю гнусность их пред святостью Божией. Он видел и нечестие нераскаянного грешника, – видел, как ожесточенный отвергает любовь Его, жертвующую собой за наши грехи, ругается над ней в безумной любви к нечистотам сердечным и с охотой идет в ад... С другой стороны, Он, Примиритель человечества, стоял пред грозной правдой Божией, совершавшей над Ним суд за грехи принятого Им на Себя человечества. Тогда как благоволение Отца Небесного было для Него так дорого: каково было Ему чувствовать неблаговоление, негодование Отца Небесного! “ Вообще же нужно сказать, что гефсиманские страдания, как и слезы, пролитые у гроба Лазаря, или скорбь пред исцелениями бесноватых – принадлежат к тем универсальным, общечеловеческим порывам любвеобильного сердца Христа, которые не могут быть вполне постигнуты сухим,

ограниченным рассудком, а доступны более или менее лишь одному сердцу верующего.

Другие „противоречия“ между евангельскими повествованиями, по указанию отрицательной критики, состоят, во-первых, в том, что – по Луке – Иисус молился, „преклонив колена“, между тем по Матфею – „пал на лицо“; во-вторых, в том, что – по Луке – Он молился только однажды (nur einmal), между тем как по Матфею и Марку – трижды; в-третьих, в том, что Лука не называет апостолов, которых, по свидетельству других евангелистов, Иисус брал с Собой в гефсиманский сад. При этом отрицательная критика думает, что рассказ Матфея, будто-бы Иисус Христос трижды молился в саду и взял с Собой только трех учеников, образовался лишь вследствие особого воззрения евангелиста на число три, а не потому, чтобы было так на самом деле. Наконец, отрицательную критику поражает и то обстоятельство, что в повествовании Луки указываются еще и такие черты разбираемого нами события, которых нет у других евангелистов. Так, один только Лука говорит о явлении к Иисусу ангела в гефсиманском саду и о кровавом поте, который с лица Христа падал на землю, „как капли крови“. Возражения эти не заслуживают особенного внимания, и потому мы ограничимся лишь самыми краткими на них ответами. 1) Что между евангельскими повествованиями нет никакого противоречия в указании того, как молился Иисус, – это несомненно. Матфей говорит, что во время молитвы Иисус „пал на лицо“, Марк – что Он „пал на землю“, Лука – что Он молился, „преклонив колена“. Но само собой понятно, что во время молитвы нельзя пасть ни на лицо, ни на землю, не преклонив колена. 2) Лука вовсе не говорил, что Иисус молился в гефсиманском саду только именно однажды; он только подробно описывает молитву, которую Иисус совершил в первый раз, и не говорит отдельно о двух остальных. Но что же это за противоречие? Впрочем, на основании самого же евангельского повествования Луки, можно думать, что евангелисту была известна молитва Иисуса в саду гефсиманском, совершенная не в один раз(Лук. 22: 43, 44). 3) Что евангелист Лука не называет трех учеников, которых Иисус взял с Собой в сад гефсиманский и говорит об этом общо, –

этого, по нашему мнению, ему ставить в вину нельзя, так как это обстоятельство было для него совершенно второстепенным.

4) Вопрос о явлении ангела возбуждается отрицательной критикой лишь потому, что она отрицает возможность в мире сверхъестественного вообще. Наконец 5) указание евангелиста Луки, что когда Иисус молился, то с Его лица падал на землю пот, „как капли крови“, также не заключает в себе ничего особенного. Ольсгаузен, а еще раньше Гроциус, это указание Луки объясняют так, что с лица Иисуса падали капли пота, по объему и тяжести только сходные с каплями крови, но вовсе не кровавый пот. Такое объяснение нисколько, впрочем, не противоречит евангельскому тексту: „и был пот Его, как капли крови“.... Но нам кажется, что если-бы это был обыкновенный пот (а по приведенному объяснению выходит так, потому что всякий пот течет каплями, которые по своему объему и падению всегда могут быть названы подобными каплям крови), то евангелист едва-ли и упоминал бы особо об этом обстоятельстве. При этом нужно еще принять во внимание и возможность иного толкования слов евангелиста. Евангелист действительно не говорит, что пот падал с лица Иисуса так, как падают капли крови, но что пот Иисуса был как капли крови, падающие на землю. Поэтому нельзя не признать справедливым и мнения тех, которые думают, что евангелист уподобляет пот Иисуса каплям крови не по падению их, не по тяжести, а по форме и цвету, так что его, по-видимому, нужно признать кровавым потом в собственном смысле. Но по нашему мнению и это обстоятельство ничего не говорит против исторической достоверности евангельского повествования. Правда, Штраус утверждает, что кровавый пот является „только как величайшая редкость и как симптом известных болезней“. Последнее подтверждается и многими случаями, о которых повествуют нам многие писатели древности, как напр. Аристотель (*De hist. animal.*, 3, 19, *De partibus animal.*, 3, 5), Теофраст (*De sudoribus*), Туанус (*Hist., sui temp.*, lib. 10), Марцеллий Донат (*De med. hist. mirab.*, 1: 1, 17 и 2), Веделиус (*Exerc. medico-philolog.*, 3, 2, pag. 9) и Бартолинус (*Hypomn. de cruce Christi*, 4). Напротив, Мальдонат (*Comm. in Matth.*) видел в

Париже кровавый пот у совершенно здорового и весьма сильного человека. Теперь спрашивается: отчего же к таким явлениям нельзя отнести и кровавый пот, лившийся с лица Иисуса во время гефсиманской молитвы? Заметим, что в душе Иисуса происходила в это время напряженнейшая борьба, сильнейшие психические потрясения; Веделий же рассказывает и о таких случаях, когда при сильнейших психических потрясениях (*prae aegritudine animae summa*) выступал не кровавый пот, а даже кровавые слезы⁶⁹²....

Теперь перейдем к анализу некоторых частных особенностей этого события, которые также подвергаются значительным нападкам со стороны отрицательной критики и встречают против себя не мало возражений. Здесь, прежде всего, мы укажем на недоразумение отрицательной критики относительно того, откуда евангелисты могли узнать с такими подробностями о гефсиманском страдании Христа и других побочных обстоятельствах этого прискорбного события. По свидетельству самих евангельских повествований, бывшие с Иисусом ученики спали во время моления Иисуса, так как глаза их в это время были отягчены; следовательно ученики, бывшие с Иисусом в гефсиманском саду, не могли знать непосредственно о происходившем в то время, а потому ничего не могли сообщить и другим. На вопрос, не мог ли сам Иисус сообщить Своим ученикам о Своих гефсиманских страданиях, евангельские критики отвечают отрицательно, так как в этом случае Христос действительно обнаружить бы весьма значительный недостаток в Своем представлении⁶⁹³. Этот ответ отрицательной критики нам кажется, однакоже, слишком поспешным. Мы не отвечаем на него утвердительно, да для человека, верующего в богодухновенность новозаветных писаний, этот вопрос и совершенно излишний, но для обнаружения ложных приемов отрицательной критики в толковании евангельской истории мы считаем неразумным не воспользоваться обоюдоострым оружием самой же отрицательной критики. Нам кажется, что на предложенный евангельской критикой вопрос скорее нужно отвечать утвердительно, чем отрицательно. В самом деле, если Христос говорит о Своей гефсиманской скорби ученикам вообще

(„душа Моя скорбит смертельно“, „дух бодр, плоть же немощна“), то отчего же нельзя допустить, что Он рассказал им об этой скорби и в частностях, как оно изложено в наших евангельских повествованиях? Повторяем, мы не отвечаем на этот вопрос утвердительно, но неосновательно, но нашему мнению, отвечать на него и отрицательно. Если же отрицательной критике непременно хочется знать естественный источник для евангельских повествований о разбираемом событии, то почему бы, кажется, не допустить, что о нем рассказали евангелистам ученики, бывшие с Иисусом Христом в гефсиманском саду? Ведь ни в одном евангельском повествовании не говорится того, что в тот самый момент, как Иисус начал молиться, ученики уже спали мертвым сном, почему и не могли, напр., знать о содержании молитвы Иисусовой. А если этого не говорится в евангельском повествовании, то и весьма легко придти к тому предположению, что ученики засыпали только спустя некоторое время после того, как Иисус уже молился, а потому, отчасти в бодрственном состоянии, отчасти в полусонном, они могли слышать (хотя бы только отчасти), о чем молился Иисус. Это предположение имеет для себя некоторое основание и в самых евангельских повествованиях. Так, напр., по словам самого Иисуса Христа (Мф. 26: 40; Мр. 14: 37), первая гефсиманская молитва Его продолжалась „час“, а между тем наши евангелисты передают ее в таком объеме, что для произнесения ее достаточно одной минуты и никак не более двух. Ясно, что молитва записана не вся, а, быть может, лишь часть ее, что вполне возможно объяснить при вышеуказанном предположении.

Что касается взятия Иисуса Христа под стражу, то и об этом наши евангелисты, по мнению отрицательной критики, говорят далеко не одинаково. 1) По словам Иоанна, Иисус был взят под стражу тотчас (?) по Его прибытии⁶⁹⁴ в гефсиманский сад, а по словам синоптиков – не тотчас (*sogleich*), а по прошествии некоторого времени⁶⁹⁵. Нам кажется, что возражение это не заслуживает никакого опровержения, так как оно опровергнуто нами выше. 2) Отрицательная критика обращает и на то

внимание, что в пришедшей для взятия Иисуса толпе, Иоанн отличает в частности служителей первосвященнических и фарисейских (ὑπερίτας ὡν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων) от отряда воинов (σπεῖρα, χιλιάρχος); другие же евангелисты называют вооруженную толпу, пришедшую взять Иисуса, лишь неопределенно – „множество народа“. Впрочем сама отрицательная критика⁶⁹⁶ открыто заявляет, что здесь нет никакого противоречия; а некоторые из евангельских критиков благоразумно даже пользуются этим обстоятельством для составления себе более или менее ясного представления о характере и составе той толпы, которая, пришла взять Иисуса. Так, по мнению Шлейермахера, слово „ σπεῖρα “ указывает на то, что люди, пришедшие взять Иисуса, были римские воины; слово же „ ὑπερίται “ может обозначать и личных слуг первосвященнических и храмовую стражу. Таким образом, – говорит Шлейермахер, – нужно предположить, что люди, пришедшие в Гефсиманский сад для взятия Иисуса, по всей вероятности, представляли смешанную толпу из первосвященнических слуг и римских воинов, – объяснение, с которым нельзя не согласиться. Наконец, 3) отрицательную критику⁶⁹⁷ поражает еще и то обстоятельство, что, по свидетельству Луки, в числе пришедших для взятия Иисуса были, по-видимому, и первосвященники (ἀρχιερεῖς), чему едва ли можно поверить. Некоторые ученые объясняют это обстоятельство тем, что первосвященники не были, собственно говоря, в числе пришедших взять Иисуса воинов, но что они, палимые яростью к Иисусу и желая поскорее покончить с Ним, наблюдали за Его взятием издали, где-нибудь на дороге, а когда заметили, что воины стали уже брать Иисуса, не утерпели сами не подойти к Нему. Это обстоятельство хотя и не имеет ничего против себя, но за то не имеет никакого твердого основания и за себя. Гораздо ближе к истине стоит, по нашему мнению, воззрение архиепископа Филарета,, который под „первосвященниками“, собравшимися против Иисуса, понимает не первосвященников иудейских (Анаа и Каиафу) в собственном смысле, а сильных начальников народа и вместе заклятых врагов Иисуса, «заглушавших в себе совесть воплями

диких страстей“⁶⁹⁸. Но и это объяснение, весьма близкое к истине, не дает, однако-же, никакого ответа на вопрос, кто собственно были эти „сильные начальники народа и вместе заклятые враги Иисуса, заглушавшие в себе совесть воплями диких страстей“ и почему евангелист называет их первосвященниками (ἀρχιερεῖς). Ответ на этот вопрос мы найдем в следующей главе, где мы увидим, что словом ἀρχιερεῖς назывались не одни только первосвященники в собственном смысле, а также и другие лица: именно, к числу членов великого синедриона принадлежали, между прочим, как низложенные первосвященники, так и 24 представителя от сословия иудейских священников, которые также назывались словом ἀρχιερεῖς, пока были членами синедриона. Если же при взятии Иисуса находился тысяченачальник римский (Иоан. 18:12), то почему бы не могли быть там и представители духовной власти иудейской – синедриона – священники, которые, пока состояли членами синедриона, назывались ἀρχιερεῖς (первосвященниками)?..

Другие возражения отрицательной критики, как напр.: почему три первые евангелиста не называют по имени ученика, отсекавшего ухо рабу первосвященническому, или что рассказ об исцелении этого раба Иисусом носит на себе характер тенденциозности и отрицательная критика не доверяет ему уже по одному тому, что в нем идет речь о действии сверхъестественном, и тому подобные возражения, –мы считаем излишним и опровергать.

Глава V. Иисус Христос перед судом иудейских первосвященников и синедриона.

Едва-ли еще у какого народа в древности существовали такие гуманные и справедливые судебные узаконения, как у евреев. „Не делай неправды на суде“. „Если судья произносит решение несогласное с истиной, то он удаляет величие Божие от Израиля“. Но если он судит согласно с истиной хотя бы только в течении одного часа, то он как бы укрепляет весь мир, ибо в суде именно и выражается Божественное присутствие в Израиле». „Синедрион, осуждающий раз в семь лет человека на смерть, есть бойня“. „Что думает Бог (если можно человекообразно говорить о Боге), когда злодей терпит должную муку за свое преступление? Он говорит: Моя голова и Мои члены страдают. А если Он так говорит о страданиях виновного, то что должен Он сказать, когда осуждается невинный?“ Эти изречения⁶⁹⁹ иудейских авторитетов вполне характеризуют тот дух справедливости, которым отличалось иудейское судопроизводство, особенно уголовное. Сам процесс иудейского уголовного судопроизводства был обставлен такими условиями, которые давали подсудимому полную возможность доказать свою невинность и оправдаться. Личное задержание, взятие под стражу или арест иудейскими узаконениями допускались только тогда, когда обвиняемый оказывал вооруженное сопротивление или намерен был бегством укрыться от судебного преследования. Предварительный личный допрос подсудимого совершался только в том случае, когда подсудимый стоял уже перед собранием его братьев. „Принцип, постоянно проводимый в еврейских писаниях, – говорит Сальвадор, – требует двух условий: гласности и свободы. Здесь не подвергали обвиняемого тайным допросам, при которых и невинный в смятении мог дать смертельные оружия против себя“. Власть судить человека уголовным судом принадлежала только одному великому синедриону, который один только во все времена мог судить пророка. Во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа почти во всех более или менее значительных

городах (по Талмуду – даже во всех городах, в которых насчитывалось не менее 129 жителей) у иудеев были малые суды, – так называемые малые синедрионы. В Иерусалиме было два таких суда, два синедриона: малый и великий. Малый синедрион, который был, по всей вероятности, только отделением или комитетом, образованным из членов великого синедриона, состоял из 24 членов и ведал только менее важные дела. Высшей судебной инстанцией у иудеев считался великий синедрион. Он состоял из 71 лица, из которых каждое имело право голоса. Следовательно собрание великого синедриона в его полном составе было делом нелегким и требовавшим довольно значительного времени, тем более, что членами синедриона могли быть не одни только жители Иерусалима, но и жители других иудейских городов. Начало этого высшего судебного учреждения евреи обыкновенно производили от самого Моисея, избравшего, как известно, из народа 70 старейшин (Числа, 11:17), которые вместе с ним, как председателем, составляли совет или собрание, состоявшее из 71 лица. Но уже одно греческое название этого судебного учреждения (συνέδριον) указывает на его гораздо позднейшее происхождение. Очень может быть, что эта судебная инстанция была учреждена только Эздрой, а ее название явилось во время греко-сирийского владычества над Иудеей. Состав великого синедриона был следующий: председателем его был каждый раз действительный первосвященник иудейский (ἀρχιερεῖς), который назывался Nasi, т. е. князем. К числу членов великого синедриона принадлежали прежде всего низложенные первосвященники и 24 представителя сословия иудейских священников, которые также назывались ἀρχιερεῖς (первосвященниками), затем – начальники или предстоятели синагог (πρεσβύτεροι) и, наконец, некоторые почетные лица из сведущих законоведов (υφάρματεῖς). Для заседаний этого верховного иудейского судилища было назначено определенное место, но в крайних случаях заседания синедриона могли также происходить и в жилище первосвященника, как это было, напр., при осуждении Иисуса Христа. Обыкновенно синедрион заседал в палате Газит (Gasith). Места судей были расположены

полукругом, и одна половина членов (35 человек) сидела по правую, а другая – по левую сторону председателя. По одну сторону председателя сидел „отец суда“, по другую – „мудрец“. Два писца сидели за столом для записывания приговоров; два служителя стерегли подсудимого, стоявшего обыкновенно прямо перед председателем. Председатель был и главный допросчик как свидетелей, так и подсудимого. Уголовное судопроизводство синедриона распадалось главным образом на следующие части: спрос свидетелей с заклинанием или присягой, объяснения подсудимого и приговор, произнесенный судьями. В иудейском уголовном законодательстве свидетели играли весьма важную роль: им принадлежала инициатива судебного преследования; их же показания составляли и основу всякого судебного разбирательства, а потому, пока свидетельские показания публично не были даны против какого-нибудь человека, он считался перед судом закона не только невинным, но и не обвиняемым. Как только свидетели были введены в заседание синедриона, обязанностью первосвященника было произнести заклинание перед каждым свидетелем по уголовному делу и потом, „внушив им страх Божий“, привести их к присяге. Так как свидетельские показания в уголовном законодательстве иудеев имели весьма важное значение, то на них обращали всегда и весьма серьезное внимание. По степени достоверности Талмуди делит свидетельские показания на три рода: 1) свидетельства пустые, т. е. ничем не подтвержденные; 2) свидетельства недостаточные или единичные и 3) свидетельства надлежащие, свидетельства людей согласных между собой и подтвержденные фактически. Простая разность в словах свидетелей для судей могла иметь значение неопровержимого возражения; малейшее разногласие в свидетельских показаниях признавалось уничтожающим их силу⁷⁰⁰. Пока свидетели говорили, – а говорили они всегда в открытом заседании, – узник не признавался даже подсудимым. Когда они оканчивали свою речь и показания двух из них оказывались согласными между собой, тогда только эти показания получали силу законного обвинения, доноса или обвинительного акта и вместе с тем служили доказательствами

преступления. Замечательно, что по иудейскому обычаю уголовного судопроизводства каждый свидетель должен был давать свои показания, непременно глядя в глаза обвиняемому, что, само собой разумеется, не могло не быть нравственно-гуманным средством в достижении судом справедливости. Такое же нравственно-гуманное начало правды и справедливости проникало и все иудейские узаконения относительно объяснений самого подсудимого. Подсудимый мог говорить только то, что служило к его оправданию; даже собственное добровольное сознание не могло служить во вред обвиняемому. „Наш закон, – говорит Маймонид, – никого не осуждает на смерть на основании его собственного признания“. „Наше основное правило, – говорит Бартенора, – что никто не может повредить себе тем, что он говорит на суде“. Кокцей пишет: „наставники заповедают, что никого нельзя предавать смерти на основании его признания, или пророка – на основании его пророчества“. Даже Сальвадор, доказывавший, что Иисус Христос был осужден совершенно законно, также говорит: „наш закон никогда не осуждает на основании одного собственного сознания обвиняемого“. Еще гуманнее были у иудеев, узаконения относительно поведения судей, составления и исполнения обвинительного приговора. Первыми подавать свое мнение должны были только те судьи, которые стояли за оправдание подсудимого; большинство одного голоса было достаточно для оправдания подсудимого; но для обвинения требовалось большинство двух голосов; в случае ошибки осуждение могло быть отменено, но оправдание – нет; ученики закона, присутствовавшие в суде во время уголовного судопроизводства, как заседатели или ассистенты, могли говорить только в пользу обвиняемого, но никогда – против него; судья, подавший голос за обвинение, может изменить свое мнение, но тот, кто подал голос за оправдание – нет. Уголовное судопроизводство должно было начинаться только днем, днем же должно было и оканчиваться. Если приговор был оправдательный, то судопроизводство могло оканчиваться в тот же день, в который было начато; но оно должно было откладываться до следующего дня в том случае, если оканчивалось

осуждением⁷⁰¹. По этой причине уголовное судопроизводство не могло начинаться накануне субботы или праздника. В пятницу или накануне праздника заседание синедриона могло быть открыто лишь для произнесения оправдательного приговора. Но если суд не мог сразу оправдать подсудимого то он обязан был отсрочить заседание для произнесения окончательного приговора по крайней мере на 24 часа. Окончательное заседание не могло также происходить в субботу. Необходимость отсрочки уголовного суда в интересах обвиняемого очень ясно показана в подробных предписаниях Мшины: „Если человек оказывается невинным, суд оправдывает его. В противном случае приговор над ним откладывается до следующего дня. Между тем судьи собираются вместе и, вкушая немного мяса, но весь этот день не употребляя вина, совещаются о деле. На следующее утро они возвращаются в присутствие и опять подают голоса с такими же предосторожностями, как и прежде... Если, наконец, приговор произнесен, они выводят приговоренного для побивания камнями (так как по еврейскому уголовному законодательству свидетели брали на себя всю тяжесть ответственности и им принадлежал самый почин всякого обвинения, то они обязаны были являться по окончании дела и из собственных рук побивать камнями обвиненного). Место казни должно быть отдельно от суда (ибо в Левит. 24: 14, сказано: „выведи злословившего (имя Господне) вон из стана“. В это время один из служителей правосудия должен стоять у двери суда с платком в руке; другой верхом следует за шествием на казнь, но останавливается на самом дальнем пункте, с которого он еще может видеть человека с платком. Судьи продолжают сидеть, и если кто-нибудь берется доказать, что осужденный невинен, то стоящий у дверей машет платком, а верховой в тот же миг скачет за осужденным и призывает его защищаться опять⁷⁰². При такой гуманной постановке иудейского уголовного судопроизводства⁷⁰³, где судьи не столько являются судьями, сколько защитниками подсудимого и где последнему предоставлены всевозможные средства для его оправдания, трудно, по-видимому, допустить даже самую возможность

осуждения невинного. Но суд над Иисусом Христом ясно доказал, что самое доброе намерение, самое безукоризненное учреждение может стать дурным, как скоро попадет в дурные руки. Правда, Сальвадор, принимая факты, как они представлены в Евангелиях, а свои выводы основывая на законе, как он изложен в Мишне, признавал возможным доказать, что хотя приговор над Иисусом вышел несчастный, если Иисус был действительно Мессия, но что ход процесса и полученный результат были одинаково неизбежны, если только судилище держалось своего собственного закона. Но Сальвадору отвечали в блестящем трактате знаменитый французский адвокат Дюпэн Старший⁷⁰⁴ и американский ученый Гренлиф (Graenleaf). Оба противника Сальвадора настаивали главным образом на том, что судопроизводство над Иисусом Христом было несправедливо не столько по форме, сколько по существу. Подтверждение этого мнения мы ясно увидим при изложении самого хода судебного разбирательства над Иисусом Христом.

Взяв Иисуса ночью в гефсиманском саду и возложив на Него оковы, воины привели Его в первосвященнический дворец. В это время была глубокая ночь; петухи еще не пели ни одного раза. Пока действительный первосвященник Каиафа, тот самый, который еще раньше произнес над Иисусом смертный приговор, заботился, быть может, о созвании синедриона, чтобы сколько-нибудь законно оформить незаконное убийство невинного, Иисуса отвели к Анне или Анану, бывшему первосвященнику и тестю Каиафы. Впрочем, очень может быть, что Иисуса отвели прежде всего к Анне (Иоан. 18: 13) и из личного уважения к нему, как самому влиятельному члену синедриона и лицу, пользовавшемуся между тогдашними иудеями всеобщим почетом. Он был первосвященником в течении 11 лет; потом достоинство первосвященническое передал сыну своему Ионафану; по низвержении Ионафана, он снова принял титул действительного первосвященника; но через девять лет, по настоянию прокуратора, был низвержен римским правительством за превышение власти, которую он простер было уже до того, что стал произносить смертные приговоры и

самовластно приводить их в исполнение. Впрочем, уступив римскому правительству формально, не будучи во время осуждения Иисуса Христа действительным первосвященником, – тем не менее, между иудеями он пользовался особенным уважением и имел громадное влияние на ход дел правления, как по своим связям и богатству, так и по своим летам и приобретенной ловкости в управлении. В это время в великом синедриионе его зять был председателем, он сам и не менее пяти сыновей его – членами. Сыновья его также были лица довольно авторитетные: одни из них уже пользовались достоинством первосвященников, а другим предстояло пользоваться. Когда Иисуса ввели в жилище бывшего первосвященника Анана, Анан начал расспрашивать Его об учениках Его и об учении Его. На этот вопрос Иисус отвечал ему: „Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего. Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавших, что Я говорил“. Этот ответ Христа заключает в себе весьма глубокий смысл и ставит Анана в самое неловкое положение. В самом деле, что такое вопрос, предложенный Ананом Иисусу Христу? Есть ли это судебный допрос в собственном смысле, или же только дело простого любопытства? Если этот вопрос есть дело одного любопытства, то на него не было нужды отвечать, потому что Иисус Христос ясно видел, что Его взяли под стражу в гефсиманском саду ночью, связали и привезли во двор первосвященнический вовсе не из одного только любопытства; если это был судебный допрос, то он был совершенно незаконен, так как еще ни обвиняемый не был представлен пред лицо судей, ни свидетели не были публично допрошены. Но Анан, как кажется, преследовал совершенно другую цель. Предлагая простой вопрос об учениках и об учении, он, по всей вероятности, имел при этом в виду, не найдется ли в ответе Иисуса чего-нибудь такого, что можно бы было впоследствии выставить как улику в проповедании Им новизны раскола, ереси, соращения, чтобы таким образом лишить Иисуса защиты самого закона, потому что в деле такого человека, который частным образом говорил:

„пойдем вслед других богов“, в деле частного совратителя (Mesith) отменялось правило не ставить западни обвиняемому. Лицо совращаемое могло притвориться, будто соглашается с совратителем, и таким образом дать спрятанными свидетелям возможность подслушать совратителя (Mesith'a) и впоследствии свидетельствовать против него. Христос, впрочем, сразу разрушает все замыслы хитрого Анана. „Я тайно не говорил ничего“ (Я не был частным совратителем [Mesith'ом]). „Что спрашиваешь Меня? (Ты знаешь, что подсудимого спрашивают уже после отобрания свидетельских показаний). Спроси слышавших, что Я говорил им; вот они знают, что Я говорил“. Этим ответом – повторяем – Христос положительно уничтожил все планы Анана, стал на почву юридических прав еврея и требовал для себя формального законного суда, по которому свидетели прежде всего должны были дать свои показания. Такое совершенно законное, совершенно справедливое указание на нарушение закона могло, однако-же, показаться дерзостью и оскорблением не только самому Анану, но и его челоовкоугодливым прислужникам. Вот почему один из служителей, стоявший близко к Иисусу и желавший, вероятно, показать пред Ананом свою особенную ревность и приверженность к нему, ударил Иисуса по ланите, сказав: „так отвечаешь Ты первосвященнику!“ Но Иисус, не видевший, очевидно, за Собой никакой вины, кротко заметил ему на это: „если Я сказал худо, покажи, что худо, а если хорошо (законно), что ты бьешь Меня?“ После этого Анан, увидев, что ему нечего делать с Иисусом, отправил Его связанного же к действительному первосвященнику Каиафе. Но так как Каиафа в это время, по всей вероятности, еще занят был своим делом, то Иисус ожидал собрания синедрiona в одной из галлерей первосвященнического дворца. В это время Петр, вошедший во двор архиерейский по просьбе Иоанна и отрекшийся уже раз от Иисуса пред преддверницей, сидел вместе с другими у костра и грелся, потому что в то время было холодно. Здесь к Петру подошел один из служителей первосвященнических и сказал: „и ты из них?“ Но Петр отрекся, говоря: „я не знаю этого человека“⁷⁰⁵. Немного спустя, к Петру подошел родственник

Малха, у которого Петр отсек ухо, и спросил, „не Я ли видел тебя с Ним в саду?“ Но испуганный Петр начал божиться и клясться, что он не знает Иисуса. И вот, когда еще он божился и отрекался от своего Учителя, запел петух. Господь взглянул на Петра. Петр вспомнил слово Господа, как Он сказал ему: „прежде нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды“, и, вышедши вон, горько заплакал. Люди, же державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его; и закрыв Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: „прореки нам, кто ударил Тебя?“ И много иных хулений произносили против Него. Не нужно говорить о том, что такого обращения с подсудимыми не допускало само по себе гуманное иудейское законодательство. Когда собрался синедрион, Иисуса позвали на суд. Отысканные в поспешности лжесвидетели не были подготовлены к тому, чтобы дать такие показания, на основании которых можно бы было вынести обвинительный приговор, свидетельские показания оказались или пустыми, или недостаточными. Вспомнили здесь и о словах , когда-то произнесенных Иисусом Христом: „разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его“. Их истолковали так, что как будто бы сам Иисус Христос желал разрушить иерусалимский храм. Но и это свидетельство было недостаточно, так как оно не было подтверждено фактически. Иисус молчал и не делал никаких возражений. Тогда первосвященник встал и, хотя подсудимые никогда не заклинались и не приводились к присяге, сказал Иисусу: „заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?“ Иисус Христос, который так благоговел всегда пред Отцом Небесным, не мог не отвечать на вопрос, предложенный от имени Бога Израилева, и потому сказал первосвященнику: „ты сказал! даже сказываю вам: отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных“, чем указал, конечно, на пророчество о Себе Даниила (7:13, 14). Этим Он не только оправдывает Свой отзыв о Себе, но и как бы заставляет синедрион остановиться в его кровавом замысле, побуждает одуматься, подумать о себе и о будущем. Но ослепленные страстью никогда и ни пред чем не останавливаются на своем пути. Для Каиафы довольно, что он услышал из уст Иисуса

слова, которые может он объявить хулой на Бога. Как некогда Езекия при выслушании хулений из уст послов Сеннахерима (4Цар. 19:1), только совсем не в духе Езекии, Каиафа разодрал одежды свои⁷⁰⁶ и сказал: „Он богохульствует; на что еще нам свидетелей? вот теперь вы слышали богохульство Его. Как вам кажется? “ Члены синедриона отвечали: „ повинен смерти “. И Иисуса снова отдали на поругание... Это заседание синедриона было тайное. Оно было незаконное, так как происходило до рассвета, не в положенное время. Оно было незаконно и потому, что на нем синедрион постановил смертный приговор, между тем как римляне отняли у синедриона право над жизнью и смертью обвиняемого еще за 40 лет до смерти Спасителя⁷⁰⁷. Наконец, оно было незаконно и потому, что приговор был основан на словах (сознании) самого подсудимого. Своего настоящего приговора синедрион не мог объявить ни перед римским правительством, ни перед иудейским народом. Вот почему члены синедриона пришли к тому заключению, чтобы, не объявляя ни народу, ни римскому правительству о состоявшемся у них постановлении, предать Иисуса суду, как гражданского или политического преступника, как злодея (κακοποιόν), которого будет уже судить прокуратор, не подчиненный уголовному судопроизводству иудейскому и свободный от почитания субботы, через которую пропали бы все замыслы первосвященников. Но чтобы не показаться преступниками закона в глазах народа, свое решение первосвященники должны были оформить, так сказать, законным порядком. Для этого необходимо было новое заседание синедриона, которое и состоялось „когда уже настало утро“. На этом заседании было решено: так как Иисус повинен смерти, то предать Его суду римского правительства⁷⁰⁸.

После всего сказанного нельзя не прийти вместе с Тейлором Айнсом к следующим выводам: 1) еврейский суд над Иисусом Христом начался, продолжался и, как кажется, был окончен в течении одной почти ночи; свидетели против обвиняемого были подысканы судьями, но свидетельские показания их не могли быть приняты даже и такими судьями; 2) суд начался перекрестными допросами, которых еврейский

закон не позволял, и окончился требованием собственного сознания со стороны подсудимого, прямо запрещенным еврейскими толкователями закона; 3) за судом последовал 24 часами раньше законного срока приговор, признававший богохульством заявленные права на достоинство Исполнителя надежд Израиля. Такой суд не имел ни форм, ни добросовестности законного судопроизводства⁷⁰⁹. Таким образом, мы нисколько не погрешим, если скажем, что над Иисусом Христом не было, собственно говоря, суда первосвященнического, а был только один тайный злодейский заговор.

От судей Христа иудейских перейдем теперь к судьям Христа христианским (разумею евангельских критиков) и посмотрим, какие возражения выставляет отрицательная критика против евангельских повествований об этом прискорбном историческом событии. Дело, конечно, начинается евангельскими „противоречиями“, в большинстве случаев даже „непримиримыми“. Как известно, о допросе Иисуса бывшим первосвященником Анною или Ананом повествует только один евангелист Иоанн, который, однако-же, ничего не говорит о том, что происходило на суде у Каиафы. Три первые евангелиста, напротив, совершенно ничего не говорят о том, что происходило на допросе у Анана или Анны и повествуют только об одном суде Каиафы или – вернее – суде синедриона. Впрочем отрицательная критика этому различию евангельских повествований не придает особенно важного значения, и один из ее лучших представителей – Шлейермахер – объясняет его так: Иоанн повествует о допросе Иисуса Ананом потому, что при этом он, по всей вероятности, сам присутствовал как человек близко знакомый первосвященнику; при разбирательстве же дела у Каиафы он, по-видимому, не был, а потому и ничего не говорит о нем; при этом он мог принять во внимание еще и то обстоятельство, что о суде над Иисусом, происходившем у Каиафы, довольно подробно рассказывали уже три первые евангелиста. Что же касается молчания трех первых евангелистов о допросе, происходившем у первосвященника Анана, то оно, по мнению Шлейермахера, вполне объясняется

тем, что этот допрос не был собственно юридическим актом и имел характер лишь частной беседы о положении дел Христа. Штраус⁷¹⁰ недоволен этим объяснением; ему казалось бы, что Иоанн все-таки должен бы был хотя указать на то, что у Каиафы происходил суд. Но у Шлейермахера можно найти указания и на то, что Иоанну был известен суд Каиафы. Так напр., Иоанн говорит: „И отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафы, который был на тот год первосвященником“, – откуда видно, по крайней мере, то, что Иоанн не ограничивает еврейского суда над Иисусом допросом Анны. Далее Иоанн прямо говорит, что Анна послал Иисуса связанного к Каиафе (18:24). Зачем бы нужно было посылать Иисуса к Каиафе, если-бы суд был совершен только Анной? Наконец, у Иоанна также говорится и о том, что „от Каиафы повели Иисуса в Преторию“. Следовательно, окончательное решение о предании Иисуса суду римского правительства состоялось не у Анны, а у Каиафы. Вообще, нужно сказать, что где нет речи о чудесном и сверхъестественном, там объяснения, даваемые Шлейермахером и его последователями, не только естественны, но и превосходны, – чего, к сожалею, нельзя сказать о тех рассуждениях которые касаются сверхъестественных элементов в жизни Иисуса Христа. Наше мнение оправдывается и дальнейшим разбором, который делает Шлейермахер относительно первосвященнического суда над Иисусом Христом. Допрос, произведенный Анной, по его мнению, как мы видели, еще не может быть назван судебным допросом, но лишь действием предварительным. Само судопроизводство синедриона, по мнению Шлейермахера, еще нельзя назвать судопроизводством в собственном смысле. Это было скорее только предварительное совещание или суждение, которое должно было выяснить синедриону то, в какой форме обвинения он должен был представить дело Пилату. С таким мнением Шлейермахера, как мы видели, не только можно, но и должно согласиться вполне. Но мы не можем согласиться с предположением Шлейермахера, будто бы синедриону вовсе не принадлежало право судить, действительно ли известное лицо, которое выдает себя за Мессию, есть истинный Мессия. В этом

случае Шлейермахер становится в противоречие даже с самим собой. На стр. 427 он говорит, что первосвященники, желая обвинить Иисуса, затронули самый щекотливый для Него вопрос, – действительно ли Он Мессия? „Если-бы Христос ответил на этот вопрос отрицательно, то они, может быть, отпустили бы Его, но в таком случае, конечно, воспользовались бы Его свидетельством против Него же Самого и Его учения; а если-бы Он ответил на этот вопрос утвердительно, то они могли бы Его осудить за притязание на такое достоинство, которого Он будто-бы не имел“. Но как же – спрашивается – они могли бы его осудить, если они не имели на то права? Наконец, мнение Шлейермахера противоречит и научным исследованиям многих ученых⁷¹¹, благодаря которым мы знаем, что веданию синедриона принадлежали все дела религиозного характера и даже довольно важные вопросы из иудейской общественной жизни, а в том числе и признание или непризнание мессианского достоинства за лицом, высказывающим на него свои претензии. Вот почему и дело Христа первосвященники признали подлежащим ведению суда синедриона. И если-бы они не имели намерения или решения, заранее составленного, – умертвить Иисуса, то весь судебный процесс положительно мог бы закончиться только одним судом синедриона. Но так как судьба Иисуса была решена заранее, а между тем римлянами было отнято у синедриона право над жизнью или смертью обвиняемого даже и в преступлениях против религии, то дело Христа и было перенесено первосвященниками на суд Пилата для его окончательного решения и исполнения смертного приговора.

Еще менее заслуживают внимания другие возражения отрицательной критики. Так напр., Штраус⁷¹² считает противоречием то, что – по Матфею и Марку – первосвященник спрашивал Иисуса о Его мессианском достоинстве, а по Луке – синедрион. Но какое же здесь противоречие? Не встречаются ли и в настоящее время сплошь и рядом такие „противоречия“? Один отвечает на вопрос суда о виновности... Другой – на вопрос председателя... Нельзя же думать, что все 70 членов в один голос начали спрашивать Иисуса! Председатель суда есть

ближайший представитель его; говорит он также от лица суда, а потому формально предложенный на суде вопрос председателя должно считать вопросом самого суда.

Интересно также, как объясняет Штраус слова Христа: „отныне узрите Сына человеческого сидящего одесную силы и грядущаго на облаках небесных“. Он объясняет эти слова в смысле скорого, если не непосредственного второго пришествия Иисуса Христа⁷¹³. Но гораздо лучшее объяснение этих слов дает архиепископ Филарет. Выписав в точности пророчесственные слова Даниила (7:13,14), он говорит; „на сии-то слова пророка Божия указывает членам синедриона Спаситель и говорит, что отныне они увидят Того в Нем, о Ком говорит пророк, скоро события покажут Его в виде слишком грозном для них. Сидеть одесную силы Божией на языке Писания означает иметь полное могущество Божества, участвовать в мироправлении. В словах: грядущаго на облацех небесных показывается, как и у пророка, постепенное раскрытие Божественной славы Мессии. И не увидел ли мир уже при самом кресте Иисуса начало Божественной славы в Иисусе?“

Глава VI. Иисус Христос перед судом Пилата и Ирода.

От Каиафы повели Иисуса в Преторию на суд Пилата⁷¹⁴. Было утро. Сами иудеи не вошли в Преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было им есть пасху. Само собою разумеется, что римский прокуратор, заведовавший Иудеей, давно слышал об Иисусе: слухом о Нем полна была Палестина. Без сомнения, Пилат знал и о происшествиях прошлой ночи – о взятии Иисуса Христа под стражу и о суде над Ним во дворце Каиафы, потому что там участвовала римская стража. Он вполне знал, каковы были те люди, которые явились к нему; знал даже и то, что иудейская знать ненавидит Иисуса по личным видам (Мф. 27:18). „Если он дал солдат для взятия Иисуса Христа под стражу, – говорит Шлейермахер⁷¹⁵, – то очевидно, что они (т. е. первосвященники и книжники) уже наперед должны были рассказать ему о самом деле“. Но, с другой стороны, Пилат знал и то, как римские законы строги к невнимательному судии. Вот почему самым первым вопросом своим он дает понять синедриону, что он не верит справедливости суда его и не намерен исполнять желаний его так скоро, как ожидал синедрион. Он требует, чтобы доказали ему вину Иисуса. „В чем вы обвиняете человека сего?“ спросил он иудеев. В этом вопросе ясно слышится подлинный голос римского правосудия, а равно право и власть Пилата переследовать дело. „Если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе“, отвечали иудеи. Это наглое уклонение от прямого ответа на вопрос Пилата не могло расположить его в пользу обвинителей, и он тотчас же ставит дело на его законную почву спокойным, но несколько презрительным возражением: „возьмите Его вы и по закону вашему судите Его“. Соппротивление иудеев в настоящем случае имело свое основание без сомнения не столько в их обыкновенной религиозной независимости, сколько в опасении, чтобы Пилат, переследовав дело, не отказался исполнить их план. Как бы то ни было, но начавшееся пререкание вызвало прокуратора на

публичное объявление пред людьми, принадлежавшими к обоим народам и окружавшими в то время его судейское седалище, своего права и обязанности заняться этим уголовным делом непосредственно в качестве судьи. Таким образом волей- неволей иудеи должны были принести потребованное Пилатом обвинение. Обвинение это состояло в следующем. „Мы нашли, – говорили иудеи, – что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем“. Таким образом Иисуса обвиняли пред Пилатом в таком преступлении, за которое осужденный по римскому законодательству лишался „огня и воды“ и подвергался повешению» на несчастном древе(*arbor infelix*), так как это было преступление против римского народа или против его безопасности (*crimen adversus populum Romanum vel adversus securitatem ejus*). Это обстоятельство заставило Пилата обратить на жалобу иудеев серьезное внимание. Пилат вошел в преторию, и, призвав Иисуса, сказал ему: „Ты царь иудейский?“ Иисус отвечал ему: „от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?“ Этот ответ Иисуса выражал не желание узнать, что было сказано иудеями в отсутствии Иисуса Христа, а имеет более глубокое значение. Христос как бы так говорил Пилату: „в каком смысле употребляешь ты это выражение? Если ты говоришь это от себя, – в том смысле, в каком римлянин естественно употребил бы это слово, то Я – не царь иудейский. Но если другие говорили тебе это о Мне, если ты имеешь в виду еврейских пророков о царе в смысле чаяния всего мира, то они требуют дальнейшего „разъяснения“. Пилат на это отвечает, как и следовало отвечать римлянину: „разве я иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне: что Ты сделал?“ Христос, как бы не обращая внимания на этот вопрос, продолжал Свою речь: „Царство Мое не от мира сего; если-бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям: но царство Мое не отсюда“. Слова: „царство“, „служители“ заставляют Пилата предложить снова вопрос: „итак, Ты царь?“ Иисус отвечал: „ты говоришь, что я царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто

от истины, слушает гласа Моего“. Этот ответ заключает в себе такой смысл: „да, Я царь, владелец истины“. Но у Пилата не было желания рассуждать о небесной истине; это дело одних праздных мечтателей. Истина сама в себе недоступна для ограниченного человеческого разума. Неужели этот неученый обвиняемый может быть проповедником истины! Философы не нашли ее, а иудейское, чисто внешнее, формалистическое вероучение едва-ли заслуживает и внимания. Умный человек непременно должен быть скептиком. Вот чем объясняется тот полусаркастический, полупрезрительный, скептический вопрос, который предложил Иисусу Пилат: „что есть истина?“ Для Пилата стало ясным, что он имеет дело не с политическим преступником, который бы намеревался учинить „*crimen adversus populum Romanum, vei adversus securitatem ejus*“, а с пустым мечтателем, проповедником какой- то истины, одним словом – с человеком существенно безвредным. Вот почему Пилат вышел к иудеям и сказал им: „я никакой вины не нахожу в Нем“. Между тем члены синедриона с прежней решительностью настаивали на осуждении Иисуса; крик толпы, требовавшей смерти Иисуса, усиливался все более и более. Указывали, между прочим, и на то, что Он возмущает народ по всей Иудее, начиная от Галилеи. Пилат находился в большом затруднении. Он не сомневался в невинности Иисуса; но вместе с тем не только житейские расчеты гораздо больше имели для него значения, чем небесная истина, но и собственный покой дороже был ему, чем гражданская правда. Он рад был привязаться к чему-нибудь, лишь бы не продолжать борьбы с синедрионом за правду. Услышав о происхождении Иисуса Христа из Галилеи, Пилат поспешил воспользоваться этим для своих видов. У римлян был закон, по которому каждый преступник должен был судиться тем начальником, к области которого он принадлежал; этот закон исполняли, когда хотели, и еще менее чем кто-либо, уважал его Пилат для Ирода, когда незадолго пред этим он предал смерти множество галилеян без всякого сношения с правителем Галилеи. Но теперь Пилат решился воспользоваться этим законом, чтобы отослать Иисуса к Ироду, тому самому Ироду, который жил с женой брата своего Филиппа

и которого увещевал им же впоследствии умерщвленный Иоанн. Иисус ничего не отвечал на вопросы Ирода, а потому, наругавшись над Ним и облачив Его ради посмеяния в длинную белую одежду, по понятиям римлян – одежду избираемых на высокую должность, Ирод отправил Иисуса обратно к Пилату. Такое поведение Ирода прекрасно объясняет Шлейермахер. Будучи с Пилатом в натянутых отношениях, как свидетельствует об этом, между прочим, и Лука (13:1), Ирод мог находиться в затруднении относительно того, как ему поступить в этом случае: он не хотел войти в столкновение с Пилатом, ибо на передачу дела Христа в его руки он, конечно, смотрел как на доказательство уважения к нему со стороны Пилата, но, с другой стороны, он не хотел восстанавливать против себя и синедриона, так как по вере он сам принадлежал к числу иудеев. Вот почему он счел за лучшее отослать Иисуса обратно к Пилату.

Вслед за Иисусом от Ирода к Пилату явился и синедрион. Как ни приятно было самолюбию Пилата видеть со стороны Ирода уважение, но Пилат чувствовал, что хитрость его не помогла ему; он опять видел себя в прежнем затруднении: с одной стороны – настойчивость синедриона, с другой – невинность Иисуса. Вот почему он обращается к другой мере. Вышедши к первосвященникам и народу, он сказал: „вы привели ко мне человека сего, как развращающего народ; и вот я при вас исследовал и не нашел человека сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его, и Ирод также: ибо я посылал Его к нему; и ничего не найдено в нем достойного смерти. Итак, наказав Его, отпущу“. А ему и нужно было для праздника отпустить одного какого-нибудь узника. Но весь народ, наученный первосвященниками, стал кричать: „смерть Ему, а отпусти нам Варавву“! Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство. Пилат снова возвысил голос, желая отпустить Иисуса. Но первосвященники и иудеи кричали: „распни, распни Его!“ Пилат в третий раз обратился к ним и сказал: „какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем. Итак, наказав Его, отпущу“. Но они продолжали с великим криком требовать, чтобы Иисус

был распят. И Пилат решил: быть по прошению их, – отпустить им посаженного за возмущение и убийство в темницу, которого они просили, а сам взял воды и умыл руки перед народом, сказав: „невиновен я в крови праведника Сего, смотрите вы“. И, отвечая, весь народ сказал: „кровь Его на нас и на детях наших“. После этого Пилат взял Иисуса, – говорит евангелист, – и велел бить Его. И воины, сплети венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: „радуйся, царь иудейский!“ и били Его по ланитам. Пилат опять вышел и сказал иудеям: „вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины“. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: „се человек!“ Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: „распни, распни Его!“ На это Пилат сказал им: „возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины«. Иудеи отвечали: „мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что соделал Себя Сыном Божиим“. Услышав это, Пилат испугался еще более. Вошед в Преторию, он спросил Иисуса: „откуда Ты?“ Но Иисус не дал ему ответа. „Мне-ли не отвечаешь?“ сказал ему Пилат. „Не знаешь-ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?“ На это Иисус сказал ему: „ты не имел бы надо Мной никакой власти, если-бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе“. С этого времени, – говорит евангелист, – Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: „если ты отпустишь Его, ты не друг кесарю. Всякий, делающий себя царем, противник кесарю“. Услышав это, Пилат вывел Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом: лифостратон, а по еврейски: гаввафа. Тогда была пятница перед Пасхой и час шестой. И сказал Пилат иудеям: „се царь ваш!“ Но они закричали: „возьми, возьми, распни Его!“ На это Пилат саркастически заметил: „царя ли вашего распну?“ Первосвященники отвечали: „нет у нас царя, кроме кесаря“. После этого Пилат, наконец, предал им Иисуса на пропятие.

Из всего сказанного ясно, что Пилат долго не был склонен утвердить смертный приговор, произнесенный над Иисусом иерусалимским синедрионом. Только желание восстановить

общественный порядок, –особенно в виду праздника Пасхи, когда при большом стечении народа недовольство иудеев могло принять обширные размеры, –наконец побудило его предать Иисуса на смертную казнь. Впрочем и в этом случае умовением своих рук Пилат еще раз засвидетельствовал перед всем народом, что с его точки зрения и с точки зрения римских законов Иисус невиновен ни в чем, – что он предает Его на распятие только потому, что этого требуют как постановление великого иерусалимского синедриона, так и законы иудеев, и что поэтому на них, т. е. на иудеев, а не на него должна пасть, по его мнению, также и вся ответственность за смерть невинного Страдальца, о котором сам язычник Пилат мог сказать только одно: „се человек!“

Многие исследователи евангельской истории отказываются психологически понять поведение Пилата. Шлейермахер же⁷¹⁶ объясняет его таким образом. Сначала Пилат, по мнению Шлейермахера, хотел вести этот судебный процесс беспристрастно, строго соблюдая требования закона, произнести приговор над Иисусом единственно только на основании собственного внутреннего убеждения, а потому с самого начала находя Иисуса совершенно невинным, он и хотел дать Ему делу совершенно другой исход, чем какой оно приняло на самом деле. Но вдруг раздается голос народа: „если ты не утверждаешь над Иисусом смертного приговора, то ты небрежно относишься к своим обязанностям, не заботишься о достоинстве и власти кесаря“. Этот народный голос заставил Пилата отступить от своего намерения и вести дело сообразно с обстоятельствами. Вот почему он далее и поступает, собственно говоря, вопреки своему личному убеждению. Это объяснение, в сущности своей, конечно, правильное, не может быть, однако-же, названо вполне удовлетворительным для объяснения поведения Пилата в ведении настоящего судебного процесса. Оно не выясняет нам прежде всего тех мотивов, которые руководили Пилатом, равно как и возможности столь быстрого изменения приемов судопроизводства. Что это за сочувствие Пилата к лицу Христа? Откуда оно и что его вызвало? Каким образом один крик толпы:

„ты не друг кесаря“ мог утешить Пилата и дать делу совершенно другой ход? На эти вопросы Шлейермахер не отвечает.

Но чтобы понять все это, необходимо выяснить себе прежде всего то положение, в каком находился тогда Пилат к иудейскому народу и римскому правительству, и то душевное состояние, которое было вызвано в Пилате этим нечестивейшим из всех судебных процессов, которые когда-либо только совершались в мире.

Понтий Пилат был пятым прокуратором Иудеи, преемником Валерия Грата. Настоящую должность свою он занял в тринадцатый год царствования Тиверия. Правда, в наших евангельских повествованиях он нередко называется словом ἡγεμῶν но ему собственно принадлежит титул – ἐπίτροπος. Названием пользовались только самостоятельные начальники – администраторы провинций римской империи, проконсулы (ἀνθυπάτοι) и пропреторы (ἀντιπρότροποι), хотя, впрочем, нельзя отрицать и того, что это название усвоилось часто в виду личного уважения также и прокураторам (ἐπίτροποι), по тому же самому обычаю, как говорит Ольсгаузен, который господствует еще и в настоящее время, – „из личного уважения ставить каждого на одну ступень выше, чем какую он действительно занимает“⁷¹⁷. Прокуратор Иудеи находился в зависимости от сирийского проконсула, который имел свое местопребывание в Кесарии. Уже одно такое зависимое положение не давало Пилату права и возможности всегда и везде, что касается дел Палестины, действовать самостоятельно, следуя только одному своему внутреннему убеждению. Но положение Пилата еще более ухудшилось вследствие тех отношений, в какие он поставил себя к иудейскому обществу и его руководителям. По свидетельству Иосифа Флавия⁷¹⁸, Пилат допускал множество притеснений и жестокостей по отношению к иудеям. Такому недружелюбному отношению Пилата к иудейскому обществу дали повод, с одной стороны, частые возмущения иудеев и страх за себя перед Тиверием, а с другой – и личные свойства самого Пилата: римские вельможи того времени, к числу которых принадлежал также и Пилат, не стеснялись вообще

производить в римских провинциях всякого рода притиснения. Но, притесняя иудейский народ всякого рода неправдами, Пилат и не заметил того, что через эти притеснения он стал сам в полнейшую зависимость от угнетаемого им народа. Уже одно то, что его устроили слова народа: „ты не друг кесаря“, доказывает нам, что у иудеев были серьезные поводы к судебным тяжбам, которые могли быть заведены против Пилата в Риме... Ко всему этому нужно прибавить еще, что Пилату в настоящем деле пришлось столкнуться с синедрioном, бывшим первосвященником и влиятельнейшим членом синедрioна – Анной или Ананом – и действительным первосвященником – Каиафой. Об Анане мы уже говорили; здесь скажем несколько слов о Каиафе. Этот иудейский первосвященник был одним из влиятельнейших лиц в иудейском обществе во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Сам он был первосвященником и, конечно, как первосвященник, пользовался громадным влиянием на народную массу; его сестра была в замужестве за самим царем иудейским; кроме того он имел пять братьев по жене: Елеазара, Ионафана, Феофила, Матфея и Анана, который впоследствии велел умертвить Иакова брата Господня; все они были членами синедрioна, пользовались громадным влиянием на народ и один за другим несколько лет занимали первосвященническую должность; наконец, следует прибавить еще, что Каиафа был зять бывшего первосвященника Анана, хотя и лишеного должности, но тем не менее, как мы видели, очень уважаемого народом⁷¹⁹. Очевидно, что столкнуться с таким влиятельным лицом значит наперед осудить себя на полное подчинение его влиянию. Этими-то обстоятельствами и объясняется то, что Пилат допустил произвести над Иисусом тот несправедливый суд, который скорее должен быть назван официальным убийством, нежели законным судом. Шафф (стр. 49) совершенно справедливо говорит, что „никогда ни один человек не страдал так невинно, несправедливо и глубоко, как Иисус из Назарета“.

