ЖИЗНЬ

ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

ОПЫТЪ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРІИ

съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени.

Свящ. Т. Буткевича.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ, ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Книгопродавца И. Л. ТУЗОВА.
1887.

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется.
С.-Петербургъ, Апрѣля 18 дня 1886 года.

Цензоръ Архимандритъ *Тихонъ*.

Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 2 лин., 7.

ПРЕДИСЛОВІЕ ко 2-му ИЗДАНІЮ.

Настоящее изданіе нашей книги вызвано самою простою и самою обыкновенною причиною. За распродажею перваго изданія мы уже болѣе года не имѣемъ возможности удовлетворять многочисленнымъ требованіямъ какъ книгопродавцевъ, такъ и частныхъ лицъ. Естественное желаніе — устранить замѣченные недостатки перваго изданія, исправить вкравшіяся въ него ошибки, восполнить нѣкоторые пробѣлы, болѣе всесторонне осмотрѣть предметъ своего изслѣдованія, а съ другой стороны—появленіе новыхъ воззрѣній на евангельскую исторію (разумѣемъ, напр., книгу Вейсса—„Das Leben Jesu“,—печатавшуюся въ Берлинѣ одновременно съ печатаніемъ нашего труда, новый переводъ книги Фаррара, изданный въ прошломъ году, „Евангельскую исторію“ А. В. Горскаго, вышедшую въ свѣтъ одновременно съ нашею книгою, и др.) задержали на нѣкоторое время настоящее изданіе. По тѣмъ же самымъ причинамъ книга наша теперь уже не могла явиться въ свѣтъ въ своемъ первоначальномъ видѣ. Въ ней сдѣлано немало исправленій и дополненій. Такъ, кромѣ общихъ весьма многочисленныхъ исправленій и дополненій, сдѣланныхъ почти по всѣмъ страницамъ книги, нами обращено немало вниманія на ходъ развитія воззрѣній новотюбингенской и исторической школъ, и особенно подробно раскрытъ и критически разобранъ взглядъ Вейсса какъ на происхожденіе евангелій, такъ и на жизнь Господа нашего Іисуса Христа, потому что книга Вейсса, изданная только въ 1882 году, довольно серьезная и заслуживающая полнаго вниманія сама по себѣ, на Западѣ признается — такъ сказать — „послѣднимъ словомъ науки“. Кромѣ того, значительно восполненъ отдѣлъ нашей книги о каноническихъ евангеліяхъ; встрѣчающіяся въ немъ, по первому изданію, цитаты на греческомъ и латинскомъ языкахъ для облегченія чтенія переведены на русскій языкъ. Въ настоящемъ изданіи мы изложили полнѣе содержаніе нѣкоторыхъ апокрифическихъ евангелій (напр., о рожденіи Пресвятой Дѣвы и о

дѣтствѣ Спасителя); расширили характеристику состоянія іудейскаго и языч[ескаго] міра ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа, ввели новую главу („Святая земля“), которая содержитъ въ себѣ описаніе Палестины, какъ въ географическомъ, такъ и въ этнографическомъ отношеніяхъ во время земной жизни Спасителя, и составлена нами по лучшимъ изслѣдованіямъ ученыхъ новѣйшаго времени—Кейма, Зейделя, Фаррара. Для послѣдующихъ работъ и облегченія справокъ нами указана какъ литература предмета вообще, такъ и болѣе или менѣе достойныя вниманія изданія и статьи по частнымъ вопросамъ евангельской исторіи, а равно и подробное содержаніе нашей книги.

Громадный трудъ по настоящему изданію нашей книги находилъ для себя нравственную опору, поддержку и ободреніе какъ въ благосклонномъ вниманіи Высшаго Представителя нашего церковнаго управленія и духовнаго просвѣщенія (разумѣемъ лестный отзывъ о нашемъ трудѣ во всеподданнѣйшемъ отчетѣ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1883 годъ—„Церковн. Вѣстн.“ 1886 г., № 9), такъ и въ томъ сочувствіи, какое встрѣтило первое изданіе нашей книги среди русскаго образованнаго общества, какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго.

Но трудъ человѣка не можетъ принести плода добраго, если не почіетъ на немъ благословеніе Божіе. Только одна благодать Божія восполняетъ и покрываетъ недостающее въ насъ; только она одна возращаетъ и плодотворитъ сѣемое и поливаемое нами. Поэтому, выпуская въ свѣтъ свою книгу вторымъ изданіемъ, мы прежде всего обращаемся съ теплою молитвою къ Господу нашему Іисусу Христу, язвы Котораго мы хотѣли бы носить на тѣлѣ своемъ,—да ниспошлетъ Онъ на нее Свое благословеніе, просвѣщающее всякаго человѣка, грядущаго въ міръ...

Въ заключеніе приносимъ свою искреннюю благодарность какъ нашимъ критикамъ, такъ и періодическимъ изданіямъ—„Православному Обозрѣнію“, „Церковному Вѣстнику“, „Чтеніямъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“, „Страннику“ и „Трудамъ Кіевской Духовной Академіи“,—которые отнеслись къ нашему труду въ его первомъ изданіи съ полнымъ вниманіемъ, сочувствіемъ, справедливостью и ученымъ безпристрастіемъ...

Свящ. Т. Буткевичъ.

Харьковъ.
6-го апрѣля 1886 года.

ПРЕДИСЛОВІЕ къ 1-му ИЗДАНІЮ.

Около полувѣка тому назадъ, именно съ 1835 года, на Западѣ въ богословскомъ мірѣ вспыхнула упорная и ожесточенная борьба вѣры съ знаніемъ, религіи съ философіею, критики съ Евангеліемъ.— борьба, конца которой не видно еще и въ настоящее время. На лѣтописныхъ страницахъ этой борьбы поставлены извѣстныя имена ученыхъ богослововъ какъ католическаго, такъ и протестантскаго міра: съ одной стороны—Штраусъ, Мишле, Фрауэнштедтъ, Фишеръ, Вейссе, Вильке, Бруно Бауэръ, Люцельбергеръ, А. Швейцеръ, Ф. Х. Бауръ, Швеглеръ, Целлеръ, Кэстлинъ, Планкъ, Шнитцеръ, Гильгенфельдъ, Ричль, Фолькмаръ, Шенкель, Кеймъ, Вейцзеккеръ, Гаусратъ, Вейссъ и многое множество ихъ подражателей и популяризаторовъ въ родѣ Ренана: а съ другой—Штейфель, Толюкъ, Неандеръ, Ульманъ, Гешель, Габлеръ, Дорнеръ, Шаллеръ, Розенкранцъ, Эбрардъ, Герикэ, Баумгартенъ, Беттхеръ, Дитлейнъ, Гартингъ, Нимейеръ, Ринкъ, Гейнрихъ Тиршъ, Лехлеръ, Лянге, Шаффъ, Лекебушъ, Лютгардтъ, Визелеръ, Вейцель, Блеекъ, Газе, Бунзенъ, Эвальдъ и друг. Православное богословіе также не можетъ оставаться совершенно равнодушнымъ къ этой борьбѣ уже по одному тому, что вызовъ сдѣланъ не католичеству или протестантству со всѣми ихъ многочисленными развѣтвленіями, а христіанству вообще.

Какъ увидитъ читатель, виновникомъ этой борьбы по справедливости слѣдуетъ считать Штрауса; впрочемъ взрывъ, произведенный Штраусомъ, первоначально былъ не особенно большихъ размѣровъ; къ сожалѣнію, онъ былъ только слишкомъ внезапный, совершенно неожиданный, и въ этомъ — его главная сила, въ этомъ — вся его могучесть. До появленія въ свѣтъ Штраусовой „Жизни Іисуса“, т. е. предъ 1835 годомъ, на Западѣ въ богословскомъ мірѣ царило какое-то особенное затишье, и все, повидимому, обѣщало христіанскому міру самое розовое будущее. Раціонализмъ уже давнымъ-давно былъ совершенно уничтоженъ, вырванъ съ корнемъ изъ богословской почвы

и по всѣмъ пунктамъ признанъ несостоятельнымъ банкротомъ. Въ 1831 году сошелъ въ могилу Гегель, а года черезъ три за симъ туда же отправился и Шлейермахеръ († 1834). Непонятая философія перваго находилась повидимому въ полномъ согласіи съ христіанскимъ богословіемъ, а его человѣкобываніе абсолютнаго, вочеловѣченіе Бога, недальновидные ученики Гегеля были склонны ограничивать только исключительно историческою личностію Христа, и правая сторона этой новой философской школы повидимому господствовала безпрекословно повсюду. Ученики Шлейермахера почти оставили скептическіе пріемы своего учителя и обратились къ уясненію и раскрытію истинъ положительныхъ и притомъ — въ духѣ христіанскаго вѣроученія. Критики почти не существовало совсѣмъ; научныя изслѣдованія отличались вообще какою-то нерѣшительностію, неувѣренностію, склонностію и желаніемъ полнаго примиренія съ христіанствомъ и даже католичествомъ. Католическіе ученые, чувствуя подъ ногами твердую почву, только съ насмѣшкою и презрѣніемъ отвѣчали какъ философіи вообще, такъ и евангельской критикѣ въ частности. Тюбингенскій Бауръ остался одинокимъ, и его послѣднія критическія изслѣдованія были прочитаны лишь небольшимъ кружкомъ его учениковъ. Бойкое, но вмѣстѣ съ тѣмъ часто и очень рѣзкое перо Генгстенберга и его газеты „Evangelische Kirchenzeitung“, правда, нравилось далеко не всѣмъ, но тѣмъ не менѣе оно было терпимо, было даже необходимо, какъ спасительное противоядіе лишь недавно умолкнувшему невѣрію и отрицанію. Вслѣдствіе всего этого можно было придти только къ тому отрадному заключенію, что примирительному направленію (въ наилучшемъ значеніи этого слова) принадлежитъ будущее ясное и долговременное, что между вѣрою и знаніемъ, религіею и философіею, евангельскою исторіею и ея критикою наконецъ заключено твердое и неразрывное единеніе... Да, въ это время дѣйствительно улыбалась надежда на продолжительный миръ и невозмутимое спокойствіе! И вдругъ раздался взрывъ именно съ той стороны, откуда его повидимому никакъ нельзя было и ожидать. Молодой тюбингенскій магистръ, репетентъ того древняго почетнѣйшаго учрежденія, которое гордилось именами Бенгеля, Шторра, Флатта и Штейдля, — Давидъ Штраусъ по-своему свелъ счетъ всей евангельской исторіи, и если только не подвергать сомнѣнію истинности слагаемыхъ и непригодности вычитаемыхъ, то *итогъ получился ужасный. Оказалось (будто бы), что вся евангельская исторія есть миѳъ*, что всѣ наши святыя вѣрованія и убѣжденія, всѣ наши нравственные понятія и мотивы, вся наша надежда на вѣчное будущее, находящееся по ту сторону гроба, — не имѣютъ подъ собой твердой исторической почвы, что все величественнѣйшее зданіе христіанства, его исторіи и Церкви построено на пескѣ, что цѣлыхъ 18 вѣковъ, пережитыхъ почти половиною всего человѣчества, нужно

низринуть въ ужасную, зіяющую, безконечную пропасть, что до сихъ поръ человѣчество жило лишь какими-то пустыми иллюзіями, миѳами, баснями, путалось въ какихъ-то непрерывныхъ и систематическихъ ошибкахъ и погрѣшностяхъ, само не узнало себя, само себя противопоставило себѣ въ отдѣльной личности, само обожало себя или—вѣрнѣе—обожало свое самоизмышленіе, свои фантазіи, свой вымыслъ...

Первоначальное впечатлѣніе, произведенное крайними выводами Штраусовскаго изслѣдованія, было по истинѣ ужасно, безотрадно, тяжело, а между тѣмъ возбужденіе, произведенное сочиненіемъ Штрауса сначала только въ Тюбингенѣ и Вюртембергѣ, какъ электрическій толчокъ, какъ неудержимый потокъ горячей лавы, мгновенно разлилось по всей Германіи, перешло ея границы, отозвалось наконецъ и у насъ. Не прошло и пяти лѣтъ, какъ сочиненіе Штрауса выдержало цѣлыхъ четыре изданія въ самомъ громадномъ количествѣ экземпляровъ. Вздремнувшее-было совсѣмъ нѣмецкое богословіе мгновенно встало на ноги. Но первые противники Штрауса, къ сожалѣнію, были слишкомъ ошеломлены этимъ столь неожиданнымъ взрывомъ. Приведенные въ сильное замѣшательство, они не знали, что имъ дѣлать, за что ухватиться, чтобъ потушить этотъ пожаръ, и потому нерѣдко вмѣсто воды лишь подливали въ него одно масло, — ставили въ вину Штраусу то, чѣмъ онъ могъ только гордиться. Прежде всего молодой ученый — Штраусъ былъ лишенъ своего мѣста и удаленъ отъ службы, и только уже затѣмъ начался рядъ первоначально довольно неудачныхъ попытокъ—сгладить то потрясающее впечатлѣніе, которое было произведено его книгою. Впослѣдствіи на помощь къ Штраусу, когда онъ былъ готовъ уже пасть подъ ударами своимъ противниковъ, явился самъ его учитель, другой нѣмецкій ученый — Ф. Х. Бауръ съ цѣлою массою своихъ послѣдователей и популяризаторовъ. Онъ пользовался бо́льшимъ авторитетомъ, чѣмъ Штраусъ, а потому и борьба приняла характеръ самый упорный и ожесточенный. Всѣ шансы побѣды были повидимому на сторонѣ отрицанія; по крайней мѣрѣ въ его пользу говорило и обаяніе новизны, и цѣльные, крупные ученые труды. Утомленный прозою жизни и сухостію гегельянскаго отвлеченія, западно-европейскій христіанскій міръ ложно видѣлъ въ этомъ направленіи новое, живое вѣяніе истины—и потому съ лихорадочною напряженностію ринулся къ нему. Между тѣмъ истинная христіанская богословская литература бездѣйствовала, какъ бы давая возможность отрицанію высказаться вполнѣ и свободно. Благодаря этому, западная литература положительно наводнилась учеными, серьезными, массивными критическими, хотя къ сожалѣнію лишь отрицательными изслѣдованіями. Для противодѣйствія имъ очевидно также нужны были серьезные и крупные труды; потребность въ нихъ стала ощущаться

все болѣе и болѣе, и вотъ въ ближайшіе къ намъ годы, когда время для нихъ вполнѣ созрѣло, они дѣйствительно явились, отъ нихъ повѣяло уже истинною новою жизнію для христіанскаго духа, нынѣ все болѣе и болѣе отвращающагося отъ отрицанія, которое, мельчая съ каждымъ годомъ и не имѣя основанія для себя внутри, ищетъ его во внѣ, то въ пессимизмѣ, то въ матеріализмѣ...

Эта полувѣковая борьба западнаго богословія, такъ много причинившая зла у себя на Западѣ, не осталась къ сожалѣнію безъ разрушительнаго вліянія и на воззрѣнія нашего общества. Лучшимъ проводникомъ этого вліянія, какъ и вообще разрушительныхъ идей Запада послѣдняго времени въ нашемъ обществѣ, главнымъ образомъ былъ недостатокъ серьезнаго и основательнаго религіозно-нравственнаго воспитанія нашего юношества; много содѣйствовала этому прискорбному явленію также и извѣстная часть нашей прессы, сама необдуманно увлекшаяся односторонними воззрѣніями Запада и также необдуманно, но ревностно распространявшая ихъ въ нашемъ обществѣ; наконецъ, значительную долю участія въ этомъ дѣлѣ слѣдуетъ приписать и поверхностному знакомству нашего общества, слишкомъ довѣрчиваго ко всему западно-европейскому, съ заграничною раціоналистическою литературою.

Правда, устои христіанства слишкомъ крѣпки, чтобы можно было опасаться этой борьбы; истинной христіанской Церкви, по словамъ Спасителя, не одолѣютъ и врата ада; вѣнецъ побѣды никогда не перейдетъ въ руки враговъ. Тѣмъ не менѣе прискорбныя случайности всегда возможны; какъ во всякой борьбѣ, и здѣсь могутъ быть не только раненые, но и убитые, павшіе, погибшіе. „Христіанская Церковь“—говоритъ Эбрардъ, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ протестантскихъ западныхъ апологетовъ—„можетъ съ спокойнымъ сердцемъ смотрѣть на всѣ эти сатурналіи,—съ спокойнымъ сердцемъ, но не съ пустыми руками“. Отрадно отмѣтить тотъ фактъ, что наша богословская литература въ послѣднее время стала серьезно относиться и дѣлать должную критическую оцѣнку всѣмъ сколько-нибудь замѣчательнымъ произведеніямъ западной отрицательной критики, излагая вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе или менѣе обстоятельно и положительныя основанія православнаго вѣроученія. Русской богословской литературѣ можно сдѣлать упрекъ только за то, что до сихъ поръ она касалась лишь вопросовъ частныхъ, отдѣльныхъ, нерѣдко слишкомъ спеціальныхъ и потому мало доступныхъ для большинства читающей публики, и доселѣ не представила полнаго, яснаго и систематическаго отвѣта на всѣ роковые вопросы, затронутые отрицательною критикою.

Мы впрочемъ далеки отъ той мысли, чтобы книга или наука были въ силахъ научить человѣка *вѣровать*. Вѣра есть несомнѣнно даръ Божій, дѣло Божьяго милосердія, и никто не можетъ увѣро-

вать во Христа, если не Отецъ Небесный привлечетъ его, при его собственномъ къ тому стремленіи. Іудеи собственными глазами видѣли дѣла Христа, собственными ушами слышали Его ученіе, и многіе изъ нихъ однако же не увѣровали въ Него... Наука только тогда вступаетъ въ свои права, когда она имѣетъ дѣло съ человѣческимъ разсудкомъ или—точнѣе—съ его недоконченною работой—сомнѣніемъ. И если это сомнѣніе касается религіозныхъ вопросовъ, то дѣло истинной науки—разсѣять его, отрезвивъ разсудокъ и указавъ сердцу на врата христіанскаго храма. Если ложная наука Запада при помощи діалектики отторгла отъ Церкви и довела до полувѣрованія, полуотрицанія многихъ лицъ, не окрѣпшихъ въ вѣрѣ и правилахъ христіанской жизни, то истинная наука при помощи Церкви обязана снова возвратить ихъ къ вѣрѣ, кротко указавъ имъ на ихъ прежнія заблужденія.

Такую именно цѣль—дать въ руки оружіе для защиты отъ искушенія ложной образованности—имѣли въ виду и мы при написаніи настоящаго нашего сочиненія, предметъ котораго составляетъ самая сущность христіанскаго вѣроученія. Разоблачить ложь и указать на истину — вотъ цѣль предлагаемой читателю книги. Для достиженія этой цѣли намъ надлежало собрать и расположить въ опредѣленной системѣ всѣ тѣ болѣе или менѣе заслуживающія серьезнаго вниманія возраженія, которыя были направляемы отрицательною критикой противъ исторической, а отчасти и догматической стороны евангельскихъ повѣствованій, равно какъ и все то, что лучшаго было выработано богословскою наукой въ опроверженіе этихъ возраженій; затѣмъ намъ нужно было взвѣсить достоинство этихъ двухъ противоположнаго направленія работъ предъ глазами самихъ читателей и такимъ образомъ получить возможность возстановить истинный смыслъ евангельской исторіи. Само собою понятно, что для достиженія этой цѣли намъ приходилось на время оставлять церковную точку зрѣнія на богодухновенность нашихъ евангельскихъ повѣствованій и брать въ руки оружіе, какимъ пользовалась сама отрицательная критика. Задача въ высшей степени обширная и нелегкая! Для ея полнаго разрѣшенія потребенъ трудъ непосильный для отдѣльной личности; чтобы всесторонне разрѣшить эту задачу, необходимы многіе *дѣлатели*... Тѣмъ не менѣе, если наша книга, при помощи Божіей, разгонитъ хотя маленькое облачко сомнѣнія на горизонтѣ молодаго, но пытливаго ума, наша цѣль будетъ вполнѣ достигнута и нашъ трудъ будетъ вполнѣ вознагражденъ.

Feci quod potui, faciant meliora potentes!

Харьковъ.
1 декабря 1882 года.

ИСТОЧНИКИ и ПОСОБІЯ.

Книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта.

Толковое Евангеліе Архимандрита (нынѣ епископа) Михаила.

Бесѣды Іоанна Златоуста.

Комментарій Ольсгаузена на всѣ четыре каноническія Евангелія и книгу Дѣяній апостольскихъ (Biblischer Commentar von Olshausen).

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

Комментарій 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.

F. 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.

Его-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.

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

Lücke. Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, Thl. 1, 2 и 3-te Auflage. Bonn, 1840.

Neander. Das Leben Jesu Christi, 1837.

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

Его-же. Geschichte Jesu. Leipzig, 1876.

Thiersch, Heinrich W. l. 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, kritish untersucht, 1841.

Schenkel. Charakterbild Jesu, 1864.

Theodor Keim. Die Geschichte Jesu von Nazara, 1867.

Его-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.

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

Schvarz, 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.

Его-же. Die Wunderthaten des Herrn, 1874.

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

Herzog. Real-Encyklopädie.

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 Zusammenhange seiner Theologie mit| 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, въ изданіяхъ 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 изданіе 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. *Дрезденя* 1863.

Евсевія. Церковная Исторія въ русскомъ переводѣ С.-Петербургской Дух. Академіи (изд. 1848 и 1858 гг.).

Писанія мужей апостольскихъ, въ русскомъ переводѣ, свящ. П. Преображенскаго.

Михаила епископа. О Евангеліяхъ и евангельской исторіи. Москва. 1870.

Гэрике. Введеніе въ новозавѣтныя книги Священнаго Писанія. Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціей Архимандрита (нынѣ епископа) Михаила. М. 1869.

Горскаго, А. В.—Исторія евангельская и Церкви апостольской. Академическія лекціи. М. 1883.

Филарета, Архіеп. Черниговскаго. Бесѣды о страданіяхъ Господа нашего І. Христа.

Иннокентія, Архіеп. Херсонскаго. Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Изд. 3-е, Спб., 1872.

Фаррара, Ф. В. Жизнь Іисуса Христа въ переводѣ Матвѣева съ „Приложеніями“ 1877 и въ переводѣ А. П. Лопухина 1885 года.

Златоверховникова, Мих., свящ. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Себѣ, какъ о Мессіи и Сынѣ Божіемъ. Черниговъ. 1876.

Іосифа Флавія. О войнѣ іудейской, перев. Алексѣева, 1786.

Его-же. Древности іудейскія. Перев. Самуйлова, 1795.

Нѣкоторыя статьи духовныхъ журналовъ: „Theologische Studien und Kritiken“, „Творенія святыхъ отцевъ“, „Христіанское Чтеніе“ и „Православное Обозрѣніе“.

«Сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ «Божій, и вѣруя имѣли жизнь во имя Его».

Іоан. XX, 31.

«Я написалъ вамъ не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, «что вы знаете ее, равно какъ и то, что всякая ложь не отъ истины. «Кто лжецъ, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Іисусъ есть Христосъ?».

1 Іоан. II, 21, 22.

«Это я написалъ вамъ о обольщающихъ васъ».

1 Іоан. II, 26.

ВВЕДЕНІЕ.

1. Краткій очеркъ развитія отрицательной мысли въ исторіи экзегетики новѣйшаго времени.

Безотрадное явленіе представляетъ та область мышленія, въ которой каждая разсудочная операція не только провѣряется, но и обусловливается непреклонными авторитетами прошлаго или настоящаго, приходя къ тѣмъ или другимъ выводамъ не по требованію логическихъ законовъ, а по требованію тѣхъ или другихъ авторитетовъ, которымъ поклоняется большинство, требуя такого же безотчетнаго преклоненія передъ ними и отъ меньшинства.

Это—разсудочный деспотизмъ, гдѣ каждая отдѣльная личность загромождается однѣми обязанностями, не пользуясь никакими правами. Такое положеніе занимаетъ богословская мысль въ католицизмѣ и будетъ занимать его до тѣхъ поръ, пока католицизмъ не утратитъ своего принципіальнаго характера и пока не исчезнетъ изъ него догматъ о папск й непогрѣшимости. Противоположною, хотя и одинаково безотрадною крайностію въ данномъ случаѣ является такъ-называемый либеральный протестантизмъ, въ которомъ уже вовсе нѣтъ авторитета, нѣтъ даже и такихъ разъ навсегда опредѣленныхъ регуляторовъ, которые бы давали богословской мысли какое-нибудь твердое и опредѣленное направленіе. „Мнѣ такъ кажется, такъ оно и есть“—вотъ вся основа такъ-называемаго либеральнаго протестантизма. Отсюда тотъ лабиринтъ радикально противоположныхъ воззрѣній, въ которомъ приходится безнадежно блуждать всякому изслѣдователю либерально-протестантской мысли.

Впрочемъ сами-то либеральные протестанты нѣсколько иначе толкуютъ объ этомъ явленіи, хотя въ сущности дѣло остается однимъ и тѣмъ же, такъ какъ одна и та же вещь ничего не теряетъ, когда ее лишь называютъ двумя различными именами. Причину многоразличнаго разнообразія либерально-богословскихъ воззрѣній они нахо-

дятъ не въ указанномъ нами положеніи: „такъ мнѣ кажется“, т.-е. не въ безконтрольномъ произволѣ, а въ религіозномъ безпристрастіи ихъ богословской критики, въ томъ, что они приступаютъ къ дѣлу, не принося съ собою какихъ-нибудь напередъ опредѣленныхъ богословскихъ положеній. Но развѣ это не одно и то же, что сказано и нами? Что же касается религіознаго безпристрастія, то сначала слѣдовало бы спросить: можетъ ли быть о немъ рѣчь? Конечно, безпристрастіе въ критикѣ—свойство довольно похвальное; но къ счастію или несчастію мы должны сознаться, что религіознаго безпристрастія нѣтъ и быть не можетъ. Каждый человѣкъ имѣетъ хотя какія-нибудь, но все же опредѣленныя религіозныя представленія. Различіе только въ томъ, что одинъ понимаетъ религіозныя представленія въ положительномъ, другой—въ отрицательномъ смыслѣ; одинъ признаетъ живаго, личнаго Бога, другой—безсознательный міровой процессъ, одинъ видитъ нужду въ Искупителѣ, другой—нѣтъ и т. д., и т. п. Но какъ положительное, такъ и отрицательное отношеніе къ истинамъ Откровенія равно оказываетъ свое вліяніе на критическое изслѣдованіе, только, конечно, каждое своимъ особымъ образомъ.

Нѣтъ ничего безопаснѣе, какъ идти къ своей цѣли лишь тѣмъ путемъ, какимъ идетъ къ ней все человѣчество и какимъ дѣйствительно достигается извѣстная цѣль. Путникъ, идущій по большой дорогѣ, какою уже многія тысячи путешественниковъ достигли своей цѣли, по дорогѣ уже достаточно изслѣдованной, находится уже въ болѣе безопасномъ положеніи, нежели путникъ, идущій по глухимъ тропинкамъ, или же самъ прокладывающій себѣ дорогу. Возможно, что такой путникъ найдетъ для себя кратчайшій путь, но еще возможнѣе, конечно, что онъ будетъ блуждать въ неизвѣстной для него мѣстности до потери силъ и полнаго изнеможенія. Въ такомъ именно положеніи безнадежно блуждающаго путника находятся либерально-протестантскіе богословы съ тѣхъ поръ, какъ, со времени реформаціи, они оставили въ толкованіи Библіи общій путь преданія и въ своихъ изслѣдованіяхъ стали руководиться однимъ только собственнымъ разумомъ, или—вѣрнѣе—произволомъ. И какіе достигнуты ими результаты? Евангеліе искажено у нихъ до неузнаваемости; Христосъ снова преслѣдуется, какъ нѣкогда книжниками и фарисеями, за то, что назвалъ себя Сыномъ Божіимъ и равнялъ Себя съ Богомъ; невинный Страдалецъ снова заушенъ и снова оплеванъ; христіанство казалось дѣломъ какого-то всеобщаго недоразумѣнія, а исторія христіанской Церкви—исторіею интригъ, ошибокъ и заблужденій... Грусть лавѣваетъ подобное явленіе въ христіанскомъ мірѣ, а еще грустнѣе становится, когда видишь, что такіе результаты получаются вовсе не вслѣдствіе безпристрастнаго толкованія Библіи, а навѣяны со стороны, явились вслѣдствіе господства тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ тенденцій, такъ что иной критикъ какъ будто бы и самъ ви-

дить всю нелѣпость своего толкованія евангельской исторіи, но тѣмъ больше принужденъ скрывать свои натяжки, чтобы только спасти излюбленное имъ школьно-философское міровоззрѣніе. Понятно, почему и самое развитіе отрицательной критики въ области экзегетики должно было идти рядомъ съ развитіемъ тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ міровоззрѣній.

Не желая въ своемъ изслѣдованіи впасть въ ошибки тѣхъ жизнеописателей Господа нашего Іисуса Христа, которые, вслѣдствіе ложнаго направленія своего ума, достигли явно ложныхъ результатовъ, мы прежде всего, очевидно, должны обратить вниманіе на то, какимъ путемъ они шли въ своихъ изслѣдованіяхъ и что собственно было причиною ихъ заблужденія, дабы мы сами яснѣе могли отличить ложный путь отъ истиннаго. Впрочемъ мы не имѣемъ намѣренія шагъ за шагомъ слѣдить за систематическимъ развитіемъ въ богословіи отрицательной критики, такъ какъ подобный обзоръ самъ по себѣ составляетъ довольно обширный предметъ изслѣдованія и далеко бы отвлекъ насъ отъ главнаго предмета нашего разсужденія. Мы обозначимъ поэтому только главные моменты въ исторіи развитія отрицательной критики, и притомъ имѣя въ виду по преимуществу отрицательную критику только новѣйшаго времени.

Гдѣ же можно указать начальный пунктъ для исторіи новѣйшей отрицательной критики въ области христіанскаго богословія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дать легче, чѣмъ то можетъ показаться на первый взглядъ, потому что съ точностію можно указать даже на тотъ годъ, съ которымъ соединенъ исходный пунктъ развитія новѣйшей критико-богословской мысли. Это—1835 годъ, когда въ первый разъ явилось на свѣтъ пресловутое сочиненіе Штрауса: „Жизнь Іисуса“ („Das Leben Jesu“). Впрочемъ мы далеко не приписываемъ этому сочиненію того значенія, чтобы оно могло произвести эпоху въ развитіи богословской мысли, чтобы въ немъ заключалась какая-нибудь живительная, творческая сила, которая бы положила новое основаніе для дальнѣйшаго развитія богословской мысли. Напротивъ, его положительная сила, по нашему мнѣнію, безконечно мала, хотя оно и могло произвести разрушительное и потрясающее дѣйствіе въ области христіанскаго богословія. Имъ начинается лишь разложеніе предшествовавшей мысли, уничтоженіе пустыхъ иллюзій, теорій и недосказанныхъ предположеній и полуотрицаній стараго времени, но ничего не создается новаго. Годъ 1835 былъ для раціоналистическаго богословія тѣмъ же, чѣмъ 1848—для жизни Европы государственной, потому что сочиненіе Штрауса „Жизнь Іисуса“ имѣетъ такое же значеніе для западнаго богословія, какое—революція 1848 года для западно-европейскихъ государствъ. Аналогичны даже и самыя причины появленія этихъ двухъ революцій. Вотъ почему, чтобы понять историческую необходимость появленія на свѣтъ такого сочиненія,

какъ штраусовская „Жизнь Іисуса“ и возможность тѣхъ разрушеній, которыя оно произвело въ области раціоналистическаго богословія, намъ необходимо обратить вниманіе на то состояніе богословской мысли, которое предшествовало этимъ разрушеніямъ и крайне нуждалось въ коренномъ преобразованіи.

Раціонализмъ и спекулятивный супранатурализмъ — оба эти направленія, другъ другу враждебныя, равно одностороннія и равно поверхностныя, взросшія на одной и той же почвѣ непримиримаго дуализма и чисто внѣшняго, механическаго міровоззрѣнія, послѣ вѣковой (XVIII в.) борьбы между собою, должны были наконецъ прекратить свое дальнѣйшее существованіе и уступить свое мѣсто другимъ, болѣе устойчивымъ и болѣе прочнымъ міровоззрѣніямъ. Но какъ во внѣшней природѣ послѣ бури всегда бываетъ затишье, такъ случилось и въ области богословской мысли. Старое заброшено; новаго на его мѣсто ничего не найдено. Все перепуталось и перемѣшалось. Раціонализмъ сталъ супранатуралистическимъ, супранатурализмъ — раціоналистическимъ. Путаница воззрѣній и школьно-философскихъ понятій дошла до того, что никто не зналъ, къ какому разряду богослововъ онъ долженъ причислить самого себя, а еще менѣе—другихъ. Ученіемъ о грѣхѣ и благодати заниматься уже перестали: на первомъ планѣ явились чисто формальные вопросы объ Откровеніи, богодухновенности, чудесахъ, пророчествахъ и т. п. Но и здѣсь обыкновенно боялись произносить свое послѣднее слово; все дѣлалось какъ-то вяло, безучастно и апатично. Инымъ характеромъ впрочемъ и не могло отличаться переходное состояніе богословской мысли. Наученные предшествовавшимъ опытомъ, борьбою раціонализма съ супранатурализмомъ, богословы конца XVIII столѣтія и начала XIX какъ бы боялись углубляться въ занимавшіе ихъ вопросы, и если касались ихъ, то касались собственно ex-officio, съ каѳедры,—по обязанности. Отсюда — у нихъ все получало оттѣнокъ холодности и безучастія: ни теплой юношеской вѣры, ни послѣдовательныхъ разсудочныхъ выводовъ, ни глубокаго историческаго смысла, ни теплаго, сочувственнаго отношенія къ дѣлу. Они были похожи на бухгалтеровъ, которые ведутъ счетъ не принадлежащимъ имъ доходамъ, чѣмъ на христіанскихъ богослововъ. Не таковы повидимому послѣдователи популярной философіи, филантропизма, раціоналистическаго радикализма и прошло-вѣковаго натурализма. Но, отвергнувъ принципъ христіанской нравственности, что же они поставили на его мѣсто?— Мораль выгоды, практической пользы, грубаго эгоизма и эвдемонизма! Устранивъ дѣйствія въ мірѣ Промысла, глумясь надъ чудесами, — чѣмъ же они ихъ замѣнили?—*Прагматизмомъ*, но не въ истинномъ его смыслѣ, а въ смыслѣ прагматизма мелочныхъ, чисто личныхъ мотивовъ, двигавшихъ будто бы міровыми, историческими событіями, прагматизмомъ государственныхъ интригановъ, обманщиковъ-жрецовъ,

ухитрившихся выдумать, поддержать и распространить по всему міру такія универсальныя представленія, какія содержатся въ религіи!... Такимъ образомъ, теоріею обмана запятнано не только бытописаніе Моисея, но и христіанское Евангеліе. Чтобы ознакомиться съ образомъ мыслей и воззрѣніями богослововъ того времени и получить къ нимъ вполнѣ заслуженное ими отвращеніе, достаточно прочитать только одинъ небольшой отрывокъ изъ сочиненій какого-нибудь Реймаруса, Землера, Эйхгорна, Планка, Штейдлинга, Шпитлера и т. п. „Прочь сверхъестественность, прочь неестественность! Главенство разума во всемъ!“. Вотъ регулирующее начало богословской мысли этого направленія! Только Гердеръ да Лессингъ мало-по-малу начали обращать вниманіе современниковъ отъ этого субъективно-разсудочнаго самоубійства человѣческой мысли къ исторической правдѣ. Только Лессингъ указалъ тогда на Откровеніе, какъ на прогрессирующее начало воспитанія человѣческаго рода. Этотъ эстетически-философскій идеализмъ Лессинга поддерживался впослѣдствіи многими лучшими мыслителями того времени, каковы Бодмеръ, Брейтингеръ, Клопштокъ, Штальбергъ, Якоби, Лафатеръ, Гаманъ, Гердеръ,—пока наконецъ, при помощи Фихте-Шеллинговой философіи, не перешелъ въ романтику. Трудно указать весь истинный объемъ того величественнаго порыва человѣческаго духа, который проявилъ себя въ романтическомъ направленіи конца XVIII и первыхъ десятилѣтій XIX столѣтія. Онъ не ограничивается одною поэзіею, но просвѣчиваетъ почти во всѣхъ проявленіяхъ тогдашней жизни. Онъ положилъ свой отпечатокъ на всѣ дѣйствія человѣка и на всѣ области человѣческой мысли. Въ богословіи, въ исторіи, въ политикѣ, въ юриспруденціи, даже въ математической аудиторіи вѣялъ духъ тогдашняго мистическаго романтизма. Это былъ вѣкъ балладъ, чувствительныхъ исторій, священныхъ союзовъ. Вспомнимъ только, что даже у насъ, въ Россіи, въ царствованіе Александра Благословеннаго, профессоръ математики, читая студентамъ лекціи о равенствѣ угловъ равносторонняго треугольника, считалъ необходимымъ касаться христіанскаго вѣроученія объ отношеніи между собою Лицъ Пресв. Троицы. Впрочемъ, какъ ни благодѣтеленъ, какъ ни необходимъ былъ въ то время такой идеальный порывъ духа, но романтика, какъ школьная доктрина, скоро впала въ односторонности и крайности, какія мы указали, напр., въ профессорѣ математики. Изъ живаго и одухотворяющаго начала она скоро обратилась въ абстрактный и фантастическій идеализмъ, въ какую-то манію непосредственнаго наслажденія въ чувствованіяхъ и фантазированіяхъ всякаго рода, въ поэзію безконечнаго, у которой однако же не было никакой опредѣленной формы и которая поэтому часто вращалась въ мірѣ пустыхъ мечтаній, суевѣрныхъ басенъ и легендъ. Вотъ почему богословы-романтики нерѣдко обращались своею фантазіею въ средніе вѣка, эту страну чудесъ и

несбыточныхъ грезъ, гдѣ уже не было преградъ для самыхъ чудовищныхъ, фантастическихъ представленій. Отсюда сближеніе съ католицизмомъ и католическимъ супранатурализмомъ. Такимъ образомъ романтика прошла почти всѣ возможныя ступени своего развитія, и возвышенный порывъ духа наконецъ перешелъ въ безжизненную букву ортодоксальнаго католицизма.

Вотъ въ краткихъ чертахъ то положеніе богословской мысли, на развалинахъ котораго долженъ былъ основаться новый жизненный принципъ богословской науки. Прежнее богословское умствованіе уже никого не удовлетворяло. Богословская наука настойчиво требовала обновленія и оживленія. Нужны были только люди, которые бы могли оживить безжизненность старыхъ теорій и дать уму и мысли болѣе твердое направленіе. За такихъ-то людей и приняли было двухъ нѣмецкихъ ученыхъ, почти одновременно занимавшихъ каѳедры въ одномъ и томъ же берлинскомъ университетѣ. Мы говоримъ о *Гегелѣ* и *Шлейермахерѣ*.

Гегель сразу смѣлою рукою оттолкнулъ отъ себя всѣ предшествовавшія ему теоріи и гипотезы. Но съ особенною антипатіею онъ относился всегда къ сухому и грубому раціонализму. Ему казалось слишкомъ поверхностнымъ и нефилософскимъ то раціоналистическое положеніе, что Божественное Существо совершенно непостижимо для человѣческаго разума. Отсюда—задача его философіи состоитъ въ томъ, чтобы примирить вѣру съ знаніемъ, религію съ философіею, абсолютную субстанцію съ субъектомъ, Спинозовскую философію съ Фихтевскою. Гегель понялъ вполнѣ то великое значеніе, которое Фихте приписывалъ человѣческому самосознанію, а потому и пришелъ къ тому убѣжденію, что для человѣка ничто не имѣетъ цѣны, что не прошло чрезъ его сознаніе. На этомъ-то основывается и его пресловутое положеніе, что все дѣйствительное—разумно. Понятно, что для такого человѣка ни одинъ христіанскій догматъ не могъ имѣть своего значенія до тѣхъ поръ, пока онъ не прошелъ чрезъ его сознаніе, и терялъ всякое значеніе, какъ только становился съ нимъ въ противорѣчіе. Къ этому нужно прибавить, что философія Гегеля, благодаря ея темнотѣ и неопредѣленности, обладала тѣмъ рѣдкимъ свойствомъ, по которому, собственно говоря, трудно было сразу дать опредѣленный смыслъ ея положеніямъ. Неудивительно послѣ этого, когда легковѣрные супранатуралисты вначалѣ находили въ ней положительное, научное оправданіе христіанской догматики. Истина впрочемъ скоро раскрылась сама собою. Не много прошло времени, пока увидѣли ясно, что философія Гегеля не только не оправдываетъ христіанскаго вѣроученія, а напротивъ стоитъ съ нимъ въ прямомъ противорѣчіи. Вмѣсто Бога, живаго, личнаго высочайшаго Существа, она ставитъ лишь абсолютную идею, которая въ сущности есть не что иное, какъ сухое, безжизненное, отвлеченное и совершенно пу-

стое, безъобъективное понятіе. Религія—постепенное откровеніе этой абсолютной идеи въ сознаніи человѣчества. Христосъ—лицо, въ которомъ абсолютная идея достигла своего полнаго и яснаго самосознанія. Отсюда—вѣчность Откровенія, вѣчность боговоплощенія. Но историческое ли лицо Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, или быть-можетъ только фантастическій вымыслъ,—для Гегеля это вопросъ второстепенный и совершенно безразличный.

Когда такимъ образомъ былъ раскрытъ истинный смыслъ Гегелевой философіи, ея выводовъ ужаснулись даже нѣкоторые изъ учениковъ Гегеля; а потому уже вскорѣ послѣ смерти Гегеля его школа распалась на двѣ главныя партіи—правую и лѣвую. Первая потеряла свой гегеліанскій характеръ и слилась съ школою старо-тюбингенскою или церковною; за то послѣдняя не только осталась вѣрною своимъ первоначальнымъ основоположеніямъ, но и довела ихъ до такихъ выводовъ, которыхъ ужаснулся бы самъ Гегель... Философія Гегеля, которая сначала повидимому стояла весьма близко къ ортодоксальной догматикѣ, была развита его учениками почти до положительнаго атеизма чрезъ промежуточный пунктъ Фейербаховскаго антропологизма....

Къ числу такихъ послѣдователей Гегеля принадлежитъ прежде всего д-ръ *Штраусъ*—главный виновникъ такъ называемаго *миѳическаго* пониманія евангельской исторіи,—первый приложившій къ толкованію Евангелія философію своего учителя во всемъ ея объемѣ и со всѣми ея крайностями въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „Жизнь Іисуса“. Въ основѣ этого сочиненія лежитъ та же самая Гегелевская мысль, что воплощеніе Бога во Христѣ не есть отдѣльный и единичный фактъ, но всеобщее и универсальное проявленіе абсолютной идеи,—что все, что повѣствуется въ Евангеліи о Христѣ, какъ объ отдѣльной личности, имѣетъ значеніе только по отношенію къ родовому понятію человѣчества. Но какимъ же образомъ то, что имѣетъ значеніе только по отношенію ко всему человѣчеству, могло быть отнесено въ нашихъ евангеліяхъ лишь ко Христу, какъ отдѣльной личности? Для рѣшенія этого вопроса Штраусъ обращается къ такъ-называемой *теоріи миѳа* [1]) и вопреки своему обѣщанію—вести дѣло безъ всякой предвзятой мысли—приступаетъ къ анализу евангельской исторіи, вмѣстѣ съ идеями Гегелевой философіи, еще и съ тѣмъ предположеніемъ, что каноническія Евангелія не суть то, за что ихъ обыкновенно выдаютъ, т.-е. не суть повѣствованія историческія, что они отличаются вообще неясностію и полны непримиримыхъ между собою противорѣчій,—положеніе, которое, конечно, сначала не худо было бы доказать.

---

[1]) По понятію Штрауса, миѳомъ называется художественное воспроизведеніе или олицетвореніе идей, выраженіе истины въ формѣ басни или аллегоріи, имѣющее своимъ содержаніемъ идеалы, стремленія, задачи и направленія данной эпохи.

Утвержденіе раціонализма, что евангельскія повѣствованія, очищенныя отъ взглядовъ и толкованій ихъ авторовъ, содержатъ въ себѣ разсказы о совершенно естественныхъ событіяхъ, не удовлетворило Штрауса. Штраусу, который рѣшился разомъ отвергнуть историческую почву евангельскихъ повѣствованій, было мало раціоналистическаго ограниченія. Онъ захотѣлъ обратить въ миѳъ всю евангельскую исторію. Конечно, заслуга Штрауса не въ этомъ. Миѳическое объясненіе евангельскихъ событій существовало и до него. Извѣстно, что уже Землеръ библейскія повѣствованія о Самсонѣ и Эсѳири прямо называлъ миѳами; извѣстно также и то, что Габлеръ и Шеллингъ, Гейне, Вольфъ и Нибуръ объясняли миѳомъ почти всю древнѣйшую исторію. Шагъ впередъ, сдѣланный въ этомъ отношеніи Штраусомъ, состоитъ только въ особомъ способѣ примѣненія миѳической теоріи къ объясненію евангельскихъ повѣствованій. До Штрауса эта теорія примѣнялась къ евангельскимъ повѣствованіямъ не вполнѣ и не во всемъ объемѣ. Раціоналисты не все выбрасывали изъ евангельскихъ сказаній, но только то, что̀ не подходило подъ масштабъ естественнаго или натуралистическаго ихъ объясненія. Другіе богословы, по преимуществу ученики Шлейермахера, пользовались этой теоріей какъ-то боязливо и какъ бы нерѣшительно. Сначала они прилагали ее только къ Ветхому Завѣту и только позже уже стали примѣнять къ Новому, но и то не ко всей евангельской исторіи и не къ существенной даже части ея, а лишь къ событіямъ второстепеннымъ и побочнымъ. Штраусъ первый началъ пользоваться миѳическою теоріею смѣло и во всемъ ея объемѣ. Возможность для такого обширнаго примѣненія миѳа Штраусъ находитъ въ томъ, что внѣшнія свидѣтельства въ пользу каноническихъ Евангелій явились сравнительно довольно поздно [1]) (около половины II в.). Апостолы,—думаетъ Штраусъ,—не исключая и Іоанна, по всей вѣроятности, умерли еще въ первомъ вѣкѣ, свидѣтельства же о ихъ писаніяхъ ни въ какомъ случаѣ не достигаютъ далѣе послѣдней четверти втораго вѣка. Какой, слѣдовательно, значительный промежутокъ времени (50—60 лѣтъ!) раздѣляетъ ихъ отъ послѣднихъ дней жизни евангелистовъ, и сколько миѳическаго поля представляется здѣсь для благочестивой религіозной фантазіи первыхъ христіанъ [2])!.. Основанная на этомъ пробѣлѣ возможность миѳа подкрѣпляется въ глазахъ Штрауса еще и тѣми мнимыми противорѣчіями, которыя онъ въ такомъ множествѣ указываетъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Ключъ же для миѳическаго пониманія евангельской исторіи онъ видитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ вмѣстѣ съ его мессіанскими надеждами и ожиданіями [3]). На

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 61.
[2]) Ibid., стр. 62.
[3]) Ibid., стр. 151.

раввинскомъ ученіи, что каковъ былъ Моисей, такимъ долженъ быть и обѣщанный Мессія, и на народное представленіе того времени, что чудеса Моисея, Иліи и другихъ пророковъ должны быть совершены Мессіею въ сугубомъ объемѣ, по мнѣнію Штрауса [1]), можно указать какъ на источникъ, или—вѣрнѣе—какъ на регулирующее начало многихъ евангельскихъ сказаній [2]). Такимъ образомъ результатъ, достигнутый Штраусомъ, только отрицательный: указаніе многихъ внутреннихъ противорѣчій, другъ друга будто бы взаимно исключающихъ и уничтожающихъ, разрушеніе прежней гармонистики и превращеніе всего историческаго въ Евангеліяхъ въ миѳическое. При такомъ способѣ изслѣдованія, историческая сторона жизни Іисуса доведена Штраусомъ до возможнаго минимума. Неустранимымъ осталось лишь то, что во времена Тиверія, когда въ израильскомъ народѣ господствовало страстное ожиданіе Мессіи, который предносился іудейскому сознанію въ величественномъ образѣ политическаго дѣятеля, ратующаго за національную свободу и міровое господство іудеевъ, въ видѣ героя и чудотворца, имѣющаго затмить своею славою всѣхъ ветхозавѣтныхъ героевъ и чудотворцевъ,—жилъ въ Галилеѣ [3]) одинъ іудей, родившійся въ Назаретѣ („Das Leben Jesu“, § 39) что тогда же явился на Іорданъ съ аскетическою проповѣдію о покаяніи одинъ *назарянинъ*, по имени Іоаннъ, который не только увѣщевалъ народъ къ покаянію, но и совершалъ надъ приходившими къ нему съ раскаяніемъ фактическій символъ очищенія—крещеніе (§ 45), что

---

[1]) Ibid. стр. 152.

[2]) Раввинскія мѣста, на которыя указываетъ Штраусъ какъ на „программу дѣйствій Мессіи“, суть слѣдующія: 1) Midrasch Koheleth f. 73, 3 (къ Екклес. I, 9. „что было, то и будетъ“ и т. д.): Раввинъ Берехія сказалъ во имя раввина Исаака: каковъ первый спаситель (Моисей), таковъ и послѣдній (Мессія). Что же говоритъ Писаніе о первомъ спасителѣ?—Исх. IV, 20: „И взялъ Моисей жену свою и сыновей своихъ, посадилъ ихъ на осла“. Такъ точно и послѣдній Спаситель. Зах. IX, 9: бѣдный и сидящій на ослѣ. Что знаешь ты о первомъ спасителѣ? Онъ повелѣлъ снизойти маннѣ, какъ гласитъ Исх. XVI, 4: вотъ я хочу одождить вамъ хлѣбъ съ неба. Такъ точно и послѣдній Спаситель низведетъ манну, какъ гласитъ псаломъ LXXI, 16: будетъ обиліе зернового хлѣба на землѣ. Что случилось съ первымъ спасителемъ? Онъ далъ источникъ. Такъ точно и послѣдній Спаситель дастъ воду, по Іоилю III, 18: и изъ дома Господня выйдетъ источникъ, и будетъ орошать долину Ситтимъ. 2) Midrasch Tanchuma f. 54, 4: раввинъ Аха говорилъ во имя раввина Самуила, Нахманова сына: что Богъ святый, высокохвалимый сдѣлаетъ въ будущее (мессіанское) время, то онъ сдѣлалъ уже раньше чрезъ руки праведныхъ въ это (до-мессіанское) время. Богъ будетъ воскрешать мертвыхъ, какъ Онъ уже дѣлалъ это и раньше чрезъ Илію, Елисея и Езекіиля. Онъ высушитъ море, какъ это было и при Моисеѣ. Онъ отверзетъ глаза слѣпыхъ, что Онъ дѣлалъ уже чрезъ Елисея. Въ будущее время Богъ посѣтитъ неплодныхъ, какъ онъ дѣлалъ это уже съ Авраамомъ и Сарою. Срв. еще Sohar Exod 4, b., и Гферера „Das Jahrhundert des Heils“, 11, 318 и слѣд. У Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152.

[3]) Срв. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 191.

вышеуказанный іудей, называвшійся Іисусомъ, сынъ плотника Іосифа и Маріи [1]), былъ сначала однимъ изъ его учениковъ [2]), обратился къ покаянію [3]) и крестился (§ 49); но когда, спустя нѣсколько лѣтъ, Іоаннъ былъ заключенъ въ темницу, онъ самъ уже, независимо отъ Іоанна и большинства его учениковъ, сталъ продолжать дѣло своего учителя и пріобрѣлъ немного послѣдователей; потомкомъ Давида Іисусъ едва ли былъ [4]); отъ Іоанна онъ отдѣлился не только внѣшнимъ образомъ, но и внутреннимъ, потому что онъ выработалъ для своихъ дѣйствій совершенно иной планъ, чѣмъ какой вначалѣ имѣлъ Іоаннъ [5]). Іисусъ, по взгляду Штрауса, со всею ревностію увлекся тою мыслію, чтобы посредствомъ своего ученія произвести въ іудейскомъ народѣ нравственное преобразованіе или обновленіе и, какъ воспитанный въ супранатуралистическихъ понятіяхъ своего времени, надѣялся на мгновенныя и непосредственныя Божественныя дѣйствія, благодаря которымъ іудейскій народъ получитъ не только нравственную, но и политическую свободу, и такимъ образомъ будетъ снова возстановлено царство Давида (I, стр. 520). Это ученіе, повѣданное Іисусомъ іудейскому народу, вполнѣ соотвѣтствовало давно лелѣяннымъ іудеями мессіанскимъ надеждамъ (стр. 521). Отсюда произошло то, что въ народѣ и послѣдователяхъ Іисуса постепенно слагался взглядъ, который чаще и чаще сталъ высказываться ими относительно Іисуса, „что онъ-то по всей вѣроятности и есть самъ Мессія“ [6]). Сначала Іисусъ даже ужаснулся [7]) отъ этой мысли (1, стр. 497); но мало-по-малу самъ возвысился до нея и былъ вполнѣ увѣренъ, что онъ есть истинный Мессія (стр. 503). Между тѣмъ все болѣе и болѣе возрастала противъ него ненависть фарисеевъ, первосвященниковъ и книжниковъ, которыхъ онъ постоянно обличалъ въ своихъ грозныхъ рѣчахъ за ихъ пороки и нежеланіе вникнуть въ общее дѣло, и потому онъ легко могъ придти къ весьма правдоподобному предположенію, что рано или поздно его враги воспользуются всѣмъ, чтобы только предать его римскому правительству, какъ агитатора, для осужденія и казни, и именно въ Іерусалимѣ, какъ центрѣ ихъ могущества и силы (II, 292 и далѣе). Очень возможно, что его подкрѣпляла въ этомъ предположеніи мысль о „судьбѣ прежнихъ пророковъ“ [8]) (стр. 296); возможно, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстахъ онъ находилъ и указаніе на необходимость страданій

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 191.
[2]) Ibid., стр. 196.
[3]) Ibid., стр. 195.
[4]) Ibid., стр. 193.
[5]) Ibid., стр. 196—197.
[6]) Ibid., стр. 197—198.
[7]) Ibid., стр. 198.
[8]) Ср. книгу Штрауса изд. 1874, стр. 234.

для обѣтованнаго Мессіи. Какъ бы то ни было, но ожиданія его дѣйствительно исполнились. Предъ однимъ изъ праздниковъ пасхи его схватили, осудили на смерть и распяли на крестѣ. Вотъ, по Штраусу, что̀ въ нашихъ Евангеліяхъ оказывается историческимъ: все же остальное—все чудесное и сверхъестественное—есть произведеніе лишь благочестивой фантазіи и возбужденнаго воображенія первыхъ христіанъ, которые облекли въ историческіе факты всѣ свои представленія, желанія и ожиданія, которыя они питали къ своему бывшему любимцу-учителю.

Таковъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ, котораго держится Штраусъ въ своемъ пресловутомъ сочиненіи „Das Leben Jesu“.— Этою книгою, какъ мы сказали, Штраусъ произвелъ цѣлую эпоху въ развитіи западной богословской мысли и въ частности христіанской экзегетики. Впрочемъ первоначально взрывъ, произведенный Штраусомъ, былъ не Богъ-вѣсть какихъ размѣровъ; онъ былъ только слишкомъ внезапный, совершенно неожиданный, и въ этомъ—его главная сила, въ этомъ—вся его могучесть.

Первые противники Штрауса, къ сожалѣнію, были слишкомъ ошеломлены этимъ столь неожиданно произведеннымъ взрывомъ. Приведенные въ сильное замѣшательство, они не знали, что̀ имъ дѣлать, за что ухватиться, чтобъ потушить этотъ пожаръ, и потому нерѣдко вмѣсто воды лишь подливали въ него масло, ставили въ вину Штраусу то, чѣмъ онъ могъ только гордиться [1]).

Первыми противниками Штрауса по преимуществу явились протестантскіе пасторы и католическіе патеры, нисколько однакоже не принесшіе дѣлу пользы своими краткими, безсодержательными, пустенькими брошюрками и проповѣдями; ихъ возраженія и нападенія,— всю поднятую ими бурю Штраусъ сравнялъ только съ воемъ и крикомъ бабъ, испуганныхъ ружейнымъ выстрѣломъ и дрожащихъ за свою шкуру — свои церковные доходы. Эти противники Штрауса чуть ли не всю силу убѣдительности своихъ доводовъ полагали въ томъ, что находили остроумнымъ сравнивать Штрауса съ діаволомъ или Іудою Искаріотскимъ, вошедши въ котораго во время вечери, сатана достигъ своего тріумфа, какъ въ Штраусѣ его достигла философія Гегеля,—прилагали къ нему слова Св. Писанія: „ядущій со Мною хлѣбъ поднялъ на Меня пяту свою“, уличали его въ нравственно-религіозной распущенности, называли его дурнымъ человѣкомъ, *злѣйшимъ изъ всѣхъ еретиковъ, и т. п.*

---

[1]) Буря, поднятая книгою Штрауса, остроумно представлена какимъ-то шутникомъ въ сатирѣ-поэмѣ, ходившей въ то время по рукамъ и носившей такое названіе: „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 Гаусратомъ въ его книгѣ „David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit“. Heidelberg. 1876. Beilagen стр. 43—66.

Почти въ такомъ же духѣ продолжала бороться съ Штраусомъ и редакція „Evangelischen Kirchenzeitung“. Такъ, между прочимъ, ею указывалось на то, что „нужно быть напередъ очищеннымъ отъ проказы грѣха, чтобы вѣровать въ исцѣленіе прокаженнаго“; говорилось о несоединимости естественнаго человѣческаго высокомѣрнаго разума съ теплою вѣрою, о невозможности признанія чудесъ и пророчествъ только по одному внѣшнему свидѣтельству, хотя бы то даже и самому достовѣрному, и о необходимости внутренняго свидѣтельства—testimonium spiritus; о Штраусѣ утверждали, что „онъ имѣетъ сердце Левіаѳана, которое такъ жестко, какъ камень, и такъ твердо, какъ мельничный жерновъ“; упрекали его за небрежное, богохульное отношеніе къ святымъ истинамъ и поруганіе надъ ними, что „съ спокойствіемъ и хладнокровіемъ онъ касается Помазанника Господня“ и что „изъ его глазъ никогда не потечетъ слеза раскаянія“;—а въ назиданіе читателей газета предлагала различныя старинныя сентенціи, заимствованныя изъ католическаго архива, убѣждала подражать больше Симу и Іафету, покрывшимъ наготу отца, нежели нечестивому Хаму, поступокъ котораго такъ осужденъ Самимъ Господомъ, и т. п. — Штраусъ нѣсколько разъ отвѣчалъ на этотъ упрекъ и въ оправданіе себя говорилъ, что своимъ научнымъ поведеніемъ онъ нисколько не оскорбляетъ истиннаго достоинства науки, что въ своихъ изслѣдованіяхъ онъ не совершилъ ничего преступнаго, что имъ разрушается не святое, а только считавшееся до сихъ поръ святымъ. „Да, я ненавижу и презираю“—писалъ онъ въ одномъ изъ своихъ „Посланій“—„ту ханжествующую, плаксивую и боязливую рѣчь въ научныхъ изслѣдованіяхъ, которая на каждомъ шагу грозитъ себѣ и своимъ читателямъ потерею блаженства; и я знаю, почему я это ненавижу и презираю. Въ научныхъ предметахъ духъ долженъ держать себя свободно; слѣдовательно, онъ долженъ также свободно поднять и голову, а не рабски опустить ее. Для науки святаго непосредственно не существуетъ,—для науки существуетъ только одно истинное; но истинное требуетъ не благоговѣйныхъ воскуреній, а только ясности мысли и рѣчи“.

Первое мѣсто между возставшими противъ Штрауса нѣмецкими учеными богословами несомнѣнно долженъ занять *Штейдель*, этотъ извѣстнѣйшій вюртембергскій богословъ, учитель Штрауса, а затѣмъ и его ближайшій начальникъ по службѣ. Еще до изданія втораго тома Штраусовской „Жизни Іисуса“ Штейдель является непримиримымъ противникомъ Штрауса и какъ тюбингенскій суперинтендентъ выпускаетъ въ свѣтъ небольшую брошюру („Vorläufig zu Beherzigenden zur Beruhigung der Gemüther“), для успокоенія, какъ говоритъ онъ, возмущенныхъ душъ. Какъ самый лучшій и самый выдающійся защитникъ библейскаго супранатурализма, Штейдель былъ очень задѣтъ тѣмъ, что такой молодой, неоперившійся еще ученый,

какъ Штраусъ, уже успѣлъ найти и объявить устарѣлымъ и негоднымъ супранатуралистическое міровоззрѣніе, а въ опроверженіе выводовъ Штрауса указываетъ на то великое міровое значеніе, какое историческая основа жизни Іисуса Христа имѣетъ для цивилизаціи, человѣчества, Церкви, христіанства, — присовокупляя замѣчаніе, что съ точки зрѣнія Штрауса представляется совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ „простой распятый іудей“ могъ основать христіанскую Церковь, и выводя отсюда заключеніе, что наши каноническія Евангелія суть несомнѣнные историческіе документы, имѣющіе свое полное значеніе, такъ какъ только они одни совершенно удовлетворительно разрѣшаютъ этотъ вопросъ, когда показываютъ намъ, какая великая сила заключалась въ этомъ Распятомъ Назарянинѣ.

Пылкій, горячій Штраусъ не утерпѣлъ, чтобы не отвѣтить Штейделю на его брошюру. Со всею пылкостію своей швабской натуры, со всею рѣзкостію своей тонкой діалектики онъ переворачиваетъ наизнанку всѣ главныя основоположенія Штейделевскихъ доводовъ.—„Да“,—говоритъ онъ,—„Евангелія сообщаютъ намъ такъ много объ Іисусѣ необычайнаго и чудеснаго, что хотя вѣра въ Него и понятна, но за то является совершенно непонятнымъ первоначальное невѣріе; Его воскресеніе насъ не изумляетъ, но Его распятіе представляется загадкою. Только привычкѣ къ евангельской исторіи слѣдуетъ приписать, что мы не находимъ положительно непонятнымъ того, какимъ образомъ іудеи могли отвергнуть и распять человѣка, который насыщалъ цѣлыя тысячи народа чудесно умножавшимся хлѣбомъ,—который въ самой столицѣ исцѣлилъ даже слѣпорожденнаго и человѣка, бывшаго разслабленнымъ въ теченіе цѣлыхъ 38 лѣтъ“. Затѣмъ, переходя къ своему миѳическому пониманію евангельской исторіи, Штраусъ говоритъ, что историческое значеніе христіанства и историческая личность Христа—вовсе не тѣ пункты, о которыхъ идетъ споръ, что онъ самъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы отвергать историческую личность Христа и его значеніе для Его времени и для лицъ, которыя Его окружали,—что въ миѳическихъ элементахъ Евангелія вовсе не заключается значеніе христіанства и сила утѣшенія для лицъ, жаждущихъ своего спасенія,—что не миѳическіе разсказы даютъ Христу Его значеніе, а напротивъ Онъ Самъ, духовно-плѣняющая сила Его личности придаютъ значеніе часто совершенно незначительнымъ анекдотамъ,—что, напр., то совершенно невѣроятное обстоятельство, что во рту случайно пойманной рыбы Петръ нашелъ нужную монету, едва ли имѣло бы для кого-нибудь какое-нибудь значеніе, еслибы только не Христосъ былъ именно тѣмъ лицомъ, къ которому относили эту исторію, и т. п. Наконецъ, что чудесный, т.-е. миѳическій характеръ личности Іисуса не имѣлъ никакого существеннаго значенія въ дѣлѣ насажденія и распространенія христіанства,—лучшее доказательство представляетъ тотъ апо-

столъ, который въ этомъ отношеніи потрудился больше всѣхъ другихъ апостоловъ: это именно апостолъ Павелъ. Но для обращенія самого Павла вовсе не нужны были разсказы о сверхъестественномъ рожденіи Христа, чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа, хожденіи по водамъ, и т. п. Самъ Павелъ въ своей проповѣди не зналъ ничего такого, — онъ проповѣдывалъ только одного Христа и притомъ — распятаго. Послѣ этого Штраусъ переходитъ уже прямо къ нападкамъ на библейскій супранатурализмъ, указываетъ на говорящую ослицу, остановленное Іисусомъ Навиномъ солнце, Іону, находившагося во чревѣ кита и т. д.

Другіе противники Штрауса—*богословы* такъ-называемаго *новоортодоксальнаго направленія*—находили Штрауса даже „однимъ изъ отраднѣйшихъ явленій въ области новой богословской литературы", такъ какъ его сочиненіе есть полное и откровенное выраженіе всего доселѣ несовершеннаго и незрѣлаго невѣрія, необходимое слѣдствіе новой критики, давшей мѣсто миѳу, хотя только и во второстепенныхъ вещахъ. Но вмѣстѣ съ этимъ они дѣлали также и упрекъ Штраусу, говоря, что въ его книгѣ вовсе не содержится ничего новаго или оригинальнаго, что она есть лишь удачный сводъ всего того, что было выработано евангельскою критикою послѣдняго времени. Этимъ упрекомъ Штраусъ, по словамъ одного изъ его почитателей, по справедливости могъ однакоже только гордиться, потому что его сочиненіе здѣсь признавалось лишь зрѣлымъ плодомъ, спадшимъ съ древа познанія,—сочиненіемъ, въ которомъ вмѣстѣ съ Штраусомъ работало все прошедшее,—въ которомъ всѣ прежнія работы сведены вмѣстѣ, усовершенствованы, округлены, приведены къ одной основной мысли, подведены подъ одинъ итогъ,—а въ этомъ-то именно и заключается импонирующая или—лучше сказать—потрясающая сила его книги.

Довольно комично то положеніе, какое заняли въ отношеніи къ Штраусу *послѣдователи гегельянской философіи*. Школа Гегеля распалась теперь на двѣ стороны—правую и лѣвую. Первую составляло значительное большинство, задавшееся цѣлію—прервать съ Штраусомъ всякое общеніе и сложить съ себя всякую отвѣтственность какъ предъ обществомъ, такъ и государствомъ за его „еретичество". Вотъ почему эти послѣдователи Гегеля (Гешель, Габлеръ, Бруно Бауэръ и др.) со всею ревностію и необыкновенною энергіею старались оттолкнуть Штрауса отъ идей своего учителя, чтобы затѣмъ причислить его къ такому направленію, которое уже давнымъ-давно было разрушено Гегелемъ, т.-е. къ Шлейермахеру, Канту или раціонализму. Но понятно, что это сдѣлать имъ было не-подъ-силу. Несомнѣнно, что своеобразное воззрѣніе Штрауса на характеръ евангельской исторіи было самымъ необходимымъ слѣдствіемъ гегельянизма,—и не сдѣлай такого вывода изъ философіи Гегеля Штраусъ, его сдѣлалъ

бы непремѣнно кто-нибудь другой изъ гегельянцевъ. „Не будь Штрауса“, —говоритъ напр. Вейссе,—„я бы взялъ на себя его работу“. Имманенція Бога и міра, это—прямой исходный пунктъ Штраусовой спекуляціи, цѣликомъ заимствованный изъ пантеистической философіи Гегеля. Въ своемъ сочиненіи Штраусъ провелъ эту идею самымъ прямымъ и послѣдовательнымъ образомъ; для него дѣйствіе Бога въ мірѣ есть только внутреннее и законосообразное, постоянное и непрерывное, которое исключаетъ самую возможность чуда. И это было тѣмъ основоположеніемъ, тѣмъ главнымъ толчкомъ для всей работы, которымъ опредѣлялись всѣ частныя критическія операціи Штрауса. Человѣчество, по воззрѣнію Штрауса, необходимо должно обладать возможностію знать себя въ единствѣ съ Божествомъ; во времена Христа это значеніе было чуждо спекулятивнаго характера; оно еще не было достояніемъ человѣческаго самосознанія, находилось еще только въ непосредственномъ образѣ, было лишь воззрѣніемъ. Мысль несомнѣнно гегельянская; но представители правой стороны гегельянской школы стараются дать ей совершенно иное значеніе и признать гегельянское человѣкобываніе Бога единичнымъ историческимъ актомъ, а не универсальнымъ и всеобщимъ закономъ развитія человѣческаго самосознанія.

Такою цѣлію прежде всего задался *Гешель*. Въ своемъ сочиненіи „О Богѣ, человѣкѣ и Богочеловѣкѣ“ („Von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen“), изданномъ въ 1838 году, онъ прямо старается доказать, что изъ реализма Гегелевской философіи, т.-е. изъ сущности родоваго понятія, какъ наивысшей реальности, съ несомнѣнностію слѣдуетъ специфическое значеніе Богочеловѣка, какъ абсолютнаго осуществленія родоваго понятія. Если родъ не есть только простая мысленная вещь, говоритъ онъ, то онъ содержитъ въ себѣ въ высшей мѣрѣ то, что содержитъ каждое отдѣльное существо. Отсюда—человѣческій первообразъ долженъ быть непремѣнно личнымъ, а эта личность и есть именно первочеловѣкъ, Адамъ Христосъ. Всѣ эти глубокомысленныя философскія разсужденія Гешеля Штраусъ впрочемъ легко опровергаетъ, сравнивая ихъ съ философіею того схоластика, который хотѣлъ ѣсть не груши, сливы или яблоки, а плодъ самъ въ себѣ, т.-е. родовое понятіе фруктовъ, и дѣлая выводъ, что при такомъ отдѣльномъ объективномъ существованіи родоваго понятія, долженъ быть не первочеловѣкъ только, но и перволевъ, первостолъ, и т. д.

Такъ же безуспѣшно, стоя на этой точкѣ зрѣнія, оппонировалъ Штраусу въ первомъ изданіи своей „Исторіи ученія о лицѣ Іисуса Христа“ („Geschichte der Lehre von der Person Christi“, 1839) и извѣстный христологъ *Дорнеръ*, который допускалъ, что родовое понятіе человѣчества, реализирующееся во всѣхъ другихъ человѣческихъ индивидуумахъ только отчасти, во Христѣ достигло своего полнаго

и цѣльнаго осуществленія, и что вслѣдствіе этого преимущества, особенность, единичность и исключительность личности Христа и состоятъ именно въ томъ, что Онъ есть коллективъ человѣчества, совмѣщающій въ себѣ первообразы всѣхъ возможныхъ частныхъ человѣческихъ индивидуальностей, отдѣльныхъ и несовершенныхъ еще представителей родоваго понятія вообще. Но подобная апологія христіанства, по справедливому замѣчанію одного изъ почитателей Штрауса, можетъ быть названа только медвѣжьей услугой. Живая отдѣльная историческая личность Христа здѣсь не имѣетъ для себя мѣста,—она превращена въ пустую абстракцію, и если не уничтожено понятіе человѣчества со всѣми его положительными и отрицательными предикатами, то во всякомъ случаѣ мы не имѣемъ возможности усмотрѣть здѣсь въ Богочеловѣкѣ естества Божескаго; собственно говоря, здѣсь нѣтъ ни Бога, ни человѣка, а только нѣчто среднее между двумя крайними полюсами, — въ родѣ той средней вещи, какую измыслилъ нѣкогда Арій.