Как римлянин или – точнее – официальный представитель римского закона, – закона, для которого не столько нужен мир,

сколько справедливость, Пилат и в судопроизводстве хотел удержаться на твердой почве римского закона. С этого момента в его душе начинается тяжелая борьба между чувством долга или справедливости и давлением внешних обстоятельств или сознанием своего бессилия перед сильным влиянием иерусалимского синедриона. Борьба эта продолжалась в течении всего судопроизводства и окончилась вместе с окончанием этого судопроизводства. От начала до конца Пилат твердо был уверен в невинности Христа; сознавал свой долг освободить Невинного; но давление синедриона было настолько сильно для безхарактерного судьи, что он чувствовал себя бессильным преодолеть его. Чтобы выйти как-нибудь из этой борьбы, Пилат не брезгал никакими средствами: прибегал к защите закона (Иоан. 18: 29, 38; 19: 4 и др.), вступал в недостойную сделку с синедрионом и своей совестью (Лук. 23: 16, 22), хотел взвалить это дело на другого, думал спасти Иисуса казнью Вараввы, надеялся победить влияние синедриона саркастическими выходками (Иоан. 18: 31; 19: 6, 14), свойственными только действительно человеку слабому и безхарактерному. Но ничто не помогало. Победа все-таки осталась на стороне синедриона.

Особенно ярко отразилась слабохарактерность и нравственное бессилие Пилата во второй половине судопроизводства над Иисусом, после неудавшейся попытки передать это дело Ироду или променять Христа на Варавву. Под давлением синедриона и народной толпы Пилат, как мы видели, должен был, наконец, признать Иисуса преступником, подлежащим уголовному преследованию. Но всякий подсудимый, по римскому законодательству, уже считался неимевшим прав римского гражданства, а следовательно, – и покровительства римских законов до окончательного решения его дела. Этим объясняются те насмешки и бичевания, которым подвергали Христа воины Пилата, не без ведома сего последнего. Бичевание было в ходу в то время как у иудеев, так и у язычников. Иудеи производили наказание розгами даже в синагогах, хотя число ударов здесь было ограничено и не превышало тридцати-деяти (ср. Второз. 25: 3; 2Кор. 11: 24; Иос.

Флав. „Древн.“, 4: 8); римляне же наказывали не розгами, но бичеванием в собственном смысле (*horribile flagellum*), впрочем, только за важные преступления и по большей части перед совершением смертной казни. Как мы видели, воины, находившиеся при Пилате, взяли Иисуса Христа с лифостратона и отвели на прокураторский двор, где обыкновенно производились подобные наказания, или – вернее – истязания обвиняемых. Намереваясь производить свои истязания над Христом, они сначала созвали большую часть спиры, состоявшей обыкновенно из 600–1000 человек римских солдат, так как истязания над обвиняемыми для таких грубых людей, какими всегда были римские воины, составляли род некоторого увеселения. Насытив свою жестокость, они перешли затем к насмешкам и поруганиям. Обнаженное, израненное и окровавленное тело Иисуса они покрыли червленной хламидой, которая, по всей вероятности, была самой низкой цены, ветхая и уже негодная для употребления. Хламида – это род короткой епанчи, которая закрывала только половину тела и застегивалась на правом плече; она употреблялась преимущественно военными людьми того времени, – отчего некоторые писатели (напр. Плавт) самих воинов часто называют *chlamidati*, т. е. одетые в хламиду. Но ее носили иногда также цари и важные вельможи. Облачив в это одеяние Иисуса, воины, очевидно, хотели указать этим на мнимое домогательство Иисусом Христом царской власти над иудеями. С этой же целью они надели на главу Его наскоро сплетенный терновый венец, который, разрывая на лице тело и введаясь в него своими шипами, при каждом по нему ударе давал возможность крови бежать ручьями по лицу... Недоставало только последнего знака царской власти – скипетра. И вот один из воинов вложил в руки Иисуса Христа – трость... Затем начинаются самые грубые насмешки и ругательства. На Востоке уважение к царям обыкновенно изъявляют падением перед ними на колена. То же делали воины и здесь. Падая перед Христом на колена, они приветствовали Его с сатанинской насмешкой: „Радуйся, царь иудейский!“ При этом каждый из них плевал Ему в лицо, брал из Его рук трость и ударял ею по Его

лицу. Можно себе представить, что это была за ужасная картина! Можно себе вообразить, какой вид имел в это время Христос! Без сна, в беспокойстве, в мучениях, истязаниях проведенная ночь, конечно, положила свой глубокий отпечаток на Его лицо, которое было покрыто ручьями крови, текшей из ран, причиненных терновым венцом, слюной плевавших воинов... Присоедините к этому еще странное облачение и кроткий, ангельский взгляд Ииуса... Такая картина могла поразить не одну жену Пилата, которая „из окна своей спальни“, очевидно, могла видеть не „красивого, златокудрого галилеянина“, а лишь этого невинного Страдальца⁷²⁰, но она поразила бы и более черствое сердце. Едва-ли можно допустить, чтобы человек мог пасть нравственно так глубоко, что его не растрогала бы эта картина. Как бы человек ни пал, но он никогда не может погасить в своей душе ту божественную искру, которая называется совестью, стражем нравственного закона. Это же самое нужно сказать и о Пилате. Он был тиран, привык к неправдам и жестокостям всякого рода; он был нравственно глубоко развращен, как и всякий римский вельможа того времени; он был скептик, что видно уже из его насмешливого вопроса: „что есть истина?“ и следовательно индифферентно относился к религиозным верованиям; наконец, он был человек слабохарактерный или даже совсем безхарактерный, и всегда мог стать под влияние характера более сильного, каким обладали, напр., Каиафа или Анан... Все это правда, но нельзя также отрицать и того, что Пилат был человек, что и в его душе еще теплилась божественная искра нравственного закона, что и он еще мог различать добро от зла, истину от лжи, ангела от дьявола и предпочитать первое последнему. Судебный процесс выяснил Пилату невинность Иисуса, по крайней мере с юридической точки зрения. Оставалась для него под сомнением, быть может, только невинность Христа по отношению к иудейским мудрствованиям... Представим теперь себе, что Пилат выходит из своих покоев и его взору представляется та ужасная картина, которую мы изобразили выше. Кроткий вид Христа, Его жалостное положение и причиненная Ему жестокость еще более

могли убедить Пилата в том, что бедный Узник если и заслуживает какое-нибудь наказание за свою мечтательность, то уже достаточно наказан теперь и без того⁷²¹. Нужно представить теперь себе душевное состояние Пилата, чтобы понять, как в нем явилась мысль спасти Иисуса, как человека, по его убеждению, совершенно невинного. Но как спасти Его? Показать в этом жалком виде народной толпе: неужели же и этот вид не тронет Его обвинителей, особенно тех, которые не питали к Нему личной ненависти? С этой мыслью Пилат, как мы видели, выходит к народу и говорит: „вот я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины“. В это время из Претории выходит и Сам Христос, облитый кровью, полупокрытый багрянцей, с терновым венцом на голове, которая также была вся изъязвлена и окровавлена. „Се человек!“ говорит Пилат, тронутый жалким видом Иисуса. Слов Пилата нельзя понимать иначе, как только следующим образом: „се человек! Посмотрите, есть ли в лице Его что-либо дерзкое или мятежное, в Его положении – что-либо опасное для правительства. Смотрите, как Он в угодность вам поруган и измучен!“ Таким образом, самым поруганием Христа Пилат думал воспользоваться в Его пользу. И действительно, слова Пилата и жалкий вид Христа как будто тронули некоторых из иудеев. Раздалось еще несколько голосов: „распни, распни Его!“, но уже не с прежним ожесточением. Первосвященники и старейшины, конечно, заметили это, и потому начали сами кричать вместе с народом (Иоан. 19: 6). Многочисленная толпа слуг и приверженцев их кричали то же самое; наступили минуты самые решительные. И Пилат, чувствуя, что, осудив Иисуса, он поступил против голоса своей совести, очевидно, не мог ничего сказать, кроме того, что он действительно и сказал: „если вы так упорны, то возьмите Его и распните, если можете сами, а я еще раз скажу вам, что по римским законам я не нахожу в Нем никакой вины“. Первосвященники и старейшины народные, при всем своем желании видеть Иисуса осужденным по римским законам, после этих слов Пилата, очевидно, принуждены были оставить на время свою надежду и снова обратиться к обвинению Христа в преступлении по иудейским законам; а при

помощи фарисейского правоведения им было нетрудно доказать, что по закону Моисея Иисус достоин смерти. Обвинение Иисуса Христа в присвоении имени Сына Божия вызвало, впрочем, у Пилата совершенно иное впечатление, чем какое предполагали обвинители. Пилат, по свидетельству Иоанна, испугался теперь еще более. До сих пор он боялся осудить только невинного человека, праведника, необыкновенного мужа; но теперь он уже страшился произнести приговор над Сыном Божиим⁷²². Как язычник, Пилат мог видеть, что боги в человеческом виде иногда нисходят на землю и рождают полубогов. Может быть, он не находил ничего невозможного и в том, что такой полубог явился в Иудее и теперь предстал перед его судилищем⁷²³. Исполненный страха и недоумения, Пилат немедленно вошел в Преторию, приказав, как мы видели, следовать за собою Иисусу. „Откуда Ты?“ спросил он Иисуса, разумея, конечно, не место рождения, но желая разузнать от Самого Христа все, что только Ему Самому было известно о Его происхождении. Суеверный, напуганный язычник, без сомнения, готов был верить всему, что бы ни было сказано самого чудесного. Но Христос молчал. Если к этому присоединить чудный сон жены Пилата в пользу Узника, ей до того совершенно неизвестного и иноверного, затем необыкновенное поведение Иисуса: Его молчание, терпение? возвышенность мыслей и чувств, то кажется, что Пилат был вполне убежден в той мысли, что он видит перед собой полубога, Сына Божия. Если он не слышал от Христа признаний, что Он есть Сын Божий, то он не слышал также от Него и отрицания этого. Обращаясь к обвинителям, Пилат также не мог сказать, что обвиняемый не признает Себя виновным в присвоении Себе имени Сына Божия, так как и Сам Христос не отрекся перед ним от этого имени, и первосвященники могли указать множество свидетелей, которые слышали, как Он называл Себя Сыном Божиим, Мессией; но Пилат мог отказаться от осуждения Иисуса, как невинного с точки зрения римского законодательства: он мог указать первосвященникам на то, что подсудимый если в чем-нибудь и виновен (Пилат мог обвинять Иисуса только как либерального мыслителя или

мечтателя), то он уже достаточно наказан и без того. Он мог снова отклонить от себя окончательное решение дела, указав, напр., на Ирода, ведению которого мог подлежать Христос, как галилеянин; наконец, как представитель кесаря, он мог явно принять Христа под защиту римского правосудия, как человека преследуемого синедрионом по личным видам. И действительно, судя по нашим евангельским повествованиям, можно заключить, что защита Пилата была довольно сильна, почему первосвященники принуждены были оставить обвинение Иисуса в нарушении отечественных законов и снова обратиться к первому обвинению в преступлении против величества. Здесь первосвященники и книжники придумали новый способ, как усилить свое обвинение и сделать его неотразимым: „если отпустишь Его, ты не друг кесарю“. Наущенная чернь вторила им, упрекая Пилата в неверности своему государю. Эти совершенно неожиданные слова внезапно потрясли всю твердость Пилата. Быть или даже только называться другом кесаря составляло гордость первейших людей в Риме, вельмож и самостоятельных начальников обширнейших римских провинций. Ирод считал для себя особенной честью называться и слыть в народе другом Августа. Тем более должен был дорожить этим именем римский всадник – Пилат, которому еще слишком далеко было до того, чтобы повелитель всего мира называл его своим другом. „Если отпустишь Его, ты не друг кесарю“, эти слова, сказанные перед всем народом устами целого синедриона, заключали в себе для Пилата по истине потрясающую силу. Стало ясно, что первосвященники уже были готовы перенести дело на суд кесаря, чтобы там, вместе с Христом, обвинить и Пилата, как изменника, который не радит о чести и власти своего повелителя. Обвинение перед кесарем в измене было бы еще не так ужасно, если-бы римский престол занимал тогда Август или подобный ему. Но в это время Рим находился под железным скипетром Тиберия который, не имея доверия и расположенности даже к своим родным, исполнившись сомнения и притворства, терзал каждого по самому незначительному подозрению, перед которым обвинение в преступлении против величества было навсегда

для обвиняемого последним обвинением и который доверял и даже награждал за каждый самый постыдный донос. Затем, кроме предстоящей опасности со стороны кесаря, Пилату нельзя было равнодушно относиться и к той опасности, которая угрожала со стороны самого народа иудейского. Необузданная, подстрекаемая первосвященниками иудейскими, толпа час от часу становилась бурнее и мятежнее. Свирепый крик ее уже предвещал недоброе. Горсть преторианцев ничего не значила в сравнении с бесчисленным множеством иудеев. Конечно, народное возмущение было неприятно для Пилата и само по себе; но этого мало: за него пришлось бы отвечать еще и перед кесарем. А что хорошего мог ожидать Пилат в том случае, если бы дошло до сведения Тиверия, что единственной причиной народного возмущения в этом случае был отказ, сделанный римским прокуратором иудейскому народу, требовавшему казни для какого-то Иисуса, личного врага самого императора? Очевидно, подобные мысли могли смутить и не Пилата. Для защищения невинного Иисуса в этом случае нужно было всенародно отказаться от дружества с кесарем и презреть опасность собственной жизни. Но для такой великой жертвы нужен был дух гораздо более твердый, чем дух Пилата. Таким образом, Пилату волей-неволей пришлось уступить необходимости.

Из сказанного видно, что поведение Пилата в судебном разбирательстве дела Иисуса должно быть объяснено не только личными свойствами самого Пилата, как думает Шлейермахер, но более всего тем стечением обстоятельств и тем положением, в котором находился тогда Пилат. Поставьте на место Пилата всякого другого человека, с незаглушенной совестью, имеющего понятие о справедливости и некоторую охоту в ней, но с детства привыкшего, по обычаю всех римских вельмож того времени, ставить политические соображения выше нравственных требований, смотрит не столько на совесть, сколько на обстоятельства, угождение кесарю считать высшим законом своих действий, казаться справедливым, где можно это сделать без вреда для себя, – одним словом, поставьте на место Пилата обыкновенного человека, непосредственно

взятого из той или другой общественной среды данного времени, и он будет вести себя, как вел Пилат. Только тот, кто олицетворял бы собой правду и истину, кто ради истины решился бы пожертвовать своими собственными выгодами и своими личными интересами, кто ради истины презрел бы опасность для своей жизни и своего благосостояния, только тот мог бы повести дело иначе, чем Пилат. Впрочем, говоря это, мы вовсе не имеем ввиду оправдывать поведение Пилата. Претория Пилата хотя и могла служить убежищем невинности человеческой, но она не могла вместить правды Божией. Уже самое первое действие Пилата было вместе с тем и первой изменой истине: он хотел отклонить от себя осуждение невинного, предоставляя Его то Ироду, то самим иудеям, как будто бы позволить другим сделать злодеяние – не одно и то же, что совершить его и самому.

Нечего, конечно, и говорить о том, что в смертном приговоре, произнесенном над Иисусом Христом сначала иерусалимским синедрионом, а потом и римским прокуратором, Иисус Христос не нашел для Себя ничего нового. Он уже давным-давно знал, какая участь ожидает Его, и не только знал Сам, но говорил об этом не раз даже и другим (срвн., напр., Матф. 20:18, 19). Как же смотреть на это предсказание Христа о предстоящей Ему смерти? Конечно, предсказание это для человека верующего во Христа, как Сына Божия, понятно вполне. Но есть люди, которые хотят объяснить его родом естественного предчувствия или догадки. К числу таких людей принадлежит, между прочим, лучший из евангельских критиков – Фридрих Шлейермахер. Он допускает⁷²⁴, что Иисус Христос имел самое твердое убеждение в предстоящей Ему крестной смерти, несмотря на то, что много было шансов и для противоположного: Иуда мог отказаться от своего злодейского намерения из-за какого-нибудь скрупола; Христос мог не пойти туда, где думал бы найти Его Иуда; Пилат мог решить дело в пользу Иисуса, и т. п. При всем том Шлейермахер не хочет допустить, чтобы это предвидение Своей смерти было у Христа божественным, нечеловеческим так как в этом случае, по мнению Шлейермахера, во Христе уничтожалась бы де

истинность Его человечества. Вот почему Шлейермахер может допустить только особенно сильную способность к предчувствию, „виртуозность созерцания вещей“. Чтобы доказать эту мысль, необходимо войти, по словам Шлейермахера, в более частное исследование того, что Христос мог предполагать и чего, в данном случае, Он мог или должен был ожидать. Но эти два вопроса находятся, будто-бы, в весьма тесной связи с третьим: что мог бы сделать Христос еще, если-бы Он мог прожить дольше? По мнению Шлейермахера, Иисус Христос ни в чем, будто-бы, не был так убежден, как в том, что Его учение может принести плоды лишь после Его смерти, что организация собственно царствия Божия может начаться лишь тогда, когда Его Самого уже не будет более в живых. Таким образом, для Христа, – думает Шлейермахер, – уже не было основания желать дальнейшего продления Своей жизни, ибо общество верующих само собой могло развиваться и без Него из тех зародышей, которые были посеяны Им в сердцах учеников. Итак, для Христа не было основания беречь Свою жизнь и избегать преследований, которые уже начали подыматься против Него со всех сторон: в Иудеи – чрез непосредственное воздействие синедриона, в Галилеи и Переи – со стороны традиционной партии за Его оригинальное толкование закона, а также со стороны подозрительного и недоверчивого Ирода, считавшего Иисуса Христа за усеченного им Иоанна Крестителя. Обо всем этом Христос знал, конечно, с определенной точностью. Вот почему Он и мог иметь твердое убеждение в том, что рано или поздно Он попадет в руки Своих врагов. Но так как Он не мог предположить, что будет умерщвлен самим народом, потому что в этом случае еврейский народ был разделен на две партии – одна за Него, другая против Него, – то Ему оставалось только одно предположение, что Он будет казнен римским правительством. Отсюда же Он должен был предвидеть, будто-бы, и то, что умрет именно крестной смертью, так как распятие на кресте, или на „несчастном дереве“, было у римлян самым обыкновенным родом смертной казни; оно практиковалось повсюду, где осужденными на смерть являлись лица, не

имевшие прав римского гражданства. Таким образом, в предсказании Иисуса Христа о Его крестной смерти, по мнению Шлейермахера⁷²⁵, не заключается ничего, кроме ясного понимания Иисусом Христом настоящего положения Своего дела⁷²⁶. Не думаем, чтобы с таким мнением Шлейермахера мог согласиться беспристрастный исследователь евангельской истории. Тонкость диалектики никогда не может скрыть неистинности самого объяснения. Правда, Иисус Христос даже и совершенно естественным путем мог предвидеть нечто недоброе для Себя со стороны фанатической и вместе грубой массы народа, постоянно возбуждаемой книжниками и фарисеями, которых так открыто и беспощадно громил в Своих речах Иисус. Он мог предвидеть это уже потому, что еврейский народ действительно несколько раз и раньше обнаруживал свое намерение умертвить Его, точнее – побить камнями (но никак не распять). Допустим, все это так, но какие – спрашивается данные были для того, чтобы Иисус Христос мог предвидеть Свою смерть со стороны римского правительства, суду которого Он мог быть предан только как политический или гражданский преступник? Гражданским преступником Он не был, да и быть, разумеется, не мог; революционным агитатором также не может быть назван Тот, Который велел воздавать кесарево кесарю. Противником кесаря не признала Христа, как мы видели, и сама гражданская власть. А если так, то естественным путем Он ни в каком случае не мог предвидеть, что Его земная жизнь должна окончиться именно крестной смертью. Правда, римляне имели обычай предавать крестной смерти некоторых уголовных преступников; но они распинали только невольников или рабов, которые римлянами едва-ли считались за людей. Из жителей римских провинций, какою была и Иудея, распинали лишь разбойников и политических агитаторов⁷²⁷. Но Христос не был ни тем, ни другим. Осуждение Иисуса Христа на крестную смерть, предуставленное в Божественном совете прежде сложения мира, со стороны Пилата было нечто совершенно случайное, чего не могло предвидеть никакое человеческое предчувствие. Предчувствие имеет своим содержанием нечто темное, неопределенное и смутное; его никогда нельзя

отождествлять с тем, что говорит, напр., Христос о предстоявшей Ему смерти у Матфея: „Вот мы восходим в Иерусалим, и Сын человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, – и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам на поругание, и биение, и распятие“ (Мф. 20: 18, 19). Если только не отвергать подлинности евангельского текста (а Шлейермахер его, по-видимому, не отвергает), то для всякого очевидно, что Христос имел о Своей смерти не предчувствие, но такое ясное сознание, которое возможно только уже для очевидца, свидетеля самого события, – а такого предвидения нельзя объяснить никакими человеческими способностями, как хочет Шлейермахер со своими товарищами: оно возможно только для одного Бога или же только для тех, кому Бог дает власть поднимать завесу будущего.

Теперь перейдем к рассмотрению некоторых частных возражений, направляемых отрицательной критикой против евангельских повествований о суде Пилата над Иисусом Христом. Прежде всего нам здесь приятно отметить тот факт, что, при всей своей ревности, отрицательная критика оказалась безсильной указать в данном случае „непримиримые противоречия“ евангельских повествований, и потому отмечает только одни „уклонения“ (die Abweichungen), которые состоят главным образом в том, что евангелист Иоанн подробнее, нагляднее и „естественнее“ представляет судопроизводство Пилата, чем другие евангелисты⁷²⁸. Но ясно, что и это возражение отрицательная критика представляет лишь за неимением ничего лучшего. Что один писатель говорит подробнее и нагляднее, другой сжате и сокращеннее, это зависит не от самого события, а скорее от личных качеств писателя, и на основании стилистических данных можно судить только о личных достоинствах или недостатках самого писателя, но никак не о достоверности или недостоверности его повествования. Далее, отрицательная критика с недоверием относится к тому, что о суде Иисуса Иродом ничего не говорит ни Матфей, ни Марк, ни Иоанн. Особенно молчание Иоанна отрицательной критике кажется совершенно непонятным⁷²⁹.

Иоанн один только говорит о допросе Иисуса первосвященником Анной, – каким же образом он мог опустить в своем повествовании судопроизводство Ирода? Что касается повествования Иоанна о допросе Иисуса первосвященником Анной, то об этом мы уже говорили; на настоящий же вопрос мы можем ответить только кратко: Иоанн ничего не говорит о судопроизводстве Ирода над Иисусом, потому что у Ирода не было никакого судопроизводства над Иисусом. Ирод предлагал Иисусу „многие вопросы; но Он ничего не отвечал Ему“ (Лук. 23:9). Это обстоятельство, таким образом, не имело никакого существенного значения в судьбе Иисуса, а потому и пропуск его в евангельских повествованиях ни для кого не мог быть ощутительными. Что касается возражений отрицательной критики против самого события, то в некотором отношении они могут быть названы довольно интересными. Впрочем возражений против самого события в данном случае почти не существует; только второстепенные и побочные обстоятельства разбираемого нами события подвергаются иногда нападкам со стороны отрицательной критики. Таково, напр., сновидение Пилатовой жены. Отрицательная критика вообще неохотно соглашается с тем мнением, что в этом сне непосредственно действовал голос Божий в пользу Христа и в предостережение Пилата; но она не прочь от той мысли (не говорим – убеждения), что это сновидение случилось по наущению диавола, которому хотелось бы, так сказать, отсрочить или затормозить совершение искупления человечества через удержание Пилата от произнесения над Иисусом Христом смертного приговора. Конечно, отрицательная критика высказывает это возражение шутя, хотя едва-ли шутки уместны в настоящем случае. Мы знаем, что Сам Иисус Христос несколько раз предостерегал Иуду Искаротского от увлечения губительной страстью, указывал на него именно как на Своего предателя. С точки зрения отрицательной критики следовало бы предположить, что и сам Христос хотел „тормозить“ дело искупления падшего человечества.

Другое выражение касается умовения рук Пилатом. Исходя из того, что об этом обычае доказательства невиновности

упоминается еще во Второзаконии (21: 6), отрицательная критика утверждает, что этот обычай существовал только у одних иудеев, что у римлян его не было и что, следовательно, Пилат, как римлянин, не мог пользоваться чужеземными обычаями⁷³⁰. Не указывая на то, что с людьми говорят обыкновенно только на языке, который им понятен, мы скажем несколько слов о нелогичности делаемого отрицательной критикой умозаключения. Предположим, что в какой-нибудь русской книге мы встретили заметку, что между русскими существует обычай – изъяслять свое уважение к старшим снятием с головы своей фуражки. Логично ли было бы на основании этой заметки утверждать, что такого обычая никогда не существовало ни у немцев, ни у французов. То же самое нужно сказать и об обычае свидетельствовать свою неприкосновенность к какому-нибудь преступлению умовением рук. Во Второзаконии не говорится того, что этот обычай существовал у одних только евреев и более ни у кого; во Второзаконии идет речь только об обычае еврейском, но этим, очевидно, еще не исключается возможность такого же обычая и у других народов. И мы, действительно, знаем, что обычай умовением рук доказывать свою неприкосновенность к преступлению, кроме иудеев, существовал еще и у других народов древнего мира. Так, об умовении рук, как о символе очищения, свидетельствуют Гомер, Эврипид, Триклиний, Овидий, Сенека и др.⁷³¹ Наконец, известно, что в римских храмах всегда находились губки (labra) для омовения рук в знак нравственной чистоты при входе в сам храм. Таким образом, ясно, какое значение может принадлежать разбираемому нами возражению.

В заключение нелишним считаем упомянуть, что в сочинениях евангельских критиков можно встретить и еще некоторые возражения, касающиеся евангельских повествований о судопроизводстве Пилата, – но возражения эти таковы, что положительно не заслуживают серьезного внимания. Таково, напр., суждение Паулуса⁷³², а затем и Штрауса⁷³³, что венец, бывший на главе Спасителя, не мог причинять Ему никакой боли; таково предположение того же

Штрауса, что выражение иудеев: „кровь Его на нас и на детях наших“ есть будто-бы измышление самого евангелиста⁷³⁴; таково мнение Шлейермахера, что Пилат не мог предлагать иудеям освободить Иисуса прежде произнесения приговора, так как это было бы, будто бы, нравственной несправедливостью по отношению к самому обвиняемому⁷³⁵, и т. п. Но, повторяем, возражения эти не заслуживают опровержения; а потому мы и переходим к изложению следующего события.

Глава VII. Распятие Иисуса Христа.

По римскому обычаю, узаконенному веками, смертный приговор приводили в исполнение римские же солдаты. Это подтверждает и Евангелие. Когда Пилат порешил наконец предать Иисуса крестной смерти, римские воины сняли с Него багряницу, надетую в поругание, облекли Его в Его собственные одежды и вместе с двумя другими осужденными на смерть преступниками повели Его на место казни, или лобное место – Голгофу. Иисуса сопровождало много народа: некоторые по злорадству, другие – из сострадания. Изнуренный и измученный Христос во время этого печального шествия в конце города настолько изнемог, что упал под тяжестью креста Своего и не мог нести его далее. В это время навстречу шел со своего поля некто Симон Киринейский. Воины схватили его и заставили нести крест Иисусов. Многие из участвовавших в этом шествии женщин плакали и рыдали об Иисусе. Но Иисус, обратившись к ним, сказал: „дщери иерусалимские! не плачьте обо мне, но плачьте о себе и о детях ваших. Ибо приходят дни, в которые скажут: блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие. Тогда начнут говорить горам: падите на нас, и холмам: покройте нас. Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет“ Пришед на место казни, воины распяли Иисуса и с Ним двух преступников, одного – по правую, а другого – по левую сторону. По принятому обычаю пред распятием осужденного обыкновенно поили вином, смешанным с смирной, – питье, производившее омрачение разсудка и раздражение нервов, вследствие чего несчастные распинаемые – по крайней мере в первые минуты – не вполне сознавали и чувствовали причиняемые им страдания. Такое питье подносили пред распятием и Иисусу Христу. Но Он не принял его, желая сознательно пострадать и умереть за избавление многих. При этом Он даже молился за Своих распинателей, потому что они не ведали, что творили. При кресте Иисуса стояли многие и смотрели; вместе с ними насмехались и начальники их, говоря: „других спасал, пусть спасет Себя

Самого, если Он Христос, избранный Божий“ – Воины также ругались над Ним, говоря: „если Ты царь иудейский, спаси Себя Самого“. Злословили Его и проходящие, кивая головами своими и говоря: „разрушающий храм и в три дня созидающий спаси Себя Самого. Если Ты Сын Божий, сойди со креста“. Один из повешенных злодеев также злословил Его и говорил: „если Ты Христос, спаси Себя и нас“. Другой же, напротив, унимал его и говорил: „или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал“. При этом он сказал Иисусу: „помяни меня, Господи, когда придешь во царствие Свое“. Иисус отвечал ему: „истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю“. Пилат между прочим велел сделать и надпись и прибить ее на кресте Иисуса. На этой надписи было написано на трех языках: Иисус Назарей Царь Иудейский. Эту надпись читали многие из иудеев, потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, а написано было по-еврейски, гречески и римски. Первосвященники иудейские, явившись к Пилату, сказали ему: „не пиши: царь иудейский, но что Он говорил: „Я царь иудейский“. Но Пилат отвечал им на это: „что я написал, то написал“. Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части. Хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Вот почему воины и порешили таким образом: „не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет“. Таким образом, и здесь исполнились слова пророка: „разделили ризы Мои между собой и об одежде Моей бросали жребий“ (Пс. 21:19). При кресте Иисусовом стояли мать Его и сестра матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев мать и ученика, которого любил, говорит матери Своей: „жено! се сын твой!“ Потом говорит ученику: „се мать твоя!“ И с этого времени ученик сей взял ее к себе. В шестом часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого. В девятом же часу Иисус возопил громким голосом: „Или, Или! лима савахфани?“ то-есть: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“ Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: „Илию зовет Он“. „Жажду!“ – снова произнес

Иисус, и тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить. А другие говорили: „постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его“. Иисус же, опять возопив громким голосом и сказав: „совершилось!“ – испустил дух. В это время последовали необычайные знамения: завеса в храме разодралась на-двое сверху до низу, и земля потряслась, и камни расселись, и гробы отверзлись, и многие тела усопших святых воскресли и, вышедши из гробов, по воскресении Его, вошли в святой град и явились многим. Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: „воистину Он был Сын Божий“. Так как все это происходило в пятницу, то иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу (ибо та суббота была день великий), просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их. Вследствии этого пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого вместе с Иисусом. Но, подошедши к Иисусу и нашедши Его уже умершим, не перебили у Него голени; но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. Таким образом, и в этом обстоятельстве исполнились пророческие слова ветхозаветного писания: „кость Его да не сокрушится“ (Исх. 12: 46) и „воззрят на Того, Которого пронзили“ (Захар. 12: 10). Свидетелем этого прискорбного события был, между прочим, сам евангелист Иоанн.

Какие мучения испытывал на Голгофе Господь наш Иисус Христос, прекрасно изображает в одной из своих бесед бывший архиепископ черниговский Филарет. Только безчеловечие язычества – говорит он ⁷³⁶ – и могло придумать такую страшную казнь. Даже один из язычников говорит, что эта казнь самая жестокая и самая ужасная, от которой надлежало бы освободить и глаз, и ухо, и самую мысль человеческую⁷³⁷. Распятие на кресте – казнь самая мучительная и позорная. И ее подъял Иисус Христос. Жестокость мук распятия признана исследованиями врачей, а) Ни на одной части тела нашего нет столько нервов и мелких жил, как на ладонях рук и ног; а самое легкое повреждение даже одного нерва причиняет мучительную

боль. Когда же столько нервов и жил было придавлено, повреждено, разодрано гвоздями на пречистых руках и ногах Спасителя – какую страшную муку претерпел Он! б) Неестественное, насильственное положение распятого тела само по себе весьма тягостно: тяжесть тела висит на прибитых руках, и пригвожденные ноги не облегчают ее; боль прибитых рук и ног не позволяет сделать ни малейшего движения в облегчение насильственного положения тела; и чем далее, тем невыносимее становится эта неестественность положения, тогда как тяжесть повисшего тела час от часу более раздражает нервы и усиливает страдания. в) Вместе с тем язвы рук и ног чем далее остаются на открытом воздухе, тем более воспаляются и становятся жгучими, г) Наконец, кровь при насильственном положении распятого тела, когда повреждено столько нервов и жил, не может иметь правильного обращения: она приливает к голове, не имеет свободного перехода ни из правой стороны сердца, ни из легкого в левую сторону сердца, и без того полную кровью. Оттого в сердце происходит мучительная тоска, а в голове – кружение. Безчестие крестной казни превышало самую жестокость ее в лице Спасителя нашего. Чем была казнь крестная в глазах язычников? Римляне осуждали на крест только самых отверженных злодеев – убийц, бунтовщиков и присуждали к ней только рабов. И вот в число таких людей включен Иисус Христос в глазах языческого мира! Потому-то проповедь о кресте, – как говорит апостол, – для эллинов – безумие, крайняя глупость (1Кор. 1: 23). „Вы почитаете, – говорили язычники хританам, – не только человека, но что безчестно и для людей низких – убитого казнью крестной“⁷³⁸. „Их Учитель убит на кресте“, – говорит Цельз, в полном убеждении, что ничего не мог сказать хуже того о Христе Иисусе⁷³⁹. Как смотрели на эту казнь евреи? У иудеев висеть на дереве значило то же, что быть проклятым, исключенным из общества гражданского и религиозного (Втор. 21, 23). И это еще относилось к тем, которые, быв побиты камнями, вешаемы были на дерево. Что же думал еврей о том, кто – живой – руками нечистых язычников повешен был на кресте? Для иудея это был проклятый из проклятых. Апостол говорит, что про-

поведь о силе креста для иудеев – предмет соблазна (1Кор. 1: 23). Вот что значило быть распятым в дохристианскую эпоху! Теперь перейдем к возражениям, направляемым отрицательной критикой против разбираемого нами события.

На первом месте мы ставим возражение против самой смерти Христа. Лучший из представителей отрицательной критики, Шлейермахер, указывает между прочим на то, что в новейшее время много подымается споров: – правдоподобно и естественно ли, что Христос умер в столь короткий промежуток времени, и можно ли смотреть на Его смерть как на смерть действительную? Для Шлейермахера, впрочем, будто-бы, положительно все равно, какой бы ни давали ответ на этот вопрос⁷⁴⁰. Он знает и утверждает только одно, – что нельзя доказать ни того, что Иисус Христос действительно умер, ни того, что Он на самом деле не умирал. Но доверчивый читатель глубоко ошибся бы, если-бы поверил Шлейермахеру на слово, так как на деле оказывается, что Шлейермахер вовсе не хочет утверждать того, что он только-что высказал, – что он вовсе не равнодушен к тому или другому решению данного вопроса. Нет более точного признака наступления действительной смерти, как тление; это положение –говорит Шлейермахер⁷⁴¹ –принято вообще и в судебной медицине. Но если-бы при этом положении мы стали утверждать, что Христос действительно умер, то каким образом –спрашивает Шлейермахер – после этого возможно было бы применять к Нему слова псалма: „Твой святой не может видеть истления “?⁷⁴² Конечно, –продолжает критик, – нужно допустить, что в том состоянии Иисуса Христа, когда Его считали уже умершим, не было и самого малейшего признака наступления процесса разложения или тления, а следовательно не было и действительной смерти. Далее, когда решают вопрос в пользу действительной смерти, – говорит Шлейермахер, – то быстрое наступление ее бьясняют обыкновенно нежной и слабой конструкцией организма Иисуса Христа. Но ни в жизни Христа, ни в Его деятельности, по словам Шлейермахера, нельзя найти основания для подобного предположения. Побои и истязания, причиненные Христу римскими солдатами, также будто-бы не могли повлиять на

ускорение Его смерти, так как такие же побои и истязания испытывали всегда и все другие осужденные на крестную смерть, а между тем они часто оставались живыми на кресте в продолжении 5–6 суток. Затем, как на доказательство особого изнеможения Христа, обыкновенно указывают на то обстоятельство, что воины заставили Симона Киринейского нести на Голгофу крест Иисусов. Правда, – допускает Шлейермахер, –несение креста обыкновенно возлагалось на самих же распинаемых, но при этом Шлейермахер советует своим читателям не упускать из виду различия между Иисусом Христом и теми, которые обыкновенно претерпевали крестную смерть. Во всяком случае, – говорит критик, – это было большой редкостью, когда был распинаем кто-нибудь из того класса людей, к которому принадлежал Христос. А потому для Шлейермахера еще вопрос – заставили-ли нести крест Христов постороннего человека потому, что сам Христос физически уже был неспособен к этому, или же только для того, чтобы отличить Его от всех других лиц, которые были осуждаемы в такой же казни. Наконец, Шлейермахер находит смерть Христа необходимой и с догматической точки зрения. На крестную смерть Христа смотрят вообще как на удовлетворение правде Божией. Но Бог, по мнению Шлейермахера, не мог найти для Себя удовлетворения в физической или телесной смерти Иисуса. В этом отношении необходима смерть Христа только в духовном смысле, т. е. для удовлетворения правде Божией было необходимо только, чтобы сознание Христа было доведено до нуля; смерть же физическая здесь совершенно излишня⁷⁴³. Итак, из представленного нами воззрения Шлейермахера вовсе не вытекает того, чтобы для него было совершенно безразлично, действительно ли умер Христос, или Он имел только вид умершего. Таким образом, Шлейермахер вовсе не делает того на деле, что он высказывает на словах. Как можно было видеть, – он гораздо более склонен к тому, чтобы не признавать действительной смерти Христа. В пользу такого предположения он указывает и различные *quasi* – основания, из которых, однако-же, ни одно не может быть

признано более или менее удовлетворительным⁷⁴⁴. Но рассмотрим этот вопрос несколько частнее.

Что касается смерти Господа нашего Иисуса Христа в собственном смысле, то с догматической точки зрения она абсолютно необходима для удовлетворения правде Божией, так как указываемая Шлейермахером духовная (?) смерть Христа искупила бы только духовного человека; но человек есть существо психо-физическое, а потому для его искупления необходима смерть его Искупителя такая, какая была рождена грехом прародителей... Гораздо труднее, по-видимому, решить возражение Шлейермахера, – как применить ко Христу изречение псалмопевца: „не дать святому Твоему увидеть истление“, если Христос умер действительной смертью. Совершенно справедливо, что мертвое тело очень способно к разложению или тлению; но при известных условиях то же самое тление, хотя и не в таком размере, возможно даже и в живом организме. Чтобы убедиться в этом, следует только вспомнить о моровой язве, сифилисе, элфантиазисе и т. п. Конечно, псалмопевец разумел не это тление, точно также как и не то, которому подвергается мертвое тело в первое время после смерти человека; псалмопевец разумел не начало процесса разложения и даже не сам этот процесс, но уже именно результат разложения или тления – истление. Но на основании евангельских повествований никто, конечно, и не станет утверждать, чтобы тело Христа совершенно истлело. Далее – мы несогласны со Шлейермахером и в том, чтобы человеческое тело вообще тотчас после прекращения жизненных функций подвергалось процессу разложения. Уже самое понятие о различии разлагающегося тела от неразлагающегося логической необходимостью требует допустить некоторый промежуточный пункт между этими двумя состояниями, иначе немыслимо и само различие их, т. е. если нет такого промежутка, то мы не можем и различать состояние разложения от состояния неразложения; мы не можем сказать, где началось одно и окончилось другое; у нас не было бы средства не допустить смешения этих двух диспаратных понятий. Конечно, этот промежуток может быть большой или

меньший, смотря по тому, под какими условиями находится то или другое мертвое тело. Если эти условия благоприятствуют появлению разложения, как напр. тепло, то этот промежуток сокращается, в противном случае, напр. при холоде, наступление процесса разложения более или менее задерживается. Иначе будет совершенно непонятно, каким образом мертвое тело может пролежать иногда более продолжительное время, не обнаруживая заметных признаков разложения. Но если такой промежуток переходного состояния возможен, то – спрашивается – отчего же тело Христа до Его воскресения не могло находиться в таком именно нейтральном положении?

Шлейермахера, как некогда и Пилата (Мр.15:44), поражает (сравнительно) довольно скоро последовавшая смерть Христа. Действительно, по исследованиям медика Рихтера, написавшего целых четыре трактата о телесных страданиях распятого Спасителя и распинаемых⁷⁴⁵, некоторые несчастные могли проживать на кресте до трех, а иногда до шести и даже до девяти дней⁷⁴⁶. Но сам Шлейермахер допускает, что час смерти распятого вполне зависит от конструкций его организма и предшествовавших страданий. Если же, имея в виду тяжесть крестных страданий, мы обратим еще внимание и на интенсивность внутренних страданий Христа, вследствие которых скорее могла последовать консумпция жизненных сил и конец жизни, если к этому мы присоединим еще то, что уж в гефсиманском саду Христос был изнурен до кровавого пота и жаловался на немощь плоти, если мы примем во внимание то, что в ночь с четверга на пятницу Он несколько раз подвергался бичеванию, которое одно нередко оканчивалось смертью бичуемого, если мы примем, наконец, во внимание то истощение Христа, что Он даже не в силах был нести Своего креста на лобное место, – то мы нисколько не будем удивляться Его смерти, так скоро последовавшей за Его распятием. Но Шлейермахер, как мы видели, отчасти возражает против такого объяснения, доказывая ту мысль, что крест могли поручить нести другому лицу лишь для того, чтобы отличить Христа от всех других осужденных на крестную смерть. Но чем –

спрашивается – в глазах римского правительства Христос мог стоять выше других преступников? Он был приговорен к смертной казни и, само собой понятно, в глазах римского правительства имел столько же значения, как и всякий осужденный уголовный преступник вообще; как осужденный на смерть, Он был этим самым лишен уже всех прав и преимуществ, а следовательно и не мог пользоваться ими. Можно бы было еще допустить, что Ему могли оказывать какое-нибудь предпочтение перед другими осужденными, как народному Учителю, во время самого судебного процесса; но и этого, однако-же, не случилось. Какое же, следовательно, предпочтение могли Ему оказывать тогда, когда в глазах судей Он оказался преступником достойным смерти?!... По происхождению Своему Он также не мог иметь никаких привилегий. В глазах римского правительства Он был только Сын назаретского плотника, ходивший три года по Палестине без всякого дела и водивший за Собой праздную толпу народа. А для римского законодательства такой человек чем мог быть выше простого, но трудолюбивого земледельца Симона Киринейского? Ясно, что нести крест дали другому лицу не для отличия Иисуса, а единственно только потому, что в это время Иисус Христос уже до того изнемог, что был не в силах донести Свой крест до места Своей казни. Таким образом, все обстоятельства дела прямо говорят за достоверность евангельского повествования о смерти Христа, так скоро последовавшей за Его распятием. Поэтому мы вполне должны доверять евангельскому повествованию и в том, что смерть Иисуса Христа была действительная, а не мнимая. Да и какое основание мы могли бы иметь, чтобы не доверять евангельскому повествованию? Если-бы евангелисты передали об этом событии неверно, то, очевидно, только потому, что они или сами обманулись, или намерены были ввести в заблуждение других. Но ни того, ни другого допустить нельзя. Такому значительному числу лиц, какое окружало Господа нашего Иисуса Христа в последние минуты Его земной жизни, обмануться было невозможно. Что смерть Христа действительно уже последовала, в этом убеждены были даже и

римские воины, и первосвященники. И так, остается, следовательно, признать, что евангелисты имели намерение обмануть других и что Христос не умирал действительной смертью? Но, во-первых, этого не допускает и сам Шлейермахер, а во-вторых, мы имеем свидетельство о смерти Христа не только от евангелистов, но и из других источников, каково, напр., повествование Флавия и иерусалимский Талмуд. Для воззрений Шлейермахера смерть Христа, действительно, – событие безразличное, так как Шлейермахер не придает ей искупительного значения; но в настоящем случае Шлейермахер не мог отнестись равнодушно к вопросу о том, – действительно ли умер Христос, или Его смерть была только кажущейся. Как увидим несколько ниже, ответ на этот вопрос лег в основу всего воззрения Шлейермахера на факт воскресения Иисуса Христа. Ибо, если признать, что Христос умер действительной смертью, то чем объяснить Его явление после смерти Своим ученикам и многим верующим, как не действительным воскресением Его? Между тем такой замаскированный взгляд на смерть Христа, какой высказывает Шлейермахер, дает ему возможность замаскировать также и свое воззрение на факт воскресения. Подробнее мы будем говорить об этом в своем месте.

От Шлейермахера перейдем теперь к отыскивателю мнимых евангельских противоречий – Штраусу, который и в данном случае относится к евангельским повествованиям гораздо придирчивее, чем Шлейермахер. Верный своему всегдашнему обыкновению, Штраус поражает своих читателей прежде всего массой отысканных им в наших евангельских повествованиях мнимых „противоречий“. Противоречия⁷⁴⁷ эти состоят в следующем:

1) Матфей и Марк говорят, что Иисус Христос вовсе не нес Своего креста, между тем как по Иоанну дело представляется таким образом, что Иисус Христос как будто бы нес свой крест до самого Лобного места.

2) Матфей противоречит Луке в последовательности изложения того, когда было подано питье Иисусу, когда совершилось распятие, когда происходил раздел одежд Иисусовых, когда была прибита надпись на кресте и когда были

распяты два разбойника, – причем, преимущество Штраус отдает Луке.

3) По повествованию трех первых евангелистов все одежды Иисусовы были разделены римскими воинами по жребию, а по Иоанну – только один хитон.

4) Евангелисты несогласны между собой и в названии напитка, поданного Иисусу: по Матфею – уксус, смешанный с желчью, по Марку – вино со смирной.

5) Несогласны между собой евангелисты и в указании последних слов Христа.

Наконец, 6) евангельские повествования несогласны между собой и в общем изложении этого события: в одних есть такие обстоятельства, каких нет в других, и наоборот. Таков, напр., рассказ Луки о раскаявшемся на кресте разбойнике, и т. п.

Такие же противоречия евангельских повествований о настоящем событии, кроме Штрауса, можно находить и в сочинениях других евангельских критиков, по преимуществу учеников Штрауса и отчасти Шлейермахера. Но, рассматривая эти указания мнимых евангельских противоречий, мы не можем не придти к тому отрадному убеждению, что все они слишком поверхностны, и если явились на свет Божий, то лишь за недостатком лучшего материала в руках евангельских критиков.

1) Нигде никогда ни Марк, ни Матфей не говорили и не писали того, что сам Иисус Христос вовсе не нес Своего креста. Правда, евангелисты (Матфей и Марк) не говорят и того, что Иисус Христос нес Свой крест, но из их повествования и из узаконенного обычая (Winer, Realw. 1, стр. 800) это несомненно следует само собой (Мф. 27: 23; Мр. 15:21).

2) Матфей нисколько не противоречит Луке в последовательности рассказа о том, когда было подано питье Иисусу, когда совершилось распятие, когда происходил раздел Иисусовых одежд, когда была прибита надпись на кресте и когда были распяты два разбойника. Дело только в том, что Матфей, согласно своему обыкновению, ведет рассказ обще, а Лука более последовательно, так как и само Евангелие свое он намерен был вообще писать «по тщательном исследовании». Указав сжато на распятие Иисуса, дележ Его одежд и прибитие

надписи на кресте, Матфей говорит: «тогда (τότε) распяты с Ним два разбойника». Это-то слово: „тогда“ – τότε – и стало камнем преткновения для отрицательной критики, которая на этом основании думает, что – по Матфею – разбойники были распяты уже после прибития надписи ко кресту Иисуса. Но такую непоследовательность Матфею навязывает сама отрицательная критика, потому что греческое слово τότε она произвольно переводит словом: „после этого“, „затем“ (nachher), а не словом „тогда“, как его действительно и следует переводить.

3) Что касается дележа одежд Иисусовых, то все различие евангельских повествований состоит в том, что три первые евангелиста говорят об этом только вообще, а Иоанн – более подробно и частнее.

4) Что Матфей и Марк неодинаково называют напиток, который воины подавали Иисусу, в этом также нет ничего удивительного, потому что они говорят не об одном и том же напитке, а о совершенно различных, подававшихся Иисусу в разное время. У Марка – вино, у Матфея – уксус, которого, по свидетельству Иоанна (19: 29), полный сосуд стоял при кресте. Вина со смирной не принял Иисус, хотя его подавала рука сострадания; уксус же, подававшийся, очевидно, в поругание, Он принял, хотя и немного, дабы и в этом, по видимому, незначительном обстоятельстве исполнились слова пророчества (Пс. 68:22). Поводом к этому возражению для отрицательной критики послужило опять-таки обыкновение Матфея говорить о второстепенных обстоятельствах только общо.

5) Относительно слов, произнесенных Иисусом Христом уже с креста, евангелисты, по мнению отрицательной критики, также расходятся довольно резко между собой. Так напр., о самом последнем слове Христа, – говорит отрицательная критика, – мы имеем три совершенно различных известия: Матфей и Марк представляют его лишь неупорядоченным звуком или воплем; по свидетельству Луки, последним словом Христа было: „Отче! в руки Твои предаю дух Мой!“; а Иоанн последним словом Христа называет „τέτέλεσται“ – „совершилось“, и затем, по свидетельству этого же евангелиста, Христос тотчас преклонил

главу и испустил дух (παρέδωκε τὸ πνεῦμα)⁷⁴⁸. В этих трех евангельских указаниях отрицательная критика видит такие противоречия, которые примирить будто-бы совершенно невозможно. Но мы не думаем, чтобы дело находилось в таком безвыходном положении. Правда, по свидетельству Матфея и Марка, Христос только громко воззвал, „возопил“ (Мф. 27:50; Мр. 15:37), а по свидетельству Луки – громко произнес: „Отче! в руки Твои предаю дух Мой“. Но если – по Матфею и Марку – Он громко вскрикнул, то как будто бы Он не мог вскрикнуть громко чего-нибудь, т. е. каких-нибудь слов, напр., слов приводимых Лукой?... Таким образом, остается признать лишь различие в этом отношении между повествованиями Луки и Иоанна. Но и это различие нам кажется вовсе не таким „непримиримым“, каким представляет его себе отрицательная критика. По нашему мнению, весьма правдоподобно предположение, что, приняв уксус и зная, что уже все совершилось, Иисус сказал: „τέτέλεσται!“ („совершилось“!) а затем, может быть даже, несколько минут спустя, когда наступил момент смерти, Он снова громко воззвал: „Отче! в руки Твои предаю дух Мой!“ Таким образом, все различие евангельских повествований в этом случае сводится к тому, что евангелисты повествуют о различных моментах последнего часа земной жизни Христа, но в этом отношении они, очевидно, не только не противоречат друг другу, а напротив лишь восполняют и уясняют один другого.

Что касается слов Христа: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“ то в суждении о них евангельские критики совершенно несогласны между собой. Одни отрицают их историческую достоверность, так как никто не мог их слышать и передать нам (Вейссе); другие – отрицают саму возможность произнесения их Иисусом Христом; третьи (Шлейермахер и его последователи) отказываются от понимания их в их непосредственном значении, в смысле внутреннего душевного потрясения или беспокойства Иисуса Христа. «Я не могу представить себе такого момента, – говорит, напр., Шлейермахер⁷⁴⁹, – когда бы изменилось отношение между Богом и Христом“. Этими словами Христос, по мнению

Шлейермахера, только цитует тот псалом, в котором описываются страдания некоего праведника, подобные крестным страданиям Христа. Мы говорим: „подобные“, потому что Шлейермахер не придает этому псалму, как и всем пророческим местам ветхозаветных книг вообще, значения богооткровенно-пророческого, хотя и говорит, что в нем находится описание таких страданий, „которые буквально были повторены“ в это время в лице Христа. Вслед за митрополитом Филаретом мы также отказываемся анализировать то душевное состояние, которое переживал Христос в последние минуты Своей земной жизни и на которое Он указывает молитвенными словами: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“ Единородный Сын Божий оставляется на кресте Отцом, у Которого Он имел славу, прежде мир не бысть! Творец видимых и невидимых, для исполнения Своей воли, молит о помощи, и не получает ее! Это – премудрость Божия тайная, сокровенная, которая, будучи от века предназначенной во славу нашу, никем, однако-же, не было познана... Мы знаем только, что любовь Божия на кресте выразилась во всей своей силе. Любовь Отца – распинающая, любовь Сына – распинаемая, любовь Духа – торжествующая силой крестной⁷⁵⁰. Впрочем нам кажется все-таки несправедливым мнение Шлейермахера, что словами: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“ Христос выражал не душевное состояние Свое, а лишь цитовал или указывал на известный псалом (21), в котором описаны страдания, исполнившиеся во Христе с буквальной точностью. Здесь Шлейермахер, по-видимому, противоречит самому себе. В самом деле, если в лице Христа исполнились «с буквальной точностью» страдания, описанные в 21 псалме, то почему же сам вопль, выражавший эти страдания, не мог быть у Христа тождественным с воплем, упоминаемым в 21 псалме? А если так, то ясно, что вышеприведенными словами Христос не только „цитовал“ псалом, но и выражал ими Свое душевное состояние. Если же этими словами не выражалось душевное состояние Христа, то на Христе, следовательно, не с буквальной точностью (buchstäblich) „повторились те страдания,

которые описаны в псалме, и Шлейермахер, таким образом, прямо противоречит самому себе.

б) Замечание отрицательной критики, что в одних евангельских повествованиях о настоящем событии указывается на такие обстоятельства, каких нет в других, и наоборот, совершенно справедливо. Но это, впрочем, несколько не „вредит“ истинности «самых повествований, так как обстоятельства, указываемые здесь отрицательной критикой, как, напр., покаяние распятого разбойника, усыновление евангелиста Иоанна и т. п., имеют в настоящем случае только второстепенное значение, суть обстоятельства побочные, занесенные в евангельские повествования по личным мотивам самих евангелистов, или же с особенной целью; но они всегда могли быть и опущены, не причиняя особого ущерба изображению главного события.

Немало времени и внимания посвящают евангельские критики свидетельству евангелиста Иоанна о том, что после распятия Спасителя для удостоверения в Его смерти один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и из них тотчас истекла кровь и вода. Отрицательные критики, для большей авторитетности своих предположений, обыкновенно приглашают к себе в качестве экспертов тех или других врачей, и на основании их медицинских сведений строят свои предположения. Штраус⁷⁵¹ „беседует“ об этом событии с каким-то знаменитым анатомом (mit einem ausgezeichneten Anatomen), и притом настолько „знаменитым“, что даже считает излишним упоминать его имя; Вейссе⁷⁵², Баур⁷⁵³, Шлейермахер, Вильке – также судят об этом факте на основании самых точных медицинских данных. Результат получается, конечно, только отрицательный. Из прободенного ребра Иисусова не могла течь ни кров, ни вода, потому что а) в каждом мертвом теле кровь остается в жидком состоянии только до наступления процесса разложения и ни в каком случае не более одного часа после смерти; и б) отделение водяных веществ от кровяных шариков в мертвом теле начинается только с наступлением уже разложения; исключения отрицательная критика допускает лишь при некоторых болезненных состояниях: тифозной горячке,

лихорадке, водяной и т. п. Конечно, в медицинских познаниях нам не состязаться с евангельскими критиками, у которых еще за спиной стоят „знаменитые“ анатомы⁷⁵⁴. Но, нам кажется, не будет с нашей стороны особенной дерзости, если мы предложим несколько возражений против положений евангельских критиков на основании данных, добытых самими же критиками. Мы совершенно согласны, что в каждом мертвом теле кровь остается в жидком состоянии весьма недолгое время, даже, может быть, и не более одного часа: из тела давно остывшего, действительно, кровь не потечет. Но напомним отрицательной критике, что евангелист Иоанн вовсе не говорит того, что ребра Иисусовы были прободены копьем спустя долгое время после Его смерти. Далее, отрицательная критика допускает возможность отделения крови от воды в мертвом теле при некоторых предшествовавших болезненных состояниях. Но едва-ли кто будет утверждать, что Иисус Христос был совершенно здоров не только во время, но и до Своего распятия. В частности, отрицательная критика допускает возможность отделения в мертвом теле крови от воды в первое время после смерти при предшествовавшем лихорадочном или горячечном состоянии. У Христа такое состояние допустить почти необходимо. Даже не-медики отлично знают, что после обильного кровоистечения всегда наступает лихорадочное состояние, а из рук и ног, пригвожденных к кресту, конечно, не могло не быть обильного кровоистечения. Но мы ставим в вину отрицательной критике особенно то, что она пользуется при своих исследованиях в настоящем случае только „беседами“ со знаменитыми анатомами, говорящими против возможности евангельского события, и не обращает внимания на медицинские сочинения, говорящие в пользу его⁷⁵⁵. Впрочем, – повторяем, – в медицинских познаниях мы не намерены состязаться с отрицательной критикой. Мы взглянем на свидетельство евангелиста Иоанна о прободении копьем ребер Иисусовых лишь с экзегетической точки зрения.

Евангелист Иоанн останавливает особенное внимание на этом событии, как на событии довольно важном, и даже счел нужным указать на себя, как на очевидца-свидетеля этого

события; теперь спрашивается: для чего Иоанн говорит об этом событии и даже дает видеть особенную важность его, если его не было на самом деле? Зачем евангелисту нужно было измышлять это событие? Отрицательные критики отвечают на этот вопрос неодинаково. Одни говорят, что Иоанн рассказывает (т. е. измыслил) об этом событии, имея в виду возможность возражений против действительности воскресения Иисуса Христа, а потому и считал нужным большим числом признаков подкрепить действительность смерти Его. Другие говорят, что Иоанн рассказывает об этом событии, имея в виду лжеучение докетов его времени. Третьи стараются доказать, что евангелист рассказывает об этом событии для того, чтобы дать некоторое основание мифическому рассказу об уничтожении неверия Фомы⁷⁵⁶. Четвертые думают, что евангелист говорит об этом событии, имея в виду ветхозаветное пророчество⁷⁵⁷. По мнению пятых, Иоанн повествует об этом мнимом историческом (будто-бы) событии для того, чтобы и в смерти Христа указать на присутствие сверхъестественного элемента, который обнаружился в истечении из ребер разложившейся крови, и т. т., и т. п.

По мнению нашему, во всех этих предположениях есть некоторая доля правды, хотя и ни одно из них не достигает своей непосредственной цели.

1) Совершенно справедливо, что прободенное ребро есть несомненный знак, что Иисус Христос действительно умер, точно также, как явление Иисуса Христа ученикам с прободенным ребром есть доказательство того, что Он воскрес. И если согласиться с тем предположением, что Иоанн рассказывает о прободении ребра Иисусова, имея в виду возможность возражений против действительности воскресения Иисуса Христа, то этим, очевидно, решается только вопрос, почему евангелист не опустил этого события в своем повествовании, — и ничего более.

2) Совершенно справедливо, что уже во время жизни ап. Иоанна учение докетов было довольно распространено. Так, ученик евангелиста Иоанна — Игнатий Богоносец пишет в послании к Траллианам (§ 9, 10): „Он (т. е. Иисус Христос) истинно потерпел гонение при Понтии Пилате, истинно распят и

умер. Если же некоторые безбожники, т. е. неверы, говорят, что Он пострадал по-видимости, то сами они живут только „по видимости“.— То же самое повторяет он и в послании к Смирнянам. „Все это претерпел Он за нас, чтобы мы спаслись. И пострадал действительно, как и действительно воскресил Сам Себя, а не так, как некоторые неверы говорят, будто пострадал Он по видимости (τό δοκεῖν), сами будучи только кажущимися (τό δοκεῖν ὄντες)⁷⁵⁸. Впрочем, трудно предположить, чтобы Иоанн рассказал в своем повествовании о прободении копьем ребра Иисусова лишь в опровержение лжеучения докетов; ибо, кто раз признал за призрак всю жизнь Иисуса Христа, Его пот в Гефсимании, Его кровь на кресте и т. п., тот, конечно, признает за такой же призрак и истечение из ребра Иисусова крови и воды. Но если даже и согласиться с тем предположением, что Иоанн повествует о прободении копьем ребра Иисусова, имея в виду лжеучение докетов своего времени, то этим, очевидно, опять-таки решается только вопрос о том, почему Иоанн не опустил в своем повествовании этого события, — и ничего более.

3) Совершенно справедливо, что история неверия Фомы в воскресение Иисуса Христа находится в весьма тесной связи с прободением ребра Иисусова. Евангелист Иоанн сам же повествует о том, что Фома не хотел верить воскресению Спасителя, пока сам не вложит руку свою в прободенные ребра Иисуса. Фома считал вложение руки в ребра несомненным доказательством того, что являющийся по смерти, действительно, не есть призрак, а воскресший из мертвых Иисус Христос. Ясно, что история неверия Фомы, которую отрицательная критика голословно называет мифической, была бы совершенно непонятна без рассказа о прободении ребра Иисусова копьем. Впрочем трудно допустить, чтобы ради только одной истории неверия Фомы евангелист заносил в свое повествование рассказ о прободении копьем ребра Иисусова. Но если даже и согласиться с тем предположением, что Иоанн рассказывает об этом событии, имея в виду историю (только не мифическую⁷⁵⁹, а действительную) неверия Фомы, имеющую важное значение для доказательства истинности воскресения

Иисуса Христа, то и в этом случае, очевидно, опять-таки решается только вопрос о том, почему Иоанн не опустил в своем повествовании этого события, – и ничего более.

4) Совершенно справедливо, что занесение Иоанном в свое повествование рассказа о прободении ребер Иисусовых должно быть объясняемо его несомненным отношением к ветхозаветным пророчествам (Ис. 12: 46; Захар. 12:10), только не в том смысле, что Иоанн измыслил этот рассказ на основании ветхозаветных пророчеств, а в том, что в совершившемся на Голгофе факте прободения ребра Иисусова и в том, что Иисусу не перебили голени, он видел исполнение ветхозаветных пророчеств, почему и занес его в свое повествование. Таким образом, и этим объяснением решается вопрос не о том, что побудило евангелиста (будто-бы) измыслить небывалое событие – истечение из прободенного ребра крови и воды, а о том, почему Иоанн не опустил в своем повествовании совершившегося факта.

Наконец, 5) быть может, справедливо и то, что Иоанн занес в свое повествование рассказ о прободении ребер Иисусовых и потому, что видел в этом событии сверхъестественный элемент, чудо (*ganz unglaubliches Wunder*); но для евангелиста это „совершенно невероятное чудо“, как называет его отрицательная критика, состояло не в том, что из прободенного ребра Иисусова текла кровь и вода, а в том, что в лице его Божественного Учителя с буквальной точностью исполнились все ветхозаветные о Нем предсказания (ср. Иоан. 19:35–37). Благодаря своим медицинским познаниям и беседами со „знаменитыми анатомами“, отрицательная критика пришла, как мы видели, к тому убеждению, что при жидком состоянии в крови не всегда возможно отделение водянистых веществ от кровяных шариков, почему и евангельский рассказ о прободении копьем ребер Иисусовых и истечение из них крови и воды называет лишь измышлением самого евангелиста или мифической переработкой; но она не обращает внимания на то, что для евангелиста гораздо важнее было прободение ребра Иисусова, нежели истечение крови и воды из него, потому что именно в прободении ребра, а не в истечении крови и воды

евангелист видел исполнение ветхозаветных пророчеств: „кость Его да не сокрушится“ и „воззрят на Того, Которого пронзили“. Об истечении крови и воды евангелист говорит, очевидно, только как о следствии прободения ребра; оно для него могло иметь лишь историческое значение, тогда как прободение ребра – глубокое нравственно-религиозное, а факт прободения ребра Иисусова, нам кажется, можно признать и при самой обширной медицинской эрудиции.

Теперь перейдем к рассмотрению тех необычайных знамений, которые сопровождали смерть Господа нашего Иисуса Христа.

1) По свидетельству евангелиста, „около шестого часа дня, (час смерти Спасителя), сделалась тьма по всей земле до часа девятого. И померкло солнце“. Так повествует евангелист Лука; то же говорят и два другие евангелиста. Замечательно, что, несмотря на молчание об этом событии Иоанна, отрицательная критика все-таки с доверием относится, в этом случае, к трем первым евангелистам. Такое поведение отрицательной критики можно объяснить себе лишь тем, что об этом необычайном событии кроме евангелистов свидетельствуют еще и многие другие писатели, даже языческие. Так, его занес в свою хронику языческий историк Флегонт, освобожденный из рабства в царствование Адриана. Он так согласен с евангелистами в описании этого события, что полагает его в тот же час (шестый). Евсевий приводит его собственные слова под 4 годом 202 Олимпиады. „На 4 году 202 Олимшады (говорит Флегонт) было затмение солнца самое большое из всех известных до того времени; в шестом часу дня была ночь, так что видны были на небе звезды“. Это же самое свидетельство приводят Ориген⁷⁶⁰ и Юлий Африкан⁷⁶¹. Юлий Африкан приводит еще свидетельство другого языческого историка Фалла: „сей мрак называется затмением солнца Фалл в 3-й книге истории“. Наконец, Евсевий приводит еще свидетельство и третьего языческого историка, имя которого, однако-же, осталось для нас неизвестным: „Сын Божий пришел на страдания, – говорит Евсевий, – по пророчествам, в 18 году Тиверия, и об этом времени находим в других языческих сочинениях сии слова:

„случилось затмение и тьма по всей земле“. Кроме того, Тертуллиан писал римскому сенату: „внезапно лучезарное солнце скрылось от земли среди дня. Те, которые не знали, что и это была проповедь о Христе, приняли это за затмение; не зная же причины, отвергли. Но это мирское событие записано у вас и хранится в ваших архивах“⁷⁶². Мученик Лукиан также говорил перед никоидским префектом: „привожу в свидетеля само солнце, которое, увидав такое нечестие, в полдень скрыло свет свой. Вы найдете это в ваших летописях“⁷⁶³. Само собой понятно, что, в виду стольких свидетельств, отрицательной критике было уже неудобно отвергать сам факт; вот почему она и ограничивается тем, что старается, насколько возможно, умалить его значение, низводя его до нуля⁷⁶⁴. Рационалисты 18 столетия считали его обыкновенно только простым солнечным затмением, не имевшим никакого непосредственного отношения к крестной смерти Спасителя. Это объяснение, впрочем, вовсе не принадлежит рационалистам 18 века; оно слишком старо для них; его начало можно относить к самому же дню крестной смерти Христа. Как известно, Пилат и его жена, по преданию, были сильно поражены теми необыкновенными событиями, которые сопровождали смерть распятого Искупителя; при этом предание прибавляет, что когда Пилат, призвав членов синедриона, спросил их: „видели ли случившееся?“—то они ответили: „это обыкновенное затмение солнца“⁷⁶⁵. Такого же мнения держались и все другие противники христианского вероучения. Но уже Кирилл Александрийский указал против этого мнения неопровержимое возражение, когда с очевидностью доказал, что 14-го Нисана, солнечного затмения быть не может. Евангельские критики нашего столетия также отказались от объяснения рационалистов. Объяснение рационалистическое, действительно, не может быть принято на следующем основании. Как известно, Иисус Христос умер в пятницу перед пасхальной иудейской субботой 14-го Нисана, а пасха иудейская совершалась во время полнолуния, т. е. в такое время, когда луна не может находиться между землей и солнцем, вследствие чего происходят обыкновенно солнечные затмения⁷⁶⁶. Затем, это объяснение неприложимо и к

евангельскому повествованию, из которого видно, что не темнота произошла от помрачения солнца, а, наоборот, солнце померкло от того, что по всей земле была тьма. Наконец, солнечное затмение не может производить темноты по всей земле. Как же –спрашивается – объясняют это необыкновенное знамение евангельские критики нашего столетия? Они объясняют его еще гораздо проще, чем даже рационалисты 18 столетия и все древние противники христианского вероучения. Помрачение солнца в шестой час дня смерти Спасителя, по мнению отрицательной критики новейшего времени, было, будто-бы, явление совершенно обыкновенное, которое часто видим и мы, и к которому мы так привыкли, что даже и не обращаем на него своего внимания⁷⁶⁷. Само собой понятно, что с таким объяснением еще более невозможно согласиться, чем с объяснением рационалистическим. Обыкновенного явления евангелистам нечего было заносить в свои повествования. Обмануться, т. е. принять совершенно обыкновенное явление за необыкновенное, они, конечно, не могли. Наконец, объяснение отрицательной критики противоречит и древним языческим свидетельствам, которые мы привели выше. Поэтому необходимо согласиться с мнением Златоуста, Феофилакта и Евфимия, что мрак, бывший во время распятия Господа нашего Иисуса Христа, произошел от сгущения облаков между землей и солнцем, произведенного сверхъестественной силой, и что это было знамением, что сама внешняя природа как будто ужаснулась смерти Богочеловека. „Это было, –говорит Златоуст, – не затмение, а гнев и негодование“. И действительно, затмение солнца у ветхозаветных пророков всегда представляется как знамение гнева Божия на нечестие людей (Езек. 32: 7, 8; Иерем. 15:9; Иоиль, 2: 10, 30, 31; 3:15 и др.), –тем более надлежало видеть это теперь, когда помрачение солнца было не только действительное, но и чудесное. Насколько после этого справедлив Штраус, не видящий в этом необычайном событии „траура природы по своему умершем Творце“ – предоставляем судить самому читателю.

2) В числе особых, необычайных знамений, сопровождавших смерть Господа нашего Иисуса Христа,

евангелист Матфей упоминает между прочим и то обстоятельство, что в иерусалимском храме раздралась сверху донизу на двое церковная завеса. Рационалисты 18 столетия не отвергали достоверности евангельского повествования об этом событии, и в объяснение его утверждали, что церковная завеса раздралась лишь вследствие землетрясения, которое также было обыкновенным делом природы⁷⁶⁸. Но с таким объяснением согласиться совершенно невозможно. Если-бы евангелист сказал, что завеса разорвалась только в верхнем или нижнем конце, то, пожалуй, при некоторых условиях, рационалистическое объяснение еще можно- было бы принять. Но раздраться церковной завесе сверху до низу на-двое вследствие землетрясения и в то же время уцелеть, или только остаться неповрежденным самому храму, — это вещи невозможные, немыслимые, которых не в силах допустить человеческий здравый разум. Неправдоподобие и неестественность естественного объяснения прошловековых рационалистов вполне признаны и евангельскими критиками нашего столетия. Отрицательные критики, новейшего времени, отвергнув рационалистическое объяснение прошлого столетия, обратились к другим приемам. Они начинают обыкновенно дело тем, что отвергают историческую достоверность самого евангельского повествования об этом событии и считают его мифическим или сказочным⁷⁶⁹. Так, между прочим, поступает Шлейермахер, затем Штраус, Шольтен, Кейм и др. Шлейермахер прежде всего предлагает вопрос: откуда евангелист Матфей мог узнать, что в храме разорвалась завеса на-двое сверху до низу? Кто мог сообщить ему подобное сведение? „В иерусалимском храме, —говорит он⁷⁷⁰, —было две завесы: одна, которая отделяла храм от переднего двора; другая, которая отделяла святое святых от храма в собственном смысле или святилища“. Последней завесы, по мнению Шлейермахера, никто не мог видеть, кроме священников, потому что во святое святых кроме священников никто никогда не входил. Но священники, конечно, должны были бы умолчать о таком факте, если-бы он даже и совершился на самом деле, потому что символическое значение его могло бы

произвести весьма тягостное и поразительное впечатление на каждого иудея. Далее, если-бы этот факт был известен в то время, то, само собой разумеется, апостолы, – думает Шлейермахер, – прежде всего ссылались бы на него во время своей проповеди; но так как этого нигде не заметно, то ясно, что факт этот не был известен апостолам и внесен в Евангелие от Матфея уже гораздо позже апостольского века из народных саг (т. е. сказаний мифического характера). При этом Шлейермахер указывает нам даже и на внутренний смысл этой народной саги, который состоит, по его мнению, в том, что вместе с смертью Христа уничтожается уже значение Ветхого Завета (его завеса разрывается сама собой), как доказывает эту мысль и ап. Павел в послании к Евреям. Факт этот, по мнению Шлейермахера, не был будто-бы известен даже и „писателю послания к Евреям“, который, конечно, если-бы знал его, всегда воспользовался бы им⁷⁷¹. Таким образом, происхождение этой народной саги может быть объяснено, по Шлейермахеру, только тем, что теоретическое, символически изложенное, учение апостолов об отношении Нового Завета к Ветхому было истолковано впоследствии как исторический факт, рассказ о котором и сохранялся некоторое время в устах первых христиан. В общем, с Шлейермахером согласны также и другие отрицательные критики: Штраус, Шольтен и Кейм. В частности, Штраус идет несколько далее Шлейермахера. Обстоятельство, что в храме была разодрана завеса, по его мнению⁷⁷², было отчасти известно и писателю послания к Евреям; тем не менее на послание к Евреям он смотрит не как на подтверждение евангельского рассказа, а как на основание, легшее в основу его мифического происхождения⁷⁷³. Итак, вот результат, к которому приходит отрицательная критика: помрачение солнца – факт, а то, что на-двое разорвалась церковная завеса – народная сага или сказание мифического характера! Какая же, наконец, логика может допускать такое произвольное отношение к древнему историческому памятнику: из двух в совершенно одинаковой связи находящихся событий, и при совершенно одинаковых условиях, – одному придавать исторический характер, а другое называть простой народной

сагой? Впрочем не трудно догадаться, почему в данном случае отрицательная критика ведет свое дело именно таким образом. Для нее представлялось легким отказать помрачению солнца в сверхъестественном значении, потому что в естественном порядке течения жизни природы встречается нечто аналогичное, – хотя, конечно, ей и не удалось достигнуть этого, – но объяснить естественным образом, что церковная завеса, отделявшая самое святое ветхозаветное место, сама собой разорвалась на две части, – это представлялось невозможным и для самой отрицательной критики. Как же поступить в таком случае? Признать это делом сверхъестественным? Но представителям отрицательной критики этого не позволяло школьно-философское их мировоззрение. Таким образом, остается только одно – признать сказочным сам евангельский рассказ, что отрицательная критика, как мы видели, обыкновенно и делает. Шлейермахер указывает на то, что повествование Матфея о чудесном раздрании церковной завесы при смерти Спасителя не подтверждается ни посланием к Евреям, в котором бы должно быть упомянуто об этом событии, ни апостольской проповедью вообще. Но апостольской проповеди мы, собственно говоря, не знаем; мы имеем в своем распоряжении только несколько апостольских посланий, которыми, конечно, нельзя ограничивать всей апостольской проповеднической деятельности и в которых говорится также далеко не о всем, что имело место в жизни Иисуса Христа, но только о том, о чем апостолы имели повод говорить. Что касается послания к Евреям, то уже Штраусс, один из слушателей Шлейермахера, как мы видели, находит в нем – и именно в Главах 6 и 10, – не-незаметный намек на это событие, хотя и поступает с этим намеком, конечно, по своему.

Шлейермахер недоумевает, – откуда к Матфею могло придти известие, что завеса, отделявшая святое святых от святилища, разорвалась на-двое сверху до низу, так как во святое святых кроме священников никто не входил. Мы вполне согласны с этим замечанием Шлейермахера; мы даже скажем еще более, – именно, что во святое святых не входили и священники, а только один первосвященник, да и то лишь

однажды в год (Евр., 9:6,7). Но что же отсюда следует? Следует, очевидно, лишь то, что кроме первосвященника никто не мог видеть, что находится во святом святых, но завеса, или катапетасма, отделявшая святое святых от храма или святилища, находилась не в самом святом святых, а только между ним и святилищем, – она составляла переднюю сторону святилища, или храма в собственном смысле, и, следовательно, всякий, вошедший в святилище, мог видеть ее прежде всего другого. Правда, мы не допускаем, чтобы вход и во святилище был доступен каждому, хотя некоторые лучшие толковники, как, напр., Златоуст, Феофилакт, Эразм и др., допускают даже⁷⁷⁴, что во святилище могли входить не только евреи, но и язычники. Во всяком случае, скрыть, что завеса, отделявшая святое святых от святилища, в день и часе смерти Христа вдруг сама собой разорвалась на две части, было совершенно невозможно. Ежедневно священники входили во святилище по крайней мере четыре раза (в часы: первый, третий, шестой и девятый); следовательно завеса, заменявшая собою дверь святилища, должна была приподыматься по меньшей мере восемь раз в день, а во время поднятия этой завесы видна, конечно, была для всякого, даже стоящего в притворе храма, и завеса, отделявшая святое святых. Таким образом, ясно, что даже и обыкновенными людьми (не священниками) всегда могло быть усмотрено, что завеса святого святых разорвана на две части сверху до низу.

Что касается символического значения этого события, то мы вполне согласны со Шлейермахером в том, что это было знаменье (и притом божественное – *σημεῖον*) прекращения ветхозаветной религии и установлении свободного доступа и благодати Божией через примирительную смерть Господа нашего Иисуса Христа, как указывает на это и апостол Павел⁷⁷⁵. Многие отцы и учителя церкви также толковали значение этого события в том смысле, что им кончился Ветхий Завет, что Иисус Христос заменил Собой первосвященника, однажды навсегда принеся Себя в жертву за грехи мира (Евр. 9:26; 10:14); что после Его жертвы, живой и духовной, кровь козлов и тельцов потеряла всякое значение, что кровавые жертвы более ненужны

(Евр. 10:4, 5, 7); что плоть Его, распятая на кресте, заменила собой завесу и что верующие в Его имя входят во святилище путем новым и живым. Другие древние учителя (как, напр., Кирилл Александрийский и Златоуст) присоединяют к этому еще и то, что разодранная завеса возвещала вместе и о недостойности служителей храма, так нагло поступивших с Живущим в нем. Но „превращать этот факт божественной символики в символическую сагу, как это делают отрицательные критики, тем менее оснований, – говорит Мейер⁷⁷⁶, – что для образования такой саги не давали никакого повода ни иудейское народное верование, ни пророчества Ветхого Завета“.

3) К числу особых, необычайных знамений, сопровождавших смерть Господа нашего Иисуса Христа, евангелисты относят также и землетрясение, бывшее в то время. Шлейермахер считал за лучшее пройти это событие полнейшим молчанием; Штраус же голословно утверждает, что оно измышлено евангелистами, подобно тому, как и Вергилий измыслил землетрясение при смерти Цезаря⁷⁷⁷. Но повторяем, что утверждение Штрауса голословное, ни на чем не основанное, следовательно – ненаучное. Напротив, в пользу достоверности евангельского повествования мы можем указать многие свидетельства не только христианских, но и языческих писателей древности. По словам Евсевия⁷⁷⁸, знакомый уже нам языческий историк Флегонт, 2 века, свидетельствовал, что на 4 году 202 Олимпиады (год смерти Спасителя) было сильное землетрясение в Вифинии и разрушило большую часть Nikei“. Другой языческий писатель, приводимый Евсевием, говорит о том же годе, что „тогда землетрясение колебало Вифинию, и большая часть Nikei пала“. Мученик Лукиан в своей речи перед никомидийским префектом говорил: „Он (т. е. Иисус Христос) умер для того только, чтобы воскресением победить смерть. То, что говорю вам, совершилось не в темном месте и не остается без свидетелей... Если еще не верите, приведу вам в свидетеля то самое место, где совершилось событие. Согласно с этим – самое место в Иерусалиме и Голгофская скала, расторгшаяся под тяжестью креста“⁷⁷⁹. Наконец, Кирилл Иерусалимский,

спустя три века после смерти Спасителя, в слух всех христиан иерусалимских говорил, что на скалах, окружающих Иерусалим, сохранились еще следы разрушения, совершившегося во время смерти Иисуса Христа⁷⁸⁰. В виду стольких исторических свидетельств едва-ли разумно предполагать, что это событие измышлено евангелистами, подобно тому, как Вергилий измыслил землетрясение при смерти Цезаря.

Наконец, 4) отрицательная критика отвергает историческую достоверность евангельского повествования и о том, что при смерти Христа „гробы отверзлись, и многие тела усопших святых воскресли и, вышедши из гробов, по воскресении Его вошли во святой град, и явились многим“ (Мф. 27:52, 53). В исторической достоверности этого повествования отрицательная критика⁷⁸¹ сомневается на следующих основаниях: а) об этом событии не сказано ни одного слова в апостольских посланиях; б) нет никакой возможности наглядно представить себе, как могло случиться, что гробы отверзлись, и мертвые воскресли при смерти Иисуса Христа, а явились в Иерусалим эти воскресшие святые лишь по воскресении Христа⁷⁸²? На эти возражения отрицательной критики мы можем ответить следующее: а) мы ни откуда не знаем, чтобы в своих посланиях апостолы имели намерение излагать жизнь Господа нашего Иисуса Христа и даже со всеми ее подробностями; а б) отрицательная критика несколько не погрешает, когда говорит, что ничего сверхъестественного мы наглядно не в силах себе представить. Если-бы мы могли себе представить сам процесс совершения чудесных действий, то они бы перестали быть для нас и чудесными. Таким образом, второе возражение отрицательной критики сводится лишь к вопросу о возможности в мире сверхъестественного; но об этом мы достаточно говорили уже раньше. По смыслу слов евангелиста, гробы отверзлись, и многие святые воскресли в то же время, как последовало землетрясение, а в Иерусалиме явились они уже после воскресения Христа. Так и понимали это повествование евангелиста многие отцы и учителя церкви, как, напр., Златоуст, Феофилакт, Евфимий Зигабен и др. Но отрицательной критике хотелось бы знать еще и то, где же были эти воскресшие святые

до своего появления в Иерусалиме, – а между тем Евангелие молчит... И вот это-то обстоятельство не дает возможности отрицательной критике признать евангельское повествование исторически достоверным!... Впрочем мы уверены, что если-бы евангелист даже и упомянул в своем повествовании, где были воскресшие святые до своего появления в Иерусалиме, то отрицательная критика, за неимением более серьезных возражений, предложила бы все-таки новый вопрос: „что же они там делали?“ и т. д. до бесконечности. Такому требованию одного праздного любопытства, очевидно, не в силах удовлетворить ни один историк.

Глава VIII. Погребение Иисуса Христа.

В пятницу вечером, когда смерть Иисуса Христа не подлежала уже никакому сомнению, некоторые почитатели Иисуса ради пятницы (Иоан. 19: 42), чтобы не оставить тела Иисусова на крест в субботу (Иоан. 19: 31) или чтобы не дать возможности дерзким воинам ввергнуть его в какое-нибудь нечистое место вместе с другими распятыми, пожелали сами совершить приличное погребение Его. С этой целью один из тайных учеников Иисусовых, Иосиф Аримаефский, человек богатый, знаменитый член синедриона⁷⁸³ (не принимавший, впрочем, участия в незаконном суде над Иисусом), муж благий и праведный, чаявший царствия Божия, отправился к Пилату просить тело Иисусово. Просьба эта была необходима. По римскому обычаю, узаконенному временем, тела казненных преступников оставались добычей хищных зверей и птиц; впрочем – по просьбе родственников – выдавались и для погребения. Иудеям предоставлено было право погребать своих преступников с дозволения прокуратора. Для таких людей около Иерусалима было два кладбища: одно – для казненных лишением головы, другое – для побитых камнями и повешенных. Испросив дозволение перебить голени Иисусу и распятым с Ним, синедрион, без сомнения, назначил тело Иисуса для кладбища повешенных злодеев, чтобы таким образом вновь всенародно наругаться над Иисусом. Но Иосиф, как мы видели, решил иначе. Сначала Пилат удивился, услышав о смерти Иисуса, но, расспросив сотника, бывшего при кресте, позволил Иосифу взять тело Иисусово. Купив плащаницу, Иосиф вместе с другим таким же тайным учеником Иисусовым, Никодимом⁷⁸⁴, который со своей стороны приготовил для погребения Иисуса состав из смирны и алая, литр около ста, пришли на место распятия Иисуса, сняли Его со креста, обвили Его плащаницей с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи, и погребли Его в новом Иосифовом гробу, в котором еще никто не был похоронен и который был высечен в скале, находившейся в саду недалеко

от места смерти Спасителя. Вход в пещеру они привалили громадным камнем. Некоторые жены – последовательницы Христа – также приготовили благовония и масти, но по причине наступления субботы решили помазать тело Иисусово лишь в следующий день после субботы. Между тем в субботу первосвященники и фарисеи собрались к Пилату и говорили: „Господин, мы вспомнили, что, обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну. Итак, прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых. И будет последний обман хуже первого “. На это Пилат отвечал им: „имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете“. Они пошли и поставили у гроба стражу и приложили к камню печать.

Само по себе это событие едва-ли бы вызвало против себя столько возражений, сколько в действительности направляется против него отрицательной критикой. Особую энергию отрицательной критики в отыскании возражений против этого события мы можем объяснить себе лишь тем предположением, что истолкованием в своем духе как настоящего события, так и вопроса о действительности или недействительности смерти Спасителя евангельские критики стараются проложить себе путь к такому же истолкованию и факта воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Приемы евангельских критиков в этом отношении довольно сходны между собой, так что достаточно рассмотреть взгляд одного критика, чтобы судить и о достоинстве других. Мы изложим взгляд Шлейермахера. Шлейермахер, впрочем, в общем доверяет евангельскому повествованию о погребении Иисуса. Он останавливает свое внимание лишь на вопросе: кому собственно принадлежал гроб, в котором был погребен Иисус? Матфей представляет дело таким образом: Иосиф взял тело Иисусово, обвил его чистой плащаницей и положил его в своем собственном новом гробе, который был высечен в скале (Мф. 27:59–60). Иоанн – несколько иначе: Иосиф из Аримафеи (ученик Иисуса, но тайный, –из страха иудеев) просил Пилата, чтобы снять тело Иисусово, и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса. Пришел также и Никодим (приходивший прежде к Иисусу ночью)

и принес состав из смирны и алая, литр около ста. И так они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами, как обыкновенно погребают иудеи. На том месте, где Он распят, был сад и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. Там положили Иисуса ради пятницы иудейской, потому что гроб был близко (Иоан. 19: 38–42). „Из этого повествования, – говорит Шлейермахер⁷⁸⁵, – должно, по-видимому, с уверенностью заключать, что гроб, в который был положен Христос, не принадлежал Иосифу, так как иначе это мотивирование было бы вовсе излишне: здесь, таким образом, есть противоречие“⁷⁸⁶. Но так как Иоанн будто-бы точнее знал об этом, чем Матфей, то и следует верить ему, а не Матфею. В этом случае Шлейермахеру помогает (будто-бы) и следующее соображение: Иосиф жил в Аримафее (место, которого, однако-же, Шлейермахер не знает)⁷⁸⁷, –каким же образом он мог иметь свою семейную гробницу в Иерусалиме, куда он пришел будто-бы только на праздник Пасхи? Ясно, – делает замечание Шлейермахер, –что Христос был погребен в чьем-то чужом гробе (не Иосифовом), погребение происходило с большой поспешностью и следовательно (?) без позволения хозяина гроба; а так как на погребение Христа в этом гробе у хозяина не было испрошено согласие, то тело Иисусово, после первого же дня праздника, Иосиф должен был вынуть из него, чтобы снова похоронить его навсегда в другом, постоянном гробе, быть может, –даже и в своей семейной гробнице. Правда, об Иосифе уже более не упоминается в евангельских повествованиях, но это объясняется тем, что дальнейшее (das Weitere), т. е. перенесение тела Иисусова в другой гроб, Иосиф мог поручить Никодиму, – если только он не имел намерения погребсти Христа в своем собственном гробе, – или же своим слугам. Но, быть может, – допускает Шлейермахер⁷⁸⁸ – тело Иисусово осталось и в том же гробе, в который Его положили с самого начала; положительно, будто-бы, этого нельзя решить. Штраус и его последователи не имеют откровенности Шлейермахера и последнего предположения не допускают. Рассматривая только что изложенный нами взгляд Шлейермахера на погребение Господа нашего Иисуса Христа, мы не можем не удивляться

изворотливости Шлейермахеровской диалектики, хотя, с другой стороны, не можем не заметить и того, что диалектика вообще, и Шлейермахеровская – в частности, еще далеко не обладает той силой, чтобы могла закрывать собой ложь толкования исторического факта. Как мы видели, Шлейермахер находит непримиримое противоречие (einen Widerspruch) в повествованиях Матфея и Иоанна о погребении Иисуса Христа. По свидетельству самого Шлейермахера, оба евангелиста совершенно согласны между собой в том: 1) что о снятии тела Иисусова со креста и о погребении его хлопотал перед Пилатом Иосиф из Аримафеи; 2) что Пилат действительно позволил Иосифу взять тело Иисусово для погребения; 3) что Иосиф (по Иоанну – вместе с Никодимом) действительно снял со креста тело Иисусово, обвил его плащаницей или пеленами и положил в новом гробе, в котором еще никто не был погребен. Итак, в чем же после этого евангелисты противоречат друг другу? В том, что Матфей прямо говорит, что гроб, в котором было положено тело Иисусово, принадлежал Иосифу, а Иоанн этого не говорит. Но можно ли назвать это противоречием и можно ли вообще делать такое заключение, что если Иоанн прямо не говорит о том, что гроб принадлежал Иосифу, то, значит, он отрицает возможность этого? Какая же здравая логика может допустить подобные заключения? Тем не менее факт на лицо, и мы имеем удовольствие видеть новые логические приемы отрицательной критики: если евангелист не говорит о чем-нибудь, на что есть указание у другого евангелиста, то он находится с ним в противоречии.

Шлейермахер недоумевает, каким образом Иосиф „из Аримафеи“ мог иметь гробницу в Иерусалиме? Но, во-первых, сам Шлейермахер не может определенно сказать, что такое „Аримафея“? Страна ли, город или село? (Он называет его лишь словом „Ort“ – место). Жил ли там Иосиф постоянно, или он только родом оттуда? А во-вторых, отчего Шлейермахеру кажется невозможным, чтобы Иосиф имел в Иерусалиме гробницу, проживав даже в Аримафее? Как известно, Иосиф был уважаемый член синедриона (ἐϋσχήμων βουλευτής, Мрк. 15: 43); следовательно он бывал в Иерусалиме часто и на

довольно продолжительное время, чтобы не сказать, что он даже жил в Иерусалиме; если прибавим к этому, что он был очень богат (Мф. 27: 57) и притом человек высоконравственный и благочестивый (ἀγαθός καὶ δίκαιος), то что же нам препятствует предположить, что хотя он и не жил в Иерусалиме, – чего, конечно, доказать нельзя, – то все-таки он, как благочестивый иудей, чаявший царствия Божия, желал, чтобы его бранные останки после его смерти покоились вблизи храма и Єрусалима, что для всякого иудея было, конечно, самым заветным желанием, и что именно с этой целью он имел близ Иерусалима, свою гробницу, приобрести которую ему вполне позволяли его материальные средства. Такое объяснение вполне согласно как с повествованием евангелиста Матфея, так и с повествованием евангелиста Иоанна. Но Шлейермахер не хочет согласиться с прямым смыслом евангельского повествования Матфея. Для него является более правдоподобным то предположение, что тело Христа было положено в чьем-то чужом гробу и притом даже без позволения хозяина. Но неужели же Шлейермахеру невольно не навязывался вопрос: каким образом Иосиф и Никодим могли осмелиться без позволения или ведома хозяина завладеть чужим гробом? Правда, Шлейермахер говорит, что они сделали это только на время и что они были будто-бы все-таки намерены перенести тело Иисусово из чужого гроба в какой-нибудь другой. Но дело не в этом. Нельзя забывать того, как иудеи вообще смотрели на мертвых. И если естественно-умершего они считали за нечто нечистое, к которому нельзя было даже прикоснуться, чтобы не оскверниться, то чем же после этого был в их глазах казненный позорной смертью богохульник (Мф. 26: 65)? Висеть на дереве – у иудеев – как мы видели, значило то же, что быть проклятым, исключенным из общества гражданского и религиозного (Второз. 21: 23). Ясно, что положить такого человека в гроб какого-нибудь иудея, который предназначал свой гроб для себя и для самых близких своих родных, значило нанести ему самое тяжелое оскорбление. Неужели же можно допустить, чтобы Иосиф и Никодим не знали этого?

Мы не думаем, чтобы такой гениальный ум, как Шлейермахер, сам не замечал тех громадных недостатков и несоответствий исторической правде, какими отличаются подобные объяснения его. В настоящем случае для нас не может быть никакого сомнения, что свое объяснение он предложил не по беспристрастному отношению к делу, а лишь потому, что оно было для него необходимо. Таким объяснением он хотел, с одной стороны, оправдать свое общее (пантеистическое) мировоззрение, а с другой – подготовить почву и для объяснения другого, более важного и более непонятного для него события – воскресения Господа нашего Иисуса Христа, В чем состояло это приготовление – мы увидим в свое время.

В заключение, упомянем еще о двух возражениях евангельской критики, направляемых против евангельского повествования о просьбе у Пилата первосвященниками и фарисеями стражи для охранения тела Иисусова. Именно, отрицательная критика недоумевает относительно двух пунктов: а) откуда первосвященники могли узнать, что Иисус Христос еще при жизни предсказывал о Своем воскресении из мертвых? и б) каким образом Пилат без насмешки (*ganz ohne Spott*) позволил им поставить стражу ко гробу Иисуса⁷⁸⁹?

Против этого возражения отрицательной критики должно сказать следующее: совершенно справедливо, что о Своем воскресении Иисус Христос, по крайней мере насколько мы знаем из евангельских повествований, ясно не говорил Своим врагам и вообще людям, в Него не веровавшим. Его слов о Своем воскресении, которые Он произнес по очищении храма иерусалимского (Иоан. 2: 19), они во всяком случае не могли понять, и действительно не поняли (Иоан. 2: 20). Тем не менее, Иисус Христос несколько раз и притом ясно и определенно (срвн., напр., Мф. 16: 21; 17: 22 и др.) говорил Своим ученикам о Своем воскресении „по трех днях“. Само собой понятно, что чем загадочнее такие изречения казались самим апостолам и чем менее апостолы осмеливались расспрашивать о них Иисуса (Мрк. 19:32), тем легче сами же апостолы могли рассказывать об этих изречениях, и притом, конечно, с особенным еще

удивлением, своим знакомым, от которых они могли переходить далее и далее в народную массу, и следовательно всегда могли легко дойти до ушей первосвященников и фарисеев.

Что касается второго возражения отрицательной критики, то оно несостоятельно и того более. Действительно, если-бы первосвященники и фарисеи сказали Пилату, что они сами веруют или думают, что Иисус Христос воскреснет в третий день после Своей смерти, то, конечно, Пилат мог бы над ними насмеяться. Но они говорят ему только о том, о чем в то время ходил слух в народе и в чем, по их мнению, может состоять воскресение Иисуса Христа; а потому их забота была далеко не так бессмысленна, как думает отрицательная критика. Со своей точки зрения, первосвященники и фарисеи были совершенно правы и действовали лишь в порядке вещей. Что же, после этого, в их поведении было достойного посмеяния, – хотя бы и со стороны Пилата? Сам Пилат едва-ли мог представлять дело иначе, чем как представляли его себе первосвященники, почему и дозволил им поставить стражу у гроба Иисуса.

Отдел второй. История воскресения и вознесения Господа нашего Иисуса Христа на небо.

Глава I. Воскресение Господа нашего Иисуса Христа⁷⁹⁰.

На основании евангельских повествований мы можем представить себе событие воскресения Господа нашего Иисуса Христа следующим образом. В первый день, следующий за субботой, или – что то же – на третий день смерти Спасителя, Мария-Магдалина приходит ко гробу Спасителя рано, когда было еще темно, и видит, что камень, которым был завален вход в пещеру, отвален от гроба. Ибо Ангел Господень, сошедший с небес, отвалил его от двери гроба. Это видели стражи, бывшие у гроба, которые, испугавшись этого необычайного явления, стали как мертвые, но затем несколько оправились, оставили свое место и ушли в город. Увидев гроб открытым и пустым, Мария поспешно бежит к Петру и Иоанну и говорит им: „Унесли Господа из гроба и не знаем, где положили Его“. Между тем Мария Иаковлева, Иоанна, Саломия и другие жены в этот самый день, но только уже на заре, также отправились из города ко гробу Иисуса, желая помазать тело Иисусово и, между прочим, на пути заботились о том, кто отвалит им камень от гроба, потому что он был весьма велик. Пришедши же ко гробу, они ужаснулись, ибо увидали, что камень кем-то уже был отвален; их испуг еще более усилился, когда, вошедши во гроб, они увидели там юношу, сидящего на правой стороне и облеченного в белые одежды. Впрочем юноша стал ободрять их, говоря: „не ужасайтесь; я знаю, что ищите Иисуса распятого: Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам“. И вышедши, жены побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись. Между тем Петр и Иоанн, узнав от Магдалины о случившемся, отправились из дому, чтобы лично проверить сообщенное им Марией и осмотреть гроб; Мария шла за ними. Сначала оба ученика бежали вместе; но потом Иоанн, движимый особой любовью к нему Господа, оказанной ему в продолжении всего

общественного служения, и, со своей стороны, любя Господа больше всего, побежал скорее Петра и пришел ко гробу первым. Наклонившись, он увидел лежащие пелены; но во гроб сам не вошел. Вслед за ним приходит Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Христа, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и Иоанн, прежде пришедший ко гробу. Когда ученики пришли обратно от гроба домой, Мария стояла у гроба и плакала. Вся в слезах, она наклонилась во гроб и вдруг видит там двух ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы а другого у ног, где лежало тело Иисуса. И они говорят ей: „Жена! что ты плачешь?“ Но Мария, считая ангелов, по всей вероятности, лишь за каких-нибудь обыкновенных людей, грустно ответила: „Унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его“. Сказав это, она обратилась назад и увидела стоящего Иисуса, но не узнала Его, потому что глаза ее были полны слез, взор опущен вниз, а мысль носилась вдали о непонятном для нее похищении кем-то ей неизвестным тела ее Божественного Учителя: менее всего она, конечно, думала увидеть когда-нибудь Иисуса; что Стоящий перед ней есть именно ее Божественный Учитель, об этом она, разумеется, никогда не могла и думать, а потому и не присматривалась к Нему. На вопрос Иисуса: „Жена! что плачешь? кого ищешь?“ Мария ответила просьбой о том, что повергло ее в такую глубокую скорбь, будучи вполне убеждена, что она просит садовника: „Господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. На это Иисус сказал ей: „Мария!“ Услышав свое имя, произнесенное знакомым голосом своего Божественного Учителя, изумленная, пораженная, обрадованная Мария, не собравшись с мыслями, не зная, что делать, что сказать, с заветным словом: „Раввуни!“ бросается к ногам Иисуса... Но Иисус говорит ей: „Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему“. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видала Господа и что Он это сказал ей.

Так дошла весть о воскресении Господа нашего Иисуса Христа до Его учеников и последователей и так была она ими принята; теперь посмотрим, как дошла эта весть и как она была принята врагами Христа. Пришедши в город, воины, охранявшие гроб Иисусов, откровенно объявили первосвященникам о всем, что случилось. Первосвященники же, собравшись со старейшинами и сделав совещание, дали воинам довольно денег и сказали: „Скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали. И если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его и вас от неприятности избавим“. Воины, взяв деньги, поступили, как научены были первосвященниками. Таким образом, первосвященники за деньги купили смерть Христа, за деньги же продали и Его воскресение. Указав на ложь воинов, евангелист между прочим замечает: „и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня“, т. е. до дня написания им Евангелия. Мы, в свою очередь, не можем не последовать евангелисту и не сказать, что подобное мнение, в его существенных чертах, существует даже и до настоящего дня.

Еще в начале изложения третьего периода земной жизни Господа нашего Иисуса Христа мы упомянули несколько о том важном значении, которое в евангельской истории принадлежит воскресению Иисуса Христа из мертвых. Важность этого евангельского события ясно понимают все евангельские критики, хотя только некоторые из них решаются заявить об этом открыто. Воскресение из мертвых Господа нашего Иисуса Христа есть такой факт, для опровержения которого отрицательная критика напрягает все свои силы и не брезгает никакими средствами. „Если-бы нам удалось, – говорит один из представителей отрицательной критики (Штраус), – отвергнуть историческую почву всех евангельских чудес и оставить ее за одним только этим событием, то мы еще ровно ничего бы не сделали для науки, потому что воскресение Иисуса образует центр центра (den Mittelpunkt des Mittelpunkts), собственное сердце теперешнего христианства, и потому на него прежде всего направляются издавна самые решительные удары противников“⁷⁹¹. „Здесь мы стоим, – говорит тот же Штраус и в

своей „Жизни Иисуса“, – на самом решительном месте, где мы или должны отказаться от всего сделанного нами доселе и уничтожить свое дело, или же должны попытаться понять происхождение веры в воскресение Иисуса без соответствующего чудесного факта“. Само собой разумеется, что Штраус решается на последнее и старается представить сообщение воскресения лишь в том смысле, в каком приняли весть об этом событии в первый момент сами ученики. Исходным пунктом для Штрауса служит выражение евангельское, что весть мироносиц о воскресении Иисуса показалась апостолам пустой, почему они и не поверили ей (Лук. 27). Другие отрицательные критики иначе ведут свое дело в этом отношении, чем Штраус и его последователи. Желая избежать решений рокового для отрицательной критики вопроса, каким образом можно объяснить себе всеобщую веру во Христа, воскресшего из мертвых, без соответствующего такой вере исторического события, Шлейермахер, напр., утверждает, что воскресению Иисуса Христа вовсе не следует приписывать такого важного значения, какое придают ему в своих посланиях апостолы или верование первенствующей христианской Церкви, что никто не может указать непосредственной связи между фактом воскресения и бытием Бога во Христе или искупительным служением Христа. От воскресения Иисуса Христа, по мнению Шлейермахера, нисколько не зависит ни величие самого Христа, ни блаженство верующих в Него. Поэтому о воскресении Иисуса Христа если бы даже и совсем ничего не говорить, то от этого, по словами ученого критика, не произошло бы никакого пробела в понимании евангельской истории. Само собой понятно, что подобное воззрение, не имеющее для себя никакого основания ни с логической, ни с исторической точки зрения, не имеющее ничего общего с христианским воззрением, высказывается критиком ради оригинальности, на которую так падок был век „немецких софистов“ (разумею Гегеля, Шеллинга, Фихте, Шлейермахера, Шопенгауэра, и т. п.), и ничуть не достигает своей цели. Пусть факт воскресения Господа нашего Иисуса Христа не имеет того значения, которое ему приписывала и

приписывает христианская Церковь (предположение, впрочем, – повторяем, – совершенно голословное); пусть он не входит в идею искупления человечества; пусть его отсутствие не представляет даже никакого пробела в понимании евангельской истории: отрицательной критике, по нашему мнению, от этого нисколько не может быть легче; этим она вовсе не освобождается от решения вопроса, каким образом следует объяснить веру в воскресение Иисуса Христа без соответствующего ей исторического факта; напротив, чем незначительнее факт и чем шире его следствие, тем настойчивее требуется решение данного вопроса... Таким образом, из сказанного видно, что при решении вопроса о воскресении Господа нашего Иисуса Христа больше шансов должно быть всегда на стороне апологетов, чем противников евангельской истории... По крайней мере, христианским апологетам нет нужды отыскивать решение неразрешимого – для отрицательной критики – вопроса, который только-что нами рассматривался и которого не может обойти молчанием ни один представитель отрицательной мысли, честно относящийся к своему делу.

Впрочем, нужно сказать, что в понимании евангельских повествований о воскресении Господа нашего Иисуса Христа встречаются весьма значительные для себя трудности даже и те исследователи евангельской истории, которые приписывают новозаветным писаниям не только историческое, но и богодухновенное значение. Несмотря на то, что существуют несомненно исторические памятники, в которых излагается история воскресения Иисуса Христа, несмотря на то, что апостолы называются ее свидетелями, уверяют нас в том, что они сами видели, слышали, осязали воскресшего Иисуса, что даже они видели, как перед их глазами Он вкушал пищу, преломлял хлеб, и т. п., – несмотря – говорим – на все это, исследователю евангельской истории представляется со стороны отрицательной критики столько возражений против признания реальности воскресения Иисуса Христа, что для опровержения этих возражений необходимо обращаться к таким

средствам, которые обыкновенно употребляются лишь при суждениях о событиях действительно самых сомнительных.

Еще Социн с удивлением спрашивал самого себя: „что более или смеха достойно, или от истины чуждо, как не то, что умерший сам себя вызывает к жизни, что абсурднее и более несогласно с писанием?“⁷⁹² При этом Социн не без экзегетического умения и диалектической ловкости старается оправдать свой взгляд еще самим Св. Писанием. Отрицательные критики в этом отношении идут далее Социна; они отрицают не только возможность того, чтобы умерший воскресил себя самого, но даже и того, чтобы умершего мог воскресит Бог. С такой мыслью, т. е. с отрицанием возможности воскресения мертвых вообще, евангельские критики отрицательного направления приступают и к анализу евангельских повествований о воскресении Господа нашего Иисуса Христа. Понятно, какие получаются результаты. Факт воскресения Иисуса Христа можно отвергнуть не иначе, как отвергнув наперед историческую достоверность евангельских повествований о нем. Но историческую достоверность того или другого памятника можно доказать или отвергнуть двумя способами: 1) на основании внутренних данных, заключающихся в самих исторических актах или памятниках, и 2) на основании внешних данных или исторических свидетельств посторонних лиц. Для отрицания исторической достоверности наших евангельских повествований отрицательная критика не имеет в своем распоряжении никаких внешних данных. Остаются, таким образом, одни внутренние. Это столь знакомые нам и столь любимые отрицательной критикой „непримиримые противоречия“ евангельских повествований. Впрочем недостатком оснований и их односторонностью отрицательная критика несколько не стесняется, так как, по ее мнению, она обладает такими данными, которых, будто-бы, совершенно достаточно для отрицания исторической достоверности евангельских повествований о воскресении Иисуса Христа. Если верить Штраусу, то противоречия евангельских повествований в этом отношении настолько велики, что положительно могут возбудить

сомнение, чтобы писатели этих повествований были близко знакомы с событием, которое они описывают. „В евангельской истории о воскресении Иисуса Христа, – говорит Штраус, – каждый евангелист противоречит всем другим, даже более: каждый из них противоречит самому себе⁷⁹³. Это возражение Штрауса разделяет и Кейм⁷⁹⁴. „Покорясь истине, – говорит он, – прежде всего необходимо согласиться, что нет другой истории, которая была бы рассказана столь противоречиво, как эта, почему и трудно кого-либо принудить к вере в нее“. Конечно, было бы весьма прискорбно, если-бы дело действительно находилось в таком положении, как представляют его здесь отрицательные критики; но лицам, подобным Штраусу и Кейму, на слово верить нельзя. Их выводы всегда необходимо проверять по тем данным, которые находились у них под руками. Побуждение к этому мы видим и в той стереотипной фразе, которую мы только-что привели и на которую, очевидно, нужно смотреть как на венец ученых работ евангельского критика. Мы легко допускаем возможность, что в исторических писаниях нередко встречаются такие места, которые, по-видимому, не совсем согласны, а иногда даже противоречат другим историческим документам. Но мы не можем допустить, чтобы историк противоречил самому себе не в оценке исторических явлений и не в суждении об исторических характерах, причинах, условиях, мотивах и т. п., а лишь в простом изложении совершившегося факта. Представить же себе шесть-семь таких историков – можно, пожалуй, лишь ради шутки...