Въ такомъ же точно направленіи вели борьбу съ Штраусомъ и другіе представители правой стороны гегельянской школы, какъ напр. *Шаллеръ* въ своемъ сочиненіи „Историческій Христосъ и философія“ („Der historische Christus und die Philosophie“, 1838) и *Розенкранцъ*.

Видя безуспѣшность борьбы съ Штраусомъ на этомъ полѣ, *Бруно Бауэръ*, въ то время принадлежавшій еще почти къ ортодоксальному направленію гегельянской школы, началъ борьбу противъ Штрауса съ другой, именно формальной стороны. Онъ указалъ Штраусу на его крайне одностороннее отношеніе къ христіанству и на ненаучность его критическихъ пріемовъ. Дѣло критики—говорилъ въ это время Бауэръ—не разрушать только, но и созидать, потому что сущность истинной, исторической и въ частности богословской критики состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ отрицанія, чрезъ огонь критики, пріобрѣсти и нѣчто положительное, въ данномъ случаѣ — ясное, чистое и полное содержаніе основнаго христіанскаго вѣроученія. Но на это разсужденіе Бауэра, который едва ли самъ вѣровалъ въ то, въ чемъ увѣрялъ другаго,—какъ это впослѣдствіи и подтвердилось на дѣлѣ,—Штраусъ отвѣчалъ, что такая критика—предвзятая, преднамѣренная, тенденціозная, у которой уже напередъ имѣется въ виду тотъ результатъ, къ которому она должна придти, что дѣло критики—возстановлять истину только тамъ, гдѣ она есть, что критика должна просѣять и отдѣлить истинное отъ ложнаго, не руководясь въ своихъ дѣйствіяхъ никакими посторонними цѣлями,— и въ этомъ въ сущности состоитъ задача истинной критики.

Едва ли нужно говорить о томъ, чью сторону въ этой борьбѣ приняла такъ-называемая лѣвая сторона гегельяновской школы, откровенно разоблачившая долго скрывавшійся самообманъ Гегелевой

философіи и рѣзко обнаружившая полный и явный разрывъ между спекулятивнымъ философствованіемъ гегельянцевъ и христіанскимъ вѣроученіемъ. Представителями этой стороны гегельянской школы явились молодые теологи вюртембергскіе, горячо сочувствовавшіе разрушительнымъ работамъ Давида Штрауса, и такіе ученые, какъ *Мишле* въ своей „Исторіи философіи отъ Канта до Гегеля“ (Michelet, „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel“, 1838) и въ своей „Исторіи развитія новѣйшей нѣмецкой философіи“ („Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie“, 1843) — *Фрауэнштедтъ*—въ своемъ сочиненіи „О вочеловѣченіи Бога“ („Ueber die Menschenwerdung Gottes“),—*Фишеръ*—въ статьѣ „Д-ръ Штраусъ и вюртембергцы“ („D-r Strauss und die Würtemberger“, 1838) и др. Замѣчательно однакоже, что во главѣ этого новаго движенія, несомнѣнно возбужденнаго Штраусомъ, стоялъ не Штраусъ, а его учитель Ф. Х. *Бауръ*,—ученый богословъ, который въ то время хотя и не изложилъ еще вполнѣ всѣхъ результатовъ своей всеразрушающей критики, но несомнѣнно имѣлъ громадное вліяніе даже и на самого Штрауса.

Лучшіе противники Штрауса вышли впрочемъ не изъ гегельянской школы. Нѣтъ, то были по преимуществу ученики Шлейермахера или, по крайней мѣрѣ, лица находившіяся подъ его могучимъ вліяніемъ. Въ числѣ такихъ противниковъ Штрауса нельзя не назвать между прочимъ *Толюкка*. Личность эта достойна полнаго вниманія и серьезнаго изученія. При обширной и многосторонней эрудиціи, при бойкости и мѣткости пера, при живости воспроизведенія и рѣзкости остроты, при пылкости фантазіи и проницательности разсудочнаго анализа, при отчетливости представленія и гибкости ума, Толюккъ дѣйствительно могъ бы быть самымъ серьезнымъ противникомъ новообразовавшагося, Штраусомъ возбужденнаго, богословскаго движенія. Къ сожалѣнію на самомъ дѣлѣ Толюккъ оказался малоспособнымъ къ веденію продолжительной и упорной борьбы съ этимъ движеніемъ, потому что онъ самъ подъ собою не имѣлъ твердой, непоколебимой почвы. — Все величественное зданіе, воздвигнутое богословскими трудами этого ученаго и всесторонняго теолога, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается построеннымъ на пескѣ, безъ прочнаго фундамента... Откровенно сознаемся, что мы были бы приведены въ немалое затрудненіе и замѣшательство, если бы намъ пришлось рѣшать вопросъ о томъ, къ какому изъ извѣстныхъ доселѣ богословскихъ направленій нужно причислить Толюкка. Пробный камень всякаго богословскаго направленія — это вопросъ о чудѣ и богодухновенности. Какъ же рѣшаетъ этотъ вопросъ Толюккъ? „Подъ чудомъ“ — говоритъ онъ,— „мы разумѣемъ событіе, имѣющее религіозное значеніе и конечную цѣль, но совершенно уклоняющееся отъ извѣстнаго намъ теченія природы Значитъ, чудо,

по Толюкку, мы называемъ его именемъ лишь потому, что оно уклоняется отъ извѣстнаго намъ теченія природы; значитъ, оно есть событіе, совершающееся внутри самой же природы, но только по неизвѣстнымъ намъ законамъ,—оно есть только чрезвычайное, необыкновенное событіе, не *miraculum*, а *mirabile;* и какъ скоро его законы въ природѣ будутъ нами отысканы и познаны, оно уже не будетъ чудомъ. Мы теперь лишь не умѣемъ его объяснить и — только! Но что́ значитъ это натурализированіе чуда, какъ не скрытное его уничтоженіе, отрицаніе? Само собою разумѣется, что это не церковное опредѣленіе чуда, по которому чудо есть непосредственное дѣйствіе всемогущей десницы Божіей, несомнѣнное доказательство Божественнаго посольства,—событіе, совершающееся въ мірѣ не по неизвѣстнымъ намъ законамъ, а по непосредственному хотѣнію воли Божіей. Такого же повидимому нерѣшительнаго воззрѣнія придерживается Толюкъ и на богодухновенность Св. Писанія. Онъ называетъ богодухновеннымъ и непогрѣшимымъ только то, что ему угодно и что онъ таковымъ желаетъ назвать. Но чтобы быть въ своихъ дѣйствіяхъ въ этомъ отношеніи болѣе или менѣе послѣдовательнымъ и научнымъ, для этого онъ дѣлитъ все содержаніе Св. Писанія на двѣ неравныя части: существенное и несущественное для нашего спасенія, зерно и скорлупу. Относительно первой части священные писатели богодухновенны и непогрѣшимы; во второй—они обыкновенные люди. Вотъ почему, по мнѣнію Толюкка, Св. Писаніе еще нельзя назвать погрѣшительнымъ, если въ немъ встрѣчаются разныя ошибки памяти, невѣрныя цитаты и погрѣшности въ историческихъ, хронологическихъ, топологическихъ и астрономическихъ деталяхъ. Въ западной литературѣ Толюкка обыкновенно причисляютъ къ піэтистамъ; но по нашему мнѣнію онъ вовсе не піэтистъ: въ его трудахъ можно видѣть развѣ только одно стремленіе — сдѣлать піэтизмъ критическимъ и критицизмъ піэтистическимъ. Меньше всего его слѣдуетъ причислять къ богословамъ ортодоксальнаго направленія, такъ какъ онъ принималъ живѣйшее участіе во всѣхъ современныхъ ему богословскихъ движеніяхъ Германіи. Когда процвѣтала философія Гегеля, обѣщавшая повидимому примирить вѣру съ знаніемъ и какъ бы оправдывавшая христіанское вѣроученіе о Пресвятой Троицѣ и Богочеловѣчествѣ, Толюкъ стоялъ подъ знаменемъ Гегеля. Отставъ отъ Гегеля, такъ жестоко обманувшаго не одного Толюкка темнотою своей философіи, — онъ перешелъ впослѣдствіи на сторону Шлейермахера, отъ котораго и получилъ все, что только нашелъ у него хорошаго. Несомнѣнно однакоже одно, что Толюкъ, — самый ярый, самый безпощадный, самый рѣзкій и непримиримый противникъ раціонализма и всѣхъ многоразличныхъ его порожденій. Въ этомъ отношеніи между богословами онъ, пожалуй, можетъ быть названъ романтикомъ. Ироническая возвышенность, нерѣдко перехо-

дящая въ неуловимый и гибкій юморъ, неисчерпаемый источникъ самой язвительной насмѣшки надъ плоскостью и сухостью бездушнаго раціонализма, безчисленное множество анекдотовъ изъ практики раціоналистическихъ пріемовъ и толкованій, преслѣдованіе этого направленія по преимуществу къ самыхъ смѣшныхъ и комичныхъ его формахъ, непрерывная, упорная и ожесточенная борьба съ нимъ въ теченіе довольно продолжительнаго времени—были особеннымъ удовольствіемъ, наслажденіемъ и чуть ли не главною задачею всей жизни Толюкка. Побѣдить во что бы то ни стало раціонализмъ во всѣхъ возможныхъ его проявленіяхъ—вотъ что̀ опредѣлило навсегда характеръ богословскихъ трудовъ Толюкка.

Въ „Штраусовскомъ легкомысліи“ — это собственное выраженіе Толюкка—Толюккъ видѣлъ нѣчто родственное, нѣчто близкое къ ненавистному для него раціонализму. Вотъ почему уже черезъ годъ послѣ появленія въ свѣтъ Штраусовой „Жизни Іисуса“, именно въ 1837 году, Толюккъ прямо возстаетъ противъ Штрауса въ своемъ сочиненіи—„Достовѣрность евангельской исторіи“ („Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte“). И справедливость требуетъ отмѣтить, что онъ вѣрно отыскалъ у Штрауса самое больное мѣсто, ясно увидѣлъ прорѣху въ его панцырѣ, чрезъ которую смертельно можно ранить противника, и дѣйствительно всю силу своихъ нападковъ онъ мѣтко направилъ въ отысканный имъ самый слабѣйшій пунктъ въ сочиненіи Штрауса. Какъ извѣстно, Штраусъ критически и серьезно отнесся къ содержанію каноническихъ Евангелій, т.-е. къ евангельской исторіи, но къ самымъ Евангеліямъ, какъ историческимъ памятникамъ, къ вопросу о подлинности и апостольскомъ происхожденіи ихъ, онъ отнесся въ высшей степени легкомысленно [1]). Посвятивъ этому вопросу всего-на-всего лишь двѣ-три страницы своего двухтомнаго сочиненія и сославшись, какъ впослѣдствіи и его популяризаторъ—Ренанъ, въ рѣшеніи этого вопроса на „добрые труды“ своихъ предшественниковъ, Штраусъ между прочимъ допустилъ, что Евангеліе отъ Луки принадлежитъ перу апостольскаго ученика. Этою уступкою Штрауса удачно пользуется Толюккъ и весьма основательно разрушаетъ все Штраусовское пониманіе евангельской исторіи, доказывая ту неоспоримую истину, что если подлинно только и одно Евангеліе отъ Луки, то совершенно невозможно превращать въ миѳъ всю евангельскую исторію и что слѣдовательно мы имѣемъ дѣло

---

[1]) Съ книгою Штрауса „Das Leben Jesu“ срв. напр. его статью „Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“ въ „Charakteristiken und Kritiken“, 1838, написанную по поводу сочиненій Зиффферта — „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).

только съ истинною и дѣйствительною исторіею. Несомнѣнно, что Толюкъ принесъ бы христіанскому богословію въ этомъ отношеніи большую пользу, если бы ограничилъ свою задачу только одною отрицательною стороною, т.-е. разборомъ Штраусовскихъ основоположеній. Но онъ пошелъ далѣе—сталъ своимъ собственнымъ путемъ защищать подлинность нашихъ каноническихъ Евангелій и этимъ совершенно испортилъ то впечатлѣніе, которое способна произвести его книга. Такъ напр., не признавая подлинности Іоан. XXI, 24, т.-е. словъ: „сей есть ученикъ, который свидѣтельствуетъ о семъ и написалъ сіе; и знаетъ, что истинно свидѣтельство его", — Толюкъ на основаніи этого же самаго текста думаетъ обосновать подлинность Евангелія отъ Іоанна. Еслибы это изреченіе—думаетъ Толюкъ—принадлежало перу самого Іоанна, то, какъ самосвидѣтельство, оно не имѣло бы никакого значенія и смысла. Вотъ почему, по увѣренію Толюкка, это свидѣтельство не принадлежитъ Іоанну, равно какъ не принадлежитъ и рукѣ какого-нибудь позднѣйшаго интерпелятора; но тѣмъ не менѣе оно есть ручательство за подлинность Евангелія со стороны самыхъ достовѣрныхъ свидѣтелей, именно—друзей апостола Іоанна, ефесскихъ пресвитеровъ—Іоанна и Аритсона. Для Толюкка здѣсь важно то, что эти удостовѣрители подлинности Евангелія отъ Іоанна не именуютъ себя, а говорятъ только: „знаемъ"—„οἴδαμεν". Еслибы они были лишь переписчиками или непризванными интерпеляторами позднѣйшаго времени, то, конечно, они должны были бы назвать себя, чтобы авторитетомъ своего имени усилить авторитетъ своего свидѣтельства. Только всѣмъ извѣстные пресвитеры ефесскіе—Іоаннъ и Аристіонъ не нуждались въ указаніи на авторитетъ своего свидѣтельства. Не знаемъ, какъ на чей взглядъ, но по нашему убѣжденію такая аргументація только портитъ все дѣло.

Гораздо важнѣе, не столько впрочемъ по своему внутреннему достоинству и значенію, сколько по своимъ слѣдствіямъ и результатамъ, борьба противъ Штрауса веденная *Ульманомъ*. Самымъ спокойнымъ и хладнокровнымъ образомъ, весьма разумно и основательно, въ одной изъ своихъ критическихъ статей, помѣщенной сначала въ періодическомъ изданіи („Theologischen Studien und Kritiken", 1836), а потомъ изданной отдѣльной брошюрою, подъ заглавіемъ: „Historisch oder mythisch?" Ульманъ разобралъ Штраусову „Жизнь Іисуса" и для всѣхъ ясно указалъ всѣ ея главные недостатки. Къ сожалѣнію, какъ и у Толюкка, его собственныя воззрѣнія были далеко не таковы, чтобы за нимъ могла остаться полная побѣда. Ульманъ самъ допускалъ въ нашихъ Евангеліяхъ сказанный элементъ съ символическимъ характеромъ, только не распространялъ его на всю евангельскую исторію, а ограничился лишь извѣстною ея частію. Вотъ почему и задачу истинной евангельской критики онъ полагалъ не въ огульномъ отрицаніи и устраненіи всего содержанія евангельской

исторіи, а лишь въ расчисткѣ его, въ точномъ опредѣленіи въ немъ границъ между историческимъ и миѳическимъ. Самое понятіе миѳа у Ульмана гораздо глубже, чѣмъ у Штрауса. По его взгляду, миѳъ раздѣляется на слѣдующія четыре формы или ступени: 1) философскій миѳъ; 2) историческій миѳъ; 3) миѳическая исторія и 4) исторія съ сказочными элементами. Послѣднюю-то ступень или форму миѳа Ульманъ и не прочь допустить въ евангельской исторіи. Въ этомъ отношеніи Ульманъ идетъ по стопамъ своего учителя—Шлейермахера. Онъ не принимаетъ ни церковнаго ученія о томъ, что въ евангельской исторіи все есть дѣйствительная исторія, ни выводовъ Штрауса, что въ евангельской исторіи ничего нѣтъ историческаго, что вся евангельская исторія есть ни болѣе, ни менѣе, какъ миѳъ, сага. Онъ принимаетъ только нѣчто среднее и между этими двумя полюсами прокладываетъ себѣ узкую и слишкомъ ухабистую дорогу. Заслуга Ульмана впрочемъ не въ этомъ. Это общіе пріемы шлейермахерьянцевъ. Мы не придаемъ особеннаго значенія и совершенно справедливому указанію Ульмана на недостаточность у Штрауса критическаго изслѣдованія основныхъ источниковъ евангельской исторіи, такъ какъ на это указывали и другіе критики Штрауса. Для насъ важенъ представленный Ульманомъ разборъ заключительнаго параграфа въ сочиненіи Штрауса, гдѣ этотъ корифей отрицательной мысли излагаетъ свой взглядъ на лице Богочеловѣка.

Ясно, что въ виду многихъ свидѣтельствъ нехристіанскаго даже происхожденія отрицать историческую дѣйствительность самой личности Христа совершенно немыслимо, какъ бы сильно того ни хотѣлось. Вотъ почему Штраусу предстоялъ нелегкій трудъ опутать миѳическою паутиною всю исторію этой личности, не отвергая ея исторической дѣйствительности.

Достигнуть этого Штраусъ, какъ мы видѣли, надѣялся при помощи неудобопонятной философіи своего учителя — Гегеля и ея положенія ясно изложилъ въ заключительномъ параграфѣ своего сочиненія. Все человѣчество здѣсь представляется у него лишь неупорядоченною массою отдѣльныхъ экземпляровъ, которые хотя взаимно и восполняютъ другъ друга, но въ то же время суть все-таки лишь разъединенные члены одного цѣлаго, и которые только во всей своей совокупности, въ понятіи или идеѣ, составляютъ полноту или совершенство,—человѣчество, т.-е., по Штраусу, богочеловѣчество или—вѣрнѣе,—все человѣчество. На этотъ-то пунктъ Ульманъ и направляетъ главную силу всѣхъ своихъ нападокъ. Онъ допускаетъ, что идея единства между Богомъ и человѣкомъ не могла развить ея сразу въ одномъ пунктѣ или одномъ историческомъ лицѣ, а развивалась постепенно лишь въ цѣломъ человѣчествѣ вообще; но вмѣстѣ съ этимъ онъ утверждаетъ также и то, что свой наивысшій пунктъ и свое полное историческое осуществленіе она должна была найти только

въ одномъ безгрѣшномъ и святомъ лицѣ, первообразѣ истинной жизни,— въ Богѣ. Проходя чрезъ всѣ времена и народы, Откровеніе необходимо стремится къ своему средоточному и высшему пункту, къ своему полному осуществленію, которое и найдено имъ въ лицѣ именно Іисуса Христа. Нѣчто аналогичное можно видѣть во всѣхъ сферахъ духовной жизни человѣчества. Въ искусствѣ, напр., почти для каждаго рода его можно указать такія лица, въ которыхъ вполнѣ осуществилась вся его сила и могучесть,—таковые: Гомеръ, Софоклъ, Данте, Шекспиръ, Рафаэль, Моцартъ, и т. д. Такимъ образомъ главная ошибка всего Штраусовскаго міровоззрѣнія, по указанію Ульмана, состоитъ въ томъ, что Штраусъ не признаетъ значенія личности для исторической жизни и все сводитъ только къ общему, идеѣ, родовому понятію человѣчества. Вслѣдствіе этого желанія устранить метафизическую единичность Христа, Штраусъ уничтожаетъ и историческую, не обращая вниманія на то, что Христосъ есть средоточный пунктъ всей міровой исторіи, рѣзко отдѣлившій всю древнюю исторію отъ новой, не обращая вниманія на великій, неотрицаемый и доселѣ еще продолжающійся фактъ существованія христіанской Церкви, которая такимъ образомъ является самою рѣшительною инстанціею противъ превращенія въ миѳъ всѣхъ ея основоположеній. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ было бы возможно, чтобы іудеи признавали своимъ Мессіею, Сыномъ Божіимъ, позорно распятаго, а язычники—распятаго даже іудея? Очевидно, что это можетъ стать понятнымъ только при томъ условіи, если основные факты евангельской исторіи, ясно свидѣтельствующіе о богочеловѣчествѣ этой личности, не подлежатъ болѣе никакому сомнѣнію. Въ силу всего этого Ульманъ приходитъ къ такой дилеммѣ: или Христосъ измышленъ и образованъ апостольскою Церковью, или Церковь образована Имъ; или Христосъ былъ основывающимъ Церковь, или же Церковь была измышляющею Христа. Но за первое говоритъ аналогія всякой исторіи, послѣднее же совершенно непонятно и неестественно.

На эту дилемму Штраусъ въ своемъ посланіи къ Ульману („Sendschreiben an Ullmann“) отвѣчаетъ, что случилось именно и то и другое: и творческая сила личности Христа (историческаго) положила начало образованію христіанской Церкви, и христіанская Церковь очертила и разукрасила историческій образъ Христа красками своихъ мессіанскихъ надеждъ, ожиданій и представленій. Тѣмъ не менѣе критика Ульмана произвела на Штрауса глубокое впечатлѣніе. Подъ ея вліяніемъ онъ чрезъ годъ пишетъ статью: „Преходящее и пребывающее“ („Vergängliches und Bleibendes“), которая дважды была отпечатана въ нѣмецкихъ повременныхъ изданіяхъ (въ 1838 г. въ „Freihafen“ и въ 1839 г. въ „Zwei friedlichen Blättern“) и затѣмъ передѣлана въ заключительный параграфъ третьяго изданія его пресловутаго сочиненія. Въ этой статьѣ онъ ясно и опредѣленно изла-

гаетъ свой взглядъ и свое личное положительное отношеніе къ христіанству, съ явнымъ пожертвованіемъ интересовъ разсудка въ пользу незаглушимаго голоса той искры человѣческаго богоподобія, которую принято называть совѣстію. Оказывается, что Штраусъ признаетъ Іисуса Христа величайшимъ религіознымъ геніемъ, что между различными сферами человѣческой духовной жизни, въ которыхъ обнаруживается вся сила генія, религія, по мнѣнію Штрауса, стоитъ на первомъ мѣстѣ и даже относится къ нимъ, какъ центръ къ окружности, и что Христосъ, какъ учредитель абсолютной религіи, настолько превосходитъ собою всѣхъ остальныхъ религіозныхъ учредителей, что превзойти еще Его уже невозможно ни для кого никогда, потому что Онъ первый вполнѣ ясно и отчетливо созналъ единство божескаго и человѣческаго и выразилъ его при этомъ въ такой творческой первосилѣ, что всѣмъ другимъ религіознымъ учредителямъ и преобразователямъ не осталось ничего другаго, какъ только полною рукою черпать необходимыя жизненныя силы изъ этого неизсякаемаго первоисточника. Ясно,—говоритъ одинъ изъ почитателей Штрауса,—что здѣсь Штраусъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ возможныхъ для него уступокъ, и даже можно, пожалуй, сказать, что въ этомъ примирительномъ настроеніи онъ уступилъ больше, чѣмъ самъ могъ отвѣчать предъ судомъ своей научной совѣсти.

Такія уступки были сдѣланы Штраусомъ только потому, что миѳическая теорія его не имѣетъ подъ собою достаточно твердой почвы, чтобы на нее можно было опереться съ полною несомнѣнностію; сама въ себѣ она заключаетъ слишкомъ рѣзкія противорѣчія, чтобы ихъ можно было не видѣть. Въ самомъ дѣлѣ, что́ такое—по Штраусу—миѳъ? На этотъ вопросъ, собственно говоря, отвѣтить довольно затруднительно, такъ какъ самъ Штраусъ, родоначальникъ миѳическаго пониманія евангельской исторіи, кажется, не постарался составить себѣ о миѳѣ твердаго, опредѣленнаго, вполнѣ законченнаго понятія. Въ первомъ изданіи своего сочиненія „Das Leben Jesu“ (стр. 75) онъ называетъ миѳами „историкоподобныя изложенія первохристіанскихъ идей, образовавшіяся въ *неумышленно* фантазирующей сагѣ“ („geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“); напротивъ, въ изданіи 1864 г. онъ называетъ евангельскую исторію уже „*умышленнымъ* тенденціознымъ измышленіемъ евангелистовъ“ („absichtliche Tendenzdichtung der Evangelisten). Ясно, что уже здѣсь Штраусъ противорѣчитъ самому себѣ,—самъ опровергаетъ свои собственныя слова... Въ этомъ случаѣ намъ ничего не остается, какъ только обратить благосклонное вниманіе своихъ читателей на это странное противорѣчіе Штрауса въ опредѣленіи того понятія, которое онъ кладетъ въ основу всего своего изслѣдованія. Вотъ на какой почвѣ построено имъ его зданіе...

Что́ же, однако, такое „миѳъ“, въ его новѣйшемъ научномъ

опредѣленіи? Задаемъ себѣ этотъ вопросъ, надѣясь въ его рѣшеніи найти отвѣтъ и на вопросъ о приложимости понятія миѳа къ нашей евангельской исторіи. Извѣстный филологъ К. О. Миллеръ, котораго можно назвать въ собственномъ смыслѣ основателемъ метода новѣйшаго миѳологическаго изслѣдованія, еще въ 1825 году (въ своихъ „Prolegomena“) полагалъ, что сущность миѳа состоитъ въ смѣшеніи идеи съ дѣйствительнымъ фактомъ (стр. 110). Въ настоящее время взглядъ этотъ считается впрочемъ уже устарѣлымъ и опровергнутъ серьезными изслѣдованіями другихъ ученыхъ миѳологовъ. Послѣ него довольно продолжительное время въ наукѣ господствовалъ взглядъ Л. Преллера, основанный на данныхъ греко-римской миѳологіи. По этому взгляду миѳы о богахъ суть результаты того воззрѣнія, которое понимаетъ жизнь и движеніе природы какъ дѣйствія личныхъ существъ, впрочемъ въ смыслѣ олицетворенныхъ лишь силъ природы, а не властителей ея, находящихся внѣ и выше самой природы. Небу, водѣ и землѣ по этому взгляду соотвѣтствуютъ и боги—Зевсъ, Посейдонъ и Гадесъ, какъ олицетворенія отдѣльныхъ силъ и явленій трехъ указанныхъ элементовъ. Воздуху, солнцу и лунѣ соотвѣтствуютъ другіе боги—Аполлонъ, Артемида, и т. д. Тѣмъ не менѣе и этотъ взглядъ господствовалъ недолго. Такъ, Гергардъ опредѣляетъ понятіе миѳа уже иначе. Онъ говоритъ, что „миѳъ есть повѣствованіе о *приключеніяхъ* божескихъ или другихъ какихъ-либо доисторическихъ существъ“. Но Дитр. Миллеръ опредѣляетъ понятіе миѳа еще иначе. „Миѳъ“—по его словамъ—„есть въ устахъ народа происшедшій и посредствомъ ихъ передаваемый продуктъ миѳическаго мышленія. Миѳическое же мышленіе“—говоритъ тотъ же ученый „есть мышленіе безъ рефлексіи, сообщающее полученнымъ воззрѣніямъ и впечатлѣніямъ свойственныя ему и природосообразныя формы“. Между тѣмъ Штейнталь по этому самому поводу говоритъ уже слѣдующее: „Подъ понятіемъ миѳа мы разумѣемъ весь міръ представленій, свойственный народамъ на первой ступени ихъ развитія, давнымъ-давно пройденной уже народами міровой исторіи, но на которой находятся еще и теперь некультурныя племена и которая свойственна всегда дѣтямъ. Образъ, который рисуетъ себѣ человѣкъ обо всемъ на первой ступени своего развитія, способъ, какъ онъ представляетъ себѣ жизнь и устройство міра какъ цѣлаго и—какъ онъ объясняетъ себѣ извѣстныя явленія въ природѣ и человѣческой жизни,—какъ онъ понимаетъ, наконецъ, основу всего внѣшняго и духовнаго существованія и свойства всего существующаго,—все это, говоритъ Штейнталь, есть миѳъ. *Человѣкъ мыслитъ миѳически*, а потому всякая мысль обращается у него въ миѳъ, всякое воззрѣніе — въ символъ“. Наконецъ, Людвигъ фонъ Зибель понятіе миѳа опредѣляетъ такимъ образомъ: „миѳъ предполагаетъ наивное, безъ всякой рефлексіи, сознаніе и есть пластическое воззрѣніе, не вполнѣ соотвѣтствующее понятію...“

Такое несогласіе ученыхъ миѳологовъ въ опредѣленіи того, что нужно разумѣть подъ словомъ „миѳъ“, ясно свидѣтельствуетъ предъ нами, что наукою, собственно говоря, еще и доселѣ не указаны для этого понятія точныя и опредѣленныя границы, и Дитр. Миллеръ совершенно правъ, когда говоритъ, что „взгляды новыхъ миѳологовъ такъ далеко расходятся между собою, что едва ли и возможно найти какой-либо выдающійся пунктъ, относительно котораго не существовало бы многихъ уклоняющихся одно отъ другаго мнѣній“.

Но если миѳологи нашего времени такъ несогласны между собою въ опредѣленіи понятія миѳа, то за то они вполнѣ единодушно указываютъ главные факторы въ процессѣ образованія всякаго рода миѳологическихъ представленій. Факторами этими называются: 1) прирожденная человѣку идея Божества или, какъ опредѣленнѣе выражаются нѣмецкіе миѳологи, чувство Божества—Gottesgefühl; 2) воздѣйствіе на чувство со стороны природы или симпатическое влеченіе къ природѣ со стороны человѣка, по выраженію тѣхъ же миѳологовъ—Naturgefühl; наконецъ 3) комбинирующая дѣятельность души человѣческой, эстетически-творческое и интеллектуальныя побужденія со стороны самого человѣка. Совокупныя воздѣйствія этихъ-то именно трехъ факторовъ и производятъ всѣ явленія, называемыя миѳологическими. При этомъ *пластическая* сила фантазіи должна быть указана между прочимъ какъ главная причина того, что первоначальное, цѣльное, монотеистическое представленіе о Божествѣ, при томъ неотразимомъ вліяніи, которое производитъ на человѣка величіе внѣшняго міра или природы, было забыто, а чисто абстрактныя представленія—облечены въ живыя чувственныя формы. Чувство Божества—Gottesgefühl мало-по-малу было вытѣснено чувствомъ природы—Naturgefühl. Подъ вліяніемъ пластической силы фантазіи въ эти чувственныя формы не замедлили не только облечься, но и персонифицироваться главныя силы внѣшней природы. Замѣна же отвлеченныхъ представленій персонифицированными силами природы, личностями, имѣла прямымъ своимъ слѣдствіемъ *очеловѣченіе* этихъ божескихъ личностей. Такимъ образомъ боги были низринуты съ высоты своего божескаго величія и совершенства и поставлены въ одинъ рядъ со всѣми обыкновенными смертными, надѣлены ихъ преступленіями и пороками, наконецъ—почти совершенно лишены и своего божескаго характера. Въ сравненіи съ людьми за ними осталось только одно преимущество—чудесная сила, безъ которой вообще немыслима никакая связь этого міра съ горнимъ. Вотъ почему идеалъ здѣсь идетъ уже рука объ руку съ своею каррикатурою. Величественный Зевсъ грозитъ богамъ кулаками, Гера при всякомъ почти случаѣ грубо ругаетъ Зевса и даетъ хорошую оплеуху Артемидѣ; сына своего, Ареса, Зевсъ называетъ ненавистнѣйшимъ изъ всѣхъ боговъ олимпійскихъ; кровосмѣшеніе—самое обычное явленіе на Олимпѣ: сама Гера въ одно и то же

время является и сестрою, и супругою Зевса. Не безгрѣшность, какъ требуетъ ее истинное понятіе о Божествѣ, а напротивъ грѣхи и преступленія всякаго рода, однимъ словомъ—грѣховность, эта необходимая принадлежность испорченной природы человѣческой, является необходимымъ свойствомъ или предикатомъ и всѣхъ очеловѣченныхъ боговъ. Наконецъ не незначительное вліяніе на образованіе миѳологическихъ представленій имѣло всегда и интеллектуальное или философское стремленіе человѣческаго разума. Оно дало здѣсь именно отвѣтъ на вопросъ о томъ, какимъ образомъ Богъ созидающій можетъ быть въ то же время не только промышляющимъ, поддерживающимъ свое твореніе, но даже и разрушающимъ его. У индійцевъ такое стремленіе содѣйствовало образованію представленія о божескомъ тримурти, которое состоитъ изъ Брамы, какъ творца, Вишну, какъ промыслителя, и Шивы, какъ разрушителя міра; у грековъ—фантастическихъ космогоній; у сѣверныхъ народовъ—эсхатологическихъ миѳовъ о имѣющемъ быть сожженіи и уничтоженіи міра.

Къ какому же мы придемъ теперь результату, если представленный нами процессъ развитія всѣхъ извѣстныхъ намъ миѳологическихъ образованій мы приложимъ къ содержанію нашихъ каноническихъ Евангелій? Евангельскіе факты по своему происхожденію—скажемъ языкомъ ихъ новѣйшихъ критиковъ—принадлежатъ исторіи іудейскаго народа, который, какъ можно судить по всѣмъ его литературнымъ и историческимъ памятникамъ, въ этомъ отношеніи стоитъ совершенно одиноко между всѣми другими древними народами, такъ какъ—это можно назвать народно-психологическимъ чудомъ—онъ никогда не имѣлъ миѳологіи и даже никогда не могъ имѣть ее, потому что въ своихъ теологическихъ воззрѣніяхъ онъ вышелъ изъ совершеннѣйшаго, чистѣйшаго монотеизма и всегда съ энергіею и традиціонною преданностію придерживался его въ теченіе всей своей многовѣковой исторіи. Его монотеистическое понятіе о Богѣ съ самаго начала его исторіи является уже настолько возвышеннымъ и чистымъ, что самыя высшія и позднѣйшія нравственно-теософскія воззрѣнія лучшихъ представителей всего греческаго міра, въ томъ числѣ даже и воззрѣнія самого Платона, не достигаютъ до его возвышенности. Личное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ является уже съ самаго начала и остается въ теченіе всей исторіи этого народа своеобразнымъ и настолько характеристичнымъ, что ничего подобнаго нельзя встрѣтить ни у одного изъ всѣхъ остальныхъ народовъ древности. Богъ творитъ міръ словомъ Своимъ; человѣка же творитъ по Своему образу. Уже въ одномъ этомъ высказывается рѣшительная противоположность между Богоучрежденною религіею іудеевъ и языческими миѳами всякаго рода, которые скорѣе свидѣтельствуютъ намъ только о томъ, что человѣкъ сотворилъ боговъ по своему образу. Богъ іудеевъ вступаетъ съ человѣкомъ въ личное отношеніе съ того

самаго дня или момента, когда Онъ лично сказалъ человѣку: „Адаме, Адаме, гдѣ еси?“. И это отношеніе послѣдовательно проходитъ чрезъ всѣ дальнѣйшія времена іудейской исторіи, выразилось въ обѣтованіяхъ, данныхъ патріархамъ—Аврааму, Исааку и Іакову, возвѣщено законодателемъ Моусеемъ, псалмопѣвцемъ Давидомъ и наконецъ—цѣлымъ сонмомъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Почти каждая страница, каждая строка ветхозавѣтнаго Писанія ясно указываетъ намъ на чисто-духовныя, нравственно-религіозныя воззрѣнія іудейскаго народа, ясность, несравненную возвышенность и неизмѣримую глубину нравственно-сотеріологическаго содержанія іудейскаго монотеизма. Не безотчетное только предчувствіе близости бытія Божія, а самое яснѣйшее богосознаніе, самое живѣйшее убѣжденіе въ бытіи Божіемъ регулировано всею жизнію еврейскаго народа. Такъ говоритъ ветхозавѣтное Писаніе; если же недостаточно его свидѣтельства,—разверните предъ собою книги іудейскихъ писателей—Флавія, Филона,—и въ нихъ вы найдете только одно подтвержденіе всего сказаннаго нами, и ничего—противъ него...

Въ полной противоположности стоялъ іудейскій народъ въ отношеніи къ другимъ народамъ древности и по тѣмъ остальнымъ элементамъ, которые были главными факторами въ процессѣ развитія ихъ миѳологическихъ образованій. Правда, іудейскій народъ также имѣлъ довольно живое и глубокое *чувство природы* (Naturgefühl); и это чувство, кажется, ни у одного народа древности не выступаетъ предъ нами въ такой чистотѣ и свѣжести, какъ у евреевъ (ср. Пс. 103). Но у евреевъ это чувство служило лишь къ прославленію Творца природы, какъ личнаго Бога, а не къ боготворенію самой природы. Затѣмъ, евреи имѣли также живую, чрезвычайно богатую образами и отважно-смѣлую фантазію, эминентно-творческую силу; но эта сила, эта фантазія ихъ была направлена всегда только на внутреннюю жизнь ихъ, проникнута міромъ религіозной мысли, весьма мало касаясь чувственнаго міра, будучи почти чуждою всякой пластичности и конкретной идеализаціи индивидуальнаго,—вслѣдствіе чего евреи и были совершенно неспособны къ боготворенію природы. Поэзія евреевъ была неспособна произвести ни эпоса, ни драмы; она ограничивалась, какъ извѣстно, исключительно одною только религіозною лирикою—гимнами и псалмами. Наконецъ, нельзя не сказать и о томъ, что евреи совершенно не имѣли своей самостоятельной пластики, равно какъ и живописи. И если по этому поводу намъ могутъ указать на строгое запрещеніе въ этомъ отношеніи іудейской религіи, т.-е. на заповѣдь—не дѣлать себѣ кумира и никакого изображенія того, что на небѣ вверху, и того, что на землѣ внизу и что въ водѣ ниже земли,—то этимъ лишь подтвердятъ нашу мысль, какъ эти главные миѳологическіе элементы были чужды самому духу и характеру іудейскаго народа. Правда, иногда іудеи отпадали отъ

почитанія истиннаго Бога; но и тутъ они являлись вѣрными самимъ себѣ: они не творили себѣ новыхъ боговъ или идоловъ, а цѣликомъ заимствовали ихъ лишь отъ сосѣднихъ идолопоклонническихъ народовъ.

Защитники миѳическаго пониманія евангельской исторіи во главѣ съ Штраусомъ полагаютъ, что *идея Мессіи* была главнымъ регуляторомъ всѣхъ новозавѣтныхъ миѳологическихъ (будто бы) образованій. На самомъ же дѣлѣ оказывается, что мессіанская идея представляетъ лишь новую діаметральную противоположность между языческими народами и іудействомъ. Въ противоположность очеловѣченнымъ богамъ и полубогамъ языческимъ, этимъ явнымъ олицетвореніямъ грѣха и безнравственности всякаго рода, іудейскій Мессія или христіанскій Богочеловѣкъ, Эммануилъ, является лицомъ чистѣйшимъ и святымъ, чуждымъ всякаго грѣха, не имѣющимъ никакого порока. Такимъ образомъ, если что̀, то именно идея Мессіи яснѣе всего доказываетъ намъ, что на почвѣ іудейства миѳологіи не было мѣста. Какая сила природы, какое стихійное явленіе нашло въ идеѣ Мессіи свое олицетвореніе? Какой порокъ, какая черта человѣческой грѣховности можетъ быть указана въ ея Образѣ?... Миѳы въ собственномъ смыслѣ суть образы специфически-національные, и ихъ національный, чисто мѣстный отпечатокъ всегда являлся главнымъ препятствіемъ къ ихъ распространенію между другими народами. Напротивъ, Христосъ хотя родился, жилъ, дѣйствовалъ, умеръ и воскресъ въ Палестинѣ, но легко воспринимается всѣми націями всего земнаго шара, истинно какъ Сынъ Человѣческій. Мало того, образъ Христа не только не можетъ быть названъ продуктомъ миѳическаго *іудейскаго* мышленія, но съ іудейской точки зрѣнія того времени, какъ и всего послѣдующаго, онъ даже былъ нетерпимымъ среди іудейства, почему и Христосъ не только провелъ въ борьбѣ съ представителями іудейства тогдашняго времени всю свою земную жизнь, но даже и умеръ смертію преступника... Ясно, что для іудеевъ онъ былъ совершенно чужимъ; ясно, что онъ не былъ продуктомъ современнаго іудейства, а явился среди него извнѣ или, какъ говоритъ въ Евангеліи самъ Христосъ,— былъ посланъ отъ Бога. Языческій миѳъ вслѣдствіе своего очеловѣченія, какъ мы видѣли, терялъ свой божескій характеръ. Напротивъ, мнимый христіанскій миѳъ настолько величественъ и божественъ, что его божественнаго вліянія старается насильственно лишить только отрицательная критика новѣйшаго времени.

Наконецъ, миѳическое пониманіе евангельской исторіи является совершенно невозможнымъ и по другимъ причинамъ. Образованіе миѳологическихъ представленій совершается обыкновенно лишь въ темный періодъ доисторическихъ временъ того или другаго народа и притомъ совершается не отдѣльными лицами, а народными массами. Напротивъ, начало нашей эры, факты, сообщаемые намъ на-

шими каноническими евангеліями, принадлежатъ уже времени вполнѣ историческому. И что евангельская исторія, т.-е. преданіе о жизни Господа нашего Іисуса Христа, не принадлежитъ къ области измышленія праздной народной фантазіи или къ періоду миѳическихъ образованій, — это фактъ, противъ котораго спорить невозможно. Ясныя указанія на этотъ фактъ легко найти въ повѣствованіяхъ почти одновременныхъ какъ іудейскихъ, такъ и языческихъ писателей, сочиненія которыхъ дошли еще и до нашего времени. Іудейскій историкъ Іосифъ Флавій, родившійся лишь спустя около восьми лѣтъ послѣ смерти Спасителя, въ 18-й книгѣ своей исторіи народа іудейскаго довольно обстоятельно разсказываетъ о появленіи и дѣятельности Предтечи Іисуса Христа, т.-е. Іоанна Крестителя. Въ другомъ мѣстѣ, въ 20-й книгѣ того же самаго сочиненія, тотъ же самый историкъ іудейскій говоритъ объ убіеніи первосвященникомъ Ананомъ „Іакова, брата Іисуса, называемаго Христомъ“. Наконецъ, въ той же 18-й книгѣ, въ которой Іосифъ разсказываетъ о дѣятельности Іоанна Крестителя, говоритъ онъ непосредственно и о Самомъ Іисусѣ Христѣ. Правда, многіе сомнѣваются въ подлинности этого мѣста; видятъ въ немъ добавленія или измѣненія, произведенныя уже рукою какого-нибудь христіанина. Но легко объяснить себѣ, еслибы Іосифъ и вовсе ничего не говорилъ объ Іисусѣ Христѣ. Какъ извѣстно, изъ видовъ чисто политическаго характера, онъ намѣренно старается избѣгать всякаго указанія на мессіанскія ожиданія іудеевъ, чтобы не возбудить подозрѣнія къ своему несчастному народу со стороны римскаго правительства [1]). Если же, впрочемъ, иногда случается ему заговорить о Мессіи, то онъ дѣлаетъ это только для того, чтобы Его высочайшее предназначеніе съ хитрымъ лицемѣріемъ отнести къ личности самого императора Веспасіана. Кромѣ того нѣкоторыя іудейскія національныя преданія о жизни и дѣятельности Іисуса Христа содержатся и въ извѣстномъ сборникѣ іудейскомъ — талмудѣ, происхожденіе котораго, по крайней мѣрѣ въ его древнѣйшихъ частяхъ, относятъ обыкновенно ко второму вѣку. Невѣроятно и совершенно неправдоподобно, чтобы составители этого сборника заимствовали что-либо изъ нашихъ каноническихъ Евангелій; то, что̀ разсказывается въ немъ объ Іисусѣ Христѣ, основывается несомнѣнно на національныхъ, хотя и враждебныхъ христіанству, іудейскихъ преданіяхъ. Что же достойнаго вниманія мы находимъ въ этомъ сборникѣ, т. е. талмудѣ? Во-первыхъ, въ талмудѣ Іисусъ Христосъ называется сыномъ Маріи, а Марія — дочерью Илія; во-вторыхъ, въ немъ упоминаются нѣкоторые изъ учениковъ Іисусовыхъ, какъ, напр., Матѳей и Ѳаддей; въ-третьихъ, талмудъ знаетъ чудесныя исцѣленія, совершенныя Іисусомъ Христомъ, и вовсе не думаетъ отрицать того, что

[1]) Это признаетъ и Штраусъ, см. „Das Leben Jesu“, 1874.

они дѣйствительно были; напротивъ, такія же дѣйствія онъ приписываетъ и ученикамъ Іисусовымъ, напр. Іакову, но весьма странно объясняетъ ихъ тѣмъ, что магическое цѣлительное средство Іисусъ Христосъ принесъ будто бы изъ Египта, воткнувъ его подъ свою кожу, и посредствомъ его-то совершалъ свои чудесныя исцѣленія. Наконецъ, въ-четвертыхъ, талмудъ знаетъ и крестную смерть Спасителя, почему и называетъ часто Іисуса Христа позорнымъ именемъ Thaloui (повѣшенный), упоминая также и о томъ, что Онъ умеръ смертію преступника именно въ пасхальный вечеръ. Вотъ что, напр., говорится въ Tract. Sanhedrin: „Въ теченіе сорока дней выходилъ публичный глашатай по дѣлу Іисуса и кричалъ: „Есть одинъ, котораго должно *побить камнями,* потому что онъ очаровалъ Израиля и привелъ его къ расколу. Если кто можетъ сказать что-либо въ его оправданіе, то пусть идетъ и свидѣтельствуетъ въ его пользу“. Но никто не явился для его защиты, и „въ пасхальный вечеръ онъ *былъ повѣшенъ*“. Рѣчь о сорокадневномъ публичномъ приглашеніи защитника по дѣлу Іисуса есть, конечно, вполнѣ сознательная и преднамѣренная ложь составителей талмуда; но для насъ здѣсь важно: a) національное іудейское преданіе о смерти Христа вообще, такъ какъ оно служитъ доказательствомъ исторической личности Спасителя нашего, произнесеннымъ устами самыхъ отъявленныхъ враговъ и Христа, и христіанства; a b) то, что казнь Іисуса здѣсь называется прямо *повѣшеніемъ,* хотя, по словамъ публичнаго глашатая, Христа должно было только *побить камнями,* по правовому іудейскому обычаю, ясное доказательство исторической истинности преданія.

Изъ языческихъ писателей въ этомъ случаѣ достойны замѣчанія главнымъ образомъ указанія римскихъ историковъ Тацита и Свѣтонія. По поводу большаго римскаго пожара въ 64 г. по Р. Х. Тацитъ разсказываетъ, что императоръ Неронъ, чтобы отклонить отъ себя подозрѣніе въ этомъ ужасномъ преступленіи, старался взвалить его на такъ называемыхъ христіанъ. При этомъ онъ замѣчаетъ, что секта эта, какъ чума, явилась сначала въ Іудеѣ; впрочемъ казнію ея виновника, который былъ распятъ при Понтіѣ Пилатѣ, она была нѣсколько пріостановлена; впослѣдствіи же съ новою силою проявилась въ Римѣ. Свѣтоній также разсказываетъ о слухѣ, который несомнѣнно основывался на мессіанскихъ ожиданіяхъ іудеевъ, и также упоминаетъ о преслѣдованіи римскихъ христіанъ. Такимъ образомъ нечестивый судъ и крестная смерть Спасителя нашего уже тогда были въ Римѣ событіями общественными. Итакъ, на однихъ этихъ іудейскихъ и языческихъ извѣстіяхъ уже вполнѣ можетъ быть обоснована историческая истинность главнаго содержанія нашей евангельской исторіи. И еслибы мы не имѣли даже Евангелій нашихъ, еслибы мы не имѣли древне-церковнаго преданія, то и тогда, благо-

даря этимъ несомнѣннымъ историческимъ извѣстіямъ, мы во всякомъ случаѣ знали бы, что Іисусъ, сынъ Маріи, жилъ въ Палестинѣ, училъ тамъ чему-то такому, чѣмъ очаровалъ Израиля и привелъ многихъ іудеевъ къ отпаденію отъ современной Ему формы іудейства, что Своими чудесными дѣйствіями Онъ возбудилъ всеобщее къ Себѣ вниманіе и, наконецъ, умеръ самою постыдною смертію, какая только была извѣстна древнему міру и которая для іудея была вдвойнѣ унизительна, такъ какъ совершена была при участіи языческихъ римлянъ. Другой неотвержимый фактъ, имѣющій для себя самыя прочныя основанія внѣ Новозавѣтнаго Писанія, состоитъ въ томъ, что уже во второй половинѣ перваго вѣка въ самыхъ различныхъ и отдаленныхъ частяхъ Римской Имперіи, какъ у бывшихъ іудеевъ, такъ и у бывшихъ язычниковъ Іисуса Христа, Его жизнь, ученіе, смерть и воскресеніе считали первою причиною особаго, совершенно отличнаго отъ іудейства, новаго религіознаго общества, которое, какъ сообщаетъ Плиній Младшій въ своемъ письмѣ къ императору Траяну, „воспѣвало Ему (т. е. Іисусу Христу), какъ Богу, хвалебныя пѣсни и члены котораго предъ всѣмъ обществомъ своимъ обязывались проводить святую и строгую жизнь.

Вотъ тѣ основанія, которыя, такъ сказать, помимо самыхъ Евангелій, убѣждаютъ насъ въ ихъ исторической достовѣрности и заставляютъ съ чувствомъ глубокаго критицизма относиться ко всѣмъ возраженіямъ, идущимъ противъ нихъ со стороны предвзятаго сомнѣнія или даже невѣрія западнаго школьно-философствующаго „лжеименнаго разума“. А насколько достовѣрна евангельская исторія въ своихъ частностяхъ, и именно въ томъ видѣ, какъ онѣ сообщены намъ нашими каноническими Евангеліями,—это-то главнымъ образомъ и составляетъ предметъ нашей книги. Дѣйствительно,—въ этомъ нужно сознаться,—содержаніе евангельской исторіи слишкомъ возвышенно и почти непостижимо для ограниченнаго разсудка человѣческаго; а потому такъ громко высказываемое невѣріе въ него со стороны западной отрицательной критики насъ ничуть не удивляетъ. Если вѣсть мироносицъ о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа самимъ апостоламъ, людямъ высоконравственнымъ, непосредственнымъ свидѣтелямъ и очевидцамъ евангельской исторіи, показалась пустою, и они не повѣрили ей,—если апостоламъ явились „яко лжа глаголы ихъ“,—то какимъ образомъ возможно требовать вѣры въ этотъ необычайный фактъ отъ какого-нибудь Штрауса.

За Штраусомъ слѣдуетъ цѣлый рядъ критиковъ—не то его послѣдователей, не то его противниковъ.

Впрочемъ видное мѣсто между ними занимаютъ только Вейссе и Бруно Бауэръ; а потому мы и ограничимся указаніемъ только на воззрѣнія этихъ послѣднихъ.

Воззрѣнія *Вейссе* очень просты и немногосложны. Давнымъ-

давно, въ царствованіе еще римскаго императора Тиверія, жилъ въ Палестинѣ одинъ благочестивый и даровитый мужъ, именемъ Іисусъ, родомъ изъ галилейскаго города Назарета. Вмѣстѣ съ другими дарованіями, которыми онъ превосходилъ всѣхъ своихъ соотечественниковъ, онъ обладалъ еще, какъ никто, и тою особенною, почти чудесною силою, которая въ наше время должна быть названа цѣлительнымъ магнетизмомъ (die Gabe der magnetischen Heilkraft). Этотъ Іисусъ почти постоянно странствовалъ по Галилеѣ, собралъ вокругъ себя многихъ приверженцевъ или послѣдователей и нерѣдко пользовался своею цѣлительною магнетическою силою для исцѣленія разнаго рода больныхъ, какъ напр. для исцѣленія двухъ гадаринскихъ бѣсноватыхъ, какъ ихъ называли въ то время. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что онъ пріобрѣлъ любовь многихъ галилеянъ, которые не только охотно признали его своимъ Мессіею, но и хотѣли сдѣлать его своимъ царемъ. Впрочемъ, хотя Іисусъ и сознавалъ въ себѣ мессіанское призваніе, но онъ былъ далекъ отъ мысли— сдѣлаться центромъ политическаго движенія и власти. Напротивъ, онъ всегда старался вліять на народъ только нравственно, посредствомъ своего возвышеннаго ученія, которое онъ особенно любилъ сообщать въ разсказахъ приточнаго характера. Такъ, результатъ усвоенія и примѣненія къ жизни его ученія, раскрытіе и осуществленіе высоко-нравственныхъ идеаловъ, онъ любилъ представлять подъ образомъ разверзенія небесъ; твердость упованія на Божіе милосердіе онъ представилъ подъ образомъ хананеянки, которая такъ настойчиво и трогательно просила о помощи какого-то іудея, что тотъ волей-неволей долженъ былъ уступить наконецъ ея просьбѣ; судъ на духовно-безплодныхъ людей —подъ образомъ безплодной смоковницы, которая по чьему-то повелѣнію должна была засохнуть; нравственное міровое возрожденіе, которое должно было совершиться, благодаря его ученію, — подъ образомъ претворенія воды въ вино. Такой же приточный характеръ носятъ на себѣ и другіе евангельскіе разсказы, какъ напр. разсказъ объ исцѣленіи сына царедворца, слуги сотника, объ умовеніи ногъ ученикамъ и т. д., и т. п. Въ Іерусалимъ Іисусъ никогда не ходилъ во время своего общественнаго служенія, кромѣ того раза, когда его схватили и распяли. Въ Геѳсиманскомъ саду онъ громко не молился; со креста онъ также не говорилъ: „Отче! прости имъ!“. Кто могъ слышать и передать намъ эти слова? Во время его распятія дѣйствительно, „вслѣдствіе естественнаго хода событій“ въ природѣ, нѣсколько потемнѣло болѣе обыкновеннаго, но особеннаго въ этомъ не было ничего. Послѣ смерти Іисуса, его сняли со креста и погребли. Тѣло его, само собою, на вѣки осталось во гробѣ, но магнетическій духъ его дѣйствительно явился однажды (Матѳ. XXVIII, 16 и далѣе) его ученикамъ и затѣмъ тотчасъ же вознесся на небо. Допустимъ,—все это прекрасно; но какимъ же,

спрашивается, образомъ Евангелія говорятъ намъ совершенно иное? Какимъ образомъ Евангелія чужды мысли о приточномъ характерѣ многихъ событій изъ жизни Іисуса Христа и говорятъ о нихъ, напротивъ, какъ о дѣйствительныхъ событіяхъ чисто историческаго характера? Вейссе даетъ отвѣтъ и на этотъ серьезный вопросъ. Послѣ смерти Іисуса, говоритъ онъ, его ученики исключительно посвятили себя распространенію ученія своего учителя. Но они совершенно ничего никому не говорили о томъ, кто таковъ былъ Іисусъ, что́ онъ дѣлалъ, какъ онъ жилъ и какое онъ имѣлъ представленіе о своей личности,—предполагая, что все это должно быть извѣстно ихъ слушателямъ само собою. Тѣмъ не менѣе, то тѣ, то другія черты изъ жизни Іисуса уже весьма скоро начали принимать болѣе и болѣе широкіе образы и подвергаться миѳической переработкѣ среди первыхъ послѣдователей христіанскаго вѣроученія. Такая переработка совершалась двоякимъ образомъ. Съ одной стороны ей давали поводъ черты мессіанскія, которыя повидимому должны были имѣть мѣсто въ жизни Іисуса, хотя могли и не быть на самомъ дѣлѣ, какъ дѣйствительно и не были. Такъ напр. выраженіе „Сынъ Давидовъ“ всегда было эпитетомъ Мессіи въ устахъ іудеевъ; поэтому и всѣ признавшіе Іисуса Мессіею были убѣждены, что онъ дѣйствительно есть потомокъ Давида по плоти. Такимъ образомъ произошло сказаніе о виѳлеемскомъ рожденіи Христа и евангельскія родословія. Точно также и другія мессіанскія идеи мало-по-малу переходили въ символическіе образы миѳическаго характера. Мысль о томъ, что Христосъ своимъ ученіемъ просвѣтитъ не іудеевъ только, но и язычниковъ, дала поводъ къ образованію разсказовъ не только о поклоненіи виѳлеемскихъ пастуховъ, но и восточныхъ мудрецовъ; убѣжденіе, что во Христѣ исполнились законъ и пророки, легло въ основу евангельскаго сказанія о преображеніи; побѣда Іисуса надъ зломъ перешла въ миѳическое сказаніе объ искушеніи, и т. д., и т. п. Съ другой стороны,—миѳическій образъ историческихъ событій мало-по-малу получили также и многія притчи, произнесенныя Христомъ, которыя были приняты его слушателями за дѣйствительныя событія изъ его жизни. Таковы, какъ мы видѣли, евангельскія сказанія о разверзеніи небесъ, о ханаанеянкѣ, о засохшей смоковницѣ, о претвореніи воды въ вино, объ исцѣленіи сына царедворцева и сотникова слуги. Даже та простая мысль, что кому умыты ноги, тотъ чистъ, дала поводъ къ измышленію разсказа объ умовеніи ногъ. Далѣе, послѣ смерти Христа у его послѣдователей вошло въ обычай принимать въ свое общество только лицъ, крещенныхъ во имя Іисуса (?); а это подало поводъ къ предположенію, что крещеніе установилъ Самъ Христосъ. Вотъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ на жизнь ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа, который Вейссе изложилъ

въ своей „Евангельской исторіи“ [1]). (Evangelische Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet). Какъ ни родственны повидимому между собою гипотезы Штрауса и Вейссе, но нельзя не видѣть между ними и великаго различія. Гипотезу Штрауса дѣйствительно можно сравнить, какъ это и дѣлаютъ ея нѣмецкіе критики, съ величественнымъ и очаровательнымъ воздушнымъ замкомъ, которымъ путникъ любуется издали и который превращается въ пустой призракъ, когда зритель подходитъ поближе и хочетъ осязать его колонны. Ничего подобнаго нельзя сказать о гипотезѣ Вейссе. Ни издали, ни вблизи въ ней нельзя найти ничего очаровательнаго. Она есть самый слабый плодъ своего времени и своей школы. Ея слабыя стороны обнаруживаются тотчасъ же, какъ только до нея дотронется анатомическій ножъ разсудочнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, что это за магнетическая цѣлительная сила, которою обладалъ только Христосъ и болѣе никто? Почему только одинъ Христосъ могъ обладать ею и никто другой? Что это за магнетическій духъ и откуда онъ, который послѣ смерти Христа явился однажды Его ученикамъ и тотчасъ же вознесся на небо? Кто этотъ неизвѣстный нѣкто, который играетъ самую важную роль во всѣхъ мнимыхъ притчахъ Христа, уступаетъ просьбѣ хананеянки, повелѣваетъ засохнуть смоковницѣ, претворяетъ воду въ вино, исцѣляетъ сына царедворцева и т. п.? Какимъ образомъ притчу слушатели могли принять за дѣйствительную исторію? Какъ возможно подобное недоразумѣніе столько разъ и для столькихъ лицъ? Какъ наконецъ могъ какой-нибудь благочестивый галилеянинъ, съ незначительнымъ числомъ магнетическихъ исцѣленій, произвести тотъ коренной переворотъ въ міровой исторіи, конца котораго нельзя указать еще и въ настоящее время? Онъ произвелъ такой переворотъ, отвѣчаютъ обыкновенно защитники Вейссе, потому, что выдавалъ себя за ожидаемаго іудеями Мессію. Но вѣдь за такое же лицо выдавали себя многіе до и послѣ Него! Почему же однако они не могли совершить ничего такого, что̀ равнялось бы силѣ христіанства? На этотъ вопросъ ничего не могутъ серьезно отвѣтить всѣ тѣ, которые не хотятъ признать Іисуса Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ, по мнѣнію которыхъ Онъ только выдавалъ себя за Мессію, а не былъ истиннымъ Мессіею на самомъ дѣлѣ.

---

[1]) Это сочиненіе Вейссе было издано въ 1838 г. и состоитъ изъ *семи* книгъ; книга 1-я трактуетъ объ источникахъ, 2-я—о сказаніяхъ (Sagen) дѣтства; Іосифъ здѣсь представляется чувственнымъ образомъ іудейства; въ 3-ей излагается собственно жизнь Христа до Его распятія; въ книгахъ 4, 5 и 6-ой содержится критика Евангелій каждаго отдѣльно, шагъ за шагомъ, параграфъ за параграфомъ, критика—самаго *субъективнаго* характера; истинное отъ ложнаго, историческое отъ сказочнаго отдѣляется здѣсь въ большинствѣ случаевъ исключительно только, какъ выражается Вейссе, „по нашему искреннѣйшему убѣжденію“. Въ 7-ой книгѣ рѣчь идетъ о воскресеніи и вознесеніи І. Христа на небо.

Почти одновременно съ вышеуказаннымъ сочиненіемъ Вейссе явилось въ свѣтъ и сочиненіе *Вилькe*—„Urevangelist“ („Первоевангелистъ“), которое должно быть отмѣчено нами только потому, что дало основаніе воззрѣніямъ Бруно Бауэра, которыя изложены въ его „Критикѣ синоптиковъ“ (1841 г.).

Бруно Бауэръ явно доказалъ на себѣ самомъ, какъ крайняя правая сторона гегеліанской школы близко стояла къ лѣвой, когда изъ первой—строгаго догматизма—онъ перешелъ къ послѣдней—самому опустошительному радикализму, не сдѣлавъ особенно замѣтнаго скачка или перелома въ прежнихъ своихъ міровоззрѣніяхъ и благодаря одной философской абстракціи или—точнѣе—абстрактной логикѣ, для которой содержаніе вообще не представляетъ никакого интереса и которая слѣдовательно способна идти въ какомъ угодно направленіи. Съ такою логикою человѣкъ не останавливается ни предъ какими препятствіями, становится фанатикомъ въ мнимо-научной области и теряетъ уваженіе къ тому, что̀ не можетъ вмѣститься въ его формахъ философской абстракціи. Во имя мнимой науки онъ повергаетъ въ грязь религію и глумится надъ всѣмъ тѣмъ, что другіе уважаютъ какъ святыню. Все измѣряется одними мнимо-научными интересами, и самъ человѣкъ становится жертвою пустой философской абстракціи. Вотъ почему съ такимъ направленіемъ неразрывно соединяется всегда разрушительный, мнимо-научный фанатизмъ, близко граничащій съ неистовымъ безумiемъ. Все это какъ нельзя лучше выразилось въ научныхъ изслѣдованіяхъ Бруно Бауэра. „Здѣсь конецъ! его даютъ мнѣ сами богословы!“—кричитъ неистовый Бауэръ. „Посмотрите, каковы они, какъ богословская ненависть сверкаетъ въ ихъ глазахъ! Ага! Вы хватаетесь за громовые перуны? Увы, не вамъ, несчастнымъ смертнымъ, распоряжаться ими!... Они думаютъ, что іезуитизмъ ихъ можетъ удержаться, что ихъ обманъ и ложь будутъ продолжаться вѣчно? Но если пришло время обнаружиться ихъ неправдѣ, то недалекъ уже и судъ!“.. Что это, какъ не фанатическое словоизверженіе неистоваго безумія? Даровитый и ученый Бруно Бауэръ не пожалѣлъ ничего ради своей философской абстракціи; въ жертву мнимой наукѣ онъ принесъ все, что̀ у него было: и естественныя силы, и разсудокъ, и здравый смыслъ, и историческое пониманіе. Онъ хочетъ бросить свои прежнія догматическія міровоззрѣнія, чтобы идти путемъ исторической критики, но не можетъ, потому что у него менѣе всего оказывается историческаго и критическаго смысла. Онъ думаетъ быть критикомъ, а на дѣлѣ оказывается лишь метафизическимъ фанатикомъ. Онъ сражается съ пустыми логическими формулами и философскими абстракціями, а думаетъ, что стоитъ на почвѣ дѣйствительности. Неудивительно послѣ этого, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ онъ не оставилъ ничего историческаго. Онъ не признаетъ историческимъ ни крещенія Іисуса Христа, ни Его чудесъ и даже

ни одной изъ Его рѣчей. Одно принадлежитъ фантазіи евангелистовъ; другое ими искажено и обезображено. Но что же послѣ этого было на самомъ дѣлѣ изъ того, о чемъ повѣствуютъ намъ евангелисты? Съ точки зрѣнія Бауэра, на этотъ вопросъ должно отвѣтить такъ: „что-то было, но что именно—неизвѣстно“ [1]). Вотъ въ краткихъ словахъ тотъ результатъ, который добытъ Бруно Бауэромъ, благодаря его усерднымъ и многолѣтнимъ научнымъ изслѣдованіямъ.

Всѣ послѣдователи Штрауса обыкновенно различаются между собою лишь въ своихъ частныхъ воззрѣніяхъ на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа; но они вполнѣ согласно слѣдуютъ своему учителю въ общемъ направленіи своихъ изслѣдованій, т.-е. въ приложеніи къ евангельской исторіи миѳической теоріи. Здѣсь мы хотимъ указать нѣсколько примѣровъ примѣненія этой теоріи. Примѣры эти очень наглядны. Въ іерусалимскомъ талмудѣ. говорятъ, напр., повѣствуется слѣдующее: однажды раввинъ Еліазаръ, путешествуя съ раввиномъ Іохананомъ, завелъ рѣчь о дѣлахъ божественныхъ. Іохананъ тотчасъ слѣзъ съ осла, на которомъ ѣхалъ, и сказалъ: „нехорошо, что я слушаю славу моего Творца и при этомъ ѣду верхомъ на ослѣ“. Когда же они сѣли подъ деревомъ, тотчасъ, въ награду за ихъ смиреніе, сошелъ съ неба огонь и окружилъ ихъ. Изъ этого и подобныхъ сему мѣстъ слѣдуетъ, говорятъ, то, что во времена Христа іудеи считали огонь за необходимое условіе при каждомъ божественномъ откровеніи; отсюда же произошло будто-бы евангельское сказаніе, по которому Іоаннъ Креститель предвѣщалъ, что Христосъ будетъ крестить огнемъ. Другой примѣръ. Въ одномъ раввинскомъ кодексѣ разсказывается, будто бы Второзаконіе пришло однажды къ Богу и сказало: „Господи! Ты написалъ во мнѣ законъ Свой; но Соломонъ, женившись на многихъ женахъ, выбросилъ іотъ изъ одного Моего слова (gaschim—Второз. XVII, 17). На это Богъ отвѣчалъ Второзаконію: „Соломонъ и тысяча ему подобныхъ прейдутъ, буква же изъ тебя не прейдетъ“ (Salomo et mille ei similes peribunt, sed vocula de te non peribit“). Отсюда, говорятъ, произошло будто бы евангельское повѣствованіе о томъ, что Христосъ сказалъ: „іота едина не прейдетъ отъ закона“ [2]). Какимъ образомъ многія притчи перешли въ евангельскія событія—мы уже видѣли при изложеніи гипотезы Вейссе. Вотъ какъ пользовались теоріею миѳа всѣ послѣдователи той школы, во главѣ которой стоялъ Штраусъ, самъ вышедшій изъ философіи Гегеля.

Крайности и односторонности этого направленія такъ очевидны,

---

[1]) Бауэръ признаетъ, впрочемъ, историческимъ еще и то, что Іисусъ, будто бы, первый родилъ мессіанскую идею,—мысль, надъ которою смѣялся даже Штраусъ!

[2]) Подобное см. у Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152 и дал.

его выводы по большей части такъ нелѣпы, что они не могли долго оставаться безъ опроверженія. Болѣе серьезные мыслители, между которыми главное мѣсто должно принадлежать берлинскому профессору Генгстенбергу, весьма скоро пришли къ тому разумному убѣжденію, что такое направленіе недостойно истинной науки, что оно непремѣнно должно быть устранено и замѣнено новымъ, болѣе основательнымъ. Такимъ образомъ почти съ самымъ его началомъ совпадаетъ, какъ мы видѣли, и начало его разоблаченія и опроверженія. Этому много способствовало то обстоятельство, что рядомъ съ указаннымъ направленіемъ, вышедшимъ изъ философіи Гегеля, существовало еще и другое богословское направленіе, болѣе сдержанное и болѣе основательное, хотя и менѣе шумное.

Въ одно время съ Гегелемъ, какъ мы сказали выше, занималъ каѳедру въ берлинскомъ университетѣ еще и другой нѣмецкій ученый — *Шлейермахеръ*, который также произвелъ огромное вліяніе на развитіе богословской мысли новѣйшаго времени, основавъ такъ-называемое *примирительное* или *посредствующее направленіе* съ цѣлію уничтожить противорѣчіе между раціонализмомъ и супранатурализмомъ. Появленіе Шлейермахера въ ученомъ богословскомъ мірѣ было, правда, менѣе шумно, чѣмъ появленіе Гегеля, но за то глубже и продолжительнѣе было его вліяніе на ходъ развитія христіанскаго богословія. Идеи Гегеля уже отжили свой вѣкъ; напротивъ, идеи Шлейермахера ощутительны и въ настоящее время. Къ нему примкнули ортодоксы, каковы: Твестенъ, Ницшъ, Саккъ, І. Мюллеръ; его взгляды замѣтны у Неандера, Ульмана, Умбрейта, Люкке, Ольсгаузена, Гундесгагена, Гагенбаха и другихъ; его духомъ дышетъ даже раціоналистическій критицизмъ Де-Ветте, Баумгартенъ-Крузія, Газе, Блеека, Шварца, Гизелера и Креднера. Его положенія заимствовалъ Бауръ, его лекціи слушалъ и списывалъ самъ Штраусъ [1]).

Впрочемъ, какъ ни велико было то вліяніе, которое Шлейермахеръ произвелъ въ области богословской мысли, тѣмъ не менѣе нужно сказать, что онъ собственно не былъ богословомъ по призванію. Онъ былъ философъ; онъ былъ человѣкъ, который хотѣлъ относиться ко всему критически и съ одними только сужденіями своего разума. Религіозныя истины онъ принималъ лишь въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ мирились съ его собственными разсудочными представленіями и понятіями.