Теперь посмотрим, в чем состоят противоречия евангельских повествований, указываемые отрицательной критикой, относительно воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Нужно заметить, что все вообще отрицательные критики весьма согласны между собой в указании евангельских противоречий относительно разбираемого нами события, так что если мы будем приводить возражения против этого события со слов только и одного критика, то мы не упустим возражений и других критиков. Нам кажется наиболее удобным привести эти возражения по лекциям Шлейермахера, читанным им в

берлинском университете, так как в этих лекциях излагаются взгляды не одного только Шлейермахера, но и других более или менее замечательных представителей отрицательной мысли, причем если окажется, что в лекции Шлейермахера не вошли возражения ученых, живших после смерти Шлейермахера, то эти возражения мы присоединим в заключение изложения воззрений Шлейермахера. Какие же возражения против евангельских повествований в данном случае делает Шлейермахер? Для наилучшего уяснения дела Шлейермахер делает даже двоякую оценку евангельских повествований: общую и частную. „Матфей, – говорит Шлейермахер, – посвящает этому событию единственную главу своего Евангелия, и событие это представляется у него таким образом. Когда жены увидели гроб Иисуса Христа открытым и возвращались уже домой, им явился Христос и сказал, чтобы они шли к ученикам и послали их в Галилею, где они могли бы Его увидеть. Затем вставляется рассказ о сделке с стражей первосвященников и, наконец, упоминается о том, что ученики действительно отправились в Галилею“. „Что ученики еще несколько раз видели Христа в Иерусалиме, об этом, – говорит Шлейермахер, – евангелист ничего не знает (weiss nichts). Таким образом, Матфей опускает многое, о чем говорят Лука и Иоанн. Вследствии этого Шлейермахер делает следующее заключение: если мы не хотим признать ложными повествования Луки и Иоанна, то мы не можем допустить, чтобы повествование Матфея могло принадлежать одному из двенадцати апостолов, так как оно излагает историю воскресения путем далеко не историческим. Повествование Марка содержит уже больше частных, чем повествование Матфея; но и оно, по мнению Шлейермахера, не отличается историческим характером⁷⁹⁵. Совершенно иначе представляется дело у Луки. Во всяком случае, – говорит Шлейермахер, – здесь мы видим уже историческую тенденцию: „отдельные случаи, где Христос является живым, рассказаны с известной наглядностью и определенностью, не заключая в себе другого интереса, кроме интереса самого рассказа“. „Совершенно то же самое находим мы, по словам Шлейермахера, и у Иоанна; его способ

повествования об отдельных событиях этого периода времени совершенно ничем не отличается от того, как он излагает отдельные события и из жизни Христа до Его смерти; та же самая прагматическая тенденция и тот же самый характер непосредственности повествования, так что, по-видимому, все из рассказов очевидцев непосредственно перешло в его повествование⁷⁹⁶. Рассмотрев, таким образом, различие евангельских повествований в их изложении относительно истории воскресения Иисуса Христа вообще, Шлейермахер переходит затем к анализу евангельских повествований в частности относительно самого события воскресения, – причем наперед уверяет своих слушателей, что в евангельских повествованиях существуют такие противоречия, которые совершенно не могут быть непосредственно примирены между собой⁷⁹⁷. Матфей упоминает только о двух женах – Марии-Магдалине и „другой“ Марии (сестре матери Иисуса и жене Клеопы), которые в день, следующий за субботой, рано утром пошли посмотреть на гроб Христа; но имели ли они еще какое-нибудь другое намерение (напр., помазать тело Иисусово), об этом он ничего не знает (weiss er nichts). Затем Матфей приводит рассказ, от объяснения которого Шлейермахер положительно отказывается. Рассказ этот в русском переводе (Шлейермахер приводит его по-гречески) гласит следующее: „И вот сделалось великое землетрясение; ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем. Вид его был как молния и одежда его бела как снег. Устрашившись его, стерегушие пришли в трепет и стали как мертвые. Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал, ит. д. Приведши этот рассказ из греческого Евангелия от Матфея, Шлейермахер спрашивает: откуда Матфей мог знать об этом событии – землетрясении и сошествии с неба ангела? Кто ему мог сообщить такие сведения? Нельзя допустить, чтобы все это совершилось перед глазами самих жен мироносиц, так как тогда они видели бы и Христа, выходящего из гроба, и ангел отвалил бы камень в их присутствии, и т. п.; – нельзя же думать, что ангел сначала отвалил камень от гроба, а потом уже сошел для этого с неба на землю... От стражи, бывшей у гроба, или через

первосвященников известие это также не могло дойти до ушей Матфея. Таким образом, это сказание Матфея, – заключает Шлейермахер⁷⁹⁸, – совершенно апокрифическое. Наконец, указание Матфея на то обстоятельство, что ученики по повелению Господа тотчас должны были идти в Галилею, где будет ожидать их сам воскресший Христос, исключает, по мнению Шлейермахера, самую возможность того, чтобы этот же день апостолы оставались еще в Иерусалиме и чтобы там в самый день воскресения мог им являться Христос, как об этом повествуют Лука и Иоанн. Марк о землетрясении, равно как и том, что ангел отвалил камень от гроба, ничего не знает (weiss nichts); далее, по свидетельству евангелиста Марка, не две, а три жены пошли ко гробу и притом с целью помазать тело Иисусово; к удивлению своему они нашли камень уже отваленным, вошли во гроб и увидели там юношу сидящего на правой стороне, который приблизительно говорит им то же самое, что мы находим у Матфея. Таким образом, противоречие между Марком и Матфеем состоит в том, что первый упоминает о двух женах, последний – о трех; первый говорит об ангеле, последний – только о юноше (νεανίσκος). Лука представляет дело таким образом: жены, а вместе с ними и некоторые другие (καί τινες σὺν αὐταῖς), неся приготовленные ароматы (ἀρώματα), нашли камень отваленным от гроба. Когда же они недоумевали об этом, предстали перед ними два мужа в светлых одеждах, – в самом ли гробе или вне гроба – неизвестно. Упомянув о двух мужах (δύο ἄνδρες), Лука, –говорит Шлейермахер, – очевидно становится более на сторону Марка, чем Матфея. Но он не во всем согласен и с Марком, так как кроме трех жен, Марии-Магдалины, Иоанны и Марии Иаковлевой, он упоминает также еще и некоторых других. Наконец, отличие повествования Луки от повествований Матфея и Марка состоит в том, что в нем ничего не говорится о повелении Господа ученикам – идти в Галилею; в нем есть лишь намек на галилейские речи Христа, – и только. Иоанн рассказывает о воскресении Иисуса Христа еще иначе. Мария-Магдалина пришла ко гробу Иисуса и нашла камень уже отваленным от гроба. Она тотчас же возвратилась назад и объявила Петру и другому ученику, которого любил

Иисус, что тело Господа неизвестно кем взято, и она не знает, где Его положили. „Таким образом, – говорит Шлейермахер⁷⁹⁹, – Магдалина думала, что тело Христа было кем-то взято из гроба и перенесено в другое место; а это снова напоминает нам историю погребения и подтверждает, будто-бы, то предположение, что гроб, в котором первоначально было погребено тело Иисусово, был только временным и что тело Христа впоследствии действительно должны были перенести в собственный гроб Иосифа или в другое какое-нибудь постоянное место. Об этом она (Магдалина) знала, но она не знала только того места, куда оно было перенесено“. Когда Петр и Иоанн вошли в пещеру и начали осматривать ее, Мария осталась перед дверью гроба. По уходе апостолов, взглянув внутрь пещеры, она увидела там двух ангелов; наконец, встречается с ней и сам Христос. В этом повествовании Иоанна для Шлейермахера кажется трудно-объяснимым только то, что Мария видела двух ангелов и даже разговаривала с ними. Если-бы она только видела ангелов, то можно бы подумать, что она обманулась; но она и говорила с ними, следовательно, – нельзя допустить, чтобы она обманулась⁸⁰⁰. В этом отношении, как сказано и выше, в евангельских повествованиях существует (будто-бы) непримиримое противоречие. По одним – Мария видела двух мужей или юношей, по другим – одного или двух ангелов. Но кого она видела на самом деле: ангела или человека? И сколько лиц она видела – одного ли, как говорит Матфей, или двух, как свидетельствуют остальные евангелисты? – По мнению Шлейермахера, Мария видела собственно только одно лицо⁸⁰¹; другое в евангельских повествованиях было уже прибавлено впоследствии, в силу того, что два различные рассказа, трактовавшие об этом событии, составители наших евангельских повествований соединили в один, но ангелов или юношей не отождествили, а, посчитав их двумя совершенно различными субъектами, поставили их только друг возле друга. Что касается вопроса о том, кто же, однако, были эти субъекты, – то Шлейермахер признает, что это были не ангелы, но обыкновенные люди, так как в такое историческое время, каково время земной жизни Иисуса Христа, ангелы, – говорит

Шлейермахер⁸⁰², –уже более не являлись людям и так как юношу скорее можно посчитать за ангела, чем наоборот –ангела за юношу. После всего сказанного доселе Шлейермахер делает себе следующее представление о разбираемом нами событии. Иосиф Аримафейский положил тело Иисусово в чей-то чужой гроб, разумеется на время, имея намерение перенести его в более постоянное место тотчас по прошествии субботы; лица, которым Иосиф поручил перенести тело Иисусово в постоянный гроб, могли придти раньше ко гробу, чем Мария, но и они также могли найти его пустым... Здесь Шлейермахер не доводит дела до конца, не делает окончательного вывода, но его легко прочесть и между строк, т. е., что этих-то людей, посланных Иосифом, Мария, по всей вероятности, и видела, посчитав их за ангелов (а людей, по Шлейермахеру, легче посчитать за ангелов, чем наоборот), – и с ними разговаривала о том, куда девалось тело Иисуса; между тем Иисус, как не умерший на кресте действительной смертью, мог придти в сознание еще до прибытия слуг Иосифовых, затем мог выйти из гроба, несколько пробыть в саду, в котором находился Его гроб, чтобы, наконец, уйти в Вифанию к своим друзьям и там проживать в тиши и в то же время недалеко от Иерусалима до конца своей второй жизни⁸⁰³. Повторяем, – Шлейермахер в настоящем месте сам такого вывода не делает, но он следует из его разсуждения с логической необходимостью и, как увидим в следующей главе, даже явно подтверждается и поддерживается Шлейермахером. Возвращаясь от гроба, Мария, по Иоанну, встречает уже самого Иисуса, хотя и считает Его за вертоградара или садовника. Христос называет ее по имени, говорит о Своем восхождении к Отцу и, в конце концов, поручает ей сказать об этом ученикам. Но здесь нет того повеления, которое находится у Матфея, что ученики должны идти в Галилею, где они увидят Иисуса. Таким образом, только с точки зрения евангельского повествования Иоанна понятно, каким образом в сам день воскресения Христос мог являться еще 1) двум ученикам, шедшим в Эммаус, и 2) ученикам, собранным в тот же вечер в одной из иерусалимских горниц. Вот, в сущности, взгляд Шлейермахера на разбираемое нами событие.

Штраус и другие отрицательные критики указывают почти те же самые „непримиримые противоречия“ евангельских повествований, какие приводит и Шлейермахер вместе с своими последователями; только к Евангелию от Иоанна они не питают такого доверия, какое имеет Шлейермахер. Шлейермахер предвидел это и предупредил могущие встретиться возражения против своего „Lieblings-Evangelium“. То обстоятельство, что Иоанн не говорит о некоторых случаях, о которых упоминают другие евангелисты, для Шлейермахера вполне понятно и указывает для него объяснения в самом Евангелии от Иоанна (гл. 21:25).

Так как воскресение Господа нашего Иисуса Христа есть несомненно дело Божие, событие сверхъестественное, непостижимое для человеческого разума, то ясно, что оно никогда и не могло быть предметом какого бы то ни было исторического описания или научного понимания. И действительно, всматриваясь в общий характер наших евангельских повествований о воскресении Иисуса Христа, мы можем с уверенностью утверждать, что о воскресении Господа нашего Иисуса Христа наши евангельские повествования не говорят ровно ничего; они говорят лишь о событиях второстепенных, – но и события эти такого рода, что не имеют никакой причинной связи с воскресением Иисуса Христа. Ко гробу приходили мироносицы, – событие чисто случайное: они пришли ко гробу не потому, что Христос воскрес, и Христос воскрес из мертвых не потому, что к Его гробу пришли мироносицы; даже то обстоятельство, что камень был отвален от двери гроба, едва-ли может быть понимаемо в каком-нибудь непосредственном отношении к воскресению Иисуса Христа, Который, имея власть проходить через заключенные двери, едва-ли нуждался для Своего воскресения в отвалении камня, а следовательно и в ангелах. Итак, евангелисты повествуют нам в данном случае лишь о таких обстоятельствах, которые находятся к главному событию в отношении не причины и следствия, а лишь внешнего соотношения в формах пространства и времени. Впрочем некоторая градация возможна даже и при этих условиях, и в данном случае обстоятельства,

указываемые евангельскими повествованиями, можно разделить на две группы: более важные и менее важные. К первой группе нужно отнести те обстоятельства, которые наиболее дают поводов придти к убеждению в истинности главного, недоступного для описания, события, таковы: 1) отваление камня; 2) пустота гроба или – что то же – отсутствие тела Иисусова; 3) непонятное отсутствие стражи, которая почему-то осмелилась среди ночи оставить свой пост до истечения назначенного ей срока, и наконец 4) ясные слова ангела или ангелов, указывающие истинное объяснение случившегося. К менее важным обстоятельствам должно отнести: 1) приход и число мироносиц, и 2) число и вид ангелов. Эти обстоятельства мы относим к менее важным, потому что они имеют менее соотношений к главному событию. Сколько бы ни пришло мироносиц, сколько бы ни явилось ангелов, в каком бы виде они ни были, сами по себе они никогда не воскресили бы умершего; равно как с уверенностью можно сказать, что Иисус Христос мог воскреснуть без явления ангелов, без пришествия мироносиц. Сравнивая теперь между собой евангельские повествования о воскресении Господа нашего Иисуса Христа, мы замечаем, что они совершенно согласны между собой относительно тех обстоятельств, которые мы называли более важными. 1) Все они согласны в том, что в день, следующий за субботой (т. е. в воскресенье), гроб Иисуса оказался пустым; в нем остались только некоторые похоронные вещи; тела же Иисусова в нем уже не было; 2) все евангелисты согласно утверждают, что камень был отвален от двери гроба еще до прибытия мироносиц; 3) слова ангела или ангелов также передаются евангелистами в сущности весьма согласно; наконец, 4) никто из евангелистов не говорит, чтобы мироносицы видели стражу у гроба, а Матфей даже изъясняет и то обстоятельство, почему ее не было в то время у гроба и почему ее, следовательно, нельзя было и видеть. На основании этих данных, особенно на основании евангельского объяснения отсутствия во гробе тела Иисусова, можно с уверенностью утверждать, в чем заключалось совершившееся событие. Никакое другое объяснение невозможно. Ученики не могли

взять тела Иисусова, как рассказывала стража, наученная первосвященниками. 1) Им всегда физически могла помешать в этом сама стража, которую, разумеется, по количеству сил нужно предоставлять превышающей силы учеников (ср. Мф. 27: 64–66); 2) ученики не могли отвалить весьма великий (Марк. 16: 4) и, следовательно, весьма тяжелый камень, вынести тело Иисусово, укладывать в порядке погребальные вещи (Иоан. 20:7) и не разбудить стражи; 3) красть тело Иисусово для учеников не было никакого побуждения; наконец, 4) если-бы действительно ученики унесли тело Иисусово из гроба, то всей страже нечего было бы оставлять свой пост ради только того, чтобы о случившемся довести до сведения кого следует. Слуги Иосифовы также не могли перенести тело Иисусово в такое необычайное время уже по одному тому, что у гроба стояла стража, которая, конечно, и была поставлена для того, чтобы никто не осмелился взять и унести тело Иисусово... Чтобы Иосиф испросил на это особое разрешение, – мы ни откуда не знаем, но уверены, что Матфей, повествующий о просьбе Иосифа снять со креста и погребсти тело Иисусово, не преминул бы упомянуть и об этом. Во всяком случае, если-бы даже такое позволение и было испрошено, то мы не видим никакой нужды в поспешности и необычайности его исполнения почти среди ночи. Наконец, сам Иисус Христос, пришедши в сознание после мнимой смерти, также не мог бы выйти из гроба. Измученный, обессиленный обильным кровоистечением, Он, конечно, не мог бы отвалить того громадного камня от дверей гроба, которого не в силах было отвалить несколько здоровых лиц... Итак, оказывается возможным принять лишь объяснение ангела, единогласно сообщаемое евангелистами.

Теперь посмотрим, относительно каких обстоятельств противоречат между собой, по указанию отрицательной критики, наши евангельские повествования. Они (будто-бы) противоречат: 1) относительно числа мироносиц; 2) – намерения, с каким мироносицы шли ко гробу; 3) – числа ангелов и 4) – образа ангелов, т. е., –относительно таких обстоятельств, которые должны быть признаны не только случайными и второстепенными, но и наименее важными из

числа случайных и второстепенных обстоятельств, так как они не имеют никакого прямого отношения к совершившемуся факту. Само собой понятно, что если-бы относительно этих обстоятельств наши евангельские повествования и действительно противоречили между собой, то у человека беспристрастного они даже и при этом предположении никогда не могли бы подорвать доверия ни к исторической достоверности евангельских повествований, ни к исторической истинности сообщаемого ими события. Если-бы относительно подобных обстоятельств встретились противоречия в исторических памятниках, повествующих о каком-нибудь обыкновенном историческом событии, то – поверь, читатель, – ни один бы критик не обратил на них никакого внимания. Мало ли встречается в истории и повременных периодических изданиях самых разноречивых толков, самых разнообразных взглядов, и, однако-же, мы не придаем им особенного значения, если они касаются второстепенных или побочных обстоятельств, и на основании их не отвергаем достоверности главного события... Не так поступают евангельские критики: они „из- мухи делают слона“, – на основании чисто случайных обстоятельств судят о главном и существенном... Но рассмотрим возражения, направляемые отрицательной критикой против евангельских повествований о воскресении Господа нашего Иисуса Христа, – несколько частнее.

Как мы видели, „непримиримое противоречие“ евангельских повествований отрицательная критика усматривает в данном случае, прежде всего, относительно намерения, с каким мироносицы рано- утром, в день, следующий за субботой, отправились ко гробу Иисуса Христа. Противоречие это состоит вот в чем: по Марку и Луке – жены-мироносицы отправились ко гробу, чтобы помазать тело Иисусово, Матфей же этого не говорит: по его представлению, мироносицы пошли как будто бы только для того, чтобы посмотреть гроб. Действительно, если-бы одни евангелисты утверждали, что мироносицы имели намерение помазать тело Иисусово, а другие, напротив, говорили, что такого намерения они не имели, тогда мы согласны были бы с евангельскими критиками, что в наших евангельских

повествованиях относительно намерений жен-мироносиц существует непримиримое противоречие; но какое же противоречие можно видеть в том, что Марк и Лука говорят об известном намерении мироносиц, а Матфей ни подтверждает, ни отвергает их слов, т. е. просто-на-просто ничего не говорит, быть может, лишь потому, что не видел в этом ничего существенного или необходимого? Для него важно было упомянуть только о том, что мироносицы пошли ко гробу, так как они являются первыми благовестницами воскресения Христа; но зачем они собственно пошли туда, в каких костюмах, в каком числе, в каком порядке, это для евангелиста было неважно и несущественно, да подобного описания ни от кого нельзя и требовать... Одна из статей русского законодательства гласит: „судья не собирает доказательств или справок, основывает свои решения исключительно на доказательствах, представленных тяжущимися“ (Уст. гражд. суд., § 82). Такое требование всецело следовало бы обратить к судьям науки и в особенности историческим критикам. Требовать от исторического свидетельства таких указаний, каких в нем не заключается, – и незаконно, и неразумно; а приписывать ему такие данные, относительно которых в нем нет ни подтверждения, ни отрицания, – нечестно и ненаучно.

Гораздо важнее, по-видимому, указываемые отрицательной критикой⁸⁰⁴ разности наших евангельских повествований относительно числа жен-мироносиц, приходивших ко гробу Иисуса. Разности эти состоят в следующем. По свидетельству Матфея, ко гробу Иисуса Христа отправились только две жены – Мария-Магдалина и „другая“ Мария; по свидетельству Марка – три: Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия; по свидетельству Луки – также три, но одну из них он называет иным именем, чим Марк, это именно – Иоанну вместо Саломии, причем прибавляет, что с ними еще были и некоторые другие; наконец, по свидетельству Иоанна, ко гробу Иисуса Христа приходила только одна Мария-Магдалина. В этом указании евангельских „противоречий“ не заключается, впрочем, ничего нового и оригинального. Различие евангельских повествований относительно обстоятельств воскресения Иисуса Христа

замечали еще древнее новозаветные толковники и даже предложили несколько способов его объяснения. Так напр., еще в 5-ом веке жил в Иерусалиме ученый пресвитер Исихий, который старался объяснить это различие тем предположением, что жены-мироносицы путешествовали ко гробу Иисуса Христа четыре раза и что Дух Святой устроил дело таким образом, что каждый евангелист описал только какое-нибудь одно из этих путешествий. Конечно, в этом случае в евангельских повествованиях уже нельзя бы было видеть никаких разностей и легко можно было бы получить цельный образ этих путешествий, поставив только евангельские повествования одно после другого. Но, не говоря о том, что неудобно и даже странно предполагать такую раздельность в евангельских повествованиях при описании одной и той же истории, мы не можем согласиться с объяснением Исихия уже по одному тому, что оно не имеет для себя никаких исторических основ и есть лишь плод одной фантазии.

Иное объяснение различия евангельских повествований в настоящем случае указывает Евсевий Кесарийский, который допускает, что были две Марии из Магдала и что обе безразлично назывались Магдалинами. Допустив такое предположение, Евсевий хочет объяснить различие евангельских повествований тем, что евангелист Иоанн, особенно заметно разнящийся от других в своем повествовании о путешествии жен, описывает случившееся только с одной Магдалиной, а три первые евангелиста изображают в своих повествованиях случившееся с другой Магдалиной и бывшими вместе с нею прочими женами. Это предположение, очевидно, также произвольно и также не имеет за себя никаких исторических данных, как и предположение Исихия.

Нам кажется, что для объяснения разногласия евангельских повествований об обстоятельствах воскресения Господа нашего Иисуса Христа вовсе не нужно прибегать к каким-нибудь особым измышленным предположениям и догадкам. Оно может быть объяснено и без них. Каждый должен согласиться, что при описании какого-нибудь исторического события исключительное внимание повествователя обращает на себя

только главный предмет повествования, а потому и истинность исторических повествований вообще измеряется согласием повествователей только в характеристике главного предмета. Лица и события второстепенные могут обращать на себя внимание повествователя лишь настолько, насколько они имеют прямую связь и непосредственное отношение к главному предмету повествования. В противном случае, повествование не только потеряет свое единство и цельность, но может превратиться в такой хаос, что читателю даже трудно будет ориентироваться в нем и сказать, о чем собственно повествователь хочет говорить. В пример можно взять искусство живописи. Представим себе какую-нибудь картину, изображающую известное событие в действовавших лицах. На первом, т. е. самом видном месте, обыкновенно изображаются только главные лица события; лица же второстепенные всегда изображаются на заднем плане, без особенного колорита и по большей части в тени, что делается, очевидно, для того, чтобы лучше и отчетливее очертить образы главных действующих лиц. То же самое нужно сказать и об изображении историческом, т. е. об исторических повествованиях. В данном случае, т. е. в историческом изложении воскресения Господа нашего Иисуса Христа, главным предметом повествования, как мы видели, является лишь факт воскресения Иисуса Христа –или, пожалуй, точнее – то обстоятельство, что гроб, в который было положено тело Иисусово, в известный исторический момент оказался пустым, и эту пустоту гроба ангел объяснил воскресением Иисуса Христа из мертвых. В указании на этот главный предмет события, как мы уже имели случай заметить, евангелисты до буквальности согласны между собой; следовательно их повествования несомненно истинны. Правда, в описании побочных обстоятельств, как напр., в указании числа жен, приходивших ко гробу Иисуса и т. п., они не вполне согласны между собой, или – вернее – второстепенным обстоятельствам не посвящают достаточного и притом одинакового внимания. Но само собой разумеется, что этого им ставить в вину нельзя. В самом деле, что вышло бы из исторического повествования, если-бы внимание повествователей одинаково было посвящено

как главному предмету повествования, так и всем обстоятельствам второстепенным? Что вышло бы из того, если-бы вместо описания главного предмета повествования наши евангелисты стали перечислять имена всех жен-мироносиц, приходивших ко гробу Иисуса, сообщать точные биографические сведения о них, указывать на их местожительства, подробно трактовать о цели их путешествия, о месте, цене, достоинстве и других условиях приобретения и состава ароматов, о внешнем виде мироносиц, их костюме и т. п.? Описание подобных чисто второстепенных и даже третьестепенных обстоятельств при повествовании о каком-нибудь историческом событии, естественно, может быть обуславливаемо только личными, индивидуальными свойствами самих повествователей, и у различных писателей может быть весьма различно и разнообразно до бесконечности: это то же, что обыкновенно называют авторскими особенностями; а авторских особенностей – уже по одному тому, что они особенности – нельзя подводить под какой-нибудь один общий закон, а следовательно нельзя и предъявлять к ним одни и те же требования. В данном случае евангельской критике желательно знать лишь точное число жен-мироносиц, а нам, быть может, хотелось бы знать и некоторые подробности о них, в роде указанных выше... Какой же писатель, а тем более исторический, может предвидеть и заблаговременно удовлетворить любопытству всех своих читателей, – любопытству иногда даже совершенно незаконному?... Вот почему, если-бы даже евангелисты разнились в описании второстепенных обстоятельств в такой мере, что одни переименовали всех жен, приходивших ко гробу Иисуса, а другие не называли ни одной из них, то и в таком случае их различие относительно числа мироносиц не могло бы бросать тени на истинность их повествования, а тем более не может быть названо „непримиримым противоречием“. Но наши евангельские повествования даже и в описании второстепенных обстоятельств стоят друг к другу гораздо ближе, чем думает отрицательная критика, и не только не противоречат, а, напротив, уясняют одно другое. Их различие, по нашему мнению, даже выгодно для них: оно лучше всего доказывает,

что наши евангельские повествования действительно писаны различными лицами, в различное время, в различных местах и при различных условиях, чем, в свою очередь, подтверждается историческая достоверность и истинность описываемого в них события.

В частности, что касается трех первых евангелистов, то в общем они вполне согласны между собой. В этом отношении особенного внимания заслуживает повествование евангелиста Луки. Дважды повествуя о мироносицах и раз именуя некоторых из них, и раз не именуя вовсе ни одной, а называя просто именем жен, пришедших с Иисусом из Галилеи (23: 55), он как в тот, так и в другой раз замечает, что вместе с ними были также еще и некоторые другие жены (24:1, 10). Это значит, что мироносиц было не две и не три, а гораздо более, и евангелисты по своему усмотрению поименовали только некоторых из них, не имея намерения именовать всех. Матфей, имевший обыкновение обращать внимание только на главный интерес события и говорящий только вообще (суммарно) о событиях второстепенных⁸⁰⁵, указывая только на Марию-Магдалину и „другую“ Марию, т. е. Марию Иаковлеву, понимает вместе, очевидно, и всех других жен, приходивших ко гробу Иисуса. Он едва-ли мог думать, чтобы перечисление всех жен имело особенную важность или особенный интерес для его читателей; ему могло (и совершенно справедливо) казаться вполне достаточным, когда читатели будут знать, что первыми к пустому гробу Иисуса приходили именно жены-мироносицы; достаточно того, что были поименованы два лица всем известные, которым все могли доверять. Матфей называет только двух жен – Марию Магдалину и „другую“ Марию, так как, по согласному свидетельству всех евангелистов, Магдалина была самой ревностной из мироносиц, а Мария Иаковлева в этом отношении занимала после нее первое место. Таким же характером отличаются повествования и двух других евангелистов Марка и Луки. Марк также не разногласит ни с Матфеем, ни с Лукой, когда, назвав двух мироносиц, поименованных Матфеем, упоминает еще о третьей–Саломии, о которой он говорил уже и выше (15:40); не разногласит также и

Лука, когда к двум, поименованным у первых евангелистов, он присовокупляет вместо Саломии (как у Марка) Иоанну, о которой он также раньше упоминал в своем Евангелии (8:3), и „некоторых других“ жен. Прибавление или изменение имени одной жены еще не составляет не только „непримиримого противоречия“ но и даже такого „разногласия“, которое бы могло бросить тень недоверия к истинности или исторической достоверности евангельских повествований; оно легко и весьма удобно объясняется тем вполне естественным предположением, что для евангелистов вообще более был важен сам факт воскресения Иисуса Христа, чем то, каким образом узнали о нем те или другие отдельные личности.

Иное дело, когда повествования трех первых евангелистов о воскресении Иисуса Христа мы сравним с повествованием евангелиста Иоанна (20: 1 –18). На первый взгляд, действительно, может показаться, что между повествованием Иоанна и повествованиями трех первых евангелистов не может быть никакого сходства. Но такое сходство явно заметно уже в повествовании Луки, где также говорится о Петре, что после первого благовестия о воскресении Христа он поспешно отправился ко гробу (Луки 24:12), и в замечании Марка, которое, по-видимому, не находится ни в какой внутренней связи с его рассказом о путешествии вообще жен-мироносиц, что Иисус Христос, воскресши рано в первый день недели, явился сперва, т. е. прежде всех, впервые (πρώτον) Марии-Магдалине, из которой изгнал сем бесов, а она (не они) пошла и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим“ (Марк. 16:9,10). При известных же предположениях оказывается, что заметное уклонение в этом отношении наших евангельских повествований превращается даже в полную гармонию и что сами евангельские повествования находятся в таком отношении друг к другу, как это и должно быть, когда различные лица сообщают об одном и том же событии, но когда, однако-же, они сами находились не в одном и том же отношении к описываемому ими событию. Впечатление, которое мы получили при сравнительном чтении наших евангельских повествований о воскресении Господа нашего Иисуса Христа,

приводит нас к предположению, что Мария-Магдалина предпринимала путешествие ко гробу Иисуса первоначально одна, самолично „отдельно от других жен, и даже не в одно с ними время: именно, она отправилась ко гробу „рано, когда было еще темно“ (Иоан. 20:1); другие же жены хотя также отправились ко гробу „весьма“ (Марк. 16:12) или „очень“ (Луки 24: 1) „рано“, но все-таки уже „на рассвете“ (Матф. 28:1) или даже „при восходе солнца“ (Марк. 16: 2). При таком предположении евангельские повествования действительно образуют одно гармоническое целое и дают возможность яснее и нагляднее представить себе само событие. Прежде всего, при таком предположении, уже не может быть речи о „непримиримых евангельских противоречиях“ ни относительно времени путешествия жен-мироносиц ко гробу Спасителя, ни о числе их, ни даже относительно числа ангелов; здесь может быть речь только о том, что три первые евангелиста если и не опустили совсем, то лишь намекнули, но во всяком случае не рассказали подробно об этом единоличном путешествии Марии-Магдалины ко гробу Христа, и нам, таким образом, остается решить лишь вопрос, каким образом в трех первых евангельских повествованиях мог оказаться этот пробел и почему о путешествии Марии-Магдалины ко гробу Спасителя, равно как и о других обстоятельствах, находящихся в связи с этим путешествием, говорит один евангелист Иоанн. Хотя, конечно, весьма трудно с точностью утверждать, почему тот или другой исторический писатель говорит об одном событии и опускает другое, тем не менее в данном случае нам кажется возможным указать более или менее верное предположение. Во-первых, это не единственный случай, когда евангелист Иоанн восполняет повествования трех первых евангелистов; а во-вторых, Иоанн повествует здесь только о том, что он сам испытал, чему он сам был очевидцем и что он узнал от непосредственной свидетельницы – Марии-Магдалины. Любимый ученик Христа и сам бывший свидетелем того, что гроб был пуст, Иоанн чувствовал себя принужденным сохранить каждую черту того великого события, которое имело столь важное значение в жизни его Божественного Учителя. Как очевидец, он должен был

и другим рассказать о том, что он видел вместе с Петром, до малейших подробностей. Напротив, другие евангелисты (синоптики) сами не были свидетелями всего происходившего в это великое утро, а то, о чем они рассказывают, они узнали, по всей вероятности, другим путем, чем Иоанн, т. е. не от Марии-Магдалины, а от какой-либо из остальных жен-мироносиц которая, конечно, видное место в сем рассказе предоставляла не Марии-Магдалине, а себе, как непосредственной свидетельнице всего случившегося, и бывшим с ней другим женам вообще. Мало того: первые евангелисты, имея намерение говорить только о том, что представляло общий интерес для всех последователей Христа, не придавали, конечно, большого значения тому, что в частности случилось с одной только Марией-Магдалиной; но так как прежде всех (Марк. 16:9, 10) Господь явился именно Магдалине, то, очевидно, что уже, в виду одного этого, ее имени нельзя было совершенно опустить, – почему три первые евангелиста действительно и ставят ее имя на первом месте между именами мироносиц. Наконец, нужно заметить, что Мария-Магдалина, как это видно из евангельских повествований Иоанна (20: 11 и далее) и Марка (16: 1, 9), в день воскресения Господа нашего Иисуса Христа ходила ко гробу не один раз; а следовательно она могла пойти ко гробу и сама в то время, когда еще было темно, и вмкстк с другими мироносицами – уже на рассвете или при восходе солнца. Таким образом, с вышеуказанным предположением, между евангельскими повествованиями уничтожается всякое разногласие, а само событие должно быть представляемо в таком порядке, в каковом оно изложено нами в начале настоящей главы.

Теперь обратим внимание еще на другое и последнее обстоятельство, относительно которого отрицательная критика также видит в наших евангельских повествованиях „непримиримые противоречия“. Это – явление мироносицам ангелов и преимущественно их число. Но прежде чем касаться собственно „непримиримых противоречий“ евангельских повествований о числе явившихся ангелов, мы находим уместным решить сначала следующий вопрос: кто именно были

эти лица – ангелы-ли или только обыкновенные люди, как думает отрицательная критика! Действительно, в Евангелии от Марка вместо ангела называется „юноша“ (νεανίσκος), а у Луки – „два мужа“ (δύο ἄνδρες). На этих двух местах, как мы видели, основывает свое мнение и Шлейермахер⁸⁰⁶. Допустим пока, что мнение Шлейермахера совершенно справедливо, т. е. допустим, что мироносицам являлись не ангелы, как свидетельствуют Матфей и Иоанн и как всегда учила и учит Христианская Церковь, а обыкновенные, простые люди, как думает Шлейермахер и его сотоварищи по воззрениям. Спрашивается: кто же именно были эти „обыкновенные люди“? Сам Шлейермахер считает напрасным трудом догадываться о том, кто были эти люди⁸⁰⁷. Тем не менее он все-таки ясно сознавал, что подобная уловка никого не удовлетворит и что совершенно невозможно не дать ответа на этот навязчивый вопрос, коль скоро высказано предположение, что мироносицам являлись не ангелы, но обыкновенные люди. Как же отвечает на этот вопрос Шлейермахер? Как мы видели, он старается представить дело так, как будто бы это были именно те лица, которым Иосиф Аримафейский поручил перенести тело Иисусово из временного (interimistischen) гроба, в который сначала оно было положено ради пятницы, в более постоянное место, и которые хотя пришли ко гробу раньше мироносиц, но нашли гроб все-таки уже пустым⁸⁰⁸. Нужно ли говорить о том, что даже сам Штраус нашел такое объяснение неудовлетворительным и ненаучным? И действительно, немного нужно труда, чтобы доказать всю несостоятельность такого объяснения, т. е. немного нужно труда для того, чтобы доказать, что явившиеся мироносицам лица не могли быть ни людьми, которым Иосиф поручил бы перенести тело Иисусово, ни людьми вообще. Те люди, которым было будто-бы поручено перенесение тела Иисусова, по словам Шлейермахера, сами нашли гроб уже пустым; следовательно они не могли знать, что случилось с Иисусом, Которого сами они не видели и с Которым не могли говорить, а потому, само собой разумеется, они также не могли сказать и мироносицам: „Не ужасайтесь... Он воскрес... Он предваряет вас в Галилее“ (Марк. 16: 6 – 7). Но, с

другой стороны, это были и не люди вообще; по свидетельству евангелистов, они обладали такими свойствами, которые не могут принадлежать обыкновенным людям. Так напр., они могли появляться вдруг, внезапно (Лук. 24: 4), и притом в необыкновенных, несвойственных людям одеждах (ἐν ἑσθήσιν ἁστραπτοῦσαις). Итак, кто же были эти лица? Из самых повествований Марка и Луки видно только то, что эти лица стоят выше людей, как это мы сейчас и видели; из сравнения же упомянутых повествований с повествованиями Матфея и Иоанна для каждого становится очевидным, что это были именно ангелы. Поэтому совершенно справедливо толкование Мейера⁸⁰⁹, что „Марк и Лука повествуют о явлении ангелов так, как оно (явление) представлялось (κατά τό φαίνόμενον). Матфей же (а следовательно и Иоанн) как то, что оно было“. То- есть, ангелы называются у них ἀνδρες (мужи) или νεανίσκος (юноша) по форме явлений, в которой созерцали их жены-мироносицы; а из книг Св. Писания мы знаем, что ангелы действительно нередко являлись под такими формами людей (Быт. 19:5 и далее; 2 Маккав. 3:26 и др).—Что касается, наконец, мнимого противоречия между нашими евангельскими повествованиями в указании числа ангелов, являвшихся мироносицам (по Матфею и Марку – один, по Луке и Иоанну – два), то оно вполне объясняется из хода самого события, на который мы указали выше, допуская, что хотя евангелисты повествуют и об одном и том же событии, тем не менее изображают не одни и те же части его. Против такого объяснения можно, пожалуй, возразить, что в таком случае и ангелы должны быть у евангелистов не одни и те же. Совершенно справедливо. Но не забудем при этом вспомнить известные слова Лессинга, относившегося, как известно, к толкованию Св. Писания с такой разумной либеральностью, которая чужда для многих критиков новейшего времени: „Холодные отыскиватели противоречий! неужели же вы не видите, что евангелисты не считают ангелов? Весь гроб, все обширное пространство около гроба невидимо было наполнено ангелами. Здесь было не только два ангела, как какие-нибудь два гренадера, которые стоят у дверей квартиры ушедшего генерала, – здесь были миллионы их, не

всегда являлся один и тот же, не всегда одни и те же два. То являлся этот, то тот; то в этом месте, то в другом; то один, то в сообществе, то они говорили то, то – это»⁸¹⁰. Нам, конечно, ничего не остается, как только согласиться с этим мнением лучшего немецкого критика. Правда, против него, как догадывался и сам Лессинг, всегда могут сказать, что оно – более поэтический образ, чем ученое рассуждение; но не нужно забывать, что истина всегда и везде одна и та же – и в ученом трактате, и в поэтическом произведении...

Итак, мнимые противоречия наших евангельских повествований, на которые отрицательная критика обыкновенно возлагает всю надежду для оправдания своего школьно-философского мировоззрения, оказываются далеко не таковыми, чтобы через них могла быть подвергнута сомнению историческая достоверность самих евангельских повествований. Даже Шлейермахер говорит, что факт воскресения Иисуса Христа признать необходимо, потому что он не подлежит никакому сомнению⁸¹¹. Впрочем, в каком смысле понимает воскресение Иисуса Христа отрицательная критика и в каком должно его понимать, об этом мы скажем в следующей главе...

Глава II. Явления Воскресшего.

После Своего воскресения из мертвых Иисус Христос в течении сорока дней являлся Своим ученикам и другим Своим последователям и беседовал с ними о царствии Божием. Нам известны десять случаев такого явления: 1) Марии-Магдалине, 2) Петру, 3) двум ученикам, шедшим в Эммаус, 4) десяти ученикам (в отсутствии Фомы), 5) одиннадцати ученикам, 6) семи ученикам, 7) пятистам верующих, 8) Иакову и, наконец, 9) одиннадцати ученикам уже в сороковой день по воскресении. Первые пять имели место в Иерусалиме, три следующие в Галилее, а последний – на горе близ Иерусалима. Более или менее подробно рассказаны в наших евангельских повествованиях, впрочем, только некоторые случаи. Так, кроме Марии-Магдалины, Иисус Христос в ден Своего воскресения явился еще на пути двум апостолам, шедшим в селение Эммаус; дошел вместе с ними, неузнанный, до селения, и когда в селении они узнали Его в преломлении хлеба, Он стал для них невидим. В тот же вечер Он являлся десяти ученикам Своим в Иерусалиме, и когда они посчитали Его за духа, Он указал им на руки и ноги Свои, плоть и кость, наконец потребовал даже пищи и, взяв, ел перед ними. Фома, не бывший в это время вместе с другими учениками, не поверил рассказу их об этом явлении. Вот почему, спустя восемь дней, когда все ученики (в том же числе и Фома) были вместе, Иисус явился среди них, несмотря на то, что двери были заперты, и предложил Фоме, которого Кейм почему-то называет неверующим гностиком, фактически удостовериться в Нем, через вложение руки в ребра Его. Наконец Он явился семи Своим ученикам на берегу Геннисаретского озера, сотворил перед ними чудо и предсказал Петру его кончину. Об этих явлениях Воскресшего в наших канонических Евангелиях находятся более или менее подробные повествования. Выработав себе убеждение в том, что воскресение Иисуса Христа есть басня (Fabel), Штраус не верит и повествованиям о явлениях Воскресшего. Но как же объяснить веру в воскресение

Иисуса Христа? Как понять свидетельства апостолов о том, что они сами лично видели Иисуса Христа после Его воскресения? Штраус не находит особенного труда и в решении этого вопроса, причем свое решение он, по-видимому, строит даже, по требованию науки, на основании несомненных исторических данных. Прежде всего евангельские повествования он⁸¹² подвергает самой строгой критике, которой они, по его мнению, совершенно не выдерживают. По свидетельству евангелистов, ангел и даже сам Христос повелевают женам идти в Галилею, чтобы там видеть Господа; но как Христос мог дать такое повеление, – говорит Штраус, – когда Он в тот же день дважды хотел явиться Своим ученикам? В Штутгарте никто не скажет: иди в Рим; там ты увидишь папу, если он предполагает, что сам папа прежде придет в Штутгарт, где его и можно увидеть. Но Штраус, очевидно, не обратил внимания на то, что данное женам повеление относилось не к одним только одиннадцати ученикам, но ко всем братьям Христа вообще, – по крайней мере, в таком только смысле возможно понимать выражение ангела, обращенное к мироносицам: „идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите (вы, т. е. жены и вообще верующие), как Он сказал вам“. И, действительно, одиннадцати ученикам Христос являлся в Иерусалиме; всем же верующим в Него вообще Он явился только в Галилее. Рассказ о явлении Иисуса Христа Своим ученикам на Тивериадском озере Штраус считает неудачной компиляцией, в основу которой легли рассказы о чудесном лове рыб⁸¹³ и о шествовании Иисуса Христа по водам, причем, согласно своему обыкновению, он указывает и много, по-видимому, сходных между ними черт: 1) с шествованием по водам: а) оба раза ученики, находящиеся в лодке, во время ночной темноты, незадолго до рассвета усматривают Иисуса; б) оба раза они боятся Его; и в) как там Петр испрашивал позволения придти к Иисусу по воде, так и здесь он бросается в воду; 2) с рассказом же о чудесном лове рыб Штраус усматривает так много сходства, что почти считает его повторением этого рассказа. Нам кажется совершенно излишним приводить другие возражения отрицательной критики,

которые стоят еще гораздо ниже только-что указанных нами. Не может быть никакого сомнения, что возражения эти приводятся Штраусом не по убеждению его в их истинности, а с целью совершенно сторонней, т. е. чтобы дать хотя некоторое отрицательное основание для своего воззрения на факт воскресения Христа и евангельские повествования о нем.

Теперь посмотрим, как решает Штраус вопрос о воскресении Иисуса Христа с положительной стороны, т. е. как „простая басня“ – λήρος γυναικῶν – могла облечься в форму истории, каким образом целый сонм апостолов и других верующих мог выставлять себя свидетелем никогда не существовавших явлений⁸¹⁴. Чтобы быть совершенно беспристрастным, чтобы составить свое воззрение на основании лишь несомненных данных, Штраус прежде всего выслушивает свидетельские показания. Ряд таких показаний у него начинается апостол Павел⁸¹⁵, „как повествователь самый первый по времени и самый точный по изложению“. Но Павел сослался лишь на предание: что он говорит, то он только слышал от других⁸¹⁶. Незнакомый с приемами ученого историка, не умея отличить историческую правду от лжи, он, однако-же, тем скорее поверил всему сообщенному ему другими, что он сам видел являвшегося ему на небе Христа. Но это последнее обстоятельство, по мнению Штрауса, можно объяснить не иначе, как визионерным состоянием самого Павла. Между тем Павел явление ему Христа ставит на ряду со всеми другими явлениями, бывшими вскоре после воскресения⁸¹⁷. Вывод понятен: все явления Иисуса Христа Штраус объясняет визионерным состоянием апостолов и других очевидцев⁸¹⁸. Вот откуда произошла вера в воскресение Иисуса Христа, по мнению ученого критика. Такого же мнения придерживаются и другие представители отрицательной мысли, оправдывая его соответствующим толкованием евангельских повествований. Все они обыкновенно начинают, по почину своего учителя, рассмотрением посланий апостола Павла, как „древнейшего писателя, который точнее других объясняет происхождение веры в Воскресшего“. Указывают на его нервную настроенность, на его страстное беспокойство душевное и

ненависть к христианам, с другой стороны – на твердую уверенность христиан в истинности их верований, на их кротость и тому подобные качества первенствующей Церкви, и из этого контраста выводит возможность экстаза, в котором находился Павел на пути в Дамаск⁸¹⁹. От Павла переходят к другим апостолам, очевидцам явлений Иисуса Христа после Его воскресения. Без сомнения, говорят критики, непосредственно после катастрофы (т. е. после осуждения, распятия и смерти Христа) последователи Иисуса находились в состоянии возбужденной (*gesteigerten*) нервной жизни. Многие из них, как напр. Петр и Магдалина⁸²⁰, явно были склонны к галлюцинациям. Несомненно также, что, при воспоминании о личности своего Учителя и при твердой уверенности в Его мессианском достоинстве, Его смерть они понимали не как „снисхождение в царство теней“, но как „восхождение к Богу“, как достижение величия. Отсюда уже, будто-бы, не трудно понять, каким образом то, что мы считаем лишь следствием визионерного состояния, последователи Христа могли себе представить как внешнее чувственное восприятие, т. е. как внешний факт⁸²¹. „Ученики, – говорит, напр., Гофман, – должны бы верить в воскресение Христа, даже если-бы и не видели Его после Его воскресения, в силу одной уверенности в Его мессианском достоинстве, которое несоединимо с представлением о смерти“. Что же касается некоторых событий, каково напр. явление Христа двум ученикам, шедшим в Эммаус, или же явление Воскресшего Своим ученикам на берегу Геннисаретского озера, то отрицательная критика считает совершенно возможным предположить, что возбужденные ученики приняли за своего любимого Учителя какого-нибудь незнакомца, который мог произвести на них сильное впечатление, особенно если он встретился с ними при каких-нибудь загадочных обстоятельствах⁸²². Совершенно такие же вещи нередко случались между швабами во времена герцога Ульриха⁸²³.... Видение архидиакона Стефана и других мучеников отрицательная критика также истолковывает в пользу своей теории. Итак, что же такое – по Штраусу – воскресение Иисуса Христа? Штраус, как и Ренан, доверяет апостольскому

свидетельству и признает действительность смерти Иисуса, но думает, что сами апостолы были жертвой обмана, который был результатом их возбужденного душевного состояния после смерти Иисуса. Возвратившись в Галилею, где они прежде жили вместе с Иисусом, они всегда с чрезвычайной живостью воспоминали о Нем и в конце концов думали, что видят Его Самого.

Но чтобы эту теорию применить к пониманию евангельской истории, для этого, по нашему мнению, нужно самому находиться в визионерном состоянии. Мы не отвергаем возможности такого нервного болезненного состояния, при котором свои субъективные ощущения и представления человек легко может считать внешними фактами или представлениями, причина которых заключается вне самого представляющего субъекта. Тем не менее, объяснения евангельских критиков переходят границу возможного. Иисус Христос после Своего воскресения является пятистам верующих в Него. Чтобы понять это явление с только-что указанной нами точки зрения, мы должны себе представить, что все эти пятьсот верующих были люди душевно-больные, с расстроенными нервами и притом в совершенно одинаковой мере, – что все эти люди находились при совершенно одинаковых условиях относительно своего психического состояния, имели совершенно одинаковый процесс мышления, чувствования, желания, представления; иначе они никогда бы не могли достигнуть одинакового внутреннего, чисто субъективного представления, которое в данном случае они приняли за явление чисто внешнее, т. е. за явление воскресшего Христа... Таким образом, применить теорию, предлагаемую отрицательными критиками к евангельскому рассказу о явлении Иисуса Христа по воскресении пятистам верующих, возможно только с помощью другой теории – предуставленной гармонии психического состояния всех лиц, веровавших в то время во Христа. То же самое нужно сказать и о всех других случаях, когда Христос представляется являющимся нескольким лицам. То состояние, в котором находились апостолы по случаю смерти Спасителя, не могло дать оснований для подобного рода видений. Ученики

были глубоко опечалены смертью Спасителя, но они никогда не могли думать о том, что увидят Его снова воскресшим. Мысль о возможности воскресения, кроме воскресения в последний день (Иоан. 11:24; 6:39, 40, 44, 54), для них была совершенно непонятна, иначе они не могли бы спрашивать друг у друга: „что значит – воскреснуть из мертвых?“ (Марк. 9:10). Допустим, что они могли считать Иисуса Христа духовно прославленным у Бога, как смотрели иудеи на всех ветхозаветных пророков; но Христос является им после Своей смерти не духовно прославленным, а таким же, каким Он был до Своей смерти, имея плоть и кости, раны и прободенное копием ребро. Правда, теперь Он входит через затворенные и даже запертые двери, но иногда Он не стеснялся формами пространства и времени и во время Своей земной жизни. Отрицательная критика думает, что ученики не были чужды в этом отношении воззрения фарисеев, которые будто-бы веровали в возможность воскресения мертвых; при этом отрицательная критика ссылается на одно место книги Иосифа Флавия („О войн, иуд.“ 2: 814). Но, прочитав это место, мы увидим, что оно говорит только против отрицательной критики, потому что „перейти в другое тело“ – не то же, что – „воскреснуть“, и вера в переселение душ – не то же, что вера в личное воскресение. Отрицательная критика ясно видела, что ее теория не может быть вполне приложена к евангельской истории, и потому многие из евангельских рассказов о воскресении и явлениях Воскресшего она огульно отвергает, как сказания невероятные. Евангелист, напр., повествует, что Иисус Христос, явившись после Своего воскресения Своим ученикам, между прочим, потребовал пищи и ел. Пусть это явление – произведение болезненного воображения целых семи свидетелей; но где же девалась съеденная пища? Отрицательная критика не может ответить на этот вопрос, и потому само повествование относит к числу невероятных сказаний (un glaubliche Sagen). В Эммаусе Иисус Христос преломляет хлеб; пусть явление Его есть произведение болезненного воображения учеников, но хлеб остался преломленным; кто же преломил его? Не умея ответить на этот вопрос, отрицательная критика относит к числу недостоверных

сказаний и евангельский рассказ о эммаусских путниках. Наконец, отчего эти видения, сорок дней спустя после воскресения Иисуса, так сразу прекратились, вместо того, чтобы все более и более усиливаться? С точки зрения Штрауса этот вопрос неразрешим.

Свою теорию, как мы видели, отрицательная критика строит на основании свидетельств апостола Павла; но в словах самого Павла беспристрастный читатель найдет полное разоблачение всей лжи этой теории. Сам Павел всегда ясно отличал свои духовные видения от явлений внешних и объективных (2Кор. 12: 1–9). Когда однажды перед Агриппой и Порцием Фестом Павел говорил о своем обращении в христианство и о явлении Ему Христа на пути в Дамаск, то Фест, – по всей вероятности, весьма близко стоявший к воззрениям новейшей евангельской критики, – заметил ему: „безумствуешь ты, Павел, большая ученость доводит тебя до сумасшествия (εἰς μανίαν)». На это апостол ответил: „нет, достопочтенный Фест, я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла (ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ρήματα, Деян. 26: 24, 25). Отсюда ясно, как смотрел сам Павел на явление ему Иисуса Христа; он не оговаривается здесь так, как это делает, говоря, о своем духовном видении („только не знаю, в теле или вне тела“ – был восхищен в рай – „Бог знает“); но говорит здесь слова здравого смысла, как свидетельствовали бы об этом и все бывшие с ним спутники на пути в Дамаск. Кейм опровергает взгляд Штрауса также указанием на самообладание, ясность и разсудительность, которые были обнаружены апостолами во время их проповеди при всем их воодушевлении. Наконец, при взгляде Штрауса, является совершенно неразрешимым вопрос: где же девалось тело Иисуса, на которое всегда бы указали иудеи при вести о воскресении Иисуса Христа, если-бы оно оставалось еще во гробе? Предполагать воровство со стороны последователей Иисуса? Но эту старую еврейскую клевету считает гнусной даже и сам Штраус.

Впрочем не все отрицательные критики придерживаются разбираемой нами теории; не всем ученым кажется возможным допустить, чтобы христианство в его настоящем виде было

обязано своим происхождением проповеди нескольких душевно болезненных лиц, принявших обыкновенные галлюцинации за исторические события. Есть ученые, придерживающиеся совершенно противоположных воззрений. Таков, напр., Шлейермахер и почти все его последователи. В этом отношении особенно интересно решение Шлейермахером вопроса: каким мы должны представлять себе состояние Христа после воскресения Его? Шлейермахер находит данные для решения этого вопроса двоякого рода: одни, по которым состояние Христа по воскресении следует представлять в прежнем виде, каким оно было и до смерти Христа, другие – принуждают нас считать Его будто-бы только призрачным. Если-бы Христос не имел Своего прежнего вида, – говорит он⁸²⁴, – то ни Мария-Магдалина, ни другие ученики не узнали бы Его; сам Он не мог бы указывать на свои раны, плоть и кости, не мог бы принимать пищи, и т. п. Против этого говорят, по-видимому, некоторые евангельские указания, которые представляют Христа мгновенно являющимся и мгновенно делающимся невидимым, входящим через запертые двери, неимеющим определенного местопребывания, и т. п. Но это, по мнению Шлейермахера, только какие-нибудь недоразумения, и мы не имеем основания доверять более им, чем прямым словам самого Христа. Что Он не жил всегда вместе со Своими учениками, – это объясняется просто Его нежеланием вступать в новые связи с тогдашним иудейским обществом. Что мы не имеем положительных сведений, где он собственно жил после своего воскресения, – это объясняется ей благоговейным чувством страха, который не позволял ученикам расспрашивать своего учителя о подробностях его частной жизни; его прохождение через запертые двери кажется более сверхъестественным, чем оно есть на самом деле, так как в горнице в то время было много лиц, то хотя бы вначале дверь и действительно была заперта, все-таки трудно доказать, что она была запертой и В тот момент, когда в комнату вошел Христос, – кто-нибудь из присутствующих мог выйти из комнаты, не заперев за собой двери; что дверь осталась незапертой, этого могли не заметить, по мнению Шлейермахера, и другие, и таким образом весьма

легко допустить, что Христос вошел в комнату совершенно обыкновенным путем. Удивленные неожиданностью Его появления, присутствовавшие и не заметили, что Он и вышел затем из горницы совершенно обыкновенным образом. То же самое, по мнению Шлейермахера, нужно сказать и об эммаусских путниках: что они не узнали Христа, это совершенно правдоподобно, так как они не поверили благовестию мироносиц. Пораженные же в комнате преломлением хлеба, в котором они узнали своего Учителя, они также не заметили, что Он вышел из комнаты совершенно обыкновенным образом, а потому Его отсутствие они впоследствии и стали объяснять себе Тем, что Он мгновенно стал невидим⁸²⁵. В силу всего этого Шлейермахер приходит к убеждению, что состояние (Zustand) Христа после воскресения было точно такое же, как и во время Его земной жизни. определенного местопребывания в это время Христос не имел, – говорит Шлейермахер⁸²⁶, – но проживал большей частью, вероятно, в Вифании; Свои свидания С учениками Он также назначал в весьма различных местах, и вообще, на этот период Своей второй жизни Христос смотрел, – по словам Шлейермахера, – только как на какое-то переходное состояние, а не как на более или менее постоянную жизнь, что Он и сам высказал в беседе с Марией-Магдалиной⁸²⁷.

По нашему мнению, взгляд Шлейермахера хотя отвергнут и самим Штраусом, однако-же стоит того, чтобы его рассмотреть несколько поближе. Совершенно справедливо, что формы тела и вообще внешний вид Христа или образ Его и по воскресении остался неизменным: иначе действительно ни Мария-Магдалина, ни апостолы, ни другие верующие не могли бы узнать Его; справедливо также и то, что по воскресении тело Христа могло быть осязаемо, могло иметь движение, дыхание и т. п. Но несомненно также и то, что по воскресении тело Христа стало обладать и некоторыми такими свойствами, которыми оно не могло обладать во время земной жизни Христа, не переставая быть естественным и человеческим телом. Так, из евангельских повествований мы знаем, что воскресший Христос мог являться мгновенно и притом сверхъестественным образом (Иоан. 20:14 и 19). То обстоятельство, что Христос явился к

ученикам, когда двери комнаты, в которой они находились, были заперты, Шлейермахер, как мы видели, старается объяснить предположением, что в тот момент двери, быть может, вовсе не были заперты, так как кто-нибудь мог выйти из комнаты, не заперев за собой дверей. Но такое объяснение крайне несостоятельно, и его нельзя принять уже по одному тому, что нельзя допустить предположение, на основании которого Шлейермахер построил это объяснение. В самом деле, зачем в то время были заперты двери горницы, в которой находились ученики Иисусовы? Конечно, это не было нечто случайное, мелочное, на что каждый из учеников мог обращать или не обращать внимания; в то время двери были заперты, как свидетельствует евангелист (Иоан. 20:19) „из опасения от иудеев”; следовательно на каждом из присутствовавших лежала прямая обязанность – следить за тем, чтобы двери не были какнибудь отперты, так как от этого зависела безопасность всех членов общества. Поэтому едва-ли могло случиться, чтобы кто-нибудь из присутствовавших, обязанный следить за дверьми, сам вышел, оставив за собой двери незапертыми, – а еще менее, чтобы этого не заметили другие. Таким образом, объяснение Шлейермахера не может быть признано удовлетворительным. Впрочем, не может быть признано удовлетворительным и противоположное мнение, – что тело Христа после воскресения не было телом в собственном смысле, но было лишь моментальным явлением души в видимой форме, что будто-бы после воскресения душа Христа получила силу облекаться материальным телом и затем снова совлекать его с себя, когда и где было ей угодно. Такое мнение, повторяем, было бы столь же неверно, как и противоположное ему мнение Шлейермахера, так как оно уничтожает постоянство внешнего образа Христа и противоречит прямому смыслу евангельских повествований (срвн, напр., [Луки 24:39](#)). Так как во гробе тела Иисусова не оказалось и нет основания утверждать, чтобы оно за одни сутки истлело – и притом даже с костями, то необходимо допустить, что и после воскресения Христос имел то же самое тело, в котором обитал Его дух во время Его земной жизни, только это тело естественное, по воскресении

Христа, обратилось в прославленное (I Кор. 15: 51 и далее), облеклось в нетление и бессмертие (ἀφθαρσία καὶ ἀθανασία), т. е. в высшую, сверхъестественную силу.

Наконец, что касается предположения Шлейермахера, будто-бы после Своего воскресения Иисус Христос не жил со Своими учениками, как Он жил с ними до Своей смерти, потому что не хотел уже или, быть может, даже боялся вступать в какие-нибудь сношения с иудейским обществом, и что Он проживал в это время, будто-бы, в Вифании, то это всецело есть произведение одной праздной фантазии, не имеющее для себя никакого исторического основания; но витать в области фантазии и теряться в различных догадках и предположениях мы считаем, по меньшей мере, делом совершенно бесполезным.

Конечно, только-что разобранный нами взгляд Шлейермахера на внешнее состояние Христа после Его воскресения не включает в себе еще ничего такого, что имело бы важное значение в области новозаветной экзегетики, потому что точно так же смотрели на внешнее состояние Христа после Его воскресения почти все рационалисты еще прежде Шлейермахера. Но оригинальность воззрений Шлейермахера состоит здесь именно в постановке самого вопроса. До Шлейермахера исследователи евангельской истории представляли в этом отношении два совершенно непримиримые между собой лагеря: супра-натуралисты факт воскресения Иисуса Христа принимали именно в том смысле, в каком нам повествуют о нем Евангелия; напротив, рационалисты не только не признавали этого факта в смысле евангельского повествования, но даже безусловно отрицали саму его возможность. Шлейермахер же не хочет открыто стать ни на ту, ни на другую сторону; он хочет идти в этом случае своим собственным отрицательным путем, который он думает проложить себе по золотой середине между этими противоположными воззрениями, но при этом так, чтобы на его путь можно было попасть как супра-натуралисту, так и рационалисту, другими словами, –своим взглядом Шлейермахер пытается примирить непримиримо-

противоречивые взгляды двух указанных направлений. Но „примирить непримиримые противоречия“—само в себе есть уже непримиримое противоречие. Достигнуть в этом случае более или менее определенного результата путем естественным, логическим — немыслимо. Вследствии этого оказывается необходимым прибегнуть к диалектической хитрости и маскированию. Все это как нельзя лучше оправдывает на себе взгляд Шлейермахера, поддерживаемый исключительно только диалектикой и маскированием. В самом деле, как собственно решает Шлейермахер вопрос о воскресении Господа нашего Иисуса Христа? Какой мы могли бы дать ответ, если-бы нам предложили вопрос: „признавал ли Шлейермахер действительное воскресение Иисуса Христа, или нет?“ К сожалению, нужно сознаться, что этот вопрос причинил бы нам не мало затруднений не потому, чтобы на него трудно было ответить, а именно потому, что на него ответить слишком легко и притом в каком угодно смысле. На странице 471 сочинения Шлейермахера „Das Leben Jesu“ мы находим уже прямой ответ на этот вопрос в собственных словах Шлейермахера: „все наши рассказы (т. е. евангельские повествования) — говорит Шлейермахер — необходимо предполагают воскресение Христа, и его (воскресение) следует признать фактом (Thatsache), в котором совершенно нельзя сомневаться“. Что, по-видимому, может быть прямее этого ответа, и притом ответа в смысле именно библейского понимания! А между тем как глубоко ошиблись бы мы, если-бы поверили Шлейермахеру на слово, если-бы допустили, что Шлейермахер то же самое доказывает на деле, что он говорит и на словах! На деле оказывается, что Шлейермахер вовсе не понимал воскресения Иисуса Христа в смысле евангельского повествования. Евангельский рассказ о воскресении он называет апокрифическим, а сам факт воскресения объясняет или тем, что тело Христа было перенесено из чужого гроба в какое-нибудь другое место, и Христос уже там пробудился из состояния кажущейся смерти, — или же тем, что, пробудившись еще в том гробу, в котором первоначально было положено Его тело, Христос сам вышел из него, так что Его, по всей вероятности, не нашли в гробе даже и

те лица, которым Иосиф Аримафейский поручил перенести тело Иисусово, и т. д. Таким образом, взгляд Шлейермахера можно поворотить в ту сторону, в какую кому вздумается, и давать ответ, какой кому угодно. Конечно, такая постановка дела имеет свои выгоды: Шлейермахер ни с кем не входит в открытое столкновение, но зато, – нужно сказать правду, – никого и не удовлетворяет. На этот недостаток воззрений Шлейермахера совершенно справедливо указал еще Штраус. И действительно, наука не может удовлетвориться подобными двусмысленностями и полуотрицаниями. Наука требует положительных результатов. В деле религии и, в частности, в отношении такого важного события, каково воскресение Господа нашего Иисуса Христа, полуверование невозможно: или оно должно быть безусловно принято, или же честным образом опровергнуто. Кейм и Шульц, наконец, предполагают, что для евангельского повествования излишне было фактическое основание явлений Воскресшего; но они признают, что Иисус после Своей смерти действительно являлся ученикам, но только как дух их духу⁸²⁸. Из Своего небесного пребывания через непосредственное духовное соприкосновение Он произвел в них впечатление, что Он живет в Боге и обладает высшей силой. Ученики же эти внутренние явления приняли за внешние, телесные. Таким образом, для объяснения евангельского чуда отрицательная критика измышляет еще новое какое-то чудо, выдуманное одной праздной ее фантазией; различие в том, что Евангелие говорит о действительном внешнем чуде, а отрицательная критика измышляет свое, внутреннее.

Глава III. Вознесение Иисуса Христа⁸²⁹.

Явившись ученикам Своим в Иерусалиме в последний раз в сороковой день после воскресения, Иисус Христос вывел их из Иерусалима почти до Вифании. Здесь Он снова повторил им заповедь не отлучаться от Иерусалима, но ждать там обещанного от Отца крещения Духом Святым. „Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты Царство Израилево?“ спросили ученики. Он отвечал им на это: „Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти. Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли“. Сказав это, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. Когда же они смотрели на небо во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: „Мужи галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, снова придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо“. После этого апостолы возвратились в Иерусалим, прославляя Бога и ожидая обетования Св. Духа.

Особенно интересным представляется нам взгляд на вознесение Господа нашего Иисуса Христа, высказанный Шлейермахером и его последователями, – взгляд в большей или меньшей степени разделяемый также и всеми другими представителями отрицательной мысли. Как и следует ожидать, Шлейермахер начинает свое исследование прежде всего оценкой тех источников, на основании которых можно составить себе представление о вознесении Иисуса Христа на небо. Евангелист Иоанн, как известно, ничего не говорит о нем. Каковы же – спрашивает Шлейермахер ⁸³⁰– наши источники относительно суждения об этом событии? Повествование Марка, по мнению Шлейермахера, совершенно не дает нам никакой возможности предположить, чтобы его писатель близко знаком был с этим событием и чтобы само повествование могло быть названо рассказом очевидца. На повествование Луки также нельзя смотреть как на описание исторического события.

Таким образом, остается только рассказ об этом событии, содержащийся в книге Апостольских Деяний. Но и этот рассказ не заслуживает никакого доверия. Прежде всего в глаза бросается уже то, что период времени от воскресения до вознесения определенно полагается именно в 40 дней. Это число уже само по себе, как число священное, должно будто-бы вызвать некоторое подозрение относительно исторической достоверности самого повествования. Но окончательное сомнение в исторической достоверности рассказа о вознесении Иисуса Христа на небо вызывает выражение евангелиста Марка: „Господь... вознесся на небо и воссел одесную Бога“ (Марк. 16:19). Это выражение, по мнению Шлейермахера, могло бы быть сказано также и в том случае, если-бы Христос умер снова действительной смертью, точно также как и в том, если-бы никто совершенно ничего не знал о конце Его второй жизни, так как это выражение есть будто-бы не что иное, как повторение того, что говорил Христос об оставлении Им мира, как о Своем восхождении к Отцу. Но как – спрашивается – ученики могли видеть, что Христос сел одесную Бога! Ясно, – говорит Шлейермахер, – что в этом рассказе смешаны два совершенно различные элемента – исторический и догматический. Объяснение же этого явления для Шлейермахера не представляет никаких затруднений. Несомненно, – говорит он, – апостолы были уверены, что Христос достоин прославления у Бога (т. е. достоин сидеть одесную Бога) и что Он такое прославление у Бога действительно получит⁸³¹. Эта идея прославления Христа у Бога от апостолов перешла также и к другим верующим и-мало-по-малу, с течением времени, облеклась в ту форму рассказа, которая в настоящее время находится в евангелии от Луки и в книге Деяний Апостольских. Итак, по взгляду Шлейермахера, вознесение Господа нашего Иисуса Христа не есть действительное историческое событие, но лишь только идея, облеченная в евангельском рассказе в форму исторического события. Что же, однако, по мнению Шлейермахера, случилось со Христом после Его воскресения? Если Христос, – говорит Шлейермахер, – после воскресения жил той же самой жизнью, какой Он жил до Своей смерти, если

Он и после воскресения имел то же самое тело, которое Он имел и до воскресения, то ясно, что и по воскресении Своим он продолжал все-таки быть смертным; иначе Он не мог бы быть уже Тем Самым, Каким Он был до воскресения; а в этом – говорит Шлейермахер – уже заключается необходимость в предположении второй смерти Христа. Таким образом, и после Своего воскресения Христос должен был снова умереть. На вознесение же Его на небо следует смотреть будто-бы только так, что Он намеренно удалился навсегда от Своих учеников в какое-нибудь скрытное место⁸³². Мотив для этого, по словам Шлейермахера, можно указать в том, что Христос уже не хотел вступать в сношение с миром, с которым покончил дело Своей смертью; что же касается Его учеников, то более продолжительное Его пребывание с ними теперь также уже было не нужно, ибо, с одной стороны, оно только стесняло бы их деятельность, не давало бы им возможности выступить на всемирную проповедь, а с другой стороны оно было для них даже и излишне, так как в то время они уже обладали вполне достаточными сведениями для того, чтобы самостоятельно продолжать Его дело. Так смотрит и Штраус, и его последователи, да и почти все представители отрицательной мысли на историю вознесения Господа нашего Иисуса Христа на небо. В исторической достоверности евангельского повествования Шлейермахер, как мы видели, сомневается на двояком основании: внешнем и внутреннем. К первому относится само свойство наших евангельских повествований, ко второму – мнимая невозможность события самого по себе. Рассмотрим эти основания несколько частнее.

Что касается самих евангельских повествований, то первый вопрос, который должен подлежать нашему рассмотрению, состоит в следующем: чем объяснить молчание Матфея и Иоанна о таком важном событии евангельской истории, каково вознесение на небо Господа нашего Иисуса Христа? Над решением этого вопроса не мало потрудился известный немецкий богослов Генгстенберг, и результат его исследований можно формулировать таким образом: даже и те библейские новозаветные писатели, которые ничего не говорят об этом

событии, все-таки знали о нем и всегда предполагали его известным. Это положение вполне поддерживается Мейером и не отвергается даже самим Штраусом. Мы также уже несколько раз имели случай указать на тот странный прием отрицательной критики, по которому молчание того или другого писателя о том или другом событии евангельской истории прямо объясняется тем, что писатель сам ничего не знал об этом событии (weiss ganz nichts). Затем мы имели случай высказать и ту мысль, что отсутствие какого-нибудь рассказа в том или другом Евангелии и даже то обстоятельство, что если-бы о каком-нибудь событии рассказал только один какой-нибудь писатель, между тем как все другие прошли его полным молчанием, еще ничего не говорят против его исторической достоверности. Впрочем мы не хотим сказать этим, что требование объяснить молчание Матфея и Иоанна о вознесении Иисуса Христа на небо совершенно незаконно. Мы лишь недоумеваем о том, на какой собственно вопрос мы должны дать ответ, какое собственно обстоятельство требует объяснения: то ли, почему Матфей и Иоанн проходят молчанием, о чем повествует Лука, или же наоборот, почему – Лука повествует том, о чем ничего не говорят другие евангелисты? По нашему мнению, последнее и есть именно тот пункт, который требует разъяснения. Собственно говоря, вознесение Господа нашего Иисуса Христа не принадлежит уже к евангельской истории, к ее истинному, верно определенному объему. Замечание Мейера, что вознесение есть такое событие, которое только одно и достойно быть концом евангельской истории, не совсем справедливо; не вознесение, а явления Воскресшего и Его беседы в течении сорока дней, яже о царствии Божии, составляют заключение евангельской истории, τὼν πεπληροφορημένων ἡμίν τραυμάτων; вознесение есть уже начало или исходный пункт новой истории, а потому и надлежащее место его – именно в книге Деяний Апостольских. Отсюда понятно, что евангелист Лука должен был упомянуть в своем Евангелии о вознесении Иисуса Христа уже по одному тому, чтобы соблюсти связь между Евангелием и книгой Деяний Апостольских. Впрочем мы не один раз имели случай заметить, что судить на основании одного только

письменного памятника о том, почему его автор определил свой план и объем своего произведения именно так, а не иначе, – вещь довольно трудная: это есть уже авторский индивидуализм, а потому и определяется только личными особенностями самого автора.

Теперь рассмотрим несколько частнее взгляд отрицательной критики на само свойство повествования о вознесении Иисуса Христа. Повествование это, по мнению Шлейермахера, представляет собой смешение двух элементов – догматического и исторического, облечение во внешнюю историческую форму идеи прославления у Бога Христа, – прославления, конечно, духовного, нравственного. Действительно, всякое историческое событие имеет свой смысл, свою идею. Но Шлейермахер, очевидно, говорит не об этом, – он говорит только о том способе, каким образом идея была облечена народной фантазией в историческую форму, т. е., проще сказать, каким образом был выдуман или измышлен рассказ о вознесении Иисуса Христа. Впрочем, насколько основательно объяснение, предложенное Шлейермахером, можно судить уже по тому, что его не мог признать удовлетворительным даже такой свободомыслящий ученый, как Штраус. Уже Штраус видел всю невозможность объяснить евангельское повествование о вознесении Иисуса Христа идеей личного прославления Его, и потому в основу этого повествования он полагает историю взятия на небо пророка Илии. Но как то, так и другое предположение совершенно несправедливо. Даже никто из отрицательных критиков не может отнести время написаний наших канонических Евангелий дальше конца 1-го столетия и начала II-го. Но этого времени еще, очевидно, далеко не достаточно для того, чтобы идея могла облечься в форму исторического явления силой одной народной фантазии. Идеи переходят в формы исторических событий лишь в такой период времени, который измеряется веками, а не десятками лет. Отвергая достоверность евангельского повествования и объясняя его происхождение, Шлейермахер говорит, что апостолы имели идею прославления Христа у Бога и что эта идея уже только впоследствии

облеклась в форму исторического события. Но, не говоря о том, что против такого мнения говорят повествования Марка, Луки и книга Деяний Апостольских, мы имеем возможность опровергнуть его также и на основании апостольских посланий. Так напр., апостол Петр прямо свидетельствует о Христе, что Он, „восшедши на небо, пребывает одесную Бога“ (1 Петр. 3: 22). Здесь, как и у евангелистов, феноменальное (восшествие на небо), т. е. фактическая сторона события, соединено с идеей прославления Христа (пребывание одесную Бога). Следовательно, по Шлейермахеру, нужно предположить, что и это изречение принадлежит не Петру, а кому-то из позднейших христиан, который абстрактную идею облек в форму исторического события. Но что же, в конце концов, у нас должно получиться в результате? Очевидно, что в таком случае у нас должно получиться в результате не только отрицание достоверности евангельской истории вообще, но и отрицание подлинности почти всех апостольских посланий, – результат, от которого далек был даже и сам Шлейермахер. А между тем если неуклонно идти тем путем, который предначертал в этом отношении Шлейермахер, то результат этот неизбежен, так как места, подобные приведенному нами из послания ап. Петра, мы можем указать еще и во многих других апостольских посланиях и особенно в посланиях апостола Павла, который, по мнению Шлейермахера, будто-бы совершенно ничего не знает (weiss er nichts) о вознесении Господа нашего Иисуса Христа. Так, Павел многократно говорит об этом событии в своем послании к Евреям (срвн. 1: 13; 6: 20; 9:24 и др.) и притом говорит прямо, что „Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу Истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие“ (9:24). Неужели же и здесь мы должны видеть все одну и ту же „абстрактную идею прославления, облеченную народной фантазией в чувственную форму?“ Но ведь здесь апостол и не указывает уже на прославление, но говорит только о предстательстве за нас Христа, восшедшего на небо, пред лицом Божиим; а такое предстательство предполагает уже само собой и личное присутствие нашего Предстателя. Ясно, что апостол не мог здесь разуместь

духовного или нравственного возвышения Христа, но именно личное Его пребывание на небе, личное Его восшествие туда. Точно в таком же смысле понимает ап. Павел вознесение Иисуса Христа и в других посланиях, где только он касается этого события... „Наше жительство – на небесах“, – говорит он Филиппийцам (3: 20), – „откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа“. Если же мы ожидаем Христа с небес, то Он – по апостолу – находился, следовательно, уже в то время на небе. Но как сошествие Христа с небес нельзя понимать здесь в смысле Его унижения, т. е. в смысле нравственном или духовном, так, следовательно, в переносном смысле (в смысле только одного прославления у Бога) нельзя понимать и вознесение Его на небо. В первом послании к Тимофею (3: 16) ап. Павел говорит: „безпрекословно великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в духе, показал Себя ангелам, проповедал в народах, принят верой в мире; вознесся во славе “. Здесь вознесение Господа нашего Иисуса Христа ставится на ряду с такими событиями, как явление Бога во плоти, проповедание о Нем в народе и верование в Него людей. Следовательно, если понимать вознесение Христа в нравственном или духовном, т. е. переносном смысле, то в таком же, очевидно, смысле нужно понимать и Его воплощение, и апостольскую проповедь, и наконец само существование христианской Церкви, или общества верующих, что, само собой разумеется, нелепость. Итак, после сказанного ясно, что вознесение Господа нашего Иисуса Христа на небо не может быть понимаемо ни в каком другом смысле, кроме того, который усвояют ему наши евангельские повествования.

Заключение.

Из представленного нами „историко-критического жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа“ теперь, очевидно, остается сделать только тот вывод, который из него вытекает. Вывод этот, надеемся, понятен каждому читателю и его сделать не трудно. Формулировать его можно следующими немногими словами: приемы отрицательной критики в толковании евангельской истории совершенно не могут быть оправдываемы ни с исторической, ни с экзегетической, ни с чисто-логической точки зрения. Отчего это зависит – понятно: они обуславливались вовсе не тем, чем им следовало, бы обуславливаться. Евангельская история может быть правильно понята только тогда, когда исследователи в ее понимании будут руководствоваться не чуждым для нее каким-нибудь школьно-философским мировоззрением (пантеистическим, материалистическим, деистическим и т. п.), а мировоззрением ее собственным – евангельским, обще-библейским. Отсюда следует и дальнейшее, но непосредственно вытекающее заключение, – что истинный образ Христа и Его временно-исторической жизни может быть достигнут не тем ложным путем, каким доселе шли все немецкие отрицательные критики-жизнеописатели Христа, а только тем, как он преднаписан богодухновенными евангелистами и уяснен богопросвещенными отцами и учителями Церкви.

Отрицательные критики в последнее время уже и сами отчасти ясно сознают ненаучность и несостоятельность своих приемов толкования евангельской истории; они и сами жаждут уже мира, и только ставят пока условием, чтобы этот мир не был для них слишком унижительным. Так Карл Шварц, подведший небеспристрастный итог этой полувековой борьбе, хлопоча о примирении, с напускным высокомерием, столь свойственным почти всем евангельским отрицательным критикам, указывает, между прочим, на следующие условия, на которых, по его мнению, может быть установлен прочный,

ненарушимый мир между религией и философией, Евангелием и критикой:

1) Христианское богословие – говорит он – должно быть спекулятивным; оно должно обладать истинно-спекулятивным, связным и последовательным мировоззрением, – должно уничтожить внешнюю супранатуралистическую схему, которая стала чуждой для всего нашего мышления, – при ясном сознании, что с ее уничтожением содержание христианства ничего не теряет, кроме формы внешности, произвола и афористики в Богооткровенной деятельности. Одним словом, – библейское мировоззрение Шварц хотел бы заменить спекулятивным теизмом Фихте и Вейссе.

2) Это богословие должно быть историко-критическим. Это значит, – докладывает парламентар, – что оно должно понимать христианство во всем его развитии, не исключая его начального и конечного пунктов, только как историческое явление; оно должно выделить истинную историю из многих сказочных, мнимо-исторических повествований; в историческое развитие христианства оно должно ввести также и величественную, творческую, классическую литературу христианства, т. е. канонические Евангелия, не страшась применять к ним те же самые правила и тот самый масштаб исторической критики, которые применяются к так- называемой светской литературе; оно должно углубиться в прошлое, каждое время и его творения измерить по их мерке и указать на возвышенность и величие продуктивно-религиозной жизни, новых источных пунктов Божественного Откровения. В частности его главная задача должна состоять в том, чтобы прямо и открыто покончить с догматическим пониманием Писания, со старым учением о богодухновенности и неприкосновенном авторитете Библии, с догматическим пониманием Христа и старым учением о двух естествах, и на его место поставить понимание историческое, с полной и беспристрастной свободой подвергнув критике все отдельные канонические писания. – Одним словом, – „инкогнито по земле шествующий Бог“, „византийски-неподвижный, безжизненный и законченный Христос“ – немецким жизнеописателям Христа не по душе! Наконец, 3) это

богословие должно быть религиозно- нравственным. Это значит, – толкует Шварц, – что по почину Шлейермахера оно должно объять самую внутреннюю сущность религии в глубине духа, как жизненной основе человека, и с этой центральной жизнью поставить во внутреннюю и свободную связь все развития (Entwickelungen), как познания, так и хотения; оно должно повсюду указывать на эту внутреннюю и необходимую связь религии и нравственности, равно как и на все необходимые следствия этого соединения; с этой физической точки зрения оно должно предпринять очищение и обновление большинства догматов антропологически-сотеиологического круга, учения о свободной воле, грехе, благодати, искуплении и т. п., должно отыскать более глубокий синтез божественного предопределения и человеческой свободы, истинное соотношение Божеского и человеческого фактора в деле и истории спасения, и т. д. (срвн. D-r. Carl. Schwarz, „Zur Geschichte der neuesten Theologie“, 1869, стр. 585 – 588).

Вот чего хочет достигнуть отрицательная критика, при всем полном сознании своего логического бессилия и исторической несостоятельности, наглядно обнаружить которые поставил целью своей книги сам же настоящий парламентар – Шварц! Вот какие он предлагает условия для полного примирения с христианским богословием! Ясно, что на таких условиях мир состояться не может никогда. Принятие этих условий равносильно полному уничтожению самой сущности христианства. Богословие, составленное по этой программе, только святотатственно может носить название богословия христианского, – но в действительности оно никогда не будет истинно-христианским богословием. Затем отсюда, к сожалению, совершенно ясно и то, что борьба, начатая около полувека тому назад отрицательной критикой против евангельской истории, далеко не окончилась и даже едва-ли может окончиться еще и в наше время, что с отрицательной критикой невозможно никакое примирение и что мир может быть достигнут только под условием полнейшего уничтожения и разрушения всей той паутины школьно-философских

мировоззрений, которой отрицательная критика старается опутать всю евангельскую историю.

В утешение истинно-христианского духа мы должны, однако-же, сказать, что, в общем, все эти западные „сатурналии“, как называет Эббарт борьбу новейших отрицательных критиков против евангельской истории, не столько приносят вред чистой христианской истине в ее вечной, непреходящей сущности, – что чистосердечно сознает даже Глава отрицательного направления – Штраус, – сколько явной пользы, давая повод и возможность яснее и всестороннее понять эту божественную истину, сердечнее и глубже наследовать и изучить ее исторические основы или источники и таким образом глубже ввести ее в сознание человечества, стоящего под покровом истинно-христианской, апостольской, непоколебимой Церкви. Жаль только, что эта польза достигается иногда с прискорбными пожертвованиями и притом не прямым, а слишком окольным путем.

Примечания

¹ - По понятию Штрауса, мифом называется художественное воспроизведение или олицетворение идей, выражение истины в форме басни или аллегории, имеющее своим содержанием идеалы, стремления, задачи и направления данной эпохи.

² - "Das Leben Jesu", 1874. стр.61

³ - Ibid.,стр.62

⁴ - Ibid.,стр.151

⁵ - Ibid. стр.152

⁶ - Раввинские места, на которые указывает Штраус как на «программу действий Мессии», суть следующие: 1).Midrash Koheleth f.73, 3 (к Екклес. 1,9: «что было, то и будет» т т.д.); Раввин Берехия сказал, что во имя раввина Исаака: каков первый спаситель (Моисей), таков и последний (Мессия). Что же говорит писание о первом спасителе?-Исх.16,20: «и взял Моисей жену свою и сыновей своих, посадил их на осла». Так точно и последний Спаситель. Зах.9,9:бедный и сидящий на осле. Что знаешь ты о первом спасителе? Он повелел снизойти манне, как гласит Исх. 16, 4: вот я хочу одождить вам хлеб с неба. Так точно и последний Спаситель низведет манну, как гласит псалом LXXI,16: будет обилие зернового хлеба на земле. Что случилось с первым спасителем? Он дал источник. Так точно и последний Спаситель даст воду, по Иоилу 3,18: и из Дома Господня выйдет источник, и будет орошать долину Ситтим 2).Midrash Tanchuma f.54, 4: раввин Аха говорил во имя раввина Самуила, Нахманова сына: что Бог святой, высокохвальный сделает в будущее (мессианское) время, то он сделал уже раньше через руки праведных в это (до-мессианское) время. Бог будет воскрешать мертвых как Он уже делал это раньше через Илию, Елисея и Иезекииля. Он высушит море, как это было и при Моисее. Он отверзет глаза слепых, что Он делал уже через Елисея. В будущее время Бог посетит неплодных, как Он делал это уже с Авраамом и Сарой.

Срв. Еще Sohar Exod 4,h., и Гферепа “Das Jahrhundert des Heils”, 11, 318 и след. У Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152.

⁷ - Срв. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 191

⁸ - “Das Leben Jesu”, 1874 стр.191

⁹ - Ibid., стр.196

¹⁰ - Ibid., стр.195

¹¹ - Ibid., стр.193

¹² - Ibid., стр.196–197

¹³ - Ibid., стр.197–198

¹⁴ - Ibid., стр.198

¹⁵ - Ср. книгу Штрауса изд.1874, стр.234

¹⁶ - Буря, поднятая книгой Штрауса, остроумно представлена каким-то шутником в сатире-поэме, ходившей в то время по рукам и носившей такое название: „Die Straussiade in Zürich. Ein Heldengedicht in neun Gesängen von Sadrach, Mesach und Abednego. Glaubensstadt und Leipzig bei Melchior und Balthasar“. Теперь эта шутка-сатира отпечатана Гаусратом в его книге „David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit“. Heidelberg. 1876. Beilagen стр. 43–66.

¹⁷ - С книгой Штрауса „Das Leben Jesu“ срв. напр. его статью „Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“ в „Charakteristiken und Kritiken“, 1838, написанную по поводу сочинений Зифферта – „Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, 1832, Шнекенбургера – „Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, 1834, и Керна – „Ueber den Ursprung des Evangeliums Matthäi“, 1834 (въ „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Zweites Heft).

¹⁸ - Это признает и Штраус, см. „Das Leben Jesu“, 1874.

¹⁹ - Это сочинение Вейссе было издано в 1838 г. и состоит из семи книг; книга 1-я трактует об источниках, 2-я—о сказаниях (Sagen) детства; Иосиф здесь представляется чувственным образом иудейства; в 3-ей излагается собственно жизнь Христа до Его распятия; в книгах 4, 5 и 6-ой содержится критика Евангелий каждого отдельно, шаг за шагом, параграф за параграфом, критика— самого субъективного характера;

истинное от ложного, историческое от сказочного отделяется здесь в большинстве случаев исключительно только, как выражается Вейссе, „по нашему искреннейшему убеждению“. В 7-ой книг речь идет о воскресении и вознесении И. Христа на небо.

²⁰ - Бауэр признает, впрочем, историческим еще и то, что Иисус, будто бы, первый родил мессианскую идею, – мысль, над которой смеялся даже Штраус!

²¹ - Подобное см. у Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152 и дал.

²² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 18.

²³ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 31

²⁴ - Из сочинений Баура богословского содержания можем поименовать следующие: 1) „Символика и Мифология“ („Symbolik und Mythologie“), написанное в 1824 и 1825 гг. еще под влиянием Шлейермахера; 2) „О противоположности протестантизма и католицизма“ („Über den Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus“) – в 1833 году по поводу спора с Мёлером; 3) „О гносисе“ („Über die Gnosis“)–в 1835 г.; 4) „О манихействе“ („Über den Maniehäismus“) – в 1836 г.; 5) „история учения о примирении“ („Geschichte der Lehre von der Versöhnung“)–в 1838 г.; 6) „История учения о Троице и Богочеловечении“ („Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“) – в трех томах, 1841–1843 гг.; 7) „Учебник истории догматов“ („Lehrbuch der Dogmengeschichte“) – 1847 г.; 8) „Об эпохах церковного историкописания“ („Über die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung“)–1852 г.; 9) „Христианская Церковь трех первых веков“ („Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“)–1853 г.; 10) „История Церкви от IV до VI-го века“ („Geschichte der Kirche vom IV–VI Jahrhundert“) – 1859 г.; ; 11) „История средних веков“ („Geschichte des Mittelalters“); 12) „История XIX столетия“ („Geschichte des XIX Jahrhunderts“) и др.; последние два сочинения изданы уже после смерти автора. Сочинения Баура богословско-критические: 1) „О происхождении эвионитства из ессейства“ („Über die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus“)–1831 г.; 2) „О партии Христа в Коринфе“ („Über die

Christuspartei zu Korinth“) –1831 г.; 3) „О так-называемых пастырских посланиях апостола Павла“ („Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus“)–1835 г.; 4) „Цель и повод послания к римлянам“ („Zweck und Veranlassung des Kömerbriefs“)– 1836 г.; 5) „О происхождении епископства“ („Ueber den Ursprung des Episkopats“)– 1838 г.; 6) „Апостол Павел“ („Apostel Paulus“)–1845 г.; 7) „Критические исследования о канонических Евангелиях,“ („Kritische Untersuchungen über die kanoni. sehen Evangelien“)–1847 г.; 8) „О Евангелии Марка с прибавлением о Евангелии Маркиона“ („Ueber das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion“)–1851 г. и мн. др. журн. статьи.

²⁵ - „Geschichte des Montanismus“, 1841; , Nach apostolische Zeitalter“, 1846, в двух томах.

²⁶ - В журнале „Theologischen Jahrbücher“, который им издавался, он поместил ряд статей, из которых особенного внимания заслуживают: „Über die historischen/Zeugnisse für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums“, „Über die Apokalypse? и „Über das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte“; кроме того – отдельное сочинение „Untersuchungen über die Apostelgeschichte“.

²⁷ - Его сочинения: „Clementinen“, „Das Johanneische Evangelium“, „Das Evangelium des Marcus“, „Die Glossolalie“, „Der Galaterbrief“, „Die apostolischen Väter“, „Die vier Evangelien“, „Jüdische Apokalyptik“, „Paschafeier“, „Kanon und die Kritik“ и др.

²⁸ - Из сочинений Фолькмара, кроме исследования о евангелии Маркиона, заслуживают внимания: „Religion Jesu“ 1857 и „Geschichtstreue Theologie“, 1858.

²⁹ - На этом поприще в последнее время особенно отличается нолупомешанный французский вольнодумец – Louis Ganévál (ancien professeur en Egypte). См. его книгу – „Jésus devant l'hisloire n'a jamais vécu“. Genf. 1874.

³⁰ - Под одним общим заглавием – „История происхождения христианства“ („Histoire des origines du christianisme“) Ренаном изданы: 1) „Жизнь Иисуса“ (вышедшее уже 17-м изданием); 2) „Апостолы“; 3) „Св. Павел“; 4) „Антихрист“; 5) „Евангелие и второе

поколение христиан“; 6) „Христианская Церковь“, и 7) „Марк Аврелий“.

³¹ - По словам Ренана, евангелисты описали жизнь Спасителя в таком легендарном духе, в каком четыре солдата гвардии Наполеона I описали бы теперь (1863 г.) свои боевые походы. Истинно французское сравнение!..

³² - Популярности Ренана, между прочим, не мало поспособствовал и папа. Когда сочинение Ренана вышло в свет, он приказал епископам издать против него пастырские послания и совершить общественные покаянные богослужения. Для сочинения Ренана такое распоряжение папы было, конечно, самой лучшей рекламой. В два дня, говорят, разошлось до 800 экземпляров.

³³ - В 13-м издании своей книги Ренан говорит о Евангелии Иоанна, что оно написано около 100 года учеником апостола и представляет собой „историческое зерно в скорлупе доктринальной переработки“; синоптические же Евангелия он считает памятниками апостольского времени и в то же время сравнивает с легендами своей Церкви, полными погрешностей и противоречий! – Какая путаница представлений!..

³⁴ - В 1875 году Кейм издал „Историю Иисуса“ (без „von Nazara“), которая очевидно рассчитана на популяризацию его взглядов среди „немецкого народа“.

³⁵ - В издании 1875 года Кейм отказывается от объяснения явлений Воскресшего визионерным состоянием апостолов и, не допуская телесного воскресения, явления Воскресшего признает объективным историческим фактом, для объяснения которого он решается даже (хотя и боязливо) – вместе с Фихте и Вейссе – обратиться к теории спиритизма.

³⁶ - „Пророчества – говорит Орелли – не суть идеалы, как образуют их для «себя люди, чтобы стремиться к ним, хотя они никогда и не достигаются, но идеи, которые предоставил Бог для осуществления“. См. „Die alttestament. Weissagung“ von C. v. Orelli, Wien, 1882, стр. 4.

³⁷ - Срв. D-r Karl Hase, „Geschichte Jesu“. Nach akademischen Vorlesungen. Leipzig. 1876.–§ 52. „Der Cölibat“, Стр. 385–388.

38 - Более или менее интересные суждения о сходстве и различии, происхождении и подлинности наших канонических Евангелий можно находить в сочинениях следующих ученых; Baur'a—„Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“; „Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft“; „Theolog. Jahrbücher“, 1850; Hingenfeld—„Die Evangelienforschung nach ihrem Verlaufe“, u. s. w. —„Zeitschrift für Wissenschaft!. Theologie“. 1861. „Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments“. Conr. GlöJcler—„Die Evangelien des Matheis, Marci und Lucas in Ueber- einstimmung gebracht und erklärt“, Frankfurt. 1834 . 2 Theile. G. H. A. Ewald—„Die drei erster Evangelien übersetzt und erklärt“. Gott. 1850. F.JBieeü—„Die drei erster Evangelien“. 2 Theile. Berlin. 1862. C. Weizsäcker— „Untersuchungen über die evange-lische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“. Gotha. 1864. Bruno Bauer—„Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprung“. Berlin. 1850. Holzmann—„Die Synoptischen Evangelien“. 1863. Delitzsch — „Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien“. 1853. Sieff'ert — „Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“. 1832. Wilke — „Urevangelist oder Untersuchung über das Verwandtschaftverhältniss der drei ersten Evangelien“. 1838. Hug — „Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes“. 1808. F. .T/ Schwarz — „Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftverhältniss der Evangelien“. 1844. Lessing—„Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet“. 1778. Bichhorn—„Allgem. Biblioth. der biblisch. Litteratur“. 1794. Credner—„Einleitung in's Neue Testament“. 1836. Gieseler—„Ueber die Entstehung und frühesten Schicksale der schriftl. Evangelien“. 1818. D. Strauss—„Das Leben Jesu“. 1840 и 1874. Ebrard—„Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte“. Ein Kompendium tür Geistliche und Studirende. 1850 и 1868. Weisse—„Die evangelische Geschichte, kritisch und phi-lologisch bearbeitet“. 1838. Thiersch—„Einige Worte über die Aechtheit der neuetesta- mentl. Schriften“. 1816— Kuhn— „Das Leben .Tesu, wissenschaftlich] bearbeit“. 1838. Gue- rieke — „Ncutestamentliche Isagogik“. 1868. Weiss — „Das Leben Jesu. 1882. Gfrörer — „Geschichte des Urchristentums“. De Weife—

„Einleitung in's Neue Testament“. Olshausen – „Biblischer Kommentar“. A. W. Meyer – „Kritisch. exegetisches JKommentar“. 1864. Beudecker–„Lehrbuch der Einleitung“. 1840. Сюда же нужно отнести и все те сочинения полемического характера, которые были вызваны оригинальной гипотезой новотюбингенской школы о происхождении и соотношении наших канонических Евангелий между собой, – каковы сочинение Беттхера– „Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz“. 1841, Визелера – „Chronologische Synopse der vier Evangelien“. 1843, а также труды Баумгартена, Дитлейна, Гартипга, Нимейера, Ринка, Дорнера, Бунзена, Вейцеля, ГундERTA, Лехлера, Лянге, Лютгардта, Лекебуша, Шафа, Газе и др. Частнее литература по вопросу о сходстве и различии канонических Евангелий, их подлинности и происхождении будет указана нами ниже. Из сочинений на отечественном языке здесь следует указать прежде всего на труды епископа Михаила (Лузина) и в особенности на его исследование „О Евангелиях и евангельской истории“, сочинение Н.И. Троицкого – „О происхождении первых трех канонических Евангелий. Опыт разбора гипотез г. Эвальда и Ю. Гольцмана. Кострома. 1878“ и переводное сочинение Герикэ – „Введение в новозаветные книги. 1869“.

³⁹ - Виновником гипотезы Первоевангелия устного считают Гизелера, письменного – Эйхгорна. Впрочем справедливость требует сказать, что гипотеза устного Первоевангелия в ее существенных чертах предложена была еще и Гердером в его „Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797“, именно в 12-й части его сочинений. В наше время эту гипотезу поддерживает Бернгард Вейсс; ср. его „Das Leben Jesu“ 1882–1883, стр. 1–33.

⁴⁰ - I. E. C. Schmidt–„Einleitung in's Neue Testament“. Th. 1, стр. 68.

⁴¹ - В предисловии к сделанному им немецкому переводу Евангелия от Матфея.

⁴² - „Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet“. 1778.

⁴³ - A. H. Niemeyer, „Programm“. 1790.

⁴⁴ - Weber, „Untersuchung über das Evangelium der Hebräer“. 1806.

⁴⁵ - Eichhorn, „Allgem. Biblioth. der biblisch. Liter“. 1794, а также и в его „Einleitung in das Neue Testament“. 1804.

⁴⁶ - „Das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion“, 1851, стр. 173.

⁴⁷ - См. соч. Н. Троицкого: „О происхождении первых трех канонических Евангелий“. Опыт разбора гипотез И. Эвальда и Ю. Гольцмана. Кострома. 1878.

⁴⁸ - Grotius, „Annotatt. zu Math. и Lucas“; Mill., „Prolegomona in N. Testament“. Wetstein, „Novum Testamentum, praef. ad Marc, et Luc“. Tovmson, „Abhandlung über die vier Evangelien mit Zusätzen vom Semler“, 1783. 2 Thle; Húg, „Einleitung in's N. T.“; Aeschimann, „Origine des trojs pr. évv.“ 1832; Hilgenfeld, „Das Marcusevangelium nach Composit., Urspr. und Charyn.“ 1850; Klostermann, „Marcusevangelium“, 1868; Griesbach, „Progr.“ 1789–90; Owen, „Observations of the four gospels“. 1764; H. Samier, „Ueber die Quelle des Evangeliums des Marcus“, Berlin, 1825; C. G. W. Theile, „De trium priorum evv. necessitudine“, 1825; Ammon, „De Luca emendatore Mathei“, 1805; A.F. Gfrörer, „Die heilige Sage“, 1838; De Wette, „Einleitung in's N. T.“; F. L.; Schwarz, „Neue Untersuchungen über die synoptischen Evangelien“. 1844; даже отчасти и Баур – „Das Marcusevangelium nach Urspr. und Charakt“. 1851, и др.

⁴⁹ - Storr, „De fonte Evangeliorum Mathaei et Lucas“. Tubing. 1794; C. G. Wilke, „Der Urevangelist oder Untersuchung über das Verwandtschaftverhältniss der drei ersten Evangelien“. 1838. C. H. Weisse, „Die evangelische Geschichte, kritisch und phi-lologisch bearbeitet“. 1838. Bruno Bauer, „Die Kritik der evangelischen Geschichte“ 1840. Hitzig, „Ueber Joh. Marcus“, 1843; Ewald, „Die 3 ersten Evangelien“, 1850; Thiersch, „Die Kirche in apostol. Zeitalter“, 1852; Tdbler, „Die Evangelienfrage“, 1858; II. J. Holtz- mann, „Die synoptischen Evangelien“, 1863; E- Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelischen Geschichte, ihre Quelle u. s. w.“ 1864; Meyer, „Kritisch-exeget. Commen- tar. v. „1867“; в последнее время Bernhard Weiss, „Das Leben Jesu“, 1882–83.

⁵⁰ - Th. Beza, „Annotatt. maj. ad Luc.; Franc“. Gomarus, „Select, evang. Lucae locor., illust. ad Luc.“ J. C. J. Walch, „Einleitung in die Harmonie der Evangelisten» Jena, 1749; Büsching, „Vorrede zur Harmonie der vier Evangelien“, 1766; Vogel, „Ueber die Entstehung der drei ersten Evangelien“; Bödiger, „Symbolae quaedam ad Novum Testamentum pertinentes“, 1827; Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung in's N. Testament“, 1832 и др.

⁵¹ - „Über die Schriften des Lukas“, 1817; ср. „Sämmtliche Werke“, B. 8. Erste Abtheilung, 1845

⁵² - „Das Leben Jesu“, 1882, B. 1, S. 167.

⁵³ - „Беседы на Евангелие от Матфея“, стр. 6–7.

⁵⁴ - Ibid. стр. 5–6.

⁵⁵ - „Введ. в новозаветн. книги“ I, стр. 83–84.

⁵⁶ - Суждения о Евангелии от Матфея, заслуживающие серьезного внимания, можно находить у следующих писателей: Jac. Elsner, „Commentarius criticophilol. in evangelium Matthaei“, 1767. Wizenmann, „Die Geschichte Jesu nach dem Mattheus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit“, Leipzig, 1789–1864. F. G. Mayer, „Commentar zum Evangelium Matthaei“, Wien, 1818. P. A. Gratz, „Kritischer Commentar über das Evangelium Matthaei“, Tübingen, 1821–23. R. Käuffer, „Commentar zum Evang. Matthaei“, Leipzig, 1827. Henneberg, „Philol., histor. und kritischer Commentar über das Neue Testament“, Erf., 1829. F. A. A. Naebe, Brevis „Commentarius in evangelium Matthaei“, Lips. 1837. L. E. O. Baumgarten-Grusius, „Commentar über das Evangelium des Matth., aus handschriftl. Nachl. herausgeb. von I. C. Otto“, Jen. 1844. De Wette, „Kurzgef. Commentar zuletzt bearbeitet von Messner“. 1857. N. A. W. Meyer, „Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium Matth“. 5. A. 1864. Olshausen, „Biblischer Comm“. Lange, „Das Evangelium nach Matt“, и др. На русском языке: Михаила „О Евангелиях и евангельской истории“ и Герики – „Введение в новозаветные книги“.

⁵⁷ - Advers. Haeres. V. 33: «ἀρχαῖος ἀνὴρ, Ἰωάννου ἀχουτῆς, Πολυχάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς». Сравн. Евсевия Церк. История, в рус. перев., 2-е изд., 1858, стр. 163.

⁵⁸ - Euseb. 3:39: „Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραῖδ ἰδιαλέχτη τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμηνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἑχαστος “. Opp. in Patrol. Curs. Compl. serm. graec. t. XX col. 300; сравн. Евсевия Церк. Ист. рус. перев., 1858, стр. 166.

⁵⁹ - Против подлинности Евангелия от Матфея возражали: Schleiermacher, в „Theol. Stud. und Kritiken“, 1832, IV; Sieffert, „Über die Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, Königsberg, 1832; R. E. Kiener, „Recentiores de evang. Matthaei authenticalquaestiones recensentur“, Gott. 1832; M. Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung in's N. T.“, Stuttg., 1832; его же – „Über die Ursprung des Evangeliums Matthaei“, Stuttg., 1834; F. H. Kern, „Ueber d. Ursprung des Evangeliums Matthaei“, 1835; G-. A. Schott, „Ueber die Authenticität des kanonischen Evangeliums nach Mattheus bekannt, herausgegeben von J. A. Z. Dautz“, Leipzig, 1837; F. Köster, „Ueber die Composition des Mattheusevangeliums“. David Schulz, „Die christische Lehre vom heilig. Abendmahle“; De Wette, „Einleitung in's N. T.“ 6 Aufl.; Credner, „Einleitung in's N. T.“, 1836; F. Reuss, „Geschichte des N. Testaments“; D. F. Strauss, „Das Leben Jesu“ (в общих редакциях); Weisse, „Die evang. Geschichte kritisch und philosophisch behan; delt“, 1838; Baur, „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“, Tüb. 1847; Schwegler, „Nachapostol. Zeitalter“ и мн. др.

⁶⁰ - „Strauss, Das Leben Jesu“, 1, стр. 63; в изд. 1874, стр. 48. Ср. Hase, Geschichte Jesu, 1866, стр. 13.

⁶¹ - Об этом свидетельствуют: Пантен (у Евсевия „Ц. И.“ 5: 10); Иринея (advers. Haeres. 3:1 сравн. „Patr. Curs. Compl.“ t. 7, col. 214,815); Климент Александр. (Strom. 3:24; 5:10; 6:25); Ориген (у Евсевия „Ц. И.“ 6:25; Opp. in Patrol, curs, compl. t. 20, col. 581); Евсевий („Церк. Ист» 3:24); Епифан (Haeres. 30:3); Златоуст, Евфимий Зигабен, Феофилакт, Иероним (Prol. in Mtth. Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 26, col. 18; сравн. „De vir. illustr.“ с. 3. Opp. ibid. t. 23, col. 613) и др.

⁶² - См. напр. соч. Зифферта „Ueber den Ursprung der ersten, kanon. Evang.“, стр. 49.

⁶³ - Это – диалект, происшедший из смешения остатков древнего классического языка Ханаана, древне-еврейского языка с арамейскими идиотизмами. На таком наречии, по словам свящ. В. Рождественского („Истор. обзор. свящ. книг Н. Завета“, 1878, стр. 68), говорил и Сам Господь наш Иисус Христос, хотя несправедливо было бы аподиктически утверждать, что И. Христос никогда не говорил по-гречески.

⁶⁴ - De vir. illustr. 3: „Mattheus... evangelium... hebraicis literis verbisque compositum: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est“. Opp. in Patrol. Curs. Complet. t. 23, col. 613.

⁶⁵ - Как известно, Иосиф Флавий также написал свою историю иудейской войны сначала на арамейском языке, а потом сам же и перевел ее. – Delitzsch, „Die Entsteh. der Matth. Ev.“ стр. 461.

⁶⁶ - Срвн. свящ. В. Рождественского „Историческое обозрение свящ. книг Нов. Завета“, вып. 1, 1878, стр. 60–72.

⁶⁷ - Schleiermacher, Theolog. Stud. u. Kritiken, 1832; Lachmann, Stud. und Krit. 1835, 3, стр. 577; Credner, Einleitung in's N. T. § 88; Strauss, „Das Leben Jesu“ стр. 49.

⁶⁸ - В таком смысле употребляет слово λόγια Ириней проет. «Ραδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ Κυρίου (т. е. все Евангелия) ἐξηγῆται χαχοί τῶν χαλῶς, εἰρημένων γινόμενοι... τῇ τῶν ἐφαρμοζομένον χυρταχῶν λογῶν χαχοσυνθετῶ σοφία». Климент Александрийский Strom. 7:18: „Καθαρά καὶ δεχτά τῇ Θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφή, ὥς ἂν εἰς υἰὸν διὰ Τῆς πίστεως τῶν διχαιῶντων τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ νύχτωρ καὶ χαθ' ἡμέραν μελετόντων“. Ориген, Comm. in Mt. 3, к Мф. 5:19: „Οὐδέν ἐν τοῖς θεοῖς λογίοις ἐστὶ σχόλιον οὐδέ στραγγαλιῶβες“. Срвн. также Деян. 1: 1; Евр. 5:12; Рим. 3:2. Основательный разбор приведенного возражения можно читать у Н. И. Троицкого „О происхождении первых, трех канонических Евангелий,,“, 1878, стр. 491–510; там же перечисляются и все ученые, занимавшиеся разбором свидетельства Папия, из немецких – Тобдер, Штейц, Гильгенфельд, Делич, Блэк, Баур, Мейер, Зифферт. Толюк, Шнеккенбургер, Лахман, Креднер, Вейссе, Визелер, Баумгартен-Крузиус, Кестлин, Рейсс, Вейсс, Люкке, Керн, Фроманн, Де-

Ветте, Гарлесс, Эбрард, Кун, Герики, Тирш, Фейльмозер, Шлейермахер, Штраус, Гфрёрер, Швиглер, Фритш, Вейцзеккер, Зенн, Кирхгофер, Эвальд, Гольцман и др., из русских – архим. Сергей („Несомненная истинность Ев. и Ап. истории“, М. 1867), архим. Михаил („О Евангелиях и евангельской истории“, М. 1870) и свящ. Влад. Марков („О Евангелии от Матфея“, М. 1873).

⁶⁹ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 49.

⁷⁰ - Вот собственный рассказ Евсевия об этом: „Пантен, говорят, ходил к индийцам и у некоторых тамошних жителей, познавших Христа, нашел еще до его прибытия принесенное туда Евангелие Матфея. Им проповедывал один из апостолов, Варфоломей, и оставил у них написанное на еврейском языке Евангелие Матфея, которое и сохранилось до означенного времени. Евсевия „Церк. Ист.“; рус. перев. 2-е изд., 1858, стр. 257–258, сравн. Patrol. Curs. Compl. t. 20, col. 456.

⁷¹ - „De vir. Illustr.“ с.36

⁷² - „Hist. Eccles.“ 3:23.

⁷³ - Photii Biblioth. Cod. 232, col. 893.

⁷⁴ - Advers. Pelag. 3:1; Opp. in Patrol. Curs. Compl. ser. prim. t. 23 col. 570.

⁷⁵ - К, Матф. 12:13; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 26, col. 78; срвн. ibid, t. 23, col. 612.

⁷⁶ - Adv. haeres. 1:30. 3; Opp. in Patrol. Cars. Compl. t. 41,col. 409.

⁷⁷ - Advers. haeres. 1, 29. 9; Opp. in Patrol. Cars. Compl. t. 41, col. 405.

⁷⁸ - Haeres. 1: 26; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 7, col. 686–687:“ (Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Mattheum evangelio utuntur“, т. е. („эвиониты) пользуются только тем Евангелием, которое есть Евангелие от, Матфея“.

⁷⁹ - Н. Е. 3: 27; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 20, col. 273: „Go-rot (т. е. эвиониты) οέ τοῦ μέν αποστόλου πάσας τάς ἐπιστολάς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶνα δεῖν, αποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτόν τοῦ νόμου. Ευαγγελίψ δέ μόνω τω χαθ' Εβραίου λεγομένω χρωμένοι των λοιπων σμιχρόν ἐποιοῦντο λόγον“, т. е. „Называя

его (Павла) отступником от закона, они полагали, что все писания этого апостола должны быть отвергнуты, и пользуясь одним так называемым Евангелием евреев, прочие писания мало уважали“. Евсевия „Ц. И.“ в русск. перев. 1858, стр. 146.

⁸⁰ - Euseb. H. E. 3: 25: ἐτι δε ὡς ἔφην Ἰωάννου ἀποχάλυψις, εἰ ψανείη, ἦν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι; δέ ἐγχρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις ἡὸν δ' ἐν τοῦτοις χα'ι τό χαθ' Ἑβραίων εὐαγγέλιον, κατέλεξαν, ὡ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τόν Χριστόν παραδεξάμενοι χαίρουσ. Ταῦτα μὲν πάντα (Т. е. Послание Иакова, Иуды, 2 и 3 Иоан., Ермия, Апок. Петра, Вар-навы, Апок. Иоан., Ев. от евр.; τῶν ἀντιλεγομένων ἀν εἶη Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 20, col. 269: „Церк. Ист.“ Евс. в русск. перев. 1858, стр. 143.