Свою самостоятельность по отношенію къ церковному авторитету Шлейермахеръ обнаружилъ весьма рано. Еще въ 1786 году, воспитываясь въ семинаріи (въ Барби), восемнадцатилѣтній Шлейермахеръ жаловался въ письмѣ своему отцу на то, что обученіе въ семинаріи ведется весьма дурно, что о научномъ изъясненіи Св. Пи-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 18.

санія у нихъ не можетъ быть и рѣчи, что доказательства въ пользу религіозныхъ истинъ указываются учителями слишкомъ поверхностно, что въ семинарской библіотекѣ нельзя найти сочиненій новѣйшихъ теологовъ, которыхъ взгляды и возраженія въ классѣ почти никогда не опровергаются, и что чрезъ это только усиливается сомнѣніе среди учащейся молодежи въ истинахъ Откровенія. Отецъ въ отвѣтъ на эту жалобу писалъ Шлейермахеру, что онъ ничего не теряетъ отъ того, что взгляды и возраженія новѣйшихъ теологовъ остаются для него неизвѣстны. „Избѣгай этого древа познанія“ — пишетъ онъ своему сыну — „и опасныхъ приманокъ къ нему подъ видомъ основательности. Я прочиталъ почти всѣ опроверженія современнаго невѣрія: однакоже они ни въ чемъ не убѣдили меня, и я узналъ только, что вѣра есть даръ Божій и дѣло Божьяго милосердія“. При этомъ онъ рекомендовалъ своему сыну посерьезнѣе заняться лучше изученіемъ Библіи, еврейскаго языка и сочиненій Мартинота, Сандера, Боннета и Гервея. Но едва ли сынъ послушался на этотъ разъ совѣтовъ своего отца; по крайней мѣрѣ извѣстно, что вмѣсто изученія Библіи и еврейскаго языка онъ занялся подпольнымъ изученіемъ тогдашнихъ богословскихъ критиковъ и уже въ слѣдующемъ письмѣ писалъ своему отцу: „Любезный батюшка! Если вы думаете, что, кромѣ нашей вѣры, ни при какой другой невозможно блаженство въ той и покой въ этой жизни, то молите Бога, чтобы Онъ даровалъ ее мнѣ, потому что въ настоящее время у меня ея нѣтъ“. Такимъ образомъ уже въ это время Шлейермахеръ находился въ такомъ состояніи, при которомъ въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ онъ не могъ руководиться непосредственнымъ голосомъ Церкви. Правда, и въ родительскомъ домѣ, и за семинарской скамьей онъ не переставалъ заниматься изученіемъ церковныхъ догматовъ, но въ ихъ пониманіи онъ руководился уже не вѣрою, а своими собственными критическими соображеніями. Само собою понятно, что его разумъ, ограниченный по своей человѣческой природѣ, не могъ понять ясно и живо такихъ великихъ истинъ, каково христіанское вѣроученіе о паденіи и искупленіи человѣка, а Шлейермахеръ, какъ мы сказали, признавалъ истиннымъ только то, что было совершенно понятно для его разума. Ясно, почему такъ была потрясена въ это время вѣра Шлейермахера. „Я не могу вѣрить“, — пишетъ онъ отцу, — „что бы то былъ вѣчный, истинный Богъ, который самъ Себя называлъ лишь Сыномъ Человѣческимъ; я не могу вѣрить, чтобы Его смерть была искупленіемъ для человѣка, такъ какъ Онъ самъ ясно не высказалъ этого ни одного раза и такъ какъ я не могу признать, чтобы такое искупленіе было необходимо; Богъ не можетъ желать вѣчнаго наказанія для людей, — они не были совершенны; они были сотворены не съ совершенствомъ, но лишь съ стремленіемъ къ нему“. Изъ этихъ словъ видно, что уже въ то время Шлейермахеръ болѣе чѣмъ колебался относительно двухъ важнѣй-

шихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія — Божества І. Христа и искупительнаго значенія Его крестной смерти. Такимъ образомъ, характеръ Шлейермахеровскаго богословствованія съ догматической и критической стороны его довольно обозначился уже въ то время, когда Шлейермахеръ долженъ бы былъ держать въ рукахъ еще только краткій учебникъ христіанскаго богословія. Можно-ли представить себѣ, какъ былъ потрясенъ отецъ, узнавшій о такомъ одностороннемъ и почти нехристіанскомъ направленіи ума своего сына. „О, безсмысленный сынъ!“ — такъ начинаетъ онъ свой отвѣтъ отъ 8-го февраля 1787 года, въ карательномъ духѣ ап. Павла въ Посланіи къ Галатамъ: — „кто обольстилъ тебя, что ты измѣнилъ истинѣ, — тебя, у котораго передъ глазами всегда изображаемъ былъ Христосъ Іисусъ, распинаемый нынѣ тобою?... Ахъ, сынъ мой, сынъ мой!... Какъ глубоко ты обижаешь меня! Какой вздохъ ты выжимаешь изъ груди моей! И если мертвые имѣютъ о насъ какія-либо свѣдѣнія, то какимъ являешься ты теперь ужаснымъ возмутителемъ покоя твоей усопшей матери, если даже мачиха твоя, чужая тебѣ, оплакиваетъ тебя вмѣстѣ со мною!“. Признавая Христа простымъ человѣкомъ, Шлейермахеръ, по мнѣнію его отца, презираетъ Бога своихъ отцовъ и „идетъ служить богамъ чуждымъ“. „Если возможно“, — взываетъ къ сыну его отецъ въ концѣ настоящаго своего письма, — „то внемли просьбѣ своего отца, просящаго тебя! Опомнись! Ахъ, сынъ мой, опомнись! Человѣческая добродѣтель не есть совершенство, но всегда слѣдуетъ возвращаться съ пути погрѣшностей. О, Господи Іисусе! Ты — Пастырь людей! Самъ возврати къ Себѣ Свое заблудшее овча! Сотвори сіе во славу имени Твоего! Аминь!“ — Но ни эти душу раздирающіе вопли отца, ни его угрозы и увѣщеванія не перемѣнили образа мыслей Шлейермахера. По своей природѣ онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ людей, которые ради истины готовы жертвовать всѣмъ близкимъ ихъ сердцу, а свое религіозное міровоззрѣніе Шлейермахеръ, конечно, считалъ вполнѣ истиннымъ. Впрочемъ, ни въ семинаріи, ни даже по окончаніи курса въ берлинскомъ университетѣ, Шлейермахеръ не имѣлъ еще, собственно говоря, твердо сложившихся и вполнѣ законченныхъ тѣхъ или другихъ богословскихъ и философскихъ воззрѣній. Его умъ еще не находилъ твердой опоры для своихъ дальнѣйшихъ операцій: онъ не удовлетворился старымъ, но еще не нашелъ ничего и новаго, что было бы лучше отвергнутаго имъ стараго. Богъ былъ для него какимъ-то неопредѣленнымъ x-омъ, міръ — z-омъ. Вотъ почему въ это время Шлейермахеръ самъ еще боялся публично высказывать о вещахъ свое опредѣленное мнѣніе; а потому и неудивительно, если у демократовъ онъ слылъ приверженцемъ деспотизма, у роялистовъ — якобинцемъ, у пантеистовъ — дуалистомъ, у теистовъ — деистомъ, а у людей дѣловыхъ — человѣкомъ легкомысленнымъ и болтуномъ (—Mensch, dem die Zunge zu lang sei). Трудно угадать,

какое бы направленіе принялъ Шлейермахеръ, еслибы судьба не столкнула его съ Шеллингомъ, изъ философскихъ положеній котораго только и возможно уяснить себѣ тѣ или другія воззрѣнія Шлейермахера. Дѣйствительно, въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ Шлейермахеръ вообще былъ согласенъ съ Шеллингомъ, и ихъ различіе замѣтно только въ вопросѣ о познаніи Бога или, какъ они сами выражаются, — Абсолютнаго Существа. Шеллингъ допускалъ возможность познанія абсолютнаго лишь подъ формою интеллектульнаго воззрѣнія, между тѣмъ какъ Шлейермахеръ — только подъ формою чувства. Въ своемъ письмѣ къ Якоби Шлейермахеръ, не скрываясь, старался доказать, что Божество можетъ быть познаваемо только въ соединеніи идеальнаго съ реальнымъ, субъективнаго съ объективнымъ, т. е., по его мнѣнію, познаніе Божества возможно только подъ условіемъ пантеистическаго міровоззрѣнія, — и именно — міровоззрѣнія Шеллинга. Понятіе человѣка Шлейермахеръ, также подобно Шеллингу, разсматриваетъ съ двухъ сторонъ: человѣкъ въ бытіи (идея) и человѣкъ въ бываніи (дѣйствительность). Первый — безгрѣшенъ, второй—склоненъ къ ошибкамъ, погрѣшностямъ, порокамъ и дѣйствительно пороченъ. Явленіе перваго въ бытіи, т. е. въ жизни, но съ сохраненіемъ безгрѣшности, безпорочности — и есть сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ образомъ рожденіе Христа, по Шлейермахеру, дѣйствительно есть явленіе сверхъестественное, чудесное, но лишь настолько, насколько нельзя объяснить себѣ того, какимъ образомъ въ дѣйствительной внѣшней жизни (въ бываніи) Христосъ остался безгрѣшнымъ и не принесъ съ собою въ міръ наклонности ко грѣху. Здѣсь же, на землѣ, идея Высочайшаго Существа завладѣла всѣмъ сознаніемъ Іисуса,—и въ этомъ состоитъ вся сущность, все значеніе Христа, какъ Искупителя; бытіе Бога въ немъ составляло все Его внутреннее *Я*, а потому и не было въ Немъ ничего такого, что не опредѣлялось бы волею Бога. Вотъ почему Христосъ является чистѣйшимъ образомъ, или, какъ обыкновенно говорятъ, идеаломъ всего человѣчества. Въ живомъ единеніи съ Нимъ можетъ быть всякій, кто только воодушевленъ Его духомъ, проникнутъ Его ученіемъ. Общество такихъ людей есть Церковь, которая поэтому можетъ быть признана отраженіемъ Христа, равно какъ Христосъ — ея первообразомъ. Частнѣе взглядъ Шлейермахера на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа представляется слѣдующимъ. Христосъ родился отъ совершенно обыкновенныхъ людей и совершенно обыкновеннымъ образомъ, но безъ грѣха; воспитаніе получилъ такое же, какъ и всякій іудейскій отрокъ того времени. Отъ другихъ людей Онъ отличался только полнѣйшимъ совершенствомъ или, какъ говоритъ Шлейермахеръ, максимумомъ богосознанія, которое впослѣдствіи сдѣлалось регуляторомъ всей Его жизни и дѣятельности. Достигнувъ тридцатилѣтняго возраста и принявъ крещеніе отъ Іоанна,

Онъ началъ свое общественное служеніе, постоянно избирая центромъ своей дѣятельности то Капернаумъ, то Іерусалимъ. Общественное же служеніе Христа состояло главнымъ образомъ въ Его ученіи и отчасти въ дѣлахъ милосердія къ страждущему человѣчеству. Многія изъ Его дѣлъ кажутся дѣйствительно необыкновенными, но впрочемъ лишь настолько, насколько мы не въ силахъ объяснить ихъ на основаніи добытыхъ въ наше время научныхъ положеній; объяснять же ихъ нужно по всей вѣроятности или полнотою мессіанскаго достоинства Іисуса, или теплотою вѣры тѣхъ, надъ которыми они были совершены. Что̀ такое эти дѣйствія въ ихъ сущности, — неизвѣстно но только они не чудеса въ томъ смыслѣ, въ какомъ учитъ о нихъ Церковь. Ученіе Христа было ново и оригинально, не находилось ни въ какой внутренней связи съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, а напротивъ даже вступало съ нимъ во многихъ пунктахъ въ противорѣчіе. Вотъ почему Іисусу приходилось часто сталкиваться съ ветхозавѣтными воззрѣніями и установленіями. Уже одно это должно было возбудить противъ Него многихъ іудеевъ и особенно ихъ авторитетовъ—книжниковъ и фарисеевъ, которые въ то время сильно придерживались ветхозавѣтныхъ воззрѣній и традицій. Къ этому еще нужно присоединить грозныя обличительныя рѣчи Христа, порицавшаго всегда лицемѣріе и внѣшнюю набожность фарисеевъ, пороки народа и его наклонность къ одной только обрядности и внѣшности. Все это было причиною того, что противъ Іисуса составился полуофиціальный заговоръ съ цѣлію Его умертвить. И дѣйствительно,—въ одно время Христосъ былъ схваченъ, осужденъ и распятъ на крестѣ. Нѣтъ основанія думать, что Онъ умеръ на крестѣ дѣйствительною смертію, хотя оффиціально и былъ признанъ дѣйствительно умершимъ Друзья сняли Его со креста и похоронили, по особому стеченію обстоятельствъ, въ чьемъ-то чужомъ гробѣ (не Іосифовомъ), и потому впослѣдствіи тѣло Его, очевидно, нужно было перенести въ болѣе постоянное мѣсто. Такъ-ли оно было на самомъ дѣлѣ, или быть-можетъ Христосъ, пробудившись, Самъ вышелъ изъ гроба, только на третій день послѣ погребенія тѣла Христа въ гробѣ не оказалось. Разнеслась молва, что Христосъ воскресъ, и дѣйствительно Онъ являлся тогда своимъ ученикамъ, но совершенно однакоже такимъ, какимъ Онъ былъ и во время страданій, и не сверхъестественнымъ, а обыкновеннымъ образомъ. А такъ какъ и въ это время Христосъ былъ такимъ же точно, какимъ Онъ былъ и во время Своей земной жизни, имѣлъ такое же смертное тѣло, плоть и кости, то Его жизнь и по воскресеніи снова окончилась, разумѣется, обыкновенною смертію; проживалъ же Онъ теперь до Своей *второй* смерти, по всей вѣроятности, въ Виѳаніи, гдѣ Онъ лучше всего могъ вести скрытную и уединенную жизнь. Само собою разумѣется, что ученики Іисуса были твердо увѣрены, что за Свою жизнь и дѣла Онъ дол-

женъ прославиться въ царствіи Божіемъ, а изъ этой увѣренности съ теченіемъ времени выработался разсказъ о событіи мнимо-историческаго характера—вознесеніи Христа на небо.

Нѣтъ ничего удивительнаго, что при такомъ пониманіи евангельской исторіи Шлейермахеръ считалъ себя въ силахъ примирить два крайнія направленія богословской мысли — супранатурализмъ и раціонализмъ. Какъ можно видѣть изъ сказаннаго, такого примиренія онъ хотѣлъ достигнуть тѣмъ, что съ одной стороны не отвергалъ почти ни одного событія изъ евангельской исторіи, допуская, что *все разсказанное въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ* дѣйствительно случилось въ извѣстное историческое время, а съ другой—каждое евангельское событіе старался объяснить болѣе или менѣе сходно съ духомъ тогдашняго раціонализма, хотя и въ гораздо смягченномъ его видѣ. Вслѣдствіе этого произошло однакоже только то, что у Шлейермахера часто встрѣчаются слова и фразы библейскія или церковныя, но съ смысломъ совершенно инымъ; а это значитъ, что Шлейермахеромъ достигнуто не примиреніе, а лишь насильственное соединеніе двухъ противоположныхъ міровоззрѣній. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Шлейермахеръ является повидимому даже какъ будто супранатуралистомъ, а на самомъ дѣлѣ онъ не супранатуралистъ; въ другихъ случаяхъ его, пожалуй, можно было бы назвать раціоналистомъ, но онъ въ сущности и не раціоналистъ. Все это зависитъ очевидно отъ того, что самое воззрѣніе Шлейермахера двойственно и неопредѣленно. При объясненіи нѣкоторыхъ событій, каковы: смерть, погребеніе, воскресеніе и вознесеніе Христа на небо Шлейермахеръ принужденъ былъ даже маскироваться, исключительно, конечно, вслѣдствіе того, что не хотѣлъ, такъ сказать, обидѣть, не хотѣлъ стать въ полное противорѣчіе ни съ супранатуралистами, ни съ раціоналистами. Какъ далеко однакоже онъ не достигъ своей цѣли примиренія, видно уже изъ того, что его воззрѣній не приняли ни раціоналисты, ни супранатуралисты. Мало того, надъ нимъ даже нерѣдко смѣялись какъ тѣ, такъ и другіе: раціоналисты—за то, что онъ признавалъ евангельскія событія историческими фактами и хотѣлъ, будто бы, сохранить тотъ образъ Христа, какой рисуетъ церковное вѣроученіе; супранатуралисты—за то, что въ своихъ объясненіяхъ онъ нерѣдко стоитъ въ противорѣчіи съ евангельскими повѣствованіями и искажаетъ ихъ смыслъ въ духѣ раціонализма. При всемъ томъ—повторяемъ—значеніе Шлейермахера такъ велико, что къ числу его учениковъ принадлежатъ лучшіе ученые, а его мысли не потеряли своей силы еще и въ настоящее время. Но такъ какъ онъ не оставилъ послѣ себя строго-замкнутой школы, то нѣтъ ничего особеннаго въ томъ, что впослѣдствіи нѣкоторые изъ его учениковъ бросили его воззрѣнія и перешли въ церковную школу, другіе—въ раціонализмъ и только немногіе удержались на точкѣ зрѣ-

нія своего учителя. Къ числу такихъ послѣдователей Шлейермахера въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ прежде всего *Неандеръ*. Мы указываемъ здѣсь только на него одного, такъ какъ онъ считается наилучшимъ выразителемъ идей своего учителя.

Къ своему сочиненію Неандеръ предпослалъ три эпиграфа— изъ Аѳанасія, Паскаля и Платона; недостаетъ, говоритъ Штраусъ [1]), только того эпиграфа, который выражалъ бы духъ самой книги и притомъ былъ бы библейскій, именно изреченія Марк. IX, 24: „Вѣрую, Господи, помози моему невѣрію". — И дѣйствительно, субъективность Шлейермахеровскаго богословія ясно проглядываетъ и въ „Жизни Іисуса Христа", написанной въ 1837 году Неандеромъ. Что эта книга написана далеко не въ духѣ истинно-христіанскаго пониманія, объ этомъ едва ли стоитъ и говорить. Богодухновенность— или даже только историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій— не нашла себѣ защитника и въ личности Неандера. Образъ Христа, начертанный богословіемъ Шлейермахера, является и въ сочиненіи Неандера неизмѣннымъ масштабомъ пониманія и толкованія всей евангельской исторіи. Три первыя Евангелія и здѣсь берутся въ разсчетъ лишь настолько, насколько они подходятъ подъ общій духъ Евангелія отъ Іоанна. Чудеса Неандеръ повсюду старается обусловить лишь такъ-называемою религіозною нуждою и не даетъ имъ надлежащаго мѣста и значенія въ жизни Христа. Впрочемъ онъ не устраняетъ ихъ силы, низводя ее до нуля. Вотъ почему каждое евангельское чудо у Неандера является всегда ослабленнымъ и представленнымъ въ такомъ видѣ, что мало чѣмъ отличается отъ обыкновенныхъ явленій, почти ежедневно совершающихся предъ нашими глазами въ области внѣшней природы. По воззрѣнію Неандера—чудеса не суть отдѣльныя, самостоятельныя явленія, а члены одного великаго цѣлаго, явленія въ человѣчествѣ новыхъ, высшихъ силъ природы. Такимъ образомъ чудо есть нѣчто возвышенное, стоящее гораздо выше законовъ природы, но не противорѣчащее имъ. Мудрость Творца сумѣла такъ устроить міръ, что онъ безъ ущерба для себя можетъ воспринимать въ свою область тѣ высшія творческія силы, которыми обусловливается всякое чудо. Въ каждомъ чудѣ, такимъ образомъ, необходимо различать всегда два элемента — естественный и сверхъестественный. Въ дѣйствіяхъ на человѣческую природу, т.-е. въ чудесныхъ исцѣленіяхъ, перевѣсъ получаетъ естественный элементъ, а въ чудесныхъ дѣйствіяхъ на физическую природу—сверхъестественный. Сообразно съ этимъ Неандеръ всегда отдаетъ преимущество первымъ и, насколько возможно, урѣзываетъ послѣднія, доводя ихъ до минимума, но не выбрасывая однакоже совсѣмъ за бортъ евангельской исторіи. Въ дѣлѣ умень-

[1]) „Das Leben Jesu", 1874, стр. 31.

шенія значенія и силы чудесъ Неандеру много помогаетъ еще приложеніе къ нимъ нравственно-практическихъ мотивовъ. Къ чуду, какъ чуду, т.-е. какъ къ такому явленію, которое служило лишь для одного обнаруженія божественнаго всемогущества, Неандеръ относится вообще съ недовѣріемъ; но за то съ глубокимъ чувствомъ говоритъ онъ о тѣхъ чудесахъ, которыя обусловливались нравственно-практическими требованіями, мотивировались сочувствіемъ, сожалѣніемъ или состраданіемъ Христа къ страждущему человѣчеству. Мы приведемъ нѣсколько примѣровъ того, какъ поступаетъ Неандеръ съ евангельскими разсказами о чудесахъ, какъ онъ различными путями старается ослабить или даже совсѣмъ уничтожить ихъ, прибѣгая постоянно то къ теоріи миѳа, то къ объясненію натуралистическому, но всегда останавливаясь лишь на половинѣ своей дороги. Такъ, напр., въ разсказѣ о поклоненіи волхвовъ Неандеръ признаетъ историческимъ лишь прибытіе ихъ въ Іерусалимъ, куда они пришли вслѣдствіе указанія своихъ астрологическихъ наблюденій; но онъ не довѣряетъ евангельскому повѣствованію въ томъ, что волхвамъ указанъ путь на Виѳлеемъ чудесною звѣздою Мессіи; онъ скорѣе готовъ допустить, что это—дѣло Ирода или кого-нибудь другаго. Чудесное событіе, бывшее при крещеніи Іисуса, не имѣло, по взгляду Неандера, объективнаго значенія и вполнѣ можетъ быть объяснено визіонернымъ состояніемъ Іоанна Крестителя; въ такомъ именно смыслѣ Неандеръ понимаетъ сошествіе на Іисуса Св. Духа и гласъ съ неба Бога Отца. Исторія искушенія, говоритъ онъ, дѣйствительно содержитъ въ себѣ историческую истину, но она облечена въ ней въ символическую форму, вслѣдствіе чего искушеніе Іисуса есть исторія истинная, но не дѣйствительная. Укрощеніе бури имѣетъ истинное значеніе, какъ непосредственное воздѣйствіе Христа, но не на внѣшнюю природу, а лишь на души Его учениковъ. Претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской не было претвореніемъ въ собственномъ смыслѣ, но лишь сообщеніемъ водѣ вкуса и силы вина, для уясненія чего Неандеръ указываетъ намъ, какъ на аналогичное явленіе, на нѣкоторые минеральные источники, имѣющіе воду съ пріятнымъ виннымъ вкусомъ. Относительно воскрешенія мертвыхъ Неандеръ воздержался отъ произнесенія своего послѣдняго слова собственно потому, что ему весьма трудно будто бы опредѣлить, дѣйствительно ли воскрешенныя лица умерли передъ тѣмъ истинною смертію, или же ихъ смерть была только кажущеюся („Scheintod“). Даже смерть Лазаря, отъ трупа котораго, по свидѣтельству евангелиста, издавалось уже злосмрадіе, для Неандера остается недоказанною. Явленія ангеловъ въ буквальномъ смыслѣ онъ не признаетъ, какъ не признаетъ въ то же время и объективнаго существованія злыхъ духовъ. Бѣсноватые, по его взгляду, были люди душевно-больные, потерявшіе единство самосознанія и сознавав-

шіе свое собственное *Я* враждебною имъ силою ада. Если же Христосъ и говорилъ иногда о бѣсахъ, какъ существахъ, имѣющихъ личное бытіе, то въ этомъ случаѣ Онъ только приноравливался къ іудейскимъ понятіямъ и представленіямъ того времени.

Сказаннаго—намъ кажется—достаточно для того, чтобы показать, какъ при объясненіи чудесъ Неандеръ постоянно колеблется и самъ не знаетъ, къ какому прибѣгнуть толкованію ихъ: натуралистическому, миѳическому или супранатуралистическому. Чудо имъ ослаблено, но не уничтожено. Сверхъестественный *x* все-таки остался; его можно видѣть у Неандера, какъ и у Шлейермахера, и „въ высшихъ божескихъ силахъ“, и въ „новомъ духовномъ творчествѣ“, которое явилось съ христіанствомъ и абсолютнымъ носителемъ котораго нужно признать Самого Христа. Но эти фразы однакоже такъ неопредѣленны и такой обширный имѣютъ смыслъ, что изъ нихъ каждый можетъ дѣлать какое угодно употребленіе. Само собою понятно, что подобное направленіе богословской мысли не можетъ быть достояніемъ истинной науки; наука не можетъ удовлетвориться двусмысленностями и полуотрицаніями; наука требуетъ положительныхъ результатовъ. Въ дѣлѣ религіи и—въ частности—въ отношеніи такихъ важныхъ фактовъ, какъ чудеса Господа нашего Іисуса Христа, полувѣрованіе невозможно. Или они должны быть безусловно признаны, какъ историческіе факты, или же честнымъ образомъ опровергнуты.

Къ такимъ печальнымъ результатамъ пришло въ концѣ концовъ и то примирительное направленіе, основателемъ котораго по справедливости считается Шлейермахеръ.

Итакъ, къ концу 40-хъ и началу 50-хъ годовъ настоящаго столѣтія въ западномъ богословскомъ мірѣ ясно обозначились три направленія: отрицательное, церковное и посредствующее или примирительное. Представителями перваго были ученики Штрауса, втораго—ученики Генгстенберга и третьяго — ученики Шлейермахера. Но здѣсь мы не можемъ не остановиться на воззрѣніяхъ тѣхъ отрицательныхъ критиковъ, которые совершаютъ поворотный пунктъ перваго направленія и значительно усиливаютъ сторону евангельскихъ противниковъ.

Нѣмецкіе богословскіе историки книгу Штрауса нерѣдко называютъ только „сигналомъ барабанщика“ („die Lärmtrommel“),—предшествовавшаго отряду легкихъ войскъ, за которымъ уже собственно слѣдовала армія вмѣстѣ съ тяжелою артиллеріею. Штраусомъ была произведена лишь критика евангельской исторіи; но онъ упустилъ изъ виду самое главное—критику евангельскихъ писаній. Между тѣмъ скоро евангельскими апологетами (Толюккомъ, Ульманомъ, Эбрардомъ и др.) было весьма основательно доказано, что критика евангельской исторіи à la Штраусъ совершенно невозможна безъ

такой же критики самыхъ евангельскихъ писаній, что результаты Штраусовской критики не могутъ держаться устойчиво, пока не будетъ подвергнуто сомнѣнію съ одной стороны происхожденіе нашихъ четырехъ каноническихъ Евангелій въ теченіе лишь перваго столѣтія, а съ другой — вся первоисторія христіанской Церкви, какъ она излагается въ книгѣ Апостольскихъ Дѣяній и другихъ писаніяхъ, заслуживающихъ полнаго довѣрія. Восполнить этотъ пробѣлъ, этотъ важный Штраусовскій недосмотръ поставила своею задачею такъ называемая *новотюбингенская школа*, во главѣ которой стоялъ знаменитый и ученый богословъ — Ф. Х. Бауръ.

Какъ на предшественниковъ Баура, можно указать между прочимъ на двухъ ученыхъ—Люцельбергера и Швейцера (Александра). Въ 1840 году *Люцельбергеръ* издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе— „О Евангеліи Іоанна“ („Ueber das Evangelium des Johannes“), въ которомъ онъ—иногда даже до смѣшнаго — силится доказать полную несостоятельность всего церковнаго преданія объ апостолѣ Іоаннѣ: не только отрицаетъ то, что онъ, Іоаннъ, былъ писателемъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія, трехъ посланій и Апокалипсиса, но даже считаетъ безосновательнымъ и сказаніе о пребываніи Іоанна въ Малой Азіи; по его изслѣдованіямъ оказывается, что наше Евангеліе отъ Іоанна вышло изъ школы апостола Андрея и составлено въ Эфесѣ около 130—135 годовъ по Р. Х.

Александръ Швейцеръ въ своемъ сочиненіи „Евангеліе Іоанна, критически изслѣдованное по его внутреннему достоинству и его значенію для жизни Іисуса“ („Das Evangelium des Johannes, nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht“), написанномъ въ 1841 году, трактуетъ о Евангеліи отъ Іоанна гораздо сдержаннѣе, чѣмъ Люцельбергеръ, и находитъ въ немъ только нѣкоторыя галилейскія вставки, сдѣланныя позднѣйшею рукою.

Совершенно изъ другихъ основоположеній, чѣмъ всѣ предшествовавшіе отрицательные критики, выходитъ *Бауръ* [1]). Исходнымъ пунк-

---

[1]) Изъ сочиненій Баура богословскаго содержанія можемъ поименовать слѣдующія: 1) „Символика и Миѳологія“ („Symbolik und Mythologie“), написанное въ 1824 и 1825 гг. еще подъ вліяніемъ Шлейермахра; 2) „О противоположности протестантства и католичества“ („Ueber den Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus“) — въ 1833 году по поводу спора съ Мёлеромъ; 3) „О гносисѣ“ („Ueber die Gnosis“)—въ 1835 г.; 4) „О манихействѣ“ („Ueber den Manichäismus“) — въ 1836 г.; 5) „Исторія ученія о примиреніи“ („Geschichte der Lehre von der Versöhnung“)—въ 1838 г.; 6) „Исторія ученія о Троицѣ и Богочеловѣченіи“ („Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“)—въ трехъ томахъ, 1841—1843 гг.; 7) „Учебникъ исторіи догматовъ“ („Lehrbuch der Dogmengeschichte“) — 1847 г.; 8) „Объ эпохахъ церковнаго историкописанія“ („Ueber die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung“)—1852 г.; 9) „Христіанская Церковь трехъ первыхъ вѣковъ“ („Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“)—1853 г.; 10) „Исторія Церкви отъ IV до VI-го вѣка“ („Geschichte der Kirche vom IV—VI Jahrhundert“)—1859 г.;

томъ его критики служатъ не самыя Евангелія, какъ это было вообще принято со временъ Эйхгорна, а посланія апостола Павла. Главное, основное историческое воззрѣніе Баура, на которомъ основываются всѣ его дальнѣйшія критическія операціи, состоитъ въ слѣдующемъ. Христіанство не есть отъ начала готовый, законченный, „съ неба данный продуктъ“,—напротивъ, оно есть лишь явленіе постепенно развивающееся. Базисъ, на которомъ оно развилось—іудейство. Іудейскій характеристическій элементъ составлялъ границу, проломить которую первохристіанство могло только послѣ продолжительной внутренней борьбы. Первое христіанство было поэтому несомнѣнно іудейскимъ христіанствомъ и первое содержаніе христіанскаго вѣроученія составляло не что иное, какъ то, что Іисусъ есть Мессія, что въ Немъ исполнились ветхозавѣтныя пророчества. Такимъ образомъ первохристіанство и іудейское христіанство въ первое время были тожественны; христіанство было еще не что иное, какъ только исполненное и законченное іудейство; оно въ то время еще не было новымъ жизненнымъ принципомъ, предназначеннымъ обнять весь духовный міръ, поставить на совершенно новый базисъ какъ іудейство, такъ и язычество. Только апостоломъ Павломъ былъ сдѣланъ этотъ шагъ впередъ, только имъ былъ совершенъ полный разрывъ съ іудействомъ, его храмомъ и закономъ. Вотъ почему противоположность между старымъ, упорнымъ и на авторитетѣ іудейскихъ апостоловъ Петра, Іакова и Іоанна основывающимся іудейскимъ христіанствомъ и универсальнымъ христіанствомъ новатора и апостола языковъ—Павла была гораздо глубже и гораздо продолжительнѣе, чѣмъ представляетъ ее позднѣйшее церковное преданіе, чѣмъ изображаетъ ее именно книга Апостольскихъ Дѣяній. Противоположность менѣе всего была сглажена при жизни апостола Павла; напротивъ, какъ это явствуетъ изъ несомнѣнно подлинныхъ Павловыхъ посланій, еще самъ апостолъ Павелъ велъ весьма жаркую и упорную борьбу за свободу отъ ига ветхозавѣтнаго закона, за признаніе его апостольскаго авторитета, за равно-

---

11) „Исторія среднихъ вѣковъ“ („Geschichte des Mittelalters“); 12) „Исторія XIX столѣтія“ („Geschichte des XIX Jahrhunderts“) и др.; послѣднія два сочиненія изданы уже послѣ смерти автора. Сочиненія Баура *богословско-критическія*: 1) „О происхожденіи эвіонитства изъ ессейства“ („Ueber die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus“)—1831 г.; 2) „О партіи Христа въ Коринѳѣ“ („Ueber die Christuspartei zu Korinth“) — 1831 г.; 3) „О такъ-называемыхъ пастырскихъ посланіяхъ апостола Павла“ („Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus“)—1835 г.; 4) „Цѣль и поводъ посланія къ римлянамъ“ („Zweck und Veranlassung des Römerbriefs“)—1836 г.; 5) „О происхожденіи епископства“ („Ueber den Ursprung des Episkopats“)—1838 г; 6) „Апостолъ Павелъ“ („Apostel Paulus“)—1845 г.; 7) „Критическія изслѣдованія о каноническихъ Евангеліяхъ“ („Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“)—1847 г.; 8) „О Евангеліи Марка съ прибавленіемъ о Евангеліи Маркіона“ („Ueber das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion“)—1851 г. и мн. др. журн. статьи.

правность языческихъ христіанъ съ христіанами іудейскими. Эта противоположность не была совершенно уничтожена даже и около времени разрушенія Іерусалима; она проходитъ и чрезъ все второе поколѣніе, чрезъ весь такъ-называемый послѣ-апостольскій вѣкъ вплоть до половины втораго столѣтія. Вотъ почему и всѣ писанія, принадлежащія къ этому времени, явно носятъ на себѣ слѣды вліянія этой противоположности, а потому ихъ слѣдуетъ и разсматривать только именно съ этой точки зрѣнія. Догматическая противоположность петринизма и павлинизма, такимъ образомъ, представляетъ собою ключъ къ изученію литературы перваго и втораго вѣка, къ уразумѣнію характера каноническихъ писаній, времени ихъ происхожденія и того круга христіанъ, изъ котораго они вышли.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія всѣ каноническія писанія Новаго Завѣта, Бауръ находитъ, что одни изъ нихъ еще замѣтно носятъ на себѣ слѣды этой противоположности, каковы, напр., нѣкоторыя посланія апостола Павла съ одной стороны и Апокалипсисъ—съ другой, другія несомнѣнно обязаны своимъ происхожденіемъ тенденціи позднѣйшаго времени—уничтожить эту противоположность, примирить воззрѣнія іудейскихъ христіанъ съ таковыми же воззрѣніями христіанъ языческихъ. Большая часть каноническихъ новозавѣтныхъ писаній оказывается однакоже принадлежащею только къ послѣднему разряду, т.-е. вызвана примирительною тенденціею, а потому вопросъ о ихъ подлинности совершенно излишенъ. Для Баура представляются неподлежащими сомнѣнію по своей подлинности только четыре посланія апостола Павла: къ Римлянамъ, къ Коринѳянамъ—два и къ Галатамъ. Эти-то собственно четыре посланія и образуютъ тотъ твердый базисъ, на которомъ стоитъ Бауръ и съ котораго онъ оперируетъ и переворачиваетъ своимъ рычагомъ всѣ новозавѣтныя писанія, воззрѣнія и церковное преданіе. Но особенную важность имѣетъ для него посланіе къ Галатамъ, и именно вторая глава этого посланія, въ которой находятся выраженія апостола Павла о его отношеніи къ Петру и упоминаніе о его встрѣчѣ съ апостолами въ Іерусалимѣ. Разсказанный здѣсь случай, бывшій въ Антіохіи между Петромъ и Павломъ, бросаетъ, по мнѣнію Баура, ясный свѣтъ на первоначальное отношеніе между іудейскимъ христіанствомъ и павлинизмомъ. Это—говоритъ Бауръ—не была минутная поспѣшность, какъ обыкновенно говорятъ, или слабость Петра, мимолетное недоразумѣніе. Между этимъ событіемъ и смертію Христа находился промежутокъ времени почти въ двадцать лѣтъ,—срокъ совершенно достаточный для того, чтобы вполнѣ могло выясниться отношеніе христіанства къ іудейству и язычеству. Но то свободное дѣйствіе, на которое сначала рѣшился было Петръ, было обусловлено очевидно только уступчивостію Павлу; при прибытіи же посланныхъ отъ Іакова Петръ однако снова возвратился къ своимъ прежнимъ воззрѣніямъ. Эти по-

сланные отъ Іакова, конечно какъ и самъ Іаковъ, были представителями истиннаго іудейскаго христіанства; ихъ поведеніе, говоритъ Бауръ, даетъ намъ ясно понять, какъ іудейскіе христіане эгоистично относились къ христіанамъ языческимъ. Ихъ *убоялся* самъ Петръ; слѣдовательно они были еще авторитетомъ и для него.

Важное значеніе для Баура въ пониманіи исторіи первохристіанства имѣетъ также, какъ мы сказали, и единеніе Павла со столпами апостольскими, какъ разсказывается объ этомъ въ той же самой второй главѣ посланія къ Галатамъ, и затѣмъ сравненіе этого историческаго повѣствованія съ повѣствованіемъ XV главы книги Апостольскихъ Дѣяній—съ такъ-называемымъ апостольскимъ соборомъ. Въ посланіи къ Галатамъ, говоритъ Бауръ, рѣчь идетъ лишь о внѣшнемъ единеніи: іудейскіе апостолы отъ себя и изъ своей практики не дѣлаютъ никакихъ уступокъ; единственно что они уступаютъ, это—предоставленіе Павлу избраннаго имъ рода дѣятельности, т.-е. миссіи между язычниками. Совершенно иначе представляется это дѣло въ книгѣ Апостольскихъ Дѣяній. Здѣсь говорится уже о заключеніи формальнаго конкордата; точно пунктируются нормы языческой миссіи; сами Петръ и Іаковъ являются именно тѣми лицами, которыя принимаютъ на себя иниціативу и произносятъ рѣчи о свободѣ дѣйствія, и т. п. Но какимъ образомъ было бы возможно, чтобы Петръ, который такъ говоритъ здѣсь, въ Антіохіи поступилъ совершенно иначе, чтобы посланные того самаго Іакова, который такимъ представляется здѣсь, позже явились въ совершенно противоположномъ свѣтѣ? Ясно, что подобнаго конкордата вовсе никогда не существовало, что онъ есть продуктъ только позднѣйшаго времени, позднѣйшаго пониманія.

Въ подтвержденіе такого общаго своего воззрѣнія Бауръ ссылается на то, что Павелъ велъ упорную борьбу за первыя основоположенія своей дѣятельности и за оспариваемый у него апостольскій авторитетъ,—на характеристику апостола Іакова, находящуюся въ древнѣйшемъ повѣствованіи Эгезиппа, какъ суроваго аскетическаго іудея,—на свидѣтельство Сульпиція Севера, что до разрушенія Іерусалима при Адріанѣ община Іакова соблюдала законъ и обрѣзаніе,—на то значеніе, какое имѣли для древнѣйшаго христіанства писанія противоположнаго Павлу направленія, каковъ, напр., вполнѣ іудейско-христіанскій Апокалипсисъ,—на іудейско-христіанскіе элементы, которые замѣтны еще у синоптиковъ, особенно у Матѳея, въ формѣ самаго эгоистическаго партикуляризма,—на эвіонитской монархіанизмъ, который былъ господствующимъ образомъ мышленія до начала третьяго вѣка,—на значеніе монтанизма для всей мало-азійской церкви,—на характеръ древнѣйшихъ отцовъ и учителей Церкви, на Папія, Эгезиппа и даже самого еще Іустина мученика,—на характеръ древнѣйшихъ писаній, каковы, напр., „Пастырь Эрма“ и Климентины, которыя

пользовались великимъ, почти каноническимъ значеніемъ и имѣли обширный кругъ читателей до конца втораго вѣка,—наконецъ, на то недружелюбное отношеніе къ апостолу Павлу и то скрытные, то явные нападки на его апостольскій авторитетъ, которые постоянно подымались въ этихъ кружкахъ и даже весьма замѣтны еще въ Климентинахъ.

Эти два противоположныя направленія, эта борьба двухъ партій—іудейскихъ христіанъ и языческихъ, эта первоначальная противоположность между первоапостолами и Павломъ, Закономъ и Евангеліемъ, вѣрою и добрыми дѣлами, партикуляризмомъ и универсализмомъ, петринизмомъ и павлинизмомъ существовала, по словамъ Баура, довольно продолжительное время съ явнымъ перевѣсомъ въ пользу іудейскаго христіанства, и только общій врагъ христіанскаго вѣроученія—гносисъ и римскія гоненія—заставили христіанъ въ половинѣ втораго вѣка сплотиться въ одно цѣлое и сознать необходимость неразрывнаго единства въ понятіи единой каѳолической Церкви съ прочнымъ и твердымъ центромъ, который бы находился въ объединяющей власти епископства.

Съ этимъ общимъ воззрѣніемъ на ходъ развитія христіанскаго самосознанія находится, какъ мы сказали, въ весьма тѣсной связи и взглядъ Баура на всѣ новозавѣтныя писанія, время ихъ происхожденія, характеръ, цѣль, содержаніе, направленіе и тотъ кругъ христіанъ, изъ котораго они вышли. Древнѣйшими считаются лишь тѣ новозавѣтныя писанія, которыя содержатъ въ себѣ ясные слѣды воззрѣній іудейскаго христіанства; за ними слѣдуютъ писанія, на которыхъ замѣтенъ отпечатокъ борьбы, происходившей между іудейскимъ христіанствомъ, или петринизмомъ, и христіанствомъ языческимъ, или павлинизмомъ; тѣ же писанія, въ которыхъ нельзя видѣть ни положительнаго воззрѣнія іудейскаго христіанства, ни слѣдовъ происходившей между партіями борьбы, но замѣтно лишь желаніе сгладить рѣзко противоположныя воззрѣнія этихъ двухъ партій, принадлежатъ уже къ позднѣйшему времени и не могли быть написаны ранѣе половины втораго вѣка. Само собою разумѣется, что, по взгляду Баура, наши каноническія Евангелія ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть названы писаніями самыми древними и первоначальными. Еще до нихъ существовалъ какой-то болѣе древній евангельскій памятникъ несомнѣнно направленія строго-іудейскаго христіанства; быть-можетъ это было даже Евангеліе отъ евреевъ, Петра, эвіонитовъ, назареевъ или египтянъ. Ближе всего къ этому Первоевангелію, слѣды котораго замѣтны еще въ „апостольскихъ памятныхъ запискахъ“ мученика Іустина и „Климентинахъ“, стоитъ наше каноническое Евангеліе отъ Матѳея. Затѣмъ независимо отъ этого послѣдняго Евангелія и быть-можетъ даже гораздо позже его явилось евангеліе отъ Луки, которое написано очевидно въ духѣ Павла, какъ бы въ противоположность

Евангелію отъ Матѳея, написанному въ духѣ апостола Петра, хотя—уступаетъ отчасти Бауръ—справедливость требуетъ сказать, что въ этихъ евангеліяхъ противоположность воззрѣній Павла и Петра выразилась не во всей своей рѣзкости и первоначальности. Чтобы сдѣлать нѣкоторую уступку петринизму и нѣсколько сгладить рѣзкость павлинизма, въ наше каноническое Евангеліе отъ Луки были внесены нѣкоторые элементы Петровскаго направленія. Вотъ почему Бауръ предполагаетъ, что нашему каноническому Евангелію отъ Луки вѣроятно предшествовалъ еще перво-Лука, изъ котораго подъ вліяніемъ двухъ противоположныхъ тенденцій и вышли впослѣдствіи двѣ переработки: одна—наше Евангеліе отъ Луки, а другая—Евангеліе Маркіоново. Евангеліе отъ Марка написано уже послѣ Евангелія отъ Луки и принадлежитъ къ послѣдней нейтрализованной ступени развитія противоположныхъ воззрѣній—эвіонизма и павлинизма. Нейтрализація, уничтоженіе противоположнаго и несогласнаго въ христіанскомъ вѣроученіи—это его характеристическая особенность. Изслѣдованіе Евангелія отъ Іоанна Бауръ началъ не вопросомъ о подлинности и т. п., а анализомъ его содержанія и композиціи. Въ результатѣ получилось слѣдующее. Характеръ Евангелія не исторический, а лишь идеальный; историческій повидимому матеріалъ на самомъ дѣлѣ не имѣетъ совершенно никакого историческаго значенія; онъ есть только форма, оболочка извѣстной идеи; дѣйствующія лица также суть только носители идей писателя, выразители его пристрастныхъ взглядовъ и односторонніхъ началъ; даже рѣчи и дѣла Христа не имѣютъ историческаго значенія; искусственно, тенденціозно они поставлены въ такое соотношеніе между собою, что послѣднія всегда лишь служатъ только поводомъ для первыхъ; все развитіе содержанія этого Евангелія заключено въ готовыя, уже напередъ сложившіяся формы, которыя всему Евангелію даютъ характеръ больше догматическій, чѣмъ историческій. Прологъ, который носитъ на себѣ только догматическій характеръ, служитъ программою для всего Евангелія вмѣстѣ съ его идеею Логоса, какъ внѣисторической вѣчной потенціи, принципа всего Божескаго бытія и жизни.

При такомъ взглядѣ на наши каноническія Евангелія совершенно излишенъ, даже неумѣстенъ вопросъ о ихъ внутренней вѣроятности и исторической достовѣрности. Ясно, что въ нашихъ Евангеліяхъ историческій матеріалъ излагается не соотвѣтственно исторической правдѣ, разсказамъ очевидцевъ, достовѣрному преданію первыхъ устъ, а совершенно свободно отъ исторической дѣйствительности, подъ вліяніемъ только воззрѣній или тенденцій времени и писателей, что слѣдовательно они суть не историческія, а догматическія писанія двухъ противоположныхъ партій, составлены только лишь въ полемическихъ или примирительныхъ интересахъ и потому

имѣютъ значеніе болѣе для исторіи тѣхъ противоположныхъ направленій, изъ примиренія которыхъ, по историческому воззрѣнію Баура, вышла каѳолическая Церковь втораго вѣка, чѣмъ для исторіи земной жизни Іисуса Христа и Его времени.

Таково въ главныхъ чертахъ воззрѣніе новотюбингенской школы, какъ оно высказано *Бауромъ*, развито *Швеглеромъ* [1]) и популяризовано *Целлеромъ* [2]). Но какъ оно ни сложно, какъ повидимому ни послѣдовательно и ни замаскировано, но, какъ ложь, оно все-таки не могло долго оставаться безъ опроверженія и разоблаченія. И замѣчательно, что почти первыми стали указывать на произвольность и безосновательность этой гипотезы сами же послѣдователи новотюбингенской школы. Такъ уже Ритчль, Гильгенфельдъ и др. прямо возстали противъ основныхъ воззрѣній Баура, хотя въ то же время сами-то стоятъ еще на его широкихъ плечахъ. Прежде всего они стремятся, насколько возможно, сгладить столь рѣзко проведенную Бауромъ противоположность между эвіонизмомъ и павлинизмомъ. Въ своемъ сочиненіи „Древне-каѳолическая церковь“ („Altkatholische Kirche“) *Ритчль* принимаетъ направленіе совершенно противоположное Швеглеровскому „Послѣапостольскому вѣку“ („Nachapostolische Zeitalter“, 2 Bde, 1846), указываетъ на совершенно ложное и безсмысленное употребленіе такихъ пустыхъ словъ, какъ „петринизмъ“ и „павлинизмъ“, и прямо возстаетъ противъ господства „петринизма“ до половины втораго вѣка. Въ 1857 году, во второмъ изданіи своего сочиненія, онъ еще рѣшительнѣе прежняго выступилъ противъ Бауровскаго воззрѣнія и даже старался доказать, что христіанство втораго вѣка произошло вовсе не изъ нейтрализованія противоположныхъ воззрѣній іудейскаго и языческаго христіанства, а есть прямой павлинизмъ, находя у самого Павла ясные слѣды іудейскаго христіанства, „нейтральный базисъ“, связывавшій его съ іудейскими первоапостолами. Наконецъ, Ритчль указываетъ и главную ошибку Бауровской исторической критики, которая состоитъ въ томъ, что Бауръ находился подъ слишкомъ сильнымъ вліяніемъ „Климентинъ“, которыя собственно и составляютъ исходный пунктъ его критики, что онъ придавалъ слишкомъ большое значеніе „тому тенденціозному роману втораго вѣка“ и слишкомъ высоко ставилъ находящееся въ нихъ подтвержденіе солидарности эссейскихъ эвіонитовъ

---

[1]) „Geschichte des Montanismus“, 1841; „Nachapostolische Zeitalter“, 1846, въ двухъ томахъ.

[2]) Въ журналѣ „Theologischen Jahrbücher“, который имъ издавался, онъ помѣстилъ рядъ статей, изъ которыхъ особеннаго вниманія заслуживаютъ: „Ueber die historischen Zeugnisse für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums“, „Ueber die Apokalypse“ и „Ueber das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte“; кромѣ того— отдѣльное сочиненіе „Untersuchungen über die Apostelgeschichte“.

съ іудейскими первоапостолами и ихъ воззрѣніями, не мирившимися съ воззрѣніями языческихъ христіанъ.

Гильгенфельдъ [1]), по его признанію, также поставилъ своею задачею „указать мѣру и цѣль преувеличеніямъ новой критики", обѣщая при этомъ „честно исполнить свое дѣло". И дѣйствительно Евангелію отъ Матѳея, напр., онъ приписываетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ Бауръ; „составныя первоначальныя части" этого Евангелія, которыя, по его убѣжденію, принадлежатъ самому апостолу Матѳею, относитъ къ 50—60 гг. по Р. Х.; составленіе же другихъ частей или, какъ говоритъ онъ, „переработку" этого Евангелія онъ полагаетъ не далѣе 70—80 гг. по Р. Х., тогда какъ Бауръ относилъ его уже ко времени, слѣдовавшему за Адріановымъ разрушеніемъ іерусалимскаго храма. Евангеліе отъ Луки, по его мнѣнію,— съ которымъ согласны также Кестлинъ и Фолькмаръ,—составлено около 100—110 гг. по Р. Х., все-таки раньше времени, указаннаго Бауромъ. Евангеліе отъ Марка по времени его происхожденія онъ полагаетъ въ срединѣ между Матѳеемъ и Лукою,—чѣмъ главнымъ образомъ и отличается отъ своего учителя Баура. Но въ сужденіи о Евангеліи отъ Іоанна Гильгенфельдъ идетъ дальше Баура и полагаетъ, что своимъ происхожденіемъ это Евангеліе обязано самому разгару гностическихъ движеній, происходившихъ около 130 г. по Р. Х., и есть классическое выраженіе такъ-сказать „каѳолическаго гносиса".

Еще далѣе Гильгенфельда идетъ по этому направленію *Фолькмаръ* [2]). Онъ приходитъ къ самымъ крайнимъ выводамъ новотюбингенской гипотезы. По его взгляду, Евангеліе отъ Іоанна обязано своимъ происхожденіемъ спорамъ о пасхѣ и явилось около 160 г. по Р. Х.

Затронувъ новые вопросы, обойденные Штраусомъ, новотюбингенская школа вызвала противъ себя новый рядъ апологетическихъ сочиненій, заслуживающихъ съ нашей стороны полнаго вниманія и серьезнаго изученія. Возбужденіе, произведенное новотюбингенскою школою, быть-можетъ помимо желанія самихъ виновниковъ его, не осталось безъ серьезнаго и весьма глубокаго вліянія на движеніе впередъ нашей богословской науки. Литература первыхъ двухъ вѣковъ христіанской эры теперь изрыта учеными тружениками до своего послѣдняго слоя и изъ нея вырыто не одно золотое зернышко.

---

[1]) Его сочиненія: „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.

[2]) Изъ сочиненій Фолькмара, кромѣ изслѣдованія о евангеліи Маркіона, заслуживаютъ вниманія: „Religion Jesu" 1857 и „Geschichtstreue Theologie", 1858.

Произведены самыя серьёзныя изслѣдованія о Евангеліяхъ, какъ каноническихъ, такъ и апокрифическихъ, о такъ-называемыхъ „Климентинахъ“, сочиненіяхъ Іустина мученика и его памятныхъ записяхъ, Маркіонѣ, всѣхъ апостольскихъ мужахъ, монтанизмѣ, гносисѣ, пасхальныхъ спорахъ и т. п. Самыя повидимому незначительныя данныя были подвергнуты микроскопическому анализу какъ съ той, такъ и съ другой стороны, и изслѣдованы самымъ серьезнымъ образомъ. И это совершенно понятно. „Въ новомъ видѣ ратоборства за Христа и Его царство противъ всякой человѣческой мудрости и человѣческаго насилія, говоритъ Герикэ, борьба изъ-за письменныхъ источниковъ христіанства получила новое значеніе и столь важное, что почти отъ нея зависитъ окончательное рѣшеніе дѣла“.

Къ сожалѣнію мы не имѣемъ возможности поименовать здѣсь всѣ сочиненія и журнальныя статьи, которыя были направлены противъ выводовъ новотюбингенской школы; мы укажемъ только на сочиненія и лица, имѣвшія въ этой борьбѣ особенно важное значеніе. Таковы: *Баумгартенъ*—о пастырскихъ посланіяхъ; *Беттхеръ*—„Баурова критика въ ея выводѣ“ („Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz“), 1841 г.; *Дитлейнъ* — „Первохристіанство“ („Das Urchristentum“); *Гартингъ*, *Нимейеръ* и *Рингъ* — „О посланіи къ Ефессянамъ“; *Визелеръ* — „Хронологическій сводъ четырехъ Евангелій“ („Chronologische Synopse der vier Evangelien“), 1843, и „Хронологія апостольскаго времени“ („Chronologia der apostolischen Zeit“), 1848; *Гейнрихъ Тиршъ*— „Попытка къ возстановленію историческаго штандпункта для критики Новаго Завѣта, апологетическое сочиненіе противъ критики нашихъ дней“ („Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testaments, ein Streitschrift gegen die Kritik unserer Tage“), 1845, и „Церковь въ апостольскій вѣкъ“ („Kirche im apostolischen Zeitalter“), 1852; *Эбрардъ*— „О Евангеліи Іоанна“ („Ueber das Evangelium des Johannes“), 1845, и „Научная критика евангельской исторіи“ („Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte“); *Дорнеръ*— „Исторія развитія ученія о лицѣ Христа“ („Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“), 1845; *Блекъ*— „Матеріалы для евангельской критики“ („Beiträge zur Evangelienkritik“), 1846; *Бунзенъ*— „Игнатій Антіохійскій“ („Ignatius von Antiochien“), 1847, и „Ипполитъ“ („Hippolyt“), 1852; *Вейцель*— „О праздникѣ Пасхи трехъ первыхъ вѣковъ“ („Ueber die Paschafeir der drei ersten Jahrhunderte“), 1848; *Гундертъ*—о первомъ посланіи Климента Римскаго (въ „Zeitschr. für d. luth. Theologie“, 1853, тетрадь 4 и 1855, тетрадь 1, 3); *Лехлеръ* — „Исторія апостольскаго и послѣапостольскаго вѣка“ („Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters“), 1851; *Ляне*— „Апостольскій вѣкъ“ („Apostolisches Zeitalter“), 1853; *Лютгардтъ*— „Іоанново Евангеліе“ („Das Johanneische Evangelium“), 1853; *Лекебушъ*— „о книгѣ Апостольскихъ Дѣяній“; *Баумгартенъ*—

тоже, *Шафъ*—„Апостольскій вѣкъ“ („Apostolisches Zeitalter“), 1854; *Газе*—„Посланіе къ Бауру о тюбингенской школѣ“ („Sendschreiben an Baur über die tübinger Schule“), 1855; *Герикэ* — „Новозавѣтная Исагогика“ („Neutestamentliche Isagogik“); *Эвальдъ* — съ его многочисленными сочиненіями, являющимися въ печати съ 1849 года. Въ 1882 году издано сочиненіе *Бернарда Вейсса*—„Жизнь Іисуса“ („Das Leben Jesu“, 2 Bde), также отчасти направленное противъ новотюбингенскихъ воззрѣній.

Для ознакомленія съ тѣмъ, какъ вели дѣло эти противники новотюбингенскаго направленія, укажемъ частнѣе хотя на нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ напр.: Тирша, Эбрарда, Эвальда, и т. п.

Главная заслуга *Тирша* состоитъ въ томъ, что Бауровскому воззрѣнію онъ противопоставляетъ съ своей стороны общій и законченный взглядъ на внутреннее развитіе первоначальнаго христіанства, по которому основное развитіе первохристіанства распадается на два періода—*конститутивный и консервативный*. Первый оканчивается смертію апостола Іоанна или первымъ вѣкомъ, и къ нему должно быть отнесено происхожденіе всѣхъ каноническихъ писаній. Второй начинается вмѣстѣ съ началомъ втораго столѣтія. Его характеристическая черта — отсутствіе апостольской *творческой*, конститутивной силы перваго вѣка и вслѣдствіе этого — приверженность къ преданному, установленному, строгій консерватизмъ. Такія основоположенія Тирша вполнѣ могутъ быть оправданы исторически. Духъ новозавѣтныхъ каноническихъ писаній слишкомъ возвышается надъ тѣми маловажными и незначительными предметами, какіе встрѣчаются въ писаніяхъ, относящихся ко времени, непосредственно слѣдовавшему за апостольскимъ вѣкомъ. Не говоря уже объ апокрифахъ, въ которыхъ высокая цѣль каноническихъ Евангелій превращается въ дѣтскую игру и забаву чудесною исторіею, какъ рѣзко отличается отъ духа новозавѣтныхъ каноническихъ писаній совершенно серьезно, напр., разсказанная Климентомъ Римскимъ пустая басня объ арабской птицѣ-фениксѣ, доживающей до 500 лѣтъ и вырождающейся изъ трупнаго червя своего отца, кости котораго она открыто для всѣхъ относитъ въ городъ Геліополь, на алтарь солнца, – или странная аллегорія имени Іисуса Христа въ посланіи Варнавы, и т. п.

Болѣе рѣзкимъ и открытымъ противникомъ всего отрицательнаго направленія, начатаго Штраусомъ и усиленнаго Бауромъ, является *Эбрардъ*. Онъ нисколько не раздѣляетъ нѣмецко-философской чудобоязни и принимаетъ чудо въ полномъ, истинно-христіанскомъ его объемѣ и значеніи. Для него не существуетъ дѣленія чудесъ на большія и меньшія; для него всѣ чудеса равны и всѣ одинаково непостижимы. Онъ признаетъ подлинность евангельскихъ повѣствованій и нисколько не сомнѣвается въ достовѣрности евангельской исторіи, хотя охотно допускаетъ, что евангелисты не были про-

стыми протоколистами и вовсе не имѣли намѣренія писать аколуѳистически. Вообще нужно сказать, что за исключеніемъ нѣкоторыхъ односторонникъ воззрѣній, зависящихъ отъ вѣроисповѣдныхъ протестантскихъ разностей и особенностей, и нѣкоторыхъ частностей, Эбрардъ смотритъ какъ на каноническую письменность, такъ и на евангельскую исторію почти въ истинно-христіанскомъ духѣ, и потому является настолько неподкупнымъ и неподатливымъ противникомъ отрицательнаго направленія, что его „удивительной смѣлости“ и „на все направленному ожесточенію научной совѣсти“ удивляются сами его противники.

Воззрѣнію новотюбингенской школы, подобно Тиршу, онъ противопоставляетъ свое собственное, основанное на несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ и потому въ высшей степени правдоподобное. Весьма естественно, говоритъ онъ, что всѣ двѣнадцать апостоловъ понимали новозавѣтное Откровеніе прежде всего непосредственно въ его тождествѣ съ Откровеніемъ ветхозавѣтнымъ, смотрѣли на христіанство только какъ на исполненіе ветхозавѣтнаго пророчества, а на Христа—какъ на обыкновеннаго Мессію; еще изъ Ветхаго Завѣта (напр. Мих. IV, 1 и мн. др.) для нихъ было понятно само собою, что всѣ народы, обитающіе на землѣ, войдутъ въ мессіанское царство и подчинятся Мессіи Израиля, а формою этого подчиненія признавалось вступленіе подъ законъ, обрѣзаніе; христіанство было дано Богомъ ради обѣтованій, было лишь привилегіею одного Израиля,—и потому вступленіе въ израильскую народную общину, въ завѣтъ обрѣзанія, считалось необходимымъ условіемъ полученія права—принять участіе въ царствѣ Царя, дарованнаго народу израильскому, и Его спасеніи. Что первая христіанская Церковь еще строго поэтому придерживалась храма и Закона,—это понятно само собою. Такое воззрѣніе вначалѣ очевидно было самымъ естественнымъ и имѣло свое полное значеніе до тѣхъ поръ, пока противъ христіанъ враждебно не противостали саддукеи, пока ярость ихъ не была направлена противъ воскресенія Іисуса Христа. Нѣкоторою противоположностію между *іудейскими* христіанами (ἑβραῖοι), рожденными въ Палестинѣ и говорившими по-арамейски, и *іудейскими* христіанами, рожденными въ разсѣяніи (особенно въ Александріи и окрестностяхъ, Дѣян. VI, 9) и говорившими по-гречески („ἑλληνίσται“), былъ подготовленъ—внѣшнимъ образомъ—институтъ діаконовъ, а внутреннимъ—шагъ впередъ, совершенный діакономъ Стефаномъ въ раскрытіи самаго вѣроученія. Изъ споровъ съ опытными въ диспутахъ александрійцами для него стало ясно, что христіанство имѣетъ и сторону противоположную въ отношеніи къ ветхозавѣтному Откровенію; онъ изложилъ ученіе, за которое впослѣдствіи и былъ осужденъ и которое предъ своею смертію еще разъ раскрылъ въ своей рѣчи (Дѣян. VII),—что Законъ есть Откровеніе Отца Іисуса Христа, но ни древ-

нѣйшее, ни самое высшее и послѣднее, и что хотя храмъ дѣйствительно есть мѣсто Откровенія, избранное Самимъ Богомъ, но также ни древнѣйшее, ни самое высшее и единственное. Въ этомъ, правда, еще не заключалось и слѣда фактическаго отреченія отъ храма и Закона, но лишь указывалось на относительность какъ того, такъ и другаго въ сравненіи съ абсолютнымъ Откровеніемъ во Христѣ. Впрочемъ, если ветхозавѣтное обѣтованіе еще и осталось какъ древнѣйшая и высочайшая часть ветхозавѣтнаго Откровенія, то все-таки не далеко было и до признанія, что обѣтованіе дано было только ради исполненія, а не наоборотъ. И дѣйствительно, въ то время, когда противъ ученія Стефана вмѣстѣ съ саддукействомъ поднялось также и фарисейство, и было предпринято первое гоненіе на христіанъ, для послѣднихъ стало еще болѣе яснымъ различіе между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ Откровеніемъ, а искупленіе жертвою Христа въ частности стало понятнымъ лишь въ его противоположеніи къ жертвѣ ветхозавѣтной. Это было не новое, второе ученіе, а только раскрытіе зерна, даннаго съ самаго начала (Дѣян. II, 38; III, 18). Наилучшимъ истолкователемъ и проповѣдникомъ этого ученія Господь избралъ того самаго Савла, который въ тревожной фанатической борьбѣ между неопровержимою, истинною и судорожно поддерживаемою старою традиціею вполнѣ созрѣлъ для обращенія чрезъ неустрашимое свидѣтельство Воскресшаго и самымъ рѣшительнѣйшимъ образомъ внутренно побѣдилъ въ себѣ фарисейство. Для *всѣхъ* апостоловъ было и стало (Дѣян. X) теперь яснымъ, что іудейство существуетъ ради христіанства, а христіанство—ради всѣхъ грѣшниковъ, что Христосъ, слѣдовательно принадлежитъ равно всѣмъ грѣшникамъ, и что только покаяніе и вѣра нужны для того, чтобы получить право на новозавѣтное спасеніе, и вовсе не нужно быть непремѣнно іудеемъ, чтобы достигнуть таковаго спасенія. Но между іудейскими христіанами въ различныя времена не было недостатка во *лжеучителяхъ* и *вкравшихся лжебратіяхъ* (Гал. II, 4), которые, не испытавъ, подобно Павлу, самой горячей внутренней борьбы, и въ христіанствѣ придерживались внутренно убѣжденія въ необходимости фарисейскаго ученія объ оправданіи дѣлами. На языческихъ христіанъ они хотѣли возложить необходимость—чрезъ обрѣзаніе и соблюденіе закона становиться сначала іудеями. По этому поводу Павелъ имѣлъ разговоръ съ іерусалимскими христіанами (Дѣян. XV; Гал. II, 2), и въ бесѣдѣ съ знаменитыми между апостолами было единодушно постановлено—возложить на языческихъ христіанъ соблюденіе только нѣкоторыхъ правилъ, которыя служили бы къ тому, чтобы облегчить взаимныя братскія сношенія и гостепріимство между іудейскими и языческими христіанами. Такъ установилось единеніе между Павломъ и Петромъ, іудейскими и языческими христіанами. Первые справедливо придерживались пока Закона и храма, потому что эти данныя *Богомъ* на-

роду израильскому установленія еще не были Самимъ же Богомъ уничтожены. Впрочемъ это продолжалось недолго. Іудейство становилось все враждебнѣе къ христіанству; іудеи сами изгнали христіанъ изъ храма, о чемъ очевидно хорошо зналъ уже и писатель посланія къ Евреямъ (съ Дѣян. XX, 28 ср. Евр. XIII, 13). Тѣмъ не менѣе какъ въ іудейскомъ христіанствѣ, такъ и въ христіанствѣ языческомъ съ самаго начала находились ростки, изъ которыхъ впослѣдствіи всегда могли развиться рѣзкія противоположности. Какъ на сторонѣ іудейскаго христіанства существовалъ цѣлый рядъ іудейскихъ погрѣшностей, приверженность къ Закону, оправданіе собственными дѣлами и незнаніе христіанской свободы,—погрѣшности, первый зародышъ которыхъ раздавилъ и вырвалъ изъ Церкви Павелъ, такъ на сторонѣ языческаго христіанства имѣло мѣсто аналогичное же, только гораздо болѣе вредное вліяніе язычества, которое не безъ опасенія предвидѣлъ еще Павелъ и съ которымъ впослѣдствіи пришлось вести упорную борьбу апостолу Іоанну. Особая смѣсь спекулятивныхъ предчувствій и идей съ магіею и идолослуженіемъ, которая такъ была распространена въ тогдашнемъ язычествѣ, была перенесена отчасти и въ христіанство. Что эти наросты по преимуществу нашли для себя почву именно въ томъ округѣ, гдѣ дѣйствовалъ Павелъ,—въ кругѣ *языческаго* христіанства, въ кругѣ, гдѣ не лежало на пути стѣснительное иго леѳитской законности,—гдѣ преобладаніе субъективной вѣры повидимому указывало путь лукавому сердцу къ антиномистическимъ крайностямъ,— это совершенно естественно. И какъ въ апостольское время Богъ созидалъ Свою Церковь чрезъ сверхъестественныя харисмы, такъ было вполнѣ соотвѣтственнымъ, что и царство тьмы поддерживало эту явившуюся ложь чрезъ необыкновенныя воздѣйствія—*демоническія*. Однакоже энергіи Іоанна и его сотрудникамъ удалось *изгнать изъ Церкви* гностицизмъ, подобно тому, какъ назарейство, хотя и менѣе насильственно, было вытѣснено Церковію въ особое изолированіе—секту. Впрочемъ въ совѣтѣ Бога заключалось употребить сверхъестественныя силы только при *основаніи* Церкви, а въ дальнѣйшемъ ходѣ ея всепокоряющаго шествія предоставить ее ея естественному развитію. Само собою этимъ предполагается, что тѣ демоническія воздѣйствія Богомъ были уже уничтожены. Въ послѣапостольскомъ вѣкѣ изгнанный изъ Церкви гностицизмъ мы дѣйствительно видимъ уже перешедшимъ въ системы человѣческихъ теорій. И первоначальный характеръ гносиса болѣе всего сохраняется у Маркіона. Безсердечно искажая ученіе ап. Павла объ уничтоженіи Закона, Маркіонъ считаетъ Бога, давшаго Законъ, отличнымъ отъ Отца Искупителя и съ этимъ теологически-ионическимъ дуализмомъ соединяетъ еще манихейскій, когда Бога, давшаго законъ, считаетъ творцомъ міра, диміургомъ. У *офитовъ* этотъ дуализмъ превращается въ совершенно безсмысленную каррикатуру. *Ва-*

лентинцы пытались всѣ эти противоположности примирить въ единствѣ аллегорически-спекулятивной системы, но, разумѣется, безуспѣшно. Потерявъ для христіанства всякое значеніе и будучи изъ него совершенно изгнаннымъ, въ третьемъ вѣкѣ гностицизмъ снова и всецѣло возвратился къ своему первоначальному языческому базису—*манихейству*. Между тѣмъ Церковь, очищенная отъ этихъ плевелъ по преимуществу трудами Іоанна, еще тверже стала придерживаться апостольскаго преданія и во времена самыхъ жестокихъ гоненій представляла возвышеннѣйшій образъ единства и чистоты. Немногочисленныя внутреннія недоразумѣнія, которыя явились въ этотъ періодъ, имѣли по преимуществу мѣстный характеръ и касались чисто практическихъ вопросовъ церковнаго управленія и порядка, возбужденныхъ самыми же гоненіями (новаціанскій расколъ, споръ о крещеніи еретиковъ)...

Таковъ, по мнѣнію Эбрарда, былъ ходъ первоисторіи христіанской Церкви, какъ его должно представлять себѣ на основаніи самыхъ точныхъ и не подлежащихъ никакому сомнѣнію различныхъ историческихъ памятниковъ. Ясно, что мнѣніе новотюбингенской школы,—будто бы въ вѣкъ апостольскій христіанства въ собственномъ смыслѣ не было, а была только жестокая борьба одностороннихъ направленій Петрова и Павлова,—Петрова эвіонизма, съ которымъ Павелъ, какъ апостолъ язычниковъ, находился въ непрестанной борьбѣ, хотя и самъ не могъ существенно возвыситься надъ эвіонизмомъ, и Павлова универсализма—совершенно ложно и не имѣетъ для себя никакого серьезнаго историческаго основанія. Ясно также и то, что христіанское вѣроученіе съ самаго начала всегда оставалось одинаковымъ, равнымъ самому себѣ; что никогда оно не было вторымъ или новымъ ученіемъ, а всегда было однимъ и тѣмъ же, какъ его предалъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ; что, слѣдовательно, въ первоисторіи христіанства должно усматривать не постепенное развитіе этого ученія, самого по себѣ, а лишь постепенное раскрытіе его въ сознаніи человѣчества, постепенное усвоеніе его; что, наконецъ, между самими апостолами не было никогда никакой противоположности воззрѣній,—не было ея и внутри самого христіанства; что она существовала лишь *внѣ* его, въ отвергнутомъ Церковію еретичествѣ,—но еретическія писанія Церковь отвергла бы уже потому, что онѣ еретическія, составлены *внѣ* самой Церкви, какъ дѣйствительно она и отвергла многія еретическія и даже апокрифическія писанія. Нужно ли говорить о томъ, что съ признаніемъ этихъ выводовъ неудержимо падаетъ самое основное воззрѣніе новотюбингенской школы?