⁸¹ - Euseb. H. E. 3:39; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 20, col. 300: „Он, (Папий) рассказывает также историю о жене, которую за многие преступления обвиняли перед Господом, о чем пишется и в Евангелии евреев“. Евс. „Ц. И.“ в русск. перев. 1858, стр. 166

⁸² - Strom. 1, 380; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. 8, col. 981: «И в Евангелии от евреев написано: кто удивится, тот будет царствовать, и кто будет царствовать, тот упокоится»

⁸³ - Comment, ad Mtth. XIX, 19, Opp. ed. Delarue, 1740, t. II, p. 671–672.

⁸⁴ - Hom. 15 in Ierem. „ Εἰ δέ τις παραδέχεται τό ἀρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τό ἅγιον πνεῦμα χαἰ ἀνήνευγέ με εἰς τό Θαβώρ καὶ τά ἐξῆς” Срвн. Comm, ad Johan. Tom2. Opp. ed. Delarue t. 3 p. 224–225. “Εαν δέ προσίεταιί τις τό καθ' Ἑβραίου εὐαγγέλιον, ενθα αὐτός ὁ Σωτήρ φησιν арτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τό ἅγιον πνεῦμα ἐν μια τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τό μέγα θαβώρ“ .– То же у Иеронима, срвн. Comm, in Jesai 40, 11 lib. 11; Opp. in Patrol. Cars. Compl. t. 24.

⁸⁵ - Adv. Pelag. 3:2. Opp. Patrol. Curs. Compl. t. 23, col. 570–571

⁸⁶ - Lib. 2. Comm, in Matth. 12

⁸⁷ - Comment, ad les. 2:1; Opp. in Patrol. Curs. Gopl. t. 24, col. 145.

⁸⁸ - Epiph. Haerer. 30. Patrol. Curs. Compl. col. 429.

⁸⁹ - Epiph. Haeres. 30. Opp. in Patrol. Compl. t. 41, col. 428.

- ⁹⁰ - Ibid.
- ⁹¹ - Euseb. "Н.Е." 3:20; срвн. русский перевод 1858г., стр.131
- ⁹² - 3:1; у Евсевия Ц. И. 5: 38; в другом месте (adv. haer. 3:11, 8) Ириней говорит: „Ματθαῖος δὲ τὴν χατ'ανθρωπον αὐτοῦ γέννησιν χηρύττει λέγων. Βίβλος γενέσεως; Ἰησοῦ Χριστοῦ» и т. д.
- ⁹³ - Euseb. Н. Е. 6:25; в русск. перев. 1858, стр. 331.
- ⁹⁴ - Предисл. к Ев. от Матф.
- ⁹⁵ - „De vir. illustr.“ сар. 3.
- ⁹⁶ - 29:9.
- ⁹⁷ - Эразм, Кальвин, Беза, Гергард, Ветштейн, Шуберт, Тейле, Гейденрейх, Паулюс (Comm. 1: 1, 36), Фритче, Геннеберг, Гуг („Einl. in's N. T.“, 2, § 8–12), Де Ветте, Шот („Einl. in's N. T.“) и др.
- ⁹⁸ - Срвн. также Штрауса „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 49.
- ⁹⁹ - Кто был этот „пресвитер Иоанн“ – достоверно неизвестно. Одни ученые думают, что это был апостол Иоанн, другие же, – что это был один из ефесских пресвитеров, также непосредственный ученик Господа, имевший в Ефесе свою гробницу; мнение первых нам кажется более достоверным.
- ¹⁰⁰ - Евсевия „Ц. И.“ русск. перев. 1858, стр. 165: „Папий был человек ума, кажется, весьма ограниченного“.
- ¹⁰¹ - „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 119.
- ¹⁰² - „Geschichte Jesu von Nazara“, 1867, 1, стр. 67–68
- ¹⁰³ - Срвн. В. Рождественского „Историческое обозрение свящ. книг Нового Завета“, Спб., 1878, §.
- ¹⁰⁴ - Феофилакт Болгарский указывает впрочем на предание, которое переводчиком Евангелия от Матфея считает апостола Иоанна.
- ¹⁰⁵ - Его цитует уже Поликарп, когда говорит (сар. 2. у Дресселя р. 379): *μνημονεύσαντες, δὲ ὡν εἶπεν ὁ Κύριος διδάσκων μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθήτε* (Мф. 7: 1)... *ἐν ψ μέτρῳ μετρήτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* (Мф. 7: 2): он также цитует Мф 5:3,10; а в 7-й главе – Мф. 6:13: 26: 41; Игнатий (ad Smyrn. с. 6; у Дресселя, р.200. 132 и др.) цитует Матф. 19:12 и ad Rom. с. 6. –

Матф. 16: 26; Варнава (в epist. с. 4; у Дресслеля, р. 7); Климент Римский (Epist. I. с. 13; у Дресслеля с.60–61; срвн. р. 92–93).

¹⁰⁶ - У Епифания – Haeres. 33.

¹⁰⁷ - У Климента Александр. Strom. 1, 2, 3, 4 цитует Мф. 19:11–12.

¹⁰⁸ - Ibid. Strom. 3:12 цитует Мф. 6: 19.

¹⁰⁹ - Бернгард Вейсс относит написание Евангелия от Матфея даже к 67 г. по Р. Х., так как в 69 г. оно было известно уже даже в Риме (Ср. „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 52); греческое же Евангелие от Матфея составлено будто-бы каким-нибудь ученым иудеем, уже после разрушения Иерусалима.

¹¹⁰ - „Н. Е.“ III, 24; срвн. русск. перев. 1858, стр. 139.

¹¹¹ - У Евсевия „Н. Е.“ 6:14: „Климент излагает следующее предание древнейших пресвитеров касательно порядка Евангелий: „Из Евангелий, говорит он, прежде написаны те, которые содержат в себе родословия Иисуса Христа“. Евс., „Ц. И.“ русск. перев. 1858, стр. 315.

¹¹² - У Евсевия „Н. Е.“ 6:25: „В первой книге толкований на Евангелие от Матфея (Ориген) свидетельствует, что, держась церковного канона, он знает только четыре Евангелия, и пишет так: „Из предания узнал я о четырех Евангелиях, которые одни только безспорно принимаются всей поднебесной Церковью Божией. Мне известно, что первое Евангелие написано Матфеем, который был некогда мытарем, а потом апостолом Иисуса Христа, и что он написал его на еврейском языке для христиан, уверовавших из иудеев,“. Срвн. русск. перев. 1858, стр. 331.

¹¹³ - Впрочем, по словам Феофилакта, арамейское Евангелие от Матфея было написано спустя восемь лет послг вознесения Иисуса Христа на небо: то же самое говорит и Евфимий Зигабен. К сожалению, нужно сознаться, что это предположение не имеет за себя никаких исторических данных. Косьма Индикоплевкт время написания Евангелия от Матфвея полагает на 15-й год после вознесения, т.-е. на год убиения архидиакона Стефана.

¹¹⁴ - Euseb. „Н. Е.“, 5:8; срвн. русск. перев. 1858, стр. 253–254.

¹¹⁵ - „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 25.

¹¹⁶ - С этим мнением не соглашается, кажется, только один Вейсс. Ср. его „Das Leben Jesu“, 1882, В. 1., стр. 64.

¹¹⁷ - Суждения о Евангелии от Марка, заслуживающие серьезного внимания, можно находить у следующих писателей: /. Elsner—„Comm. crit., philol. in ev. Marci“. Lugd 1773; Fritzsche, Meyer—„Evang. des Marc.ai. Luc.“. 1867; Olshausen—Bibl. Comm.; de Wette—„Kurzg. Erkl. der Evv. des Luc. u. Marc.“. 3. A. Lpz. 1846; Klostermann —„Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe“, Gott. 1867; Schott— „Vindiciae authenticae part. postremae ev. Marci“ Jen. 1813; Hug, Eichhorn, Storr, Himly — „De Jesu in coelum ascensu“, Argent. 1811; Scholz и др. Против подлинности Евангелия от Марка возражали: Креднер, Штраус, Бруно Бауэр, Гильгенфельд, Шультесс, Грисбах, Фритцше, Рейсс, Кейм и др.

¹¹⁸ - „Н. Е.“ 3: 39; „Patrol. Curs. Compl.“, t. 20, p. 296–300: Καὶ τοῦτ' ὁ πρεσβύτερος ἐλέγε· Μάρκος μὲν ἡρμενευτῆς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἐγράψεν, οὐ μόντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς εἶπεν, Πέτρῳ, δὲ πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡς περ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων ὡς τε οὐδὲν ἦπαρτε Μάρκος, οὕτως ἐνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ενὸς γὰρ ἐποίηστο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς“. Срвн. русск. перев. 1858, стр. 166.

¹¹⁹ - Срвн., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 51–52.

¹²⁰ - «Adv. Haeresis» 3, cap. 10, 11, 16.

¹²¹ - „Πλήν χαί τοῖς μιτ' αὐτόν (т.е. Папия) πλείστοις, ὅσοι; τῶν ἐχρησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης (т.-е. хилиазма) παραίτιος γέγονε τὴν ἀρχαιοζήτητάνδρος προβεβλημένοις, ὡς περ οὖν Εἰρηναῖω“, х, т, λ. „Patrol. Curs. Compl.“, t. 20, p. 296–300; Евсев. „Ц. И.“ в русск. перев. 1858, стр. 165–166.

¹²² - Из новейших — Кейм „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 36.

¹²³ - „De consensu Evangelist“. 1, 2; „Marcus eum (Матфея) subsecutus, tamquam podissequus et breviator ejus videtur. Cum solo quippe Joanne nihil dixit; solis ipse perpauca; cum solo Luca panciora; cum Matthaeo vero plurima; et multa quidem paene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo, sive cum ceteris consonante“.

¹²⁴ - „Das Leben Jesu“. 1882, стр. 17. „Бедность арамейского наречия, не допускавшая большой вариации выражения, – говорит Вейсс, – способствовала к тому, что скоро образовался твердый тип рассказа, который, тем чаще возвращался к одному и тому же предмету, тем тверже устанавливался также и в частностях“. – Из отечественной литературы такой же взгляд подробно раскрыт в сочинении Н. И. Троицкого – „О происхождении первых трех канонических Евангелий“, 1878. стр. 511–527.

¹²⁵ - Штраус, „Das Leben Jesu“, стр. 65; в изд. 1874, стр. 51–52; Креднер, „Einl. in's N. T.“, стр. 122 и далее § 56; Де Ветте, § 100; Шлейермахер, „Theol. Stúd- u. Krit.“ за 1832 г., стр. 758 и др.

¹²⁶ - К свидетельству Папия примыкает ряд свидетельств о подлинности Евангелия от Марка и всех последующих отцов и учителей Церкви, – Тертуллиана („Contr. Marc.“ 4: 5), Климента Александрийского (у Евсев. „Н. Е.“ 2: 15 и 4: 14), Оригена (у Евсев. „Н. Е.“, 4: 25), Иеронима („Epist. ad Hedib.“ с. 11 и „Catal.“, с.8), Епифания („Adv. haeres.“, 51: 6) и Евсевия, который внес это Евангелие в свой канон древнейших, всеми признанных, канонических писаний Церкви (ὁμολογουμένων).

¹²⁷ - Euseb. 6: 14: Τό οέ κατα Μα'ρκον ταότην έσχηκέναι τήν οίκονομίαν του Πέτρου δημοσία έν Ρώμη κηρύξαντος τόν λόγον καί πνεύματι το εύαγγελιον έξειπόντος,, τούς παροντας πολλούς όντας παρακαλέσαι τόν Μάρκον ώς αύ άκολουθήσοντα αύτφ παρρωθεν και μεμνημένον τών λεχθέντων, αναγράψαι τά είρημένα ποιήσαντα δέ τό εύαγγέλιον μεταδοῦναι τοίς δεομένοις αύτοῦ опήр έπιγνόντα τον Πέτρον προτρεπτικώς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέφασται“. Евс., русск. перев. 1858, стр. 315; срвн. Tert. с. Marc. 4: 5. Just. dial. с. Tryph.

¹²⁸ - Euseb. „Н. Е.“ 2: 15; русск. перев. 1858, стр. 77–78: „Свет благочестия так озарял умы слушавших Петра (в Риме), что им казалось мало слышать его однажды: они недовольствовались одним неписанным учением божественной проповеди, но убедительно просили спутника Петрова Марка, под именем которого сохранилось Евангелие, оставить и письменный памятник устно преподанного им учения, и не отступали дотол, пока Марк не исполнил их желания. Таким образом, они-то были возбудителями к написанию Евангелия, называемого Евангелием от Марка. Узнав об этом по откровению от Духа Божия, апостол возрадовался о ревности римлян и одобрил Евангелие для чтения в церквях. Об этом повествует и Климент в шестой книге Постановлений. Согласно с ним свидетельствует, о том же и епископ Иерусалимский (иеропольский?) по имени Папий“.

¹²⁹ - Dr. D. Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 64; срвн. его-же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 51; De Wette, „Einl. in's N. T.“, § 99, стр. 150.

¹³⁰ - Haer. “μετά δέ τήν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητής καί ἑρμηνευτής Πέτρου καί αὐτός τά ὑπό Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε“. Euseb. „Н. Е.“, 5:8

¹³¹ - Так думает, напр., Визелер; см. его „Clhrom. des apost. Zeitalters“, выпуск второй, стр. 86.

¹³² - Такое толкование этому месту в первый раз дал, кажется, Евсевий – „Церк. Ист.“ в русск. перев. 1858, стр. 78.

¹³³ - Креднер, „Einleit. in's N. T.“, 1, стр. 106.

¹³⁴ - Фритцш, „Evang. Marci“, стр. 715–716.

¹³⁵ - „Τά γοῦν ἀκριβή τῶν ἀντιγραφῶν τό τέλος περιγράφει τῆς κατὰ Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξί καί εἰρηκοτος αὐτοῖς (здесь следуют Марк. 16 сс. 6, 7, 8). „Ἐν τούτῳ γάρ σχεδόν ἐν ἅπασ τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιέγραπται τό τέλος τά δέ ,ἐξῆς σπανίως ἐν τισιν ἄλλ' οὐκ ἐν πάσιν φερόμενα περίττα ἀν εἶη“

¹³⁶ - Haer. 3: 10, 6.

¹³⁷ - "Dial.advers.Pelag", cap. 15.

¹³⁸ - „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 52.

- 139 - «Geshichte Jesu», 1875, стр. 86.
- 140 - Ibid
- 141 - Суждения о Евангелии от Луки, заслуживающие более или менее серьезного внимания, высказывают: Segaar, „Observatt. philol. et theol. in ev. Lucae“, capp. 9 priora. Ultraj, 1766; H. Pape, „Comm.“ Leipz. 1778; S. N. Mori, „Praelectt. in ev. Lucae C. A. Donat.“ Lips. 1795; K. W. Stein, „Commentar zu dem Evang. des Lucas“. Halle, 1830; F. A. Bornemann, „Scholia in Lucae Evang“, Lips, 1830; затем коммент. Лянге, Ольсгаузен и Мейер, а также Шлейермахер и все немецкие жизнеописатели Христа.
- 142 - „Vie de Jesus“, 6 edit., p. 39 – 42; у Михаила–„О евв. и ев. истории“; там же помещен подробный и основательный разбор этого отзыва.
- 143 - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 53.
- 144 - „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 33.
- 145 - „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 83–84.
- 146 - Ibid. стр. 68; Keim, стр. 33.
- 147 - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 53.– „Что описания этих путешествий (ап. Павла) принадлежат Луке, это признают теперь даже и те критики которые думают, что книга Деяний Апостольских составлена кем-либо из позднейших писателей, который только пользовался этими описаниями“. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 67.
- 148 - „Theolog. Studien und Kritiken“, 1836, стр. 1021–1024.
- 149 - „Theolog. Studien und Kritiken“. 1837, стр. 369; 1840, стр. 1003.
- 150 - „Die heil. Sage“. 1838, т.2, стр. 244.
- 151 - „Über die Quellen der Schriften des Lukas“. Darmstadt, 1847, стр. 168.
- 152 - Из новейших ученых это мнение принимает, между прочим, и Вейсс; см. его „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 67.
- 153 - Euseb. „Н. Е.“, 5: 8: „Και Λουκάς δέ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τοῦ ὑπ’ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο». Срв. рус. перев. 1858, стр. 254.

¹⁵⁴ - Euseb, „Н. Е.“ 6: 25: „Τό κατά Λουκάυ το ὑπο. Παύλου επαινούμενον εὐαγγέλιον“. Срв. рус. перев. 1858, стр. 331.

¹⁵⁵ - Haer. 3: 14, 1: „Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in Evangelio, ipse tacit manifestum“.

¹⁵⁶ - Marc., 4: 2; ср. с. 5.

¹⁵⁷ - «Vir. illustr» 7; срвн. Catal. с. 17.

¹⁵⁸ - К Ис. 6: 9; срвн. ad Damas. ер. 20.

¹⁵⁹ - Срвн. также Деян. 38: 6.

¹⁶⁰ - „Das Leben Jesu“. 1882, стр. 68: „Der Bericht über die Abendmahlseinsetzung im dritten Evangelium... aufs Genaueste mit dem paulinischen Berichte (1 Соч. 11) übereinstimmt“.

¹⁶¹ - См. напр. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 53.

¹⁶² - Подробнее об этом можно читать у Бернгарда Вейсса – „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 68–68.

¹⁶³ - Лук. 6:30 срвн. с. 19 у Дресделя р. 42; срвн. с. 5 у Дресделя р. 8 с Лук. 5:32.

¹⁶⁴ - Лук. 6: 36–38. – Epist. 1, с. 13 у Дресделя р. 60–61. Лук. 17:1,2; срв. Epist. с. 46 у Дресделя р. 92–93.

¹⁶⁵ - Лук. 24:39. – Epist. ad Smyrn. с. 3. у Дресделя р. 292.

¹⁶⁶ - Лук. 6: 37 – 38; Лук. 11: 4; у Дресделя р. 379, 385.

¹⁶⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 65; срвн. изд. 1874, стр. 127; Креднер, „Einleit. in's N. T.“, стр. 155, 156, 159, 206, 207, 284, 285; Де-Ветте, „Einleit. in's N. T.“ §101, стр. 153, а также § 116, стр. 177– 178.

¹⁶⁸ - „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 33.

¹⁶⁹ - См. напр. Де-Ветте, „Einl. in's N. T.“ § 101, стр. 153; § 116 стр. 177; Штраус, „Das Leben Jesu“, 1874 стр. 61, – По мнению Кейма („Gesch. Jesu“, 1875, стр. 33), Евангелие от Луки написано около 100 года по Р. Х. или даже и того позже; по мнению Вейсса („Das Leben Jesu“, 1882, стр. 83 – 94) оно написано в начале 80-х годов по Р. Х., – т.-е. хотя немного, но все-таки после разрушения Иерусалима, – так пророчества вообще не по душе отрицательной критике

¹⁷⁰ - Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 359

¹⁷¹ - Ibid

¹⁷² - Суждения о Евангелии от Иоанна, заслуживающие серьезного внимания высказывают: F. A. Lampe, „Commentarius in ev. Joh.“ Amstel. 1724; S. N. Mori, „Recitationes in ev. Joh.“ ed. T. S. Dindorf, Lips. 1796; S. G. Lange, „Das Ev. Joh. übersetzt und erklärt“, «Weimar, 1797; G. C. Tittmann, „Meletemata sacra s. commentar crit. exeget. dogm. in Ev. Job.“ Lips., 1816; Fr. Lücke, „Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes», Tn. 1 n. 2, Bonn, 1820 –1824; 2 A. 1833; 3 A. 1840; A. Toluck, „Commentar zu Ev. Joh.“ Hamb. 1828; 2 A. 1828; 5 – 1838; 6 A. 1844; Mich. Wirth, „Das Ev. Johannis erläutert“, 2 Theile, Ulm., 1829; H. Klee, „Commentar über das Ev. nach Joh.“, Mainz, 1829; De Wette, „Kurze Erkl. des Ev. und der Briefe Johannis“, 3 A., 1829; Th. Harnack, „Comrn. in Prolog. Ev. sec. Joh. Patric“. 1. Dorp. 1843, L. F. O. Baumgarten Crusius, „Theolog. Auslegung der Joh. Schriften“, Bd. 1., Ev. 2 Abthl., Jen, 1843 – 1845; A. Maier, „Comm. über das Ev. des Joh.“, 2 Bde, Freib. 1843 – 1845. H. A. W. Meyer, „Krit. exeg. Handb. üb. das Ev. Joh.“, 2 umgearb. A., Gott. 1852, 4 A. 1862. , J. Pare, „De Johannis Evangelio“, Trejecti ad Rhenam, 1828; E. W. Hengstenberg, „Das Ev. des h. Joh. erlaut.“, Berl., 3 Bde, 1849, 2 A. 1861; C. E. Luthardt, „Das Joh. Evang. nach s. Eigenthumlichkeit“, 2 Abthl., Nürnbg., 1853; Bäumlein, „Comm. üb. das Ev. des Joh.“, Stuttg. 1863; F. Godet, „Comm. sur l'evangile de S. Jean“, 2 Voll., Par., 1863 – 1865; G. Dahl, „In ev. Joh. prolegomena“, Ups., 1793; Wegscheider, „Versuch einer vollständigen Einl. in das Ev. Joh.“, Gott., 1806–1808; A. W. P. Möller, „De genii et indolis ev. Joh. priorumque ev. diversa ratione rite definienda“, Vrat, 1816; 4 Th. A. Seiffarth, „Beitrag zum Specialcharakteristik der Johanneischen, Schriften, besonders des Evangeliums“, Lpz., 1823; B. Gerhauser, „Einl. in das Ev. Joh.“, Kempt., 1831; E. Beuss, „Ideen zur Einl. in das Ev. Joh. in Denkschrift des Theolog. Gesellschaft zu Strassburg“, 1840, F. C. Baur, „Über d. Compos, u. d. Char, des Joh. Ev.» in „Tüb. Jahrb.“ 1844 und in „Untersuch, üb. d. kan. Evv.“, Tüb. 1847; C. E. Luthardt, „De Compositione ev. Joh.“, Erl. 1852; Hilgenfeld, „Das Joh. Ev. u. s. gegenwärt. Auffassungen“ b\$ ero „Zeitschr“. 1859, II, 3. 4; C. Weiasücker, „Beiträge z. Charakterist. des Joh. Ev.“ в „Stuttg. Jahrb.“, 1859, 11, 4; F. A. Philippi, „Der Eingang des Joh. Ev.“,

Stuttg., 1866— К противникам Евангелия Иоанна принадлежат: Edv. Evanson, „The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their perspective authenticity examined“, Ipswich, 1722; Eckermann, „Theolog. Beiträge“, 1796; J. E. Schmidt, „Bibliothek u. s. w.“; Vogel, „Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht“, 2 Thle, 1801; K. L. Horst, „Lässt sich die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln u. s. w.?“ в „Henke's Museum“, Bd. 1., H. 1; Cludius, „Uransichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T.“, Altona, 1808; Wallenstädt, „Philo und Johannes, mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften sein könne“, Gott., 1811; G. G. Bretschneider, „Ptoabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine“, Lips., 1820; De Wette, „Einl.“; Dav. Strauss, „Das Leben Jesu“; Weisse, „Die evang. Gesch.“, Bruno Bauer, „Kritik der evang. Gesch. des Joh.“, Brem., 1840; E. C. J. Lutzeiberger, „Die kirckl. Tradition, über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“, Lpz. 1840; Al. Schweizer, „Das Ev. Joh. nach seinem inneren Werthe“, Loz., 1841; J. G.A. Schwegler, „Der Montanismus und die christliche Kirche im zweiten Jahrhundert“, Tüb., 1841,—dritter Abschnitt, „Über die Aechtheit der Johanneischen Schriften“; Ваш, „Ueber die Composition und den Charakter des Johan. Ev.“ в Цедлера „Theol. Jahrbb.“ 1844, H. 1–4; cpв. „Krit. Untersuch. üb. die kan. Evv“. 1847; E. Zeller, „Die äusseren Zeugnisse üb. das Daseyn und den Ursprung des vierten Evangeliums“, въ его „Theol. Jahrbb.“, 1845, H. 4; cpв. „Einige weitere Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Ev.“, ibid, 1847, H. 1; Hilgenfeld, „Das Er. und die Briefe Johannis“. Halle, 1849; C. Weizsäcker, „Untersuchungen üb. die ev. Gesch. u. s. w.“ Gott. 1863, Keim, „Geschichte Jesu“, 1875; B. Weiss, „Lehen Jesu“, 1882. Подлинность Евангелия от Иоанна защищали: Schicker, „Widerlegung der hauptsächlichsten Einwürfe, die in der neuesten Zeit gegen die Aechtheit des Ev. Job. gemacht sind“, Rost., 1822; Süs-kind, in „Flatt. Magazin für christliche Dogmatik und Moral“, H. 9.11; A. F. G. Glaser, „DeJoh. ap. ev. auctore, Heimst.“, 1806; G. A. v. Griefhnyzen, „Pro ev. Joh. authentia“, Hard., 1806; H. A. Schott,

„Jenaisches Weihnachtsprogr. von 1820; Examinantur dubitationes quaedam de authentia ev. Joh. ex prioribus 4 capp. a Bretschneid. exei- tate“; ü. G. Stein, „Authentia ev. Joh. contra Bretschneider. dubia vindicata“, Brandeb., 1822; Galniberg, „De antiquissimis patrum pro ev. Joh. authentia testimoniis“, 1822; J. T. Hensen, „Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes“, Schleswig, 1823; Usteri, „Comm. critica, qua ev. Joh. genuinum esse ostenditur, 1863; Опте, „Probabilia liaud probabilia oder Widerlegung der von Bretschneider gegen die Aechtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis erhobenen Zweifel.“, Lpz., 1854; E.A. Borger, „De constanti et aequabili J. Chi', indole et ingenio cet.“, Hag., 1816; F.G. Beinecke, „De ev. Joh. cum Matth., Marc. et. Luc. evv. conciliato“, Hannow., 1857; Heydenreich, „Ueber die Behauptung, das Jesus in den drei synoptischen Evangelien ganz anders erscheine, als в Joh. Ev.“ въ „Zeitschrift für Predigerwissenschaft“, Bd. 1 H. 1. 2; Guericke, „Beiträge“, 1828; Froster, „Animadv. in Bretschn. probab.“, Hels., 1829; Lücke и Toluck, въ „Comm.“; G. V. Hauff, „Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Johannis“, Nürenb., 1831; F. Fleck, „De imagine Christi Johannea et synoptica, comm.“, Lips. 1831; Frommann, Ueber die Aechtheit und Integrität des Evangeliums Johannis“ въ „Theol. Studien“, 1840, H. 4; A. Fbrard, „Wissenschaftl. Krit. der ev. Gesch.“ Frkf., 1852; Bamngarten-Crusius, „Comm.“ 1843 и въ „Einl.“; H. Mers, „Zur Joh. Frage“ въ „Stud. der evang. Geistlichkeit Würtembers“, 1844, H. 2; Ebrard, „Das ev. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entsteh.“, Zur., 1845; Thiersch въ „Versuch u. s. w.“ и въ „Kirche desapostol. Zeitalters“; Hauff, въ „Theol. Stud. u. Krit.“ 1846; Bleek, „Beiträge zur Evangelienkritik“, Berl., 1846; Weitgel, въ „Theol. Stud. u. Krit“. 1848–1849; Viguie, „Auth. de S. Jean“ Mont. 1848; Meyer, „Comm.“; Niermeyer, „Verhandlung over Echtheid der Joh. Schriften“, Haag., 1851; Luthart, „Das Joh. Ev.“ Nürnb., 1851; G. C. Mayer, „Die Aechth. des Ev. Job.“, Schatfh. 1854; K. F. Th. Schneider, „Die Aechtheit des Joh. Ev. nach den äusseren Zeugn.“, Berl., 1854; G. T. Biggecnhach, „Das Zeugniss für das Ev. Joh. neu untersucht“, Bas., 1866; J. S. von Oostersee, „Das Johannesev.“ 4 Vorträge, Gutersl., 1867; Leuschner, „Das Ev. St. Johannis und seine neuesten Widersacher“, 1873 и др.

¹⁷³ - Срв., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 63; в изд. 1874, стр. 62.

¹⁷⁴ - Strom. 6: 5; срв. Euseb. „Н. Е.“ 5: 18

¹⁷⁵ - Haeres. 3: 3, 4: „ἀλλά και ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς Τραϊανού χρόνων, μάρτυς ἀληθῆς ἐστὶ τῆς ἀποστόλων παραδόσεως“. Срв. Euseb. 3:23; в рус. перев. 1858, стр. 134.

¹⁷⁶ - Haeres. 2: 22, 5.

¹⁷⁷ - У Евсевия, „Н. Е.“, 3: 22

¹⁷⁸ - У Иринея, Haeres. 3: 3; срвн. Евсевия, „Н. Е.“, 5: 24.

¹⁷⁹ - De vir. illust. 9.

¹⁸⁰ - Quis dives cap. 42: „ἀκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον. ἐπειδὴ γάρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετήλθεν ἐπὶ τὴν Ἐφεσον» κλ; срв. Евс. „Ц. И.“, русск. перев, 1858, стр. 134 и дал.

¹⁸¹ - Praescr. haer. cap. 36: „Felix ecclesia Romana... udi Paulus Joannis exitu coronatus, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur“.

¹⁸² - Euseb. Н. Е. 3: 18: „Ἐν τούτῳ (Δομετιανῷ τῷ βασιλεῖ) κατέχει λόγος τὸν ἀπόστολον ἅμα χαί ευαγγελιστὴν Ἰωάννην ἐτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἐνεχεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νήσον... Εἰς τοσοῦτον δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλωμένους ἢ τῆς ἡπετέρας πίστεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὥς καὶ τοὺς ἀποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς (т.-е. языческие писатели) μὴ ἀποχνήσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις, τὸν δὲ διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. θίγε χαί τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσεμήναντο. Ἐν ἔτει πεντεκαίδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἐτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονούϊαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἐνός τῶν τινιχάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπατῶν, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἐνεχεν, εἰς νήσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν“ Ср. русск. перев. 1858, стр. 130–131.

¹⁸³ - Ibid. cap. 20, 2: „Μετὰ δὲ τὸν Δομιτιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσαντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομεδιανοῦ τιμὰς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα, μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἢ

Ῥωμαίων σύγκλητος βουλή ψηφίζεται, ἱστοροῦσιν οἱ γραφή τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ, οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νήσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφεσον διατριβὴν ἀπειληθέναι, ὁ τὼν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος». Срвн. в русск. перев. 1858, стр. 132–133.

¹⁸⁴ - Vir. illust. cap. 9: „Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit apocalypsin. Interfecto autem Domitiano, et actis ejus ob nimiam crudelitatem ab senato reseissis, sub Nerva principe redit Ephesum“.

¹⁸⁵ - Philad. 7, у Дресселя Patrum Apostolicorum opera, 1863, d. 284: „Εἰ γάρ καί κατὰ σάρχα μέ τῖνες ἠθελήσαν πλανήσαι, ἀλλά το πνεύμα οὐ πλανάται, ἀπὸ Θεοῦ ὃν οἶδεν γάρ, πόθεν ἐρχεται, καὶ ποῦ υπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, т. -е. „по плоти и меня хотели некоторые обольстить, но Дух, сущий от Бога, не обольщается, ибо Он знает, Откуда приходит и куда идет, и испытывает сокровенное“.

¹⁸⁶ - Philad.9, У Дресселя р. 182: Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δέ ὁ ἀρχιερεύς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἀγίων, ὅς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ, τοῦ Θεοῦ. αὐτός ὢν θόρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ, καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία“.

¹⁸⁷ - Римл. 7, у Дресселя р. 170: „Ὁ ἐμός ἐρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν ἐμοί πῦρ φιλοῦλον ὑδωρ δέ ζών, καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἐσωθέν μοι λέγον δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἡδομαι τροφή φθορά, οὐδέ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον ουράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν υστερψ ἐκ σπέρματος Δαβίδ καὶ Ἀβραάμ καὶ πόμα Θεοῦ θέλω, τό αἷμα αὐτοῦ, ὁ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος καὶ ἀέαννος ζωή“.

¹⁸⁸ - Он говорит именно следующее: „Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ ὅτ δεῖ αὐτόν παθεῖν καὶ ζωοποιήσαι, δν δόξωσιν ἀπολωλέκεναι ἐν σημείῳ, πίπτοντες τοῦ Ἰσραὴλ Ἐποίησε γάρ πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτοῦς, καὶ ἀπέθνησκον ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὀφεως ἐν Εὐᾷ γέγονεν ἵνα ἐλέγξη αὐτοῦς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραβοθήσονται. Πέρας γέ τοι Μωσῆς

έντειλάμενος οὐκ ἔσται ὑμῖν οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν εἰς Θεὸν ὑμῖν, ποιεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξη ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν... Ἐχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτόν“. γ Δресслея, р. 28.

¹⁸⁹ - Таково у Иустина, напр., следующее место в Dial. с. Tryph.,: Ἰωάννου γάρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἑνδυμα. ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσ θίοντος πλήν ἀκρίδας καὶ μέλι ἀγρίον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστὸν ἄλλα πρὸς οὓς δὲ αὐτὸς ἔβρα— οὐκ εἰμι ὁ Χριστὸς ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἤξει γάρ ὁ ἰσχυρότερος μου, οὐ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ υποδήματα βαστάσαι... Εἶπατε γάρ μοι, οὐχέ Θεὸς ἦν ὁ έντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ; ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ τῆς ὁλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔστησε· δι' οὗ σημείου ἐσωζοντο οἱ ὀφιοδήκτοι· καὶ ἀναίτιός ἐστιν ἀδικίας· μυσστήριον γάρ διὰ τούτου ὡς προέφην ἐκὴ ρυσσε, δι' οὗ καταλῦειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὀφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδάμ. γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δέ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα, ὑπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὀφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖα καὶ ἄλλαι ἀδικίαι”

¹⁹⁰ - Homil. 11: 26.

¹⁹¹ - „Das Leben Jesu“, 1874, Стр. 66.

¹⁹² - Adv. Auto Iye. 2: 25.

¹⁹³ - Adv. Haer. 3: 1: „Postea et Ioannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbibat, et ipse edidit evangélium Ephesi Asiae commorans“.

¹⁹⁴ - Euseb. „H. E“. 5: 8: “Ἐπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπесῶν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἑφέσῳ τῆς Ἀσίας διατριβῶν “. Срвн. русск. перев. 1858, стр. 254.

¹⁹⁵ - «Vie se Jesus», Introd. p.27;срв. Strauss «Das Leben Jesu», 1844, 8. 421–425

¹⁹⁶ - «Vie se Jesus", Introd. p.34–35; почти то же говорят Бретшнейдер и Штраус срв. последнего Strauss «Das Leben Jesu', 1874, стр. 63

¹⁹⁷ - После этого уже нет подробности разбирать мнение Де-Ветте („Einl. in d. N. T.“, изд. 6-е, § 189) и Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 72), что писатель Апокалипсиса никогда будто-бы не мог быть писателем нашего четвертого канонического Евангелия.

¹⁹⁸ - „Τό δέ κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καί ἡγαπημένου, ὄντος ἐξοριστοῦ ἐν Πατμῳ τῇ νήσῳ καί ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Ραΐου τοῦ ἀγανητοῦ καί ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων, περί οὗ καί Παῦλος Ῥωμαίους γράφων φηαί“. И Т. Д.

¹⁹⁹ - Max. bibl. patr. T. 3, стр. 142: “ὑπό δέ Τραϊανού βασιλέως ἐξωρίσθη (Ιοανн) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τόν λόγον τοῦ Κυρίου ἐκεῖ δέ ὢν καί τό ἅγιον εὐαγγέλιον ἐγράψε, καί ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καί διακόνου, ὃ καί Παῦλος ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ“. ..

²⁰⁰ - Euseb. 6: 14: „, Ἐν τοῖς ὑποτυπώσεσι... ὁ Κλήμης... παράδοσιν τῶν ἀνεκάθεν πρεσβυτέρων τέθειται... τόν μέντοι Ἰωάννην ἐσχατον συνιδόντα, ὅτι τά σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπό τῶν γνωρίμων, πνεύματί θεοφορτῇ θέντα πνευματικόν ποιήσαι εὐαγγέλιον“ (т.-е. „в начертаниях... Климент... излагает следующее предание древнейших пресвитеров... А последний из евангелистов Иоанн, заметив, что в Евангелиях возвещено только о телесном, по убеждению ближних и по внушению Святаго Духа, написал, Евангелие духовное“. Евс. „Ц., И.“ русск. перев. 1858, стр. 314–315).

²⁰¹ - С этой точки зрения нельзя не видеть в Евангелии от Иоанна и цели полемической в отношении к ложным направлениям вообще и в частности в отношении к гностикам и именно – керинфианам, эвионитам, лжеученикам Иоанна Крестителя и к Иудеям вообще. Это подтверждается и историческими свидетельствами Иринея, который говорит (adv. haer. 3,2,1: 2), что Иоанн хотел обличить заблуждение,

посеянное между людьми Керинфом“,—Тертулиана (De praescript., с. 33), Иеронима (Catal., с. 9), по мнению которого Иоанн написал свое Евангелие „противъ Керинфа и других еретиков, и особенно для обличения догмата эвионитов“, — Епифания (haeras. 69) и др.

²⁰² - Срв., напр., Lützelherger's „Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh.u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“. Leipz. 1840, стр. 174

²⁰³ - Напр., Люцельбергер, Ibid. стр. 168.

²⁰⁴ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1877, стр. 62.

²⁰⁵ - Euseb. „H. E.“, 3: 39: „οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καί ὅσα πότε παρά τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καί καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείας, διαβεβαούηενος ὑπέρ αὐτῶν ἀλήθειαν οὐ γάρ τοῖς τά πολλά λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλά τοῖς ταληθῇ διδάσκουσιν, οὐ δέ τοῖς τὰς ἀλλοτείας ἐντολάς μνημονεύουσιν? ἀλλά τοῖς τὰς παρά τοῦ Κυρίου τῇ πίστει* δεδομένας καί ἀν' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀλήθειας. Εἰ δέ που καί παρηκολουθηκῶς τίς τοῖς πρεσβυτέροις ἐλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέχρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πετριος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θώμας ἢ Ἰακωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων χαί ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μάθηταί λέγουσιν Οὐ γάρ τά ἐχ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τά παρά ζώσης φωνῆς χαί μενούσως” Curs. Compl. Patrol, t. 20. col. 296 – 300). Т.-е. «Я не премину изложить тебе, что хорошо узнал от старцев и хорошо запомнил, и присоединить объяснения для подтверждения истины, потому что я держался не тех, которые, подобно многим, говорят много, а тех, которые учат истине; я соображался не с теми которые припоминают чужие заповеди, а с теми, которые держатся заповедей, преданных от Господа для веры и происходящих от самой истины. Если мне случалось встречать кого-либо, обращавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, напр., что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа, что Аристон и пресвитер Иоанн, ученики Господни. Ибо я полагал, что книжные сведения не столько мне принесут пользы, сколько

живой и более внедряющийся голос» Евс. „Ц. И.“, русск. перев. 1858, стр. 163–164.

²⁰⁶ - Strauss, «Das Leben Jesu», 1874 стр.64. Замечательно, что совершенно противное говорит Штраус в этом же самом сочинении своем на стр.419

²⁰⁷ - Срв., напр., Lützelberger's „Die kirchl. Tradition über den Ap. Johan. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“. Leipzig. 1849, стр. 199.

²⁰⁸ - Бретшнейдер, Баур (Kanon. Evv., стр. 317 и след., Theolog. Jahrbuch. 1844, стр. 123 и след.), Альм (Theol. Briefe, B. 2., стр. 273 и след.), Шенкель (Charakterbild Jesu, 1864, стр. 354 – 355), Штраус (Das Leben Jesu, § 78), Кейм (Gesch. Jesu von Nazara, 1867, 1, стр. 159).

²⁰⁹ - Аполог. 1, Гл. 61: „ὁ Χριστός εἶπεν ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. «Ὅτι δέ καί ἄδόνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερόν πάσῃ ἐστίν“. Curs. Compl. Patrol, serm. Gr. torn. 6 p. 420.

²¹⁰ - Все значение этого места признает даже и Штраус. «Das Leben Jesu», 1874, стр.66

²¹¹ - „Vie de Jesus“, Introd. p. 25; ср. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 78.

²¹² - А такую речь, кроме Ренана и Штрауса, ведут еще – Бретшнейдер, Баур, Шwegler, Блэк (Einl. in d. N. T. 1852. Leipz. стр. 210 и след.), Альм (Theolog. Briefe, B. 2, стр. 274 и след.) и др., думая и убеждая других в том, что Евангелие от Иоанна написано уже в позднейшее время, когда в христианскую Церковь переходили лица, получившие греческое философское образование, – заключение – *idem per idem*; против него и Апок.19: 13

²¹³ - В отечественной литературе по этому вопросу можно указать на довольно основательное исследование Н. Молчанова: „Подлинность четвертого Евангелия и отношение его к трем первым Евангелиям“, а также и сочинение Муретова – „Подлинность бесед и речей Господа в четвертом Евангелии“. М. 1881.

²¹⁴ - „Vie de Jesus, Introd.“ p. 29, 33 – 34; ср. Вейссе, „Evang. Gesch.“, В. 2, „Studien und Kritiken“, 1840, стр. 886 и след.

²¹⁵ - Vie de Jesus, Introd.“, p. 35 – 36.

²¹⁶ - Weisse, «Evang. Gesch.», В. 2, стр. 68.

²¹⁷ - Любимые выражения Иоанна встречаются также и у других евангелистов. Так, слово „мир“ употребляется в том же смысле, как у Иоанна, у Матф. 13: 37 и след. 28: 7 и др., „истина“ – у Матф. 22: 16; срвн. Марк. 12: 14; Лук. 20: 21 и др.; „жизнь“ – у Матф. 7: 13,14, 18: 8; 19: 17 и др.; „свет“ и „тьма“ – у Матф. 5: 14 и след., 6: 22 и след, и др. Ясно, что Ренан, поступает несправедливо, когда говорит, что в речах Иоанновых „развивается целый язык, совсем новый,—язык, о котором первые три евангелиста не имеют никакого понятия (мир, истина, жизнь, свет, тьма и проч.)“.

²¹⁸ - „Ученик, говорит Люкке (Comm. 1 стр. 195), скорее мог бы забыть что-либо из своей собственной жизни, чем из жизни своего Господа; скорее из его памяти могла бы изгладиться его ранняя юношеская жизнь, чем то время, когда он в обществе с Иисусом возродился к новой, высшей жизни, когда он с любовью почувствовал и воспринял то, что потом наполняло всю его душу, что стало основанием, и средоточием всей его жизни“. К точному удержанию в памяти речей Спасителя, очевидно, не мало удобств доставлял и самый язык арамейский, на котором они были произнесены и который вообще отличался бедностью вариаций в выражениях. Срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1822, В. 1, стр. 17, 45, и др.

²¹⁹ - „Krit. Untersuch, üb. die kanon. Evangelien“.

²²⁰ - Сравн. соч. Баура в „Theolog. Jahrb.“ 1844, стр. 633 и дал., а также „Kanon. Evang.“, стр. 329 и дал. Мнение Баура разделяют также Кейм – „Gesch. Jesu“, стр. 158 – 159 и Штраус – „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 423; при этом все они признают, что такое свободное и универсальное воззрение четвертого Евангелия противоречит иудействующему воззрению Иоанна; наконец, Евангелие от Иоанна они считают писанием тенденциозным еще и потому, что в нем ап. Иоанн будто-бы возвышается на счет ап. Петра – на тайной вечери сидит ближе

к Иисусу, чем Петр, ко гробу Иисуса идет скорей Петра, и т. п. Опровержение этого мнения можно читать у Вейсса.

²²¹ - Предание это гласит следующее: в конце первого века, когда апостол Иоанн, живя в Ефесе, достиг глубокой старости, малоазийские епископы, опасаясь с одной стороны умножавшихся ересей, с другой – скорой кончины старца-апостола, просили его написать им свое новое Евангелие в руководство для веры против неправовверов, представив ему и три уже прежде написанные Евангелия. Иоанн, засвидетельствовав истину всего написанного в них и заметив, что в них не все описано, написал и свое Евангелие.

²²² - Что Иоанн написал свое Евангелие в дополнение синоптических, это видно и из сопоставления свидетельств: Иринея (Adv. Haeres. 3: 1, 2; срвн. у Евсев. „Ц. И.“ 5:8), Климента Александрийского (у Euseb., H. E., 6: 14), Оригена (ibid. 6: 25), Тертуллиана (De praescr. с. 33), Иеронима (Catalog, с. 9, и Comm, in Math, proem.), Епифания (Haer. 69), Евсевия („Ц. И.“, 3: 24).

²²³ - Weisse, „Evang. Gesch.“, стр. 125; Baur, „Die kanon. Evang.“, стр. 126 и др

²²⁴ - Срвн. Bleek, „Beiträge zur Evangelienkritik“, стр. 97 и след.

²²⁵ - Подробнее об этом сказано в главе – „Место общественного служения Иисуса Христа“.

²²⁶ - Значение этого места отрицательная критика старается уменьшить лишь извращенным толкованием его. Так, по Бауру здесь разумеются будто-бы не жители Иерусалима, а иудеи вообще („Die kanon. Evang.“ стр. 127). Впрочем, сознавая всю беспочвенность такого толкования, Баур впоследствии отказался от него и стал отвергать уже подлинность этого места, на том будто бы основании, что его нет в Маркионовом Евангелии („Theolog. Jahrbuch.“ 1847, стр. 99), утверждая в то же время (ibid.), что это – слова говорящего во имя Божие пророка и что выражение: „сколько раз“ – относится к целому ряду различных прежде бывших посланников и пророков

Божиих, а не к одному только Иисусу Христу. – Не угодно-ли понять подобную путаницу противоречивых суждений!..

²²⁷ - Эти слова, подобно Бауру, и Штраус („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 249 считает неподлинными, но признает всю силу и значение этого евангельского места.

²²⁸ - Срвн. Wieseler, „Chronolog. Synops. d. vier Evang.“ Hamb. 1843, стр. 316 и дал.

²²⁹ - Ф. В. Фаррар, „Жизнь Иисуса Христа“, перев. Матвеева, ч.2, стр. 99.

²³⁰ - Даже Ренан считает исторически достоверным почти ежегодные путешествия Иисуса в Иерусалим на праздник пасхи; только, говорит он, „подробности каждого из них мало известны, так как синоптики не говорят о них, а замечания четвертого Евангелия здесь очень сбивчивы “ „Vie de Jesus“, р. 204–205.

²³¹ - Alm, „Die Theolog. Briefe“, В. 2, стр. 287.

²³² - Renan, „Vie de Jesus“, Introd., р. 36.

²³³ - Bibl.Comm.B.1, стр.195

²³⁴ - Iren. Adv. haeres.3: 12; срв. I, 3, 6; Tertull., Depraesc. haeret. с. 28

²³⁵ - У Штрауса – „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 67– мы читаем „Из недавно открытого сочинения Оригена „Philosophumena“ видно, что древнейшие гностики знали и пользовались Евангелием Иоанна. „И это, говорит он (Василид) есть то, что говорится в Евангелиях: был истинный свет, который светит каждому человеку, грядущему в мир“ (Иоан.,1: 9).

²³⁶ - „De praescr. haer.“, с. 38. Тертуллиан говорит: „Valentinus integro instrumento uti videtur“.

²³⁷ - См.напр., «Origen. cont. Cels.»2:18,15,16,26,27,32,74; 5:52,56. Срвн. также Гизелера «Kirchengeschichte»1, 30. Прим. а.; также и у Ольсгаузена стр.341

²³⁸ - Millii prolegom. in Math.3:3;9:9; Cont.Pelag.2:17

²³⁹ - Срвн. также 2Петр. 1: 14: Иоан. 11: 18 и след.

²⁴⁰ - Кроме Иордана, Палестину орошают еще только незначительные потоки: Кисон, Белус, Есхол, Кедрон, источник

Елисея, реки Ябок, Иеромакс и несколько безымянных источников.

²⁴¹ - О войн. иуд. 3: 3, 1.

²⁴² - Hist. 5:6; срвн. Матф. 13: 23.

²⁴³ - „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 91

²⁴⁴ - Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 92. Фаррар, впрочем, утверждает, что у Иосифа Флавия город Назарет упоминается не раз. „Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 529.

²⁴⁵ - У Кейма стр. 92. Фаррар, однако-же, название города Назарета производит, от слова неццер (ветвь).

²⁴⁶ - „Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 23–24.

²⁴⁷ - Штраус присоединяет к этому еще и свое личное измышление, будто-бы Иосиф не разделял воззрений и стремлений Иисуса Христа. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 192.

²⁴⁸ - „Bibl. Commen.“ В. 1, стр. 6–7.

²⁴⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 334–335; срвн. Keim, „Geschichte Jesu“, 1865, стр. 117.

²⁵⁰ - См. напр. D–r Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 295, 325; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 334; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 52.

²⁵¹ - Срвн. Фаррара „Жизнь Иисуса Христа“, перев. Матвеева, т. 1, стр.45.

²⁵² - Срвн. Schleiermacher's «Das Leben Jesu», стр.55

²⁵³ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 151,154, 191,333 – 340. Что Иисус Христос происходил из Галилеи – и именно из Назарета – это, впрочем, Штраус признает историческим.–„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 191.

²⁵⁴ - Strauss, „Das Leben Jesu“, I, § 24; его-же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 351; Bruno Bauer, „Kritik der Evang. Geschichte der Synoptiker“, 1, стр. 84; Schleiermacher, «Das Leben Jesu“, стр. 59.

²⁵⁵ - Беседы на Матфея, 1, стр. 66.

²⁵⁶ - Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 115.

²⁵⁷ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 65–66.

²⁵⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 386.

²⁵⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 380 – 381.

²⁶⁰ - Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 119

²⁶¹ - Припоминаются нам при этом слова и одного римского поэта – Ювенала: *Video meliora proboque Deteriora sequor*. Срвн. у Ювенала Sat. 12, 26; у Горация Od. 3: 6,46; у Сенеки „De ira“ 2: 8; у Ливия „Hist, praef.“

²⁶² - Лучшие из тогдашних иудеев, между прочим, так описывают в жалобе к кесарю свое несчастное положение при царе Ироде; „он (Ирод) одним только именем был царь, а в самом деле употреблял к утеснению иудеев не только все известные тиранам способы, но и много собственных своих вымыслил на их погибель; так что лишившиеся при нем различными, неизвестными в прежние времена, казнями жизни не столько могли почитаться несчастливými, сколько оставшиеся в живых, кои из всегдашнего показывающегося на лице его зверства должны были непрестанно опасаться или о потерянной своей жизни, или об отъятии принадлежащих им имений. поскольку сей ненавидящий подданных своих царь нарочно старался украшать чужестранные города, «чтоб истощить до конца собственные свои, а через то и привел народ свой, находившийся при вступлении его на престол в цветущем состоянии, в самую крайнюю бедность, лишая по самомалейшим причинам жизни знатнейших граждан и похищая их имения: хотя же некоторым и оставлял жизнь, но с тем только, чтоб завладеть их богатствами. Наложённые от него на каждого гражданина годовые подати взыскиваемы были со всякой строгостью, но сверх тех, должно было еще подносить подарки для удовольствия как собственного его корыстолюбия, так и для насыщения алчности его придворных и рабов, которые к собиранию сих податей были приставлены и от наглости которых одним только серебром или золотом можно было защищаться. Мы не хотим уже упоминать о насилиях, оказанных честным женам и девицам, потому что для сих несчастных то только едино и осталось утешение, чтобъ причиненное стыдливости их поругание во всегдашнем сокрыто было молчании: но скажем одним словом, что иудеи столько претерпели обид от Ирода, сколько не оказал бы им и самый

кровожаждущий зверь, если-бы он верховное над людьми получил правление, и для того хотя народ наш многие в прежние времена претерпел разоренья, и несколько раз был переселяем из своего отечества; однако нет ни единого в повествованиях примера, который бы равные представлял злоключения тем, какие иудеи претерпели от Ирода“ (Иосифа Флавия „Древн. иуд.“ перев. Самуилова. Спб. 1795, ч. 3, стр. 178 –179).

²⁶³ - Дом Цицерона стоил на наши деньги свыше 250,000 рублей, дом Клодия – свыше 720,000 рублей; дом Мецената ценился баснословно высоко; что касается „золотого дома“ Нерона, то никто из современников не решался даже определять его стоимость; он был так велик, что обнимал собой поля, сады, луга, леса и даже озеро. Seidel, „Zur Zeit Jesu“, 1884, стр. 31.

²⁶⁴ - Сельский ужин, данный Лукуллом Цезарю и Помпею, стоили свыше 9,000 рублей. Замечательно, что, тратя безразсудно невероятные суммы на удовольствия и роскошь, римлянин считал недостойным уделить что-либо из своих средств для облегчения горькой участи страждущего человечества, – и в Риме не было ни общественных больниц, ни богаделен, ни других благотворительных учреждений. „Зачем – говорит, напр., Плавт (Trin. 1: 2, 58) – давать что-нибудь нищему? – Что дадут, – все равно погибнет, а для бедняка удлинится только его жалкая жизнь“. Вот суждение – вполне достойное дохристианского, языческого мира!».

²⁶⁵ - Diog. Laert. 3: 1, 2.

²⁶⁶ - Olshausen, „Bibl. Comm.“, В. 1, стр. 68

²⁶⁷ - Svet., „Vita Vespas.“, стр. 4; Иосиф. Фл., „Войн. иуд.“ 6: 5,4.

²⁶⁸ - Tacit. Hist. 5: 13: Pluribus persuasio incrat, antiquis sacerdotum libris continere, eo ipso tempore, ut valesceret oriens, profectique Judaea rerum potirentur. Виргилий также воспеваает (Eccl., 4) сына Азиния Поллона, который восстановит золотой век; мальчик сойдет с неба и водворит на земле мир.

²⁶⁹ - «Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte», стр.479

- 270 - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 173.
- 271 - Срвн. Berthold, „Christologia“, § 23, 29.
- 272 - Сам Филон, в других отношениях весьма свободный от мечтательности своих соотечественников, надеялся, что в мессианское время рассеянные иудеи перенесены будут в Иерусалим во мгновение ока ангелами (De exsecr., стр. 435; срвн. 3Ездр. 13: 13, 39, 40).
- 273 - Срвн, напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 59.
- 274 - См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр.59.
- 275 - Таково, напр., имеющееся у нас под руками (в немецком переводе) жизнеописание (?) Иисуса Христа, составленное французским жидом –Сальвадором: „Das Leben Jesu und seine Lehre, die Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts. Von J. Salvador. Aus dem Französischen von H. Jacobson“. Dresden. 1841.
- 276 - См., напр., Strauss „Das Leben Jesu“, I, § 33; Bruno Bauer, „Die Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, Leipzig, 1841, 1: 79.
- 277 - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874. стр. 337
- 278 - Ibid. стр. 338.
- 279 - Ibid. стр. 337.
- 280 - Напр., Dio Cassius и др.
- 281 - Strauss „Das Leben Jesu“, 1874, стр.337
- 282 - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 339.
- 283 - Ibid.
- 284 - Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 339.
- 285 - См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 65–66.
- 286 - Напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 68.
- 287 - Нелишним считаем заметить, что ученый еврей дон Исаак Абарбанель, который, конечно, не мог знать об этих астрономических вычислениях, передает как предание (Maajne haschuah, Amsterd.1547,p.83; ср. Münter Progr. 1821; p.54), что совпадение планет Юпитера и Сатурна в знаке Рыб было и в

2365 году от сотв. мира, т.-е. за три года до рождения Моисея, почему этому совпадению планет евреи придают вообще весьма важное значение, так что даже когда и в его время (в 1462 г.) однажды случилось такое совпадение, то все иудеи были твердо убеждены в скором явлении обетованного Мессии. Не менее замечательно также и то обстоятельство, что, по свидетельству Визелера, обозначено явление новой звезды за несколько времени (около 2-х лет) перед рождением Христа также и в древнейших астрономических таблицах китайцев.

²⁸⁸ - По Кеплеру, это было в 748 году от основания Рима, т.е. за два года до смерти Ирода. Strauss, «Das Leben Jesu», 1874, стр.371

²⁸⁹ - См., напр., Shleiermacher's «Das Leben Jesu», стр. 68.

²⁹⁰ - Впрочем нужно сказать, что в этом отношении мнения иудейских ученых были различны. По мнению одних, основывающемся, как здесь, на явном указании пророков, Мессия должен был произойти из Вифлеема (Матф., 2: 4; „Targ. in Misch.“ 5: 2); другие, следуя каким-то неизвестным нам устным преданиям, утверждали, что Он явится неизвестно откуда (Berthold, „Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate“. 1811).

²⁹¹ - Интересно, по своей оригинальности и фантастической концепции, суждение Штрауса по поводу этого евангельского повествования. „Опасность для жизни и чудесное спасение дитяти, предназначенного для великих дел, – говорит Штраус, – есть одна из основных тем всех героических сказаний, которую мы, не распространяясь здесь о том, насколько действительная связь народов и саг вероятна или хотя возможна, усматриваем в еврейских, персидских, греческих и римских сказаниях. Не говоря об опасностях, угрожавших в детстве Зевсу, Гераклу, и о том, как они были отвращены, мы встречаем эту тему в историях детства Моисея в Пятикнижии, Авраама – в позднейших иудейских легендах, Кира – у Ливия, и затем из одного и того же века в истории детства первого римского императора – у Светония и христианского Мессии – в Евангелии от Матфея (гл. 2), – снабженную столь сходными чертами, что невозможно не видеть частью влияния одной саги на другую,

частью общего психологического источника всех их. Этот источник есть закон фантазии – делать наиболее ощутительным значение доброго, а следовательно также и великого, благотельно действующего человека, с одной стороны, чрез близко соприкасающуюся возможность утраты его, а с другой – через божественное попечение о его сохранении. Что же касается влияния одной саги на другую, то таковое со стороны Моисеевской на христианскую очевидно, со стороны персидско-греческой – вероятно, со стороны римской – по меньшей мере возможно“. *Das Leben Jesu*, 1874; стр.368–369. „Фараон или Ирод – это тоже, что у Кира его дед Астиаг, у Ромула и Рема – их двоюродный дед – Амулій, у Августа – римский сенат“ (*ibid* стр. 376). Это суждение Штрауса несомненно весьма затейливо, быть может, даже остроумно, – но зато совершенно неисторично; 1) указанный закон фантазии измышлен лишь фантазией Штрауса, – наука его не знает; 2) как мы уже доказали в свое время, евреи были неспособны к мифическим образованиям; 3) Евангельский образ Христа отвергнут иудеями, – ясно, что он не мог сложиться на почве тогдашнего иудейства; еще менее он мог развиваться на почве язычества, для которого он казался безумием...

²⁹² - Все неслыханные злодеяния этого тирана отказывается изобразить даже и сам историк его – Флавий. Но насколько Ирод был жесток особенно в последнее время своей жизни, к которому должно отнести и зверское избиение вифлеемских младенцев, ясно показывает уже одно его предсмертное распоряжение. „Призвав Саломию, сестру свою, и Алекса, ее мужа, рассказывает Флавий (Ирод), говорил им: „что он, удручаем будучи многоразличными болезнями, предвидит скоро наступающий конец своей жизни, и что хотя смерть, как неминуемый для всех смертных предел, его и не устрашает, но крайне его беспокоит и мучит то, что умрет он без всякого плача и рыдания, какими народ изъявить должен последнюю честь царю своему. Мне, продолжал он, известны сердца иудеев, которые ничего столько не желают, как моей смерти; потому что они еще при жизни моей заводили против меня смятения и дерзнули причинить мне поругание низвержением

постановленного мной орла златого. Но вы можете облегчить сию печаль мою, когда согласитесь со мной в моем намерении. Ибо тогда и погребение мое несравненно будет великолепнее всех погребений царских, и я нелицемерно оплакан буду от всего народа, который в противном случае не иначе будет по мне плакать, как только для единого поругания и смеха. Чего ради вы, как скоро узрите меня при последнем издыхании, повелите воинам, не давая им прежде знать о моей смерти, разве уже по исполнении сего моего повеления, окружить заключенных (в великом множестве знатнейших) иудеев в показанном вам мной месте, и всех их побить стрелами. По учинении сего сугубое сделаете вы мне удовольствие: первое, что исполните последнюю мою волю; другое, что прославите достопамятным плачем мое погребение“. Отдавал сей приказ, плакал сам неутешно, и, заклиная их союзом родства и всем тем, что они почитали священным, просил, чтоб не лишили его сея чести, которое его завещание и обещали они исполнить. Из сего данного Иродом повеления, говорит Флавий, ясно всяк усмотреть может, какого он был человек духа. Ибо если прошедшие его лютости, какие оказал он над своими единокровными, покажутся кому-нибудь извинительны по той причине, что защищал он в то время жизнь свою, то сей данный им безчеловечный приказ выводит наружу все его зверство. поскольку при последнем уже своем издыхании восхотел он ввергнуть в плач и сетование целый народ, повелев лишить жизни по единому человеку из каждого дома, не взирая на то, что сии несчастные никакой не сделали ему обиды и ни в каком не были уличены преступлении когда напротив держащиеся хотя мало добродетели прощают в сие время обиды и самым своим неприятелям» („Древн. иуд.“ перев. Самуилова Спб. 1795 г. ч. 3 стр. 158–159). Кто после этого может сомневаться, чтобы такой тиран ради своих честолюбивых выгод не мог пожертвовать незначительным числом вифлеемских младенцев?

²⁹³ - В этом случае замечателен отзыв об Архелае его лучших современников и соотечественников: „злоклучения сии (Иродовы), говорили они кесарю, были причиной, что мы при

вступлении на престол Архелая радостные произносили восклицания, думая, что нельзя никак тому стать, чтобы преемник престола, сколько бы он ни жесток был, неумереннее был Ирода: и потому, чтоб сделать ему угождение, оплакивали мы всенародно память умершего отца его, да сделали-бы, может быть, что-нибудь и более для определения к себе любви его, еслибы он сколько-нибудь лучшей обрадовал нас надеждой. Но Архелай как-бы боялся, чтоб не сочли его чуждым Иродовой крови, дал о сем знать без всякого отлагательства, каков он будет царь для своих подданных; и сие сделал, в такое время, когда не совсем утвержден был на царстве, которое еще состояло во власти кесаревой. Ибо при самом своем на престол вступлении показал он ясный пример, с какой тихостью и с какой справедливостью управлять будет народом, когда ни Бога не убоявшись, ни пожалев своих подданных, побил в самом храме три тысячи человек граждан“. („Древности Иудейские“, перев. Самуйлова, Спб. 1795 г. ч. 3, стр. 179).

²⁹⁴ - Strauss, «Das Leben Jesu», 1874 стр. 384–386 ; Schleiermacher „Das Leben Jesu», стр.71

²⁹⁵ - По этому вопросу в немецкой богословской литературе существуют многие специальные исследования: между ними весьма интересно: J. P. L. Teologus'a, – „Die Jugend- und-Bildungsgeschichte Jesu“, Beern, 1868.

²⁹⁶ - Впрочем, в 1851 году было издано в Лейпциге сочинение Рудольфа Гофмана – „Das Leben Jesu“, – написанное именно на основании апокрифических Евангелий

²⁹⁷ - Считая евангельское повествование об этом событии мифическим, Штраус сравнивает его с рассказом Светония о том, как однажды кормилица положила Августа в комнате в люльку, стоявшую на гладком полу; но Август, в то время еще младенец, на следующее утро исчез неизвестно куда и только после продолжительных поисков был наконец найден на самой высшей части дома лежащим на восход солнца. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 387. Вот, но Штраусу, где основа для евангельского рассказа о путешествии в Иерусалим двенадцатилетнего Иисуса Христа!...

²⁹⁸ - См., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 308; Bruno Bauer, „Kritik der Evang. Geschichte der Synoptiker“, 1, стр. 67.

²⁹⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 390.

³⁰⁰ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152–226; Renan, „Vie de Jesus“, ч. 1, стр. 33–45.

³⁰¹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 240.

³⁰² - „Das Leben Jesu“, стр. 98–100. Естественное, человеческое развитие самосознания в Иисусе Христе предполагает также и Ренан, но к сожалению – совершенно в ином духе, чем Шлейермахер. Вопросу о воспитании Иисуса Христа он посвятил в своей книге целую главу, в которой он доказывает, что Иисус был сыном ремесленника, а впоследствии и сам был простым деревенским плотником, что следовательно он, должен был получить и воспитание, какое давалось людям того же сословия. Выходя от этой мысли, Ренан усиливается показать, каковым могло быть воспитание Иисуса, чем он должен был заниматься, и принимает свои грёзы за действительность. По его взгляду, роскошная и величественная природа окрестностей Назарета была единственной воспитательницей Иисуса. Тем не менее Христос учился читать и писать. Никакого обучения высшего, какое давалось в школах книжников, он не получил. Но на Востоке неученость, которая у нас непременно роняет человека в низший слой общества, есть существенное условие великой оригинальности. Греческого языка, Иисус не знал; тем более он не имел никакого понятия о греческой образованности. Даже в самой среде иудейства он остался чужд многим стремлениям, шедшим в параллель с его собственными, аскетизму ессеян и религиозной философии александрийской школы, представителем которой был Филон. Постоянно встречающиеся черты сходства между ними и Филоном легко объясняются тем, что одинаковые потребности времени давали всем возвышенным умам одно общее направление. К счастью для него он не был знаком с уродливой схоластикой, которая кричала в иерусалимских синагогах и скоро должна была произвести талмуд. Можно, впрочем, предполагать, что ему известны были афоризмы Гиллея, так, сходные с Иисусовыми. Гиллель был прямым учителем Иисуса,

если только кого-нибудь можно назвать учителем такой своеобразной личности. Иисус изучал Ветхий Завет. Закон, повидимому, в его глазах не имел большой прелести: он чувствовал, что сам может дать нечто лучшее в этом роде. Пророки, в особенности Исаия со своими энергическими укорами и очаровательными картинами, были истинными наставниками его. Он без сомнения читал апокрифы, из которых особенно поразила его книга Даниила; может быть, ему были знакомы книги Эноха, и так как в них нагромождено множество чудесных картин, то Иисус, читая их, освоился с сверхъестественной сферой, так что она казалась ему натуральной и простой. Как мало он имел понятия о тогдашнем состоянии мира, это видно из самых подлинных речей его. Земля представлялась ему разделенной на царства, между собой воюющие; он, повидимому, ничего не знал „о римской эре мира“. Он был иростым селянином, который ничего не видел, кроме своей деревни, и считал царедворцами всех, кого видел хорошо одетыми. Словом, Иисус был человек без всяких сведений, даже самых обиходных. Потому-то и притчи его наполнены небывальщиной, чуть только дело коснется царей и вельмож. Еще менее знакомо было ему важное приобретение греческой науки, – идея, составляющая основание всякой философии и одобренная потом опытной наукой, – идея, состоявшая в том, что своиравные боги, которым простодушная вера древнейших народов приписывала управление вселенной, уже давно были отрешены от своей должности. Об этом шаге вперед Иисус ничего не знал; он жил в полной декорации сверхъестественного. Он, подобно, своим землякам, воспитан был в суеверии; верил в дьявола. „Vie de Jesus“- ч. 1, стр. 33–45. У Златоверховникова „Учение Иисуса Христа“, стр. 40–42.

³⁰³ - Цельс у Оригена, Cont, Cels. 1, 28; у Штрауса–„Das Leben Jesu“, 1884, стр. 383; Талмуд говорит; „Сын Стады (так талмуд иногда называет Иисуса Христа) не принес ли магии из Египта посредством врезывания в свою кожу?“

³⁰⁴ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 194; Renan, „Vie de Jesus“, 1, стр. 33–45.

³⁰⁵ - Древн. иуд., перев. Самуйлова, Спб. 1795, ч. 3, стр. 351 (Прот. Ан. 1: 8).

³⁰⁶ - Ibid. стр. 353.

³⁰⁷ - „Древн.“, ч. 3, стр. 407

³⁰⁸ - Как известно, во времена Христа в Иерусалиме существовала даже греческая синагога (Деян., 6: 9).

³⁰⁹ - См. „Войн. иуд.“, перев. Алексеева, Спб. 1786, ч. 1, стр. 308; „Древн.“, ч. 3, стр. 193

³¹⁰ - Срвн. „Войн. иуд.“, ч. 1., стр. 84–86.

³¹¹ - „Войн. иуд.“ стр. 209; „Древн.“ стр. 193.

³¹² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 175–191.

³¹³ - В отечественной литературе этот вопрос обстоятельно рассмотрен в сочинении А. А. Смирнова–"Об ессеях в их отношении к христианству"- Москва. 1868.

³¹⁴ - О „Войн. иуд.“, перев. Алексеева. Спб. 1786 г. ч. 1, стр. 203–208. В „Древностях“ впрочем упоминает Иосиф еще некоторые характеристические черты этой секты. „Ессены или ессеи – говорит он – все происходящее в мире почитают зависящим от власти единого Бога. Признают бессмертие души и думают, что человеку ни о чем не должно иметь столько попечения, как о наблюдении истины. Они, посылая в храм дары, не отправляют в оном жертвоприношений, потому что святейшие имеют обряды (?) и по сей причине не бывают допускаемы в общий храм, но особливо отправляют свои священнодействия (?). Впрочем люди сии весьма благонравны, и упражняются в едином только земледелии. Справедливость их, которой они превосходят всех греков и варваров, и которой они чрез многие века себя отличали, заслуживает удивления. Имения же суть между ними общие, так что богатый столько же довольствуется своим стяжанием, сколько и ничего неимеющий. По сим правилам живут более, нежели четыре тысячи мужей, которые ни жен не поемлют, ни рабов иметь не стараются, почитая последнее несправедливым, а первое подверженным многим беспокойствам и ссорам: и для того обитают раздельно и одни другим услуживают. Над произращениями и плодами земли поставляют надзирателями людей добрых из

священнического сана, которые о приуготовлении жита и других снедей имеют старание. Порядок жития у всех у нихъ одинакий, и они весьма много походят на даков, называемых полистами („Древности иудейские“. Перевод Мих. Самуйлова, Спб. 1795 г., часть 1, стр. 194).

³¹⁵ - Как напр. учение о свойстве и бессмертии души, загробной жизни, блаженств праведников, и наказаний грешников и т. п.

³¹⁶ - Как напр, осквернение елеем, любовь к нечистоте, процесс испражнения, чрезмерное соблюдение субботы, непримиримая ненависть к „обижающим» необщительность и кастичность самой секты и т. п.

³¹⁷ - См.напр.”Древн. Иуд.“ кн.1, гл.1. гл. 2 гл.3, гл.4, гл.5, гл. 7, гл.9; кн. 11, гл. 5; гл. 7; кн. 3, гл. 7; кн. 6, гл. 11; кн. 10, гл. 11; кн. 1, гл. 19, и мног. др.

³¹⁸ - Protevang. Jac., cap. 22.

³¹⁹ - В этом отношении Иоанн Креститель напоминает Штраусу („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 187) еще и другого пустынного отшельника – Бана, жившего немного позже Иоанна и о котором говорит Флавий („Vita“ 2). В общем же Штраус признает близкое сродство между Иоанном Крестителем и ессинами, по отношению к которым Иоанн был будто-бы то же, что отшельник по отношению к общежительным монастырям. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 187.

³²⁰ - „Das Leben Jesu“, 1, стр. 341; в изд. 1874, стр. 336.

³²¹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu» 1874, стр. 188

³²² - см. напр. Strauss «Das Leben Jesu» 1, стр. 315–319

³²³ - «Древн.», перев. Самуйлова. Спб. 1795 г. ч.3, стр. 209

³²⁴ - См., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 357, Schleiermacher, „D. L. J.“- стр. 145.

³²⁵ - Люкке «Komm. zum Evang. Johan. «на гл.1, ст.31

³²⁶ - Гуг, «Gutachten», стр.131

³²⁷ - Strauss, «Das Leben Jesu», 1884, стр.304–409

³²⁸ - Так устраняется и мнимое противоречие между Мф.3:14 и Иоанн. 1:31,33

³²⁹ - См., напр., Strauss, «Das Leben Jesu», 1, стр.369 и далее: Schleiermacher, «Das Leben Jesu», стр. 144 и далее

³³⁰ - Schleiermacher's «Das Leben Jesu», стр.152

³³¹ - В новешей литературе по этому вопросу не может не обратить на себя внимание труд Е. Hünefeld'a — „Die Versuchungsgeschichte“. Berlin. 1880.

³³² - Strauss, „Das Leben Jesu, 1874, стр. 398

³³³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 397

³³⁴ - См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 163.

³³⁵ - Что Матфей следовал истинному порядку предлагавшихся сатаной искушений, в этом согласны между собой и лучшие новейшие экзегеты: Мейер (Krit. exeget. Handbuch üb. d. Ev. des Matth. 1876 г. стр. 110), Ланге (D. Ev. nach Lukas. 1859 г. стр 53) и Ольсгаузен (Bibl. Comm. В. 1. стр. 189).

³³⁶ - Это объяснение принимает и Мейер (Krit. exeg. Handbuch, üb. d. Ev. Matth, стр. 118), по мнению которого различие у Луки произошло от того, что он обращал внимание не на последовательность самых искушений, а лишь на те местности, в которых происходили эти искушения.

³³⁷ - «D.L.J», стр.428: Schleiermacher D. L. J., стр. 155.

³³⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, стр.425

³³⁹ - Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 162; срвн. его же „Schriften des Lukas“, стр. 64. Этой же гипотезы придерживается и Баумгартен-Крузий. К сожалению из новейших ученых даже и Фаррар не прочь приписать истории искушения Господа нашего Иисуса Христа характер аллегорический. Срвн. его „Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 59.

³⁴⁰ - „Das Evangelium nach Lukas“, стр. 54.

³⁴¹ - „Жизнь Иисуса Христа“, стр. 64.

³⁴² - „Vitii et virtutis capax“ см. Socrates Н. Е. стр. 23. Это положение находится также и у Феодорита, см. Н. Е. Ibid. I.

³⁴³ - Biblischer Kommentar. В. 1, стр. 182

³⁴⁴ - „Das Leben Jesu», стр. 360.

³⁴⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu», стр. 435–436.

- ³⁴⁶ - Ibid.434
- ³⁴⁷ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 243–245; Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 174–194.
- ³⁴⁸ - Срвн. Baur, „Kritische Untersuchungen“, стр. 130 и след.; 190–283 и след.; Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 250–251.
- ³⁴⁹ - Срвн. Bleek, „Beiträge zur Evangelienkritik“ стр. 97 и след.
- ³⁵⁰ - Срвн. Штрауса „Das Leben Jesu“, 1774, стр. 252
- ³⁵¹ - Фаррар, „Жизнь Иисуса Христа“, перевод Матвеева, ч. 1, стр. 86– 89.
- ³⁵² - Штраус совершенно неверно понимает общественное служение Иисуса Христа, когда в этом отношении он сравнивает Иисуса Христа с греческим философом – Сократом. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 244.
- ³⁵³ - Schleiermacher, «Das Leben Jesu», 1864, стр. 201 – 202.
- ³⁵⁴ - Ibid, стр.192–193
- ³⁵⁵ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 184.
- ³⁵⁶ - Ibid. стр. 189.
- ³⁵⁷ - Сравн., напр., Златоуста „Беседы на Матфея“, М. 1839, стр. 564.
- ³⁵⁸ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 191.
- ³⁵⁹ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 193.
- ³⁶⁰ - „Беседы на Матфея“, стр. 564.
- ³⁶¹ - Мф. 19:21.
- ³⁶² - Поучение первое аввы Дорофея об отвержении от мира.
- ³⁶³ - Срвн. Фаррара „Жизнь Иисуса Христа“, ч.1, стр. 155; Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 273; Wiseman, „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände“. В. 1, стр. 155.
- ³⁶⁴ - История экзегетики знает следующие гипотезы, в разное время предложенные разными учеными для объяснения евангельских чудес: 1) естественное объяснение чудесных исцелений Христа, которое предполагает частью физическое влияние, т.-е. лечение больных более или менее обыкновенными целительными средствами, частью психическое

– воздействие на воображение больных, что перед всемогущим словом Мессии должна исчезнуть всякая боль; 2) экзегетическое объяснение – удаление чудесного элемента из евангельских повествований, – напр. Евангелие говорит, что Христос ходил по морю, а по „экзегетическому“ объяснению – у моря; 3) аллегорическое объяснение, по которому чудесные события признаются не внешними и отдельными явлениями, а только чувственными образами внутреннего и всеобщего развития; наконец, 4) мифическое объяснение, по которому в наши евангельские чудеса были мифически разукрашены или естественные события, или чувственные и образные представления.

³⁶⁵ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, Стр. 193, 195; Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2, Стр. 214; Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipzig, 1841, Стр. 70; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte des. Johannes“, Bremen 1840, стр. 61.

³⁶⁶ - Иоан. 11: 25; ср. 20: 30

³⁶⁷ - Срвн. Wiseman, „Abhandlungen üb. versch. Gegenstände“, В. 1, стр. 162.

³⁶⁸ - „Das Leben Jesu“, В. 2, Стр. 89

³⁶⁹ - „Das Leben Jesu“, стр. 84

³⁷⁰ - Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn“, стр. 12.

³⁷¹ - Срвн. также Strauss'a „Das Leben Jesu“, стр. 89, 13, 11.

³⁷² - Срвн. напр. Lange «Das Evangelium nach Johannes», чтр. 124

³⁷³ - „Das Leben Jesu“, стр. 211

³⁷⁴ - „Das Leben Jesu“, стр. 211

³⁷⁵ - Мф.13:58

³⁷⁶ - „Das Leben Jesu“, стр. 233.

³⁷⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu«, В. 2, стр. 94 –106; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker«, Leipzig, 1841, В. 1, стр. 159–161.

³⁷⁸ - «Kritik der evang. Geshichte», 1850, стр. 608–613

³⁷⁹ - «Kritik der evang. Geshichte», von Ebrard, стр. 609–610

³⁸⁰ - Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2, стр. 106; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker“, B. 1, стр. 161; Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipzig, 1841, стр. 79.

³⁸¹ - „Das Leben Jesu“, 2, 110.

³⁸² - „Glaubenslehre“, 2, § 103.

³⁸³ - Ibid., стр. 136.

³⁸⁴ - „Das Leben Jesu“, стр. 225.

³⁸⁵ - «Das Leben Jesu», B. 1, стр. 712

³⁸⁶ - Напр., Schleiermacher, „Glaubenslehre“, I, § 44,1.

Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 1, стр. 435

³⁸⁷ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 333–335; Strauss, „Das Leben Jesu“ B. 1., стр. 435, Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, стр. 222.

³⁸⁸ - „Das Leben Jesu“, стр. 341 и там же

³⁸⁹ - В еврейской Библии этот стих считается 23-м; действительно, в нем слово σατανάς имеет только апеллятивное значение, почему LXX и переводит его не словом „διάβολος“, как бы слудовало по Шлейермахеру, а словом „ei; srarouXov“, по славянской Библии «в наветы».

³⁹⁰ - „Das Leben Jesu“, стр. 331

³⁹¹ - „Das Leben Jesu“, стр. 335.

³⁹² - Срвн., напр., 2Кор. 4:4; Ефес. 2:2; 6: 12 и др.

³⁹³ - Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 274.

³⁹⁴ - Хотя, по мнению Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 447), на самом деле евангельские бесноватые были люди естественно (!) недужные.

³⁹⁵ - Иосиф Флавий рассказывает об одном иудейском заклинателе, который посредством какого-то магического кольца и валомановских магических формул извлекал демонов из носа бесноватых; чтобы убедить присутствующих в том, что злое существо действительно выходило вон из человека, он однажды поставил вблизи бесеоватого сосуд, наполненный водой, и приказал демону опрокинуть его, – что тот и сделал... Подобным же образом рассказывает Филострат („Vita Apoll.“,

4:20) об Аполлонии Тианском, что демону, бесновавшему одного юношу, он приказал удалиться из юноши с каким-нибудь (?) видимым признаком,— после чего тот (т.-е. демон) вызвался опрокинуть стоявшую недалеко статую, которая, к удивлению всех присутствовавших, действительно мгновенно упала, когда демон оставил юношу (у Штрауса, „Das Leben Jesu“, стр. 446). Эти суеверные басни Штраус, разумеется, ставит рядом с нашими евангельскими повествованиями.

³⁹⁶ - „Das Leben Jesu“, В. 2, стр. 14.

³⁹⁷ - Срвн. также у Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 446.

³⁹⁸ - Weiss, „Das Leben Jesu“, 1882, В. 1, стр. 454–467

³⁹⁹ - Лук. 8:26–29

⁴⁰⁰ - По словам Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 453), во время земной жизни Иисуса беснование было модной болезнью—„geradezu Modekrankheit war«!..

⁴⁰¹ - Срвн., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, § 93.

⁴⁰² - Правдивости евангельского рассказа не отвергают и некоторые из представителей отрицательной критики, но, к сожалению, понимают его слишком произвольно и несогласно с самым духом евангельского повествования. Так, напр., Баур („Krit. Untersuch, üb. die kanon. Evv.“, стр. 430 и след.), а за ним и Фолькмар („Die Religion Jesu“, стр. 229) понимают это событие в смысле аллегорическом: под бесноватым они понимают языческий мир и его обращение ко Христу, под бесами и свиньями —языческих идолов, подъ повелением идти и рассказать о случившемся —учреждение иудейского апостольства, и т. д. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 451. Не отвергая исторического значения этого факта, А. В. Горский также усматривает в нем указываемый Бауром аллегорический смысл. „История евангельская и Церкви апостольской“, 1883, стр. 188.

⁴⁰³ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 448. Имея в виду это возражение, Фаррар („Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 156) говорит: „Может быть, тут же неподалеку бродил и другой бесноватый, который был не из гадарян и меньше одержим болезнью, хотя в повествовании, кроме простого

указания, ничего больше и не говорится о нем“. А в своих „примечаниях“ (ibid., стр. 580) он прямо отвечает на приведенное возражение отрицательной критики таким образом: „Тут есть различие, но ни одному добросовестному критику, имеющему дело с каким-нибудь другим повествованием, никогда бы не пришло и на ум назвать это непримиримым разногласием; во всяком случае он не стал бы думать, что это каким-нибудь образом может поколебать достоверность повествования. Если бы мы подробно знали все обстоятельства дела, то вероятно не встретили бы ни малейшего затруднения в том, что ев. Матфей упоминает двоих бесноватых, а другие евангелисты – одного. Подобные мелкие разности на каждом шагу встречаются в совершенно честных свидетельствах людей, которых никто вследствие этого не станет обвинять в неправдивости. «Ετερον ἐστὶ», говорит Св. Златоуст, διαφόρως εἰπεῖν καὶ μαχομένους εἰπεῖν „Per hujusmodi Evangelistarum locutiones, – говорит бл. Августин, – varias, sed non contrarias, discimus nihil in cujusque verbis nos inspicere debere, nisi voluntatem“, и пр. (De Cons. Evang. 2: 28). А. В. Горский, следуя Матфею, также признает двух гадаринских бесноватых, но самое событие излагает ближе к повествованиям Марка и Луки. „Ист. еванг. и Церкви апост.“, стр. 186.

⁴⁰⁴ - Срвн., напр., Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, 1841. Leipzig, стр. 65.

⁴⁰⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2., стр. 26; срвн. Bruno Bauer, „Krit. Der evang. Geschichte der Synoptiker“, стр. 66

⁴⁰⁶ - Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2., стр. 29; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449.

⁴⁰⁷ - Bruno Bauer, „Kritik der Evang. Geschichte der Synoptiker“, 67

⁴⁰⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2., стр. 26. Срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449

⁴⁰⁹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2., стр. 31. Срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449

⁴¹⁰ - Strauss, „Das Leben Jesu“, В. 2, стр. 32

⁴¹¹ - Останавливая внимание своих читателей на этих словах Христа, Штраус («Das Leben Jesu», 1874, стр. 266, 456) замечает: „справедливее, точнее, вернее и скромнее Христос не мог и выразиться, потому что болезнь, основывающаяся на воображении, и могла быть всегда исцелена только воображением» (т.-е. верой). Мы не почли нужным вносить в текст это возражение Штрауса, ибо только воображение одного Штрауса могло приписать воображению болезнь, длившуюся в течение двенадцати лет и обнаруживавшуюся таким явным, эмпирическим признаком, как кровотечение!.. А с безграничным воображением серьёзно считаться невозможно.

⁴¹² - Strauss, „Das Leben Jesu», В. 2., стр. 86 – 87; срвн. его же „Das Leben Jesu», 1874, стр.456–457

⁴¹³ - „Das Leben Jesu» von D-r Strauss, В. 2., стр. 88

⁴¹⁴ - У Газе,–„Gesch. Jesu“, 1876, стр. 446. Кейм (Gesch, Jesu, 1, стр. 460) думает что при исцелении кровоточивой Иисус употребил какую-то „живительную траву“– „ein lebendes fremdartiges Gewächs, das Heilmittel jeder Krankheit“. Это, очевидно, повторение взглядов Паулюса и Вентурини, из которых последний так объяснял исцеление кровоточивой: „При этих прощальных словах опытный врач всунул в руку обрадованной женщины траву, действующую против ее недуга, и дал ей понять, что она может пользоваться ею до своего полного выздоровления“.

⁴¹⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu», 2, стр. 82; срвн. его же «Das Leben Jesu», 1874, стр. 433.

⁴¹⁶ - Strauss, „Das Leben Jesu», 1874, стр. 434.

⁴¹⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu», 2, стр. 82, срвн. его же „Das Leben Jesu», 1874 стр. 434.

⁴¹⁸ - Фаррар (Жизнь Иисуса Христа, 1885, стр. 582) говорит: подробности недостаточно полны, чтобы можно было ясно понять, как это было сделано... но сам факт открытия кровли–обычное дело на востоке (см. Thomson, „Land and Book,» стр. 358).

⁴¹⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu», 2, стр. 84

⁴²⁰ - Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker», стр. 91; Strauss, «Das Leben Jesu», 2, стр. 83; срвн. его же „Das Leben Jesu», 1874, стр. 434. Фаррар (Жизнь Иисуса Христа, 1885, стр. 582) по этому поводу говорит, следующее:

„Возражение, что это (раскрытие кровли) могло угрожать опасностью (!) жизни сидевших в доме, есть лишь одна из невежественных выдумок ребяческого критицизма».

⁴²¹ - „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker», 2, стр. 137–138

⁴²² - „Das Leben Jesu», 2, стр. 60.

⁴²³ - Strauss, „Das Leben Jesu», 2, стр. 60. По толкованию рационалистов этотевангельский рассказ нужно будто-бы понимать так, что Иисус Христос не очистил прокаженного от его проказы, а только объявил его очищенным или чистым. Штраус не соглашается даже и с этим толкованием; оставаясь верным себе, он признает евангельский рассказ об исцелении прокаженного пророческим мессианским мифом. Срвн. „Das Leben Jesu», 1874, стр. 442

⁴²⁴ - „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker», 2, стр. 16

⁴²⁵ - „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, 2, стр. 20. Имея в виду это возражение, Фаррар (Жизнь Иисуса Христа, 1885, стр. 126–127) говорит: „видно, что вследствие быстроты, с какой было совершено чудо, о нем не знал никто, кроме, быть может, немногих ближайших последователей Христа, хотя оно совершено было среди белого дня, по близости к селению и в недалеком расстоянии от следовавшего за Ним народа“.

⁴²⁶ - Strauss, «Das Leben Jesu», 1874, стр. 459

⁴²⁷ - „Das Leben Jesu», 2, стр. 96.

⁴²⁸ - „Das Leben Jesu», 1874; стр. 459.

⁴²⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu», 1874, стр. 459.

⁴³⁰ - Strauss „Das Leben Jesu», 2, стр. 96; Bruno Bauer „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker», 2, стр. 21

⁴³¹ - Не подлежит никакому сомнению существование у древних обычая, всех народов вообще и восточных в частности, – в лице послов принимать и чествовать самое посылающее лицо. Делич приводит следующие примеры: Тамирис и

Псамменит отвечают послам Кира и Камбиза, как бы те были сами цари; Кир обращается к послам Киаксара как бы он имел перед собою сего последнего. В ветхозаветной Библии: речи пророков нередко переходят в реч самого Иеговы (Ис. 6: 9; Иер. 1: 10); Авигея отвечает послам Давида, как бы самому Давиду (1Цар. 25: 40–41); послы Соломона говорят Хираму так, как бы это говорил сам Соломон (3Цар. 5: 2, 3, и сл. срвн. 8 ст. и след.). Да и в Новом Завете есть подобные же иримеры: в Апокалипсисе Ангел говорит как сам Господь; „вот Я иду скоро» (Апок. 22: 16, 46–17) и др. (Муретов. в „Прав. Обзор.»).

⁴³² - Strauss, „Das Leben Jesu», 2, стр. 102; срвн. его же «Das Leben Jesu», 1874, стр. 460

⁴³³ - „Das Leben Jesu», 2, стр. 110

⁴³⁴ - К сожалению, Фаррар также смотрит на это событие полурационалистически. „Жизнь Иисуса Христа,» 1885, стр. 109, 560–561.

⁴³⁵ - Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker», 2, стр. 34.

⁴³⁶ - Это выражение между прочим дает будто-бы повод отрицательной критике заподозривать подлинность Евангелия от Иоанна и приписывать его какому-нибудь александрийцу. „Учение о непрерывном творчестве Божиим, говорит Штраус („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 440), было основным учением иудейско-александрийской философии“. Срвн. Baur, „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“, стр. 176.

⁴³⁷ - Ясно уже после этого, как несправедливо мнение Штрауса, будто-бы этот рассказ выработан из рассказа синоптиков о капернаумском расслабленном. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 438.

⁴³⁸ - Cod. A=манускрипт Александрийский; D=Клермонтский и т. д. Подробное описание этих манускриптов, можно читать у Тишендорфа – Novum Testamentum graece ed. 7, стр. 152 и след. – Приведенное мнение отрицательной критики вполне разделяет и Фаррар. У него же можно найти и подробное указание всех тех оснований, на которые ссылается

отрицательная критика. „Жизнь Иисуса Христа“. 1885, стр. 173, 586.

⁴³⁹ - Strauss. „Das Leben Jesu«. 2, стр. 121; Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte des Johannes«, Bremen, 1840, стр. 187; Ebrard, «Wissenschaftliche Kritik der ev. Geschichte», Erlangen, 1850, стр. 375 – 376. Из новейших – Фаррар, „Жизнь Иисуса Христа», 1885, стр. 172.

⁴⁴⁰ - Так между прочим думал и Генгстенберг, – см. его комментарии на это место. У Штрауса, „Das Leben Jesu«, 1874, стр. 437.

⁴⁴¹ - Strauss, „Das Leben Jesu«, стр. 120–122; срвн. его же „Das Leben Jesu«, 1874, стр. 437; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte des Johannes«, стр. 190

⁴⁴² - „Kritik der evang. Geschichte des Johannes«, стр. 191.

⁴⁴³ - Bruno Bauer, «Kritik der evang. Geschichte des Johannes», стр. 198.

⁴⁴⁴ - Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. des Joh.», стр. 198

⁴⁴⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu«, 2, стр. 121.

⁴⁴⁶ - Ссылаясь, на свидетельства Светония (Vesp. 7), Тацита (Hist. 4:8), Плиния (Н. Н. 28: 7) и др., Ветштейн, утверждает, что, по верованию древних, слюна человека, давно не нарушавшего поста, имела целительную силу для слабых глаз, и сделанная из нее грязь употреблялась при лечении опухоли на веках. На этом основании и Штраус говорит, что при глазных лечениях слюна играла весьма важную роль в народном суеверии того (т.-е. евангельского) времени. „Das Leben Jesu«, 1874, стр. 429.

⁴⁴⁷ - К. Серен Саммоник – врач 11 столетия, пользовавший своих больных, между прочим, еще словом – „абракадабра», написанным на бумаге в виде треугольника и носимым больными на теле, Подробнее об этом сказано в энциклопедическом словаре Плюшара – слово: «Абракадабра».

⁴⁴⁸ - На этот „рецепт» указывает, напр., Толюкк.

⁴⁴⁹ - „Das Evangelium nach Johannes», стр. 124

⁴⁵⁰ - К, сожалению, попытка объяснить исцеление слепорожденного естественным путем находит для себя защитников еще и в наше время. Срвн. Weiss, „Das Leben

Jesu», 1884, В. 2, стр. 396. По мнению Вейсса, исцеление слепорожденного есть – „nur ein natürlicher Heilprozess».

⁴⁵¹ - Признавая важное значение за этими словами слепорожденного, Штраус вынужден был даже сделать совершенно произвольное предположение, будто-бы они вложены в уста слепцу самим евангелистом. „Das Leben Jesu», 1874, стр. 430

⁴⁵² - По учению фарисеев, соблюдение субботы было самой священной обязанностью иудея. Суббота, говорили они, не только соблюдалась на небе до сотворения человека, но и сам народ израильский был избран единственно с целью соблюдения ее. Она чудесно соблюдалась даже субботней рекой священного города! В субботу евреи должны были пиршествовать, хотя нельзя ни огня зажигать, ни пищи варить. В субботу никто не мог даже ободрить больного или утешить печального. Даже сохранение жизни считалось нарушением субботы; с другой стороны убить муху значило совершить такое же преступление, как и убить верблюда.. По учению раввинов, в субботу не должно переходить реку на ходулях, потому что это значит нести ходули. Женщина не должна выходить с лентами на себе, если только они не пришиты к платью. Нельзя носить вставного зуба. Человек, страдающий зубной болью, не может полоскать рта уксусом, но может подержать во рту и сглотнуть. Нельзя написать двух букв алфавита. Больной не мог послать за врачом. Человек с ломотой в пояснице не мог потерять или натереть больного места. Портной не мог выходить с иглой в пятницу ночью, чтобы не позабыть ее и не нарушить таким образом субботы ношением ее с собой. Петух не должен носить ленточки на ноге в субботу, – иначе это значило бы носить нечто, и т. д. По учению раввинов евреи должны бы были с буквальной точностью соблюдать субботу и тогда, если-бы в этот день им приходилось даже терпеть поражения, быть изрубленными в куски своими неприятелями и видеть сам Иерусалим подверженным опасности завоевания. У Фаррара, „Жизнь Иисуса Христа», 1885, стр. 203, 595.

⁴⁵³ - «Das Leben Jesu», 1874, стр. 436

⁴⁵⁴ - «Das Leben Jesu», 2, стр. 117; в изд. 1874, стр. 436

⁴⁵⁵ - Самарянин этот почему-то напоминает Штраусу ветхозаветного Неемана. „Das Leben Jesu», 1874, стр. 443.

⁴⁵⁶ - „Если этот самарянин,— говорит Штраус (ibid),— спасен чрез свою веру,— чрез что же спасены другие девять, но доказавшие своей веры подобно этому иноплеменнику – Но откуда Штраус знает, что они были не исцелены только, но и спасены

⁴⁵⁷ - „Das Leben Jesu», 1, стр. 530.

⁴⁵⁸ - „Das Leben Jesu», 1874, стр. 458

⁴⁵⁹ - Этому слову, по мнению Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 445), евангелист придает будто-бы значение магического слова! – Так может думать только незнакомый с арамейским языком критик о слове, которое было известно во время земной жизни Спасителя каждому еврейскому мальчику, говорившему на своем национальном наречии!

⁴⁶⁰ - Штраус думает („Das Leben Jesu», 1874, стр. 429), что Иисус Христос вывел слепого из селения потому, что чудо есть таинство, которое не должно быть совершаемо пред непосвященным! Какое недостойное разсуждение, если только оно действительно есть тонкое воспроизведение Реймарусовой теории сознательного обмана, как по-видимому только и возможно понимать его!..

⁴⁶¹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu», 1874, стр. 429

⁴⁶² - Ibid

⁴⁶³ - „Das Leben Jesu», 2, стр. 60

⁴⁶⁴ - „Das Leben Jesu», 2, стр. 66. Странное разсуждение по этому вопросу мы находим у Фаррара (Жизнь Иисуса Христа, 1885, стр. 235–236). „Теперь, говорит он, у Иисуса Христа не было уже той охотности (?), той самовызванности (?!), которыми отличались (?) Его прежние чудеса... Мы не имеем возможности объяснить, почему Христос прибег на этот раз к такому (методическому) способу исцеления... Можно догадываться только, что тут имеет значение нерасположенность Христа к этим языческим иродианским городам с их подражательной греческой архитектурой" (?!)...

⁴⁶⁵ - По Фаррару (Жизнь Иисуса Христа, 1885, стр. 247)—„это была самая ужасная и сильная форма припадочного сумасшествия, для исцеления какой когда-либо призывали Иисуса“. Разъясняя свою мысль далее (стр. 608), Фаррар, впрочем, впадает в противоречие с самим собой, говоря: „на самом деле в таких болезнях нет чисто естественной стороны. Они принадлежат к таинственной области, которой мы не можем постигнуть. Они обязаны своим происхождением не στήσις, а ἀπόστήσις человеческой природы“.

⁴⁶⁶ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 38

⁴⁶⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 36–38.

⁴⁶⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 428

⁴⁶⁹ - „Das Leben Jesu“, 2, 55

⁴⁷⁰ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 58

⁴⁷¹ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 428; срвн. Volkmar, „Die Religion Jesu“, стр.— 235, 250.

⁴⁷² - Такое мнение можно встретить, напр., у Блезка; см. его „Das Leben Jesu“, стр. 26.

⁴⁷³ - Срвн. Strauss - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 426

⁴⁷⁴ - Мельхер, главный проповедник (Oberprediger) в Фрейенвальде, пошел еще далее. Он называл (Beiträge z. Verständniss der H. S. 1859) Иисуса Христа прямо бунтовщиком против Бога, так как Он воскрешал тех людей, которым Бог судил умереть. У Газе—„Gesch. Jesu“, 1876, стр. 340.

⁴⁷⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 142–144; срвн. также Weisse, „Evang. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet“, 2, стр. 259.

⁴⁷⁶ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 123

⁴⁷⁷ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 467; в этом издании Штраус, впрочем, употребляет слово «gefühlvoller»-«чувствительные»

⁴⁷⁸ - Bruno Bauer, «Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker», стр.135

⁴⁷⁹ - Olshausen, «Bibl. Comm.», 1, стр.326–327

⁴⁸⁰ - „Die Wunderthaten des Herrn“, 1866, стр. 185.

⁴⁸¹ - „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 247.

- ⁴⁸² - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 464.
- ⁴⁸³ - По суммарному выражению Матфея,— воскресил умершую (Матф. 9: 18).
- ⁴⁸⁴ - „Die Wunderthaten des Herrn“, 1866, стр. 186.
- ⁴⁸⁵ - Gfrörer, Woolston, Beck и др. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469.
- ⁴⁸⁶ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 144; Шлейермахер. Вейссе и др. В издании 1874 года (стр. 468) Штраус, впрочем, изменил свое мнение.
- ⁴⁸⁷ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469
- ⁴⁸⁸ - Срвн. также Strauss „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469
- ⁴⁸⁹ - Срвн. также Strauss „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469; срвн. Baur, «Apollonius von Tyana und Christus», стр.145
- ⁴⁹⁰ - Т.е. верстах в трех
- ⁴⁹¹ - Шлейермахер, Штраус („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 476), Вейссе, Швейцер, Де-Ветте, Эвальд, Кейм и др.
- ⁴⁹² - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 152–153.
- ⁴⁹³ - „Das Wunder aller Wunder“– Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 477, 480.
- ⁴⁹⁴ - Срвн., напр., сочинение Штрауса—„Die Halben und die Ganzen“, стр. 125. Какое, однако-же, важное значение немецкие ученые приписывали евангельскому повествованию о воскрешении Лазаря, видно из того, что от положительного решения вопроса о воскрешении Лазаря богословский факультет в кенигсбергском университете ставил в зависимость кандидатуру на профессорскую кафедру вообще. Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 508.
- ⁴⁹⁵ - Напр., Weisse, „Evang. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet“, 2 стр. 260; De Wette, „Einleitung“, 2, стр. 136; Штраус и др.
- ⁴⁹⁶ - Schleiermacher, „Einleitung in das N. Testament“, стр. 282 и след.; срвн. Lücke, „Commentar zum Evangelium Johan.“, 3. Aufl. 2, стр. 476.
- ⁴⁹⁷ - Признавая все значение этого выражения, Штраус старается умалить его искаженным толкованием прямого

смысла, и потому утверждает, что здесь будто-бы идет речь лишь об исцелениях и воскрешениях моральных и идеальных. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 427.

⁴⁹⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр.148

⁴⁹⁹ - Strauss „Das Leben Jesu“, 2,стр.147

⁵⁰⁰ - Strauss «Das Leben Jesu», 2, стр.145; Weisse, «Evang. Geschichte», 2, стр. 265–266; Gfrörer, «Heiligtum», стр 313; Baur, «Über die Composition und den Charakter des Johan. Ev.», стр.136 и др.

⁵⁰¹ - Штраус, („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 472) называет этот поступок Иисуса Христа даже „нечеловеческим и возмутительным“...

⁵⁰² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр.473

⁵⁰³ - Разумею Штрауса, Вейссе, Баура, Ренана и др. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 474.

⁵⁰⁴ - Баур и его последователи.

⁵⁰⁵ - Сказанное имеет свое полное значение даже относительно поэтических вымыслов. Есть повести и драматические произведения, которых нельзя читать без слез при полном сознании, что действующие в них лица созданы поэтом, а не действительные страдальцы... Что означают эти слезы? Это – слезы существа нашего; сухому критическому рассудку они непонятны.

⁵⁰⁶ - Паулюс, Реймарус, Шлейермахер, Швейцер, Фридрейх, Штраус, Баур, Эвальд, Шенкель, Кейм, Вейсс, Газе и даже известный комментатор книг Нового Завета –Ольсгаузен.

⁵⁰⁷ - «Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht», Leipz. 1841, стр. 154–156. У Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 483.

⁵⁰⁸ - Почти такое же объяснение находится у Газе – „Das Leben Jesu“, § 64, и „Geschichte Jesu“, 1876, § 88.

⁵⁰⁹ - „Zur Bibel“, 2, стр. 181.

⁵¹⁰ - „Geschichte Jesu“, 1876, стр. 511.

⁵¹¹ - „Wissenschaftl. kritik der ev. Geschichte“, стр. 338.

⁵¹² - Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipzig, 1841, стр. 70; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 222;

Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 204; Bruno Bauer, „Kritik der ev. Geschichte des Johannes“, стр. 61.

⁵¹³ - См. Credner, „Einleitung ins N. Testam.“. Th. 1, стр. 62–64; 132–134

⁵¹⁴ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 224; Strauss, „Das Leben Jesu“ 2, стр. 216; Bruno Bauer, „Kritik der ev. Gesch. des Johannes“, стр. 62.

⁵¹⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 214.

⁵¹⁶ - Гофман, Бенгел и др.

⁵¹⁷ - Весьма странным является также и объяснение Фаррара, по которому причиной недостатка вина на браке в Кане Галилейской было именно присутствие на брачном пиру самого Иисуса Христа и Его учеников, – что отчасти и служило побуждением к совершению чуда, так как только этим Иисус Христос будто-бы и мог „отвратить безчестье, причиной которого ненамеренно стал Он сам со Своими учениками“. „Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 75.

⁵¹⁸ - Kritik der Ev. Gesch. des Johannes, стр.66

⁵¹⁹ - Так думает, напр., Штраус; см. его «Das Leben Jesu», 2, стр.211

⁵²⁰ - „Das Leben Jesu“, стр.222–223

⁵²¹ - Беседы на Евангелие от Иоанна, стр. 270.

⁵²² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 207–212; Bruno Bauer, „Kritik, der ev. Geschichte des Johannes, стр. 69.

⁵²³ - Естественные объяснения этого чуда положительно нелепы, и не только ничего не объясняют, но лишь окончательно запутывают дело. Так, Вейссе считает претворение воды в вино только притчей, в которой под женихом следует будто-бы разуместь самого Иисуса Христа; Кизер объясняет это чудо магнетическим влиянием, так как магнетизм будто-бы может вызвать в магнетизируемых вкус того, что он сам ест; Баур признал его измышлением евангелиста, который указал здесь на воду как на чувственный образ деятельности Иоанна Крестителя: „я крещаю водою, но грядущий по мне будет крестить огнем и Духом“. Огонь, дух, вино, – говорит Бауер, – представления родственные (?), а потому (?) претворение воды

в вино означает переход от Иоаннова крещения водой к мессианской деятельности и величию, в котором является Иисус, как жених среди соучастников мессианского торжества. Почти такого же мнения придерживался и Гердер. Шеллинг в чудесном претворении воды в вино видел отношение евангельского повествования к Дионисиевскому мифу. Штраус считал его прямо мифом, образовавшимся на основании ветхозаветного рассказа о скале, из которой Моисей извел воду своим жезлом,— о воде, очищенной Илиею и т. п. Мнение Бруно Бауэра приведено в тексте. Наконец, было высказываемо даже и такое мнение, что на браке в Кане Иисус Христос не совершал никакого чуда и что все дело объясняется лишь тем, что опьяневшие гости принимали за прекрасное вино простую воду!...

⁵²⁴ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 163–165; Bruno Bauer, „Die Krit. der evang. Gesch., der Synoptiker“, стр. 54.

⁵²⁵ - Hengstenberg, „Commentar zum Evangelium Johannis“, 1, стр. 352 и след.

⁵²⁶ - Мы не считаем нужным говорить о „противоречии“, указываемом, отрицательной критикой между Иоанном и синоптиками, которое состоит в том, что, по повествованию синоптиков, Иисус ведет разговор о необходимости накормить народ с „учениками“, а по Иоанну – с Филипом (Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 199).

⁵²⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 191.

⁵²⁸ - Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 194; Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 451

⁵²⁹ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 174–175.

⁵³⁰ - „Kritik der evang. Geschichte des Johannes“, стр. 231

⁵³¹ - Иосиф Флавий так описывает Геннисаретское или Тивериадское озеро, „Озеро Геннисар, – говорит он, – название свое имеетъот близъ лежащей стороны, В широту простирается на четыредесять поприщ, долготой во сто четыредесят. Вода в нем сладка и для пития весьма приятна. Ибо она тончае, нежели обыкновенно бывает в озерах. Оно чисто, со всех, сторон по берегам имеет песок, и к черпанию из него воды

способно. Вода же тише речной или ключевой, но всегда холоднее, нежели надеяться можно в озере толь обширном. Холодностью ни мало не уступает она снегу, когда несколько поддержат ее на дворе, что жители летом по ночам делают. В нем есть различные роды рыб, видом и вкусом от других мест отменные. По средине сего озера течет река Иордан, которая источником кажется быть Паний: но оный имея течение под землей сюда приходит из так называемой Фиалы или чаши, которое озеро лежит по пути к Трахонитиде на сто двадцатом поприще от Кесарии, в правой стороне, недалеко от дороги; и по круглости справедливо названо Фиалой, потому что оно кругло, как колесо. Вода в нем всегда содержится в одних пределах, никогда не убывает. Прежде не знали, что озеро есть источник Иордана: но нашел сие Филипп Трахонитский четверовластник. Он приказал бросить в Фиалу плевы, которые найдены в Пание, который в древние времена почитали источником Иордана. Естественная красота Пания умножена щедростью царя Агриппы, который для сего употребил великое иждивение. От сего места Иордан начиная явное течение проходит по средине грязей и болот Симехонитского озера, и оттуда прошедши сто десять поприщ позади города Иулиады течет по средине озера Геннисар; наконец измерив пространную пустыню впадает в Асфальтическое озеро. При озере Геннисар лежит страна того же имени естественным положением и красотой удивительная. Она столько плодоносна, что нет растения, которое бы в ней вестися не могло, и жители насадили их всякого рода. Самое благорастворение воздуха способно к произведению различных прозябений“, и т. д. (Иосифа Флавия „О войне иудейской“, перевод Михаила Алексеева, Спб., 1787 г., стр. 58).

⁵³² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 174–175; Bruno Bauer. „Krit. der ev. Gesch, des Johannes“, стр. 229.

⁵³³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 172; Bruno Bauer. „Krit. der ev. Gesch, der Synoptiker“, 2, стр. 372.

⁵³⁴ - Bruno Bauer, „Krit. der ev. Geschichte der Synoptiker“, 2, стр. 371.

⁵³⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 172–173.