Весьма близко съ Эбрардомъ сходится во взглядахъ на этотъ предметъ и другой нѣмецкій ученый—*Герикэ*. Какъ ни хитро защищаютъ свое воззрѣніе тюбингенцы, говоритъ онъ, противъ него не-

отразимо свидѣтельствуютъ: 1) цѣлый рядъ неопровержимыхъ внѣшнихъ свидѣтельствъ и внутреннихъ основаній подлинности *всѣхъ* книгъ Новаго Завѣта; 2) совершенная невозможность доказать фактически и взаимную борьбу двухъ апостольскихъ партій, особенно самихъ апостоловъ, въ вѣкъ апостольскій и происшедшее—такъ ли именно или только приблизительно такъ—проясненіе христіанскаго сознанія въ вѣкъ послѣапостольскій; 3) поразительная характеристическая самобытность Евангелія отъ Іоанна и другихъ новозавѣтныхъ писаній сравнительно съ очевиднымъ отсутствіемъ оной въ сектантской литературѣ втораго столѣтія, и 4) невозможность доказать подлинность какого-либо древне-церковнаго писанія или какой-нибудь части древне-церковной письменности и положить ее въ основаніе изслѣдованія и историческаго воззрѣнія, если не признавать подлинности *всего* Новаго Завѣта. Конечно, надобно признать, говоритъ Герикэ, что дѣйствительно (при полномъ согласіи относительно единаго основанія Церкви Христа) есть характеристическое различіе между Петромъ и Павломъ по природнымъ свойствамъ, призванію и образу дѣятельности,—различіе, которое одного содѣлало апостоломъ іудеевъ, другаго—апостоломъ язычниковъ (Гал. II, 7) и вызвало нѣкоторое разнорѣчіе обоихъ въ Антіохіи (Гал. II, 11 и сл.); что Павелъ въ отличіе отъ Петра былъ внутренне и внѣшне приготовленъ по преимуществу къ тому, чтобы довершить отдѣленіе христіанства отъ іудейства, Церкви отъ Синагоги и привести своею проповѣдію и ея успѣхомъ къ признанію и утвержденію всеобщности спасенія. Конечно, надобно также признать, что въ апостольскій вѣкъ (и также въ послѣапостольскій) были дѣйствительно двѣ главныя части, два главныя направленія христіанства, которыя и во внѣшнемъ, и во внутреннемъ отношеніи носили нѣсколько различный характеръ, и совокупились воедино только благодаря позднѣйшей апостольской дѣятельности Іоанна, заключившей апостольскій періодъ христіанства. Были дѣйствительно христіане изъ іудеевъ и изъ язычниковъ, которыхъ невинное разногласіе, обусловленное обстоятельствами, проходитъ чрезъ все время первоначальнаго развитія христіанства и отчасти замѣчается и въ позднѣйшее время. Вмѣстѣ съ этимъ невиннымъ разногласіемъ христіанъ изъ іудеевъ и изъ язычниковъ было также въ апостольскій (а равно и послѣапостольскій вѣкъ) не невинное, а рѣзкое разногласіе этихъ двухъ великихъ частей въ частныхъ обществахъ и случаяхъ (напр., въ Коринѳѣ, какъ видно изъ посланія туда апостола Павла, и въ Антіохіи Гал II), позднѣе выразившееся въ рѣшительномъ одностороннемъ и враждебномъ съ той и другой стороны, противномъ Павлу и прочимъ апостоламъ, направленіи „Климентинъ“, эвіонизма, гностицизма, и т. д. Но все это, повидимому благопріятствующее Баурову воззрѣнію, на самомъ дѣлѣ было совершенно отлично отъ основнаго воззрѣнія этой школы. По послѣднему, Петръ и Павелъ — непримири-

римые противники, стоящіе на совершенно различныхъ основаніяхъ, по первому—люди одной вѣры, съ однимъ духомъ, только дѣйствующіе въ различной сферѣ, борющіеся съ различными врагами и различнымъ образомъ. По мнѣнію новой школы, общество христіанъ изъ іудеевъ и общество христіанъ изъ язычниковъ являются двумя враждебными лагерями, находящимися въ постоянной непрерывной полутора-вѣковой жесточайшей борьбѣ; на самомъ же дѣлѣ они являются двумя естественными, первоначальными формами развитія христіанской Церкви, между которыми бывали мѣстныя и временныя столкновенія, но которыя въ существенныхъ чертахъ уже единодушнымъ голосомъ и дѣйствіями апостоловъ на великомъ соборѣ апостоловъ и старцевъ въ Іерусалимѣ слиты въ великое всеобщее, нераздѣльное единство. Что мѣстныя столкновенія такого рода и тамъ, гдѣ они во времена апостоловъ выступали особенно рѣзко, напр. въ Коринѳѣ, не были продолжительны, а особенно скоро кончилось первое бывшее тамъ столкновеніе, и что уже въ третьемъ десятилѣтіи по смерти Петра и Павла какъ римская, такъ и коринѳская Церковь составляли одно цѣлое—ясно открывается изъ содержанія написаннаго предъ концомъ перваго вѣка перваго посланія Климента римскаго къ Коринѳянамъ. По мнѣнію школы, духъ Іоанна есть произведеніе поворота мысли, совершившагося столѣтіе спустя послѣ Христа; на самомъ же дѣлѣ—необходимый, изначала основанный на религіи истины и свободы, изначала несомнѣнно духовнымъ общеніемъ со Христомъ обусловленный духъ апостольской истины, безъ которой онъ былъ бы неапостольской, не-христіанской односторонностью... Наконецъ, если наши каноническія новозавѣтныя писанія не подлинны, если они суть подложныя произведенія послѣапостольскаго времени, то и все христіанство, о которомъ они свидѣтельствуютъ, равно какъ и самыя свидѣтельства - явленіе, не имѣющее основанія, если не дѣло обмана... Не говоря уже объ ихъ духѣ, который никоимъ образомъ не можетъ принадлежать обманщику (это психологически совершенно немыслимо), этотъ духъ,—еслибы не былъ данъ исторіею,—не могъ быть измышленъ какимъ-нибудь авторомъ втораго вѣка, ни въ исторической части канона, ни въ учительной. Не могъ быть *одинъ* обманщикъ, потому что во всякой книгѣ ясно видно различіе слога, характера, лица. Цѣлое *общество* обманщиковъ здѣсь даже немыслимо, потому что не бывало еще ни одного общества, которое бы такъ искусно сдѣлало подлогъ хотя одной книги, чтобы весь міръ принялъ ее за подлинную. Какое должно быть это общество и нашлось ли бы оно въ цѣломъ мірѣ гдѣ-нибудь, особенно среди такихъ неискусныхъ книжниковъ,—общество, которое промышляло бы обманомъ, ложью и выдумками, не пріобрѣтая ни себѣ, ни своимъ ничего, кромѣ безпокойства, опасности, страданія и смерти!..

Немаловажное значеніе въ борьбѣ съ новотюбингенской шко-

лою имѣютъ также и тѣ ученые богословы, которые въ противоположность тюбингенскому *догматизму* занялись исключительно учеными изслѣдованіями—историческими, географическими, филологическими... Эти богословы вышли по преимуществу изъ школы Шлейермахера. Здѣсь намъ кажется совершенно умѣстно упомянуть имя *Эвальда*, этого неустаннаго труженика нашего времени. Начиная съ 1849 года и до послѣдняго времени, онъ безъ отдыха работалъ въ области новозавѣтной экзегетики, объявивъ открытую, упорную и непримиримую борьбу противъ новотюбингенскаго направленія, которую до сихъ поръ и велъ въ своихъ „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft", въ своемъ переводѣ и объясненіи трехъ первыхъ Евангелій, въ своей „Исторіи апостольскаго и послѣ-апостольскаго вѣка" (6 томовъ, 7-й — „Исторія народа Израильскаго"), въ своемъ переводѣ и объясненіи Посланій апостола Павла и во многихъ другихъ своихъ сочиненіяхъ — о Евангеліи, Посланіяхъ и Апокалипсисѣ Іоанна, и т. д. Эвальду нерѣдко дѣлали и дѣлаютъ упрекъ за его возбужденность, переходящую иногда всякія границы литературнаго приличія, за „отвратительную личную ненависть" къ противникамъ, которою дышетъ его полемика, за его „ругательства" противъ „скотской дикости", низкихъ душонокъ свихнувшихся тюбингенцевъ", и т. п. Впрочемъ этотъ недостатокъ у Эвальда еще извинителенъ, такъ какъ онъ почти неизбѣженъ въ жаркой полемикѣ, въ борьбѣ разгоряченныхъ страстей. Своими трудами Эвальдъ однакоже могъ бы принести христіанской экзегетикѣ гораздо большую пользу, чѣмъ какую принесъ на самомъ дѣлѣ. Въ немъ, какъ кажется, все было соединено для этой цѣли: и обширная богословская эрудиція, и почти поэтическая живость представленія, и виртуозность воспроизведенія истиннаго положенія дѣла, мѣткость и бойкость пера, и, наконецъ, удивительная способность всегда вѣрно отыскивать у своихъ противниковъ самую слабую сторону, совершенно открытую для нанесенія смертельныхъ ударовъ. Къ сожалѣнію нужно сказать, что подобно Толюкку и Ульману, у него самого не было подъ собою настолько твердой почвы и неуязвимаго прикрытія, чтобы онъ могъ наносить смертельные удары, не ожидая того же для самого себя. Такъ, между прочимъ, онъ выработалъ себѣ самое фантастическое представленіе о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій. Въ этомъ отношеніи исходнымъ пунктомъ для него служатъ: устное преданіе, его носители и хранители—странствующіе апостолы и, наконецъ, весьма скоро явившаяся въ первыхъ христіанскихъ общинахъ потребность — письменно закрѣпить дорогія воспоминанія объ Іисусѣ Христѣ и затѣмъ соединить вмѣстѣ эти отдѣльно записанныя повѣсти или разсказы. Первая попытка такого рода, по Эвальду; первоначально была написана на еврейскомъ языкѣ *евангелистомъ* Филиппомъ. Это впрочемъ было не что иное, какъ сравнительно весьма краткое, безъ

длинныхъ рѣчей и безъ исторіи событій, предшествовавшихъ рожденію и общественному служенію Іисуса Христа, изложеніе нѣкоторыхъ достопримѣчательныхъ событій изъ времени общественнаго служенія и нѣкоторыхъ самыхъ замѣчательныхъ рѣчей Христовыхъ или, какъ говоритъ самъ Эвальдъ, тѣхъ „высшихъ пунктовъ“, около которыхъ равномѣрно группируется весь остальной матеріалъ въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ. Эта Филиппова запись почти цѣликомъ вошла въ наше каноническое Евангеліе отъ Марка, и на нее слѣдуетъ смотрѣть пожалуй какъ на „Первоевангеліе“. Почти одновременно съ появленіемъ этой записи былъ составленъ апостоломъ Матѳеемъ на еврейскомъ языкѣ небольшой сборникъ *изреченій* Іисуса Христа; изъ него было сдѣлано уже весьма рано много различныхъ переводовъ, изъ которыхъ однимъ несомнѣнно пользовались наши первые три евангелиста, а больше всѣхъ — Матѳей. Евангеліе отъ Марка обязано своимъ появленіемъ на свѣтъ соединенію именно этихъ двухъ евангельскихъ первоэлементовъ, хотя, конечно, не подлежитъ сомнѣнію, что его писатель много заимствовалъ и изъ устныхъ разсказовъ апостола Петра. Тѣмъ не менѣе въ Евангеліи отъ Марка находятся только однѣ внѣшнія данныя событія и рѣчи, но нѣтъ еще „внутренняго величія Христа“. Этотъ недостатокъ былъ восполненъ четвертымъ источникомъ, за которымъ уже слѣдуетъ наше Евангеліе отъ Матѳея—пятый евангельскій памятникъ, писатель котораго пользовался всѣми вышеуказанными четырьмя источниками, особенно же—вторымъ, заимствовавъ еще откуда-то разсказы о евангельскихъ событіяхъ, предшествовавшихъ даже самой евангельской исторіи. Послѣ Матѳея Эвальдъ указываетъ еще три источника, которыми и старается объяснить какъ появленіе, такъ и особенности Евангелія отъ Луки.

Затѣмъ какъ на одного изъ лучшихъ противниковъ новотюбингенскаго направленія мы не можемъ не указать еще на *Блеека*. Онъ отыскалъ множество вполнѣ основательныхъ данныхъ въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго Евангелія, произвелъ весьма основательное изслѣдованіе о праздникѣ пасхи и днѣ смерти Спасителя и ясно для всѣхъ доказалъ несомнѣнную историческую достовѣрность Евангелія отъ Іоанна. Внѣшнія свидѣтельства, говорящія въ пользу подлинности этого Евангелія, онъ подвергъ новому и самому серьезному пересмотру, придавая особенно важное значеніе Таціанову *Евангелію по четыремъ*, какъ несомнѣнному доказательству ранняго появленія нашего четвертаго каноническаго Евангелія въ школѣ Валентина. Наконецъ Блеекъ указываетъ на невозможность объяснить тотъ фактъ, что наше четвертое каноническое Евангеліе,—если только оно составлено не апостоломъ Іоанномъ, но кѣмъ-то другимъ и уже въ половинѣ втораго вѣка,—тотчасъ послѣ своего появленія и такъ безпрекословно было принято и признано

всею христіанскою Церковію и самыми различными партіями — не одними только валентиніанцами, но и іудейскими христіанами, не одними только приверженцами римскаго обычая празднованія пасхи, но и обществами, придерживавшимися малоазійскаго обычая. „Какимъ чудеснымъ произведеніемъ“—говоритъ Блеекъ—„должно было бы быть это писаніе, какъ по своему свойству, такъ и по своему успѣху, когда оно не только безъ апостольскаго авторитета, но и при позднѣйшемъ подозрительнѣйшемъ прохожденіи среди бурной борьбы партій во *всѣхъ* партіяхъ нашло для себя равное признаніе и одинаковое уваженіе!“.

Наконецъ въ этой борьбѣ съ новотюбингенцами немалую пользу для христіанской экзегетики принесъ также и *Газе,* который въ противоположность новотюбингенскимъ воззрѣніямъ, ясно доказалъ, что писатель нашего четвертаго каноническаго Евангелія, на которое такъ нападаетъ новая школа, и Апокалипсиса, который считается у тюбингенцевъ самымъ древнѣйшимъ произведеніемъ іудейскаго христіанства, — на самомъ дѣлѣ было одно и то же лицо — апостолъ Іоаннъ.

Еще Вейссе, Вильке и Бруно Бауэръ, а раньше ихъ (въ 1794 году) Шторръ—обратили вниманіе богословствующихъ умовъ на Евангеліе отъ Марка и указали на него отчасти какъ на Первоевангеліе. За бурею, произведенною тюбингенцами, этотъ взглядъ прошелъ почти незамѣченнымъ. Но затѣмъ, благодаря Эвальду, онъ былъ возбужденъ снова и поддерживается многими учеными: Ритчлемъ, Тиршемъ, Мейеромъ, Гитцигомъ, Шенкелемъ, Рейссомъ, Тоблеромъ, Фолькмаромъ, Плиттомъ, Бунзеномъ и др. Но прежде всего за него ухватился *Кестлинъ* въ своемъ сочиненіи: „Происхожденіе и композиція синоптическихъ Евангелій“ (1853 года), желая провести серьезную попытку примиренія между Эвальдомъ и Бауромъ. Въ 1863 году вышло въ свѣтъ сочиненіе *Голцмана*: „Синоптическія Евангелія, ихъ происхожденіе и историческій характеръ“. Авторъ этого сочиненія также поддерживаетъ указанный взглядъ, полагая перво-Марка въ основу нашихъ всѣхъ трехъ первыхъ каноническихъ Евангелій. Гипотеза эта пользуется популярностію еще и въ наше время.

Къ сожалѣнію нужно сказать, что ни ученики Шлейермахера, ни представители церковной школы Генстенберга не осилили того духа либерально-тенденціознаго отношенія къ слову Божію, которому положила начало извѣстная книга Штрауса „Жизнь Іисуса“. При этомъ мы должны еще отмѣтить тотъ фактъ, что со времени Шлейермахера было признано необходимымъ открыть при заграничныхъ университетахъ даже спеціальную каѳедру для научнаго изложенія жизни Господа нашего Іисуса Христа и что занимавшіе ее профессора чрезъ посредство своихъ слушателей иногда не стѣснялись проводить въ жизнь самыя чудовищныя свои воззрѣнія. Этимъ обстоя-

тельствомъ только и можно объяснить себѣ тотъ громадный наплывъ сочиненій о жизни Іисуса, которыми такъ богата нѣмецкая литература. И кто только изъ болѣе или менѣе грамотныхъ нѣмцевъ не выпустилъ въ свѣтъ „Das Leben Jesu“, подписаннаго его именемъ?! Писать о жизни Іисуса, проводить какіе кому угодно сумасбродные взгляды и щеголять пустою фразою — было какою-то манією, повальною болѣзнію того времени. Наконецъ оказалось недостаточнымъ и этого; начали стараться и соперничать другъ съ другомъ въ рѣзкости выраженій и утонченности хулы, которую постоянно изрыгали на Святѣйшаго изъ святыхъ [1]); богословская литература потеряла свой первоначальный характеръ холоднаго научнаго изслѣдованія; его мѣсто занялъ дворъ Пилата; лжесвидѣтели давали ложныя показанія; іудеи обвиняли Христа въ томъ, будто Онъ хотѣлъ сдѣлаться царемъ и уничтожить власть кесаря; первосвященники и книжники кричали одно: „Распни Его!“, а воины плевали Христу въ лицо и заушали Его по ланитамъ; трость снова явилась въ рукѣ Его, а терновый вѣнецъ — на главѣ Его!...

Таковъ результатъ критическихъ работъ нашего времени, достигнутый мнимо-научными изслѣдованіями о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Первое мѣсто между ними безъ сомнѣнія занимаетъ „Vie de Jésus par Erneste Renan“ (1863) — сочиненіе *Ренана* „Жизнь Іисуса“, положившее начало такъ называемому *легендарному* пониманію евангельской исторіи [2]). Правда, *Ренанъ*—не нѣмецъ; онъ—французъ; но свои воззрѣнія на жизнь Іисуса вынесъ изъ школы нѣмецкой. До изданія своего сочиненія „Жизнь Іисуса“ Ренанъ почти не считался въ числѣ богослововъ; онъ пользовался славою знаменитаго ученаго, отличнаго оріенталиста и знатока жизни восточныхъ народовъ. Не мало времени онъ посвятилъ на изученіе древней Финикіи (1860—61 г.), причемъ жилъ и въ Палестинѣ, путешествовалъ почти по всѣмъ святымъ мѣстамъ, былъ въ Іерусалимѣ, прожилъ нѣкоторое время въ Хевронѣ и Самаріи, „отдыхалъ подъ кедрами Ливана“ и восхищался „величественною“ природою Галилеи. Но знанія восточныхъ языковъ и путешествія по святымъ мѣстамъ еще, конечно, недостаточно для такого предпріятія, каково изложеніе жизни Христа на научныхъ, критически выдержанныхъ основаніяхъ; а за такое именно дѣло взялся Ренанъ. Въ продолженіе многихъ вѣковъ — говоритъ онъ — жизнь Іисуса не была подвергаема критиче-

---

[1]) На этомъ поприщѣ въ послѣднее время особенно отличается полупомѣшанный французскій вольнодумецъ — *Louis Ganeval* (ancien professeur en Egypte). См. его книгу—„Jésus devant l'histoire n'a jamais vécu“. Genf. 1874.

[2]) Подъ однимъ общимъ заглавіемъ — „Исторія происхожденія христіанства“ („Histoire des origines du christianisme“) Ренаномъ изданы: 1) „Жизнь Іисуса“ (вышедшее уже 17-мъ изданіемъ); 2) „Апостолы“; 3) „Св. Павелъ“; 4) „Антихристъ“; 5) „Евангеліе и второе поколѣніе христіанъ“; 6) „Христіанская Церковь“, и 7) „Маркъ Аврелій“.

скому анализу; только теперь, наконецъ, настало время наравнѣ со всѣми другими историческими явленіями изслѣдовать ее безпристрастнымъ окомъ холоднаго историка; только теперь, наконецъ, начинается ея истинное пониманіе. Но едва ли такое пониманіе холодные историки прежде всего признаютъ за самимъ Ренаномъ; по крайней мѣрѣ его незамѣтно въ Ренановой „Жизни Іисуса“. Еслибы Ренанъ былъ истиннымъ историкомъ, то, конечно, его первая задача была бы стать въ положительное и опредѣленное отношеніе къ тѣмъ источникамъ, которыми онъ руководился въ своемъ сочиненіи,—чего онъ однакоже не дѣлаетъ; но такъ какъ— съ другой стороны — онъ въ общемъ не отрицаетъ подлинности каноническихъ Евангелій, а допускаетъ только при истинныхъ элементахъ множество легендарныхъ добавленій [1]), то, очевидно, онъ обязанъ былъ путемъ внѣшней или внутренней критики указать тѣ непоколебимыя основанія, по которымъ онъ могъ бы отдѣлить ложное отъ истиннаго, плевелы отъ пшеницы. Но къ сожалѣнію такихъ принциповъ у Ренана нѣтъ. Вмѣсто нихъ мы находимъ у него лишь одинъ безконтрольный произволъ. Онъ устраняетъ и признаетъ, отвергаетъ и допускаетъ, повидимому руководясь только тѣмъ или другимъ минутнымъ настроеніемъ своего духа Онъ убѣждаетъ безпристрастнаго читателя на основаніи одного своего авторитета признать историческими фактами такія иллюзіи, которыя совершенно исчезаютъ подъ анализомъ объективной критики. Самыя труднѣйшія историческія проблемы, для уясненія которыхъ лучшіе люди работали и работаютъ въ теченіе цѣлыхъ столѣтій, онъ рѣшаетъ своимъ геніальнымъ перомъ въ какихъ-нибудь двухъ-трехъ небольшихъ строкахъ. Надменный и самоувѣренный Ренанъ указалъ на свою безбожную книгу, какъ на пятое Евангеліе, написанное по особому откровенію; но одинъ изъ его критиковъ (de Sacy) справедливо выразился по этому поводу слѣдующимъ образомъ: „итакъ, кромѣ четырехъ древнихъ Евангелій, у насъ есть еще пятое—Евангеліе κατὰ Ренанъ; но для меня древнія лучше“. И дѣйствительно, между евангелистами и Ренаномъ, между каноническими Евангеліями и „Vie de Jésus par Ernesle Renan“ слишкомъ мало сходства для того, чтобы Ренану можно было претендовать на равное съ ними достоинство. Каноническія Евангелія — исторія; Ренанова же „Жизнь Іисуса“—не болѣе какъ увлекательный романъ. Сами французскіе критики, до небесъ превозносящіе своего Ренана и во всеуслышаніе высказывающіе свое удивленіе, какъ легко дается пониманіе и изложеніе жизни Іисуса тому мужу, „qui peut se laisser aller librement au rêve de son âme“, въ то же время признаютъ,

---

[1]) По словамъ Ренана, евангелисты описали жизнь Спасителя въ такомъ легендарномъ духѣ, въ какомъ четыре солдата гвардіи Наполеона I описали бы теперь (1863 г.) свои боевые походы. Истинно французское сравненіе!..

что онъ не историкъ, а только „divinateur délicat et tendre, un poëte, un peintre“, а его книга—„un livre d'art autant et plus que d'histoire“. Что сочиненіе Ренана нельзя назвать произведеніемъ ни богословскимъ, ни историческимъ,—со всею ясностію вытекаетъ уже изъ одного того обстоятельства, что оно встрѣтило сочувствіе и одобреніе только въ кругу тѣхъ людей, которые почти вовсе не интересуются ни богословіемъ, ни наукою вообще [1]). Самый мотивъ этого сочиненія довольно странный: „succès de scandale“. Своимъ сочиненіемъ авторъ, какъ думаютъ, хотѣлъ лишь отомстить католическому духовенству, которое стало для него ненавистнымъ вслѣдствіе частыхъ съ нимъ столкновеній по поводу чисто политическихъ отношеній. Это предположеніе дѣйствительно становится правдоподобнымъ, когда мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что Ренанъ никакой мысли не повторяетъ чаще той, что едва ли кто-нибудь былъ менѣе священникомъ, чѣмъ Іисусъ, и что менѣе всего, будто-бы, Іисусъ желалъ учрежденія священническаго класса, богослужебнаго культа и церковныхъ обрядовъ. Впрочемъ, что касается мотива, которымъ обусловливалось появленіе въ свѣтъ Ренановой „Жизни Іисуса“, то въ этомъ случаѣ мы предпочитаемъ сужденіе лицъ, находившихся съ авторомъ въ болѣе близкихъ отношеніяхъ. И дѣйствительно, одинъ изъ близкихъ къ автору людей (Beuve) указываетъ нѣсколько иной мотивъ, побудившій Ренана написать такое сочиненіе. „Il a vu les croyances de son temps, et il a publié son livre“. Онъ имѣлъ, будто-бы, въ виду тѣхъ людей своего времени, которые дошли до положительнаго религіознаго индифферентизма, и потому хотѣлъ дать имъ въ своемъ родѣ нѣчто опредѣленное; его цѣль такимъ образомъ состояла въ томъ, чтобы предоставить этимъ религіозно-индифферентнымъ людямъ „Евангеліе“, гармонизирующее съ нашимъ вѣкомъ, написанное на понятномъ для нихъ языкѣ, дабы снова посѣять благочестіе (?) тамъ, гдѣ его болѣе уже не было, и такимъ образомъ примирить этихъ людей со Христомъ, безсознательно ими отвергнутымъ. Нѣсколько парадоксальнымъ кажется навязываніе этой цѣли сочиненію, которое на каждой страницѣ дышетъ духомъ положительнаго невѣрія. Правда, Ренанъ говоритъ, что нѣкогда и онъ имѣлъ въ себѣ вѣру церковную, но въ то же время прибавляетъ, что въ настоящее время у него ея нѣтъ. А въ какой степени онъ отказался отъ нея, намъ показываетъ уже предисловіе къ его книгѣ, гдѣ онъ ясно говоритъ о томъ, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ допустить въ христіанствѣ понятія чуда

---

[1]) Популярности Ренана, между прочимъ, не мало посодѣйствовалъ и папа. Когда сочиненіе Ренана вышло въ свѣтъ, онъ приказалъ епископамъ издать противъ него пастырскія посланія и совершить общественныя покаянныя богослуженія. Для сочиненія Ренана такое распоряженіе папы было, конечно, самою лучшею рекламою. Въ два дня, говорятъ, разошлось до 800 экземпляровъ.

и вообще чего бы то ни было сверхъестественнаго. Но при такомъ взглядѣ историческая работа по данному вопросу, очевидно, уже невозможна, — тѣмъ болѣе, что Ренанъ отрицаетъ не только то, что Іисусъ Христосъ совершилъ когда-нибудь какое-нибудь чудо, но и сверхъестественность самой личности Его, потому что для него Христосъ есть лишь продуктъ одной исторіи. Впрочемъ, опасаясь того приговора, который произнесъ Руссо надъ легкомысленными отрицателями чудесъ, Ренанъ говоритъ, что in abstracto онъ признаетъ возможность чуда, но онъ настаиваетъ только на томъ, что ничѣмъ нельзя подтвердить его дѣйствительность. При этомъ онъ не опровергаетъ доводовъ защитниковъ сверхъестественности; но съ другой стороны и самъ не старается уяснить вопроса о евангельскихъ чудесахъ, хотя бы только для того, чтобы уничтожить, какъ онъ говоритъ, „народные предразсудки“. Конечно, если судить съ логической точки зрѣнія, ему прежде всего слѣдовало бы вооружиться самыми сильными аргументами, чтобы опровергнуть чужое и доказать свое; но къ счастію или несчастію—ничего подобнаго у него нѣтъ, потому что пустое выраженіе: „extrême frugalité“—еще, очевидно, не опровергаетъ чудеснаго насыщенія народа, а „divin pouvoir de l'amour“—того чуда, свидѣтельницей котораго была Марія-Магдалина. Что же послѣ этого даетъ Ренанъ своимъ религіозно-индифферентнымъ читателямъ положительнаго изъ жизни Іисуса? Судя по ходу развитія раціоналистическихъ воззрѣній, нужно было бы предположить, что онъ изобразитъ Христа образцовымъ учителемъ нравственности и высокимъ примѣромъ нравственной жизни, потому что такъ поступали почти всѣ тѣ, которые отнимали у христіанства его истинный смыслъ и значеніе; такъ поступали всѣ раціоналисты, и даже Фейербахъ старался оправдать себя тѣмъ положеніемъ, что свои лучшія силы религія „высасываетъ“ изъ нравственности. Но въ такомъ предположеніи мы оказываемся обманутыми, когда читаемъ книгу Ренана. Мораль Іисуса, по мнѣнію Ренана, мало содержитъ въ себѣ новаго и оригинальнаго; вотъ почему Ренанъ даже порицаетъ деистовъ XVIII столѣтія за то, что они называли Іисуса величайшимъ моралистомъ. Моралистъ никогда не былъ бы въ состояніи произвести міровой переворотъ. Напротивъ, Христосъ совершилъ съ честію такой переворотъ, но не потому, что онъ былъ будто-бы моралистъ, а потому, что Онъ былъ „несравнимый человѣкъ, мужъ колоссальныхъ дарованій, которому всеобщее сознаніе по справедливости приписало титло Сына Божія. Смерть Его доказала Его божественность, потому что съ тѣхъ поръ Онъ сталъ нерушимымъ камнемъ всего человѣчества, и каждый изъ насъ обязанъ Ему тѣмъ, что только есть у насъ хорошаго“. Надѣвъ на Христа этотъ пурпуръ, Ренанъ становится передъ Нимъ на колѣна и восклицаетъ: „Между Тобою и Богомъ нѣтъ различія! Царствуй во царствіи Твоемъ, куда

послѣдуютъ за Тобою указаннымъ отъ Тебя путемъ и всѣ Твои поклонники!". Но это онъ дѣлаетъ съ особенною теплотою, даже воодушевленіемъ, такъ что почти невозможно сомнѣваться въ истинности его чувствъ. Въ этомъ-то, по нашему мнѣнію, и состоитъ та особенность Ренановой „Жизни Іисуса", благодаря которой она нашла такъ много сочувствія среди читающей публики. Въ этомъ отношеніи сочиненіе Ренана дѣйствительно далеко оставило за собою всѣ другія сочиненія подобнаго рода. Сочиненіе Штрауса, какъ извѣстно, вовсе не встрѣтило сочувствія между французскими учеными, хотя Литтрэ и перевелъ его на французскій языкъ; сочиненіе же Ренана, несомнѣнно пользовавшагося трудами того же самаго Штрауса и стоящаго гораздо ниже его, французы встрѣтили съ энтузіазмомъ. Причину этого дѣйствительно можно указать только въ томъ романтическомъ воодушевленіи, съ которымъ Ренанъ излагаетъ свою книгу. Но, увлекательное по изложенію, сочиненіе Ренана оказывается пустымъ и безсильнымъ, если мы посмотримъ на него со стороны научной или критической. Такъ, напр., на словахъ Ренанъ рѣшительно ничего не хочетъ слышать о чудѣ, а на дѣлѣ оказывается, что онъ допускаетъ самъ чудо и притомъ даже гораздо большее тѣхъ, которыя онъ отрицаетъ въ Евангеліи. Онъ говоритъ, что призналъ бы чудо только въ томъ случаѣ, еслибы признала его коммиссія, составленная изъ *естествоиспытателей*, и еслибы оно совершилось предъ ихъ глазами по меньшей мѣрѣ два раза. Но спрашивается: какая коммиссія *психологовъ* признаетъ возможнымъ, чтобы человѣкъ, хотя бы то и „колоссальныхъ дарованій", при совершенно ничтожныхъ средствахъ достигъ той духовной высоты, которою обладалъ Христосъ, даже по взгляду Ренана, и произвелъ въ исторіи міровой переворотъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Ренанъ указываетъ на религіозно-свободное міровоззрѣніе галилеянъ, на ихъ идиллически-меланхолическій характеръ, на восхитительно-прелестную природу Назарета, на время особеннаго религіозно-политическаго броженія умовъ, подобное эпохѣ, предшествовавшей французской революціи; зеленыя вершины горъ и свѣтлые, серебристые ручейки Галелеи,— вотъ что сдѣлало Іисуса тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ на самомъ дѣлѣ. Но какая коммиссія психологовъ—повторяемъ—можетъ допустить подобныя гипотезы и предположенія? Такимъ образомъ, Ренанъ, неумолимый отрицатель чудесъ, самъ проповѣдуетъ и притомъ даже ложное чудо; поэтому справедливо сказалъ о его сочиненіи такой же свободомыслецъ французъ: „idéal pour idéal, chimère pour chimère!". А до какихъ противорѣчій и нелѣпостей доходитъ иногда этотъ увлекательный романтикъ! „Несравнимый человѣкъ, мужъ колоссальныхъ дарованій"— Христосъ мало-по-малу превращается у него въ простаго фокусника, обманщика, жестокаго ханжу, который идетъ противъ окружающей Его дѣйствительности и, не имѣя другихъ средствъ угрозы,

страшитъ народъ трубою страшнаго суда и Своимъ вторымъ пришествіемъ. Вопреки собственной волѣ, Онъ творитъ чудеса (читай: фокусы) единственно для того, чтобы окружающіе увѣровали въ Него, какъ Мессію. И въ этихъ дѣйствіяхъ Христа, желавшаго считаться Мессіею, когда не былъ таковымъ на самомъ дѣлѣ, нѣтъ будто-бы еще ничего дурнаго, такъ какъ Онъ пользуется этимъ средствомъ не ради тщеславія, а ради великой цѣли народнаго блага. Подобное разсужденіе невольно напоминаетъ собою казуистическую мораль іезуитовъ и нерѣдкіе пріемы католической Церкви, къ которой Ренанъ, несмотря на свое отреченіе, внутренно все-таки еще принадлежалъ. При такихъ нравственныхъ понятіяхъ Ренану очевидно уже нечего было бояться представлять Христа обманщикомъ и фокусникомъ. Въ этомъ отношеніи особенно отвратительнымъ для неиспорченнаго еще сердца является Ренаново объясненіе чудеснаго воскрешенія Лазаря! Какъ можно дойти до такого нравственнаго забвенія, чтобы бросать грязью въ лицо даже и „несравнимаго человѣка“, если уже нежелательно назвать Его истиннымъ Сыномъ Божіимъ?! Такое легкомысленное отношеніе къ столь важному и серьезному дѣлу можно объяснить себѣ лишь духомъ французскаго нравственнаго разложенія, который такъ замѣтно царитъ по всѣмъ страницамъ этой гнилой и безжизненной „Жизни Іисуса“. Къ чести французовъ нужно однако же сказать, что даже и среди нѣкоторыхъ изъ нихъ подобныя выходки Ренана, нынѣ ученаго французскаго академика, вызвали заслуженное негодованіе и отвращеніе. Такъ одинъ даже изъ его друзей (Coquerel) просилъ его выбросить изъ книги по крайней мѣрѣ одну фразу о „belles créatures“. „Прекрасно, — говоритъ онъ Ренану; — но что вы знаете объ этомъ? Евангеліе вѣдь нигдѣ и ничего не сказало о томъ, была ли красива или безобразна Магдалина и ея подруги? Дѣло идетъ не о красотѣ женъ, послѣдовательницъ Христа, а о ихъ вѣрѣ. Онѣ оставались вѣрными своему Учителю, сопровождая Его до самой Голгоѳы, — и въ этомъ ихъ слава! Предоставьте живописцамъ и скульпторамъ облекать ихъ идеальною красотою; но вы, историкъ, во имя науки и даже простаго приличія должны говорить о нихъ серьезно и съ достоинствомъ“. Но Ренанъ не обратилъ вниманія на это разумное замѣчаніе друга, очевидно потому, что ему нужна была не историческая правда, а лишь удовлетвореніе вкусу извѣстнаго круга читателей и особенно читательницъ современныхъ французскихъ романовъ. Таковы указанія чисто романтическаго свойства у Ренана на прелестную Марію-Магдалину, на любострастную жену Пилата, видящую изъ окна своей спальни очаровательный образъ молодаго галилеянина; такого же романтическаго свойства и постоянно повторяющіеся предикаты: „молодой раввинъ“, „красивый галилеянинъ“, и т. п. Какимъ же — спрашивается — научнымъ путемъ Ренанъ при-

шелъ къ такому изображенію Господа нашего Іисуса Христа? На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: онъ пришелъ къ тому путемъ не науки, а насильственнаго произвола. Онъ, какъ никто другой, самовольно перемѣшиваетъ евангельскіе разсказы, не обращая никакого вниманія ни на внутреннюю причинную связь, ни на внѣшнюю хронологическую послѣдовательность, вырываетъ изъ связи какую-нибудь отдѣльную историческую черту и вставляетъ ее въ другую, имъ самимъ произвольно придуманную, множество отдѣльныхъ изреченій, другъ друга взаимно восполняющихъ и объясняющихъ, отдѣляетъ одно отъ другаго и ставитъ даже въ противорѣчіе, восточную форму гиперболы, которая является такимъ необходимымъ свойствомъ восточныхъ писателей, что безъ нея они даже не могутъ быть поняты, онъ совершенно оставляетъ безъ вниманія; гиперболическія выраженія понимаетъ въ буквальномъ смыслѣ, а гдѣ возможно—старается придать имъ еще болѣе рѣзкую и неестественную форму. Вотъ почему для Ренана не было особенно труднымъ представить Іисуса мечтателемъ и утопистомъ, коммунистическимъ врагомъ богатства, аскетическимъ презрителемъ семейной жизни, который „въ возбужденіи дикаго фанатизма попралъ ногами всякія родственныя чувства“. Поступать такъ насильственно съ евангельскимъ текстомъ Ренанъ очевидно могъ лишь только потому, что онъ нигдѣ достаточно не уяснилъ себѣ важности каноническихъ Евангелій, какъ источниковъ жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, ихъ историческаго характера и основной идеи, точно такъ же и ихъ отношенія между собою. Съ новѣйшими критическими работами по этому вопросу нѣмецкаго богословія онъ былъ знакомъ какъ будто бы по слуху и со словъ другихъ, а потому и объ историческомъ значеніи каноническихъ Евангелій онъ выработалъ себѣ лишь одно общее неопредѣленное представленіе, которое заключается въ слѣдующихъ собственныхъ его словахъ: „Евангелія суть ни біографіи въ родѣ Светонія, ни вымышленныя легенды въ родѣ Филострата. Они суть *легендарныя біографіи*. Я ихъ сравниваю съ легендами о святыхъ, съ жизнеописаніемъ Плотина, Прокла, Исидора и другими подобными сочиненіями, въ которыхъ историческая правда и намѣреніе—указать образецъ добродѣтели — перемѣшаны другъ съ другомъ въ различной степени“. Но онъ не высказываетъ болѣе опредѣленнаго и оригинальнаго сужденія о значеніи каждаго Евангелія въ отдѣльности. Онъ только едва предчувствуетъ основную мысль третьяго Евангелія и книги Дѣяній Апостольскихъ, когда писателя ихъ, безъ сомнѣнія спутника ап. Павла, называетъ „экзальтированнымъ евіонитомъ“ (!). Что же касается четвертаго Евангелія, то Ренанъ также едва ли былъ знакомъ со взглядами на него новѣйшихъ критиковъ нашего времени. Находящихся въ немъ рѣчей Іисусовыхъ онъ не признаетъ историческими, но о нѣкото-

рыхъ разсказахъ этого Евангелія говоритъ, что они такъ точны, что могутъ принадлежать перу только очевидца, и что ходъ жизни Іисуса въ общемъ у Іоанна представляется гораздо опредѣленнѣе и удовлетворительнѣе, чѣмъ у остальныхъ евангелистовъ. Такимъ путемъ онъ приходитъ наконецъ къ слѣдующему результату: четвертое Евангеліе, на основаніи вѣроятно воспоминаній, письменно изложенныхъ въ старости Іоанномъ, послѣ смерти апостола составлено однимъ изъ его учениковъ и обогащено впослѣдствіи тѣми измышленными рѣчами, которыя такъ мало соотвѣтствуютъ духу и языку Іисуса [1]), изображаемаго тремя первыми евангелистами,—выводъ, очевидно не имѣющій за себя никакихъ историческихъ данныхъ, а потому и можетъ быть названъ совершенно голословнымъ; но такою голословностію и отсутствіемъ строго-научнаго критическаго анализа отличается, какъ мы видѣли, все пресловутое сочиненіе Ренана „Vie de Jésus“.

Задѣтый славою и популярностію Ренана, *Штраусъ* въ 1865 году предпринялъ новое изданіе своего сочиненія („Das Leben Jesu“), передѣлавъ его, какъ онъ говоритъ, „для нѣмецкаго народа“, по примѣру, разумѣется, своего соперника, и посвятивъ его своему умершему брату, очевидно также изъ подражанія Ренану, посвятившему свое сочиненіе своей умершей сестрѣ. Не трудно послѣ этого понять, почему вновь изданное сочиненіе Штрауса, какъ по своему направленію, такъ и по своему характеру, близко родственно съ вышеразобраннымъ сочиненіемъ Ренана. Тѣмъ не менѣе между этими двумя сочиненіями можно указать и столь великое различіе, что его прямо должно назвать даже рѣзкою противоположностію. Такъ, прежде всего Ренанъ — представитель французской науки, Штраусъ — нѣмецкой; тотъ рожденъ въ лонѣ католической Церкви, этотъ — протестантской. Оба думали писать *для народа;* но удалось это только одному Ренану. Его сочиненіе во Франціи, Австріи и Италіи дѣйствительно вошло какъ въ будуары дамъ, такъ и въ мастерскія рабочихъ. Напротивъ, сочиненіе Штрауса къ народу дороги себѣ не нашло, да оно и не могло найти ее по самой своей природѣ. Ренанъ—художникъ, исполненный пылкой фантазіи и рисующій самые живописные образы; Штраусъ — лишь поправщикъ старыхъ картинъ. Ренанъ— поэтъ, умѣющій перемѣшать въ одну пеструю сцену истинное и ложное, дѣйствительное и лишь возможное; Штраусъ — кропотливый бухгалтеръ, часто не обращающій вниманія даже и на сомнитель-

[1]) Въ 13-мъ изданіи своей книги Ренанъ говоритъ о Евангеліи Іоанна, что оно написано около 100 года ученикомъ апостола и представляетъ собою „историческое зерно въ скорлупѣ доктринальной переработки“; синоптическія же Евангелія онъ считаетъ памятниками апостольскаго времени и въ то же время сравниваетъ съ легендами своей Церкви, полными погрѣшностей и противорѣчій!—Какая путаница представленій!..

ное только. Чего слишкомъ много у Ренана, того слишкомъ мало у Штрауса. Тамъ преобладаетъ комбинирующая фантазія, здѣсь— боязливый и сухой разсчетъ. Ренанъ съ удивительнымъ искусствомъ умѣлъ оживить все содержаніе своего сочиненія; цѣлый потокъ горячаго чувства живо проходитъ чрезъ всю его книгу и съ электрическою силою сообщается читателю; все проникаетъ въ ней пылкая, горячая атмосфера, которую дѣйствительно легко принять за восточную, хотя на самомъ дѣлѣ она чисто французская. Напротивъ, Штраусъ относится къ своему предмету недовѣрчиво и какъ-то холодно; онъ боится, чтобы не сказать чего-либо лишняго или опрометчиваго, и потому какъ бы предпочитаетъ лучше слишкомъ мало, чѣмъ сказать слишкомъ много. Историческая композиція у Ренана мотивируется болѣе воззрѣніями субъективными и эффектомъ чисто драматическимъ; напротивъ, у Штрауса—исключительно границами научной критики. Вслѣдствіе этого изложеніе Штрауса является слишкомъ сухимъ, и даже тамъ, гдѣ Ренанъ изображаетъ событія такъ, какъ будто-бы онъ самъ былъ личнымъ свидѣтелемъ ихъ, у Штрауса невольно приходишь къ тому заключенію, что о дѣйствительномъ ходѣ евангельскихъ событій какъ будто уже ровно ничего нельзя сказать опредѣленнаго.

Какъ извѣстно, во второмъ изданіи своего сочиненія Штраусъ хотѣлъ восполнить пробѣлъ перваго изданія, т.-е. къ добытому имъ отрицательному результату присоединить нѣчто положительное, отъ „критики жизни Іисуса“ перейти къ „исторіи жизни Іисуса“. Къ сожалѣнію нужно сказать, что хотя цѣль этого изданія и положительная, но методъ къ нему все-таки по прежнему остался отрицательно-критическій; а потому и немыслимъ былъ для Штрауса вѣрный переходъ къ исторіи. Здѣсь-то вполнѣ опредѣлились тѣ границы, которыхъ не могъ переступить талантъ Штрауса. Въ этомъ изданіи Штраусъ представилъ жизнь Іисуса „въ предѣлахъ простой критики“. Но для дѣйствительнаго историческаго жизнеописанія, очевидно нужно было болѣе. Чтобы быть истиннымъ историкомъ, Штраусъ долженъ былъ оживить найденный имъ матеріалъ указать причины и дѣйствія историческихъ явленій въ духѣ того времени, поставивъ ихъ въ непосредственную связь между собою; изъ разсѣянныхъ слѣдовъ и разъединенныхъ, часто противорѣчивыхъ указаній, изъ незначительныхъ и затемненныхъ чертъ онъ долженъ былъ образовать нѣчто цѣльное и наглядное. Но этого-то именно у Штрауса и нѣтъ.

Съ гораздо мѣньшими притязаніями, чѣмъ Штраусъ этотъ монополистъ „жизни Іисуса“, но почти одновременно съ нимъ и вскорѣ послѣ Ренана, выступилъ *Шенкель* съ своею „Характеристикою Іисуса“, также написанною въ томъ же 1864 году, въ которомъ явилось въ свѣтъ и второе изданіе сочиненія Штрауса. Скромный Шен-

кель не осмѣлился назвать свой трудъ „Жизнію Іисуса“ и ограничилъ свою задачу лишь характеристикою нравственно-религіозной личности Искупителя. Въ первое время, когда онъ еще только занялъ каѳедру богословія, онъ придерживался воззрѣній Шлейермахера, особенно относительно Евангелія отъ Іоанна, и только впослѣдствіи, увлеченный смѣлыми выводами Баура, отсталъ отъ школы Шлейермахера и пошелъ далѣе своимъ собственнымъ путемъ. Такимъ образомъ онъ прежде всего пришелъ къ тому убѣжденію, что четвертое Евангеліе въ своемъ настоящемъ видѣ не можетъ быть признано не только писаніемъ евангелиста Іоанна, но и апостольскимъ вообще, хотя и нельзя сомнѣваться въ томъ, что оно принадлежитъ кому-нибудь изъ позднѣйшихъ учениковъ апостольскихъ. Отвергнувъ воззрѣнія Шлейермахера и не подчинившись слѣпо Бауру, Шенкель предложилъ свой собственный взглядъ, по которому еще до шестидесятаго года по Р. Х. въ римской Церкви было начертано, вѣроятно Маркомъ, основное Первоевангеліе, которое впослѣдствіи подверглось значительной переработкѣ позднѣйшей руки и въ такомъ видѣ вошло во всеобщее употребленіе, давъ основаніе для всѣхъ другихъ Евангелій. Къ такому взгляду на происхожденіе Евангелій Шенкель пришелъ вслѣдствіе того, что въ Евангеліи отъ Марка будто-бы лучше всего отражается характеристическій образъ Іисуса, что евангельскія событія изображены въ немъ будто-бы живѣе и нагляднѣе, чѣмъ въ остальныхъ Евангеліяхъ, и что въ немъ нѣтъ „баснословной исторіи“ о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, равно какъ и разсказовъ о явленіяхъ воскресшаго Іисуса и о вознесеніи Его на небо. Такимъ образомъ, слѣдя шагъ за шагомъ за евангельскими событіями въ томъ хронологическомъ порядкѣ, въ которомъ они слѣдуютъ у Марка, Шенкель беретъ на себя трудъ изобразить ходъ внутренняго развитія Іисуса и Его борьбы съ враждебными Ему силами, окончившейся самою трагическою Его смертію. Въ этомъ отношеніи Шенкель, котораго не безъ основанія считаютъ родоначальникомъ такъ называемой *исторической* школы въ области западной экзегетики, конечно идетъ далѣе своего учителя—Шлейермахера не только вслѣдствіе своего критическаго отношенія къ Евангелію отъ Іоанна, но и вслѣдствіе болѣе объективнаго, хотя и своеобразнаго пониманія евангельской исторіи. Шенкель справедливо замѣчаетъ, что Шлейермахеровскій образъ Христа не можетъ быть признанъ результатомъ историческихъ изслѣдованій, и что онъ явился у Шлейермахера скорѣе вслѣдствіе религіозной потребности того времени. Впрочемъ, подобно Шлейермахеру, Шенкель также называетъ Христа *безгрѣшнымъ* человѣкомъ, но это не та безгрѣшность, въ силу которой Христосъ стоялъ вдали отъ всякаго внутренняго искушенія и борьбы, какъ абсолютно-святой Богъ, какъ нравственно-неизмѣнное высочайшее существо, а та, въ силу которой Христосъ

всегда выходилъ побѣдителемъ изъ самой горячей и истинно-человѣческой борьбы, уничтожалъ зло, сердясь, гнѣваясь, сострадая и молясь... Такимъ образомъ, отъ Штрауса Шенкель существенно отличается тѣмъ, что хотя и находитъ въ Евангеліи отъ Марка — въ его теперешнемъ видѣ — нѣкоторыя баснословныя прибавленія, но въ большинствѣ случаевъ все-таки не отрицаетъ его чисто-историческаго характера; что онъ не довольствуется, какъ Штраусъ, лишь всеразрушающей отрицательной критикой, но все сводитъ къ одному и тому же нравственно-религіозному идеалу, установленному Христомъ для всѣхъ временъ и народовъ. Отъ Ренана же онъ отличается тѣмъ, что у него нѣтъ мѣста фантазіи и пустословію, но вездѣ дѣло ведется съ достоинствомъ, подобающимъ ученому изслѣдователю. Но какъ съ Штраусомъ, такъ и съ Ренаномъ онъ имѣетъ сходство въ томъ, что у него также нельзя найти „истинно человѣческаго и *дѣйствительно историческаго* изложенія жизни Іисуса“, которое всѣ они единодушно обѣщаютъ своему читателю. Устраняя все то, что искажало и безобразило (будто-бы) „подлинно и истинно человѣческій образъ Христа“, Шенкель посредствомъ мнимо-научныхъ изслѣдованій старается прежде всего объ устраненіи въ этомъ смыслѣ евангельскихъ повѣствованій о тѣхъ чудесахъ, которыя стоятъ абсолютно выше человѣческой силы и которыя онъ называетъ чудесами „всевѣдѣнія и всемогущества“. Къ числу такихъ чудесъ принадлежатъ: укрощеніе бури, претвореніе воды въ вино, чудесныя насыщенія народа, воскрешенія мертвыхъ, проклятіе смоковницы, и т. п. Такимъ образомъ, подобно Шлейермахеру, Шенкель также полагаетъ рѣзкое различіе между чудесами, совершенными въ области физической природы, и чудесными исцѣленіями, въ которыхъ исцѣляющая личность производитъ благотворное дѣйствіе на тѣлесныя и душевныя болѣзненныя состоянія посредствомъ таинственной связи между душою и тѣломъ; Шенкель всегда стоитъ, разумѣется, на сторонѣ этихъ послѣднихъ. Въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о воскресеніи и о явленіяхъ воскресшаго Христа Шенкель находитъ много разностей, противорѣчій и даже добавленій позднѣйшаго времени. Для него удерживаютъ „неоспоримую истину“ только три слѣдующихъ факта: 1) „что гробъ Іисуса оказался пустымъ; 2) что ученики, а также и другіе члены апостольской общины были убѣждены, что они видѣли Іисуса даже и послѣ Его воскресенія, и 3) что явленія Іисуса послѣ Его смерти не имѣли инаго характера, чѣмъ тотъ, какой имѣло явленіе Христа апостолу Павлу на пути въ Дамаскъ“. Отсюда Шенкель приходитъ къ тому заключенію, что всѣ тѣ евангельскія сказанія, которыя представляютъ тѣло воскресшаго Христа съ обыкновенными физическими органами, невѣрны, такъ какъ ап. Павелъ говоритъ лишь о Христѣ, Который открывается *въ немъ*, а подъ этимъ онъ разумѣетъ очевидно Христа только *прославленнаго*, Который есть

духъ. Въ такомъ смыслѣ понимаетъ воскресшаго Христа Павелъ; въ такомъ смыслѣ должны смотрѣть и мы на Него, т. е. какъ на всегда живаго и вѣчно пребывающаго съ нами и въ насъ. Вотъ почему будто-бы и на воскресеніе Христа нужно смотрѣть не какъ на тѣлесное оживленіе распятаго и умершаго Христа, въ силу чего будтобы уже разъ разлученная съ тѣломъ душа чудеснымъ образомъ снова соединилась съ своимъ тѣломъ, но лишь какъ на духовное, внутреннее продолженіе Его жизни въ христіанскомъ обществѣ.

Въ ряду ученыхъ нашего времени, трактовавшихъ такъ или иначе о жизни Господа нашего Іисуса Христа, одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ также и *Теодоръ Кеймъ*, кромѣ „Исторіи Іисуса Назарянина“ (1867 г.) [1]), написавшій еще три замѣчательныя въ этомъ родѣ статьи или вѣрнѣе рѣчи: 1) „О человѣческомъ развитіи Іисуса“—рѣчь, произнесенная имъ при вступленіи на каѳедру профессора богословіи въ Цюрихѣ въ 1860 г.; 2) „Объ историческомъ значеніи Христа“, и 3) „О религіозномъ значеніи основныхъ фактовъ изъ жизни Іисуса“. По своему богословскому направленію Кеймъ весьма близко стоитъ къ Шенкелю; его критика приводитъ къ тѣмъ или другимъ положительнымъ результатамъ еще чаще, чѣмъ у Шенкеля. Подобно Шенкелю, онъ также преслѣдуетъ не одни только абстрактно-критическіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чисто религіозные интересы, какъ это онъ высказываетъ и самъ въ слѣдующихъ словахъ: „Я не знаю болѣе высокаго имени, которое наполняло бы все мое сознаніе, кромѣ имени Іисуса Христа, Спасителя міра“. Свободная критика, чуждая однакоже совершеннаго недовѣрія къ исторіи, и человѣческое пониманіе личности Іисуса, не отрицающее однакоже возвышенности Его природы и достоинства, вотъ къ чему хочетъ стремиться этотъ ученый историкъ Христа. Онъ основательно прошелъ школу Баура, но при этомъ сохранилъ и полную свою самостоятельность. Онъ придерживается только существенныхъ результатовъ Бауровой критики каноническихъ Евангелій, признавая ихъ неопровержимыми и истинными, но въ то же время Матѳею отдаетъ преимущество предъ другими евангелистами и не признаетъ четвертаго Евангелія Іоанновымъ, чрезъ что рѣзко отличается какъ отъ почитателей Марка (Гольцманъ и Шенкель), такъ и отъ защитниковъ Іоанна (Ренанъ, Вейссе, Эвальдъ, Вейцзеккеръ и др.). Будучи историческимъ писателемъ и научнымъ изслѣдователемъ по своей внутренней склонности и по своему дарованію, Кеймъ отъ отечественной исторіи, которою онъ началъ-было свою ученую дѣятельность („Исторія швабской реформаціи“), перенесъ свой взглядъ на самый возвышеннѣйшій предметъ исторіи міровой. Но и здѣсь кри-

[1]) Въ 1875 году Кеймъ издалъ „Исторію Іисуса“ (безъ „von Nazara“), которая очевидно разсчитана на популяризацію его взглядовъ среди „нѣмецкаго народа“.

тика для него — не цѣль, какъ у Штрауса, но лишь средство отысканія кратчайшаго пути къ истинной исторіи среди искаженій и баснословныхъ добавленій, будто-бы сдѣланныхъ позднѣйшею рукою. Впрочемъ особенность таланта Кейма состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Кеймъ всегда умѣетъ найти и разумно понять существенные моменты міровой жизни и изъ ничего, повидимому, незначащихъ частностей выводить такія заключенія, которыя поражаютъ каждаго читателя. Каждому историческому лицу онъ умѣетъ дать живой историческій образъ и надлежащее мѣсто въ ряду другихъ историческихъ лицъ; каждое историческое событіе онъ очерчиваетъ такъ наглядно и такъ живо, какъ это могъ бы сдѣлать только очевидецъ самаго событія. Вотъ почему Кеймъ, не имѣющій повидимому ничего общаго ни съ Штраусомъ, ни съ Ренаномъ, занимаетъ однакоже между ними среднее мѣсто, потому что умѣлъ соединить въ себѣ въ соразмѣрномъ отношеніи какъ теплоту творческой фантазіи Ренана, такъ и объективность научныхъ пріемовъ Штрауса. Исходнымъ пунктомъ для своего пониманія жизни Іисуса Кеймъ призналъ „истинное, совершенно человѣческое, чрезъ борьбу и искушенія, прошедшее развитіе самосознанія Іисуса“. „Скрытно или явно по землѣ шествующій Богъ, всевѣдущій и всемогущій, для человѣчества“ — говоритъ Кеймъ — „можетъ быть, пожалуй, предметомъ любопытства, но предметомъ вѣры не можетъ быть никогда. Жизнь, смерть и воскресеніе личнаго Бога представляются безполезными, какъ пыль для почвы, потому что для человѣчества можетъ быть плодотворна только исторія человѣчества“. Насколько въ этомъ отношеніи Кеймъ сходится повидимому съ послѣдователями Шлейермахера, настолько же этимъ онъ отъ нихъ и отличается, потому что человѣческому развитію Іисуса онъ придаетъ несравненно высшее значеніе, чѣмъ какое придаютъ ему всѣ послѣдователи Шлейермахера. Подъ человѣческимъ развитіемъ Іисуса онъ разумѣетъ не одно только формальное, постепенное развитіе или расширеніе дремлющихъ душевныхъ силъ, но развитіе человѣческое, истинное, возвышающееся надъ всѣмъ чувственнымъ и низкимъ, проходящее чрезъ многія внутреннія и самыя сильныя искушенія. Вотъ почему онъ по преимуществу отрицаетъ подлинность Евангелія отъ Іоанна, такъ какъ въ немъ почти вовсе нѣтъ и слѣдовъ такого истинно-человѣческаго развитія Іисуса. Въ вопросѣ о человѣческомъ развитіи Іисуса Кеймъ главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на слѣдующіе три пункта, имѣющіе для него особенно важное значеніе: 1) на внутреннее свойство Іисуса — Его божественную природу; 2) на ходъ Его образованія и Его связь съ прошлымъ, и 3) на внутреннюю душевную борьбу и ступени его развитія, „какъ онѣ выразились въ Его жизни“. Онъ признаетъ, что въ Іисусѣ дѣйствительно чудеснымъ образомъ было соединено *Я* и внѣшній міръ, божество и человѣчество, и въ то же время обра-

щаетъ вниманіе своихъ читателей на ту глубокую, вытекающую изъ благороднѣйшихъ корней іудейства, религіозность Іисуса, которою регулировались всегда всѣ другія силы Его духа. Іисусъ—говоритъ Кеймъ—не былъ мужемъ науки въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; вотъ почему и такъ называемая *чистая* наука для Него не имѣла совершенно никакого интереса; Онъ не имѣлъ даже и того спекулятивнаго понятія о Богѣ, какое мы встрѣчаемъ у Филона и апостола Павла. Напротивъ, Онъ всегда ограничивался лишь одною мыслію о живой любви Бога къ человѣчеству, потому что Онъ былъ рожденъ не философомъ, но „героемъ религіи“, и Его религіозное чувство дѣйствительно всегда было теплымъ, тихимъ и глубокимъ. Но вмѣстѣ съ этимъ Его душа была открыта также и для впечатлѣнія внѣшняго міра; Онъ всегда высказывалъ живое и горячее участіе какъ къ жизни природы, такъ и къ жизни человѣчества. На вопросъ „о ходѣ развитія Іисуса“ Кеймъ отвѣчаетъ такимъ образомъ: Все развивалось въ Немъ гораздо болѣе изъ Его внутренняго существа, нежели извнѣ во внутрь, потому что самая природа Его была религіозно-творческая. Внѣшнимъ образомъ, въ школѣ или отъ другихъ людей, Онъ научился немногому; не вынесъ Онъ многаго ни изъ раввинскаго училища, ни изъ міра языческаго и его цивилизаціи. Онъ былъ сыномъ Своего времени и своего народа, взлелѣяннымъ самою природою, но никакъ не школою. Онъ былъ чистѣйшимъ и въ то же время послѣднимъ цвѣтомъ іудейства, распустившаго Его въ самое время своего паденія и превращенія въ религію міровую. „Подъ открытымъ звѣзднымъ небомъ, въ разговорѣ съ пророками, съ мыслію о Своемъ бѣдномъ, страждущемъ народѣ, Онъ бесѣдовалъ съ Самимъ Собою и съ Своимъ Богомъ, молился и стоналъ, пока не находилъ новаго слова, надъ отысканіемъ котораго трудились благороднѣйшіе труженики и которымъ Онъ хотѣлъ соединить Божество съ человѣчествомъ“. Въ указаніи связи Іисуса съ прошедшимъ и настоящимъ, въ художественномъ изображеніи религіознаго, политическаго и культурно-національнаго состоянія іудейскаго народа, на основаніи котораго Кеймъ строитъ свой образъ жизни „Іисуса Назарянина“, въ живописной характеристикѣ главныхъ дѣйствующихъ лицъ евангельской исторіи Кеймъ является писателемъ рѣдкимъ и достойнымъ подражанія. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны его разсужденія „о Святой землѣ“, о политическомъ броженіи и состояніи разложенія іудейской національности временъ Іисуса Христа, характеристика Ирода Великаго, описаніе его трагической кончины, о все болѣе и болѣе проникавшихъ въ то время въ Іудею вліяніяхъ Рима, о прокураторскомъ управленіи въ Іудеѣ и Самаріи; затѣмъ—о религіозномъ состояніи іудеевъ въ Палестинѣ и внѣ ея, о Филонѣ и іудейскомъ просвѣщеніи, о мессіанскихъ надеждахъ того времени, о сектѣ фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ и наконецъ о Галилейской родинѣ

Іисуса. Во всѣхъ этихъ описаніяхъ Кеймъ дѣйствительно является эффектнымъ и неподражаемымъ. При изображеніи внутренней борьбы и вообще внутренняго развитія въ душѣ Іисуса Кеймъ прежде всего касается вопроса о Его безгрѣшности. Подобно Шенкелю, онъ утверждаетъ, что Христосъ не имѣлъ въ себѣ „жала грѣховнаго“; самъ Онъ никогда не просилъ Себѣ прощенія за грѣхи ни въ Геѳсиманіи, ни на Голгоѳѣ; напротивъ, во имя Божіе Онъ всегда прощалъ и даже умеръ за грѣхи другихъ. Тѣмъ не менѣе безгрѣшность Іисуса Кеймъ все-таки ограничиваетъ лишь временемъ общественнаго служенія и грѣхами фактическими. Кеймъ допускаетъ, что во Христѣ была по крайней мѣрѣ *искра* грѣха, воспріимчивость къ злу и добру, потому что иначе Онъ не могъ бы имѣть о грѣхѣ вѣрнаго и точнаго понятія. По свидѣтельству Евангелія, Онъ иногда находился въ нерѣшительномъ состояніи и сердился, былъ искушаемъ не внѣшнимъ только образомъ, но внутренно, не одинъ только разъ въ пустынѣ, но въ продолженіе всей своей жизни, и боролся—въ Геѳсиманіи и на Голгоѳѣ, съ мыслію о смерти точно такъ же, какъ и съ самою смертію. Эпитетъ „благій“, какъ обозначеніе полной, выше всякой борьбы стоящей святости, Онъ отклонилъ отъ Себя. Только постепенно, мало-по-малу, Онъ возвысился надъ узкими религіозными іудейскими понятіями, пріуроченными лишь къ іудейскому народу, храму и закону, до чистѣйшей религіи духа, объемлющей собою все человѣчество. Но, чтобы достигнуть этого, Онъ внутренно боролся съ ветхозавѣтною іудейскою идеею о Мессіи, съ политическимъ характеромъ мессіанскаго служенія, мысль о которомъ раздѣляли всѣ современные Ему іудеи, — и, только побѣдивъ эту искусительную мысль, Онъ разорвалъ уже всякія связи съ національною іудейскою партіею. Такимъ образомъ „только въ концѣ своего общественнаго служенія Онъ выработалъ себѣ представленіе не царствующаго, но страдающаго Мессіи“. Чтобы доказать истинно-человѣческое развитіе Іисуса, Кеймъ, держа въ рукахъ Евангеліе отъ Матѳея, повсюду старается отыскивать даже частные пункты, чрезъ которые прошелъ Іисусъ, отъ формальнаго и ограниченнаго іудейства до чисто-духовнаго и универсальнаго христіанства; а потому и отъ тюбингенцевъ Кеймъ преимущественно отличается тѣмъ, что кажущіяся противорѣчія Матѳея объясняетъ не различными составителями или дополнителями этого Евангелія, а именно различными ступенями одного и того же процесса внутренняго развитія Іисуса. Что же касается событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, то они — даже самыя важныя изъ нихъ — для насъ, по мнѣнію Кейма, не нужны; для насъ не важна самая жизнь Христа, а важна лишь искупительная сила Его духа. Имѣя такой взглядъ на значеніе жизни Христа, Кеймъ прежде всего совершенно отрицаетъ сверхъестественное рожденіе Христа на томъ основаніи, что его вовсе не знаетъ апостолъ

Павелъ, что противъ него говорятъ даже и евангельскія родословія. Чудеса, подобно Шенкелю, Кеймъ ограничиваетъ одними исцѣленіями или психическими воздѣйствіями. Вознесенію на небо онъ не придаетъ никакой важности, потому что оно есть лишь чувственный образъ нечувственнаго и невидимаго факта — разлученія души отъ тѣла или отъ земли. Остается такимъ образомъ только событіе воскресенія; но о немъ Кеймъ положительнаго ничего не сказалъ. Онъ допускаетъ только одно: что нельзя вполнѣ доказать фактичность этого событія, но что вполнѣ *возможно* его объяснить визіонернымъ состояніемъ лицъ, видѣвшихъ Христа послѣ Его смерти [1]). Такое отношеніе Кейма къ событію воскресенія Господа нашего Іисуса Христа можно объяснить лишь тѣмъ, что онъ вообще не приписываетъ ему особенно важнаго значенія. Не отъ воскресенія Христа — говоритъ онъ—зависитъ христіанство; не на этомъ фактѣ зиждется достоинство Іисуса; не на немъ основывается надежда человѣка на будущую загробную жизнь. Если же апостолы повидимому думали иначе, особенно апостолъ Павелъ, то, по мнѣнію Кейма, это легко объясняется тѣмъ, что они не вполнѣ рѣзкое полагали различіе между безсмертіемъ и воскресеніемъ, или вѣрнѣе между воскресеніемъ и явленіемъ воскресшаго. Насколько Кеймъ правъ въ своихъ воззрѣніяхъ и какъ далекъ онъ отъ правдиваго историка—предоставляемъ судить каждому.

Послѣ Кейма уже мало встрѣчается новаго, въ смыслѣ оригинальнаго и самостоятельнаго, въ западно-европейской богословской литературѣ по поводу евангельскихъ повѣствованій о жизни Господа нашего Іисуса Христа; по большей части теперь стали уже ограничиваться или повтореніями и варіаціями на новый ладъ стараго, или же соединеніемъ вмѣстѣ нѣсколькихъ направленій, какъ поступилъ, напр., Кеймъ. При этомъ нельзя не отмѣтить того отраднаго явленія, что вмѣсто пустаго и фантастическаго витанія въ сферѣ пустыхъ гипотезъ и предположеній ученые мало-по-малу начинаютъ обращаться къ почвѣ живой исторіи и на основаніи лишь историческихъ данныхъ стараются освободиться отъ тѣхъ чисто неисторическихъ пріемовъ, которые они унаслѣдовали отъ своихъ предшественниковъ. Само собою понятно, что сразу отказаться отъ давнихъ, вѣками сложившихся преданій невозможно, да этого, разумѣется, отъ иниціаторовъ нельзя и требовать. Тѣмъ не менѣе отраденъ самый фактъ такого поворота къ исторіи, важно сознаніе въ необходимости устра-

---

[1]) Въ изданіи 1875 года Кеймъ отказывается отъ объясненія явленій Воскресшаго визіонернымъ состояніемъ апостоловъ и, не допуская тѣлеснаго воскресенія, явленія Воскресшаго признаетъ объективнымъ историческимъ фактомъ, для объясненія котораго онъ рѣшается даже (хотя и боязливо)—вмѣстѣ съ Фихте и Вейссе—обратиться къ теоріи спиритизма.

ненія тенденціозности критическихъ работъ и замѣны отвлеченной абстракціи и пустаго „философствованія“ историческою правдою.

Въ 1864 году было издано сочиненіе *Вейцзеккера* „Изслѣдованія о евангельской исторіи“ („Untersuchungen über die evangelische Geschichte“). По своимъ основнымъ воззрѣніямъ на жизнь Господа нашего Іисуса Христа Вейцзеккеръ весьма близко стоитъ къ Кейму; онъ расходится съ нимъ лишь во взглядахъ на источники жизнеописанія Христа,—но онъ такъ же живо и наглядно изображаетъ жизнь Христа въ ея частностяхъ, какъ и Кеймъ. Онъ хочетъ держаться лишь одной исторической почвы, руководиться въ своихъ изслѣдованіяхъ одною историческою правдою и совершенно отказаться отъ всѣхъ чуждыхъ для Евангелія школьно-философскихъ основоположеній своихъ предшественниковъ.