⁵³⁶ - Паулюс, Gfrörer и др

⁵³⁷ - «Das Leben Jesu», стр. 235; Штраус также указывает на темноту, в которой трудно было что-либо видеть, «Das Leben Jesu», 1874, стр. 493

⁵³⁸ - Срвн. Ланге, „Das Evangelium nach Mattheus“, стр. 216, Meyer, „Krit. exeg. Kommentar, Mattheus“, стр. 327; Блезк (Beiträge 1, стр. 103 и след.) прибегает к помощи естественного объяснения и полагает, что Иисус, Христос шел не по воде, а по северному берегу озера и что ученикам только показалось, будто-бы Он шел по воде. Штраус („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 492–493), верный самому себе, не признает этого события историческим и указывает следующие места Ветхого Завета, на основании которых будто-бы мог мифически развиваться этот евангельский рассказ: Исх. 14: 16; Цар. 2: 14; Нав. 3: 13–17; Ис. 43: 16; Пс. 77: 20. Из новейших Вейсс („Das Leben Jesu“, 1884, стр. 208–209, 583) думает, что шествие по водам принадлежит позднему представлению, сложившемуся уже после прославления Христа среди Его последователей. Событие же не имело чудесного характера. Появление Христа неожиданно для учеников на другом берегу, к которому пристала лодка, лишь удивило и обрадовало учеников. А из этого удивления и радости впоследствии сложился рассказ с присоединением чудесных, сверхъестественных черт.

⁵³⁹ - Это чудесное событие происходило, по свидетельству евангельских повествований, от 3 до 6 часов утра, τὸ τέταρτον φυλακή. Со времени Помпея иудеи, по римскому обычаю, разделяли ночь на четыре трехчасовые ночные стражи; раньше же .этого, до плена Вавилонского, они делили ночь на три четырехчасовые стражи. (Срвн. Meyer, „Komm. Mtth.“, стр. 327; Ebrard, 392, Lange, „Mtth.“, стр 216; Olshaus., Mtth.“ стр. 490).

⁵⁴⁰ - Из новейших ученых такого мнения держится Вейсс, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2, стр. 186–188.

⁵⁴¹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 185.

⁵⁴² - Фихте, Шеллинга и Гегеля сам Шопэнгауэр никогда не называет иначе, как „три немецкие софиста“.

⁵⁴³ - Иосиф Флавий, „Древн.“, кн. 18, гл. 4, ст. 6. Перев. М. Самуилова, Спб. 1795 г, стр. 207; срвн. также Лук. 9: 10.

⁵⁴⁴ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 516.

⁵⁴⁵ - Unam ill loco, как говорит Бенгель; срвн. также Meyer, „Krit. Komm., Mtth.“, стр. 427; Lange, „Das Ev. nach Mattheus“, стр. 309

⁵⁴⁶ - Срвн. Ebrard, „Wissenschaftl. Kritik“, стр. 485; Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn“, стр. 200.

⁵⁴⁷ - Срвн. Ebrard, „Wissenschaftl. Kritik der ev. Geschichte“, стр. 486; Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn“, стр. 250; Meyer, „Kritischer Kommentar, Das Ev. Mtth.“, стр. 427; Lange, „Das Evangelium nach Mattheus“, стр. 310.

⁵⁴⁸ - Штраус, впрочем, более склонен думать, что евангельский рассказ о проклятии смоковницы мифически сложился на основании следующих мест Ветхого Завета: Ос. 9:10; Мих. 7:1 и след. Срвн. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 513 и след.

⁵⁴⁹ - Meyer, „Krit. exeg. Komm., Ev. Mtth.“, стр. 428.

⁵⁵⁰ - При изложении учения Господа нашего Иисуса Христа мы постоянно имели в виду два крайние, нередко друг другу совершенно противоположные, взгляда евангельских, критиков—Шлейермахера („Das Leben Jesu“, стр. 244–361) и Баура („Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, стр. 45–121).

⁵⁵¹ - Совершенно противоположный взгляд высказывает Баур в своих „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, 1864, стр. 46–60.

⁵⁵² - Это возражение, как и его опровержение, мы заимствуем у известного нашего ученого богослова – епископа Хрисанфа.

⁵⁵³ - В книге Бытия встречается: Elohim –1, 2: 3; 6: 9–22; 7: 11–16; 8: 1–19; 9: 1–17; Иегов а– 4, 6: 1–8; 7: 1–5; 7: 6–10, 8: 20–22; 11: 7–9.

⁵⁵⁴ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 296. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 206.

⁵⁵⁵ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 297.

⁵⁵⁶ - Срвн., напр., Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 301, Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 206

⁵⁵⁷ - Напр., Шлейермахер, „Das Leben Jesu“, стр. 299.

⁵⁵⁸ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 300.

⁵⁵⁹ - Срвн. Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, стр. 75–121; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 279–294

⁵⁶⁰ - См., напр., соч. Шлейермахера „Das Leben Jesu“, стр. 262–263

⁵⁶¹ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 264

⁵⁶² - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 265.

⁵⁶³ - Беседы на Еванг. Иоанна, стр. 322–323.

⁵⁶⁴ - Беседы на Еванг. Иоанна, стр. 323–324.

⁵⁶⁵ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 264

⁵⁶⁶ - „Das Leben Jesu“, стр. 270

⁵⁶⁷ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, ср. 171: „Wenn Einer auf unserm Standpunkt stehend nun Christus gefragt hätte: ist das Deine Meinung, dass es sich auf das Auftreten eines einzelnen Lehrers bezöge, so würde er das verneint haben“.

⁵⁶⁸ - Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch, des Johannes“, стр. 90. Шлейермахер также говорит, что выражение Христа: „вознесену быть“ нельзя понимать иначе, как только в переносном смысле, т.-е. „быть видимому всеми“, быть in conspectu omnium в духовном смысле. „Das Leben Jesu“, стр. 345: „das allgemeine Sichtbarwerden in conspectum omnium im geistigem Sinne gebracht werden“. Мнение это едва-ли заслуживает опровержения.

⁵⁶⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“. 1, стр. 497.

⁵⁷⁰ - Срвн. Мф. 27: 40, 43

⁵⁷¹ - Weisse, „Ev. Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet“, 2, стр. 265. Штраус („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 202) называет ее „соблазнительной или по меньшей мере неразумной“.

⁵⁷² - Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch, des Johannes“, стр. 389–390.

⁵⁷³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 681.

574 - „Das Leben Jesu“, стр. 287. Срвн. Strauss. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 202,203.

575 - «Das Leben Jesu», стр. 283.

576 - «Das Leben Jesu», стр. 286.

577 - Meyer, „Krit. Komm., Ev. Johannes», стр. 491–492; Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 353 и многие др.

578 - „Krit. Comm., Das Ev. Johan.“, стр. 317.

579 - Напр., Штраус; см. его „Das Leben Jesu“, 1., стр. 497; в изд. 1874, стр. 226.

580 - „Das Leben Jesu“, стр. 287. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 225. Baur, „Vorlesungen üb. neutest. Theologie“, стр. 75–82

581 - В евангельских повествованиях, Иисус Христос называет Себя Сыном человеческим около 80 раз. Большинство случаев падает на Евангелие от Матф., в котором слово: „Сын человеческий“ мы встретили в 28 местах: 8: 20; 9:6; 10: 23; 11:19; 12:32 и 46; 13:41; 16:27, 28; 17: 9, 12, 22; 18: 11; 19:28; 20:28; 24: 27, 30 (дважды), 37, 39, 44; 25:13, 31; 26: 2, 24 (дважды), 45, 64.

582 - Срв. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 228; Neander, „Das Leben Jesu Christi“, 1837, стр. 130 и след.

583 - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 322.

584 - „Das Evangelium nach Matth.“, стр. 463.

585 - «Krit.Komm., Mtth.», стр. 611

586 - Срвн. Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр.311

587 - Взгляд Баура на этот вопрос в его „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр. 69–75. Срвн. Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 306–317, 344–361.

588 - Беседа на Иоан. 25, стр. 304.

589 - Беседа на Иоан., 26, стр. 310.

590 - Твор. Св. Отц., т. 3, стр. 277.

591 - Бес. на Иоан., 25, стр. 304–405.

592 - „Das Leben Jesu“, стр. 304.

593 - «Die Religion in den Gränzen der blossen Vernunft», Leipzig, 1875, стр. 53.

⁵⁹⁴ - Срвн. Bruno Bauer, „Krit. der evang. Gesch. der Synoptiker“, В. 1, стр. 283–288; Gfrörer, Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 598 – 608. и др.

⁵⁹⁵ - По свидетельству некоторых ученых (Шетен, Эйземенгер, Lightfoot и др.) князем мира сего имели обыкновение называть дьявола также и раввины. Срвн. Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 274.

⁵⁹⁶ - Так думает, напр., Штраус, „Das Leben Jesu“, стр. 632.

⁵⁹⁷ - Родоначальниками теоретического социализма считают следующие лица: Фалкас, Гипподамос, Платон, Фома Кампанелла, Бэкон Веруламский, Гоббес, Спиноза, Лингве, Гельвеций, Гольбах и Руссо; а его лучшими выразителями признаются: Грахх Бабеф, Сен-Симон, Анфантэн, Карл Фурье, Феодор Дезами, Ламенэ, Констан (католический священник), Альфонс Эскиро, Пеккер, Леру, Жорж Занд (псевдонимъ), Кабе, Муаре, Ледрю Роллен, Луи Блан и Прудон – все французы; другие нации почти ие имели оригинальных социалистических теоретиков.

⁵⁹⁸ - Один немецкий коммунист (Вейтлинг) собственность называет даже „несправедливостью, вопиющей о мщении на небо“.

⁵⁹⁹ - Ламенэ, Леру, Кабе и др., также для большего авторитета своих социалистических бредней, делали святотатственные попытки если не обосновать, то по крайней мере сблизить свои воззрения и задачи с важнейшими истинами учения христианского. Впрочем более откровенные из социалистических коммунистов прямо заявляют, что они ничего не хотят знать о Боге и отвергают не только христианство, но и всякую религию вообще. Таков Теодор Дезами, открыто заявивший, что „Бог не нужен для человечества“; таков и руководитель „русского нигилизма“ Бакунин, утверждающий, что религия есть „заблуждение мысли“, что она должна быть уничтожена совершенно, и т.п.

⁶⁰⁰ - Моисей(Исх.30:13) от каждого израильтянина, достигшего двадцатилетнего возраста, узаконил требовать определенный взнос – половину сикля, т-е ок. 40к., для

построения святилища; после плена Вавилонского такая дань собиралась уже ежегодно с каждого в пользу храма вообще.

⁶⁰¹ - Отрицательная критика относит этот рассказ к числу «анекдотов» (Seeanekdoten) и смотрит на него как на побасенку. Ей кажется неправдоподобным, что сатир находился во рту рыбы, а не в желудке, и что Иисус Христос мог с уверенностью сказать, что в первой попавшейся рыбе Петр отыщет именно статир. Самое чудо она называет совершенно безцельным. (Срвн. Strauss, «Das Leben Jesu», 2, стр.181–182; Schleiermacher, «Das Leben Jesu, стр.241»). Конечно, так не будет рассуждать человек истинно верующий. Но...suum cuique!

⁶⁰² - Срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 205

⁶⁰³ - „А что вам говорю, всем говорю“. Мр. 13: 37.

⁶⁰⁴ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 236–243, но в особенности стр. 242. Срвн. Baur, „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр.105–109

⁶⁰⁵ - Место это в книге пр. Даниила читается так: „сeдьмдесять седмин сократишася о людех твоих, и о граде твоём святем, яко да обветшает согрешение, и скончается грех... и приведется правда вечная, и запечатается видение и пророк и помажется Святой святых... град же и святое разсыплется со старейшиною грядущим и потребится аки в потопе... и во святилищи мерзость запустения будет и даже до скончания време́не скончание дается на опустение“ (Дан.9: 24–27; срвн. 2–3).

⁶⁰⁶ - Напр., „Wetstein, Lightfoot“ и др.

⁶⁰⁷ - Напр., Мейер, „Komm. Math.“, стр. 502.

⁶⁰⁸ - Срвн. также Baur, „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр. 110 и след.

⁶⁰⁹ - «Das Evang. nach. Matth.», стр.392

⁶¹⁰ - „Христос“. Публичные чтения Эрнеста Навиля. М. 1881, стр. 2.

⁶¹¹ - «Христос», стр.14

⁶¹² - «Христос», стр.15

⁶¹³ - «Христос», стр.44

- 614 - «Христос», стр.38
- 615 - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 568.
- 616 - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 550–551; в изд. 1874, стр. 425.
- 617 - По преимуществу Бруно Бауэр: см. его „Krit. der evang. Gesch., der Synoptiker“, 1, стр. 265–281.
- 618 - „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, 1, стр. 276.
- 619 - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 368; срвн. также и другое сочинение Шлейермахера – „Ueber Lukas. Berlin. 1817, стр. 87–89.
- 620 - „Das Leben Jesu“, 1, стр. 577–578; срвн. также „Theologische Stud. u. Krit.“ за 1866, стр. 596.
- 621 - «Das Leben Jesu», стр.368
- 622 - «Das Leben Jesu», 1, стр.591
- 623 - «Das Leben Jesu», стр.368
- 624 - „Bibl. Komment.“, В. 1, стр. 336.
- 625 - Срвн. Ebrard, „Wissenschaftl. Krit. der ev. Gesch.“, стр. 352.
- 626 - Срвн. также Strauss, «Das Leben Jesu», стр.272–274
- 627 - «Беседы на Матфея», 3, стр.394–395
- 628 - «Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker», 1, стр. 616
- 629 - «Das Leben Jesu», стр. 616; в изд. 1874 – стр. 274
- 630 - Strauss, «Das Leben Jesu», стр.616
- 631 - Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, стр. 193; срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1, стр. 618 и др., в изд. 1874 – стр. 275.
- 632 - Напр., Де Ветте, Штраус, Гфрörer и др.
- 633 - „Krit. der Gesch. der Synoptiker“, стр. 193.
- 634 - „Krit. der Gesch. der Synoptiker“, стр. 195.
- 635 - Strauss, “Das Leben Jesu”, 2, стр.239–340; Schleiermacher, “Das Leben Jesu”, стр.237
- 636 - Штраус („Das Leben Jesu“ 1874, стр. 516 и след.) думает, что евангельский рассказ о преображении Господнем будто-бы сложился мифически на основании следующих мест

ветхозавенных писаний: Исх. 34, 29 и след, 24, 1 и след. 19: 16; Исх. 42:1; Пс. 2, 7; Второз. 18,15; а также—„Nizzachon vetus“, стр. 40.— Из новейших мнение Штрауса разделяет Кейм.

⁶³⁷ - „Bibl. Comment.“ В.1, стр.531

⁶³⁸ - Гору, на которой преобразился Господь наш Иисус Христос, древнейшее христианское предание называет Фавором; ныне Фаррар отвергает истинность этого предания на том основании, что „круглая вершина этой живописной и покрытой лесом горы, представляющей такую великолепную черту в ландшафте, открывающемся пред путешественником, когда он приближается к северным пределам равнины Ездрилонской, с незапамятных времен была укрепленным и обитаемым местом, м, спустя менее чем, тридцать лет после этого, Иосиф Флавий на этой самой горе укреплял существовавшую там крепость Итабурион“. Фаррар думает поэтому, что преображение Господне происходило на горе Ермоне („Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 243–245). Мнение Фаррара по этому вопросу не заслуживает, впрочем, особенного внимания. Срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2, стр. 307; подстрочное примечание.

⁶³⁹ - В наше время этого мнения придерживается Вейсс – «Das Leben Jesu», 1884, В.2, стр.307–315

⁶⁴⁰ - Weisse, «Ev. Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet», 1, стр.538

⁶⁴¹ - Срвн. напр., Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр.237

⁶⁴² - Это выражение Ланге переводит словом: „бодрствуя“, Де Ветте: „когда они пробудились“.

⁶⁴³ - „Bibl. Comm.“, В. 1, стр. 535.

⁶⁴⁴ - „Жизнь Иисуса Христа“, ч. 2, стр. 18–19 (по переводу Матфея).

⁶⁴⁵ - «Das Leben Jesu», стр.240; срвн. его же «Das Leben Jesu», 1874, стр.521–522.

⁶⁴⁶ - «Das Leben Jesu», стр.242

⁶⁴⁷ - «Начальные основы физики», М.1876, стр.95–98.

⁶⁴⁸ - Вопрос этот довольно подробно рассмотрен у Штрауса в его сочинении „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 276 и след.

⁶⁴⁹ - Иоан. 4: 25; подробнее об этом говорит Friedrich – „De Christologia Samaritanorum“.

⁶⁵⁰ - Иос. Флавий «О войне иуд.», 1: 2, 7. Срвн. Матф. 2:4; Иоан. 7: 42; Stahl – „Von den Messian. Zeiten в Eichhorn. Bibl.“ 6:13.

⁶⁵¹ - Σημεῖα – знамения (Матф. 24: 3; Лук. 21: 7; 3Ездр. 4: 51,52. Midrasch. Tehilim к Псал. 74; 9; срвн. Eisenmenger's „Entdecktes Judenthum“. Т. 2, стр. 698 и след.).

⁶⁵² - Пророк, который должен был будто-бы помазать его на царство; срвн. Иустина „Разговор с Трифоном“: „ Πάτρες ἡμεῖς τόν Χριστόν ἄνθρωπον προσδοκοῦμεν γενέσθαι, χαί τόν Ἡλίαν χρίσαι αὐτόν ἐλθόντα“.

⁶⁵³ - Евреи веровали, что Мессия, сам не подлежа смерти (Иоан. 12: 24; Neve Schalom. 1: 9, с. 5), изведет из ада и воскресит всех умерших иудеев. В одной апокрифической еврейской книге, по свидетельству Иустина (Dialog, cum Triph. p. 288 ed. Col.) и Иринея (Adv. Haer. 4, 39) говорилось: „ Ἐμνήσθη δέ Κύριος ὁ Θεός ἅγιος Ἰσράηλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμένων εἰς γῆν χωμάτιος, καί κατέρη πρός αὐτούς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τό σωτήριον αὐτοῦ“. Eib. Enoch в „Fabric, cod. Pseudop. 5. Test.“, t. 1, 187–195. 3. Ездр. 2: 10, 13, 15, 16, 30, 31. 4: 35 – 41.

⁶⁵⁴ - Иос. Флав. „О войне иуд.“ 6: 5, 6. „Древн. иуд.“ 10: 4, 4, 11, 7. Bauer, „Theologie des A. T.“, стр. 413; срвн. Лук. 6:15; 3Ездр. 2:38; Eisenmenger, „Judenth“, Т. 2, стр. 872 и след, у Иннокентия – „Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“, стр. 10.

⁶⁵⁵ - Событие это находится в весьма тесной связи, как по хронологическому порядку, так и по своему внутреннему значению с торжественным входом Господним в Иерусалим, а потому и мы решились не разделять их в своем изложении.

⁶⁵⁶ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 525. Считая, впрочем, мифом и повествование о входе Господнем в Иерусалим, Штраус (ibid., стр. 523 и след.) указывает следующие цитаты, на основании которых будто-бы сложился настоящий евангельский рассказ. Это – Дан. 7:13; Зах.9: 9;

Midrasch Koheleth, 3; Быт. 49:11. Т.-е. и это событие Штраус понимает как раз наоборот.

⁶⁵⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 525.

⁶⁵⁸ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 524

⁶⁵⁹ - Strauss, - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 282–284.

⁶⁶⁰ - „Non indicant tribum, nec Pseudopropheta, nec summura Pontificem nisi iudicio Septuaginta unius“. Sanh. fol. 2. 1. V. Lightfoot ad Luc. 13:33; срвн. Матф. 2: 4. У Иннокентия стр. 16

⁶⁶¹ - „Das Leben Jesu“, стр. 415.

⁶⁶² - «Das Leben Jesu», стр. 416.

⁶⁶³ - «Das Leben Jesu», 1874, стр. 276.

⁶⁶⁴ - Так объясняет поведение Иуды, напр., Шмидт; другие ученые, как напр. Паулус и Газе, приписывают Иуде мысль о возможности вооруженного сопротивления со стороны Иисуса Христа, и т. п. Из русских ученых В. Аскоченский навязывает Иуде желание ускорить устройство мессианского царства; А. В. Горский – чувство разочарования в мессианских ожиданиях и представлениях. Последнее воззрение высказывает, между прочим, и Муретов в своей статье: „Иуда предатель“ („Прав. Обозр.“ 1883, т. 3). „Полное разочарование в Иисусе, утрата веры, любви и уважения к Нему, вообще глубокий нравственный перелом во внутреннем настроении Иуды по отношению к некогда любимому и уважаемому учителю: вот что, по нашему мнению, говорит Муретов (стр. 61), было главной основой злодейства Иудина, и апостола сделало дьяволом“. Объяснение это, которое впервые высказал Кейм, убоявшись укора со стороны богоотступника Юлиана, конечно, не противоречит объяснению Евангелия, которое еще задолго до предательства объявило Иуду неверующим и указало на его „полное разочарование в Иисусе Христе“ (Иоан. 6: 64). Только евангельское объяснение, присоединившее к неверию и нравственному перелому еще специальный фактор (сребролюбие), активно обнаруживши этот „глубокий нравственный перелом“ в душе Иуды, нам кажется основывающимся на более глубоком психологическом анализе, а потому мы и решились предпочесть это объяснение

объяснению Кейма, сбивчивому, произвольному, а потому и совершенно ненаучному. Срвн. Keim, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 293–295; Гораздо правдоподобнее объяснение, указываемое Вейссом („Das Leben Jesu“, 1884, В. 2. стр. 486 –490), – объяснение, не отвергающее подлинности евангельского текста и не расходящееся с евангельскими мотивами: корыстолюбия и сребролюбия, „нравственного перелома“, разочарования и терзаний совести.

⁶⁶⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu», 1874, стр.281–536.

⁶⁶⁶ - «Chronologische Synopse», стр.334 и след.

⁶⁶⁷ - „Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte“ стр. 315 и след.

⁶⁶⁸ - „Chronologie und Harmonie der vier Evangelien“, Стр. 130.

⁶⁶⁹ - Срвн. Второз. 16: 5, 6; Мф. 26: 17; Марк. 14: 12, 14; Лук. 22: 8, 11, 15; Иос. Флав. Древн. 14: 2, 1, 17: 9, 3; „о Войн, иуд.“ 2: 1, 3 и др.

⁶⁷⁰ - К числу этих попыток мы не причисляем 1) того наивного объяснения, по которому в год смерти Спасителя у евреев был будто-бы неверно составлен календарь и один только Христос совершил пасху в надлежащее время (у Епифания, „Haer“ 51, п. 26,27); 2) мнения, будто-бы иудеи отложили тогда празднование своей пасхи на день далее, чтобы это празднование не было препятствием для предания Иисуса Христа крестной смерти (Евсевий, Златоуст, срвн. „Беседы на Матф.“, стр. 84); наконец, 3) предположения, будто-бы для избежания того, чтобы праздник пасхи не приходился непосредственно перед субботой, иудеи переносили этот праздник на следующий день, т.-е., соединяли с субботой, ибо в противном случае было бы сряду два дня, в которые ничего нельзя было бы делать (Binei, „De morte Jesu Christi», lib. 1, cap. 1).

⁶⁷¹ - „Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte“, стр. 514.

⁶⁷² - Так, между прочим, думали и некоторые из древних, как, напр., Аполлинарий, Климент Александрийский и др.

⁶⁷³ - „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch.“, стр. 786

⁶⁷⁴ - Людовик Капел, Иоанн Коксцей (*Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica, LXX circiter tractatibus, post praefationem enumeratis, absoluta quibus Veteris ac Novi Instrumenti codices commentariis haud vulgaribus illustrantur: lites recentes atque veteres dexterrime dirimuntur, infucatae denique pietatis exercitia strenue urgentur. Editio secunda a innumeris mendis, quibus prior scatebat, diligenter purgata, et triplici indice locupletata. 1689*), Гуг, Филарет (Черниговский), А. В. Горский, еп. Михаил, (Лузин), Виталий (Гречулевич) и др.

⁶⁷⁵ - „Бес. о страд.“, ч. 1, стр. 10–11.

⁶⁷⁶ - „О евангелиях и евангельской истории“, 1870, стр. 269.

⁶⁷⁷ - „О евангелиях и евангельской истории“, М.1870, стр. 271.

⁶⁷⁸ - «Христ. Чтение», 1878, 3–4, стр. 352–419

⁶⁷⁹ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 383.

⁶⁸⁰ - Филарет, «Бесед. о страд.», ч.1, стр.17

⁶⁸¹ - Присутствовал ли Иуда при совершении Иисусом Христом Божественной Евхаристии – вопрос довольно трудный для решений. Многие ученые отвечают на него отрицательно, другие – утвердительно. Исходя от слов Спасителя: „пейте от нея вси“ и замечания евангелиста: „и пища от нея вси“, архиепископ Филарет приходит к заключению, что и предатель Иуда не был лишен вечери Христовой („беседа о страд.“, ч. 1, стр. 37). Но нам кажется, что в выводе Филарета заключается более, чем сколько содержат послышки; притом же с точки зрения Филарета следует думать, что Иуда, не вкушая пречистаго тела Христова, пил только чашу... Впрочем, так ли оно было, или иначе, – это не имеет особенно важного значения для жизнеописания Иисуса Христа. Чудная благодать Господа к грешникам и в частности к Иуде достаточно доказана Евангелием и без того.

⁶⁸² - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 401; его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 281.

⁶⁸³ - „Das Leben Jesu“, стр. 419.

⁶⁸⁴ - Schleiermacher, «Das Leben Jesu», стр.420

⁶⁸⁵ - «Das Leben Jesu», 2, стр.381

- ⁶⁸⁶ - Ibid, стр.420
- ⁶⁸⁷ - Филарет, „Бесед. о страд.“, ч. 2, стр. 1.
- ⁶⁸⁸ - „Бесед. о стр.“, ч. 2, стр. 20.
- ⁶⁸⁹ - Штраус также высказывает мысль, что испуг толпы в этом случае нельзя объяснить естественно. См. „Das Leben Jesu“, стр. 458.
- ⁶⁹⁰ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 423; Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 438; Weiss, „Die evangelische Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet“, стр. 294.
- ⁶⁹¹ - «Беседы о страд.», ч.2, стр.3
- ⁶⁹² - Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch“., стр. 529.
- ⁶⁹³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, 433
- ⁶⁹⁴ - Срвн. Иоан.18:3–12
- ⁶⁹⁵ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр.440
- ⁶⁹⁶ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр.455
- ⁶⁹⁷ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр.421; Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр.461 и др.
- ⁶⁹⁸ - Филарет, «Бесед. о страд.», ч.2, стр.28
- ⁶⁹⁹ - Эти изречения иудейских авторитетов заимствованы нами из статьи английского ученого Тэйлора Айнса – „Суд над Иисусом Христом“, с значительными сокращениями и некоторыми добавлениями помещенной в ..Христианском Чтении“ за 1878 г., 9–10, стр. 285–312.
- ⁷⁰⁰ - Срвн. Матф. 27:16; Второз. 17:6; 1Тим. 5:19; Чисел 25:30; Seldenus – de Syned, 2, 13; у Иннокентия – стр. 213.
- ⁷⁰¹ - „In capitalibus judiciis sententia absolutoria die coepti judiciis pronunciari potest, condemnatoria non nisi postridie“. Sanhed. с. 4. § 1. У Иннокентия – стр. 220.
- ⁷⁰² - При этом у евреев (Sanhendrin, с. 6. § 1. Maimonid in tract, de Syned, eorumque poenis, с. 13) существовало еще обыкновение, чтобы осужденный на смерть преступник не скоро после осуждения был лишаем жизни. Глашатай несколько раз всенародно объявлял его имя, вину, свидетелей преступления и род казни, ему назначенной, вызывая всякого, кто может, идти в суд и защищать несчастного. Талмуд намеренно, конечно, лжет,

будто-бы и над Иисусом Христом смертный приговор был исполнен сорок дней спустя после его произнесения, в течении которых будто-бы ежедневно глагашатаем было объявляемо народу о Его деле и вызывались защитники. Вот собственные слова Талмуда: „vespera Paschatis suspenderunt Jesum et praeco praecedebat ante ipsum quadraginta diebus. Exhibat (clamans) ilium lapidandum esse, eo quod fascinasset, et seduxisset, et impulisset Israellem. Quicumque autem novit pro ipso meritum, suspenderunt ilium vespere Paschatis“. Sanh, 6. У Иынокентия – стр. 285.

⁷⁰³ - Хотя, строго говоря, и нельзя с точностью доказать, что такой именно суд у иудеев существовал и во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, – что, впрочем, в высшей степени вероятно (Мишна, главная часть Талмуда, по которой только и возможно выработать себе представление о характере древнего иудейского судопроизводства, собрана, – как вообще полагают лучшие ученые новейшего времени, – рабби Иудой лишь около 200 года по Р. Х.), – во всяком случае, не может быть никакого сомнения в том, что основные черты этого иудейского судопроизводства уже имели свое полное значение и во время земной жизни Спасителя.

⁷⁰⁴ - Этот трактат Дюпэна был издан в Париже в 1828 году; у нас под руками, к сожалению, он имеется только в немецком переводе: „Jesus vor Caiphas und Pilatus, oder Widerlegung einer Abhandlung von I. Salvador, durch Dupin den altern, Advocat und Doctor der Rechte“.

⁷⁰⁵ - Петра выдадо галилейское наречие, которое отличалось от иерусалимского грубостью и неправильностью произношения многих букв и даже целых слов, почему в Иудее не допускали галилеян к чтению в синагогах. V. Buxtorf. Lex. Talm. p. 434, 2416. Pfeifer Dubia Vexat. p. 1166. У Иннокентия 216 стр.

⁷⁰⁶ - Раздрание одежд – это такой поступок, который в первосвященнике выражал чрезвычайную крайность душевного волнения и показывал величайший избыток мнимой ревности по славе Бога Израилева (Иис. Нав., 7: 6; Иудиф 11, 35; 2Цар. 1: 11; 3Цар. 21: 27; Geierus de luctu Hebr. 22, 11). У Иннокентия стр. 214.

⁷⁰⁷ - Срвн. Olshausen, Biblischer Kommentar, B.2, стр. 126.

⁷⁰⁸ - Марк. 16:1; Лук; 22: 66–71.—Некоторые толковники (как Grotius,, Kuinöl, Gregor, Mayer и др.) не допускают второго собрания, здесь описываемого, полагая, что евангелист Лука понимает под ним то же самое собрание, которое мы представили первым. Но точное и определенное указание времени („как настал день“—πρωίᾱς δὲ γενομένης, Матф. 27:1), подробное исчисление собравшихся для совета сословий (Марк. 15: 1), полнота собрания (Марк,—„весь совет“), сказание Талмуда (Mischnaa 4 Santhedr. с. 4. § 1), что в уголовных делах осуждение должно быть произносимо по крайней мере на другой день после того как начался суд, — все это заставляет думать, что это было второе,, новое собрание синедриона. У Иннокентия — стр. 219.

⁷⁰⁹ - «Хр. Чт.» 1878, 9–10, стр.313

⁷¹⁰ - «Das Leben Jesu», 2, стр.463

⁷¹¹ - J. D. Michelis, „Mos. Recht“, Th. I, стр. 50; Winer, „Reallex.“, стр. 677; Buxtorf, „Lex.“, стр. 1513 и др

⁷¹² - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 468.

⁷¹³ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 468.

⁷¹⁴ - Понтий было имя прокуратора, а Пилат — прозвище, данное ему потому, что он начальствовал когда-нибудь над воинами, вооруженными — pilis, которых называли штатами — Pilati (Martial, lib. X., épig. 48), или потому, что он за какое-либо отличие был награжден таким оружием, — каковая награда была в обыкновении у римлян. Plat, in vita Romul. У Иннокентия — стр. 231.

⁷¹⁵ - „Das Leben Jesu“, стр. 427

⁷¹⁶ - «Das Leben Jesu»,стр. 437

⁷¹⁷ - Bibl. Komm. 2, стр. 148.

⁷¹⁸ - „Древн. иуд.“ 18: 3, 4; „О войн., иуд.“ 2: 8; „Philo legat. ad Caj“, р. 589. „У Иннокентия“— стр. 231.

⁷¹⁹ - Срвн. «Thaten und Lehren Jesu», von Sepp.1864, стр.326–331

⁷²⁰ - Когда Пилат склонялся уже на сторону врагов Иисуса, предостерегательный голос неба явился на защиту невинного Страдальца. Жена Пилата, Клавдия Прокулла, как называет ее придание, прислала сказать мужу: «не делай ничего праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него». По римским законам было строго запрещено женам судей и областных начальников вмешиваться в должностные дела мужей. Следовательно, если жена Пилата решила прислать свой голос мужу, когда он сидел на судейском месте, то это значит, что она слишком убеждена была в действительности небесного наставления, открытого ей во сне. Срвн. Филарета, «Бесед. о страд.», ч.2, стр.83

⁷²¹ - Пилат едва-ли желал, чтобы воины так далеко простерли свое безчеловечие; но, с другой стороны, он не мог и препятствовать им, так как подобные истязания над обвиняемыми уже давно вошли в обычай римских солдат.

⁷²² - Златоуст, „Бесед. на Иоан.“, 84.

⁷²³ - Из книги Деяний Апостольских мы знаем, напр., что ликаонцы, увидев чудо, совершенное ап. Павлом, почитали Павла за языческого бога – Меркурия, а его спутника Варнаву – за Юпитера. Срвн. Деян, 14: 11, 12.

⁷²⁴ - «Das Leben Jesu», стр.438, 439; срвн. Strauss(1874, стр.234)

⁷²⁵ - „Das Leben Jesu“, стр. 422.

⁷²⁶ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 282.

⁷²⁷ - V. Twetsten, – к Матфею, 27: 38; срвн. Газе, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 574; Кейм, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 335; Бейсс, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2., стр. 559.

⁷²⁸ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 429–430; Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 494 – 495 и др.

⁷²⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 499

⁷³⁰ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 503–504

⁷³¹ - Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch.“ стр. 549; более подробное исследование об этом обычае можно найти у Ломейера (De lustr. vete, с. 16), Зауберта (De sacrific., 2, р. 256),

Эвальда (Emblem, sacr., tom., 2, p. 39), Пфейфера (Antiq. gr., 1, cap. 24 и 39), Вольфа (Cur. philol. ad Mtth. 27: 24) и др.

⁷³² - Kommentar, Th. 3, стр. 721–722.

⁷³³ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 306.

⁷³⁴ - Ibid. стр. 504.

⁷³⁵ - Schleiermacher «Das Leben Jesu», стр. 433

⁷³⁶ - Бесед, о страд., ч. 2, стр. 128–129

⁷³⁷ - Cicero in Verrem. 5: 66.

⁷³⁸ - У Арнобия – Cont gent., lib.1, п. 36.

⁷³⁹ - У Оригена–Cont. Cels., lib. Б. п. 34. То же, lib 2. п. 5. 8.

9. 31.

⁷⁴⁰ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 443.

⁷⁴¹ - „Das Leben Jesu“, стр. 443.

⁷⁴² - Здесь Шлейермахер указывает, очевидно, на 15 псалом, действительно примененный ап. Петром к лицу Господа нашего Иисуса Христа (Деян.2: 27); слова эти, впрочем, приводятся Петром гораздо вернее, чем Шлейермахером: „не дать святому Твоему увидеть тления“.

⁷⁴³ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 443.

⁷⁴⁴ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 297.

⁷⁴⁵ - Disertatio de morte Servatoris

⁷⁴⁶ - По исследованию Вейсса („Das Leben Jesu“, В. 2., стр. 569), распятые продолжали еще жить свыше двенадцати часов, а некоторые – даже до следующего дня и только редкие доживали до третьего дня. Поэтому мнение Рихтера едва-ли может быть признано вполне достоверным,. Срвн. также сочинение Кейма, Gesch. Jesu, 1875, стр. 342.

⁷⁴⁷ - „Das Leben Jesu“, 2, стр. 508, 523.

⁷⁴⁸ - См. также Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 450

⁷⁴⁹ - „Das Leben Jesu“, стр. 451. Из новейших, Вейсс („Das Leben Jesu“, В. 2., 1884, стр. 568) признает эти слова несомненно историческими (geschichtlich, sicher gestellt durch die bestbezeugtesten Thatsachen). „Что этими словами псалма,— говорит он,— выражена непостижимейшая глубина

предсмертных мучений Иисуса,— это не подлежит сомнению“. Ibid.

⁷⁵⁰ - Слово в Великий Пяток. Слова и речи митрополита Филарета. М. 1844, Ч.1, стр. 83.

⁷⁵¹ - „Das Leben Jesu“, 2, § 134. Срвн. изд. 1874, стр. 593.

⁷⁵² - „Die evangelische Geschichte“, 2, стр. 327.

⁷⁵³ - „Ueber die Composition und den Character Joh. Ev.“, стр. 165.

⁷⁵⁴ - Интересно суждение Вейсса об этих анатомах („Das Leben Jesu“, 1884, В. 2., стр. 574). „Заключения анатомов и врачей, высказывающихся то за, то против этого явления, — говорит Вейсс, — само собой понятно, совершенно ничего не доказывают, так как из скудного указания евангелиста ныне невозможно составить себе точного представления о случившемся и так как никто не в состоянии произвести исследование над Умершим на кресте и констатировать те условия, при которых наступила смерть в этом организме“. Сам Вейсс признает рассказ евангелиста Иоанна историческим. Суждения медиков подробно раскрыты у Газе, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 581–582.

⁷⁵⁵ - Напр., Vogel, „Chirurg. Wahrnehmungen“, Band, 2; Siebenhaar, „Encyklop. Handb. der gerichtl. Arzneik.“, Band, 1; „Blutunterlaufung“, стр. 214; Horn, „Arch für med. Erfahr.“, 1820, Juli; Schuhmacher, Christison и др. См. Ebrard, „Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch.“ стр. 564.

⁷⁵⁶ - Strauss, Das Leben Jesu', 1874, стр. 595.

⁷⁵⁷ - Захар. 12, 10 у Штрайса—„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 592.

⁷⁵⁸ - У Филарета, „Беседа о страд.“, ч. 2, стр. 219.

⁷⁵⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 595.

⁷⁶⁰ - «Komm. in Matth. ap Gollandum, cont.» Cels.2, 35, 39

⁷⁶¹ - У Рута «Religiae sacrae» 2, 183, 184. У Филарета, «Бесед. о страд.», ч.2, стр.156

⁷⁶² - Апология, гл.21; творения Тертуллиана 1,50,51; у Филарета „Бесед. о страд.“, ч. 2, стр. 155.

⁷⁶³ - Ruth, „Reliquiae sacrae“, P. 2., стр. 175, 183; у Филарета „Бесед, о страд.“, ч. 2, стр. 156.

⁷⁶⁴ - Штраус, впрочем, остается верным себе: несмотря на столь многие свидетельства, он все-таки считает евангельский рассказ мифом,—причем ссылается и в этом случае на Virgiliya (ст. 475) и Овидия (ст. 798), как на свидетелей того, что солнечное затмение сопровождало и смерть Цезаря. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 588.

⁷⁶⁵ - Филарет, „Бесед, о страд.“, ч. 2, стр. 157.

⁷⁶⁶ - Замечательно, что на этом именно основании Кейм („Gesch. Jesu“, 1875, стр. 344, отказывает евангельскому повествованию в историческом значении; „тьму по всей земли“, о которой говорит Евангелие, он считает затмением солнца, а. вовсе не сверхъестественным явлением. Такое понимание, очевидно, противоречит евангельскому тексту.

⁷⁶⁷ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 448; Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 535; такого же мнения придерживаются Вейссе, Неандер, Эвальд и др.

⁷⁶⁸ - „Im Aeusseren erschütterte ein gewaltiger Erdstoss die ganze Gegend von Jerusalem. Auch der Tempelberg wurde so gerüttelt, dass der Vorhang, wahrscheinlich, der zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten, durchgerissen“. Dr. Heinrich Eberh. Gottlob Paulus, „Das Leben Jesu“, 1828, 6-ter Haupttheil, стр. 254.

⁷⁶⁹ - По поводу этого евангельского рассказа Штраус, остающийся верным самому себе и здесь, говорит именно следующее: „мгновенное раскрытие замкнутых?— дверей (?), как признак близкого несчастья, в легендах того времени встречается очень часто; умерщвление Цезаря, смерть императора Клавдия, Нерона, Веспасиана, даже разрушение Иерусалима были будто-бы возведены точно (?) таким же (!) образом“. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 588. Если верить Штраусу, то в иерусалимском храме (даже уже сожженном и разрушенном) евреи частенько переменяли занавес, отделявшую некогда святое святых от святилища!..

⁷⁷⁰ - „Das Leben Jesu“, стр. 448; срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 571; Keim, «Gesch. Jesu», 1875, стр. 344.

- ⁷⁷¹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1674, 589.
- ⁷⁷² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 538. Срвн. изд;. 1874, 154.
- ⁷⁷³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 589.
- ⁷⁷⁴ - Срвн. Meyer, «Hebräerbrief», стр.275
- ⁷⁷⁵ - „Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл намъ чрез завесу, т.-е. плоть Свою“, и т. д. Евр. 10: 19, 20. Срвн. также 6: 9, 10, 11; 9: 6, 7, 8 и др.
- ⁷⁷⁶ - „Kritisch. Komment., Matth.“, стр. 591.
- ⁷⁷⁷ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 36; срвн. изд. 1874, стр. 588 – 599.
- ⁷⁷⁸ - Chronicon, стр. 257–258; у Филарета, „Бесед, о страд.“, ч. 2, стр. 202.
- ⁷⁷⁹ - Ruth, „Reliquiae sacrae“, Т. 3 стр. 286; У Филарета, „Беседа о страд.“, ч. 2, стр. 202.
- ⁷⁸⁰ - Оглаш. 13.
- ⁷⁸¹ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 499; Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 540.
- ⁷⁸² - Даже Фаррар легкомысленно становится здесь на сторону отрицательной критики и старается отделаться пустой фразой, говоря: „замечание об этом у Матфея (27: 52, 53) весьма своеобразно и отрывочно, и, мне кажется, его можно понимать только в смысле необычайной возбужденности воображения свидетелей страшных событий“. „Жизнь Иисуса Христа“, 1885, стр. 661.
- ⁷⁸³ - Из новейших западных ученых – Кейм отвергает достоверность евангельского указания на то, что Иосиф был членом синедриона, но отвергает на том единственном основании, что членом синедриона Иосифа называет только Евангелие от Луки, которое Кейм совершенно произвольно считает одним из позднейших Евангелий. Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 347.
- ⁷⁸⁴ - Присутствие Никодима при погребении Христа Кейм также отвергает на том основании, что о нем упоминается лишь

в Евангелии от Иоанна, которому Кейм не хочет приписывать почти никакого объективно-исторического значения. На этом же основании Кейм отвергает и помазание тела Иисусова перед погребением. Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 349.

⁷⁸⁵ - „Das Leben Jesu“, стр. 457; срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 560.

⁷⁸⁶ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 597–598.

⁷⁸⁷ - „Das Leben Jesu“, стр. 457; „Joseph führt seinen Beinamen von einem Orte, den wir wissen auch nicht, ob er dort wohnte, oder ob er nur von da Gebürtig wares klingt freilich so, als ob er in Arimathia seinen Wohnsitz hätte“. Ученые полагают, что Аримафея, отчество Иосифа, есть древний город Гараматфаим, месторождения пророка Самуила, город, принадлежавший колену Ефремову (Цар. 1: 1); если же у евангелиста Луки он называется городом иудейским (Лук. 23: 51), то, по всей вероятности, потому, что со времени смерти Александра он был присоединен к Иудее. (1Мак. 11: 34).

⁷⁸⁸ - „Das Leben Jesu“, стр. 458

⁷⁸⁹ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 2, стр. 562

⁷⁹⁰ - В отечественной богословской литературе обращают на себя внимание специальные исследования по этому предмету: Петропавловского – „О воскресении Иисуса Христа“ (в „Чтен. Общ. любит. духовн. просвещ.“, за 1873, кн. 9, 11 и 12) и Соболева – „Действительность воскресения Господа нашего Иисуса Христа“. Москва. 1874.

⁷⁹¹ - Strauss, „Die Halben und die Ganzen“, стр. 125

⁷⁹² - Quid magis vel risu dignum vel a veritate alienum, quam eum, qui mortuus sit, se ipsum in vitam revocare? Quid absurdius et scripturae magis dissentaneum? У Штейнмейера «Die Auferstehungsgeschichte», стр. 31

⁷⁹³ - „Der Christus des Glaubens“, стр. 166: „Jeder Evangelist allen anderen ja jeder von ihnen sich selbst widerspricht“.

⁷⁹⁴ - „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 350.

⁷⁹⁵ - „Das Leben Jesu“, стр. 463; срвн. Hase, „Geschichte Jesu“, 1876, стр. 586–587

⁷⁹⁶ - „Das Leben Jesu“, стр. 463; срвн. Hase, „Geschichte Jesu“, 1876, стр. 588–591.

⁷⁹⁷ - „Das Leben Jesu“, Стр. 465.

⁷⁹⁸ - „Das Leben Jesu“, стр. 467.

⁷⁹⁹ - „Das Leben Jesu“, Стр. 467.

⁸⁰⁰ - „Das Leben Jesu“, стр. 469.

⁸⁰¹ - Ibid. Матфей, действительно, упоминает лишь об одном ангеле; таким образом, Шлейермахер основывает свое мнение на апокрифическом повествовании (см. выше)...

⁸⁰² - „Das Leben Jesu“, стр. 469. Белые одежды ангелов давали рационалистам повод думать, что под ангелами здесь следует разумеать есеевских друзей Иисуса.

⁸⁰³ - Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 484. Так объясняли евангельский рассказ о воскресении Иисуса Христа еще рационалисты. Только одно разложение,— говорили они,— есть несомненный признак наступления смерти. Но сами апостолы были убеждены, что тело Иисусово тления не видало (Деян. 2, 31, 13, 37). Что крестная казнь не отнимала обыкновенно жизни в течении нескольких часов, — не подлежит сомнению; голени, быть может, по ходатайству светских друзей, у Иисуса, к счастью, перебиты не были; весьма возможно, что и прободение копием осталось безвредным. Таким образом, быть может, Иисус находился только в глубоком обмороке или истощении, когда Его сняли со креста и отнесли во гроб. Об остальном там уже могли позаботиться со своим врачебным искусством есеевские друзья Иисуса. Вследствии этого в пасхальное утро Иисус в платье садовника уже и мог показаться Магдалине вблизи гроба, в полдень — на поле, а вечером — совершенно оправившись — в кругу учеников. Ученики, конечно, все это знали и сознательно вводили других в обман ради большого успеха своей проповеди. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2., стр. 580. Здесь же помещен и основательный разбор этого взгляда.

⁸⁰⁴ - „Das Leben Jesu“, von Strauss, 1874, стр. 293–294.

⁸⁰⁵ - Срвн., напр., Матф. 8: 28–34; 20: 29–34; 27: 32–56.

⁸⁰⁶ - Шлейермахер, однако, не видит „непримиримого противоречия“ в том, что Марк, называет ангела юношей, а Лука говорит о мужах.

⁸⁰⁷ - „Das Leben Jesu“, 471. Из новейших – Вейсс оставляет вопрос о явлении ангелов открытым. „Man mag über die Engellerscheinung, die sie (мироносицы) am Grabe gesehen haben wollten, denken wie man will... dass dieselben (откровение через ангелов) verschieden ausgemalt wurden (vgl. Matth, 28, 2, 5, Luc. 24, 4), liegt doch in der Natur der Sache. Dem gegenüber lässt sich natürlich weder behaupten, noch bestreiten, dass die Frauen wirklich ein „Gesicht der Engel“ gesehen haben (Luc. 24, 23)... das Wort der Engelbotschaft ist ja ohnehin nichts Anderes, als eine Erinnerung an ein Wort Jesu (Marc. 14, 28), dessen Erfüllung nunmehr gesichert schien“. „Das. Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 590.

⁸⁰⁸ - „Das Leben Jesu“, стр. 471. Срвн. Meyer's Komm. 2, стр. 596.

⁸⁰⁹ - „Krit. Comment.“ 2, стр. 211–212; срвн. также стр. 596.

⁸¹⁰ - Die Duplik. z. 4; срвн. „Die Auferstehungsgeschichte“ des Herrn von F. Z. Steinmeyer, Berlin, 1871, стр. 58.

⁸¹¹ - „Das Leben Jesu“, стр. 471: „Alle unsere Erzählungen aber setzen die Auferstehung Christi nothwendig voraus, und es ist eine Thatsache anzunehmen, welche gar nicht zu bezweifeln ist“. Далее Шлейермахер прекрасно доказывает, почему евангельский рассказ о воскресении Иисуса Хряста нельзя объяснять обманом.

⁸¹² - „Das Leben Jesu“, 2, § 138.

⁸¹³ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 413.

⁸¹⁴ - Срвн. Strauss,» Das Leben Jesu“, 1874, стр. 304–310

⁸¹⁵ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 290.

⁸¹⁶ - Ibid. стр. 290.

⁸¹⁷ - Ibid. стр. 299.

⁸¹⁸ - „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 298, 300–304, 309.

⁸¹⁹ - Ibid. стр. 290, 303–304.

⁸²⁰ - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 309.

⁸²¹ - „В страшной возбужденности по случаю смерти Иисуса, в борьбе настоящего со свежими прошедшим, рассудка с сердцем, бытия с чувствованием, страстным желанием и хотением внутреннего человека – стушеввалась у этих двенадцати учеников, быть может, при помощи их поста (Матф. 9:15) и плача (Мар. 16, 10, Иоан. 16, 20) или при воздействии звуков и цветов., которые вступили в круг, этой раздраженной и усиленной жизни ощущений, – стушеввалась у них здравая и трезвая пограничная линия внутреннего и внешнего мира, и глаз, и ухо, в дрожащих уже наперед членах этого внутреннего волнующегося духовного мира, передавали им как внешнее то, что, в сущности, они видели и слышали только внутренно: они веровали, что видят Иисуса, образ Которого в их душе всем управлял, все пронизал“. Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 359–360. Прекрасный разбор и основательное опровержение этой гипотезы можно читать у Кейма („Gesch. Jesu“, стр. 361–362, и в особенности у Вейсса, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2, стр. 583 – 592).

⁸²² - Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 308, 310.

⁸²³ - Ibid. Разделяя этот взгляд на воскресение Иисуса Христа, Газе говорит, что убеждение его подкрепляется следующими данными. „Архиепископ Вильгельм Тирский, – говорит он, – в истории первого крестового похода рассказывает, что при завоевании Иерусалима благочестивый епископ Адемар (умерший перед Антиохией) прежде всех взшел на стены, а за ним уже последовали другие; в тот же ден многие достоверные мужи телесными глазами видели его на св. местах. Также и многих других, павших во время этого похода, видели многие в Иерусалиме, ходившими подобно другим по св. местам... Когда архиепископ Фома Бекет, смелый защитник церковной свободы, был убит по необдуманному слову его разгневанного короля, то некоторые из преданнейших (enthusiastischen) его приверженцев уверяли, что им являлся этот архиепископ и – не мертвым, а живым, и показывал свои раны. Это началось в первую же ночь после убиения и продолжалось несколько месяцев, пока смертельный враг его не принес покаяния. Когда флорентийский реформатор

Савонарола, по козням своих политических противников и постыдного папы Александра 6, был повешен, сожжен, а пепел его развеян, он более ста раз являлся живым, и – всегда тем, которые имели в нем живой интерес, интерес болезненно оскорбленной привязанности, сомнения, даже ненависти и недоброй совести; в доминиканском монастыре св. Марка и в подведомственном ему женском монастыре св. Луции он расхаживал как домовый (ein Hausgeist). Здесь слышали хорошо знакомый его голос: „дщери мои, идите сюда“! 15 монахинь он даже приобщил через окно“... Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 595–596. В дополнение к этому и для усиления своего убеждения ученому немецкому критику следовало бы прочитать еще рассказ на малороссийском языке – „Мертвецкий великдень“...

⁸²⁴ - „Das Leben Jesu“, стр. 473.

⁸²⁵ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 296–298.

⁸²⁶ - „Das Leben Jesu“, стр. 484.

⁸²⁷ - Из новейших ученых Бернгард Вейсс сделал большую уступку истинному пониманию евангельских повествований. С презрением он оттолкнул от себя как теорию обмана, так и теорию самообмана в обоих ее видах (Штрауса и Кейма); он признает исторически несомненным, что в пасхальное утро гроб Иисуса Христа оказался пустым, причем мысль о краже тела Иисусова считает гнусной клеветой. Наконец он признает историческими и явления Христа по воскресении ученикам, – явления телесные, объективные, именно – в духе евангельских повествований, – явления в теле прославленном, небесном. Но от прямого ответа на вопрос о воскресении Иисуса Христа Вейсс, однако-же, отказался, а потому трудно решить, к какому пониманию он стоит ближе: к церковному или Шлейермахеровскому. В заключении своего разсуждения о воскресении Иисуса Христа он говорит лишь следующее: „Скромной осторожностью Евангелия покрывают тайну чуда Божия в пасхальное утро, которое (чудо) ясно для веры. История может свидетельствовать только, что гроб был найден открытым и пустым и что Воскресший являлся Своим телесно“. „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2., стр. 594.

⁸²⁸ - В несколько измененном виде взгляд Кейма на явления Воскресшего высказан в позднейшем сочинении Кейма—„Geschichte Jesu“, 1876. Телесного воскресения Иисуса Христа Кейм, правда, не признает и здесь; но явления Воскресшего апоптолам он считает действительными, объективными, а следовательно и историческими, так как для него не подлежит никакому сомнению связь загробного мира с миром живущих на земле. Впрочем вопрос о том, как являлся Христос своим ученикам — духовно ли только, или же видимо, — Кейм оставляет открытым. Таким образом, он колеблется между взглядом Вейссе и взглядом Фихте, став, однако-же, на почву спиритизма. Keim, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 362–363.—Разбор этого взгляда можно читать у Вейсса, „Das Leben Jesu“, 1884, В. 2, стр. 586–589.

⁸²⁹ - В отечественной богословской новейшей литературе по этому вопросу обращают на себя внимание разсуждения Дьяченко —„О действительности вознесения Господа“ (статья эта написана в опровержение воззрений Бунзена и напечатана в „Чтениях Общества любителей духовного просвещения“ за 1878 г., февраль) и К. Чернышова —„Действительность вознесения Иисуса Христа на небо“ (рассуждение это напечатано в „Христианском Чтении“ с кн. 7 — 8-ой 1883 г.).

⁸³⁰ - „Das Leben Jesu“, стр. 494.

⁸³¹ - Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 305.

⁸³² - „Das Leben Jesu“, стр. 500. Это мнение Шлейермахера было развито его исследователями до смешного. Так, Бунзен прямо думает, что Иисус Христос, простившись с учениками Своими после явления при море Тивериадском, отправился будто-бы в Финикию с целью проповедывания слова Божия иудеям или язычникам, но что там, вследствие необыкновенных напряжений духа в последние дни Свои, Он вскоре будто-бы умер смертью обыкновенного человека, окруженный одиночеством и безвестностью, причем тело, с которым родился Он, как земная оболочка, истлело в земле, а дух отошел к Богу, и т. д. Разбор этого взгляда — у Чернышова и Дьяченко.