Болѣе приближается къ истинно-историческому пониманію земной жизни Іисуса Христа другой нѣмецкій ученый — *Гаусратъ* въ своемъ сочиненіи „Новозавѣтная исторія“ („Neutestamentliche Zeitgeschichte von Hausrath“), которое онъ издалъ въ 1868 году. Гаусратъ по своимъ воззрѣніямъ также весьма близко стоитъ къ Кейму; въ своемъ сочиненіи онъ затрогиваетъ всѣ тѣ же пункты, что и Кеймъ, но онъ несомнѣнно превосходитъ его въ ясности и живости изложенія, равно какъ по художественности, картинности и законченности образовъ. У него нѣтъ пустыхъ разсужденій о томъ, чего нельзя ни доказать, ни опровергнуть; нѣтъ у него излишней придирчивости къ евангельскому тексту, равно какъ нѣтъ и особенной ревности къ отыскиванію повсюду мнимыхъ или дѣйствительныхъ евангельскихъ противорѣчій. Говоритъ онъ въ своей книгѣ языкомъ не ученыхъ теологовъ, а лишь образованнаго человѣка,—языкомъ историка въ лучшемъ и благороднѣйшемъ смыслѣ этого слова. Равно съ недовѣріемъ относится онъ какъ къ „магическому“, такъ и миѳическому происхожденію христіанства; онъ смотритъ на него лишь глазами одного историка. Столь необходимые для Штрауса чисто критическіе пріемы у него отступаютъ на задній планъ и составляютъ лишь одну подготовительную работу, не производя никакого разрушительнаго вліянія на положительную сторону историческихъ очерковъ. Гаусратъ не критикъ только, какъ Штраусъ, но осмотрительный историкъ; онъ не разрушаетъ только старыя зданія, но очищаетъ добытый изъ нихъ матеріалъ и созидаетъ изъ него новыя. По словамъ самого Гаусрата, преимущественная задача всѣхъ его работъ состояла въ томъ, „чтобы на явленія, изображенныя Іосифомъ (Флавіемъ), смотрѣть глазами Евангелій и дополнить недостающее въ ихъ указаніяхъ, а разсказы Евангелій понять въ связи съ историческими событіями, изображенными Іосифомъ“. Для достиженія этой цѣли Гаусратъ самымъ основательнымъ образомъ изучилъ сочиненія Флавія, Филона, греческихъ и латинскихъ писателей первыхъ вѣковъ,

новѣйшія изслѣдованія ученыхъ оріенталистовъ, классическихъ филологовъ, географовъ и палестинскихъ путешественниковъ. Благодаря такой подготовкѣ, жизнь Христа ему удалось представить въ самыхъ яркихъ и живыхъ образахъ; священная исторія потеряла свою изолированность и обратилась въ часть всеобщей исторіи; а тотъ историческій образъ, который намъ рисуетъ Евангеліе, вошелъ въ широкія и прекрасныя рамки той обширной исторіи, которую называютъ исторіею народовъ, исторіею культуры.

Въ 1882 году, въ концѣ первой его половины, въ Берлинѣ издано новое сочиненіе, довольно сходное по своему общему направленію съ сочиненіями вышеуказанными. Мы говоримъ о „Жизни Іисуса“ („Das Leben Jesu“), принадлежащей перу *Бернгарда Вейсса*. Сочиненіе это съ нашей стороны заслуживаетъ полнаго вниманія. До сихъ поръ Вейссъ, какъ мы видѣли уже, былъ извѣстенъ по преимуществу только своими изслѣдованіями въ области источниковъ жизнеописанія Христа; работалъ онъ отчасти въ духѣ Ричля (Ritschl), Тирша, Мейера, Гитцига, Гольцмана, отчасти въ духѣ Вейссе, Шенкеля, Рейсса, Тоблера, Волькмара, Плитта, Бунзена и др. Общее между ними составлялъ именно взглядъ на Евангеліе отъ Марка,— которое, по ихъ мнѣнію, въ нашемъ второмъ Евангеліи въ нѣкоторыхъ мѣстахъ измѣнено, въ другихъ—наполнено вставками или сокращено,—какъ на первоначальный типъ разсказа по отношенію къ двумъ другимъ синоптическимъ Евангеліямъ, которыя имъ отчасти и восполнены. До сихъ поръ намъ извѣстны были только слѣдующія экзегетическія сочиненія 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“. Такъ какъ вышеуказанная гипотеза о Евангеліи отъ Марка была положительно дискредитована неумѣстными и чисто ненаучными пріемами всеразрушающаго Баура, то само собою понятенъ тотъ интересъ, съ которымъ встрѣчается книга писателя, раздѣлявшаго прежде взгляды нынѣ окончательно разрушенной гипотезы. Впрочемъ настоящее сочиненіе Вейсса имѣетъ и болѣе глубокій интересъ. По словамъ самого автора, оно есть „зрѣлый плодъ многолѣтнихъ занятій“, „спокойное изложеніе того, чѣмъ наполнено сердце“. Вейссъ работалъ надъ нимъ, по его собственнымъ словамъ, болѣе двадцати лѣтъ; приступилъ къ своей работѣ не прежде, какъ многократно переизслѣдовавъ свои источники, — вслѣдствіе чего историческій образъ Христа становился для него все яснѣе и яснѣе, пріобрѣталъ въ его глазахъ все болѣе и болѣе рѣзкій, отчетливый очеркъ и наконецъ вполнѣ пластично округлился въ его представленіи. Вейссъ не хочетъ причислять себя ни къ какому изъ извѣст-

ныхъ доселѣ направленій въ области христіанскаго богословія; въ крайнемъ случаѣ, если бы это настойчиво требовалось, онъ позволяетъ причислить себя къ направленію *посредствующему*, но только не въ томъ обыкновенномъ смыслѣ, въ какомъ мы привыкли понимать это богословское направленіе. Что это за направленіе — мы увидимъ ниже.

Книга Вейсса возбуждаетъ къ себѣ интересъ по своему содержанію уже на первыхъ своихъ страницахъ. Такъ напр., Вейссъ полагаетъ рѣзкое различіе между Евангеліемъ о Христѣ и Евангеліями въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, т.-е. между проповѣдью апостольскою о Христѣ и тѣми письменными памятниками о земной жизни Христа, которые мы обыкновенно называемъ каноническими Евангеліями. По крайней мѣрѣ по его мнѣнію (стр. 12) нельзя ни отвергнуть, ни доказать основныхъ пунктовъ въ Евангеліи о Христѣ или апостольской проповѣди на основаніи лишь однихъ рѣчей и фактовъ изъ земной жизни Іисуса. Средоточный пунктъ всей апостольской проповѣди состоитъ въ томъ, что примирительное значеніе смерти Христовой представляетъ непоколебимое основаніе для новаго отношенія вѣрующихъ къ Богу, что существующее общеніе съ прославленнымъ Христомъ, которое поддерживается сообщеніемъ Его Духа, дѣлаетъ вѣрующихъ способными къ новой религіозно-нравственной жизни, что Его воскресеніе изъ мертвыхъ есть залогъ нашего воскресенія, а предстоящее въ будущемъ второе пришествіе Его — условіе совершенства нашего спасенія. Ни для одного изъ этихъ чисто догматическихъ основоположеній мы, по словамъ Вейсса, не въ силахъ найти никакого подтвержденія въ земной жизни Христа, тѣмъ болѣе, что въ основаніи всей апостольской проповѣди явно заключается предположеніе, что дѣло Христа не закончилось въ Его земной жизни, что, напротивъ, дѣло, совершенное на землѣ Спасителемъ во время земной жизни Его, есть только подготовленіе и начало того дѣла, которое съ совершенно новыми силами и съ болѣе гарантированнымъ успѣхомъ продолжается уже прославленнымъ Христомъ и закончится только въ будущемъ. Вслѣдствіе этого наша вѣра во Христа и Его дѣло ничего не потеряла бы отъ того, если бы письменныя Евангелія и совсѣмъ не дошли до насъ, потому что вѣра наша основывается не на Евангеліяхъ, а на Евангеліи о Христѣ, или апостольской проповѣди. Вслѣдствіе этого же апостольская проповѣдь о Христѣ также не можетъ быть понимаема какъ нѣчто первоначально данное, готовое, законченное. Она развивалась по общему закону всякаго развитія, т.-е. по закону постепенности или послѣдовательности. Такъ по крайней мѣрѣ Вейссъ судитъ по апостольской проповѣди Павла. Проповѣдь Павла первоначально была очень проста. Между язычниками онъ, конечно, не могъ начинать своей проповѣди указаніемъ на исполненіе всѣхъ пророческихъ обѣтованій Израиля, но только возвѣ-

щеніемъ предстоящаго суда надъ богопротивными языческими народами. Міръ, погрязшій въ идолопоклонствѣ и безнравственности, который пробуждалъ Павелъ изъ его грѣховнаго сна проповѣдью объ этомъ судѣ, могъ избѣжать послѣдняго лишь вслѣдствіе того, что Богъ по благости Своей и милости къ нему послалъ радостную вѣсть о Своемъ Сынѣ, Іисусѣ Христѣ, котораго послѣ Его воскресенія изъ мертвыхъ Онъ облекъ божественнымъ величіемъ и силою, дабы каждый вѣрующій въ Него и проводящій богоугодно свою жизнь былъ спасенъ отъ суда. Силу для этого людямъ сообщаетъ Самъ Богъ чрезъ благовѣстіе и увѣщаніе, проповѣдуемое Его посланниками, равно какъ и чрезъ Духа, который сообщается въ крещеніи каждому призванному ко спасенію. Послѣ апостольскаго собора, бывшаго въ Іерусалимѣ, и послѣ того какъ самъ Павелъ уяснилъ себѣ, насколько необходимо для достиженія спасенія соблюденіе закона Моисеева и въ какомъ отношеніи находятся между собою вѣра и добрыя дѣла, проповѣдь Павла получаетъ уже болѣе широкіе размѣры и принципіально обосновывается. Посольство Сына Божія для него стало уже дѣломъ благодати, чрезъ которое Богъ приготовилъ новый путь ко спасенію для міра, погрязшаго во грѣхахъ и неспособнаго къ исполненію божественной воли, т.-е. какъ для язычниковъ, такъ равно и для іудеевъ. Крестная смерть Христа въ его глазахъ стала теперь специфическимъ средствомъ, чрезъ которое Богъ примирялъ съ Собою міръ и освобождалъ его отъ отвѣтственности за грѣхи, оправдывая такимъ образомъ вѣрующихъ въ нее и признавая ихъ Своими чадами, а сообщаемый вѣрующимъ Духъ Христа, Сына Божія, сталъ специфическимъ средствомъ того, чтобы они могли достигнуть своего спасенія и сдѣлаться способными къ новой богоугодной жизни; но вѣру даетъ Самъ Богъ чрезъ возвѣщеніе Евангелія въ избранныхъ и признанныхъ Имъ къ тому способными. Вмѣстѣ съ этимъ должна была оказаться напрасною всякая попытка достигнуть своего спасенія чрезъ исполненіе Моисеева закона, потому что она стала бы въ противорѣчіе съ новымъ дѣйствіемъ благодати Божіей и неспособностью къ тому естественнаго человѣка; далѣе, вмѣстѣ съ этимъ исчезала и всякая нужда регулировать какимъ-нибудь закономъ новую жизнь вѣрующихъ, потому что самъ Духъ научалъ ихъ вполнѣ познавать и исполнять волю Божію.

Какъ скоро „въ первоапостольскихъ кружкахъ“ возрастала потребность дальнѣйшей разработки первоначально самой простой формы апостольской проповѣди о Христѣ,—показываетъ въ особенности Посланіе къ евреямъ вмѣстѣ съ его ученіемъ о первосвященнической примирительной жертвѣ Христа и о богоподобномъ Сынѣ, Который отъ вѣчности, какъ отблескъ божественной славы, принималъ участіе въ твореніи и сохраненіи міра, равно какъ и Откровеніе Іоанна, которое въ образѣ закланнаго Агнца созерцаетъ основаніе дѣла спа-

сенія, а въ образѣ грядущаго Мессіи — уже „отначальное“ божественное существо. Это писаніе приводитъ насъ къ преддверію того событія, которое фактически и окончательно отрѣшаетъ христіанство отъ его отношенія къ іудейской національности, среди которой по божественному благоволенію началась исторія нашего спасенія, какъ теоретически это было доказано уже Павломъ. Съ уничтоженіемъ іудейскаго царства и съ паденіемъ іерусалимскаго храма, которое было вѣстѣ и страшнымъ судомъ Божіимъ надъ закоснѣлымъ въ невѣріи народомъ, пала также и всякая надежда на учрежденіе обѣтованнаго царствія Божія въ формахъ израильской теократіи, равно какъ и всякая возможность держаться даннаго Израилю закона. Явился религіозно-нравственный идеалъ царства Христова въ смыслѣ нравственно-религіознаго совершенства членовъ общества вѣрующихъ, которое вполнѣ могло быть достигнуто чрезъ предстоящее въ близкомъ будущемъ второе пришествіе Христа. Только Іоаннъ въ концѣ апостольскаго вѣка нашелъ вѣчную жизнь уже по ту сторону бытія — въ созерцаніи Бога въ его вѣчномъ, богоподобномъ, въ Іисусѣ Христѣ воплотившемся Словѣ,—въ мистическомъ общеніи съ Богомъ, опосредствованномъ чрезъ бытіе и пребываніе во Христѣ, которое поддерживается и усиливается только Духомъ и Его дѣйствіями,—въ сыновствѣ Божіемъ (in der Gotteskindschaft), которое чрезъ дѣйствіе полнаго Богооткровенія во Христѣ все болѣе и болѣе превращается въ подобіе по существу съ Богомъ.

Такимъ путемъ, по взгляду Вейсса, развивалась апостольская проповѣдь о Христѣ, на которой основывается *вѣрованіе* христіанской Церкви. Совершенно инымъ путемъ составились тѣ письменные памятники, на основаніи которыхъ только и возможно *знаніе* о Христѣ, какъ объ извѣстной исторической личности. Что Іисусъ Христосъ есть несомнѣнное историческое лицо, — этого теперь уже никто не отрицаетъ, да и нельзя отрицать, такъ какъ даже „въ книгахъ міровой исторіи обозначено, что при прокураторѣ Понтіѣ Пилатѣ виновникъ христіанской секты претерпѣлъ смертную казнь“ (Tac. Ann. XV, 44): какимъ же образомъ до насъ могли дойти тѣ или другія свѣдѣнія объ этомъ „виновникѣ христіанской секты“, которыя мы находимъ въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ? Этотъ вопросъ, съ которымъ очевидно вполнѣ совпадаетъ и вопросъ о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій, Вейссъ рѣшаетъ, по его словамъ, путемъ чисто человѣческимъ. Богодухновенности онъ не признаетъ, и самое понятіе о ней, которое онъ составилъ себѣ по сочиненіямъ католиковъ и такого протестанта, какъ Озіандеръ, считаетъ довольно страннымъ, неразумнымъ и не только не научнымъ, но даже ставящимъ непреодолимую преграду всякому научному изслѣдованію. Въ нашей евангелической Церкви—говоритъ онъ—было время, когда непоколебимость принципа Св. Писанія, на которомъ она (Церковь)

основывается, думали установить не иначе, какъ чрезъ признаніе такого чудеснаго божественнаго дѣйствія, чрезъ которое священнымъ писателямъ непосредственно давалось отъ Бога не только побужденіе къ писанію, но даже форма и содержаніе ими написаннаго, причемъ, конечно, устранялась самая возможность вопроса, — произошли ли писанія отъ очевидцевъ, стояли ли ихъ писатели вдали или вблизи отъ описываемыхъ ими событій, имѣли ли поучительную или историческую цѣль. Съ этой точки зрѣнія изложеніе жизни Іисуса Христа, конечно, можетъ состоять только въ томъ, чтобы сопоставить въ извѣстный порядокъ бросающіяся въ глаза особенности въ нашихъ четырехъ евангельскихъ повѣствованіяхъ въ описаніи того или другаго событія изъ жизни Іисуса, чтобы такимъ образомъ не пропало ни одно слово изъ Евангелій, продиктованныхъ самимъ Духомъ Святымъ. Такую гармонію еще въ вѣкъ реформаціи пытался провести Озіандеръ со всѣми самыми крайними послѣдствіями, такъ какъ повсюду, гдѣ въ своихъ повѣствованіяхъ о событіяхъ или словахъ Іисуса наши Евангелія уклоняются только въ самыхъ незначительныхъ частностяхъ и въ послѣдовательности, онъ предполагалъ, что рѣчь идетъ не объ однихъ и тѣхъ же, но о различныхъ событіяхъ и словахъ Іисуса. Но само собою разумѣется, что еслибы Духъ Святый руководилъ евангелистами, въ Евангеліяхъ не могло бы быть никакихъ разностей. Наконецъ, противъ этой гипотезы ясно говорятъ и сами евангелисты. Іоаннъ не ссылается на побужденіе Св. Духа, принудившаго его къ писанію, но прямо называетъ цѣль, ради которой онъ написалъ свое Евангеліе (Іоан. XX, 31), онъ указываетъ не на сообщеніе Св. Духа, но на то, что онъ самъ видѣлъ (Іоан. I, 14) и на истинность своего свидѣтельства (Іоан. XIX, 35; ср. XXI, 24). Еще опредѣленнѣе говоритъ Лука о своихъ авторскихъ мотивахъ; онъ прямо ставитъ свое писаніе въ категорію другихъ, которыя произошли изъ авторской иниціативы, онъ указываетъ на источники, изъ которыхъ онъ черпалъ свои свѣдѣнія (Лука I, 1—4), и т. д.

Для рѣшенія вопроса о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій безъ признанія ихъ богодухновенности въ какой бы то ни было формѣ, Вейссъ допускаетъ прежде всего существованіе устойчиваго устнаго евангельскаго типа въ христіанскомъ обществѣ уже въ самое первое время послѣ „прославленія“ Іисуса Христа. Если апостольская проповѣдь, которая возбуждала вѣру, или апостольскія посланія, которыя имѣли въ виду усиленіе и очищеніе религіозно-нравственной жизни обществъ, почти совершенно не касаются частныхъ событій изъ жизни Іисуса—говоритъ Вейссъ—то отсюда, само собою понятно, еще не слѣдуетъ того, что очевидцы евангельской исторіи не имѣли ни побужденія, ни повода въ своемъ обществѣ свидѣтельствовать о томъ, что они видѣли и слышали. Правда, первые христіане еще принимали участіе въ богослуженіяхъ іерусалимскаго

храма и въ собраніяхъ синагогъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ уже съ самаго начала у нихъ явилась настойчивая потребность и въ учрежденіи особенныхъ, своихъ собственныхъ собраній. На этихъ собраніяхъ, разумѣется, всегда вспоминали о жизни и рѣчахъ Іисуса, во имя котораго были учреждены эти собранія. Болѣе всего, конечно, здѣсь произносились тѣ изреченія Іисуса, которыя сохранились въ памяти апостоловъ и которыя могли принести съ собою назиданіе и увѣщаніе, подкрѣпленіе и утѣшеніе. Въ Іерусалимѣ, гдѣ въ теченіе многихъ лѣтъ жили и дѣйствовали вмѣстѣ многія лица, составлявшія тѣсный кругъ постоянныхъ спутниковъ Іисуса, могла возникнуть даже попытка произвести точное изслѣдованіе объ этомъ или томъ чисто-догматическомъ вопросѣ на основаніи рѣчей, произнесенныхъ Іисусомъ по тому или другому поводу, такъ какъ воспоминанія одного здѣсь могли быть восполнены и возстановлены по воспоминаніямъ другаго. Особенно замѣчательныя событія изъ жизни Іисуса прежде всякаго примѣра изъ Его чудесной дѣятельности сами по себѣ давали достаточный поводъ для неоднократныхъ повтореній извѣстныхъ разсказовъ. Эти разсказы служили не для удовлетворенія любопытству или любви къ историческому изслѣдованію, но для усиленія и оживленія вѣры, для назиданія въ обширномъ смыслѣ этого слова. Вслѣдствіе этого они ограничивались только общественною жизнію Іисуса, которой свидѣтелями были сами апостолы, въ теченіе которой въ глазахъ народа Іисусъ пріобрѣлъ свое значеніе. Изслѣдованія объ исторіи Его дѣтства и отрочества или только попытки воспроизвести внутреннюю связь Его исторіи и ходъ развитія Его дѣятельности здѣсь, конечно, не имѣли мѣста. Какъ ни велико было въ народѣ число тѣхъ, которые видѣли извѣстныя дѣйствія Христа, слышали отъ Него извѣстныя слова и рѣчи, были свидѣтелями особенно замѣчательныхъ событій изъ Его жизни, значительная часть которой отражалась въ полномъ свѣтѣ общественности, — все-таки долгое время они оставались въ замкнутомъ кружкѣ христіанской первообщины въ Іерусалимѣ. И этотъ кружокъ имѣлъ весьма важное значеніе для всего христіанства. Здѣсь, какъ мы сказали, жили вмѣстѣ самые главные свидѣтели жизни Іисуса; здѣсь могли восполняться и сравниваться ихъ воспоминанія и сообщенія; здѣсь скоро образовался кругъ рѣчей и разсказовъ, къ которымъ все болѣе и болѣе возвращалось христіанское воспоминаніе съ особенною любовію. Здѣсь говорили еще тѣмъ языкомъ, на которомъ говорилъ Самъ Іисусъ; а бѣдность арамейскаго нарѣчія, не допускавшая особенной варіаціи въ выраженіяхъ, способствовала къ тому, что скоро образовался устойчивый типъ разсказа, который, чѣмъ чаще возвращались къ однимъ и тѣмъ же предметамъ, тѣмъ тверже устанавливался также и въ своихъ частностяхъ. Небольшія изреченія Христа, главные обороты Его выраженій получали все болѣе и болѣе устойчивую форму, отъ

которой при повтореніи ихъ уклонялись все менѣе и менѣе. Эта форма запечатлѣлась также и въ памяти слушателей, которые сами не были непосредственными слушателями и очевидцами евангельской исторіи, а ими передавалась въ дальнѣйшіе христіанскіе кружки, гдѣ уже не было самихъ апостоловъ.

Мысль о записаніи этихъ разсказовъ не могла явиться долгое время. Для кого и для чего оно было нужно? Будущаго, для котораго имъ могли бы быть сохранены эти драгоцѣнныя воспоминанія, не существовало, потому что въ то время съ часу на часъ ожидали пришествія Господня, а вмѣстѣ съ нимъ и наступленія желаннаго блаженства. Такимъ образомъ письменныя Евангелія могли явиться только послѣ разрушенія Іерусалима. Первое писанное Евангеліе, по свидѣтельству Папія, было составлено Матѳеемъ на арамейскомъ языкѣ. Въ него, конечно, цѣликомъ вошло устное преданіе, которое, какъ мы видѣли, составляло уже прочный, законченный типъ. Содержаніе его составляли вслѣдствіе этого по преимуществу краткія изреченія и небольшія рѣчи Христа, о которыхъ вспоминали очевидцы евангельской исторіи, хотя нельзя сомнѣваться, что въ него вошли и нѣкоторыя событія изъ жизни Христа, по поводу которыхъ были произнесены тѣ или другія изреченія. Несомнѣнно, что оно написано уже послѣ разрушенія Іерусалима, о которомъ писатель уже зналъ, что видно изъ того, что, приводя пророчество Христа объ этомъ событіи, онъ присовокупляетъ замѣчаніе: „читающій да разумѣетъ“ (Мѳ. XXIV, 15). Это писаніе до насъ не дошло, и мы не имѣемъ о немъ никакого болѣе опредѣленнаго понятія.

Изъ дошедшихъ до насъ евангельскихъ повѣствованій особеннымъ расположеніемъ Вейсса пользуется Евангеліе отъ Марка, спутника и истолкователя ап. Петра. Это Евангеліе, согласно со многими неопровержимыми историческими свидѣтельствами, написано несомнѣнно Маркомъ, по воспоминаніямъ и разсказамъ ближайшаго и непосредственнаго свидѣтеля евангельской исторіи — ап. Петра, хотя впрочемъ многое вошло въ него и изъ устнаго іерусалимскаго преданія (стр. 45), а многое заимствовано изъ арамейскаго Евангелія отъ Матѳея (стр. 44). Конецъ этого Евангелія, гл. XVI ст. 9 — 20, есть позднѣйшая вставка, прибавленная неизвѣстною рукою. Это Евангеліе, предназначавшееся для христіанъ, жившихъ въ Римѣ, написано уже послѣ смерти апостола Петра, около 69 года по Р. Х.

Греческое Евангеліе отъ Матѳея болѣе всѣхъ нашихъ Евангелій воспроизводитъ древнѣйшее Евангеліе, написанное на арамейскомъ языкѣ ап. Матѳеемъ; но при этомъ не подлежитъ сомнѣнію также и то, что его писатель пользовался Евангеліемъ отъ Марка, равно какъ и устнымъ апостольскимъ преданіемъ. Написано оно уже послѣ разрушенія Іерусалима и даже послѣ написанія Апокалипсиса, такъ какъ писатель этого Евангелія зналъ и то, и другое; предназначалось

оно несомнѣнно для іудеевъ разсѣянія. Кто былъ его писателемъ, — опредѣленно неизвѣстно; но только не палестинецъ, какъ думаютъ нѣкоторые. Этому противорѣчитъ Мѳ. I, 23; XXVII, 46 и др. По всей вѣроятности оно принадлежитъ перу какого-нибудь ученаго іудея, хорошо знакомаго съ ветхозавѣтными писаніями и палестинскою мѣстностію.

Третье мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ Евангелій принадлежитъ евангелію, написанному греческимъ врачемъ Лукою, спутникомъ ап. Павла. Но непосредственнымъ источникомъ этого Евангелія нельзя признать, какъ хотятъ нѣкоторые, устные разсказы о жизни Іисуса, слышанные евангелистомъ отъ ап. Павла, уже потому, что самъ Павелъ не былъ непосредственнымъ свидѣтелемъ евангельской исторіи, какимъ былъ, напр., ап. Петръ. Судя по Евангелію, писатель его не зналъ и не пользовался нашимъ первымъ Евангеліемъ; но не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ зналъ и пользовался нашимъ Евангеліемъ отъ Марка. Кромѣ того, при написаніи своего Евангелія, онъ пользовался также какимъ-то древнѣйшимъ источникомъ апостольскаго происхожденія, которымъ пользовался и Матѳей, — по всей вѣроятности тѣмъ Евангеліемъ Матѳея, написаннымъ на арамейскомъ языкѣ, о которомъ говоритъ Папій; затѣмъ писатель нашего третьяго каноническаго Евангелія имѣлъ подъ руками еще особый какой-то источникъ для первыхъ трехъ главъ своего Евангелія; въ этомъ источникѣ находились повѣствованія о рожденіи Іисуса и Его предтечи; по своему происхожденію онъ принадлежалъ несомнѣнно кому-нибудь изъ палестинскихъ іудейскихъ христіанъ. Далѣе,—исторія страданій Іисуса Христа Лукою заимствована изъ какого-то новаго источника (не Марка и не Матѳея), который впрочемъ заключалъ въ себѣ разсказы не о страданіяхъ только, но и о другихъ событіяхъ изъ жизни Христа; время происхожденія этого источника и его характеръ неизвѣстны; несомнѣнно только, что онъ принадлежалъ не очевидцу евангельской исторіи. — Наконецъ, при написаніи своего Евангелія, Лука пользовался еще и устнымъ апостольскимъ іерусалимскимъ преданіемъ, какъ и два первые евангелиста. Такимъ образомъ, источники нашего третьяго каноническаго Евангелія были не одни письменные, но и устные Приступилъ Лука къ написанію своего повѣствованія съ цѣлію историографическою; но и его Евангеліе не есть біографія, потому что и оно нечуждо цѣли чисто дидактической. Первоначальными читателями этого Евангелія были язычники и притомъ итальянцы (XXVIII, 13, 15); въ немъ ясно проводится мысль о спасеніи не однихъ только іудеевъ, но и язычниковъ, какъ и во всѣхъ посланіяхъ ап. Павла. Время написанія его опредѣленно неизвѣстно; предположеніе о написаніи этого Евангелія около 63 года по Р. Х. не имѣетъ для себя никакого основанія. Въ самомъ Евангеліи есть

указаніе на то, что его писателю была извѣстна судьба Іерусалима (XIX, 43, 44); а это даетъ понять, что Евангеліе отъ Луки было написано уже послѣ разрушенія Іерусалима и даже послѣ того, какъ начались гоненія на христіанъ, т.-е. въ началѣ 80-хъ годовъ.

Евангеліе отъ Іоанна не все принадлежитъ перу одного и того же лица; конецъ есть прибавка, сдѣланная уже послѣ смерти апостола Іоанна кѣмъ-нибудь изъ уважаемыхъ ефесскихъ христіанъ. Что писателемъ этого Евангелія былъ любимый ученикъ Господа, апостолъ Іоаннъ,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, и всѣ гипотезы, говорящія противное, не выдерживаютъ критики. Едва ли заслуживаетъ вниманія то, напр., возраженіе, что галилейскому рыбаку несвойственъ греческій языкъ этого Евангелія. Писатель евангелія, несомнѣнный палестинецъ, апостолъ Іоаннъ, жилъ въ Галилеѣ, гдѣ по преимуществу проживали палестинскіе греки, гдѣ была даже греческая синагога. Что же послѣ этого удивительнаго, если онъ былъ хорошо знакомъ съ греческимъ языкомъ? Невѣрно также и то мнѣніе, будто-бы ученіе о Логосѣ могло быть свойственно только александрійскому іудею. Ученіе о Логосѣ евангелистъ скорѣе всего могъ позаимствовать изъ ветхозавѣтнаго писанія, но никакъ не изъ іерусалимскаго таргума или александрійской теософіи. При этомъ Вейссъ прекрасно разбираетъ и опровергаетъ гипотезы Баура и Люцельбергера; критикуетъ гипотезу чисто-идеальной композиціи, равно какъ и мнѣніе о томъ, будто-бы Евангеліе отъ Іоанна написано кѣмъ-то изъ христіанъ съ цѣлію унизить авторитетъ Петра, возвысивъ личность Іоанна, и опровергаетъ основоположенія тюбингенской школы, приходя къ заключенію, что новотюбингенцы только потому не могутъ признать подлинности Евангелія отъ Іоанна, что съ признаніемъ этого падетъ неминуемо все ихъ міровоззрѣніе. Различія между синоптиками и Іоанномъ несомнѣнно существуютъ и сильно бросаются въ глаза, но произошли они оттого, что Евангеліе отъ Іоанна есть произведеніе очевидца евангельской исторіи, а синоптики руководились лишь разсказами очевидцевъ и преданіемъ; кромѣ того, Іоаннъ излагаетъ жизнь Христа совсѣмъ съ другой стороны, чѣмъ синоптики, а въ этомъ случаѣ разности неизбѣжны. Но это не означаетъ того, что Іоаннъ имѣетъ преимущество предъ синоптиками; Іоаннъ также несомнѣнно руководился устнымъ іерусалимскимъ преданіемъ, и хотя былъ непосредственнымъ свидѣтелемъ евангельской исторіи и даже преданнѣйшимъ ученикомъ Іисусу, но его воспоминанія при написаніи Евангелія должны были уже потерять свою первоначальную свѣжесть и ясность. Рѣчи Іисуса онъ приводитъ не съ буквальною точностію, т.-е. не въ томъ самомъ видѣ, какъ произнесъ ихъ Іисусъ, но воспроизводитъ въ совершенно свободной формѣ, руководясь въ этомъ случаѣ изреченіемъ Самого Іисуса, что Духъ научитъ всему и воспомянетъ все сказанное Іису-

сомъ (Іоан. XIV, 26). Когда написано Евангеліе Іоанна — неизвѣстно.

Хотя въ своей книгѣ Вейссъ и приписываетъ нашимъ каноническимъ Евангеліямъ значеніе писаній вполнѣ историческихъ и нисколько повидимому не сомнѣвается въ ихъ общей достовѣрности, но что̀ это за достовѣрность—можно было отчасти видѣть уже изъ того, какъ онъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи каноническихъ Евангелій. Но взглядъ Вейсса на характеръ нашихъ каноническихъ Евангелій раскроется передъ нами яснѣе, когда мы разсмотримъ свойство и характеръ какъ разсказовъ, принадлежащихъ тѣмъ или другимъ очевидцамъ, такъ и устнаго преданія, каковымъ, по Вейссу, руководствовались всѣ наши евангелисты при написаніи своихъ повѣствованій. Вейссъ далекъ отъ того, чтобы полагать какое-нибудь пятно на нравственный характеръ какъ евангельскихъ повѣствователей, такъ и всѣхъ очевидцевъ евангельской исторіи, разсказами которыхъ пользовались наши евангелисты. Но спрашивается: можно ли безусловно довѣрять даже и тѣмъ разсказамъ, которые принадлежатъ непосредственнымъ свидѣтелямъ того или другаго событія, когда между непосредственнымъ наблюденіемъ извѣстнаго событія евангельской исторіи и временемъ его сообщенія заключается довольно продолжительный промежутокъ, „чрезъ который воспоминаніе должно проложить мостъ“? Мы не будемъ говорить о томъ свидѣтельствѣ ежедневнаго опыта, по которому память, благодаря большему или меньшему промежутку времени, отдѣляющему воспоминаніе отъ самаго пережитаго событія, не всегда оказывается надежною хранительницею ввѣряемаго ей на сохраненіе,—утрачиваетъ частныя черты того или другаго событія, забываетъ побочныя обстоятельства, при которыхъ произошло извѣстное событіе, перепутываетъ черты одного событія съ чертами другаго, и т. д. Мы укажемъ только на тѣ чисто психологическіе законы, по которымъ дѣйствуетъ наша память. Сущность воспоминанія—говоритъ Вейссъ—заключается въ томъ, что изъ пережитаго оно удерживаетъ лишь то, что́ произвело на очевидца наибольшее впечатлѣніе, что́ въ событіи очевидцу казалось имѣющимъ наибольшее значеніе. Но чѣмъ больше увеличивается промежутокъ времени, отдѣляющій очевидца отъ пережитаго, тѣмъ болѣе слабѣетъ сила устойчивости первоначальныхъ впечатлѣній, тѣмъ болѣе укрѣпляется заключающаяся во всякомъ воспоминаніи сила пластическая, и производитъ то, что образъ пережитаго все исключительнѣе и рѣзче переходитъ лишь въ выраженіе того, что ближайшимъ образомъ давало ему значеніе по понятію очевидца. Вслѣдствіе этихъ простыхъ психологическихъ законовъ обыкновенно происходитъ, что направленіе прошедшихъ событій подвигается въ ту именно сторону, на которой, по нашему мнѣнію, заключается ихъ значеніе,—что все то, что безразлично для этого значенія или даже ослабляетъ его, изъ воспоминанія

невольно исчезаетъ,—что даже частныя черты въ представленіи о нихъ выставляются на первый планъ и получаютъ наконецъ такой видъ, который вполнѣ соотвѣтствуетъ тому значенію, которое мы имъ приписывали. Къ этому процессу воспроизведенія представленій присоединяется постепенно еще новый моментъ—воздѣйствіе общаго впечатлѣнія отъ цѣлаго, которому принадлежатъ частныя черты, на образованіе или усиленіе того значенія, съ точки зрѣнія котораго воспроизводится въ воспоминаніи извѣстное частное событіе. Вслѣдствіе этого, безъ сомнѣнія, могло случиться, что въ воспоминаніи очевидцевъ величественное впечатлѣніе также и отъ земной дѣятельности Іисуса, усиленное еще чрезъ чудесный конецъ ея и вѣру въ божественное величіе Прославленнаго, бросало новый свѣтъ на ея частности, что въ этомъ свѣтѣ полныя значенія черты нѣкоторыхъ событій рѣзче выступали впередъ или прямо ставились на первый планъ,—что естественныя посредствующія звенья были забыты, а вслѣдствіе этого событіе получало прямо характеръ чудеснаго. Что воспоминанія непосредственныхъ свидѣтелей жизни Іисуса не подлежали этимъ общечеловѣческимъ условіямъ,—это можно утверждать только съ точки зрѣнія произвольныхъ догматическихъ предположеній. Но что̀ сказано здѣсь относительно событій изъ жизни Іисуса, то безъ сомнѣнія имѣетъ свое полное значеніе также и относительно Его словъ и рѣчей.

Такъ думаетъ Вейссъ о характерѣ разсказовъ, принадлежащихъ непосредственнымъ свидѣтелямъ евангельской исторіи. Но если таково свойство разсказовъ непосредственныхъ свидѣтелей, очевидцевъ, то что же нужно сказать о характерѣ того устнаго преданія о жизни Іисуса, которымъ—по Вейссу—несомнѣнно пользовались всѣ наши евангелисты и которое, какъ показываютъ апокрифическія Евангелія, всегда было способно улетучиться въ страну басенъ и легендъ? Вопреки сказанному при рѣшеніи вопроса о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій (стр. 45), Вейссъ успокоиваетъ насъ тѣмъ, что объ устномъ преданіи въ нашихъ Евангеліяхъ лишь немного можетъ быть рѣчи. Въ Евангеліи отъ Марка мы находимъ сообщенія очевидца уже изъ первыхъ рукъ апостольскаго ученика. Въ первомъ и третьемъ Евангеліи находится большею частію переработка отчасти древнѣйшаго непосредственнаго апостольскаго источника, отчасти Евангелія Марка, и въ этихъ частяхъ они вполнѣ достовѣрны. Иное дѣло—тѣ части, которыя были заимствованы евангелистами не изъ Марка или арамейскаго Евангелія, а изъ устнаго народнаго преданія. Существованіе ихъ въ евангельскихъ повѣствованіяхъ дѣлаетъ невозможнымъ установленіе какого-нибудь „научнаго контроля“ относительно не только достовѣрности, но и самаго характера тѣхъ или другихъ евангельскихъ событій. Никто вновь не разсказываетъ дословно того, что онъ слышалъ; онъ не можетъ этого сдѣлать, хотя бы даже и хотѣлъ; и захотѣлъ бы онъ этого въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ, еслибы даже

и могъ. Всякое желаніе пересказывать слышанное другому всегда обусловливается тѣмъ значеніемъ, которое въ глазахъ того или другаго лица пріобрѣлъ слышанный разсказъ, и всякое удовлетвореніе, которое находятъ въ пересказываніи слышаннаго, всегда обусловливается тѣмъ впечатлѣніемъ, которое произведено разсказаннымъ, т.-е. обусловливается тѣмъ, что одно и то же событіе пріобрѣтаетъ такое же значеніе въ глазахъ слушателя, какъ и въ глазахъ повѣствователя. Отсюда само собою слѣдуетъ, что всякій пересказываетъ объ извѣстномъ событіи такъ, какъ оно продолжаетъ жить въ его представленіи на основаніи того значенія, какое пріобрѣло оно въ его глазахъ, и что онъ всегда старается представить его такъ живо и наглядно, какъ только можетъ, такъ какъ отъ этого существенно зависитъ имѣющееся въ виду впечатлѣніе. При этомъ съ полнымъ правомъ онъ предполагаетъ, что очевидецъ, котораго онъ слушалъ, сообщилъ ему не каждую черту, и онъ нисколько не стѣсняется восполнить частныя черты, которыхъ недоставало въ его представленіи или которыя были опущены въ первоначальномъ разсказѣ. изъ своего общаго представленія о ходѣ даннаго событія. Чѣмъ болѣе удаленъ повѣствователь отъ первоначальнаго непосредственнаго источника, тѣмъ безбоязненнѣе онъ будетъ видоизмѣнять дошедшее до него изложеніе, при томъ предположеніи, что та или другая черта даннаго событія,— такъ какъ она не соотвѣтствуетъ его представленію объ общемъ ходѣ событія,—не могла быть таковою, какою она представлена, или что та или другая черта, которую по своему пониманію событія онъ считаетъ излишнею, должна быть опущена, когда онъ самъ будетъ пересказывать другимъ объ этомъ событіи. Прилагая эти разсужденія къ евангельскимъ повѣствованіямъ, необходимо допустить, что въ нихъ находятся и черты сказочнаго (sagenhaften) характера, хотя Евангелія находились въ отношеніи устнаго преданія, какъ мы видѣли, гораздо въ лучшемъ положеніи, чѣмъ какъ обыкновенно развивается всякое преданіе, переходящее изъ устъ въ уста Въ нихъ нѣтъ мѣста событіямъ, которыя бы были признаны исторически совершенно недостовѣрными, равно какъ нѣтъ въ нихъ также мѣста и миѳу въ томъ смыслѣ, въ какомъ трактуетъ о немъ Штраусъ.

Съ такимъ взглядомъ на каноническія Евангелія—какъ на источники жизнеописанія Христа—Вейссъ приступаетъ къ изложенію земной жизни Іисуса Христа. Судя по этому взгляду, можно было бы предполагать, что онъ устранитъ изъ евангельской исторіи все сверхъестественное и чудесное, отнесетъ это къ тому сказочному циклу образовъ, который могъ быть выработанъ христіанскимъ іерусалимскимъ преданіемъ, и всю евангельскую исторію поставитъ въ рамки, не выходящія за предѣлы естественнаго. Но мы ошиблись бы, допустивъ такое предположеніе. Вейссъ признаетъ Іисуса личностію не только историческою, но и единственною въ своемъ родѣ (einzigartig),

исключительною. Онъ признаетъ исторически несомнѣннымъ даже и то, что Іисусъ по происхожденію былъ потомокъ Давида, сынъ Давидовъ, хотя этого и не видно, по его изслѣдованіямъ, ни изъ родословія, находящагося въ Евангеліи Матѳея, ни изъ родословія, находящагося въ Евангеліи Луки. Впрочемъ послѣднее обстоятельство легко объяснить себѣ тѣмъ, что евангелисты пользовались въ этомъ случаѣ какими-то неизвѣстными, но во всякомъ случаѣ, въ сравненіи съ Паралипоменономъ, не особенно надежными источниками; тѣмъ не менѣе это не были и іудейскіе родовые регистры, хотя Вейссъ считаетъ невѣроятнымъ и разсказъ Юлія Африкана, записанный у Евсевія (11 Евс. 1, 6), будто-бы идумеянинъ Иродъ, чтобы скрыть свое низкое происхожденіе и чтобы никто не могъ указывать на свой знатный родъ, приказалъ сжечь іудейскіе родовые регистры. Вейссъ признаетъ повидимому историческимъ даже сверхъестественное зачатіе Іисуса. По крайней мѣрѣ онъ прямо говоритъ, что личность Спасителя не должна была быть, какъ всѣ дѣти Адамовы, продуктомъ человѣческаго рода, но Онъ долженъ былъ явиться какъ чисто божественный даръ прежде всего Его семейству, а вмѣстѣ съ нимъ и всему народу. Но съ другой стороны, чтобы быть истиннымъ человѣческимъ сыномъ, Онъ, конечно, долженъ былъ родиться отъ человѣческой матери. Такимъ образомъ Его рожденіе было слѣдствіемъ чудеснаго божественнаго дѣйствія, въ силу котораго непорочная Дѣва и зачала Дитя Обѣтованія. Тѣмъ не менѣе факта благовѣщенія архангеломъ Гавріиломъ Дѣвѣ о рожденіи Спасителя въ томъ видѣ, какъ онъ изложенъ въ нашемъ Евангеліи Луки, Вейссъ не признаетъ, хотя содержанія его и не отвергаетъ. Если придерживаться—говоритъ онъ—историчности факта, что Марія получила божественное откровеніе о чудѣ, которое должно было на ней исполниться, то должно допустить, что изображеніе этого факта есть дѣло самого повѣствователя. И если мы будемъ разсматривать этотъ разсказъ только какъ „писательскую попытку“ — представить событіе того момента въ живой и наглядной формѣ, то для насъ будетъ понятно само собою, какимъ образомъ писатель, жившій въ священной исторіи Ветхаго Завѣта (это — *греческій* лѣкарь Лука-то?), заимствуетъ изъ него краски для своего разсказа и надежду, возбужденную въ дѣвѣ, представляетъ въ той формѣ, какую только она (надежда) и могла получить у благочестивой израильтянки, жившей среди ожиданій своего народа. Впрочемъ Іосифу во снѣ ангелъ могъ явиться и въ той формѣ, какъ объ этомъ повѣствуетъ евангелистъ Матѳей. Во всякомъ случаѣ въ этихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ для миѳа нѣта мѣста, и разсказы необходимо признать историческими.

Изъ этихъ разсужденій Вейсса можно было бы снова пожалуй заключать, что по крайней мѣрѣ по своему основному міровоззрѣнію Вейссъ не допускаетъ въ мірѣ возможности сверхъестественнаго или

чудеснаго. Но такое заключеніе также было бы поспѣшно и ошибочно. Вейссъ признаетъ въ принципѣ не только возможность, но даже и необходимость евангельскихъ чудесъ. Если явленіе Іисуса — говоритъ онъ — есть единственное въ своемъ родѣ (eine einzigartig), исключительное, если въ немъ осуществился религіозно-нравственный идеалъ человѣчества такимъ образомъ, что прямо исключаетъ опытное пониманіе исторіи человѣчества, то вопросъ о чудѣ здѣсь просто неумѣстенъ и не подлежитъ сомнѣнію, потому что загадка этого явленія заключается не въ томъ, что мы близко не знаемъ тѣхъ естественныхъ причинъ, которыя его произвели, а въ томъ, что оно не можетъ быть тѣмъ, что оно есть, если оно произошло изъ естественныхъ причинъ. Если придерживаются того предположенія, что явленіе Христа есть единственное въ своемъ родѣ, исключительное, то возставать противъ чуда — въ строгомъ смыслѣ противорѣчіе. Естественно, что для пантеистическаго или матеріалистическаго міровоззрѣнія признать чудо невозможно, потому что эти міровоззрѣнія не допускаютъ причинности трансцендентной міру; но съ теистической точки зрѣнія возможность такого случая не можетъ быть отвергаема, и его историческая достовѣрность не можетъ быть подвергаема сомнѣнію только потому, что разрушаетъ связь нашего міровоззрѣнія. — Естественная міровая связь причины и дѣйствія, какъ регулируется она законами природы, остается вполнѣ неприкосновенною даже и чрезъ то, что въ томъ или другомъ пунктѣ исторіи человѣчества дѣлается замѣтнымъ воздѣйствіе сверхъестественной, т.-е. внѣ-естественной міровой связи находящейся силы, которая необходимо имѣетъ своимъ слѣдствіемъ также и сверхъестественныя дѣйствія.

Иногда впрочемъ даже и съ религіозной точки зрѣнія дѣлаютъ возраженіе противъ необходимости чудесъ, когда говорятъ, что было бы униженіемъ для творенія Божія, а вмѣстѣ и для Самого Творца, если бы міръ не въ состояніи былъ совершать своего развитія посредствомъ силъ, данныхъ ему съ самаго начала, но всегда или по крайней мѣрѣ въ извѣстномъ пунктѣ нуждался во вмѣшательствѣ великаго Творца. Эта возраженіе имѣло бы свою полную силу, если бы рѣчь шла о развитіи неразумной природы внѣшняго міра. Но не только апостольская проповѣдь о Христѣ, а наше древнѣйшее евангельское преданіе на всѣхъ страницахъ своихъ ясно говоритъ лишь о томъ, что явленіе Іисуса имѣло своею цѣлію — только спасеніе погибшаго міра. А этимъ предполагается, что развитіе человѣчества въ то время приняло ненормальное направленіе, что человѣчество удалилось отъ предназначенной ему цѣли вмѣсто того, чтобы приблизиться къ ней, что само оно не могло совершить поворота, не могло найти своей дороги, а потому и не могло достигнуть своей цѣли. При этомъ нужно замѣтить, что при достиженіи этой цѣли дѣло

идетъ не объ идеалѣ прекраснаго, отъ котораго въ крайнемъ случаѣ можно было бы отказаться, — что, напротивъ, отъ этого зависитъ временное и вѣчное спасеніе или погибель человѣчества. Такимъ образомъ только фактъ существованія грѣха даетъ ключъ къ полному уразумѣнію этого явленія. Въ самомъ дѣлѣ, если религіозно-нравственное развитіе человѣчества приняло ненормальное направленіе, если человѣчество собственными силами было не въ состояніи выйти изъ этого направленія, исцѣлить вошедшую въ кровь болѣзнь, то моментъ, съ котораго начинается исцѣленіе этой болѣзни и въ которой получаются силы для совершенія въ исторіи развитія человѣчества, долженъ быть единственнымъ въ этомъ родѣ (einzigartig), исключительнымъ. Легко понять, почему Тотъ, Который совершилъ этотъ кризисъ, одиноко долженъ былъ стоять въ исторіи человѣчества, здоровый между больными, нормальный человѣкъ между павшими чрезъ грѣхъ въ ненормальное развитіе, которыхъ онъ долженъ былъ снова поворотить и направить къ цѣли осуществленія религіозно-нравственнаго человѣческаго идеала. При этомъ ясно также и то, что больное человѣчество въ теченіе своего ненормальнаго развитія само изъ себя не могло произвести этого единственно здороваго Существа, не могло своими силами достигнуть выздоровленія; міръ, впавшій во грѣхъ, не могъ выдѣлить изъ себя своего Спасителя, не могъ найти въ себѣ средствъ ко спасенію, и — если Богъ управляетъ исторіею, то въ этомъ пунктѣ должно было имѣть мѣсто новое вмѣшательство Его въ развитіе міра. Чудо этого божественнаго вмѣшательства не есть случайный, совершенно произвольный актъ, но необходимое дѣйствіе божественнаго промышленія о мірѣ, которое отъ вѣчности хотѣло провести человѣчество къ предназначенной ему цѣли, не смотря на то искаженное направленіе, которое оно приняло въ силу данной ему свободы. Чудо есть моментъ не въ исторіи естественнаго развитія человѣчества, а въ исторіи спасенія, которая проходитъ чрезъ нее, возстановляя вновь ненормальное развитіе, исцѣляя больное, спасая погибшее. Само собою понятно, что эта исторія спасенія начинается вовсе не явленіемъ Іисуса; она имѣетъ свою историческую подготовку въ исторіи Израиля, въ исторіи всего Божественнаго Откровенія. Такимъ образомъ чудо явленія Іисуса представляется не какъ нѣчто изолированное, но только какъ высшій пунктъ вновь начавшагося въ исторіи и развивающагося по своимъ собственнымъ законамъ ряда божественныхъ откровеній; а потому едва ли можетъ подлежать сомнѣнію и то, что въ Его исторіи чудеса должны имѣть свое мѣсто. Если явленіе Іисуса можно уразумѣть только чрезъ вмѣшательство Бога въ развитіе человѣчества, то совершенно произвольно утверждать, что въ Его исторіи не могли явиться такія событія, которыя должны быть отнесены точно къ такому же божественному вмѣшательству, т.-е. чудеса,

такъ какъ то же самое, что дѣлаетъ понятнымъ то, объясняетъ и это. Такимъ образомъ, кто признаетъ достовѣрною исторію чудеснаго откровенія, подготовлявшую явленіе Іисуса, тотъ найдетъ только естественнымъ, что эта возможность осуществилась. Но случилось ли это на самомъ дѣлѣ — вопросъ этотъ рѣшаетъ не догматическое пониманіе, а свидѣтельство преданія, провѣренное въ его достовѣрности.

Изъ этихъ разсужденій съ несомнѣнностію вытекаетъ, что Вейссъ не только допускаетъ возможность въ мірѣ сверхъестественнаго, но даже признаетъ его необходимость. Тѣмъ не менѣе не одно благовѣщеніе Пресвятой Дѣвѣ онъ понимаетъ какъ „дѣло повѣствователя“; таковой же участи подверглось у него повѣствованіе Луки и о рожденіи Іоанна. Вейссъ понимаетъ этотъ разсказъ слѣдующимъ образомъ. Если Марія при своемъ посѣщеніи Елисаветы провела у нея цѣлыхъ три мѣсяца, то несомнѣнно, что она принимала участіе и въ семейномъ торжествѣ по случаю нареченія имени новорожденному сыну Захаріи, что̀ обыкновенно соединялось съ обрѣзаніемъ. При этомъ случилось нѣчто особенное. Родственники и друзья, присутствовавшіе на этомъ празднествѣ, по господствовавшему тогда обычаю, предлагали назвать дитя по имени его отца — Захаріею. Но Елисавета не приняла этого предложенія и настаивала на томъ, чтобы дитя было названо именемъ, полнымъ соотвѣтственнаго значенія, въ которое бы она могла вложить воспоминаніе о томъ, что для нея было соединено вмѣстѣ съ дарованіемъ ей этого дитяти. Престарѣлый священникъ, *бывшій до сихъ поръ нѣмымъ свидѣтелемъ этой сцены, открылъ уста и къ удивленію всѣхъ присутствовавшихъ* рѣшительно высказался за желаніе матери. При этомъ онъ разсказалъ и о томъ, какое онъ имѣлъ откровеніе въ іерусалимскомъ храмѣ, и т. п. Само собою понятно, что то представленіе, которое находится въ Евангеліи о явленіи во храмѣ ангела, нѣмотѣ Захаріи, требованіи дощечки и написаніи на ней имени новорожденнаго, — всецѣло принадлежитъ самому евангелисту, есть родъ его представленія. На самомъ же дѣлѣ это событіе, по свидѣтельству Вейсса, происходило слѣдующимъ образомъ. Вмѣстѣ съ своими сотоварищами по священству Захарія проживалъ нѣкоторое время въ Іерусалимѣ. Во время этого пребыванія ему, по тогдашнему обычаю, выпалъ жребій совершить въ одно утро воскуреніе во святилищѣ, между тѣмъ какъ народъ стоялъ во дворѣ предъ храмомъ и молился. Въ благоуханіи воскуренія, которое сыплетъ священникъ на раскаленный уголь алтаря, восходитъ къ Богу на зарѣ народная молитва, средоточный пунктъ которой, ея сердце, есть спасеніе, обѣщанное въ Мессіи. Здѣсь-то онъ получаетъ откровеніе, что молитва народа, возносимая имъ къ Богу, услышана, что сынъ, который родится у него, приготовитъ путь Іеговѣ, грядущему въ Своемъ Мессіи. Время идетъ, а

Захарія стоитъ у жертвенника, все больше и больше погружаясь въ благоговѣніе и молитву, которая возбудила въ немъ эту надежду; начинается борьба съ сомнѣніемъ, которое невольно вызывали въ немъ и старческія лѣта, и неплодіе жены. Его долгое пребываніе во святилищѣ, продолжавшееся дольше, чѣмъ бы слѣдовало, привело въ удивленіе народъ. Минутный разговоръ съ ангеломъ, въ который (разговоръ) повѣствователь облекаетъ это откровеніе, очевидно не требовалъ бы такого промедленія. Когда Захарія вышелъ изъ храма и всѣ бросились къ нему съ разспросами о причинѣ его промедленія, онъ далъ народу знакъ не нарушать спокойствія. Такимъ образомъ искаженіе этого событія въ сущности заключается, по словамъ Вейсса, въ томъ, что то молчаніе Захаріи, которое онъ самъ понималъ какъ слѣдствіе его невѣрія, въ преданіи истолковывается какъ божественное чудесное наказаніе, которое также только чудесно и было уничтожено.

Такимъ же точно образомъ понимаетъ Вейссъ явленіе ангеловъ виѳлеемскимъ пастухамъ и нареченіе Божественнаго Младенца именемъ Іисусъ, какъ было повелѣно ангеломъ прежде зачатія Его во чревѣ (Лук. II, 21; Мѳ. I, 21).

Вообще нужно сказать, что, не отвергая историческаго характера евангельскихъ событій, нечуждыхъ сверхъестественнаго элемента, Вейссъ повсюду старается придать имъ далеко не то значеніе, которое они имѣли въ глазахъ евангелистовъ, — особенно что касается событій, наиболѣе обнаруживающихъ свой сверхъестественный характеръ. Даже такія событія, какъ поклоненіе волхвовъ, бѣгство въ Египетъ и избіеніе младенцевъ въ Виѳлеемѣ, происходили, по увѣренію Вейсса, совсѣмъ не такъ, какъ повѣствуетъ Матѳей, а слѣдующимъ образомъ: „Въ Виѳлеемѣ волхвы безъ сомнѣнія разсказали о томъ, что царь Иродъ обратилъ на нихъ вниманіе и, вслѣдствіе ихъ разспросовъ при дворѣ о мѣстонахожденіи новорожденнаго царя Іудейскаго, самъ указалъ имъ на Виѳлеемъ, вмѣстѣ съ порученіемъ доставить ему свѣдѣнія о дитяти, чтобы также и онъ могъ поклониться ему. Но въ Виѳлеемѣ они естественно скоро узнали, что это могла быть только хитрая уловка царя, постоянно дрожавшаго за свой престолъ, и потому, не заходя обратно въ Іерусалимъ, они возвратились въ свое отечество. Родители же Іисуса, боясь злодѣйскихъ умысловъ столь же жестокаго, какъ и недовѣрчиваго царя, весьма поспѣшно бѣжали на южную, недалеко находившуюся границу страны, гдѣ и нашли для себя безопасное убѣжище до смерти царя среди многочисленнаго іудейства римскихъ египетскихъ провинцій. Когда же, вскорѣ послѣ этого, въ Виѳлеемѣ были умерщвлены *нѣкоторыя* дѣти, *народная молва* вѣроятно приписала это злобѣ Ирода, который, будучи обманутъ волхвами, такимъ образомъ пытался умертвить младенца Мессію“.

Предъ рожденіемъ Іисуса между нѣкоторыми членами іудейскаго общества пробудилось сильное, напряженное ожиданіе обѣтованнаго Мессіи; снова возродился древній духъ пророчества, который ясно выразился во многихъ пророчественныхъ рѣчахъ, сохраненныхъ нашими евангелистами. Таковы рѣчи Маріи, Елисаветы, Захаріи, виѳлеемскихъ пастуховъ, престарѣлаго Симеона и пророчицы Анны. Этотъ же духъ возродившагося древняго пророчества, по словамъ Вейсса, побудилъ Симеона идти во храмъ, когда, въ сороковой день, былъ принесенъ туда младенецъ Іисусъ.

До двѣнадцати лѣтъ Іисусъ находился постоянно въ глухомъ уголкѣ страны — въ Назаретѣ. Но, достигши двѣнадцатилѣтняго возраста, Онъ вмѣстѣ со своими родителями отправился въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи. Это первое празднество въ національномъ святилищѣ, вблизи Іеговы, безспорно глубоко тронуло душу въ благочестіи воспитаннаго Отрока; Онъ почувствовалъ, что именно здѣсь Его истинное отечество, что Онъ уже не можетъ жить вдали отъ святилища. И этимъ обстоятельствомъ Вейссъ объясняетъ всю извѣстную исторію съ двѣнадцатилѣтнимъ Іисусомъ.

Сверхъестественное событіе при крещеніи Іисуса можетъ быть понято только изъ визіонернаго состоянія Іоанна Крестителя; исторія искушенія есть событіе субъективное, сообщенное Самимъ Іисусомъ Христомъ Его спутникамъ отчасти даже для ихъ назиданія, и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть понято въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о ней евангелисты.

Ближе къ евангельскому пониманію судитъ Вейссъ о чудесахъ, совершонныхъ Самимъ Іисусомъ Христомъ. Тѣмъ не менѣе и здѣсь повсюду проглядываетъ у него желаніе, насколько возможно, уменьшить ихъ значеніе, если не уничтожить совсѣмъ. Такъ напр., онъ излагаетъ чудо претворенія воды въ вино именно въ томъ видѣ, какъ говоритъ о немъ евангелистъ Іоаннъ; но при этомъ: 1) оговаривается, „что здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ, что это дѣйствіе слѣдуетъ понимать исходящимъ отъ божественнаго всемогущества Іисуса, потому что этотъ разсказъ несомнѣнно приводится какъ первое подтвержденіе того слова, которымъ Іисусъ обѣщалъ Своимъ ученикамъ, что они будутъ созерцать постоянно для Него готовую помощь Божію (Іоан. I, 52), и 2) допускаетъ возможность вліянія на детали этого разсказа отъ того общаго впечатлѣнія, которое вынесено очевидцами изъ всей земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Вейссъ объясняетъ молитвою Іисуса и всемогуществомъ Божіимъ и воскрешенія мертвыхъ, равно какъ и всѣ другія чудесныя дѣйствія Христа. Условіемъ такихъ дѣйствій всегда служила вѣра; но предметъ этой вѣры опредѣлить довольно трудно: была ли это вѣра въ лицо Іисуса, или въ наступленіе обѣтованнаго спасенія, или вообще въ чудодѣйственную всемогущую силу Божію—неизвѣстно; послѣднее

вѣроятнѣе всего. При этомъ почти во всѣхъ разсказахъ о чудесныхъ дѣйствіяхъ Христа Вейссомъ не отвергается возможность вліянія на частности событій отъ того общаго впечатлѣнія, которое вынесли очевидцы евангельской исторіи изъ всей общественной жизни Іисуса.

Какое же значеніе имѣли чудесныя дѣйствія, совершонныя Богомъ по молитвамъ Іисуса, для лица или дѣятельности Спасителя? Что чудеса вообще и чудесныя исцѣленія въ особенности сами по себѣ не могли быть въ глазахъ народа признакомъ мессіанскаго назначенія Іисуса,—въ этомъ будто-бы не можетъ быть никакого сомнѣнія. Такія же точно чудеса, по ветхозавѣтному преданію (?),—говоритъ Вейссъ,—совершали пророки и многіе другіе святые мужи, хотя они не требовались необходимо и для удостовѣренія пророческаго посольства, доказательствомъ чего можетъ служить величайшій пророкъ Іоаннъ, который не совершилъ ни одного чуда (Іоан. X, 41). Тѣмъ не менѣе чудеса, совершонныя Іисусомъ, всегда могли служить доказательствомъ того, что съ Нимъ былъ Богъ (Іоан. III, 2), Который слышалъ Его молитву (IX, 31; XI, 22), что онъ дѣйствовалъ въ Немъ и чрезъ Него (XIV, 10), и въ этомъ смыслѣ они были свидѣтельствами Его божественнаго посольства (III, 2; IX, 33; ср. V, 36) и въ силу этого данныхъ Ему полномочій (Мѳ. IX, 6), которыя усиливали авторитетъ Его проповѣди о покаяніи (Мѳ. XI, 21, 23). Но что Его посольство было именно мессіанское — этого непосредственно они никогда не могли доказать.

Въ лицѣ Іисуса Христа Вейссъ видитъ осуществленіе религіозно-нравственнаго идеала человѣчества. Къ сожалѣнію понятіе общечеловѣческаго нравственно-религіознаго идеала слишкомъ широко, эластично, не отвергаетъ возможности самаго разнообразнаго толкованія и подлежитъ сильнѣйшему сомнѣнію по возможности самаго своего существованія. Въ этомъ случаѣ мы не приписываемъ работѣ Вейсса никакого существенно-важнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое общечеловѣческій и притомъ религіозно-нравственный идеалъ? Это— отвлеченное понятіе, не имѣющее никакого объективнаго значенія и границъ котораго указать никто не въ состояніи. Сколько въ мірѣ существовало религій, столько же существовало и религіозныхъ идеаловъ. Сколько въ мірѣ существовало разнообразныхъ кодексовъ нравственныхъ принциповъ и понятій, столько же существовало и нравственныхъ идеаловъ. То же самое нужно сказать о настоящемъ; то же самое нужно сказать и о будущемъ. Въ чемъ заключался идеалъ идолопоклонниковъ, въ томъ не могъ заключаться идеалъ монотеиста-еврея. „Иліада“ и „Одиссея“ — не то же, что священныя книги Ветхаго Завѣта. Какъ настоящее можетъ ручаться за будущее? Отсюда полнѣйшая невозможность самаго существованія *общечеловѣческаго* идеала вообще и религіозно-нравственнаго идеала въ частности. Мы не знаемъ, какія требованія предъявитъ будущее уже по одному тому, что не

знаемъ самаго будущаго, такъ какъ въ настоящее время его не существуетъ, а потому не можемъ за него и ручаться. Судить по самой природѣ человѣческой невозможно, ибо спрашивается: гдѣ критерій для такого сужденія? Онъ находится не въ самой природѣ человѣческой, неповрежденности которой мы не знаемъ, а внѣ ея; отсюда — неодинаковость представленій, разнообразіе сужденій, а слѣдовательно и разнообразіе или неодинаковость идеаловъ. По самому существу своему, равно какъ и по своему понятію, идеалы чужды устойчивости, отличаются подвижностью и измѣнчивостью. Что̀ для одного — идеалъ, то для другого уже перестало быть таковымъ. Идеалъ, достигнутый однажды, уже перестаетъ быть идеаломъ; онъ уступаетъ свое мѣсто другому, и т. д. до безконечности. Достигнувъ желаемой цѣли, человѣкъ уже не удовлетворяется ею, ищетъ и достигаетъ другой, за нею — третьей, четвертой, и т. д. Отсюда невозможность осуществленія *общечеловѣческаго* идеала въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, и что Христосъ не осуществилъ собою такого *общечеловѣческаго* идеала, доказательствомъ этого служитъ то, что проповѣдь о Немъ для однихъ служила соблазномъ, для другихъ казалась безуміемъ, — доказательствомъ этого служитъ и невѣріе современнаго Христу іудейскаго общества, равно какъ невѣріе нашего времени и нежеланіе увѣровать во Христа многихъ современныхъ намъ народовъ. Другое дѣло — идеалъ, представляемый священнымъ писаніемъ Ветхаго Завѣта; этотъ идеалъ дѣйствительно нашелъ во Христѣ свое полное осуществленіе. Но что такоѐ этотъ идеалъ? Рѣшеніе этого вопроса очевидно зависитъ отъ того, какъ смотрѣть на ветхозавѣтное писаніе. Если оно есть только произведеніе еврейской народной поэзіи, продуктъ народнаго творчества, то и его идеалъ не долженъ выходить за рамки узкой еврейской національности, т.-е. не можетъ быть названъ идеаломъ *общечеловѣческимъ*; это — идеалъ исключительно національный, еврейскій, и въ такомъ случаѣ онъ долженъ былъ выражаться въ той именно искаженной формѣ, въ какой представляли себѣ Мессію современные Іисусу іудеи. Въ этой формѣ идеалъ Мессіи дѣйствительно былъ идеалъ *народный*, но онъ далеко расходился съ идеаломъ ветхозавѣтнаго писанія. Если же смотрѣть на книги ветхозавѣтнаго писанія не какъ на продуктъ народнаго еврейскаго творчества, а какъ на книги священныя, богодухновенныя, то и въ этомъ случаѣ находящійся въ нихъ идеалъ не можетъ быть названъ *общечеловѣческимъ*, потому что онъ принадлежитъ по своему происхожденію не людямъ, а данъ имъ извнѣ, отъ Бога [1]). Иное дѣло, соотвѣтствуетъ ли этотъ

[1]) „Пророчества—говоритъ Орелли—не суть идеалы, какъ образуютъ ихъ для себя люди, чтобы стремиться къ нимъ, хотя они никогда и не достигаются, но идеи, которыя предоставилъ Богъ для осуществленія“. См. „Die alttestament. Weissagung“ von C. v. Orelli, Wien, 1882, стр. 4.

богодарованный идеалъ истинной, не поврежденной грѣхомъ, человѣческой природѣ. Но отвѣтъ на этотъ вопросъ Вейссу нисколько не помогаетъ, такъ какъ все-таки этотъ идеалъ не могъ быть составленъ и на основаніи чистыхъ, не поврежденныхъ грѣхомъ, свойствъ человѣческой природы. Человѣческая природа въ томъ видѣ, какой она получила послѣ паденія человѣка, въ своемъ анормальномъ направленіи, доставляетъ лишь одни отрицательные признаки, на основаніи которыхъ еще нельзя судить о ея истинномъ, положительномъ, неповрежденномъ существѣ. Но безконечное число нулей никогда не составитъ единицы. Отсюда говорить о жизни и лицѣ Христа какъ объ осуществленіи общечеловѣческаго религіозно-нравственнаго идеала — значитъ ничего не говорить или же говорить только на вѣтеръ, по пустому.

Что Іисусъ Христосъ признавалъ Себя истиннымъ Мессіею и что Онъ дѣйствительно былъ истинный Мессія, — этого Вейссъ не только не отвергаетъ, но даже повсюду доказываетъ и положительно утверждаетъ, не допуская никакого сомнѣнія. Но что такое, по Вейссу, мессіанство, въ какой оно должно выражаться формѣ и какимъ образомъ Іисусъ Христосъ могъ придти къ тому убѣжденію, что онъ есть истинный Мессія? Теперь, — говоритъ Вейссъ, — никто уже болѣе не отвергаетъ того, что призваніе Іисуса, съ которымъ соединяется Его міровое историческое значеніе, понимаемое исторически, не было и не могло быть инымъ, кромѣ призванія — *быть Мессіею своего народа*, хотя и много было споровъ о томъ, сознавалъ ли Онъ самъ ясно съ самаго начала это призваніе. Само собою разумѣется, что, согласно съ истинно-человѣческимъ развитіемъ, Іисусъ достигъ до сознанія о своемъ мессіанскомъ назначеніи только постепенно; но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что Его сознаніе о назначеніи падаетъ лишь на время Его общественнаго служенія. Даже въ обыкновенной жизни служитъ признакомъ незрѣлости, если кто-нибудь начинаетъ общественную дѣятельность, не уяснивъ себѣ напередъ своей цѣли и средствъ. По одному уже этому мы должны признать, что Іисусъ Христосъ выступилъ на общественное служеніе не безъ яснаго сознанія о своемъ призваніи, — что это сознаніе достигло у Него ясности и живаго образа не въ два или три года Его общественнаго служенія. Какимъ же образомъ Онъ могъ придти къ такому сознанію? Народныя ожиданія въ этомъ случаѣ не могли имѣть на Него никакого прямаго вліянія, потому что мессіанскія надежды и ожиданія въ той формѣ, въ которой Онъ нашелъ ихъ у своего народа, совершенно расходились съ Его собственнымъ міровоззрѣніемъ; а это служитъ только новымъ доказательствомъ того, что Христосъ не могъ начать своего общественнаго служенія, не уяснивъ Себѣ напередъ своего призванія. Самособою понятно, что если Іисусъ выступилъ съ сознаніемъ, что Онъ есть *Мессія своего народа*, то Онъ вѣровалъ, что вмѣстѣ съ Нимъ

наступило исполненіе данныхъ Его народу обѣтованій. Эти обѣтованія выступали шагъ-за-шагомъ передъ Его глазами, когда Онъ углублялся въ священныя книги своего народа. Конечно, здѣсь рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ болѣе или менѣе темныхъ прдсказаніяхъ, а объ основной мысли, которая проходитъ чрезъ все ветхозавѣтное пророчество. Всѣ пророки полагали надежду для своего народа въ будущемъ, когда онъ исполнитъ предуказанное ему назначеніе, когда осуществится живущій въ немъ на основаніи Божественнаго Откровенія религіозно-нравственный идеалъ, а вмѣстѣ съ нимъ и сущность истинной религіи. Но это будущее не могло наступить въ силу только естественнаго развитія народной жизни; а такъ какъ при этомъ всѣ пророки бросали глубокій взглядъ на неисцѣлимую испорченность народнаго духа и народной жизни, то въ Израилѣ все больше и больше пробуждалось сознаніе, что какъ истинная религія вытекаетъ только изъ Божественнаго Откровенія, такъ точно и каждый новый шагъ религіозной жизни, не говоря уже о конечномъ совершенствѣ ея, можетъ быть произведенъ только чрезъ новый фактъ Божественнаго Откровенія. Долженъ былъ наступить день Іеговы, въ который Самъ Богъ придетъ къ своему народу, доканчивая то, что Онъ въ немъ началъ, исправляя его испорченность и полагая конецъ всѣмъ его нуждамъ. Это—зерно такъ-называемой мессіанской идеи. Форма, въ которой она выражалась, образъ, въ которомъ пророки ожидали наступленія этого будущаго, были чрезвычайно разнообразны, такъ какъ они всегда обусловливались тѣми историческими обстоятельствами, среди которыхъ жилъ и дѣйствовалъ тотъ или другой пророкъ. Не всегда существовало, хотя по преимуществу и существовало, опредѣленное лицо, чрезъ посольство котораго Іегова устроитъ это будущее и въ которомъ Онъ Самъ придетъ къ своему народу. Образъ этого лица, опять-таки сообразно съ различными временно историческими условіями, получалъ различный видъ. Чаще всего это былъ образъ помазаннаго царя изъ рода Давидова, который, какъ нѣкогда и его праотецъ, устроитъ народу желанное спасеніе; лицо это называли поэтому Мессіею, т.-е. просто „помазаннымъ“. Послѣ паденія царскаго дома Давидова, во время плѣна, лицо это является уже только рабомъ Іеговы, который носитъ на себѣ лишь образъ пророка. Тѣмъ не менѣе всегда удерживалась одна основная мысль, что то совершенство народа въ его внутреннѣйшемъ существѣ принесетъ ему самое богатое благословеніе также и во всѣхъ земныхъ жизненныхъ его обстоятельствахъ. При этомъ ветхозавѣтное писаніе указывало на то, что справедливость возвышаетъ народъ, что исполненіе божественной воли есть условіе всякаго земнаго благополучія, что съ надлежащимъ выполненіемъ религіозныхъ требованій должно наступить и полное осуществленіе того спасенія, которое Богъ въ Своемъ предвѣчномъ совѣтѣ опредѣлилъ для человѣка. Къ этому присоединялось,

что вмѣстѣ съ такимъ совершенствомъ Израиля должно осуществиться также и его величайшее міровое историческое значеніе. Іисусъ, конечно, не нуждался въ новыхъ откровеніяхъ, въ новомъ пророческомъ словѣ. Онъ вѣровалъ слову, которое сказалъ Его Отецъ въ писаніи Ветхаго Завѣта, и потому въ Его душѣ, которая слишкомъ была отягощена ужаснымъ противорѣчіемъ во внутренней и внѣшней жизни народа съ предуказаннымъ ему идеаломъ, должно было явиться непреодолимое желаніе того времени, которое согласно съ божественнымъ обѣтованіемъ обѣщаетъ уничтожить это противорѣчіе. Но когда наступитъ то время, когда исполнится эта надежда? Время и часъ не были открыты ни одному пророку. Какимъ же образомъ Іисусъ могъ узнать, что теперь насталъ часъ спасенія и что Онъ Самъ именно тотъ, который долженъ совершить это спасеніе? Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что въ самомъ Его внутреннемъ существѣ должны были заключаться тѣ условія, которыя уяснили Ему, что Онъ есть избранникъ предстоящаго мессіанскаго спасенія, Богопосланный спаситель своего народа; и они дѣйствительно заключались въ Немъ. Когда съ непоколебимою вѣрою въ обѣтованія Писанія Онъ разузнавалъ о времени, когда исполнится надежда Его народа, то для Него должно было быть несомнѣннымъ одно,—что въ Его лицѣ и въ Его жизни уже осуществилось то, что должно осуществиться и въ народѣ. Жизнь, какъ Онъ проводилъ ее, въ постоянной вѣрности отеческой любви Его Бога, въ сыновной преданности Ему, которая исключала возможность нарушенія этихъ отношеній, въ охотномъ исполненіи Его воли, которое было для Него жизненною потребностію и управляло каждымъ шагомъ Его пути,—что̀ это было иное, какъ не то совершенство истинной религіи, какъ не осуществленіе того идеала, который предначертанъ Его народу? Жизнь, на которой съ самаго начала пребывало благословеніе Божіе не во внѣшнихъ благахъ счастія, а во внутреннемъ мірѣ невозмутимаго общенія съ Богомъ,—которая получала все новыя и новыя благословенія даже и для внѣшняго положенія, что это, какъ не начало наступленія спасенія, какимъ должно было быть для народа мессіанское будущее? Для Іисуса это желанное будущее уже началось; посреди скорби народа, лишеннаго мира, уже существовало мѣсто, гдѣ любовь Божія осуществила все, что только она обѣщала. Но такъ какъ она обѣщала это не отдѣльнымъ личностямъ, а цѣлому народу, то то, что̀ совершилось въ жизни Іисуса, могло быть только началомъ того, что благость Божія хотѣла совершить въ цѣломъ народѣ и притомъ черезъ Него. Уже Ветхій Завѣтъ прилагалъ имя Сына Божія не только къ народу въ цѣломъ, но также и къ частнымъ лицамъ: хотя впрочемъ только къ избраннымъ Іеговы, которые были предметомъ Его особенной любви. Поэтому и Мессію во Израилѣ называли Сыномъ Божіимъ не ради только одного пустаго почетнаго титла, но чтобы

обозначить избранника Божественной любви, который былъ призванъ къ наилучшему назначенію, къ осуществленію самаго высшаго блага для Его народа. Само собою понятно, что если Іисусъ чувствовалъ себя Сыномъ Божіимъ, то Онъ долженъ былъ быть и тѣмъ, который устроитъ своему народу мессіанское будущее. Какъ мы видѣли, по всѣмъ ветхозавѣтнымъ предсказаніямъ, только въ силу Божественнаго дѣйствія могло наступить мессіанское будущее. Такое дѣйствіе Божіе совершилось. Былъ на лицо уже Тотъ, чрезъ Котораго должно было совершиться спасеніе и во всемъ народѣ. Въ своемъ посольствѣ Іисусъ видѣлъ уже совершившимся дѣло Божіе, которое должно было принести Его народу совершенство спасенія,—и этимъ закончилось Его Богооткровеніе; послѣдняя цѣль божественнаго совѣта уже была Ему возвѣщена. Онъ зналъ это, и зналъ, какъ Богъ уготовалъ Своему народу величайшее спасеніе, и притомъ—чрезъ Его посольство. Такимъ образомъ мы достигли пункта, гдѣ намъ открывается глубочайшая тайна самосознанія Іисуса, насколько ее можно вообще созерцать человѣчески. Что же такое это божественное посольство? Когда Богъ посылаетъ пророка, то Его Духъ сходитъ на него; движимый Духомъ, онъ выступалъ и говорилъ; или онъ призывался къ пророчеству посредствомъ видѣнія (in einer Vision). О видѣніяхъ, которыя бы созерцалъ Іисусъ, мы ничего не слышимъ; о такихъ чрезвычайныхъ моментахъ, въ которые бы Его постигало внезапное преизліяніе Духа Божія, Онъ ничего не зналъ; Его свѣтлая, богоугодная жизнь текла въ прекрасной равномѣрности и не нуждалась въ ментальныхъ возбужденіяхъ. Призваніе, къ которому Онъ видѣлъ себя предназначеннымъ, стало Ему извѣстно въ сознаніи Божественной любви, которая была Ему посвящена, какъ ея избраннику; въ Его избраніи чрезъ Божественную любовь основывалось Его посольство. Но когда было совершено это избраніе? Когда онъ началъ быть предметомъ этой единственной и исключительной любви Божіей? О заслуженіи этой любви послушаніемъ или другими какими-нибудь добродѣтелями не можетъ быть и рѣчи. Какъ мало израильскій народъ заслужилъ свое избраніе, такъ мало избранный Іеговы, чрезъ котораго народъ достигъ бы своего назначенія, могъ сдѣлаться достойнымъ этого высокаго призванія. Такой ходъ мыслей долженъ былъ самъ собою привести Іисуса къ сознанію, что та любовь Божія уже принадлежала Ему, прежде чѣмъ началось на землѣ Его существованіе, т.-е. что Его избраніе коренится въ нѣдрахъ вѣчности. Такъ пришелъ Іисусъ къ сознанію о Своемъ Божественномъ избраніи и посольствѣ; Онъ ждалъ лишь, когда дойдетъ до Него зовъ Бога, который сказалъ бы Ему, что уже наступилъ часъ Его и начался день спасенія для Его народа. Такимъ зовомъ Бога былъ слухъ, дошедшій до семейства Іисуса, о томъ, что на Іорданѣ явился великій пророкъ.

Такъ понимаетъ Вейссъ мессіанство Іисуса Христа. Нечего, ко-

нечно, и говорить, что въ этомъ взглядѣ не заключается ничего новаго, ничего оригинальнаго и самостоятельнаго. Въ томъ же самомъ Берлинѣ, въ которомъ издана и настоящая книга Вейсса, какъ разъ пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ (въ 1832 году) профессоръ Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, развивалъ почти такой же взглядъ на мессіанство Христа предъ своими слушателями въ университетской аудиторіи (см. Schleiermacher's „Das Leben Jesu", стр. 93—143). А потому что́ можно сказать противъ воззрѣній на этотъ предметъ Шлейермахера и его послѣдователей, то́ всецѣло можетъ быть направлено и противъ воззрѣній Вейсса. Но что́ особенно бросается въ глаза въ этихъ разсужденіяхъ Вейсса,—это отсутствіе прочныхъ историческихъ основъ и полное господство произвола. Истинно историческое изслѣдованіе не можетъ витать въ сферѣ одной фантазіи; каждый его выводъ непремѣнно долженъ имѣть подъ собою критически провѣренный, т.-е. вполнѣ достовѣрный историческій памятникъ. Ничего подобнаго нѣтъ въ данномъ случаѣ у Вейсса. Въ самомъ дѣлѣ,—какое онъ могъ имѣть основаніе для составленія именно такого, а не иного взгляда на развитіе мессіанскаго самосознанія Іисуса? Гдѣ онъ читалъ объ этомъ? Евангелія намъ ничего не отвѣчаютъ на этотъ вопросъ; другихъ источниковъ для жизнеописанія Іисуса Христа нѣтъ; слѣдовательно мы не имѣемъ никакого историческаго основанія судить о томъ, какъ именно развивалось мессіанское самосознаніе Іисуса, и такъ ли оно дѣйствительно было, какъ говоритъ Вейссъ, или иначе. Въ этомъ случаѣ Вейссъ увлекся примѣрами Шенкеля и Кейма, желая понять мессіанское самосознаніе Іисуса, не признавая въ Немъ Божескаго естества, а путемъ чисто человѣческаго развитія, и потому впалъ въ общую съ ними ошибку. Вейссъ справедливо говоритъ о себѣ, что онъ не принадлежитъ ни къ какому опредѣленному богословскому направленію, но онъ и не самостоятельный изслѣдователь. Онъ заимствовалъ у каждаго что́ только видѣлъ лучшаго и наиболѣе соотвѣтствующаго исторической правдѣ, какъ онъ понимаетъ ее. У него можно находить мысли и Шлейермахера, и Вейссе, и Вильке, и Кейма, и Шенкеля. Но въ общемъ онъ дѣйствительно принадлежитъ по преимуществу къ *примирительному* или *посредствующему* направленію.— По взгляду Вейсса, Христосъ, какъ мы видѣли, ничѣмъ существенно не отличается отъ ветхозавѣтныхъ пророковъ; Онъ только праведный, безгрѣшный человѣкъ, потому что Онъ выполнилъ въ Своей частной жизни всѣ требованія ветхозавѣтнаго закона, Онъ — только *Мессія Своего народа*, но не искупитель всего падшаго человѣчества, Богочеловѣкъ, Онъ—только *„высшій пунктъ* вновь явившагося въ исторіи и развивающагося по своимъ собственнымъ законамъ ряда Божественныхъ откровеній". Такимъ образомъ въ своей *примирительной* ревности Вейссъ идетъ далѣе Шлейермахера съ его послѣ-

дователями и говоритъ то, чего не сказалъ бы его великій учитель. Однако же многолѣтняя исторія евангельской экзегетики повидимому уже достаточно убѣдила, что въ области религіи никакая средина невозможна, что кто не съ нами, тотъ противъ насъ, что полувѣрованіе хуже самаго невѣрія, что на вопросы, предлагаемые Евангеліемъ, можно отвѣчать только: „да“ или: „нѣтъ“. Примирительное же направленіе никогда не достигаетъ своей цѣли главнымъ образомъ потому, что оно не имѣетъ, да и не можетъ имѣть для себя никакого достаточнаго историческаго основанія въ самомъ новозавѣтномъ писаніи и регулируется большею частію только однимъ произволомъ, собственною фантазіею его представителей.

Впрочемъ произволъ и отсутствіе строго-научныхъ пріемовъ изслѣдованія — это общіе недостатки новаго сочиненія Вейсса. Каждая его страница можетъ служить подтвержденіемъ настоящаго нашего положенія. Такъ Вейссъ, какъ мы видѣли, строго раздѣляетъ Евангеліе о Христѣ или апостольскую проповѣдь, отъ Евангелій въ собственномъ смыслѣ. Этотъ пріемъ, по нашему мнѣнію, совершенно произвольный и вовсе не научный. Самъ Вейссъ признаетъ за каждымъ изъ нашихъ Евангелій не біографическую только цѣль, но и учительную, т.-е. этимъ самымъ Вейсъ признаетъ, что наши Евангелія суть въ то же время и Евангелія о Христѣ, ибо какъ апостольская проповѣдь о Христѣ имѣла своею цѣлію совершеніе спасенія во Христѣ, такъ точно и Евангелія — что̀ признаетъ и Вейссъ — писаны именно съ тою цѣлію, чтобы ихъ читатели увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его. Вейссъ судитъ объ апостольской проповѣди по посланіямъ апостола Павла и его рѣчамъ къ язычникамъ; но посланія апостольскія вообще составляютъ такую незначительную долю среди апостольскихъ благовѣстническихъ трудовъ, что по характеру первыхъ нельзя судить о характерѣ послѣднихъ, тѣмъ болѣе, что апостольскія посланія были писаны или по какому-нибудь случаю,—каковы вообще посланія апостола Павла,— или же носятъ на себѣ исключительный характеръ, каковы въ частности посланія, напр., того же апостола къ Тимоѳею и въ особенности къ Титу и Филимону. Вейссъ не видитъ органической связи между Евангеліемъ о Христѣ и частными фактами изъ Его земной жизни, и даже допускаетъ, что еслибы наши письменныя Евангелія вдругъ какъ-нибудь были совершенно уничтожены, то наша вѣра отъ этого ничего не потеряла бы, такъ какъ она основывается не на Евангеліяхъ, а на апостольской проповѣди. Въ данномъ случаѣ противъ Вейсса говоритъ уже одно то обстоятельство, что на основаніи однихъ только посланій апостола Павла можно составить, какъ доказалъ опытъ, довольно удовлетворительное жизнеописаніе Господа нашего Іисуса Христа. Мы говоримъ о Кольтгофѣ (E. G. Kolthoff) и его „Vita Jesu Christi“, на-

писанной исключительно на основаніи однихъ только посланій апостола Павла—„a Paulo apostolo adumbrata. Hafn. 1852“. Думать такъ, какъ думаетъ Вейссъ, по нашему мнѣнію, можетъ позволить только одинъ произволъ и отсутствіе болѣе или менѣе глубокаго пониманія евангельской исторіи.—Вотъ почему мы въ этомъ случаѣ придерживаемся совершенно другаго мнѣнія, и надѣемся, что это мнѣніе вмѣстѣ съ нами раздѣлятъ и наши читатели, тѣмъ болѣе, что это мнѣніе принадлежитъ собственно не намъ, а самимъ евангельскимъ повѣствователямъ, и потому заслуживаетъ вниманія уже за одну свою древность. Сущность этого мнѣнія состоитъ въ томъ, что утрата евангельскихъ повѣствованій не только не могла быть для насъ и для нашей вѣры совершенно безразличною, какъ думаетъ Вейссъ, но напротивъ причинила бы намъ, какъ и нашей вѣрѣ, самыя серьезныя затрудненія, такъ какъ *съ утратою евангельскихъ повѣствованій мы лишились бы возможности узнать твердое основаніе того ученія, въ которомъ были наставлены* (ср. Лук. I, 4). Такимъ образомъ, уничтожая внутреннюю связь между Евангеліемъ о Христѣ и Евангеліями письменными, не находя въ сихъ послѣднихъ твердаго основанія того ученія, въ которомъ христіане были наставлены устною апостольскою проповѣдію, Вейссъ идетъ и противъ логическихъ соображеній, и противъ историческихъ воззрѣній на этотъ предметъ самихъ евангельскихъ повѣствователей.

Такой же научный произволъ господствуетъ у Вейсса и при указаніи на постепенность развитія устной апостольской проповѣди. Историческія данныя не указываютъ ровно никакого основанія для сужденія о томъ, что содержаніе апостольской проповѣди развивалось по указаніямъ нашего ученаго. Въ этомъ случаѣ Вейссъ поступаетъ такимъ образомъ. Онъ беретъ въ руки посланія апостола Павла, затѣмъ—Откровеніе Іоанна и, выбравъ самопроизвольно нужныя изъ нихъ мѣста, располагаетъ въ томъ именно порядкѣ, какой былъ ему желателенъ. Но подобная подтасовка, совершенно произвольная и ни на чемъ неосновательная, по меньшей мѣрѣ неумѣстна въ серьезномъ изслѣдованіи. Еслибы Вейссъ дѣйствительно хотѣлъ составить себѣ понятіе о характерѣ устной апостольской проповѣди и ея матеріи, то онъ поступилъ бы гораздо лучше, еслибы судилъ о нихъ по книгѣ Апостольскихъ Дѣяній, именно по проповѣдямъ Петра и Стефана, а не по однѣмъ только рѣчамъ Павла къ эллинамъ, т.-е. язычникамъ. Тогда онъ не отрицалъ бы и связи между Евангеліемъ о Христѣ и Евангеліемъ въ собственномъ смыслѣ. Павелъ проповѣдывалъ язычникамъ, младенцамъ во Христѣ, которыхъ сначала нужно было питать молокомъ, чтобы потомъ можно было давать твердую пищу. Но это значитъ только то, что христіанскія истины постепенно уяснялись и воспринимались язычниками, а не то, что постепенно развивалась самая матерія евангельской проповѣди въ представленіи апостоловъ,

не была готовою, законченною и только у Іоанна Богослова перешагнувшею за горизонтъ настоящей жизни.

Отсутствіе научныхъ пріемовъ и произволъ господствуютъ у Вейсса также и при рѣшеніи вопроса о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій. Мы ничего не будемъ говорить объ указаніи Вейсса на существованіе въ первой іерусалимской общинѣ устойчиваго устнаго евангельскаго типа, образовавшагося на основаніи устныхъ разсказовъ, устнаго преданія очевидцевъ. Такъ ли оно было на самомъ дѣлѣ или нѣтъ, мы этого не знаемъ и не имѣемъ никакихъ историческихъ данныхъ, на основаніи которыхъ могли бы согласиться или отвергнуть мнѣніе Вейсса. Но первое мѣсто между источниками жизнеописанія Христа Вейссъ, по примѣру Шторра, Вейссе, Вильке, Бауэра, Тирша, Ричля и др., предоставляетъ Евангелію Марка. На какомъ основаніи онъ это дѣлаетъ? Собственно говоря, безъ всякаго основанія, т.-е. совершенно произвольно. Правда, Маркъ написалъ свое Евангеліе по разсказамъ и воспоминаніямъ Петра; но Евангеліе отъ Іоанна написано, какъ признаетъ и Вейссъ, самымъ непосредственнымъ очевидцемъ и ближайшимъ, любимѣйшимъ ученикомъ Христовымъ. Почему же оно должно уступить первенство Евангелію Марка? Далѣе,—Вейссъ признаетъ, что раньше всѣхъ явилось Евангеліе отъ Матѳея, написанное на арамейскомъ языкѣ, которое почему-то хотя до насъ и не дошло, но за то цѣликомъ вошло въ греческое Евангеліе отъ Матѳея, и самъ Вейссъ въ своей книгѣ обыкновенно называетъ это послѣднее древнѣйшимъ источникомъ. Почему же, спрашивается, оно должно стоять ниже Евангелія Марка? Еще болѣе замѣтна невыдержанность пріемовъ Вейсса въ предположеніи о томъ, что евангелисты пользовались произведеніями другъ друга. По изслѣдованіямъ самого Вейсса оказывается, что Маркъ написалъ свое Евангеліе въ 69 году по Р. Х., Матѳей, пользовавшійся Маркомъ,—послѣ разрушенія Іерусалима, Лука — также *въ началѣ* 80-хъ годовъ. Такимъ образомъ появленіе одного Евангелія отдѣлялось отъ времени появленія другаго Евангелія всего лишь нѣсколькими (двумя-тремя) годами. Сколько, слѣдовательно, было принесено жертвъ на переписку этихъ евангельскихъ писаній въ вѣкъ апостольскій, исполненный великихъ проповѣдническихъ трудовъ и бѣдный вообще письменностію и ея средствами, чтобы эти писанія могли разойтись въ столь короткое время и въ столькихъ многочисленныхъ экземплярахъ, что чуть ли не каждый изъ вѣрующихъ могъ имѣть ихъ у себя подъ руками и дѣлать изъ нихъ какія ему угодно извлеченія, сокращенія и дополненія! По словамъ Вейсса, арамейское Евангеліе отъ Матѳея было написано также уже послѣ разрушенія Іерусалима; а между тѣмъ Маркъ, написавшій свое Евангеліе въ 69 году, пользовался имъ! Кромѣ того, Лука будто бы пользовался еще цѣлою массою какихъ-то источниковъ темнаго происхожденія, совершенно неизвѣст-

ныхъ даже и самому Вейссу и не дошедшихъ до насъ. Но если евангельская письменность вообще могла начаться только послѣ разрушенія Іерусалима, какъ увѣряетъ Вейссъ, то гдѣ же могли взяться эти источники въ *началѣ* 80-хъ годовъ. Далѣе, — если Лука, *грекъ* по происхожденію, много путешествовавшій съ апостоломъ Павломъ и едва ли жившій въ Палестинѣ, могъ пользоваться такими источниками, то ясно, что они находились въ то время уже во всеобщемъ употребленіи и, слѣдовательно, существовали во множествѣ экземпляровъ. Какимъ же образомъ до насъ не дошелъ ни одинъ изъ нихъ и почему ни у одного писателя древности не сохранилось ни цитатъ изъ нихъ, ни свидѣтельства о томъ, чтобы такіе источники когда-нибудь дѣйствительно существовали? Съ точки зрѣнія Вейсса этотъ вопросъ совершенно неразрѣшимъ.

Еще болѣе небезупречно поступаетъ Вейссъ, когда допускаетъ, что евангелисты при написаніи своихъ повѣствованій пользовались устнымъ народнымъ преданіемъ и внесли изъ него даже черты сказочнаго характера. Не будемъ спорить въ этомъ случаѣ съ Вейссомъ. Допустимъ, что дѣло было такъ, какъ утверждаетъ онъ. Но какъ въ этомъ случаѣ слѣдовало бы поступить серьезному изслѣдователю? Очевидно, прежде чѣмъ приступать къ изложенію жизни Іисуса Христа, онъ долженъ бы былъ заняться болѣе серьезнымъ изслѣдованіемъ своихъ источниковъ, долженъ былъ найти истинный критеріумъ для того, чтобы судить, что̀ въ его источникахъ истинное, достовѣрное, историческое, что̀ — сказочнаго характера, а что̀ сомнительное только. Затѣмъ онъ долженъ былъ бы устранить все то, что составляетъ въ его источникахъ лишь ненужный грузъ и не имѣетъ никакого значенія для характеристики личности Іисуса Христа, а сомнительное долженъ бы былъ подвергнуть строгой исторической критикѣ, насколько оно можетъ быть принимаемо въ соображеніе при изложеніи земной жизни Іисуса Христа, и не лучше ли въ виду интереса чисто-историческаго его не касаться совсѣмъ. Но не такъ поступаетъ въ этомъ случаѣ Вейссъ. Подрывая довѣріе къ нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ на томъ основаніи, что въ нихъ могли войти изъ преданія и черты сказочнаго характера, онъ не очищаетъ истинное и важное отъ ложнаго и тривіальнаго, не указываетъ даже критерія для подобной сортировки евангельскихъ разсказовъ, а прямо переходитъ къ изложенію земной жизни Господа нашего Іисуса Христа, не стѣсняясь иногда въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, по своему личному благоусмотрѣнію, относить все неподходящее подъ его взглядъ къ сказочному характеру или вліянію общаго впечатлѣнія, вынесеннаго очевидцами изъ всей земной жизни Христа, на изложеніе частныхъ чертъ даннаго событія, не отдавая предъ своими читателями никакого отчета въ своихъ дѣйствіяхъ.

Наконецъ, такой же точно произволъ господствуетъ у Вейсса и

въ пользованіи тѣми евангельскими разсказами, которые самъ Вейссъ признаетъ несомнѣнно достовѣрными. Евангельскія событія, о которыхъ говорятъ всѣ три первые евангелиста, Вейссъ излагаетъ одинъ разъ по Марку, другой по Лукѣ, третій по Матѳею. При этомъ читатель можетъ только недоумѣвать, почему данное событіе излагается именно по повѣствованію этого евангелиста, а не другаго. Конечно, такъ поступать имѣетъ полное право тотъ жизнеописатель Христа, который не допускаетъ никакой градаціи между евангельскими повѣствованіями, для котораго всѣ они одинаково достовѣрны. Но Вейссъ не принадлежитъ къ такого рода жизнеописателямъ Христа; онъ отдаетъ явное предпочтеніе Марку, а потому когда вмѣсто Марка онъ пользуется повѣствованіемъ какого-нибудь другаго евангелиста, то очевидно онъ обязанъ былъ бы каждый разъ давать своимъ читателямъ отчетъ, почему онъ это дѣлаетъ. Другое дѣло, еслибы прежде изложенія жизни Христа онъ сравнилъ тексты евангельскихъ повѣствованій и при этомъ указалъ, почему въ даннемъ случаѣ должно быть отдано предпочтеніе тексту одного евангелиста предъ текстомъ другаго. Тогда, конечно, подобный отчетъ при самомъ изложеніи земной жизни Христа былъ бы излишенъ; но Вейссъ не дѣлаетъ и этого, а такое поведеніе опять-таки можно назвать только непослѣдовательнымъ и приписать только одному произволу.

Значеніе евангельскихъ чудесъ Вейссъ, какъ мы видѣли, урѣзываетъ, насколько и гдѣ только это возможно. На бѣсноватыхъ, напр., онъ смотритъ какъ на величайшихъ грѣшниковъ. Мы не будемъ долго останавливаться на этомъ взглядѣ. Неприложимость его къ объясненію евангельскихъ событій не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ это за грѣшники, которые обладали такою ужасною, нечеловѣческою *физическою* силою, которая ясно указываетъ на ненормальное состояніе этихъ больныхъ не только психическое или нравственное, но и физическое, не терпѣли ничего человѣческаго, не одѣвались въ одежду, жили не въ человѣческихъ жилищахъ, а во гробахъ, разрывали цѣпи, которыми ихъ сковывали, и т. п.? Почему же въ наше время грѣховность людей не проявляется въ такой ужасной формѣ? Очевидно евангельское указаніе на состояніе бѣсноватыхъ не допускаетъ никакой сдѣлки.

Значеніе евангельскихъ чудесъ Вейссъ, какъ мы видѣли, полагаетъ лишь въ томъ, что Іисусъ былъ близокъ къ Богу и что Богъ слышалъ Его молитву, какъ Онъ слышалъ молитву и ветхозавѣтныхъ пророковъ. Но Самъ Христосъ придавалъ Своимъ чуднымъ дѣйствіямъ гораздо большее значеніе. Когда Іоаннъ прислалъ къ Іисусу своихъ учениковъ спросить Его: „Ты ли Тотъ, Который долженъ придти, или ожидать намъ другаго?“—то Іисусъ сказалъ имъ на это: „пойдите, скажите Іоанну, что̀ слышите и видите. Слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ,

мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ". Указаніемъ на эти дѣйствія Свои Христосъ очевидно даетъ отвѣтъ Іоанну Крестителю, что Онъ именно есть Тотъ, Которому должно придти въ міръ, и что имъ не слѣдуетъ ожидать другаго. Признаки Мессіи на лицо.

Впрочемъ, помимо указанныхъ нами недостатковъ книга Вейсса имѣетъ много и положительныхъ достоинствъ. Вейссъ превосходно опровергаетъ многія возраженія новѣйшей отрицательной критики, особенно школы Штрауса и новотюбингенцевъ, живо и наглядно излагаетъ евангельскія событія, даже и тѣ, которыя носятъ на себѣ явно сверхъестественный характеръ, каковы, напр., разсказы о воскрешеніи мертвыхъ, вездѣ стоитъ на исторической почвѣ и почти никогда не покидаетъ ея; превосходно доказываетъ ту мысль, что Христосъ не заимствовалъ изъ знаній своего времени и своего народа, былъ чуждъ сектантскаго отпечатка; жизнь Іисуса Христа онъ понимаетъ не иначе, какъ въ связи съ жизнью Его народа, и т. п. Правда, иногда онъ увлекается естественностью своего изложенія, какъ напр. въ сужденіи о внѣшности и темпераментѣ Христа, а также и о томъ, былъ ли Христосъ женатъ или нѣтъ, и почему именно Онъ не былъ женатъ; но это общіе недостатки всѣхъ тѣхъ изслѣдователей, которые хотятъ понять жизнь Іисуса Христа, какъ они говорятъ, *исторически* [1]).

Итакъ мы разсмотрѣли всѣ тѣ ложные пути, которыми новые ученые, но не довѣряющіе вполнѣ Евангеліямъ, жизнеописатели Господа нашего Іисуса Христа достигли своихъ нелѣпыхъ результатовъ. Ясно, что по ихъ пути мы не пойдемъ; намъ нуженъ болѣе вѣрный путь—историческій. Но чтобы остаться вѣрными исторической правдѣ, намъ, очевидно, прежде чѣмъ касаться своего предмета, нужно разсмотрѣть, насколько достовѣрны тѣ источники, на основаніи которыхъ мы хотимъ вести свое дѣло. Къ этимъ-то источникамъ мы теперь и переходимъ.

II. Источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

А. Евангелія каноническія. Общій характеръ каноническихъ евангелій.

Все, что въ письмени дошло до насъ о жизни и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа, принадлежитъ Его первымъ послѣдователямъ и ученикамъ, которые всю свою жизнь посвятили трудамъ благовѣствованія и проповѣдыванія людямъ возвѣщеннаго Имъ Евангелія и прославленію Его святаго имени. Самъ Христосъ не оставилъ послѣ

[1]) Срв. D-r Karl Hase, „Geschichte Jesu". Nach akademischen Vorlesungen. Leipzig. 1876.—§ 52. „Der Cölibat", стр. 385—388.

Себя ничего письменнаго. Письмо къ Эдесскому князю Авгару, которое у Евсевія (I, 13) приписывается Христу, какъ извѣстно, нельзя назвать подлиннымъ. Мы ни откуда не знаемъ, чтобы Христосъ отправлялъ кому-либо какія-либо письма или посланія; ученіе же свое Онъ всегда излагалъ въ живомъ словѣ и никогда не произносилъ рѣчей по предварительной записи. Слѣдуя своему Учителю, и апостолы возвѣщали міру Его Евангеліе по преимуществу устно (Марк. XVI, 15, 20), и только когда лично не могли присутствовать въ томъ обществѣ, которому преподавали христіанское вѣроученіе и правила нравственной жизни, они писали свои посланія; подобно своему Божественному Учителю и они также никогда не произносили писанныхъ рѣчей или проповѣдей. Да и зачѣмъ имъ было бы это дѣлать? Ихъ устами глаголалъ самъ Духъ Святый; въ ихъ памяти, конечно, еще такъ твердо и такъ неизгладимо была напечатлѣна вся жизнь и всѣ дѣла ихъ Господа, что, благовѣствуя о нихъ, они не нуждались ни въ какихъ записяхъ. Гораздо слабѣе было воспоминаніе очевидно уже у тѣхъ, которые не были непосредственными и постоянными свидѣтелями — очевидцами евангельскихъ событій, но сами узнали о нихъ только чрезъ посредство апостоловъ. Между тѣмъ мало-по-малу непосредственные очевидцы евангельскихъ событій и первые благовѣстники Христова Евангелія начали оставлять свое земное поприще, а потому и естественно, что многіе благочестивые и благоразумные люди уже въ первый вѣкъ христіанства стали заботиться о томъ, чтобы евангельская исторія не потеряла впослѣдствіи своего дѣйствительнаго значенія и не превратилась „въ море басенъ и легендъ“, когда перемрутъ всѣ апостолы и всѣ непосредственные свидѣтели-очевидцы евангельскихъ событій, и въ этомъ заключается истинная причина появленія въ письмени каноническихъ Евангелій. Что такая потребность въ первенствующей Церкви дѣйствительно была, это видно уже изъ того, что повѣствованій объ особенно замѣчательныхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, составленныхъ на основаніи устнаго преданія очевидцевъ и первыхъ проповѣдниковъ Евангелія, было уже *много* ко времени написанія нашего третьяго каноническаго Евангелія (Лук. I, 1—3), хотя, конечно, всѣ эти повѣствованія были еще настолько неудовлетворительны, что Лука рѣшился написать новое повѣствованіе и притомъ съ большею точностью, какою очевидно еще не отличались тѣ предшествовавшія *многія* повѣствованія.

Что каноническія Евангелія такимъ образомъ суть историческія книги и таковыми должны быть на самомъ дѣлѣ, — это очевидно. Но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что о нихъ нужно судить по тому масштабу, который выработанъ историческою наукою новѣйшаго времени. Это значило бы прилагать къ нимъ чужую мѣру. Прежде всего, не нужно забывать, что они—*Евангелія;* весь ихъ историческій строй

обусловливался исключительно ихъ основною идеею и ихъ конечною цѣлію, а потому и сужденіе о нихъ всегда должно находиться въ зависимости отъ ихъ идеи и цѣли и — ни отъ чего другаго. Совершенно ложно то представленіе, будто-бы евангелисты хотѣли изложить въ своихъ евангеліяхъ исторію земной жизни Господа нашего Іисуса Христа или даже только исторію Его общественнаго служенія. Ихъ послѣднею цѣлію было лишь доказательство вѣры, что Іисусъ Христосъ есть истинный Мессія, истинный Сынъ Божій, — доказательство, которое они хотѣли дать путемъ историческимъ (Іоан. XX, 31; Мѳ. I, 1). И дѣйствительно, вся исторія въ нихъ постоянно обусловливается именно этимъ основнымъ чисто дидактическимъ моментомъ или идеею.

Впрочемъ, указывая на непосредственную дидактическую цѣль евангельскихъ повѣствованій, этимъ мы вовсе не говоримъ того, что на основаніи ихъ нельзя начертать исторіи земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Правда, евангелисты опустили почти всю исторію дѣтства и исторію умственнаго развитія Христа, — что́ въ обыкновенныхъ біографіяхъ занимаетъ одно изъ видныхъ мѣстъ. Но вопросъ объ умственномъ развитіи Богочеловѣка не только совершенно излишенъ, но даже и неумѣстенъ; въ остальномъ же они удовлетворяютъ всѣмъ законнымъ біографическимъ требованіямъ даже и новѣйшаго времени. Они вполнѣ и всесторонне обрисовываютъ намъ божественную личность и богочеловѣческій характеръ Іисуса Христа, — а это именно для научнаго жизнеописанія только существенно и нужно. Конечно, преслѣдуя свою непосредственную дидактическую цѣль благовѣствованія, евангелисты не могли вести своихъ разсказовъ съ лѣтописною точностію и не всегда могли долго и съ полнымъ вниманіемъ останавливаться на хронологическихъ и топологическихъ указаніяхъ; а потому мѣста и времени того или другаго событія они касаются лишь настолько, насколько это было необходимо для болѣе нагляднаго изложенія исторіи самаго событія. Понятно, что въ одномъ случаѣ они могли указывать мѣсто и время съ самою опредѣленною точностію, въ другомъ только отчасти; иногда же они могли и вовсе не говорить объ этомъ. Но хронологическія и топологическія данныя при описаніи частныхъ событій не имѣютъ особенной важности и въ біографіяхъ обыкновенныхъ людей, а еще менѣе они важны въ жизнеописаніи Богочеловѣка.

Гораздо интереснѣе вопросъ о сходствѣ и различіи нашихъ каноническихъ Евангелій [1]), равно какъ и вопросъ о томъ, какимъ

---

[1]) Болѣе или менѣе интересныя сужденія о сходствѣ и различіи, происхожденіи и подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій можно находить въ сочиненіяхъ слѣдующихъ ученыхъ: *Baur*'а—„Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“; „Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft“; „Theolog.

образомъ объяснить тѣ замѣтные пропуски въ евангельскихъ повѣствованіяхъ многихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, на которые такъ часто нападаетъ отрицательная критика? Конечно, еслибы каноническія Евангелія имѣли въ виду лишь одну цѣль историческую, въ такомъ случаѣ онѣ дѣйствительно не могли бы уже быть ни чѣмъ инымъ, какъ только простыми біографіями; евангелисты тогда не имѣли бы уже права выбирать или оставлять тѣ или другіе факты, но должны бы были въ строго хронологическомъ порядкѣ только сообщать все то, что̀ имѣло мѣсто въ жизни Господа нашего

Jahrbücher", 1850; *Hingenfeld* — „Die Evangelienforschung nach ihrem Verlaufe", u. s. w. — „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie". 1861. „Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments". Conr. *Glökler* — „Die Evangelien des Matheis, Marci und Lucas in Uebereinstimmung gebracht und erklärt", Frankfurt. 1834. 2 Theile. G. H. A. *Ewald* — „Die drei erster Evangelien übersetzt und erklärt". Gott. 1850. F. *Bleek* — „Die drei erster Evangelien". 2 Theile. Berlin. 1862. C. *Weizsücker* — „Untersuchungen über die evangelische 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. *Sieffert* — „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. J. Schwarz* — „Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftverhältniss der Evangelien". 1844. *Lessing* — „Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet". 1778. *Eichhorn* — „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 für Geistliche und Studirende. 1850 и 1868. *Weisse* — „Die evangelische Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet". 1838. *Thiersch* — „Einige Worte über die Aechtheit der neutestamentl. Schriften". 1846. *Kuhn* — „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeit". 1838. *Guerieke* — „Neutestamentliche Isagogik". 1868. *Weiss* — „Das Leben Jesu. 1882. *Gfrörer* — „Geschichte des Urchristentums". *De Wette* — „Einleitung in's Neue Testament". *Olshausen* — „Biblischer Kommentär". *A. W. Meyer* — „Kritisch. exegetisches Kommentar". 1864. *Neudecker* — „Lehrbuch der Einleitung". 1840. Сюда же нужно отнести и всѣ тѣ сочиненія полемическаго характера, которыя были вызваны оригинальною гипотезою новотюбингенской школы о происхожденіи и соотношеніи нашихъ каноническихъ Евангелій между собою, — каковы сочиненіе *Бетмхера* — „Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz". 1841, *Визелера* — „Chronologische Synopse der vier Evangelien". 1843, а также труды Баумгартена, Дитлейна, Гартинга, Нимейера, Ринка, Дорнера, Бунзена, Вейцеля. Гундерта, Лехлера, Лянге, Лютгардта, Лекебуша, Шафа, Газе и др. Частнѣе литература по вопросу о сходствѣ и различіи каноническихъ Евангелій, ихъ подлинности и происхожденіи будетъ указана нами ниже. Изъ сочиненій на отечественномъ языкѣ здѣсь слѣдуетъ указать прежде всего на труды епископа *Михаила* (Лузина) и въ особенности на его изслѣдованіе „О Евангеліяхъ и евангельской исторіи", сочиненіе *Н. И. Троицкаго* — „О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій. Опытъ разбора гипотезъ г. Эвальда и Ю. Гольцмана. Кострома. 1878" и переводное сочиненіе *Герике* — „Введеніе въ новозавѣтныя книги. 1869".

Іисуса Христа; тогда, очевидно, и самыя повѣствованія ихъ были бы полнѣе и однообразнѣе. Но такъ какъ евангелисты руководились, какъ мы сказали, совершенно иною мыслію, то они, конечно, имѣли полное право брать изъ жизни Іисуса Христа только тѣ факты, которые наиболѣе соотвѣтствовали ихъ цѣли; а такой или другой выборъ всегда обусловливается какъ его особенною цѣлію, такъ и индивидуальными свойствами того или другаго выбирающаго лица. Въ этомъ-то обстоятельствѣ и заключается главная причина кажущагося или дѣйствительнаго разногласія между евангелистами. Возможность такого разногласія мы признаемъ еще охотнѣе, если при этомъ примемъ въ соображеніе, что хотя евангелисты были руководимы въ своихъ повѣствованіяхъ однимъ и тѣмъ же Духомъ Святымъ, но все-таки они были лица различныя между собою, имѣвшія неодинаковые поводы для написанія своихъ повѣствованій, писавшія ни къ однимъ и тѣмъ же лицамъ, ни при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ, ни въ одно и то же время, ни въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Вотъ почему различія евангельскихъ повѣствованій скорѣе говорятъ въ пользу подлинности этихъ повѣствованій, нежели противъ нея. Сходство же евангельскихъ повѣствованій вполнѣ объясняется тѣмъ, что они имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ, одну и ту же цѣль, одну и ту же основную идею и писаны подъ однимъ и тѣмъ же водительствомъ Святаго Духа.

Иной впрочемъ взглядъ на сходство и различіе евангельскихъ повѣствованій высказываютъ многіе ученые евангельскіе критики. Вопросъ о сходствѣ и различіи нашихъ каноническихъ Евангелій они ставятъ обыкновенно въ связь съ вопросомъ о происхожденіи самыхъ Евангелій и рѣшеніе перваго поставляютъ въ зависимость отъ такого или инаго рѣшенія послѣдняго. Вопросъ же о происхожденіи каноническихъ Евангелій рѣшается отрицательною критикою главнымъ образомъ въ четырехъ слѣдующихъ гипотезахъ.

I. Одни ученые предполагаютъ, что въ основѣ трехъ первыхъ каноническихъ Евангелій, которыя принято называть *синоптическими*, лежитъ *„Первоевангеліе“*, изъ котораго-то они и произошли тѣмъ или другимъ способомъ [1]). Такимъ образомъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ евангелисты будто-бы слѣдуютъ въ своихъ повѣствованіяхъ этому Первоевангелію, они до буквальности согласны между собою; тамъ же, гдѣ они отступаютъ отъ него, они разнятся и между собою. Придерживающимся этой гипотезы оставалось бы только указать, что́ же это

[1]) Виновникомъ гипотезы Первоевангелія *устнаго* считаютъ Гизелера, *письменнаго*—Эйхгорна. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что гипотеза устнаго Первоевангелія въ ея существенныхъ чертахъ предложена была еще и Гердеромъ въ его „Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797“, именно въ 12-й части его сочиненій. Въ наше время эту гипотезу поддерживаетъ Бернгардъ Вейссъ; ср. его „Das Leben Jesu“ 1882—1883, стр. 1—38.

за „Первоевангеліе“; но тутъ-то они и несогласны между собою. Именно одни изъ нихъ — Шмидтъ [1]), Фейльмозеръ и Больтенъ [2]) — считаютъ такимъ Первоевангеліемъ арамейское Евангеліе отъ Матѳея, о существованіи котораго зналъ Папій; другіе — Лессингъ [3]), Нимейеръ [4]), Веберъ [5]) и Вентурини — такъ называемое „Евангеліе отъ евреевъ“. Наиболѣе опредѣленно эта гипотеза изложена *Эйхгорномъ* [6]), который признаетъ, что три первыя каноническія Евангелія, благодаря различнымъ переработкамъ, произошли изъ одного и того же арамейскаго Первоевангелія, которое однако же до насъ не дошло. Переработка этого Первоевангелія, которое Эйхгорнъ обозначаетъ буквою А, легла въ основу нашего Евангелія отъ Матѳея; другая переработка — В легла въ основу Евангелія отъ Луки; третья — С, происшедшая изъ А и В, дала основаніе Евангелію отъ Марка. При этомъ Маркъ и Лука пользовались будто-бы еще одною переработкою арамейскаго Первоевангелія — D, которая совершенно была неизвѣстна писателю нашего Евангелія отъ Матѳея. Впослѣдствіи однако же Эйхгорну было доказано, что такъ какъ всѣ указанныя имъ переработки — А, В, С, D — очевидно были на *арамейскомъ* языкѣ, то посредствомъ предложенной имъ гипотезы еще нельзя объяснить себѣ сходства евангельскихъ повѣствованій въ отдѣльныхъ *греческихъ* выраженіяхъ. Въ виду этого Эйхгорнъ перестроилъ свою гипотезу такимъ образомъ: 1) арамейское Первоевангеліе; 2) греческій переводъ его; 3) переработка арамейскаго Первоевангелія, обозначенная Эйхгорномъ буквою А, которая и легла въ основу арамейскаго Евангелія отъ Матѳея; 4) греческій переводъ переработки А, причемъ переводчикъ пользовался также и греческимъ переводомъ арамейскаго Первоевангелія; 5) другой переводъ арамейскаго Первоевангелія, обозначенный Эйхгорномъ буквою В, который легъ въ основу нашего Евангелія отъ Луки; 6) Евангеліе, происшедши изъ переработокъ А и В, которое легло въ основу нашего Евангелія отъ Марка и которое обозначено Эйхгорномъ буквою С; 7) третья переработка арамейскаго Первоевангелія, которою пользовались какъ писатель Евангелія отъ Матѳея, такъ и писатель нашего Евангелія отъ Луки, и которую Эйхгорнъ обозначаетъ бу-

---

[1]) I. E. C. Schmidt — „Einleitung in's Neue Testament“. Th. 1, стр. 68.

[2]) Въ предисловіи къ сдѣланному имъ нѣмецкому переводу Евангелія отъ Матѳея.

[3]) „Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet“. 1778.

[4]) A. H. Niemeyer, „Programm“. 1790.

[5]) Weber, „Untersuchung über das Evangelium der Hebräer“. 1806.

[6]) Eichhorn, „Allgem. Biblioth. der biblisch. Liter“. 1794, а также и въ его „Einleitung in das Neue Testament“. 1804.

квою Д; 8) переводъ этой (третьей) переработки, при чемъ переводчикъ пользовался также и греческимъ переводомъ арамейскаго первоевангелія; 9) арамейское евангеліе отъ Матѳея, которое произошло изъ А и Д и которое Эйхгорнъ обозначаетъ буквою Е; 10) греческое Евангеліе отъ Матѳея, которое произошло изъ Е, съ прибавленіемъ нѣкоторыхъ мѣстъ изъ писаній, означенныхъ выше подъ №№ 4 и 8; 11) Евангеліе отъ Марка, которое произошло изъ С, при чемъ составитель его пользовался также и писаніями, обозначенными выше подъ №№ 4 и 5; наконецъ, 12) Евангеліе отъ Луки, которое произошло изъ В, при чемъ составитель его пользовался также и писаніемъ, означеннымъ подъ № 8.— Вотъ какою хитросплетенною и протяженно-сложенною гипотезою нѣкоторые ученые хотятъ объяснить себѣ сходство и различіе трѣхъ первыхъ каноническихъ Евангелій! Но очевидно такой гипотезы принять нельзя,— и она дѣйствительно прекратила свое существованіе почти тотчасъ же послѣ своего появленія на свѣтъ; по крайней мѣрѣ со временъ Гизелера ею уже совершенно перестали пользоваться, а въ наше время она стала достояніемъ лишь исторіи богословской мысли. Ея безжизненность и неосновательность зависятъ отъ ея излишней фантастичности и произвольности. Она не имѣетъ за себя ровно никакого—ни логическаго, ни историческаго основанія, тогда какъ противъ нея можно сказать многое. Прежде всего,—еслибы эта гипотеза была основательна и справедлива, то необходимо было бы предположить, что указываемое ею какое-то арамейское Первоевангеліе находилось въ очень многихъ спискахъ и было во всеобщемъ употребленіи уже въ самое первое время христіанства. Но, какъ извѣстно, апостольскій вѣкъ былъ вообще скуденъ письменностію; а потому и невозможно допустить существованія въ то время такого множества списковъ арамейскаго Первоевангелія. Потомъ,— еслибы указываемое этою гипотезою арамейское Первоевангеліе было въ то время во всеобщемъ употребленіи, то какимъ образомъ до насъ не дошло бы отъ него слѣдовъ, хотя бы то даже въ видѣ цитатъ или ссылокъ на него позднѣйшихъ писателей? Наконецъ какимъ образомъ могло случиться такъ, что изъ всѣхъ двѣнадцати редакцій, переводовъ и переработокъ арамейскаго Первоевангелія, указываемыхъ этою гипотезою,—переработокъ и переводовъ, также, конечно, ходившихъ во множествѣ списковъ и бывшихъ во всеобщемъ употребленіи, до насъ дошли только три каноническія Евангелія, а остальныя безслѣдно канули въ бездну забвенія и неизвѣстности? Что это за непонятная игра какого-то слѣпаго случая? Всѣ эти вопросы и сомнѣнія, неразрѣшимыя съ точки зрѣнія приведенной гипотезы, ясно говорятъ о ея неосновательности и пустотѣ. Небезъинтересно между прочимъ сужденіе Баура объ этой гипотезѣ. „Эйхгорнова

гипотеза Первоевангелія—говоритъ Бауръ [1])—основываетъ происхожденіе нашихъ Евангелій на бездушномъ механизмѣ, заставляя ихъ составителей сидѣть надъ болѣе или менѣе значительнымъ количествомъ писанныхъ свитковъ книжныхъ, чтобы изъ существовавшихъ уже писаній составить новое. Она полагаетъ, что сдѣлала все, чего только можно желать, если о каждомъ отдѣлѣ нашихъ Евангелій умѣетъ сказать, что онъ заимствованъ или изъ древнѣйшаго Евангелія, или изъ собранія притчей, первоначальнаго или измѣненнаго, или изъ „книги высшей исторіи“, или даже изъ 6, 7, 8 неизвѣстныхъ книгъ. Допустимъ, что со всѣми этими книгами случилось то, что полагаютъ,—что же узнано чрезъ это?.. Въ итогѣ получается только аггрегатъ матеріаловъ, который накопляется механическимъ путемъ атомистическихъ соединеній, и форма обработки котораго является только случайностію; но гдѣ же творческій духъ, который проникалъ данную матерію, одушевлялъ ее и давалъ единство цѣлому? Этотъ вопросъ на этомъ пути всегда останется безъ отвѣта“. Къ сожалѣнію, на этотъ вопросъ не отвѣтилъ удовлетворительно и самъ Бауръ. Впослѣдствіи гипотеза Эйхгорна въ упрощенномъ видѣ была повторена Эвальдомъ, Гольцманомъ и Вейцзеккеромъ. Но существенные и характеристическіе недостатки ея остались тѣ же, что и у Эйхгорна [2]).

II. Другіе ученые, какъ напр. Августинъ, Гроцій, Миллиусъ, Ветштейнъ, Аммоній, Гугъ, Грисбахъ, Шторръ, Вильке, Бауэръ, Бюшингъ, Фогель и др. —предлагая иную гипотезу о происхожденіи Евангелій, иначе объясняютъ и ихъ сходство и различіе между собою. Они предполагаютъ, что писатели нашихъ каноническихъ Евангелій знали и пользовались другъ другомъ (гипотеза заимствованія). Но кого же изъ евангелистовъ нужно считать первоначальнымъ? При рѣшеніи этого вопроса, указанные ученые далеко расходятся между собою: одни изъ нихъ первоначальнымъ писателемъ-евангелистомъ считаютъ Матѳея [3]), другіе —

---

[1]) „Das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion“. 1851, стр. 173.

[2]) См. соч. Н. Троицкаго: "„О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій“. Опытъ разбора гипотезъ І. Эвальда и Ю. Гольцмана. Кострома. 1878.

[3]) *Grotius*, „Annotatt. zu Math. и Lucas“; *Mill*, „Prolegomena in N. Testament“. *Wetstein*, „Novum Testamentum, praef. ad Marc. et Luc“. *Townson*, , Abhandlung über die vier Evangelien mit Zusätzen vom Semler“, 1783. 2 Thle; *Hug*, „Einleitung in's N. T.“; *Aeschimann*, „Origine des trois pr. évv.“ 1832; *Hilgenfeld*, „Das Marcusevangelium nach Composit., Urspr. und Charakt.“ 1850; *Klostermann*, „Marcusevangelium“, 1868; *Griesbach*, „Progrr.“ 1789—90; *Owen*, „Observations of the four gospels“. 1764; H. *Saunier*, „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 *Бауръ*—„Das Marcusevangelium nach Urspr. und. Charakt“. 1851, и др.

Марка [1]), третьи — Луку [2]). Одно уже это несогласіе между собою ученыхъ, разумѣется, говоритъ не въ пользу ихъ гипотезы. Но еще большее недовѣріе къ ней обнаружится тогда, когда повнимательнѣе обсудимъ вопросъ,—зачѣмъ евангелистамъ нужно было пользоваться писаніями другъ друга? Что Матѳей не нуждался въ подобныхъ заимствованіяхъ,—объ этомъ едва-ли нужно и говорить. Матѳей былъ однимъ изъ двѣнадцати апостоловъ, самъ лично зналъ Господа, которымъ лично былъ призванъ къ апостольскому служенію, всегда находился при Немъ во все время Его общественнаго служенія, видѣлъ слѣдовательно, что́ Онъ дѣлалъ, слышалъ, чему Онъ училъ. Зачѣмъ же ему нужно было бы еще пользоваться евангельскими повѣствованіями учениковъ апостольскихъ, знавшихъ о жизни Христа *по преимуществу* лишь чрезъ посредство такихъ же лицъ, какимъ былъ и самъ Матѳей? Точно также не было надобности пользоваться чужими трудами и ученикамъ апостольскимъ—Марку и Лукѣ. Они всегда находились вмѣстѣ съ апостолами и другими очевидцами евангельской исторіи, если только сами не были таковыми, а слѣдовательно и ихъ свѣдѣнія о жизни, ученіи и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа были настолько полны, что они не нуждались въ пользованіи писаніемъ другаго евангелиста. Зачѣмъ имъ было рыться въ чужихъ книгахъ, когда они лично и непосредственно могли разспросить о всемъ очевидцевъ евангельскихъ событій? Далѣе, нельзя отрицать того, что они и сами могли быть свидѣтелями евангельской исторіи, если только они принадлежали къ числу семидесяти апостоловъ, а собственной памяти они, конечно, должны были довѣрять болѣе, чѣмъ кому бы то ни было. Наконецъ указанная гипотеза противорѣчитъ и историческимъ даннымъ. По свидѣтельству, напр., Папія („Церк. Ист.“ Евсевія, III, 39), Маркъ написалъ свое Евангеліе по собственному воспоминанію разсказовъ ап. Петра, не пользуясь ничьими писаніями; а Лука, по его собственнымъ словамъ, написалъ свое

---

[1]) *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 philologisch 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; *Tobler*, „Die Evangelienfrage“, 1858; H. J. *Holtzmann*, „Die synoptischen Evangelien“, 1863; E. *Weizsäcker*, „Untersuchungen über die evangelischen Geschichte, ihre Quelle u. s. w.“ 1864; *Meyer*, „Kritisch-exeget. Commentar. v. 1867“; въ послѣднее время *Bernhard Weiss*, „Das Leben Jesu“, 1882—83.

[2]) 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“; *Rödiger*, „Symbolae quaedam ad Novum Testamentum pertinentes“, 1827; *Schneckenburger*, „Beiträge zur Einleitung in's N. Testament“, 1832 и др.

Евангеліе „по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова“ (Лук. I, 3, 2) и скорѣе — какъ бы желая возстановить истину, какъ бы въ опроверженіе *многихъ* предшествовавшихъ ему работъ по этому предмету, а вовсе не пользуясь ими, какъ и писаніями другихъ евангелистовъ (Матѳея и Марка), какъ говорятъ придерживающіеся разбираемой гипотезы. Отрицательные критики сами видѣли это затрудненіе и для подкрѣпленія своей гипотезы предполагали, что подъ Матѳеемъ, Маркомъ и Лукою слѣдуетъ разумѣть не апостоловъ, извѣстныхъ подъ этими именами, а писателей позднѣйшаго времени, скрывшихъ почему-то свои собственныя имена. Но при этомъ предположеніи очевидно критики теряютъ подъ своими ногами всякую историческую почву и вступаютъ въ необъятную область фантазіи.

III. Неосновательность и неудовлетворительность разобранныхъ гипотезъ заставили Шлейермахера высказать на вопросъ о происхожденіи трехъ первыхъ каноническихъ Евангелій свой собственный взглядъ [1]). Исходя изъ свидѣтельства Луки, по словамъ котораго уже до него „многіе начали составлять повѣствованія“ о евангельскихъ событіяхъ (Лук. I, 1), Шлейермахеръ заключаетъ о существованіи въ первое время христіанства многихъ небольшихъ записей (діегезъ) отдѣльныхъ или нѣсколькихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, изъ которыхъ впослѣдствіи и составились будто-бы наши каноническія Евангелія. Такимъ образомъ тамъ, гдѣ евангелисты пользовались однѣми и тѣми же записями, они согласны между собою; гдѣ же эти записи были различны, тамъ мы видимъ различія и въ Евангеліяхъ; отсутствіе же тѣхъ или другихъ записей у какого-нибудь евангелиста было причиною нѣкоторыхъ пробѣловъ и въ его Евангеліи. Эта гипотеза, какъ ни высоко повидимому она стоитъ въ сравненіи съ двумя предшествующими, также не можетъ быть признана основательною или удовлетворительною. Во-первыхъ, она также предполагаетъ богатство письменности христіанской въ самое первое время послѣ вознесенія Спасителя на небо, потому что если сходство Евангелій (а три первыя Евангелія, какъ извѣстно, очень сходны между собою) объясняется пользованіемъ одинаковыми записями, то нужно допустить, что евангелисты имѣли подъ руками очень много совершенно одинаковыхъ записей, а отсюда нужно заключить, что эти записи находились въ то время уже во всеобщемъ употребленіи и слѣдовательно существовали во множествѣ экземпляровъ. Но богатства христіанской письменности въ первое время христіанства допустить, конечно, нельзя. При томъ же, если эти записи находились

---

[1]) „Ueber die Schriften des Lukas“, 1817; ср. „Sämmtliche Werke“, B. 8. Erste Abtheilung, 1845.

во всеобщемъ употребленіи и существовали во множествѣ экземпляровъ, то какимъ же образомъ до насъ не дошла ни одна изъ нихъ и почему ни у одного даже писателя древности не сохранилось свидѣтельства о томъ, чтобы когда-нибудь онѣ дѣйствительно существовали? Во-вторыхъ, предположеніе Шлейермахера о происхожденіи Евангелій страдаетъ и слишкомъ замѣтнымъ анахронизмомъ. Только историки и библіографы нашего времени любятъ окружать себя различными письменными актами и документами, источниками и пособіями. Ничего подобнаго нельзя сказать о писателяхъ древности вообще и о писателяхъ каноническихъ Евангелій въ частности. Наконецъ, въ-третьихъ, гипотеза Шлейермахера, какъ и предшествующая, противорѣчитъ прямому историческому свидѣтельству. Современникъ апостольскій—пресвитеръ Іоаннъ, по словамъ Папія, свидѣтельствуетъ по крайней мѣрѣ относительно Марка, что онъ написалъ свое Евангеліе не по записямъ, указываемымъ Шлейермахеромъ, а по собственному воспоминанію разсказовъ ап. Петра („Церк. Ист.“ Евсевія, III, 39).

IV. Новую гипотезу для рѣшенія вопроса о происхожденіи нашихъ каноническихъ Евангелій, какъ мы видѣли, предложилъ *Бауръ*, главный виновникъ такъ-называемой *тенденціозной* критики. Сущность этой гипотезы, ревностно поддерживаемой всѣми послѣдователями новотюбингенской школы, состоитъ въ томъ, что матеріалъ, доставленный христіанскимъ преданіемъ первенствующей Церкви, совершенно произвольно и независимо отъ исторической правды переработанъ будто-бы въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ согласно лишь однимъ догматическимъ воззрѣніямъ своего времени и своихъ писателей извѣстной партіи,—что вслѣдствіе этого каноническія Евангелія—вовсе не историческія писанія, но догматическія и тенденціозныя, обусловленныя по своему происхожденію отчасти полемическими, отчасти примирительными интересами, и имѣютъ значеніе болѣе для исторіи и характеристики тѣхъ противоположныхъ воззрѣній, изъ примиренія которыхъ сложилось вѣроученіе вселенской Церкви, чѣмъ для изученія исторіи земной жизни Іисуса Христа и Его времени. Ложь и несостоятельность этой гипотезы, какъ мы видѣли, прекрасно были раскрыты и обнаружены учеными христіанскими экзегетами—Эбрардомъ, Герике и др. Къ сказанному этими учеными намъ остается прибавить немного замѣчаній съ своей стороны. И прежде всего, какъ видно изъ послѣднихъ трудовъ новѣйшихъ послѣдователей тенденціозной критики, на вопросъ, произошли ли наши каноническія Евангелія только изъ одностороннихъ направленій извѣстныхъ партій первенствующихъ христіанскихъ обществъ, въ сущности сама тюбингенская школа отвѣчаетъ отрицательно. Правда, она исходитъ изъ того общепризнаннаго факта, что наше первое каноническое Евангеліе есть Евангеліе, написанное для іудейскихъ христіанъ, а наше

третье каноническое Евангеліе написано для христіанъ изъ язычниковъ. Но она сама, какъ справедливо замѣчаетъ Бернгардъ Вейссъ [1]), не можетъ утверждать и не утверждаетъ, что въ нихъ рѣзко, со всею рельефностью, отразилась та противоположность воззрѣній, которая въ вѣкъ апостольскій и послѣдующій будто-бы служила предметомъ раздора и несогласія. Великое и поразительное сходство нашихъ каноническихъ Евангелій, какъ въ содержаніи, такъ и въ изложеніи, дававшее нѣкоторымъ ученымъ даже поводъ думать, что каноническія Евангелія могли произойти только изъ одного общаго всѣмъ имъ источника или Первоевангелія, совершенно не допускаетъ мысли о томъ, чтобы ихъ происхожденіе могло быть обусловлено различными тенденціозными и радикально-противоположными воззрѣніями ихъ писателей. И нѣтъ сомнѣнія, что гипотеза о происхожденіи каноническихъ Евангелій, предложенная тенденціозною критикою, обязана своимъ собственнымъ происхожденіемъ болѣе фантастическому воображенію Баура, чѣмъ какимъ-нибудь историческимъ даннымъ, которыя бы предлагала евангельская исторія или исторія первенствующей Церкви Христовой. Только съ этой точки зрѣнія для насъ будетъ вполнѣ понятно то недоумѣніе представителей тенденціозной критики, которое они испытываютъ, находя, напр., у Матѳея то, что̀ по ихъ гипотезѣ могло бы быть только у Луки, а у Луки—то, что̀ могло бы быть только у Марка, и наоборотъ (срн. Мтѳ. V, 20; XXVIII, 19, 20; Лук. XVI, 17; X, 25; XVIII, 20; XIII, 16; XIX, 9; XXII, 30; IV, 15, 21, 41; VIII, 28; XVII, 11 и мн. др.).

Иначе, чѣмъ отрицательные критики нашего времени, разсуждаетъ о сходствѣ и различіи евангельскихъ повѣствованій св. Златоустъ. „То, въ чемъ разногласятъ они“—говоритъ онъ [2])—„касательно времени и мѣстъ, нисколько не вредитъ истинѣ ихъ повѣствованія, какъ то при помощи Божіей мы и постараемся показать впослѣдствіи. Теперь же просимъ васъ обратить вниманіе на то, что въ главномъ, составляющемъ основаніе нашей жизни и сущность проповѣди, ни одинъ изъ нихъ (т.-е. евангелистовъ) нигдѣ и ни въ чемъ не разногласитъ съ другимъ. Что это такое? — То, что Богъ содѣлался человѣкомъ, творилъ чудеса, былъ распятъ, погребенъ, воскресъ, вознесся на небо и придетъ судить; что Онъ далъ спасительныя заповѣди, ввелъ законъ, не противный ветхому; что Онъ есть Сынъ единородный, истинный, единосущный Отцу, и тому подобное. Во всемъ этомъ мы находимъ между ними величайшее согласіе. Если же касательно чудесъ не всѣ все сказали, но иной—то, а другой—другое, то сіе не должно возмущать тебя. Ибо если бы одинъ кто-нибудь сказалъ все, то прочіе писатели были бы излишни. А если бы

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1882, B. 1, S. 167.

[2]) „Бесѣды на Евангеліе отъ Матѳея“, стр. 6—7.

каждый изъ нихъ писалъ различное и новое противъ другихъ, то тогда нельзя было бы видѣть между ними согласія. Посему они хотя много говорили общаго, но каждый изъ нихъ выбиралъ для себя и особое, дабы съ одной стороны не нашлось чего-либо лишняго и брошеннаго безъ цѣли, а съ другой — очевидны были точныя доказательства истины повѣствованія". А нѣсколько выше [1]) тотъ же Златоустъ говоритъ: „Когда писали четверо, писали не въ одно и то же время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, не сносясь и не сговариваясь между собою, и при всемъ томъ написали такъ, что все какъ будто одними устами произнесено, то это служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ истины. Случилось, скажешь ты, однако же противное: ибо они обличаются часто въ разногласіяхъ. Сіе-то самое и есть вѣрный признакъ истины. Ибо если бы они во всемъ въ точности были согласны между собою даже касательно времени, мѣстъ и самыхъ словъ, то никто изъ враговъ не повѣрилъ бы, что они писали Евангелія не сошедшись между собою, не по обыкновенному взаимному соглашенію, и чтобы согласіе ихъ писаній было слѣдствіемъ одной искренности. А теперь находящееся между ними небольшое разногласіе освобождаетъ ихъ отъ всякаго подозрѣнія и ясно говоритъ въ пользу писавшихъ". Въ подобномъ же духѣ въ наше время объясняетъ сходство и различіе евангельскихъ повѣствованій и извѣстный профессоръ галльскаго университета *Герике* (Guericke). „Такъ какъ, говоритъ онъ [2]), каждый изъ четырехъ евангелистовъ писалъ по своему собственному плану и для своихъ читателей особеннымъ, свойственнымъ ему образомъ и особеннымъ, свойственнымъ ему языкомъ... и такъ какъ каждый при этомъ нѣчто иное считалъ особенно важнымъ изъ рѣчей и дѣлъ Христовыхъ, а между тѣмъ одного и того же Христа всѣ они изображаютъ и возвѣщаютъ одно и то же Евангеліе: то изъ сего легко объясняется какъ единство, такъ и разнообразіе евангельскаго духа, равно какъ единство и разнообразіе евангельскаго повѣствованія. Безъ сомнѣнія при этомъ, чтобы объяснить сходство Евангелій въ послѣдовательности содержанія и объемѣ и даже въ слововыраженіи, нужно признать свободное и особенное дѣйствіе Святаго Духа въ согласіи съ дѣйствіемъ духа человѣческаго, свободно подчиняющагося Божественному".

Таково мнѣніе лучшихъ авторитетовъ древняго и новаго времени о сходствѣ и различіи евангельскихъ повѣствованій! Но разсмотримъ наши каноническія Евангелія нѣсколько частнѣе и каждое порознь.

---

[1]) Ibid. стр. 5—6.

[2]) „Введ. въ новозавѣтн. книги" I. стр. 83—84.

А. Евангеліе отъ Матѳея [1]).

Первое мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ Евангелій занимаетъ Евангеліе отъ Матѳея. Что именно апостолъ Матѳей былъ писателемъ этого Евангелія,—это подверждаютъ какъ внѣшнія свидѣтельства христіанской древности, такъ и многія данныя самаго Евангелія.

Къ числу свидѣтельствъ христіанской древности въ пользу подлинности нашего перваго каноническаго Евангелія прежде всего очевидно принадлежитъ свидѣтельство іерапольскаго епископа *Папія*, который самъ еще принадлежалъ къ вѣку апостольскому и о которомъ *Иринеѣ* отозвался такъ: „мужъ древній, бывшій слушателемъ Іоанна и другомъ Поликарпа“ [2]). По словамъ *Папія*, написаннымъ у Евсевія, пресвитеръ Іоаннъ, ученикъ Самого Господа и вмѣстѣ съ тѣмъ современникъ апостоловъ, сказалъ объ ап. Матѳеѣ слѣдующее: „Матѳей составилъ разсказы (бесѣды, повѣствованія) на еврейскомъ языкѣ, а толковалъ (переводилъ) ихъ каждый, какъ могъ“ [3]). Это свидѣтельство очень важно,—тѣмъ болѣе, что на него нужно смотрѣть какъ на свидѣтельство не одного, а двухъ лицъ (пресвитера Іоанна и епископа Папія), и при томъ такихъ лицъ, которыя сами жили въ вѣкъ апостольскій, находились въ болѣе или менѣе близкихъ отношеніяхъ какъ съ самими апостолами, такъ и съ ихъ учениками, и слѣдовательно лучше всякаго другаго могли знать такіе простые исторические факты, какъ — кто написалъ Евангеліе отъ Матѳея, на какомъ языкѣ написалъ его и какое употребленіе изъ него дѣлали. Кромѣ

---

[1]) Сужденія о Евангеліи отъ Матѳея, заслуживающія серьезнаго вниманія, можно находить у слѣдующихъ писателей: *Jac. Elsner*, „Commentarius criticophilol. in evangelium Matthaei“, 1767. *Wizenmann*, „Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus, als Selbstbewcis 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-Crusius*, „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 русскомъ языкѣ: *Михаила* „О Евангеліяхъ и евангельской исторіи“ и *Герике*—„Введеніе въ новозавѣтныя книги“.

[2]) Advers. Haeres. v. 33: „ἀρχαῖος ἀνὴρ, Ἰωάννου ἀκουτὴς, Πολυκάρπου δε ἑταῖρος γεγονώς“. Сравн. Евсевія Церк. Исторія, въ рус. перев., 2-е изд., 1858, стр. 163.

[3]) Euseb. III, 39: „Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμηνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος“. Opp. in Patrol. Curs. Compl. serm. graec. t. XX col. 300; сравн. Евсевія Церк. Ист. рус. перев., 1858, стр. 166.

того, нужно замѣтить, что пресвитеръ Іоаннъ называется здѣсь ученикомъ Господа, а потому не будетъ ничего страннаго, если мы допустимъ даже, что онъ лично зналъ и самого Матѳея.

Въ виду такой несомнѣнной важности этого свидѣтельства въ пользу подлинности нашего перваго каноническаго Евангелія, мы считаемъ необходимымъ разсмотрѣть и оцѣнить и всѣ тѣ возраженія, которыя сдѣланы противъ него отрицательною критикою [1]). Такъ,— Папій, говорятъ [2]), не приводитъ ни одного мѣста изъ писанія, приписываемаго имъ Матѳею, по которому мы могли бы судить, дѣйствительно ли оно есть наше Евангеліе отъ Матѳея. Какъ извѣстно, сочиненіе Папія не дошло до насъ; а потому мы и не можемъ сказать,— приводитъ ли Папій изъ писанія Матѳея какія-нибудь мѣста или нѣтъ,—и если даже приводитъ, то мы опять-таки не знаемъ, согласны ли они съ такими же мѣстами нашего Евангелія отъ Матѳея, или разногласятъ съ ними. Мы знаемъ только одно, что церковный историкъ Евсевій, внесшій въ свою „Церковную Исторію“ вышеприведенное свидѣтельство Папія, несомнѣнно имѣлъ подъ руками то же самое Евангеліе отъ Матѳея, которымъ пользуемся теперь мы, и читалъ сочиненіе Папія — „Ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν“ (Изъясненіе Господнихъ изреченій),—а потому мы и должны признать, что еслибы Папій въ своемъ сочиненіи приводилъ мѣста изъ Евангелія отъ Матѳея такія, которыхъ не было въ томъ Евангеліи, какимъ пользовался Евсевій, т.-е. въ нашемъ Евангеліи отъ Матѳея, или же были иныя, то, конечно, такой точный и безпристрастный историкъ, какимъ обыкновенно признается Евсевій, не преминулъ бы указать на это,—тѣмъ болѣе, что въ такомъ случаѣ для него самого уже было бы совершенно непригодно свидѣтельство Папія, и онъ по крайней мѣрѣ долженъ бы былъ опровергнуть его или безусловно согласиться съ нимъ; но онъ и приводитъ его именно съ тою цѣлію, чтобы древнимъ свидѣтельствомъ доказать подлинное происхожденіе перваго каноническаго Евангелія,

---

[1]) Противъ подлинности Евангелія отъ Матѳея возражали: *Schleiermacher*, въ „Theol. Stud. und Kritiken“, 1832, IV, *Sieffert*, „Ueber die Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, Konigsberg, 1832; *R. E. Klener*, „Recentiores de evang. Matthaei authentia quaestiones recensentur“, Gott. 1832; *M. Schneckenburger*, „Beiträge zur Einleitung in's N. T.“, Stuttg., 1832, его же — „Ueber 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. Danz“, 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; *E Reuss*, „Geschichte des N. Testaments“; *D. F. Strauss*, „Das Leben Jesu“ (въ обѣихъ редакціяхъ); *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.

[2]) „Strauss, Das Leben Jesu“, 1, стр. 63; въ изд. 1874, стр. 48. Ср. Hase, Geschichte Jesu, 1866, стр. 13.

которое онъ самъ считаетъ несомнѣнно принадлежащимъ апостолу Матѳею. Такимъ образомъ необходимо допустить, что Папій если и приводилъ даже какія-нибудь мѣста изъ упоминаемаго имъ писанія Матѳея, то они ни въ чемъ не противорѣчили тому Евангелію отъ Матѳея, которымъ пользовался Евсевій, т. е., нашему первому каноническому Евангелію.

Въ этомъ случаѣ гораздо важнѣе то обстоятельство, что писаніе апостола Матѳея, о которомъ свидѣтельствуетъ Папій, было написано, по его словамъ, на еврейскомъ, т.-е. сиро-халдейскомъ или арамейскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ наше первое каноническое Евангеліе—греческое и мы нигдѣ не находимъ упоминанія ни о его переводчикѣ, ни о времени его перевода. Общій впрочемъ голосъ древней христіанской Церкви единодушно утверждаетъ, что апостолу Матѳею принадлежитъ какъ арамейское, такъ и греческое Евангеліе его имени [1]). Но какъ послѣ этого должно смотрѣть на греческое Евангеліе отъ Матѳея,—есть ли оно переводъ, или же оригинальное и самостоятельное произведеніе ап. Матѳея, которому такъ единодушно приписывается оно всеобщимъ голосомъ древней христіанской Церкви? Изслѣдуя внимательно ветхозавѣтныя мѣста, приводимыя въ греческомъ Евангеліи отъ Матѳея, нѣкоторые ученые (Креднеръ, Гугъ и др.) замѣтили, что одни изъ нихъ слѣдуютъ переводу LXX, а другія—особенно мессіанскія пророчества—значительно уклоняются отъ него, и на этомъ основаніи сдѣлали заключеніе, что наше греческое Евангеліе отъ Матѳея ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть переводомъ сиро-халдейскаго или арамейскаго Евангелія и что съ самаго начала оно было такимъ, какимъ существуетъ и теперь, т.-е., написаннымъ на греческомъ языкѣ. Переводчикъ—говорятъ они—приводилъ бы цитаты, встрѣчавшіяся въ оригиналѣ, по переводу LXX, или же буквально переводилъ бы ихъ самъ съ арамейскаго оригинала, но никогда не сталъ бы свободно выбирать ихъ то изъ того, то изъ другаго. Противъ этого мнѣнія дѣлаютъ [2]) совершенно справедливое возраженіе,—что не одинъ только писатель арамейскаго Евангелія имѣлъ право свободно относиться къ ветхозавѣтнымъ мѣстамъ, которыя онъ цитуетъ, но что то же самое право принадлежало также и его греческому переводчику. Дѣло очевидно въ томъ, что оригиналъ, изъ

---

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуютъ: *Пантенъ* (у Евсевія „Ц. И.“ V, 10); *Ириней* (advers. Haeres. III, 1 срвн. „Patr. Curs. Compl.“ t. VII, col. 214, 815); *Климентъ Александр.* (Strom. III, 24; V, 10; VI, 25); *Оригенъ* (у Евсевія „Ц. И.“ VI, 25; Opp. in Patrol. curs. compl. t. XX, col. 581); *Евсевій* („Церк. Ист.“ III, 24); *Епифаній* (Haeres. XXX, 3); *Златоустъ, Евфимій Зигабенъ, Ѳеофилактъ, Іеронимъ* (Prol. in Mtth. Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XXVI, col. 18; срвн. „De vir. illustr.“ c. 3. Opp. ibid. t. XXIII, col. 613) и др.

[2]) См. напр. соч. Зиффферта „Ueber den Ursprung der ersten. kanon. Evang.“, стр. 49.

котораго переведено наше греческое Евангеліе отъ Матѳея и о которомъ говоритъ Папій, былъ написанъ не на еврейскомъ собственно языкѣ, на которомъ написаны ветхозавѣтныя книги и котораго обыкновенные (неученые) евреи въ то время уже почти не понимали, а лишь на еврейскомъ *діалектѣ*, т.-е. на арамейскомъ или сиро-халдейскомъ нарѣчіи, которымъ говорили почти всѣ тогдашніе іудеи [1]). Отсюда понятно, что даже и въ самомъ арамейскомъ оригиналѣ Евангелія отъ Матѳея ветхозавѣтныя мѣста безъ сомнѣнія были приведены не такъ, какъ въ переводѣ LXX, т.-е. не по-гречески и не по-еврейски даже, а лишь въ арамейскомъ переводѣ изъ того или другаго языка, и что слѣдовательно отступленіе отъ перевода LXX нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ скорѣе принадлежитъ самому сиро-халдейскому оригиналу, чѣмъ его греческому переводу.

Но если наше греческое Евангеліе отъ Матѳея есть переводъ арамейскаго или сиро-халдейскаго, то — спрашивается — кто же сдѣлалъ этотъ переводъ и для чего? Лучшіе ученые экзегеты новѣйшаго времени (Шварцъ, Бенгель, Герике, Шоттъ, Ольсгаузенъ и Тиршъ) утверждаютъ, что ап. Матѳей, послѣ того какъ написалъ свое арамейское Евангеліе, самъ же перевелъ его и на греческій языкъ. Этому мнѣнію, въ высшей степени вѣроятному, какъ будто противорѣчитъ слѣдующее замѣчаніе блаж. Іеронима: „Матѳей... составилъ Евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи и письменахъ; кто же впослѣдствіи перевелъ его на греческій языкъ, недостаточно извѣстно“ [2]). Впрочемъ въ этомъ отношеніи Іеронимъ не настолько авторитетенъ, чтобы безотчетно принимать на вѣру всякое его изреченіе. Во всякомъ случаѣ нѣтъ сомнѣнія, что греческій переводъ Евангелія отъ Матѳея сдѣланъ еще при жизни самого апостола и если не самимъ апостоломъ [3]), то подъ его непосредственнымъ руководствомъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ ничѣмъ нельзя было бы объяснить себѣ того единственнаго и всеобщаго убѣжденія всей христіанской древности, что также и греческое Евангеліе принадлежитъ ап. Матѳею и имъ самимъ написано. Потребность же въ такомъ переводѣ была

---

[1]) Это—діалектъ, происшедшій изъ смѣшенія остатковъ древняго классическаго языка Ханаана, древне-еврейскаго языка съ арамейскими идіотизмами. На такомъ нарѣчіи, по словамъ свящ. В. Рождественскаго („Истор. обозр. свящ. книгъ Н. Завѣта“, 1878, стр. 68), говорилъ и Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, хотя несправедливо было бы аподиктически утверждать, что І. Христосъ никогда не говорилъ по-гречески.

[2]) De vir. illustr. 3: „Matthaeus... evangelium... hebraicis literis verbisque composuit: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est“. Opp. in Patrol. Curs. Complet. t. XXIII, col. 613.

[3]) Какъ извѣстно, Іосифъ Флавій также написалъ свою исторію іудейской войны сначала на арамейскомъ языкѣ, а потомъ самъ же и перевелъ ее.—Delitzsch, „Die Entsteh. der Matth. Ev.“ стр. 461.

слишкомъ настойчива въ первенствующей Церкви. Еще до разрушенія Іерусалима арамейскій языкъ уже совершенно потерялъ свое значеніе для христіанской Церкви, — и арамейское Евангеліе отъ Матѳея могло быть въ употребленіи лишь у однихъ христіанъ изъ іудеевъ, для христіанъ же изъ язычниковъ и *эллинистовъ*, т. е. іудеевъ говорившихъ по-гречески и почти не знавшихъ арамейскаго языка [1]), требовалось уже толкованіе или переводъ этого Евангелія. Въ этомъ именно смыслѣ и нужно понимать слова Папія: „толковалъ же его (арамейское Евангеліе) каждый, какъ могъ".

Но противъ вышеприведеннаго свидѣтельства Папія дѣлаютъ [2]) еще очень важное повидимому возраженіе, когда говорятъ, что Матѳей, по выраженію Папія, написалъ лишь λόγια, т. е. не повѣствованіе о событіяхъ, а лишь одни *изреченія* Іисуса Христа, и что его книга слѣдовательно была только сборникомъ изреченій; наше же Евангеліе отъ Матѳея есть совершенно иное писаніе, такъ какъ въ немъ излагаются не только рѣчи Спасителя, но и событія изъ Его жизни.—Противъ этого возраженія нужно сказать, что, по древнему словоупотребленію отцовъ Церкви, слово — λόγια обозначаетъ вообще каноническія книги, безъ отношенія къ тому, что въ нихъ содержится — рѣчи или событія [3]). Въ доказательство этой мысли достаточно указать только даже на одно заглавіе того сочиненія Папія, изъ котораго Евсевій приводитъ вышеуказанное свидѣтельство, — Κυριακῶν λογίων ἐξηγησις, потому что это сочиненіе содержало въ

---

[1]) Срвн. свящ. В. Рождественскаго „Историческое обозрѣніе свящ. книгъ Нов. Завѣта", вып. 1, 1878, стр. 60—72.

[2]) 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.

[3]) Въ такомъ смыслѣ употребляетъ слово λόγια *Иринеи* proem. „Ῥαδιουργοῦντες τα λόγια τοῦ Κυρίου (т. е. всѣ Евангелія) ἐξηγῆται κακοὶ τῶν καλῶς, εἰρημένων γινόμενοι... τῇ τῶν ἐφαρμοζομένον κυριακῶν λογίων κακοσυνθετῷ σοφίᾳ". *Климентъ Александрійскій* Strom. VII, 18: „Καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῳ Θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς υἱὸν διὰ Τῆς πίστεως τῶν δικαιώντων τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ νύκτωρ καὶ καθ'ἡμέραν μελετόντων". *Оригенъ*, Comm. in Mt. III, къ Мѳ. V, 19: „Οὐδὲν ἐν τοῖς θεοῖς λογίοις ἐστὶ σκόλιον οὐδὲ στραγγαλιῶδες". Срвн. также Дѣян. I, 1; Евр. V, 12; Рим. III, 2. Основательный разборъ приведеннаго возраженія можно читать у Н. И. Троицкаго „О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій", 1878, стр. 491—510; тамъ же перечисляются и всѣ ученые, занимавшіеся разборомъ свидѣтельства Папія, изъ нѣмецкихъ — Тоблеръ, Штейцъ, Гильгенфельдъ, Деличъ, Блэкъ, Бауръ, Мейеръ, Зиффертъ. Толюкъ, Шнеккенбургеръ, Лахманъ, Креднеръ, Вейссе, Визелеръ, Баумгартенъ-Крузіусъ, Кестлинъ, Рейссъ, Вейссъ, Люкке, Кернъ, Фроманнъ, Де-Ветте, Гарлессъ, Эбрардъ, Кунъ, Герике, Тиршъ, Фейльмозеръ, Шлейермахеръ, Штраусъ, Гфрёреръ, Швегleръ, Фритшъ, Вейцзеккеръ, Зеппъ, Кирхгоферъ, Эвальдъ, Гольцманъ и др., изъ русскихъ—архим. Сергій („Несомнѣнная истинность Ев. и Ап. исторіи", М. 1867), архим. Михаилъ („О Евангеліяхъ и евангельской исторіи", М. 1870) и свящ. Влад. Марковъ („О Евангеліи отъ Матѳея", М. 1873).

себѣ не однѣ только рѣчи, но и разсказы о разныхъ событіяхъ, — что̀ признаетъ между прочимъ и корифей отрицательной критики — Штраусъ [1]).

Независимо отъ Папія и пресвитера Іоанна, у Евсевія (H. E. V., 10) сохранилось еще свидѣтельство другаго древнѣйшаго христіанскаго писателя — *Пантена*, который во второмъ вѣкѣ завѣдывалъ уже огласительнымъ училищемъ въ Александріи. По словамъ Евсевія, во время одного изъ своихъ апостольскихъ путешествій Пантенъ пришелъ въ Индію (южную Аравію) и тамъ нашелъ у христіанъ *еврейское* Евангеліе отъ Матѳея, которое имъ оставилъ когда-то во время своего пребыванія тамъ апостолъ Варѳоломей [2]). Въ Индіи, какъ извѣстно, жило много іудеевъ, а потому и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что проживавшіе тамъ христіане были изъ іудеевъ и пользовались арамейскимъ Евангеліемъ отъ Матѳея. По словамъ Іеронима [3]), Пантенъ принесъ даже одинъ такой экземпляръ и въ Александрію. Это свидѣтельство Пантена хотя, собственно говоря, еще не подтверждаетъ подлинности нашего Евангелія отъ Матѳея, но для насъ оно особенно важно въ томъ отношеніи, что вполнѣ подтверждаетъ вышеприведенное свидѣтельство Папія и опровергаетъ то возраженіе отрицательныхъ критиковъ, что арамейскаго Евангелія отъ Матѳея будто-бы никто не видѣлъ.

Къ числу древнѣйшихъ свидѣтелей, подтверждающихъ подлинность нашего Евангелія отъ Матѳея, нужно отнести также и *Эгезиппа*. Въ своемъ спискѣ церковныхъ писателей Іеронимъ ставитъ его прежде Іустина-мученика, а по словамъ Евсевія [4]) онъ жилъ въ періодъ времени, непосредственно соприкасающійся съ вѣкомъ апостольскимъ (ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς). Стефанъ Гобаръ [5]) же называетъ его „мужемъ древнимъ и апостольскимъ“ (ἀρχαῖος ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός). Изъ того, что въ своихъ „воспоминаніяхъ“ (ὑπομνήματα) Эгезиппъ приводитъ кое-что „изъ Евангелія отъ евреевъ и сирійскаго и собственно изъ Евангелія, написаннаго на еврейскомъ діалектѣ“ (ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου), безъ сомнѣнія Евсевій совершенно справедливо заключаетъ, что онъ былъ христіанинъ изъ іудеевъ. Но тожде-

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 49.

[2]) Вотъ собственный разсказъ Евсевія объ этомъ: „Пантенъ, говорятъ, ходилъ къ индійцамъ и у нѣкоторыхъ тамошнихъ жителей, познавшихъ Христа, нашелъ еще до его прибытія принесенное туда Евангеліе Матѳея. Имъ проповѣдывалъ одинъ изъ апостоловъ, Варѳоломей, и оставилъ у нихъ написанное на еврейскомъ языкѣ Евангеліе Матѳея, которое и сохранилось до означеннаго времени. Евсевія „Церк. Ист.“; рус. перев. 2-е изд., 1858, стр. 257—258, сравн. Patrol. Curs. Compl. t. XX, col. 456.

[3]) „De vir. illustr.“, c. 36.

[4]) „Hist. Eccles.“ III, 23.

[5]) Photii Biblioth. Cod. 232, col. 893.

ственно ли это Евангеліе, написанное на еврейскомъ діалектѣ, о которомъ говоритъ Эгезиппъ, съ еврейскимъ Евангеліемъ отъ Матѳея, о которомъ свидѣтельствуетъ Папій, и что́ это еще за Евангеліе отъ евреевъ? Этотъ вопросъ приводитъ насъ къ изслѣдованію объ отношеніи арамейскаго Евангелія отъ Матѳея къ апокрифическому Евангелію отъ евреевъ. Кромѣ вышеприведеннаго свидѣтельства Эгезиппа, есть еще и много другихъ историческихъ данныхъ, которыя указываютъ на нѣкоторое сродство арамейскаго Евангелія отъ Матѳея съ нѣкоторыми апокрифическими Евангеліями. Въ этомъ отношеніи особенно важно для насъ свидѣтельство блаженнаго Іеронима († 420 г. по Р. Х.). Іеронимъ долго жилъ въ Палестинѣ и много трудился надъ изслѣдованіемъ объ арамейскомъ Евангеліи отъ Матѳея, а потому мы и находимъ у него по этому вопросу нѣсколько характеристическихъ замѣтокъ. Но о Евангеліи отъ евреевъ, которое онъ называетъ „Evangelium juxta Hebraeos“, онъ пишетъ [1]) слѣдующее: „Evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie Nazarae, secundum apostolos sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca („Евангеліе отъ евреевъ, которое сохранилось на сиро-халдейскомъ языкѣ, но написано еврейскими буквами, которымъ назареи пользуются даже до сего дня, отъ апостоловъ или, какъ многіе полагаютъ, отъ Матѳея, которое находится и въ кессарійской библіотекѣ“). Изъ этого свидѣтельства непосредственно вытекаютъ слѣдующія два положенія: 1) что Евангеліе отъ евреевъ тождественно съ Евангеліемъ отъ назареевъ, и 2) что Евангеліе отъ евреевъ обязано своимъ происхожденіемъ ап. Матѳею. Первое положеніе Іеронимъ высказываетъ съ категорическою опредѣленностію, потому что онъ самъ лично видѣлъ какъ Евангеліе отъ евреевъ, которое въ то время было уже писаніемъ общеизвѣстнымъ, такъ и Евангеліе отъ назареевъ. Второе положеніе онъ выдаетъ лишь за мнѣніе большинства современниковъ. Въ другомъ мѣстѣ [2]) тотъ же Іеронимъ говоритъ слѣдующее: „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.: „въ Евангеліи, которымъ пользуются назареи и эвіониты, которое мы недавно перевели съ еврейскаго языка на греческій языкъ и которое называется многими подлиннымъ отъ Матѳея“). Отсюда мы видимъ, что Іеронимъ такъ хорошо былъ знакомъ съ Евангеліемъ отъ назареевъ, что самъ его даже переводилъ съ еврейскаго языка на

---

[1]) Advers. Pelag. III, 1; Opp. in Patrol. Curs. Compl. ser. prim. t. XXIII, col. 570.

[2]) Къ Матѳ. XII, 13; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XXVI, col. 78; срвн. ibid. t. XXIII, col. 612.

греческій. Но здѣсь онъ снова повторяетъ, что Евангеліе отъ назареевъ, которое выше онъ назвалъ Евангеліемъ отъ евреевъ (evangelium juxta Hebraeos), очень многими считалось за арамейскій подлинникъ Евангелія отъ Матѳея. Изъ выраженія же: „evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae“—„евангеліе, которымъ пользуются назареи и эвіониты“ — непосредственно вытекаетъ то положеніе, что Евангеліе отъ назареевъ тождественно съ Евангеліемъ отъ эвіонитовъ. Но Евангеліе отъ назареевъ не могло быть тождественнымъ съ каноническимъ Евангеліемъ отъ Матѳея, — иначе зачѣмъ бы Іеронимъ и переводилъ его? Отсюда непосредственно слѣдуетъ, очевидно, и четвертое положеніе,—что Евангеліе отъ евреевъ или назареевъ хотя и разнилось отъ каноническаго Евангелія отъ Матѳея, но было однако-же таково, что его могли считать и дѣйствительно считали за арамейскій подлинникъ послѣдняго. Все это подтверждаетъ отчасти и *Епифаній*. Онъ допускаетъ, что арамейское Евангеліе отъ Матѳея сохранилось только у назареевъ, которые пользовались имъ и называли его Евангеліемъ отъ Матѳея (κατὰ Ματθαῖον). Евангеліе эвіонитовъ онъ также считаетъ въ сущности тождественнымъ съ Евангеліемъ отъ назареевъ и Евангеліемъ отъ евреевъ; наконецъ, всѣ эти три Евангелія онъ считаетъ тождественными съ арамейскимъ евангеліемъ отъ Матѳея, о которомъ свидѣтельствуетъ Папій. Объ эвіонитахъ, напр., онъ говоритъ [1]) слѣдующее: „и они также принимаютъ Евангеліе отъ Матѳея, но называютъ его Евангеліемъ отъ евреевъ, ибо справедливо, что Матѳей одинъ въ Новомъ Завѣтѣ на еврейскомъ языкѣ проповѣдывалъ и написалъ Евангеліе“. И о назареяхъ онъ говоритъ [2]): „они имѣютъ Евангеліе отъ Матѳея еврейское, ибо у нихъ именно оно, какъ съ самаго начала написано на еврейскомъ языкѣ, таковымъ сохраняется еще доселѣ.“. Свидѣтельство Епифанія подтверждаютъ *Иринеи* [3]) и *Евсевій* [4]). Въ силу всѣхъ этихъ древне-отеческихъ свидѣтельствъ вполнѣ вѣроятнымъ становится то предположеніе, что Евангелія отъ евреевъ, назареевъ и эвіонитовъ представляютъ собою три редакціи одного и того же первоначальнаго Евангелія и что Евангеліе отъ евреевъ есть не что иное, какъ значительно или незна-

---

[1]) Adv. haeres. I, 30. 3; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XLI, col. 409.

[2]) Advers. haeres. 1, 29. 9; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XLI, col. 405.

[3]) Haeres. I, 26; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. VII, col. 686—687:“ (Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Mattheum evangelio utuntur“, т. е. („эвіониты) пользуются только тѣмъ Евангеліемъ, которое есть Евангеліе отъ Матѳея“.

[4]) H. E. III, 27; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XX, col. 273: „Οὗτοι (т. е. эвіониты) δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἠγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου. Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον“, т. е. „Называя его (Павла) отступникомъ отъ закона, они полагали, что всѣ писанія этого апостола должны быть отвергнуты, и пользуясь однимъ такъ называемымъ Евангеліемъ евреевъ, прочія писанія мало уважали“. Евсевія „Ц. И.“ въ русск. перев. 1858, стр. 146.

чительно измѣненное арамейское Евангеліе отъ Матѳея, употреблявшееся еще древними отцами Церкви, но потомъ совершенно вытѣсненное Евангеліемъ отъ Матѳея греческимъ. Вѣроятно также и то, что Евангеліе отъ назареевъ есть то же самое Евангеліе отъ Матѳея (арамейское), которымъ первоначально назареи только и пользовались и которое уже впослѣдствіи было искажено и обезображено,—и что, наконецъ, Евангеліе эвіонитовъ есть не что иное, какъ еще болѣе разукрашенное различными апокрифическими вставками Евангеліе назареевъ, на которомъ болѣе всего замѣтна уже еретическая печать сектантства.

Что касается въ частности Евангелія отъ евреевъ, то оно еще во времена Евсевія было извѣстно между православными богословами и къ нему относились даже не безъ уваженія. Въ то время оно не считалось еще между писаніями апокрифическими; въ то время оно принадлежало еще къ числу такихъ книгъ, которыя въ началѣ второго вѣка были приняты во многихъ, но не всѣхъ церквахъ [1])— „ἀντιλεγόμενα, но не ἀπόκρυφα". Этимъ, впрочемъ, мы не хотимъ сказать того, что во времена Евсевія древнее Евангеліе отъ евреевъ, независимо отъ Евангелія назареевъ, находилось еще въ неповрежденномъ видѣ въ рукахъ даже православныхъ богослововъ и притомъ въ значительномъ числѣ экземпляровъ. Мы скорѣе имѣемъ основаніе (Епиф. 29, 9) заключать, что въ православной Церкви неповрежденныхъ списковъ этого Евангелія никогда и не бывало и что въ древнѣйшее время лишь одни назареи были владѣльцами этого Евангелія въ его первоначальномъ видѣ. Разсматривая различныя цитаты изъ этого Евангелія, встрѣчающіяся въ твореніяхъ нѣкоторыхъ отцовъ и учителей Церкви, мы даже по нимъ можемъ судить о томъ, какъ мало-по-малу измельчивался характеръ этого Евангелія и какъ оно постепенно было искажаемо и обезображиваемо различными апокрифическими вставками. Такъ, оно цитуется уже *Игнатіемъ* и *Папіемъ*. По словамъ Евсевія [2]), послѣдній приводитъ изъ него, между прочимъ, разсказъ о грѣшницѣ, которую за многія преступленія обвиняли предъ Господомъ и которая помазала ноги Іисуса,—разсказъ, котораго нѣтъ въ Евангеліи отъ Матѳея, но который есть въ нашемъ

---

[1]) Euseb. H. E. III, 25: „ἔτι δὲ ὡς ἔφην Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἦν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις ἤδη δ'ἐν τούτοις καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα (т. е. Посланіе Іакова, Іуды, 2 и 3 Іоан., Ермія, Апок. Петра, Варнавы, Апок. Іоан., Ев. отъ евр.) τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XX, col. 269; „Церк. Ист." Евс. въ русск. перев. 1858, стр. 143.

[2]) Euseb. H. E. III, 39; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XX, col. 300: „Онъ (Папій) разсказываетъ также исторію о женѣ, которую за многія преступленія обвиняли предъ Господомъ, о чемъ пишется и въ Евангеліи евреевъ". Евс. „Ц. И." въ русск. перев. 1858, стр. 166.

Евангеліи отъ Іоанна (VIII, 3—11; срвн. Луки VII, 37—38). Отсюда можно заключать, что апокрифическое Евангеліе отъ евреевъ въ древнѣйшее время обогащалось иногда и истинно евангельскими фактами; вышеприведенный же разсказъ о грѣшницѣ заимствованъ, быть можетъ, прямо изъ нашего Евангелія отъ Іоанна, такъ какъ его нѣтъ не только въ другихъ Евангеліяхъ, но и въ апокрифахъ. Климентъ Александрійскій [1]) также цитуетъ это Евангеліе: „Κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται". Это добавленіе, котораго нѣтъ въ Евангеліи отъ Матѳея, но которое однако-же не противорѣчитъ еще духу нашихъ каноническихъ Евангелій, показываетъ, что Евангеліе отъ евреевъ, быть можетъ, заимствовало иногда разсказы и изъ неповрежденнаго устнаго преданія. Но уже слѣдующее мѣсто, приводимое Оригеномъ, говоритъ о томъ, насколько впослѣдствіи былъ искаженъ непосредственный характеръ этого Евангелія чисто апокрифическими красками. „Написано, говоритъ Оригенъ [2]), въ нѣкоемъ Евангеліи, которое называется отъ евреевъ, если впрочемъ кому угодно принимать его не ради подкрѣпленія себя его авторитетомъ, а для уясненія предложеннаго вопроса. Тамъ говорится, что одинъ изъ богачей сказалъ къ Нему (Іисусу): „Учитель, что дѣлая хорошаго, буду жить?" Онъ сказалъ ему: „человѣкъ, твори законъ и пророки". Онъ отвѣчалъ Ему: „я сотворилъ". Онъ сказалъ ему: „иди, продай все, что имѣешь, и раздай нищимъ, и приходи слѣдовать за Мною". Но богачъ началъ чесать свой затылокъ, потому что это ему не понравилось. И сказалъ ему Господь: „какъ же ты говоришь—я сотворилъ законъ и пророки; поелику въ законѣ написано: возлюбиши ближняго твоего, какъ самого себя, и вотъ многіе братья твои, возлюбленные евреи, кормятся пометомъ, умирая съ голода, а домъ твой исполненъ многихъ сокровищъ и совершенно ничто изъ него не переходитъ къ нимъ". И обратившись, сказалъ Симону, ученику своему, сидящему при Немъ: „Симоне, сынъ Іонинъ, удобнѣе верблюду пройти чрезъ ушко иглы, чѣмъ богатому въ царство небесное". Это, очевидно, разсказъ о событіи, о которомъ повѣствуется и въ каноническомъ Евангеліи отъ Матѳея (XIX, 16—23). Но при сравненіи его съ повѣствованіемъ Матѳея мы замѣчаемъ въ немъ нѣкоторыя добавленія. Изображеніе скорби богача, чесавшаго даже свой затылокъ (caput suum), конечно, не противорѣчитъ еще евангельскому повѣствованію, но такой вульгарный образъ скорби все-таки чуждъ той серьезности изложенія, какою вообще отличаются наши каноническія Евангелія. Другое доба-

---

[1]) Strom. 1, 380; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. VIII, col. 981: „И въ Евангеліи отъ евреевъ написано: кто удивится, тотъ будетъ царствовать, и кто будетъ царствовать, тотъ упокоится".

[2]) Comment. ad Mtth. XIX, 19, Opp. ed. Delarue, 1740, t. II, p. 671—672.

вленіе, начинающееся словами: „какъ же ты говоришь“, быть можетъ, дѣйствительно выражаетъ то, что Христосъ имѣлъ въ виду, но чего однако-же Онъ не говорилъ, по свидѣтельству каноническихъ Евангелій; третье добавленіе—„Симоне, сынъ Іонинъ“,—которое стоитъ здѣсь вмѣсто „ученики“ (Мѳ. ст. 23), очевидно, указываетъ на то предпочтеніе, которое назареи оказывали Петру предъ другими апостолами. Подобнымъ же характеромъ апокрифическаго направленія отличаются и два другія мѣста этого Евангелія, приводимыя Оригеномъ [1]), въ которыхъ Спаситель говоритъ: „Мать Моя—Духъ Святый тотъ часъ взяла Меня и вознесла на гору Ѳаворъ“. Этихъ цитатъ, кажется, достаточно для того, чтобы показать, насколько Евангеліе отъ евреевъ отличается характеромъ чисто апокрифическимъ, хотя съ другой стороны нужно сказать, что сначала оно, по всей вѣроятности, и настолько было сходно въ общемъ съ каноническимъ Евангеліемъ отъ Матѳея, что Іеронимъ и Оригенъ не стѣснялись пользоваться имъ и относились къ нему даже не безъ уваженія. Подобное поведеніе этихъ учителей Церкви, конечно, объясняется тѣмъ, что всѣ апокрифическія добавленія въ Евангеліи отъ евреевъ на самомъ дѣлѣ еще были совершенно невинны и не заключали въ себѣ ничего особенно еретическаго, искаженнаго.

Подобнымъ же апокрифическимъ характеромъ, насколько можно судить по выдержкамъ, сохранившимся у Іеронима, отличалась и другая редакція арамейскаго Евангелія отъ Матѳея — Евангеліе отъ назареевъ. Изъ „Evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazarei“, Іеронимъ приводитъ цитатъ совершенно тождественный съ Матѳ. XVIII, 22. Но есть у него выдержки изъ этого евангелія и чисто апокрифическаго характера. Таково, напр., слѣдующее мѣсто, находившееся, по его словамъ [2]), въ Евангеліи отъ назареевъ: „Вотъ матерь Господа и братья Его говорили Ему: Іоаннъ креститъ крещеніемъ во оставленіе грѣховъ; пойдемъ и крестимся отъ него. Но Онъ сказалъ имъ: чѣмъ Я согрѣшилъ, что бы креститься отъ него?“ Въ этомъ разсказѣ уже ясно замѣтно вліяніе еретическихъ воззрѣній. Слѣдующія слова Іеронимъ заимствуетъ въ Евангеліи назареевъ изъ разсказа о воскресеніи: „и когда (Іисусъ) пришелъ къ Петру и къ тѣмъ, которые были вмѣстѣ съ Петромъ, сказалъ имъ: вотъ осяжите меня и видите, что я не духъ безтѣлесный,—и они тотъ часъ ося-

---

[1]) Hom. 15 in Ierem. „Εἰ δὲ τις παραδέχεται τὸ· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μητήρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ Θαβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς“. Срвн. Comm. ad Johan. tom. II. Opp. ed. Delarue t. III p. 224—225. „Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτὴρ φησιν ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ μέγα Θαβώρ“.—То же у Іеронима, срвн. Comm. in Jesai 40, 11 lib. XI; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XXIV.

[2]) Adv. Pelag. III. 2. Opp. Patrol. Curs. Compl. t. XXIII, col. 570—571.

зали Его и увѣровали". Въ Евангеліе назареевъ это мѣсто перенесено, очевидно, изъ Евангелія отъ Луки (XXIV, 39) съ тѣмъ небольшимъ измѣненіемъ, что вмѣсто общаго выраженія — „ученики" поставлено: „Петръ и тѣ, которые были вмѣстѣ съ Петромъ",—что опять-таки указываетъ на то предпочтеніе, которое назареи отдавали Петру предъ другими апостолами. Четвертая цитата, приводимая Іеронимомъ [1]), указываетъ еще на одно, но совершенно невинное добавленіе, именно будто-бы человѣкъ, имѣвшій усохшую руку и исцѣленный Христомъ былъ—*caementarius* (каменщикъ). Кромѣ того, у Іеронима есть еще одна выдержка изъ Евангелія назареевъ слѣдующаго содержанія: „и было, когда Господь восходилъ отъ воды, весь потокъ Святаго Духа снисшелъ и почилъ на Немъ, и сказалъ ему: Сынъ, Я предвозвѣстилъ Тебя во всѣхъ пророчествахъ, что Ты пріидешь и Я буду почивать на Тебѣ, потому что Ты Мой покой, Ты Сынъ Мой первородный, царствующій во вѣки" [2]). Срвн. Матѳ. III, 17. И такъ, во времена Іеронима Евангеліе назареевъ, во-первыхъ, содержало въ себѣ разсказы о событіяхъ и рѣчахъ, которыхъ совершенно нѣтъ у Матѳея; во-вторыхъ, содержало рѣчи и повѣствованія, дополненныя различными объясненіями и фантастическими вымыслами, и, въ-третьихъ, заключало въ себѣ слѣды предпочтенія апостола Петра всѣмъ другимъ апостоламъ.

Еще бо́льшую особенность замѣчаемъ мы въ томъ Евангеліи отъ евреевъ, которое Епифаній называетъ Евангеліемъ эвіонитовъ и на которое онъ смотритъ какъ на совершенно уже испорченное и вполнѣ еретическое. Выдержки, которыя сохранились у Епифанія изъ этого Евангелія, доказываютъ, что у эвіонитовъ дѣйствительно въ то время было сильно искажено и обезображено первоначальное Евангеліе отъ евреевъ. Такъ, о крещеніи Іисуса Христа говорится [3]), напр., слѣдующее: „Когда народъ былъ уже крещенъ, пришелъ Іисусъ и крестился отъ Іоанна. И какъ только Онъ вышелъ изъ воды, тотъ часъ разверзлись небеса и *видѣ* (εἶδε) Духа Божія святаго въ видѣ голубя сходящаго на Него и вошедшаго въ Него и гласъ былъ съ небеси глаголющій: Ты сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе; Азъ днесь родихъ Тя; и то мѣсто тотъ часъ было осѣнено великимъ свѣтомъ, каковый видя, Іоаннъ говоритъ Ему: Ты кто еси, Господи? И снова гласъ съ небеси къ нему: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ которомъ Я благоволилъ. Тогда, поклонившись Ему, Іоаннъ сказалъ: прошу Тебя, Господи, крести Ты меня; но Онъ запрещалъ Іоанну, говоря: оставь, такъ надлежитъ всему исполниться". Далѣе, по словамъ Епифанія, въ Евангеліи эвіонитовъ

---

[1]) Lib. 2. Comm. in Matth. 12.

[2]) Comment. ad Ies. II. 1; Opp. in Patrol. Curs. Compl. t. XXIV, col. 145.

[3]) Epiph. Haerer. 30. Patrol. Curs. Compl. col. 429.

вовсе не было трехъ первыхъ главъ нашего каноническаго Евангелія отъ Матѳея, которыя, по свидѣтельству Іеронима, еще были въ Евангеліи назареевъ (потому что Іеронимъ цитуетъ ихъ въ quaest. adv. Mtth. II, 6). Затѣмъ, у Епифанія [1]) находится еще слѣдующая выдержка изъ этого Евангелія чисто апокрифическаго характера: „Былъ нѣкоторый человѣкъ, именемъ Іисусъ, и Онъ, будучи тридцати лѣтъ, избралъ насъ. Пришедши въ Капернаумъ, Онъ вошелъ въ домъ Симона, называемаго Петромъ, и, отверзши уста своя, сказалъ: „проходя по берегу моря Тиверіадскаго, Я избралъ Іоанна и Іакова, сыновей Зеведеевыхъ, и Симона, и Андрея, и Ѳаддея, и Симона Зилота, и Іуду Искаріотскаго, и тебя, Матѳея, сидѣвшаго у сбора податей, и ты Мнѣ послѣдовалъ. И такъ, Я хочу, чтобы вы были двѣнадцатью апостолами въ свидѣтельство Израилю. И былъ Іоаннъ Креститель и приходили къ нему фарисеи и крестились, и весь Іерусалимъ. Имѣлъ же Іоаннъ одежду изъ шерсти верблюда и кожаный поясъ о чреслахъ своихъ. А пищею его, говорятъ, служилъ дикій медъ, вкусъ котораго былъ вкусъ манный, какъ у печенья въ маслѣ“. Начиналось же Евангеліе эвіонитовъ, по словамъ Епифанія [2]), слѣдующимъ образомъ: „И было во дни Ирода царя іудейскаго, пришелъ Іоаннъ, крестя крещеніемъ покаянія въ Іорданѣ рѣкѣ, и говоря, что онъ изъ рода Аарона, сынъ Захаріи и Елизаветы, и исходили къ нему всѣ“. — Такимъ образомъ, судя по тѣмъ выдержкамъ, которыя мы находимъ у Епифанія, въ его время Евангеліе эвіонитовъ представляло уже систематическое повѣствованіе съ такимъ множествомъ измѣненій и добавленій, что въ немъ почти нельзя было узнать древняго подлиннаго Евангелія отъ Матѳея. Несмотря на незначительное число цитатъ, которыя находятся въ нашемъ распоряженіи, мы все-таки видимъ совершенно ясно, какъ сильно искажено въ Евангеліи эвіонитовъ даже и древнее Евангеліе отъ евреевъ, на которое въ первые два вѣка смотрѣли почти какъ на Евангеліе каноническое и не безъ уваженія пользовались имъ, и которое только впослѣдствіи, будучи повреждено и искажено назареями и эвіонитами, потеряло уваженіе со стороны православныхъ и перешло къ числу апокрифовъ. Впрочемъ, какъ ни повреждено оно было святотатственными руками еретиковъ, но и во времена Епифанія въ немъ еще можно было указать много такихъ мѣстъ, которыя были совершенно тождественны съ такими же мѣстами нашего Евангелія отъ Матѳея; таковы у Матѳ. гл. II; III; IV; XVII; V, 22; VI, 11; XII, 10; XVIII, 22; XIX, 16—23; XXIII, 35; XXVI, 17; XXVII, 16 и 51. А это подтверждаетъ древнее свидѣтельство отцовъ и учите-

---

[1]) Epiph. Haeres. 30. Opp. in Patrol. Compl. t. XLI, col. 428.
[2]) Ibid.

лей Церкви, что Евангеліе отъ евреевъ въ своемъ первоначальномъ видѣ было не что иное, какъ арамейское Евангеліе отъ Матѳея.

Этимъ мы и оканчиваемъ свой обзоръ неканоническихъ Евангелій, имѣющихъ нѣкоторое сродство съ нашимъ Евангеліемъ отъ Матѳея. Послѣ этого уже не можетъ быть сомнѣнія и въ томъ, что и то еврейское Евангеліе, о которомъ говоритъ Эгезиппъ, было не что иное, какъ первоначальное арамейское Евангеліе отъ Матѳея. Ко времени Эгезиппа даже евангеліе отъ евреевъ, которое Эгезиппъ однако-же отличаетъ отъ еврейскаго или сирійскаго, еще не было искажено такими вставками чисто апокрифическаго характера, какія мы видѣли, напр., въ выдержкахъ Епифанія; въ то время оно было еще почти тождественно съ арамейскимъ Евангеліемъ отъ Матѳея и по всей вѣроятности безразлично называлось то Евангеліемъ отъ евреевъ, потому что было написано на еврейскомъ (т. е. арамейскомъ) діалектѣ и для еврейскихъ христіанъ,—то Евангеліемъ отъ Матѳея, потому что было написано апостоломъ Матѳеемъ. Что Эгезиппъ дѣйствительно видѣлъ наше Евангеліе отъ Матѳея, это доказываютъ также и тѣ случайныя указанія, которыя мы находимъ въ его свидѣтельствѣ. Такъ, Эгезиппъ разсказываетъ [1]), что императоръ Домиціанъ „призвалъ къ себѣ внуковъ Іуды, брата Господня, чтобы разспросить ихъ, когда наступитъ царство Христа, и каково оно будетъ, потому что онъ *боялся* втораго пришествія Христова, *какъ и Иродъ*“ (ἐφοβεῖτο γὰρ παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρῴδης). Въ выраженіи — „*боялся втораго пришествія Христова, какъ и Иродъ*“ — очевидно заключается указаніе на близкое знакомство Эгезиппа съ нашимъ Евангеліемъ отъ Матѳея, такъ какъ о боязни Ирода предъ іудейскимъ царемъ—Христомъ говоритъ только одинъ Матѳей. Далѣе, Эгезиппъ приводитъ слова Спасителя: „блаженни очи ваши, яже видите, и уши ваши, яже слышите“ (Матѳ. XIII, 16), которыя цѣликомъ взяты изъ нашего перваго каноническаго Евангелія.—Что Эгезиппъ, какъ христіанинъ изъ іудеевъ, зналъ и видѣлъ еврейское Евангеліе отъ Матѳея, это понятно само собою. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что онъ зналъ и видѣлъ также и греческое Евангеліе отъ Матѳея. Онъ хорошо зналъ греческій языкъ, часто и много путешествовалъ, находился въ общеніи съ римскою и коринѳскою Церквами и былъ однимъ изъ тѣхъ іудейскихъ христіанъ, которые ничѣмъ не отдѣляли себя отъ Церкви; а такой человѣкъ очевидно не могъ не пользоваться и греческимъ Евангеліемъ отъ Матѳея. Но это особенно подтверждается еще тѣмъ, что вышеприведенный евангельскій текстъ („блаженни“...) Эгезиппъ цѣликомъ заимствовалъ изъ нашего греческаго Евангелія отъ Матѳея, такъ какъ его текстъ *буквально* сходенъ съ греческимъ текстомъ Матѳея,—что едва ли могло быть при переводѣ.

[1]) Euseb. „Н. Е.“ III. 20; срвн. русскій переводъ 1858 г., стр. 131.

Къ числу древнихъ свидѣтельствъ, говорящихъ въ пользу подлинности нашего перваго каноническаго Евангелія нужно отнести также и свидѣтельство Иринея [1]), который говоритъ: „Дѣйствительно Матѳей написалъ Евангеліе на собственномъ нарѣчіи евреевъ, когда Петръ и Павелъ благовѣствовали въ Римѣ Евангеліе и основали церковь". Изъ этого свидѣтельства мы узнаемъ не только то, что Матѳей написалъ Евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи, но даже и приблизительное время его написанія. Точно также свидѣтельствуетъ Оригенъ [2]): „Первое Евангеліе написано Матѳеемъ, который былъ нѣкогда мытаремъ, а потомъ апостоломъ Іисуса Христа, и онъ написалъ его на еврейскомъ языкѣ для христіанъ, увѣровавшихъ изъ іудеевъ". Изъ этого свидѣтельства мы узнаемъ, что Евангеліе отъ Матѳея, написанное на еврейскомъ языкѣ апостоломъ Іисуса Христа Матѳеемъ, считалось уже въ древности первымъ между Евангеліями и было предназначено именно для увѣровавшихъ во Христа іудеевъ. То же самое дважды подтверждаетъ и Іеронимъ. Онъ говоритъ [3]): „Матѳей издалъ въ Іудеѣ Евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи преимущественно для тѣхъ, которые увѣровали во Іисуса изъ іудеевъ". И въ другомъ мѣстѣ [4]): „Матѳей первый составилъ во Іудеѣ Евангеліе на еврейскомъ языкѣ и еврейскими письменами ради тѣхъ, которые увѣровали изъ разсѣянія, но кто впослѣдствіи перевелъ его на греческій языкъ, — недостаточно извѣстно". Наконецъ, Епифаній говоритъ [5]) о назареяхъ: „они имѣютъ Евангеліе отъ Матѳея, написанное по-еврейски, — такъ какъ у нихъ съ самаго начала написанное еврейскими письменами тщательно сохраняется".

Какъ повидимому ни ясны и ни согласны между собою всѣ эти древне-отеческія свидѣтельства, но многіе ученые [6]) положительно не хотятъ довѣрять имъ. По мнѣнію ихъ, Матѳей никогда не писалъ евангелія на арамейскомъ нарѣчіи, и наше первое каноническое евангеліе есть будто-бы оригиналъ, никогда не было переводимо ни съ какого арамейскаго евангелія и съ самаго начала было написано на греческомъ языкѣ. Всѣ приведенныя нами свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви, по ихъ мнѣнію [7]), произошли изъ одного и

---

[1]) III, 1; у Евсевія Ц. И. V, 38; въ другомъ мѣстѣ (adv. haer. III, 11, 8) Иринеи говоритъ: „Ματθαῖος δὲ τὴν κατ'ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει λέγων. Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ и т. д.

[2]) Euseb. H. E. VI, 25; въ русск. перев. 1858, стр. 331.

[3]) Предисл. къ Ев. отъ Матѳ.

[4]) „De vir. illustr." cap. 3.

[5]) XXIX, 9.

[6]) Эразмъ, Кальвинъ, Беза, Гергардъ, Ветштейнъ, Шубертъ, Тейле, Гейденрейхъ, Паулюсъ (Comm. I, 1, 36), Фрицче, Геннебергъ, Гугъ („Einl. in's N. T.", II, § 8—12), ДеВетте, Шоттъ („Einl. in's N. T.") и др.

[7]) Срвн. также Штрауса „Das Leben Jesu", 1874, стр. 49.

того же свидѣтельства Папія, какъ изъ одного первоначальнаго и общаго всѣмъ имъ источника; но Папій, по свидѣтельству Евсевія, былъ человѣкъ недалекій, чуждый критическаго разсудка и свѣтлаго взгляда на вещи, а свидѣтельству такого человѣка нельзя придавать особенно важнаго значенія. Какъ сходствомъ Евангелія назареевъ и эвіонитовъ или евреевъ съ греческимъ Евангеліемъ отъ Матѳея были введены въ обманъ Іеронимъ и Епифаній, такъ точно, говорятъ, могъ обмануться и Папій, и слѣдовательно весь рядъ отеческихъ свидѣтельствъ можетъ основываться на ошибкѣ одного Папія, тѣмъ болѣе, что арамейскаго Евангелія отъ Матѳея никто будто-бы не видѣлъ. Противъ всего этого должно сказать слѣдующее. Во-первыхъ, приводимое у Евсевія свидѣтельство принадлежитъ, собственно говоря, не Папію, а пресвитеру Іоанну, ученику Господа [1]). Затѣмъ, — свидѣтельство Пантена вовсе не находится ни въ какой зависимости отъ свидѣтельства Папія. То же самое нужно сказать и о свидѣтельствѣ Эгезиппа. Далѣе, — какъ возможно, чтобы всѣ вышеприведенные отцы и учители Церкви, и притомъ такіе, какъ Ириней, Оригенъ, Евсевій, Епифаній и Іеронимъ, списывали другъ у друга какую-то побасенку и выдавали ее за достовѣрную истину! Ириней, ученикъ Поликарпа, апостольскаго современника и друга евангелиста Іоанна, зналъ Папія (даже, можетъ быть, лично), конечно, лучше насъ и зналъ, очевидно, также и то, въ чемъ ему можно было вѣрить и въ чемъ нельзя. Неужели же такой человѣкъ могъ заимствовать у Папія и выдавать за истинное такое сказаніе, о которомъ никто и не зналъ изъ древнихъ христіанъ? То же самое нужно сказать и объ Оригенѣ. Будучи ученымъ изслѣдователемъ Св. Писанія, производившимъ въ Палестинѣ свои изслѣдованія о новозавѣтныхъ писаніяхъ, пользовавшись тамъ всевозможными документами и бывши основателемъ богатѣйшей библіотеки, — неужели онъ могъ равнодушно выдавать то же самое сказаніе за непреложную истину, не находя нигдѣ и ни въ чемъ ея подтвержденія? Точно также не сдѣлалъ бы этого и Евсевій, который хорошо изучилъ христіанскую литературу своего времени и безъ сомнѣнія пользовался такими источниками и пособіями, которые до насъ не дошли. Однако-же ни онъ, ни кто-либо другой изъ древнихъ писателей не упоминаетъ ничего такого, что противорѣчило бы свидѣтельству Папія; напротивъ, всѣ они лишь подтверждаютъ его. Объ умственной ограниченности Папія мы не будемъ много говорить. Указаніе Евсевія [2]) на то, что Папій имѣлъ πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν,

---

[1]) Кто былъ этотъ „пресвитеръ Іоаннъ“ — достовѣрно неизвѣстно. Одни ученые думаютъ, что это былъ апостолъ Іоаннъ, другіе же, — что это былъ одинъ изъ ефесскихъ пресвитеровъ, также непосредственный ученикъ Господа, имѣвшій въ Ефесѣ свою гробницу; мнѣніе первыхъ намъ кажется болѣе достовѣрнымъ.

[2]) Евсевія „Ц. И.“ русск. перев. 1858, стр. 165: „Папій былъ человѣкъ ума, *кажется*, весьма ограниченнаго“.

основывается на хиліастическихъ воззрѣніяхъ послѣдняго. Но въ тысячелѣтнее царствованіе Христа въ то время вѣровали очень многіе, а не одинъ только Папій, и заключенія объ умственной ограниченности Папія на этомъ основаніи строить очевидно еще нельзя. До Галилея всѣ были убѣждены, что солнце вращается вокругъ земли, а не наоборотъ, и еслибы кто-нибудь, подобно Галилею, сталъ утверждать противное, то его, конечно, сочли бы еретикомъ и даже сумасшедшимъ; но отсюда еще нельзя заключать, что всякій утверждавшій, что солнце вращается вокругъ земли, былъ человѣкъ очень недалекаго ума. Кромѣ того, нужно замѣтить, что Папій былъ даже епископомъ, а такое мѣсто едва ли могъ занять человѣкъ, лишенный здраваго и яснаго пониманія простыхъ вещей. Какимъ образомъ онъ могъ быть предстоятелемъ Церкви, учителемъ цѣлаго общества вѣрующихъ? Какъ, будучи малоумнымъ, онъ могъ писать цѣлыя книги, и притомъ такія, которыми пользовался даже самъ ученый историкъ Евсевій? Еще легче опровергается то возраженіе вышеупомянутыхъ ученыхъ, что арамейскаго Евангелія отъ Матѳея никто будто-бы не видѣлъ, потому что Папій, Эгезиппъ, Игнатій, Пантенъ и Оригенъ не только видѣли его, но даже и пользовались имъ.

Отвергая древне-отеческія свидѣтельства о происхожденіи Евангелія отъ Матѳея, отрицательная критика ставитъ себя въ весьма смѣшное положеніе. Такъ, на вопросъ о томъ, какимъ образомъ церковное преданіе приписываетъ Евангеліе Матѳею, если оно не было имъ написано,—Штраусъ [1]), а за нимъ и Кеймъ [2]) отвѣчаютъ, напр., слѣдующимъ образомъ: судя по различнымъ церковно-отеческимъ повѣствованіямъ, Матѳей считался однимъ изъ проповѣдниковъ Евангелія между іудеями и такъ какъ сверхъ сего, по своей прежней должности мытаря, могъ считаться особенно способнымъ къ письму, то Евангеліе и могло быть соединено съ его именемъ, хотя бы въ дѣйствительности онъ вовсе и не участвовалъ въ составленіи его. Противъ такого пониманія слѣдуетъ только указать на другихъ евангелистовъ — Марка, Луку и Іоанна, которые не были мытарями и которымъ древнее христіанское преданіе также приписываетъ извѣстныя подъ ихъ именами Евангелія.

Поведеніе отрицательной критики въ этомъ отношеніи тѣмъ болѣе непонятно, что во всей древней исторіи едва-ли есть еще какая-нибудь истина, аргументированная столькими единогласными свидѣтельствами древнихъ писателей, какъ та, что апостолъ Матѳей первоначально написалъ свое Евангеліе на арамейскомъ языкѣ И какъ вполнѣ понятна и естественна эта истина! Правда, по превосходному изслѣдованію одного ученаго (Hug. II, § 10), въ вѣкъ апостольскій

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 119.

[2]) „Geschichte Jesu von Nazara“. 1867, I, стр. 67—68.

въ Палестинѣ былъ въ большомъ употребленіи языкъ греческій, и даже большинство іудеевъ въ то время говорило по-гречески [1]); но тотъ же самый ученый свидѣтельствуетъ, что было очень много и такихъ городовъ, въ которыхъ іудеи говорили также и на своемъ народномъ языкѣ. Изъ книги же Апостольскихъ Дѣяній (XXI, 40) видно, что даже и тѣ, которые хорошо понимали по-гречески, охотнѣе слушали рѣчь, произносимую на ихъ народномъ (арамейскомъ) нарѣчіи. А по свидѣтельству Оригена Матѳей и написалъ свое Евангеліе для христіанъ именно изъ іудеевъ. Что у *эллинистовъ* (т.-е. іудеевъ, говорившихъ по-гречески) и христіанъ не-іудеевъ явилось желаніе имѣть это Евангеліе въ греческомъ переводѣ, которое вначалѣ, „насколько могъ, толковалъ (переводилъ) каждый, не говорившій по-арамейски,—это совершенно понятно, и этимъ желаніемъ вполнѣ объясняется скорое появленіе греческаго перевода этого Евангелія, равно какъ и то, какимъ образомъ онъ такъ скоро вытѣснилъ собою изъ употребленія арамейскій оригиналъ.

Что греческое Евангеліе отъ Матѳея было переведено съ арамейскаго самимъ евангелистомъ Матѳеемъ или же подъ непосредственнымъ его руководствомъ, мы уже доказали [2]). Теперь намъ остается опредѣлить лишь *время его написанія*. Но когда именно Матѳей или кто-либо другой подъ его руководствомъ написалъ греческое Евангеліе,—съ точностію опредѣлить невозможно. Достовѣрно можно сказать только то, что Евангеліе отъ Матѳея, даже и въ греческомъ переводѣ своемъ, написано раньше другихъ Евангелій [3]). Изъ свидѣтельствъ Иринея и Тертулліана о валентиніанцахъ мы видимъ, что валентиніанцы уже пользовались нашимъ Евангеліемъ отъ Матѳея и даже ссылались на него, какъ на книгу, считавшуюся каноническою у всѣхъ христіанъ. Значитъ, въ началѣ втораго вѣка греческое Евангеліе отъ Матѳея не только существовало, но и было уже во всеобщемъ употребленіи и уваженіи даже въ Египтѣ. Но есть свидѣтельства еще древнѣе. Ученикъ и другъ Валентина—Птоломей въ своемъ посланіи къ Флору [4]) буквально приводитъ изъ Еван-

---

[1]) Срвн. В. Рождественскаго „Историческое обозрѣніе свящ. книгъ Новаго Завѣта“, Спб., 1878, § 12.

[2]) Ѳеофилактъ Болгарскій указываетъ впрочемъ на преданіе, которое переводчикомъ Евангелія отъ Матѳея считаетъ апостола Іоанна.

[3]) Его цитуетъ уже *Поликарпъ*, когда говоритъ (cap. 2. у Дресселя p. 379): „μνημονεύσαντες, δὲ ὧν εἶπεν ὁ Κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε (Мѳ. VII, 1)... ἐν ᾧ μέτρῳ μετρῆτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν (Мѳ. VII, 2): онъ также цитуетъ мѳ. V, 3, 10; а въ 7-й главѣ—Мѳ. VI, 13; XXVI, 41; *Игнатій* (ad Smyrn. c. 6; у Дресселя, p. 200. 132 и др.) цитуетъ Матѳ. XIX, 12 и ad Rom. c. 6.—Матѳ. XVI, 26; *Варнава* (въ epist. c. 4; у Дресселя, p. 7); *Климентъ Римскій* (Epist. I. c. 13; у Дресселя c. 60—61; срвн. p. 92—93).

[4]) У Епифанія—Haeres. 33.

гелія отъ Матѳея три мѣста (V, 17—39; XIX, 8). Кромѣ того, изъ греческаго Евангелія отъ Матѳея приводятъ нѣкоторыя мѣста Іустинъ-мученикъ (II; V, 20; VIII, 11; VII, 19), Исидоръ, сынъ Василида, жившій въ первой половинѣ втораго вѣка [1]), и Таціанъ, жившій также во второмъ вѣкѣ [2]). Изъ этихъ свидѣтельствъ съ несомнѣнностію вытекаетъ, что въ началѣ втораго вѣка греческое Евангеліе отъ Матѳея не только существовало, но и было во всеобщемъ употребленіи и уваженіи во всей христіанской Церкви. Если же при этомъ мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что греческое Евангеліе отъ Матѳея зналъ и видѣлъ еще Эгезиппъ и что въ немъ нѣтъ и малѣйшаго намека на исполненіе пророчества Христова о разрушеніи Іерусалима,—событіе, имѣвшее рѣшительное значеніе для всей Палестины и ея жителей, которое, конечно, не могло бы остаться неотмѣченнымъ при написаніи Евангелія или—точнѣе—при внесеніи въ Евангеліе пророчества о немъ,—то мы нисколько не будемъ сомнѣваться въ томъ, что и греческое Евангеліе отъ Матѳея было написано весьма рано, раньше по крайней мѣрѣ разрушенія Іерусалима (70 г. по Р. Х.) [3]).

Гораздо скуднѣе и менѣе точны древнія свидѣтельства о времени написанія арамейскаго евангелія отъ Матѳея. Евсевій говоритъ впрочемъ: „Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λοῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου“, т.-е. „Матѳей, проповѣдавъ (ученіе Христово) сперва евреямъ, а потомъ вознамѣрившись идти къ другимъ, изложилъ на отечественномъ (ихъ) языкѣ Евангеліе, извѣстное нынѣ подъ его именемъ“ [4]). При сужденіи объ этомъ свидѣтельствѣ необходимо имѣть въ виду еще свидѣтельства Климента Александрійскаго [5]) и Оригена [6]). Впро-

---

[1]) У Климента Александр. Strom. I, II, III, IV цитуетъ Мѳ. XIX, 11—12.

[2]) Ibid. Strom. III, 12 цитуетъ Мѳ. VI, 19.

[3]) Бернгардъ Вейссъ относитъ написаніе Евангелія отъ Матѳея даже къ 67 г. по Р. Х., такъ какъ въ 69 г. оно было извѣстно уже даже въ Римѣ (Ср. „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 52); греческое же Евангеліе отъ Матѳея составлено будто-бы какимъ-нибудь ученымъ іудеемъ уже послѣ разрушенія Іерусалима.

[4]) „Н. Е.“ III, 24; срвн. русск. перев. 1858, стр. 139.

[5]) У Евсевія „Н. Е.“ VI, 14: „Климентъ излагаетъ слѣдующее преданіе древнѣйшихъ пресвитеровъ касательно порядка Евангелій: „Изъ Евангелій, говоритъ онъ, прежде написаны тѣ, которыя содержатъ въ себѣ родословія Іисуса Христа“. Евс., „Ц. И.“ русск. перев. 1858, стр. 315.

[6]) У Евсевія „Н. Е.“ VI, 25: „Въ первой книгѣ толкованій на Евангеліе отъ Матѳея (Оригенъ) свидѣтельствуетъ, что, держась церковнаго канона, онъ знаетъ только четыре Евангелія, и пишетъ такъ: „Изъ преданія узналъ я о четырехъ Евангеліяхъ, которыя одни только безспорно принимаются всею поднебесною Церковію Божіею. Мнѣ извѣстно, что первое Евангеліе написано Матѳеемъ, который былъ нѣкогда мытаремъ, а потомъ апостоломъ Іисуса Христа, и что онъ написалъ его на еврейскомъ языкѣ для христіанъ, увѣровавшихъ изъ іудеевъ“. Срвн. русск. перев. 1858, стр. 331.

чемъ, и само по себѣ свидѣтельство Евсевія въ высшей степени вѣроятно и правдоподобно. Пока всѣ апостолы были вмѣстѣ и проживали въ Іерусалимѣ, дѣйствительно не было никакой необходимости въ писанномъ Евангеліи и вообще въ письменной проповѣди. Для христіанъ изъ іудеевъ въ первое время гораздо нужнѣе было понять связь Ветхаго Завѣта съ Новымъ; для нихъ было необходимѣе, чтобы апостолы истолковали и указали имъ ветхозавѣтныя пророчества о мессіанствѣ Іисуса Христа и главнѣйшихъ событіяхъ изъ Его жизни, чѣмъ составляли новыя книги,—и только тогда, когда апостолы вынуждены были оставить іерусалимскій кругъ вѣрующихъ, у христіанъ изъ іудеевъ сказалась потребность въ сжатомъ изложеніи устной апостольской проповѣди, которое могло бы быть для нихъ основою и источникомъ вѣры. А объ этомъ именно Евсевій и говоритъ. Наше же первое каноническое Евангеліе есть дѣйствительно не столько жизнеописаніе Христа, сколько краткое и сжатое изложеніе доказательствъ Его мессіанскаго достоинства на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ. По смыслу вышеприведеннаго свидѣтельства Евсевія, арамейское Евангеліе было написано въ то время, когда Матѳея въ Іерусалимѣ уже болѣе не было. Но когда же Матѳей въ первый разъ оставилъ Іерусалимъ? — Уже весьма рано (Дѣян. IX, 32), вскорѣ послѣ убіенія архидіакона Стефана, апостолы видѣли себя вынужденными оставить Іерусалимъ и идти въ міръ для проповѣдыванія слова Божія и учрежденія новыхъ христіанскихъ обществъ. Мало-по-малу христіанство начало распространяться и въ странахъ сосѣднихъ съ Палестиною; для учрежденія въ нихъ правильно организованнаго общества и для управленія новоучрежденною христіанскою Церковію необходимо было личное присутствіе одного изъ апостоловъ. Изъ книги Дѣяній Апостольскихъ и Посланія къ Галатамъ (Дѣян. XV, 13; Гал. II, 9) мы дѣйствительно видимъ, что нѣкоторые изъ апостоловъ завѣдывали управленіемъ іерусалимской Церкви; другіе управляли новообразованными христіанскими обществами въ другихъ странахъ; третьи предпринимали болѣе или менѣе отдаленныя апостольскія путешествія. Путешествія эти преимущественно падаютъ на періодъ времени между 50—60 годами по Р. Х.; въ этотъ же періодъ времени, очевидно, могъ оставить Іерусалимъ и апостолъ Матѳей, и на этотъ періодъ поэтому падаетъ время написанія его арамейскаго Евангелія [1]). Сказаніе Евсевія подтверждается

---

[1]) Впрочемъ, по словамъ Ѳеофилакта, арамейское Евангеліе отъ Матѳея было написано спустя восемь лѣтъ послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо: то же самое говоритъ и Евфимій Зигабенъ. Къ сожалѣнію, нужно сознаться, что это предположеніе не имѣетъ за себя никакихъ историческихъ данныхъ. Косьма Индикоплевктъ время написанія Евангелія отъ Матѳея полагаетъ на 15-й годъ послѣ вознесенія, т.-е. на годъ убіенія архидіакона Стефана.

и совершенно независимымъ отъ него свидѣтельствомъ *Иринея*, который говоритъ, что апостолъ Матѳей написалъ свое Евангеліе въ то время, когда Петръ и Павелъ проповѣдывали въ Римѣ Евангеліе и основали тамъ христіанскую Церковь [1]). Что апостолъ Павелъ былъ дѣйствительно въ Римѣ, — въ этомъ нельзя сомнѣваться, да теперь уже никто и не сомнѣвается; въ первый же разъ онъ былъ въ Римѣ осенью 60 года по Р. Х., гдѣ претерпѣлъ и мученическую кончину въ началѣ 64 года. На это-то время и падаетъ, по Иринею, написаніе арамейскаго Евангелія отъ Матѳея. Это приблизительное указаніе Иринея вполнѣ вѣроятно и правдоподобно во всѣхъ отношеніяхъ. Такъ какъ въ это время апостолы оставили уже Іерусалимъ и стали предпринимать далекія путешествія, то и естественно, что сказалась нужда въ письменномъ Евангеліи. Естественно также и то, что въ это время, т.-е. когда Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ, когда іудейство еще не потеряло своей, хотя и относительной, гражданской и національной самостоятельности и когда христіанство было распространяемо по преимуществу еще только между іудеями и ихъ ближайшими сосѣдями, явилась потребность именно въ Евангеліи на арамейскомъ языкѣ, на которомъ говорили почти всѣ тогдашніе палестинскіе іудеи; когда же впослѣдствіи стали принимать христіанство многіе, совершенно не понимавшіе арамейскаго нарѣчія, тогда, очевидно, сказалась уже нужда въ переводѣ арамейскаго Евангелія на языкъ болѣе употребительный и болѣе распространенный, т.-е. греческій. Такимъ образомъ арамейское Евангеліе было написано апостоломъ Матѳеемъ — спустя лѣтъ двадцать послѣ смерти Христа, а во второй половинѣ перваго вѣка и во всякомъ случаѣ не позже 69 года по Р. Х. оно было переведено на греческій языкъ тѣмъ же самымъ апостоломъ Матѳеемъ или кѣмъ-нибудь изъ его спутниковъ, однако-же подъ непосредственнымъ его надзоромъ и руководствомъ. Съ настоящимъ выводомъ нашимъ, повидимому, согласенъ даже и Кеймъ [2]), который время написанія Евангелія отъ Матѳея относитъ къ 66—69 гг. по Р. Х., хотя при этомъ допускаетъ, что нѣкоторыя вставки и дополненія внесены въ него другою рукою около 100 года;—мнѣніе о вставкахъ, впрочемъ, совершенно произвольное и бездоказательное!

Что же ап. Матѳей хотѣлъ изобразить въ своемъ Евангеліи? Всѣми признано и вполнѣ подтверждается историческими свидѣтельствами, что Матѳей предназначалъ свое Евангеліе для христіанъ изъ іудеевъ [3]). Это подтверждается и самымъ характеромъ его Евангелія,

---

[1]) Euseb. „H. E.“, V, 8; срвн. русск. перев. 1858, стр. 253—254.

[2]) „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 25.

[3]) Съ этимъ мнѣніемъ не соглашается, кажется, только одинъ Вейссъ. Ср. его „Das Leben Jesu“, 1882, B. 1., стр. 64.

въ которомъ (Евангеліи) нѣтъ почти нигдѣ объясненія различныхъ іудейскихъ обрядовъ и обычаевъ, упоминаемыхъ въ немъ, и повсюду проводится строгая параллель между евангельскою исторіею и ветхозавѣтными пророчествами, и притомъ именно съ цѣлію — доказать, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно есть тотъ самый Мессія, о которомъ было много обѣтованій еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Ветхозавѣтный израильтянинъ всегда жилъ будущимъ: отъ будущаго онъ ожидалъ своего спасенія; въ будущемъ онъ видѣлъ и свое величіе. Онъ твердо вѣровалъ въ данныя ему Богомъ обѣтованія, что въ сѣмени Авраама благословятся всѣ народы, что на престолъ Давида взойдетъ нѣкогда Царь, Который будетъ царствовать въ правдѣ и мирѣ и Которому покорятся всѣ племена земныя. Что Христосъ и есть именно это-то сѣмя Авраама и наслѣдникъ Давида,—Матѳей и хочетъ доказать въ своемъ Евангеліи... Подтвержденіе этой мысли мы найдемъ не только вначалѣ — „Родословіе Іисуса Христа, *сына Давидова, сына Авраамова*“,—но и въ самомъ концѣ Евангелія, гдѣ Самъ Христосъ указываетъ на Себя и какъ на втораго Давида, когда говоритъ, что Ему дана всякая власть на небѣ и на землѣ, и какъ на то сѣмя Авраама, въ которомъ благословятся всѣ народы, когда повелѣваетъ чрезъ проповѣдь и крещеніе основать Свое царство на землѣ, въ которое должны войти всѣ народы и въ которомъ Онъ Самъ также будетъ пребывать до скончанія вѣка (срвн. Мѳ., XXVIII, 18—20).

Евангеліе отъ Матѳея, правда, менѣе другихъ Евангелій придерживается исторически-точной послѣдовательности изложенія мессіанскихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа; но и за то—съ другой стороны—ни одно Евангеліе не даетъ намъ такого яснаго и нагляднаго доказательства мессіанскаго достоинства Іисуса Христа на основаніи *пророчествъ* и *чудесъ*, какъ Евангеліе отъ Матѳея. Отъ этого-то именно зависитъ даже и кажущаяся невыдержанность его въ хронологической послѣдовательности. Для Матѳея исторія есть только форма, въ которой онъ наглядно, даже въ лицахъ и событіяхъ, излагаетъ всю христіанскую догматику. Правда, въ общемъ онъ преслѣдуетъ ту же самую цѣль, что и другіе евангелисты; онъ также писалъ свое Евангеліе для того, чтобы его читатели или слушатели „увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (Іоан., XX, 31); но эту мысль онъ доказываетъ нѣсколько иначе, нежели другіе евангелисты, потому что онъ имѣетъ въ виду совершенно иной кругъ читателей,—именно христіанъ *изъ іудеевъ*. Вотъ почему онъ излагаетъ историческіе факты такимъ образомъ, чтобы для іудеевъ изъ нихъ непосредственно вытекало наглядное доказательство мессіанскаго достоинства Христа; вотъ почему въ его Евангеліи изображается по преимуществу человѣческая сторона лица Спасителя, изображается жизнь Христа именно

какъ обѣтованнаго чрезъ пророковъ сына Давидова и Царя-Мессіи, и Его служеніе дѣлу искупленія падшаго человѣчества повсюду представляется какъ исполненіе и раскрытіе Ветхаго Завѣта; вотъ почему наконецъ Евангеліе отъ Матѳея вездѣ въ строгой и тѣсной связи поставляетъ ветхозавѣтное пророчество съ его новозавѣтнымъ исполненіемъ во всѣхъ событіяхъ евангельской исторіи и такимъ образомъ апостольски утверждаетъ исполненіе Ветхаго Завѣта. „Матѳей, говоритъ Ѳеофилактъ (пред. къ Мѳ.) о бытіи Христовѣ, еже по плоти, бесѣдуетъ: ко евреомъ бо писаше, имже довольно бѣ навыкнути, яко отъ Авраама и Давида родися Христосъ. Почиваетъ бо вѣровавшій отъ іудей, егда слышитъ, яко отъ Давида есть Христосъ". Только при такомъ взглядѣ на Евангеліе отъ Матѳея становится понятнымъ, зачѣмъ въ немъ излагаются вмѣстѣ (гл. V, VI, VII, X, XIII, XVIII, XXIII, XXIV, XXV) рѣчи Спасителя, которыя, по другимъ Евангеліямъ, были произнесены въ разное время, въ различныхъ мѣстахъ и при различныхъ обстоятельствахъ. Для человѣка, не имѣющаго правильнаго понятія о Евангеліи отъ Матѳея и его характерѣ, это легко можетъ подать поводъ усомниться даже въ апостольскомъ происхожденіи самаго Евангелія, какъ это дѣйствительно и дѣлаетъ новѣйшая отрицательная критика. Она не обращаетъ вниманія на то, что при изложеніи историческихъ событій въ общемъ Евангеліе отъ Матѳея также твердо придерживается ихъ хронологической послѣдовательности, но она слишкомъ внимательно слѣдитъ за его уклоненіями лишь въ частностяхъ. Она не допускаетъ той мысли, что вышеуказанныя рѣчи Христа Матѳей изложилъ вмѣстѣ лишь для того, чтобы яснѣе представить все ученіе Христа и его отличіе отъ ученія ветхозавѣтнаго; ей кажется удобнѣе объяснить это незнаніемъ евангельской исторіи тѣмъ лицомъ, которому принадлежитъ самое Евангеліе. Но — повторяемъ — Матѳей писалъ не біографію Христа, а Евангеліе; историческимъ путемъ онъ хотѣлъ указать только на истинно мессіанскій характеръ Христа,—хотѣлъ представить Христа какъ мессіанскаго учителя, мессіанскаго чудотворца и основателя мессіанскаго общества, или Церкви (срвн. Мѳ., IV, 23—25; IX, 35—38).

Что касается *внѣшняго порядка изложенія евангельскихъ событій*, то Матѳей не придерживался никакого абстрактнаго принципа расположенія своихъ мыслей. По всему видно, что онъ излагалъ евангельскую исторію такъ, какъ она сохранялась въ его богодухновенномъ воспоминаніи, имѣя въ виду только доказать мессіанское достоинство своего Божественнаго Учителя. Евангельская исторія получаетъ у Матѳея такимъ образомъ слѣдующій видъ, ясно обнаруживающій характеръ самаго Евангелія.

Въ гл. I и II разсказывается просто и безхитростно исторія рожденія и первыхъ дней жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Матѳей повѣствуетъ здѣсь о томъ, какъ Христосъ, несмотря на сверхъестественное рожденіе, все-таки былъ признанъ сыномъ Іосифа, котор й, будучи однимъ изъ потомковъ Давида, очевидно имѣлъ наслѣдственное право или—по крайней мѣрѣ—теократическую правоспособность на занятіе престола своего царственнаго предка, и затѣмъ, — какъ новорожденный младенецъ — Христосъ, по случаю поклоненія волхвовъ, невольно былъ поставленъ въ роковое столкновеніе съ незаконно царствовавшею тогда династіею и даже находился въ опасности быть умерщвленнымъ отъ Ирода. Здѣсь же Матѳей указываетъ между прочимъ и на то, какъ положеніе *новозавѣтнаго* Помазанника было отлично отъ положенія *ветхозавѣтныхъ* царей. Въ главахъ III и IV евангелистъ повѣствуетъ, что, прежде чѣмъ Христосъ началъ свое общественное служеніе, явился на Іорданѣ Его Предтеча—Іоаннъ Креститель, который и указалъ на Него народу, какъ на *обѣтованнаго* Мессію, и при этомъ замѣтилъ, что *тѣлесное происхожденіе отъ Авраама* еще не приноситъ іудею никакой пользы и что Богъ можетъ изъ камней воздвигнуть дѣтей Аврааму.— Какъ человѣкъ, какъ сынъ Авраама, не желавшій нарушить ни одной іоты *ветхозавѣтнаго* закона, Христосъ принимаетъ крещеніе отъ Іоанна; но какъ Сынъ Божій, Онъ здѣсь же прославляется отъ Бога Отца и Бога Духа Святаго. Какъ человѣкъ, какъ сынъ Авраама и Давида, Онъ искушается въ пустынѣ; какъ Сынъ Божій, Онъ побѣждаетъ діавола и не соблазняется ни однимъ изъ его искушеній. Здѣсь, очевидно, Матѳей старался показать различіе между ветхозавѣтнымъ сыномъ Давида и новозавѣтнымъ Сыномъ Божіимъ, какъ оно выразилось въ однихъ и тѣхъ же событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа. Въ гл. IV, 22—25, онъ даетъ намъ общее указаніе на то, гдѣ и какъ началъ Свое служеніе Христосъ. Согласно съ ветхозавѣтнымъ предсказаніемъ Онъ дѣйствуетъ по преимуществу въ презрѣнной Галилеѣ. Но та чудодѣйственная сила, которою Онъ привлекаетъ къ Себѣ учениковъ, указываетъ на Него и здѣсь какъ на Сына Божія. Въ главѣ V и далѣе евангелистъ излагаетъ нагорную проповѣдь, которая есть не что иное, какъ сравненіе въ устахъ Самого Христа Ветхаго Завѣта съ Новымъ, вмѣстѣ съ указаніемъ на ихъ различіе и на исполненіе перваго въ послѣднемъ. Въ гл. VIII и IX разсказывается уже о первыхъ чудесахъ Іисуса Христа, а далѣе (съ гл. IX, ст. 36) указывается на отношеніе Христа къ Его ученикамъ, перечисляются ихъ имена, опредѣляется ихъ назначеніе и дѣлается сравненіе съ учениками Іоанна,—въ чемъ опять-таки нельзя не видѣть сравненія Ветхаго Завѣта съ Новымъ. Здѣсь же упоминается и о молитвѣ Христа за своихъ учениковъ. Указавъ на отношеніе къ послѣдователямъ или ученикамъ, евангелистъ характеризуетъ затѣмъ отношеніе Христа къ тогдашнему іудейскому обществу и преимущественно къ сектѣ фарисеевъ (гл. XII, XIII), изъ чего для

христіанъ ясно вытекала необходимость фактическаго разрыва съ односторонними и лишь формальными представителями ветхозавѣтнаго теократизма. Далѣе,—сказавъ о томъ, какъ въ притчахъ Христосъ преподалъ своимъ ученикамъ положительное ученіе о своемъ царствѣ (гл. XIII и XIV) и упомянувъ объ умерщвленіи Іоанна Крестителя, евангелистъ повѣствуетъ затѣмъ о принимавшемъ все бо́льшіе и бо́льшіе размѣры столкновеніи Іисуса Христа съ іудейскими представителями въ Іерусалимѣ (гл. XV—XXI); здѣсь же, между прочимъ, онъ разсказываетъ и о томъ, какимъ образомъ Іисусъ Христосъ былъ признанъ Своими учениками Мессіею и Сыномъ Божіимъ, какъ Онъ не хотѣлъ объявить объ этомъ народу прямо, а хотѣлъ, чтобы народъ самъ увѣровалъ въ Него,—какъ, несмотря на признаніе Его учениками Сыномъ Божіимъ, Онъ все-таки предсказывалъ имъ о предстоящемъ Ему униженіи, страданіи и крестной смерти, и какъ въ то же время Онъ былъ прославленъ Богомъ Отцомъ на Ѳаворѣ во время преображенія (XVI, 13—17); здѣсь же повѣствуется о послѣднихъ дѣлахъ и рѣчахъ Іисуса Христа во время Его путешествія въ Іерусалимъ (гл. XVII, 10; гл. XX), о Его торжественномъ вступленіи въ іудейскую столицу, о послѣднихъ дняхъ Его земной жизни, о Его страданіяхъ, смерти, воскресеніи и объ основаніи Имъ христіанской Церкви (гл. XX—XXVIII). Таковъ внѣшній порядокъ повѣствованія въ Евангеліи отъ Матѳея о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Насколько такимъ образомъ евангелистъ Матѳей выполнилъ свою задачу, указывая на мессіанское достоинство Христа и на преимущество Новаго Завѣта предъ Ветхимъ отъ начала до конца своей книги—ясно для каждаго безпристрастнаго изслѣдователя.

Что касается *личности писателя* нашего перваго каноническаго Евангелія, то намъ извѣстно только то, что первоначально Матѳей былъ мытаремъ, т.-е. сборщикомъ податей, и даже начальникомъ мытарей, какъ гласитъ преданіе. Впослѣдствіи онъ былъ избранъ Іисусомъ Христомъ въ число двѣнадцати апостоловъ, послѣдовавъ за Нимъ по одному Его божественному слову: „по Мнѣ гряди“ (Мѳ., IX, 9). Преданіе говоритъ, что, по вознесеніи Іисуса Христа на небо, Матѳей предпринялъ дѣло евангельской проповѣди между іудеями. Это преданіе, въ высшей степени вѣроятное и само по себѣ, подтверждается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что Матѳей, какъ мы видѣли, написалъ для іудеевъ свое Евангеліе и при томъ даже на ихъ національномъ нарѣчіи. То же самое подтверждаетъ и Евсевій („Н. Е.“ III, 39). Въ Іераполѣ Матѳей претерпѣлъ отъ меча мученическую кончину.

Б. Евангеліе отъ Марка [1]).

Второе мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ Евангелій занимаетъ Евангеліе отъ Марка. Древнѣйшее свидѣтельство объ этомъ Евангеліи принадлежитъ тому же самому іерапольскому епископу *Папію*, который свидѣтельствуетъ, со словъ пресвитера Іоанна, ученика Господа, и о Евангеліи отъ Матѳея. Только относительно Марка Папій или—точнѣе—пресвитеръ Іоаннъ говоритъ нѣсколько яснѣе и опредѣленнѣе. Именно у Евсевія [2]) мы читаемъ: „Тотъ же пресвитеръ (т.-е. Іоаннъ) говорилъ и слѣдующее: Маркъ, бывшій истолкователь Петра, съ точностью, какъ только самъ сохранилъ въ памяти, написалъ то, что̀ Христосъ говорилъ и дѣлалъ, хотя и не по порядку (οὐ τάξει), (т.-е. описалъ не въ томъ порядкѣ, въ какомъ было сказано и сдѣлано Самимъ Христомъ), потому что онъ (т.-е. Маркъ) самъ не слушалъ Господа и не сопутствовалъ Ему; впослѣдствіи же, какъ я (т.-е. пресвитеръ Іоаннъ) сказалъ, онъ былъ спутникомъ Петра, который, смотря по требованію обстоятельствъ, излагалъ свое ученіе, не дѣлая однако-же связнаго изложенія Господнихъ бесѣдъ. Посему Маркъ нисколько не погрѣшилъ, описывая нѣкоторыя событія такъ, какъ припоминалъ ихъ. Онъ заботился только о томъ, какъ бы не пропустить чего-нибудь слышаннаго или не переиначить“. Изъ этого свидѣтельства съ очевидностью вытекаютъ слѣдующія положенія: 1) что истолкователь Петра—Маркъ записалъ рѣчи и дѣла Христа, и 2) что рѣчи и дѣла Христа записаны Маркомъ не въ томъ порядкѣ, въ которомъ ихъ произнесъ и совершилъ Христосъ, а такъ, какъ разсказъ о нихъ сохранилъ въ своей памяти евангелистъ. Какъ иногда апостолъ Петръ, по требованію тѣхъ или другихъ обстоятельствъ, принужденъ былъ разсказывать своимъ слушателямъ о тѣхъ или другихъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа и

---

[1]) Сужденія о Евангеліи отъ Марка, заслуживающія серьезнаго вниманія, можно находить у слѣдующихъ писателей: *J. Elsner*—„Comm. crit., philol. in ev. Marci“. Lugd 1773; *Fritzsche*, *Meyer*—„Evang. des Marc. u. 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 authentiae partic. posrtremae ev. Marci“ Jen. 1813; *Hug, Eichhorn, Storr, Himly*—„De Jesu in coelum ascensu“, Argent. 1811; *Scholz* и др. Противъ подлинности Евангелія отъ Марка возражали: Креднеръ, Штраусъ, Бруно Бауэръ, Гильгенфельдъ, Шультессъ, Грисбахъ, Фрицше, Рейссъ, Кеймъ и др.

[2]) „Н. Е.“ III, 39; „Patrol. Curs. Compl.“, t. XX, p. 296—300: „Καὶ τοῦτ ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἡρμενευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ’οὐχ ὡς περ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὡς τε οὐδὲν ἥπαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς“. Срвн. русск. перев. 1858, стр. 166.

какъ Маркъ самъ удержалъ въ памяти эти разсказы, такъ онъ изложилъ ихъ и въ своемъ Евангеліи, заботясь только о томъ, чтобы не опустить чего-нибудь изъ слышаннаго или не исказить его.

Какъ повидимому ни ясно и ни опредѣленно это древнее свидѣтельство, но отрицательные критики находятъ возможность и противъ него выставить цѣлый рядъ различныхъ возраженій и самыхъ невыгодныхъ предположеній. Такъ, напр., съ полною увѣренностью утверждаютъ, что пресвитеръ Іоаннъ, высказывая вышеприведенное свидѣтельство о евангельскомъ повѣствованіи Марка, имѣлъ будто-бы въ виду совершенно иначе составленное произведеніе, нежели наше второе каноническое Евангеліе, и слѣдовательно говорилъ не о немъ, а о какомъ-то другомъ писаніи Марка [1]). Насколько основательно это возраженіе, мы сейчасъ увидимъ. Прежде всего необходимо, конечно, допустить, что Папій зналъ и пользовался тѣмъ самымъ Евангеліемъ, о происхожденіи котораго онъ приводитъ свидѣтельство пресвитера Іоанна. Что Евсевій, внесшій въ свою исторію свидѣтельство Папія, а вмѣстѣ съ нимъ и свидѣтельство пресвитера Іоанна, имѣлъ и пользовался нашимъ вторымъ каноническимъ Евангеліемъ и что именно къ нему относилъ онъ все то, что Папій или—вѣрнѣе—пресвитеръ Іоаннъ высказалъ о происхожденіи Евангелія отъ Марка, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія: иначе онъ бы его и не приводилъ. Теперь—вопросъ только въ томъ, тождественно ли было Евангеліе отъ Марка, которымъ пользовался Евсевій, т.-е. наше второе каноническое Евангеліе, съ тѣмъ, о которомъ говоритъ Папій со словъ пресвитера Іоанна? Если вѣроятно (а это весьма вѣроятно), что Папій въ своихъ пяти книгахъ „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως“ по мѣстамъ приводитъ выдержки изъ Евангелія отъ Марка, которыя Евсевій могъ сравнивать—и, конечно, сравнивалъ—съ бывшимъ у него Евангеліемъ того же имени, то, безъ сомнѣнія, ихъ Евангелія были совершенно тождественны; иначе Евсевій долженъ бы былъ обратить вниманіе на ихъ разности и указать на это въ своей исторіи, чего однако-же у Евсевія мы не находимъ. Далѣе, *Ириней* [2]) приводитъ начало и конецъ изъ нашего Евангелія отъ Марка и называетъ имя его писателя; ясно, что онъ имѣлъ подъ руками наше второе каноническое Евангеліе. Но Ириней знаетъ и даже приводитъ выдержки также и изъ сочиненія Папія, свидѣтельству котораго онъ вообще придаетъ особенную важность. Спрашивается: какимъ образомъ эти три древнѣйшіе писателя подъ однимъ и тѣмъ же названіемъ могли разумѣть не одно и то же евангельское повѣствованіе? Ириней былъ ученикъ Поликарпа, а Папій—современникъ и другъ его. Ясно, что Ириней могъ быть даже лично знакомъ съ Папіемъ, могъ лично

---

[1]) Срвн., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 51—52.

[2]) „Adv. haeres.“ III, cap. 10, 11, 16.

пользоваться отъ него различными свѣдѣніями и даже находиться подъ его вліяніемъ, что̀ подтверждаетъ отчасти и Евсевій, когда говоря объ Иринеѣ, замѣчаетъ, что его хиліастическія воззрѣнія основываются на авторитетѣ Папія [1]). Послѣ этого совершенно невозможно отрицать, что Евангеліе Марка, о которомъ говорятъ пресвитеръ Іоаннъ, Папій, Ириней и Евсевій, есть именно наше второе каноническое Евангеліе и что, слѣдовательно, нельзя допустить, что пресвитеръ Іоаннъ говорилъ не о нашемъ Евангеліи, а о какомъ-то другомъ повѣствованіи Марка, котораго мы вовсе и не знаемъ.

Сомнѣваясь въ свидѣтельствѣ Папія и не довѣряя ему, евангельскіе критики [2]) признаютъ болѣе вѣроятнымъ, что Евангеліе отъ Марка составлено не самостоятельно, а на основаніи евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки. Такъ, между прочимъ, думалъ одинъ изъ авторитетовъ западной Церкви — блаженный Августинъ [3]). Но немного нужно труда для того, чтобы доказать, какъ несправедливо и это мнѣніе. Правда, въ Евангеліи отъ Марка есть много общаго съ евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки; но спрашивается: какъ же не быть между ними общему, когда всѣ евангелисты имѣютъ предметомъ своихъ повѣствованій одну и ту же жизнь Господа нашего Іисуса Христа? Странно было бы, напротивъ, если бы наши Евангелія не имѣли между собою много общаго. Не говоря уже о богодухновенности, которой не признаютъ отрицательные критики, сходство синоптическихъ Евангелій не только въ общемъ изложеніи евангельскихъ событій, но и во мно̀гихъ отдѣльныхъ выраженіяхъ легко можно объяснить себѣ существованіемъ твердаго и устойчиваго типа первоначальнаго устнаго преданія о жизни Спасителя, какъ это прекрасно доказано въ послѣднее время Бернгардомъ Вейссомъ [4]) и другими учеными. Вотъ почему основаніе, указываемое отрицательною критикою, въ данномъ случаѣ весьма шатко и выводы изъ него

---

[1]) „Πλὴν καὶ τοῖς μιτ' αὐτον (т.-е. Папія) πλείστοις, ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης (т.-е. хиліазма) παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιόζητα τάνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ", κ. τ. λ. „Patrol. Curs. Compl.", t. XX, p. 296—300; Евсев. „Ц. И." въ русск. перев. 1858, стр. 165—166.

[2]) Изъ новѣйшихъ—Кеймъ „Gesch. Jesu", 1875, стр. 36.

[3]) „De consensu Evangelist". I, 2: „Marcus eum (Матѳея) subsecutus, tamquam podissequus et breviator ejus videtur. Cum solo quippe Joanne nihil dixit; solis ipse perpauca; cum solo Luca pauciora; cum Matthaeo vero plurima; et multa quidem *paene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo, sive cum ceteris consonante*".

[4]) „Das Leben Jesu". 1882, стр. 17. „Бѣдность арамейскаго нарѣчія, не допускавшая большой варіаціи выраженія,—говоритъ Вейссъ,—способствовала къ тому, что скоро образовался твердый типъ разсказа, который, чѣмъ чаще возвращались къ одному и тому же предмету, тѣмъ тверже устанавливался также и въ частностяхъ".— Изъ отечественной литературы такой же взглядъ подробно раскрытъ въ сочиненіи Н. И. Троицкаго—„О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій", 1878, стр. 511—527.

одинаково несправедливо могутъ быть относимы какъ къ Марку, такъ и къ Лукѣ и Матѳею, какъ это дѣйствительно и дѣлаютъ многіе ученые западные богословы (Шторръ, Вильке, Бруно Бауэръ и др.). Далѣе, противъ вышеуказаннаго мнѣнія ясно говорятъ также и всѣ тѣ особенности, которыя мы замѣчаемъ въ Евангеліи отъ Марка. Онѣ указываютъ очевидно на совершенно иной источникъ, которымъ пользовался Маркъ, чѣмъ тотъ, о которомъ трактуетъ вышеприведенное мнѣніе. Эти особенности состоятъ не въ томъ только, что Маркъ повѣствуетъ иногда о такихъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ ни у Матѳея, ни у Луки, или что о нѣкоторыхъ событіяхъ онъ говоритъ точнѣе или опредѣленнѣе, пространнѣе или сокращеннѣе, чѣмъ другіе евангелисты, но въ цѣломъ расположеніи отдѣльныхъ евангельскихъ событій и рѣчей, которое не совпадаетъ вполнѣ ни съ повѣствованіемъ Матѳея. ни съ повѣствованіемъ Луки. Нельзя также сказать и того, чтобы Маркъ въ одномъ случаѣ слѣдовалъ одному, въ другомъ—другому евангелисту, былъ вообще не самостоятельнымъ писателемъ, а лишь компиляторомъ, механически или умышленно пользовавшимся чужими трудами (срвн., напр., Марк., I, 23—25; Матѳ., VIII, 1—4; Лук. V, 12—16). Особенности Марка слишкомъ значительны даже и съ внѣшней стороны. Маркъ начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ проповѣди Іоанна Крестителя, чего не дѣлаетъ ни Матѳей, ни Лука. Спрашивается: какимъ образомъ онъ пришелъ къ тому, чтобы именно такъ начать свое повѣствованіе, если онъ исключительно пользовался повѣствованіями Матѳея и Луки? Не естественнѣе ли было бы, чтобы и въ этомъ случаѣ онъ послѣдовалъ примѣру одного изъ нихъ? А между тѣмъ, какъ согласно начало его повѣствованія съ первою извѣстною намъ проповѣдью ап. Петра, записанною въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (I, 22; срвн. также X, 37, 38)! Это согласіе Евангелія отъ Марка съ проповѣдью ап. Петра, при его несходствѣ съ евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки, само по себѣ уже есть прямое опроверженіе вышеприведеннаго мнѣнія отрицательныхъ критиковъ и въ то же время одно изъ сильнѣйшихъ подтвержденій истинности свидѣтельства пресвитера Іоанна. Но подтвержденіе этого свидѣтельства можно найти также и въ самомъ евангельскомъ повѣствованіи Марка. Такъ, напр., Маркъ упоминаетъ имя Петра гораздо чаще, чѣмъ Матѳей и Лука. Для доказательства этого укажемъ лишь на нѣкоторыя мѣста. По Матѳею (XXI, 20), *ученики* удивляются изсохшей смоковницѣ и *ученики* спрашиваютъ своего Учителя о томъ, какимъ образомъ такъ скоро исполнилось проклятіе, изреченное на нее; по Марку (XI, 21), *Петръ* вспоминаетъ о проклятіи смоковницы и говоритъ Христу: „Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклялъ, засохла“. По Матѳею (XXIV, 3) и Лукѣ (XXI, 7), *ученики* спрашиваютъ Христа, когда будетъ то, что Онъ сказалъ объ іерусалимскомъ храмѣ; по Марку

(VIII, 3), спрашивали *Петръ*, Іаковъ, Іоаннъ и Андрей. То же самое оказывается и при сравненіи другихъ мѣстъ (срвн., напр., Марк. XVI, 7 съ Матѳ. XXVIII, 7 и Лук. XXIV, 9). Не менѣе замѣчательно еще и то, что въ Евангеліи отъ Марка говорится о нѣкоторыхъ непривлекательныхъ чертахъ и событіяхъ изъ жизни Петра, какъ напр. то, что Христосъ назвалъ Петра сатаною, такъ какъ онъ думалъ не о томъ, что́ Божіе, но что́ человѣческое (VIII, 33), что онъ урѣзалъ ухо рабу архіерейскому и, наконецъ, о троекратномъ отреченіи его отъ Христа; напротивъ, не говорится ни слова о томъ, какъ Христосъ за горячую и живую вѣру Петра назвалъ его камнемъ, на которомъ созиждется неразрушимая Церковь, и даже обѣщалъ ему вручить ключи царствія небеснаго. А это также не мало подтверждаетъ свидѣтельство пресвитера Іоанна, ибо весьма естественно предположить, что, по своему христіанскому смиренію, апостолъ Петръ не далъ права своему спутнику выставлять на видъ его достоинства и гораздо чаще указывалъ ему на свои недостатки и немощи.

Наконецъ, отрицательная критика не довѣряетъ свидѣтельству Папія или—точнѣе—свидѣтельству пресвитера Іоанна еще и на томъ основаніи, что выраженіе „οὐ τάξει“ (не по порядку) будто-бы не можетъ быть приложимо къ нашему второму каноническому Евангелію, въ которомъ всѣ событія — говорятъ — излагаются въ опредѣленномъ порядкѣ [1]). Но очевидно, что Папій говоритъ не о порядкѣ изложенія евангельскихъ событій, а о порядкѣ слѣдованія этихъ событій въ самой жизни Господа нашего Іисуса Христа, и притомъ говоритъ, быть можетъ, даже сравнивая Евангеліе отъ Марка съ Евангеліемъ отъ Матѳея; а въ этомъ случаѣ въ Евангеліи отъ Марка событія слѣдуютъ дѣйствительно не въ томъ порядкѣ, въ какомъ, по свидѣтельству Матѳея, они слѣдовали въ самой жизни Христа. Матѳей начинаетъ свое повѣствованіе такими событіями, которыя имѣли мѣсто даже прежде самаго рожденія Христа, и затѣмъ уже говоритъ *по порядку* о рожденіи, дѣтствѣ, общественномъ служеніи, смерти и воскресеніи Іисуса Христа; Маркъ же повѣствуетъ не въ такомъ порядкѣ, какъ Матѳей, и *не о всей жизни* Христа; онъ не говоритъ ни слова не только о событіяхъ, предшествовавшихъ рожденію Христа, но даже и о самомъ рожденіи и дѣтствѣ Его; онъ начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ крещенія Іоаннова, т.-е. прямо съ общественнаго служенія Іисуса Христа, какъ начиналъ всегда, вѣроятно, свою проповѣдь и ап. Петръ (срвн., напр., Дѣян., I, 22; X, 37, 38). На это-то именно и указываетъ

---

[1]) Штраусъ, „Das Leben Jesu“, стр. 65; въ изд. 1874, стр. 51—52; Креднеръ, „Einl. in's N. T.“, стр. 122 и далѣе § 56; Де Ветте, § 100; Шлейермахеръ, „Theol. Stud. u. Krit.“ за 1832 г., стр. 758 и др.

выраженіе Папія—„οὐ τάξει“ (не по порядку). Такимъ образомъ, свидѣтельство Папія или — вѣрнѣе — пресвитера Іоанна должно быть признано несомнѣнно достовѣрнымъ, а слѣдовательно достовѣрно и то, что наше второе каноническое Евангеліе написано спутникомъ Петра — Маркомъ, по воспоминанію разсказовъ самого ап. Петра о жизни и дѣятельности Господа нашего Іисуса Христа [1]).

Личность Марка достаточно извѣстна намъ изъ книги Дѣяній Апостольскихъ. Его мать Марія жила въ Іерусалимѣ, и въ ея домѣ часто собирались вѣрующіе для молитвы и общественныхъ богослуженій (Дѣян., XII, 12). Такимъ образомъ Маркъ принадлежалъ къ одной изъ первыхъ христіанскихъ фамилій, находившихся въ самыхъ тѣсныхъ и дружественныхъ отношеніяхъ къ апостоламъ и ихъ святому дѣлу евангельской проповѣди. Быть можетъ, нѣкоторые думаютъ совершенно справедливо, что Маркъ разумѣетъ самого себя, когда говоритъ въ своемъ Евангеліи (XIV, 50—52), что, по оставленіи всѣми взятаго подъ стражу Христа, „одинъ юноша, завернувшись по нагому тѣлу въ покрывало, слѣдовалъ за Нимъ; и воины схватили его. Но онъ, оставивъ покрывало, нагой убѣжалъ отъ нихъ“. Послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо, Іоаннъ-Маркъ былъ сначала спутникомъ Павла и Варнавы (Дѣян., XIII), но впослѣдствіи отсталъ отъ нихъ обоихъ (ст. 13), такъ что когда затѣмъ (Дѣян., XV) Павелъ и Варнава снова намѣревались предпринять вмѣстѣ путешествіе, Павелъ не хотѣлъ взять съ собою Марка, „отставшаго отъ нихъ въ Памфиліи и не шедшаго съ ними на дѣло, на которое они были посланы“ (ст. 38); но Варнава, будучи дядею Марка (Колос., IV, 10), настаивалъ на своемъ желаніи — взять Марка съ собою; „отсюда произошло огорченіе (между Варнавою и Павломъ), такъ что они разлучились другъ съ другомъ; и Варнава, взявъ Марка, отплылъ въ Кипръ; а Павелъ, избравъ себѣ Силу, отправился, бывъ порученъ братіями благодати Божіей“ (ст. 39, 40). Затѣмъ снова мы встрѣчаемъ Марка вмѣстѣ съ Павломъ во время заключенія послѣдняго въ Римѣ (Колос., IV, 10; Филим. I, 23). Тогда Маркъ намѣревался отправиться въ Малую Азію, по порученію апостола Павла. Но впослѣдствіи онъ сталъ уже спутникомъ апостола Петра, который называетъ его даже своимъ сыномъ,—конечно, въ смыслѣ переносномъ (1 Петр., V, 13). Позже апостолъ

---

[1]) Къ свидѣтельству Папія примыкаетъ рядъ свидѣтельствъ о подлинности Евангелія отъ Марка и всѣхъ послѣдующихъ отцовъ и учителей Церкви,—Тертулліана („Contr. Marc.“ IV, 5), Климента Александрійскаго (у Евсев. „Н. Е.“ II, 15 и IV, 14), Оригена (у Евсев. „Н. Е.“, IV, 25), Іеронима („Epist. ad Hedib.“ с. XI и „Catal.“, с. VIII), Епифанія („Adv. haeres.“, LI, 6) и Евсевія, который внесъ это Евангеліе въ свой канонъ древнѣйшихъ, всѣми признанныхъ, каноническихъ писаній Церкви (ὁμολογουμένων).

Павелъ писалъ къ Тимоѳею, находясь въ заключеніи въ Римѣ: „Марка возьми и приведи съ собою. Ибо онъ мнѣ нуженъ для служенія“ (2 Тим., IV, 11). Но было ли исполнено это порученіе и для какого собственно служенія Маркъ былъ нуженъ Павлу — неизвѣстно.

Что касается *повода*, по которому было написано Евангеліе отъ Марка, то у Евсевія мы находимъ объ этомъ свидѣтельство одного изъ древнѣйшихъ христіанскихъ писателей, именно *Климента* Александрійскаго, который о происхожденіи Евангелія отъ Марка говоритъ [1]) слѣдующее: „Когда Петръ въ Римѣ всенародно проповѣдывалъ Слово Божіе и возвѣщалъ Евангеліе по вдохновенію отъ Духа Святаго, тогда многіе изъ бывшихъ тамъ просили Марка, давняго его спутника, помнившаго все сказанное имъ, — написать, что онъ проповѣдывалъ. Маркъ написалъ Евангеліе и передалъ его нуждавшимся. Узнавъ объ этомъ, Петръ явно и не противился сему дѣлу, и не склонялъ къ нему“. То же самое Евсевій подтверждаетъ и въ другомъ мѣстѣ [2]), когда говоритъ о ревности римскихъ христіанъ объ истинномъ Евангеліи, которую они доказали своею просьбою, чтобы Маркъ изложилъ имъ Евангеліе, возвѣщенное Петромъ, которое Петръ, прочитавши, утвердилъ своимъ авторитетомъ для употребленія въ церквахъ (κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις). Это свидѣтельство, очевидно, основывается на вышеприведенномъ свидѣтельствѣ Климента. Сравнивая эти два свидѣтельства, отрицательная критика [3]) находитъ въ нихъ непримиримое противорѣчіе, такъ какъ по одному свидѣтельству подтверждается апостольскимъ авторитетомъ то, что по другому свидѣтельству только ни запрещается, ни рекомендуется. Но никакого противорѣчія въ этихъ свидѣтельствахъ, приводимыхъ однимъ и тѣмъ же лицомъ, очевидно

---

[1]) Euseb. VI, 14: „Τὸ δὲ κατα Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς αὐ ἀκολουθήσοντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ ὅπῃρ ἐπιγνόντα τον Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασται“. Евс., русск. перев. 1858, стр. 315; срвн. Tert. c. Marc. IV, 5. Just. dial. c Tryph.

[2]) Euseb. „Н. Е.“ II, 15; русск. перев 1858, стр. 77—78: „Свѣтъ благочестія такъ озарялъ умы слушавшихъ Петра (въ Римѣ), что имъ казалось мало слышать его однажды: они недовольствовались однимъ неписаннымъ ученіемъ божественной проповѣди, но убѣдительно просили спутника Петрова Марка, подъ именемъ котораго сохранилось Евангеліе, оставить и письменный памятникъ устно преподаннаго имъ ученія, и не отступали дотолѣ, пока Маркъ не исполнилъ ихъ желанія Такимъ образомъ, они-то были возбудителями къ написанію Евангелія, называемаго Евангеліемъ отъ Марка. Узнавъ объ этомъ по откровенію отъ Духа Божія, апостолъ возрадовался о ревности римлянъ и одобрилъ Евангеліе для чтенія въ церквахъ. Объ этомъ повѣствуетъ и Климентъ въ шестой книгѣ *Постановленій*. Согласно съ нимъ свидѣтельствуетъ о томъ же и епископъ іерусалимскій (іерапольскій?) по имени Папій“.

[3]) 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.

нѣтъ и быть не можетъ. Противорѣчіе было бы только въ томъ случаѣ, если бы по одному свидѣтельству Петръ утвердилъ своимъ авторитетомъ, а по другому не утвердилъ и даже запретилъ пользованіе въ христіанскихъ обществахъ Евангеліемъ отъ Марка; приведенныя же свидѣтельства ничего подобнаго не говорятъ, а слѣдовательно и не противорѣчатъ другъ другу. Несостоятельность разбираемаго возраженія обнаружится еще яснѣе, когда мы обратимъ вниманіе на то, что оно основано на неправильномъ пониманіи смысла обоихъ свидѣтельствъ. Дѣло въ томъ, что ап. Петръ утвердилъ своимъ авторитетомъ и отнесся равнодушно не къ одному и тому же дѣйствію, но къ двумъ совершенно различнымъ. По одному свидѣтельству (Euseb. „Н. Е.“, VI, 14), онъ отнесся равнодушно („ни противился, ни склонялъ“) къ тому, что Маркъ, исполняя просьбу римскихъ христіанъ, предпринялъ письменно изложить то, что Петръ проповѣдывалъ имъ устно; по другому же свидѣтельству, онъ подтвердилъ своимъ авторитетомъ уже самое Евангеліе отъ Марка, когда оно было окончательно написано. Такимъ образомъ, вышеприведенныя свидѣтельства, восполняя другъ друга, вовсе не заключаютъ въ себѣ никакого противорѣчія, а слѣдовательно имъ вполнѣ должно вѣрить и въ томъ, что Евангеліе отъ Марка написано вслѣдствіе просьбы римскихъ христіанъ, желавшихъ видѣть въ письмени то, о чемъ проповѣдывалъ имъ Петръ устно.

Гораздо труднѣе опредѣлить съ точностію *время написанія* Евангелія отъ Марка. Что уже весьма рано оно было извѣстно въ христіанской Церкви и пользовалось всеобщимъ уваженіемъ,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Марк. II, 11 цитуетъ уже *Варнава* (с. 5., у Дресселя р. 8), Марк. XIV, 38—цитуетъ *Поликарпъ* (с. 7, у Дресселя р. 385). Но что касается болѣе точнаго опредѣленія времени написанія Евангелія, то необходимо принять во вниманіе слѣдующія соображенія. Выраженіе Папія—„ὡς ἀπεμνημόνευσεν“ (какъ удержалъ въ памяти) повидимому даетъ основаніе предполагать, что Маркъ написалъ свое Евангеліе тогда, когда Петра при немъ не было, когда его, быть можетъ, даже не было уже и въ живыхъ. Это предположеніе подтверждаетъ и *Ириней*, когда, указавъ на время написанія Евангелія отъ Матѳея, говоритъ: „по кончинѣ этихъ апостоловъ (Петра и Павла), Маркъ, ученикъ и истолкователь Петра, передалъ намъ письменно проповѣдь Петрову“ [1]). Что Петръ былъ въ Римѣ, въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Многіе древніе отцы такъ категорически свидѣтельствуютъ объ этомъ, предполагая время, когда Петръ и Павелъ были въ Римѣ, какъ бы всѣмъ извѣстнымъ, что по нему опредѣляютъ даже и время другихъ событій. Нѣкоторые

[1]) Haer. III: „μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε“. Euseb. „Н. Е.“, V, 8.

ученые ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія, что Петръ прибылъ въ Римъ незадолго до мученической кончины апостола Павла, именно — въ концѣ лѣта 63 года по Р. Х., а въ іюлѣ мѣсяцѣ слѣдующаго года самъ былъ жертвою Нероновскаго гоненія на христіанъ [1]). О своемъ пребываніи въ Римѣ говоритъ, кажется, и самъ апостолъ Петръ въ своемъ посланіи. „Привѣтствуетъ васъ пишетъ онъ (Петр. V, 13), избранная, подобно вамъ, (церковь) въ *Вавилонѣ* и Маркъ, сынъ мой". Весьма естественно предположить, что словомъ „*Вавилонъ*" апостолъ Петръ символически обозначаетъ здѣсь развратный Римъ [2]), точно также какъ и Марка онъ называетъ своимъ сыномъ въ смыслѣ, очевидно, переносномъ; по крайней мѣрѣ о пребываніи Петра въ евфратскомъ или египетскомъ Вавилонѣ мы не находимъ нигдѣ никакого свидѣтельства. Если же справедливо, что Петръ былъ въ Римѣ, то мы имѣемъ возможность уже вполнѣ опредѣлить и время написанія нашего втораго каноническаго Евангелія. Нужно допустить, что въ Римѣ повторилось то же, что было и въ Іерусалимѣ. Пока тамъ были Петръ и Павелъ, римскіе христіане не нуждались въ писанномъ Евангеліи; когда же апостоловъ не стало, когда они были мученически умерщвлены, для христіанскаго общества оказалось нужнымъ письменное сохраненіе устной апостольской проповѣди; и вотъ Маркъ, по просьбѣ римскихъ христіанъ, дѣйствительно и написалъ для нихъ свое Евангеліе, въ которомъ изложилъ то, что Петръ проповѣдывалъ устно. Съ этимъ вполнѣ согласно и вышеприведенное свидѣтельство Иринея, по которому Маркъ написалъ свое Евангеліе послѣ смерти Петра и Павла, т.-е. въ 64 или 65 году по Р. Х. Но съ свидѣтельствомъ Иринея стоитъ, повидимому, въ противорѣчіи вышеупомянутое свидѣтельство Климента Александрійскаго, по которому Петръ видѣлъ Евангеліе отъ Марка и даже утвердилъ его своимъ апостольскимъ авторитетомъ; явно, что оно было написано еще при жизни апостола Петра. Для примиренія этого противорѣчія необходимо допустить, что сначала, еще при жизни апостола Петра, Маркъ написалъ не все Евангеліе, но лишь отдѣльныя повѣствованія, заимствованныя изъ устной проповѣди Петра, которыя послѣдній и видѣлъ; впослѣдствіи же, когда Петръ уже умеръ, т. е. въ 64 или 65 году по Р. Х., Маркъ собралъ всѣ эти отдѣльныя свои повѣствованія въ одно цѣлое Евангеліе, которое и стало извѣстно подъ его именемъ. Это предположеніе подтверждается не только самымъ содержаніемъ Евангелія отъ Марка, въ которомъ одинъ образъ постоянно смѣняется другимъ, но даже и внѣшнимъ его строемъ. Въ

---

[1]) Такъ думаетъ, напр., Визелеръ; см. его „Chron. des apost. Zeitalters", выпускъ второй, стр. 86.

[2]) Такое толкованіе этому мѣсту въ первый разъ далъ, кажется, Евсевій—„Церк. Ист." въ русск. перев. 1858, стр. 78.

этомъ отношеніи особенно обращаетъ на себя вниманіе конецъ Евангелія (гл. XVI, 9—20), на который отрицательная критика смотритъ даже какъ на дѣло иной руки, чѣмъ все остальное Евангеліе. Основаніе для такого предположенія отрицательная критика указываетъ, во 1-хъ, въ томъ, что въ этомъ отрывкѣ (гл. XVI, 9 — 20) нѣтъ особенностей языка всего Евангелія, а напротивъ встрѣчаются такія выраженія, которыхъ Маркъ никогда не употребляетъ или же вмѣсто нихъ употребляетъ другія [1]); во 2-хъ, что въ этомъ отрывкѣ есть такія слова, которыя могли быть позаимствованы только изъ другихъ Евангелій, какъ напр. слово „Магдалина“, котораго у Марка нѣтъ во всемъ Евангеліи (см., напр., Марк. XV, 40; XVI, 1), но встрѣчается въ Евангеліи отъ Луки (VIII, 2); и наконецъ, въ 3-хъ, что весь разсказъ, заключающійся въ Марк. гл. XVI, 9—20, отличается сухостію и отрывочностію, совершенно несвойственными изложенію Марка [2]). Мнѣніе отрицательной критики какъ будто бы подтверждается отчасти и свидѣтельствомъ Евсевія, который говоритъ, что почти во всѣхъ извѣстныхъ ему спискахъ Евангеліе отъ Марка заканчивалось теперешнимъ 8-мъ стихомъ 16-й главы; только въ нѣкоторыхъ, весьма рѣдкихъ рукописяхъ находилась остальная часть Евангелія [3]). И при всемъ томъ вышеприведенное мнѣніе отрицательной критики несправедливо; несправедливо оно прежде всего потому, что 8-мъ стихомъ въ Евангеліи отъ Марка повѣствованіе закончено быть не могло; 8-мъ стихомъ еще не оканчивается исторія, которую евангелистъ хотѣлъ написать. И если Евсевій свидѣтельствуетъ, что въ большинствѣ списковъ Евангеліе отъ Марка заканчивалось 8-мъ стихомъ 16-ой главы и только въ нѣкоторыхъ рукописяхъ имѣло свой настоящій видъ, то мы имѣемъ свидѣтельства другихъ писателей, живш[и]хъ гораздо раньше Евсевія, которые говорятъ совершенно противное: такъ, напр., Ириней [4]) и Григорій Нисскій [5]) даже цитуютъ конецъ нашего Евангелія отъ Марка; слѣдовательно въ ихъ время и даже раньше Евангеліе отъ Марка имѣло свой настоящій видъ. Вотъ почему гораздо естественнѣе предположить, что Марку принадлежитъ какъ все Евангеліе вообще, такъ и послѣдняя половина 16-ой главы (ст. 9 — 20), только писаны они не въ одно и то же время; но сначала было написано Евангеліе,

---

[1]) Креднеръ, „Einleit. in's N. T.“, I, стр. 106.

[2]) Фритцшъ, „Evang. Marci“, стр. 715—716.

[3]) „Τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγραφῶν τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐτοῖς (здѣсь слѣдуютъ изъ Марк. XVI, сс. 6, 7, 8). „Ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατα Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα πέριττα ἂν εἴη“.

[4]) Haer. III, 10, 6.

[5]) „Dial. advers. Pelag.“, cap. XV.

а впослѣдствіи уже прибавленъ къ нему конецъ и притомъ, быть можетъ, при неблагопріятныхъ даже для Марка обстоятельствахъ, каково, напр., гоненіе Нерона, когда былъ умерщвленъ и апостолъ Петръ, вс. ѣдствіе чего евангелистъ долженъ былъ поспѣшить и изложить уже въ сжатомъ видѣ свое повѣствованіе о послѣднихъ евангельскихъ событіяхъ. Только при такомъ взглядѣ для насъ можетъ быть понятно и нерѣшительное свидѣтельство Евсевія о томъ, что во многихъ извѣстныхъ ему спискахъ Евангеліе отъ Марка заканчивалось 8-мъ стихомъ 16-ой главы и только въ рѣдкихъ рукописяхъ имѣло свой настоящій видъ. Дѣйствительно, такъ какъ нѣкоторое время Евангеліе отъ Марка не было вполнѣ закончено и, можетъ быть, было доведено только до теперешняго 9-го стиха 16-ой главы, то и естественно, что таковымъ оно являлось и въ первоначальныхъ спискахъ; когда же, впослѣдствіи, евангелистомъ Маркомъ было прибавлено къ нему окончаніе и Евангеліе получило свой настоящій видъ,—быть можетъ, уже послѣ смерти апостола Петра,—то слѣдующіе переписчики его очевидно вносили это окончаніе и въ свои списки, вслѣдствіе чего и легко могло быть, что во многихъ спискахъ Евангеліе отъ Марка заканчивалось по первой редакціи—8-мъ стихомъ 16-ой главы, а въ другихъ — имѣло свой настоящій видъ, какой оно получило въ послѣдней редакціи; въ виду же свидѣтельствъ Иринея и Климента Александрійскаго дѣйствительно справедливѣе всего будетъ признать, что Евангеліе отъ Марка имѣло двѣ редакціи,—что конецъ Евангелія (XVI, 9—20) былъ написанъ Маркомъ уже послѣ смерти апостола Петра и во время гоненія Нерона, а все остальное Евангеліе — еще при жизни апостола; въ такомъ случаѣ и эти свидѣтельства не только не противорѣчатъ, а напротивъ лишь восполняютъ одно другое и даютъ возможность правильно понять нѣкоторыя особенности нашего втораго каноническаго Евангелія. Что же касается стилистическихъ разностей, замѣчаемыхъ при сравненіи Евангелія отъ Марка съ его окончаніемъ (XVI, 9—20), то нужно принять во вниманіе, что всякій авторъ иначе пишетъ тогда, когда свободно располагаетъ своимъ временемъ, и иначе тогда, когда спѣшитъ и находится въ притѣсненіи.

Довѣряя вполнѣ свидѣтельству Иринея и отвергая свидѣтельство Климента Александрійскаго, съ другой стороны обращая вниманіе на данныя самаго Евангелія отъ Марка (XIII, 2, 24; II, 26), *Бернгардъ Вейссъ* [1]) относитъ время написанія его къ 69 году по Р. Х. Совершенно къ другому выводу пришелъ, напротивъ, *Кеймъ*, хотя, повидимому, и онъ имѣлъ въ виду тѣ же самыя основанія, что и Вейссъ. Онъ полагаетъ [2]) время написанія нашего Евангелія отъ

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 52.

[2]) „Geshichte Jesu“, 1875, стр. 36.

Марка только на 115—120 годы по Р. Х.—на томъ основаніи, что евангелистъ Маркъ прекрасно и довольно отчетливо излагаетъ пророчество Іисуса Христа о разрушеніи Іерусалима и о гоненіяхъ на Его послѣдователей, вслѣдствіе чего Кеймъ и думаетъ, что Евангеліе отъ Марка написано не только позже разрушенія Іерусалима, но и никакъ не раньше времени гоненій на христіанъ, воздвигнутыхъ императоромъ Траяномъ. Съ такимъ мнѣніемъ Кейма, очевидно, согласиться нельзя. Во 1-хъ, мнѣніе это *ложно*,—оно противорѣчитъ прямымъ историческимъ указаніямъ—Папія, Іустина, Иринея и Климента, что́ признаетъ отчасти и самъ Кеймъ [1]); во 2-хъ, мнѣніе это *тенденціозно*,—оно основывается лишь на одномъ школьно-философскомъ воззрѣніи Кейма, что будущаго знать нельзя, такъ какъ это противорѣчитъ законамъ *человѣческаго* вѣдѣнія, что слѣдовательно и Іисусъ Христосъ не могъ предвидѣть будущей судьбы какъ Іерусалима, такъ и Своихъ послѣдователей, а потому не могъ и предсказывать ее... На такомъ мнѣніи долго останавливать своего вниманія, очевидно, не сто́итъ.

Что Евангеліе отъ Марка написано въ Римѣ и для римскихъ христіанъ, это можно видѣть не только изъ вышеприведенныхъ отеческихъ свидѣтельствъ, но также и изъ нѣкоторыхъ особенностей самаго Евангелія. Такъ, въ немъ опущены всѣ обличительныя рѣчи Христа, которыя имѣли особенно важное значеніе для іудеевъ (см., напр., VIII, 11; XXI, 43; срвн. XV, 21 и далѣе); говоря объ іудейскихъ обычаяхъ и обрядахъ, евангелистъ почти всегда присовокупляетъ и объясненіе ихъ (см., напр., VII, 2; XV, 42); цѣну лепты, небольшой іудейской монеты, онъ вычисляетъ не по греческимъ драхмамъ, а по римскому квадранту (XII, 42), сотникъ называется не греческимъ—ἑκατόνταρχος, а—κεντυρίων (латинское—centurio), и т. п.

Что́ же Маркъ хотѣлъ изобразить въ своемъ Евангеліи? Уже изъ самаго надписанія его Евангелія—ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ— „Начало Евангелія Іисуса Христа, *Сына Божія*“—ясно видно, что онъ хотѣлъ представить Іисуса Христа именно какъ Сына Божія,—не сына Давидова или Авраамова, который составлялъ предметъ идеальнѣйшихъ надеждъ и мессіанскихъ ожиданій у всѣхъ іудеевъ, но не могъ имѣть особенно важнаго значенія въ глазахъ язычниковъ, а Сына Божія, Который одинъ только могъ примирить съ Богомъ развращенный и нравственно погибавшій міръ языческій. Какимъ же образомъ Маркъ могъ доказать развращеннымъ язычникамъ Божеское достоинство Господа нашего Іисуса Христа? Греки, какъ почитатели всего прекраснаго и изящнаго, видѣли и въ своихъ богахъ нѣчто величественное, возвышенное, поразительное. Этотъ взглядъ на боговъ заимствовали у грековъ впослѣдствіи также и рим-

[1]) Ibid.

ляне. Впрочемъ, отвлеченныхъ понятій о своихъ богахъ въ видѣ какого-нибудь систематическаго или догматическаго ученія они не имѣли; сказанія о богахъ у нихъ сохранялись лишь въ сказаніяхъ поэтическихъ, отличавшихся болѣе или менѣе глубокимъ драматизмомъ. Въ дѣлѣ религіи и религіозныхъ представленій рефлексія для грековъ, а слѣдовательно и римлянъ, не имѣла особенно важнаго значенія; для нихъ важно было лишь непосредственное впечатлѣніе возвышеннаго и величественнаго. Вотъ почему Гомеръ въ глазахъ грековъ стоялъ гораздо выше Гезіода. Космогонія у нихъ входила скорѣе въ область философіи, чѣмъ богословія. Самыя названія космогоническихъ боговъ—Океанъ, Уранось—небо, Гея—земля, Хроносъ—время, и т. п.,—подтверждаютъ наше мнѣніе. Маркъ, писавшій свое Евангеліе для римлянъ, унаслѣдовавшихъ свои воззрѣнія отъ языческихъ грековъ, какъ бы имѣлъ въ виду всѣ условія ихъ умственнаго воспріятія; изложеніе высокихъ евангельскихъ истинъ отличается у него глубокимъ драматизмомъ и непосредственною впечатлительностію, столь необходимыми, какъ мы видѣли, для греко-римскаго міра; разсказанныя событія изъ жизни Христа онъ рельефно обрисовываетъ въ частностяхъ и все стремится представить, насколько возможно, нагляднѣе. Онъ ничего не говоритъ о сверхъестественномъ рожденіи Христа, которое могло имѣть значеніе, какъ исполненіе ветхозавѣтнаго пророчества, для іудеевъ, но не могло быть доказательствомъ божественнаго достоинства Христа для язычниковъ, которые приписывали сверхъестественное рожденіе даже и нѣкоторымъ обыкновеннымъ людямъ, какъ напр. Платону, Пиѳагору и др. Онъ опускаетъ всю исторію дѣтства Іисуса Христа и начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ крещенія, заговоривъ сначала по связи событій о дѣятельности и проповѣди Іоанна Крестителя, безъ чего, очевидно, нельзя было бы повѣствовать и о самомъ крещеніи Іисуса Христа. Правда, съ точки зрѣнія здраваго разума, и сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа служитъ доказательствомъ Его божественнаго достоинства; но для язычниковъ нужно было не рефлективное доказательство, а непосредственное впечатлѣніе... А что́ могло произвести большее непосредственное впечатлѣніе на язычника, какъ не крещеніе Христа и сопровождавшія его обстоятельства: разверзающіяся небеса, Духъ, какъ голубь, сходящій на Христа, и гласъ съ небесъ прославляющаго Бога Отца: „Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе“?!.. Ясно послѣ этого, какую цѣль имѣлъ въ виду Маркъ и насколько онъ достигъ ея въ своемъ Евангеліи.

В. Евангеліе отъ Луки [1]).

Третье мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ Евангелій занимаетъ Евангеліе отъ Луки. Небезъинтересенъ (разумѣется, въ своемъ родѣ) отзывъ Ренана объ этомъ Евангеліи. „Это—говоритъ Ренанъ [2])—произведеніе вторыхъ рукъ. Повѣствованіе здѣсь болѣе складно. Слова Іисуса болѣе осмысленны. Нѣкоторыя изъ изреченій (Господа) доведены до крайности и переиначены. Правила апостольства имѣютъ характеръ экзальтаціи (гл. 10). Писа внѣ Палестины и несомнѣнно послѣ осады Іерусалима, авторъ обозначаетъ мѣстности съ меньшею строгостію, чѣмъ другіе два евангелиста. Онъ имѣетъ ложное понятіе о храмѣ, представляя его себѣ какъ мѣсто, куда ходятъ поститься (Лук., II, 23; XVIII, 10 и дал. XXIV, 52). Онъ сглаживаетъ подробности, стараясь согласить между собою различные разсказы (Лук., IV, 16). Онъ смягчаетъ мѣста, которыя сдѣлались затруднительными съ точки зрѣнія болѣе восторженной идеи о божествѣ Іисуса (Лук., III, 23); онъ опускаетъ слова Матѳ., XXIV, 36. Онъ преувеличиваетъ чудесное (Лук., IV, 14 и XXII, 43—44). Онъ допускаетъ ошибки въ хронологіи (напр., въ томъ, что касается до Квирина, Лисанія, Ѳевды). Онъ совершенно не знаетъ еврейскаго языка (ср. Лук., I, 31, съ Матѳ., I, 21); онъ не приводитъ ни одного слова Іисуса на этомъ языкѣ, называетъ всѣ мѣстности именами греческими". Онъ—„компиляторъ, человѣкъ, который не видалъ самъ лично очевидцевъ" евангельскихъ событій. Не особенно высоко цѣнятъ Евангеліе отъ Луки и другіе отрицательные критики, какъ напр. Штраусъ [3]), Кеймъ [4]), Вейссъ [5]) и др. Тѣмъ не менѣе они все-таки признаютъ, что хотя писатель Евангелія отъ Луки и не былъ самъ очевидцемъ евангельскихъ событій, но повѣствованіе свое составилъ по самомъ тщательномъ (aufs Sorgfältigste) изслѣдованіи устнаго или письменнаго преданія очевидцевъ [6]). Совершенно иное понятіе о Евангеліи отъ Луки, чѣмъ Ренанъ и указанные критики, мы получимъ тогда, когда съ одной

---

[1]) Сужденія о Евангеліи отъ Луки, заслуживающія болѣе или менѣе серьезнаго вниманія, высказываютъ: *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; затѣмъ коммент. Лянге, Ольсгаузенъ и Мейеръ, а также Шлейермахеръ и всѣ нѣмецкіе жизнеописатели Христа.

[2]) „Vie de Jésus", VI édit., p. XXXIX—XLII; у Михаила—„О евв. и ев. исторіи"; тамъ же помѣщенъ подробный и основательный разборъ этого отзыва.

[3]) „Das Leben Jesu", 1874, стр. 53.

[4]) „Geschichte Jesu", 1875, стр. 33.

[5]) „Das Leben Jesu", 1882, стр. 83—84.

[6]) Ibid. стр. 68; Keim, стр. 33.

стороны взглянемъ на него глазами безпристрастнаго историка, а съ другой — примемъ во вниманіе и внутреннія достоинства самаго Евангелія.

Правда, въ пользу подлинности Евангелія отъ Луки мы не находимъ такихъ древнихъ отеческихъ свидѣтельствъ, какія мы указали въ пользу подлинности евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Марка. Только въ концѣ втораго вѣка мы встрѣчаемъ *прямыя* и *положительныя* свидѣтельства отцовъ, которые говорятъ, что Лука написалъ Евангеліе, принятое всею христіанскою Церковію, находившееся во всеобщемъ употребленіи и пользовавшееся всеобщимъ уваженіемъ. Мы разумѣемъ свидѣтельства Иринея, Тертулліана, Климента Александрійскаго и Іустина-мученика. Тѣмъ не менѣе и этихъ свидѣтельствъ будетъ совершенно достаточно для того, чтобы убѣдиться въ подлинности Евангелія отъ Луки, особенно если при этомъ принять во вниманіе и тѣ данныя, которыя находятся въ самомъ Евангеліи.

Согласно со всеобщимъ голосомъ древней христіанской Церкви, всѣ ученые и даже отрицательные критики (Майергофъ, Де-Ветте, Креднеръ, Штраусъ, Вейссъ и др.) единодушно признаютъ, что наше третье каноническое Евангеліе и книга Дѣяній Апостольскихъ принадлежатъ одному и тому же писателю и вмѣстѣ составляютъ одно цѣльное повѣствованіе, первая часть котораго—Евангеліе отъ Луки, а вторая—книга Дѣяній св. Апостоловъ [1]). Да и совершенно нельзя этого не признать. Какъ Евангеліе отъ Луки, такъ и книга Апостольскихъ Дѣяній предназначались для одного и того же нѣкоего достопочтеннаго Ѳеофила (Лук., I, 3; срвн., Дѣян., I, 1), причемъ писатель Дѣяній напоминаетъ ему, что онъ уже написалъ ему „первую книгу“ „о всемъ, что̀ Іисусъ дѣлалъ и чему училъ отъ начала до того дня, въ который Онъ вознесся“ (т.-е. Евангеліе). Ясно, что подъ этой „книгой“ нужно разумѣть не иное что́, какъ только наше третье каноническое Евангеліе, тѣмъ болѣе, что и связь между ними такъ тѣсна, языкъ такъ похожъ, что невозможно никакое другое предположеніе: Евангеліе закончено повѣствованіемъ о вознесеніи Христа на небо, а книга Дѣяній Апостольскихъ начата разсказомъ объ этомъ событіи, очевидно только для того, чтобы не потерять связи цѣлаго повѣствованія. Теперь вопросъ лишь въ томъ: кто же именно написалъ эти двѣ каноническія книги — Евангеліе отъ Луки и книгу Дѣяній Апостольскихъ? Изъ книги Дѣяній Апостольскихъ (XVI, 10—17;

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 53.—„Что описанія этихъ путешествій (ап. Павла) принадлежатъ Лукѣ, это признаютъ теперь даже и тѣ критики, которые думаютъ, что книга Дѣяній Апостольскихъ составлена кѣмъ-либо изъ позднѣйшихъ писателей, который только пользовался этими описаніями“. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 67.

XX, 5—15; XXI, 1—17; XXVII, 1—28) и именно изъ того, что, говоря о путешествіяхъ ап. Павла и о событіяхъ, случившихся съ нимъ во время этихъ путешествій, авторъ присоединяетъ къ апостолу и себя („*мы* положили отправиться въ Македонію", „*мы* прибыли", „*мы* вышли", „*мы* отплыли", „*насъ* провожали", и т. п.), необходимо заключить, что писателемъ книги Дѣяній Апостольскихъ былъ одинъ изъ спутниковъ апостола Павла. Но такъ какъ мы знаемъ трехъ спутниковъ Павла — Тимоѳея, Силу и Луку, то снова рождается вопросъ: кто же именно изъ этихъ трехъ спутниковъ апостола Павла былъ писателемъ книги Апостольскихъ Дѣяній, а слѣдовательно и нашего третьяго каноническаго Евангелія? Ученые изслѣдователи новозавѣтныхъ писаній различно отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. Одни изъ нихъ—Блэкъ [1]) и Ульрихъ [2])—указываютъ на Тимоѳея; другіе, какъ Гфрёреръ [3])—на Луку, третьи, какъ Шванбекъ [4])—на Силу. Но чтобы узнать, какое изъ этихъ трехъ мнѣній справедливо, мы, очевидно, должны сначала разсмотрѣть, насколько вѣрны тѣ основанія, на которыя опираются защитники того или другаго предположенія.

Признающіе писателемъ книги Дѣяній Апостольскихъ спутника апостола Павла — Тимоѳея указываютъ обыкновенно на то, что (въ гл. XX, ст. 4 книги Дѣяній) всѣ спутники Павла имѣютъ тотъ или другой эпитетъ, а Тимоѳею не дается никакого эпитета; почему они находятъ вѣроятнымъ, что первоначально вмѣсто слова „Тимоѳей" въ этомъ мѣстѣ стояло—„я" и что впослѣдствіи какой-нибудь переписчикъ слово „я" замѣнилъ „Тимоѳей". Но такое предположеніе несправедливо, потому что то обстоятельство, что Тимофею въ вышеуказанномъ мѣстѣ не дается никакого эпитета, объясняется гораздо проще. Начиная съ 16-ой главы книги Дѣяній Апостольскихъ, Тимоѳей представляется лицомъ уже совершенно извѣстнымъ читателю, такъ что нѣтъ никакой надобности знакомить его съ читателемъ еще посредствомъ какого-нибудь эпитета. Правда, писатель книги Дѣяній Апостольскихъ имѣетъ обыкновеніе къ упоминаемымъ имъ лицамъ присоединять тотъ или другой эпитетъ, какъ напр. Аристархъ *Македонянинъ*, Сосипатръ *Пирровъ*, *Веріянинъ*, и т. п., но это онъ дѣлаетъ только тогда, когда говоритъ о лицахъ совершенно незнакомыхъ читателю или же вообще мало извѣстныхъ, но никогда не даетъ никакихъ эпитетовъ лицамъ извѣстнымъ и знакомымъ читателю, каковъ, напр., былъ Тимоѳей, Варнава и др. (срвн. Дѣян., IV, 36; XI, 22, 25; XIII, 1). Наконецъ, говоря, что *Тимоѳей* и другіе,

---

[1]) „Theolog. Studien und Kritiken", 1836, стр. 1021—1024.
[2]) „Theolog. Studien und Kritiken". 1837, стр. 369; 1840, стр. 1003.
[3]) „Die heil. Sage". 1838, т. II, стр. 244.
[4]) „Ueber die Quellen der Schriften des Lukas". Darmstadt, 1847, стр. 168.

„пошедши впередъ, ожидали *насъ* въ Троадѣ“ (Дѣян., XX, 5), писатель, очевидно, ясно отличаетъ себя отъ Тимоѳея.

Еще невѣроятнѣе то предположеніе, что писателемъ книги Дѣяній Апостольскихъ, а слѣдовательно и нашего третьяго каноническаго Евангелія, былъ Сила. Защитники этого предположенія утверждаютъ, что слово „Сила“ позднѣйшею рукою какого-то дополнителя въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ поставлено на мѣсто „насъ“ (Дѣян., XVI, 19), такъ какъ Сила не былъ будто-бы достаточно извѣстенъ и знакомъ первенствующей Церкви. Но очевидно для каждаго, что предположеніе это совершенно произвольно, есть плодъ одной фантазіи и не имѣетъ для себя ровно никакого основанія, а потому и не требуетъ даже опроверженія.

Такимъ образомъ остается признать только одно,—что писателемъ книги апостольскихъ Дѣяній, а слѣдовательно и нашего третьяго каноническаго Евангелія, былъ спутникъ апостола Павла — Лука, какъ гласитъ объ этомъ и древнее преданіе христіанской Церкви [1]). Именно у Евсевія [2]) мы читаемъ: „И Лука, спутникъ Павла, изложилъ въ книгѣ проповѣданное имъ (т.-е. Павломъ) Евангеліе“. То же самое подтверждаетъ и Оригенъ, когда говоритъ у того же самаго Евсевія: „Евангеліе отъ Луки есть Евангеліе, одобренное Павломъ“ [3]). Объ этомъ же единогласно свидѣтельствуютъ и другіе древніе писатели: Иринеи [4]), Тертулліанъ [5]), Іеронимъ [6]). По преданію, записанному Іеронимомъ [7]), писатель книги Дѣяній Апостольскихъ и нашего третьяго каноническаго Евангелія — спутникъ апостола Павла, Лука, былъ врачъ. Въ Посланіи къ Колоссянамъ (IV, 14) Лука также называется врачемъ — ὁ ἰατρὸς. Слѣдовательно преданіе не ошибается; а потому и вполнѣ естественно принять, что писатель нашего третьяго каноническаго Евангелія, указываемый преданіемъ, есть лицо тождественное съ Лукою, котораго апостолъ Павелъ называетъ своимъ „возлюбленнымъ“ сотрудникомъ. Наконецъ, въ пользу истинности преданія говоритъ еще и то обстоятельство, что въ двухъ мѣстахъ Евангелія отъ Луки (IV, 38; XIII, 11) дѣйствительно находятся медицинскія техническія выраженія [8]). Изъ книги Апостольскихъ Дѣяній

---

[1]) Изъ новѣйшихъ ученыхъ это мнѣніе принимаетъ, между прочимъ, и Вейссъ; см. его „Das Leben Jesu“, 1882, стр. 67.

[2]) Euseb. „H. E.“, V, 8: „Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο“. Срв. рус. перев. 1858, стр. 254.

[3]) Euseb, „H. E.“ VI, 25: „Τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον“. Срв. рус. перев. 1858, стр. 331.

[4]) Haer. III, 14, 1: „Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in Evangelio, ipse facit manifestum“.

[5]) Marc., IV, 2; ср. с. 5.

[6]) „Vir. illustr“ 7; срвн. Catal. c. 17.

[7]) Къ Ис. VI. 9; срвн. ad Damas. ep. XX.

[8]) Срвн. также Дѣян. XXXVIII, 6.

мы видимъ, что писатель этой книги, т.-е. Лука, сопровождалъ апостола Павла отъ Троады до Филиппъ (XVI, 10), гдѣ онъ по всей вѣроятности, и остался; по крайней мѣрѣ, говоря о дальнѣйшихъ путешествіяхъ Павла, онъ уже не причисляетъ себя къ его спутникамъ, не говоритъ, напр.: „схватили *насъ*“, какъ прежде, но—„Павла и Силу“, и т. п. До Веріи Павла сопровождалъ одинъ только Сила (VII, 10), но потомъ тамъ присоединился къ нимъ и Тимоѳей, который также сопровождалъ апостола только до Филиппъ (XVI, 3; срвн. XVI, 19). Изъ Веріи въ Коринѳъ Павелъ пошелъ одинъ (XVII, 14), а затѣмъ, по его повелѣнію, туда послѣдовали еще Сила и Тимоѳей. Съ этимъ вполнѣ согласно и Посланіе къ Ѳессалоникійцамъ, написанное Павломъ въ Коринѳѣ; изъ него видно, что въ Коринѳѣ съ Павломъ были дѣйствительно только Сила и Тимоѳей,—о Лукѣ въ немъ не говорится ни слова. Отсюда можно даже заключать, что городъ Филиппы былъ болѣе или менѣе постояннымъ мѣстопребываніемъ Луки. Изъ Филиппъ же (XX, 6) впослѣдствіи Лука снова сопровождалъ Павла во время его третьяго путешествія чрезъ Троаду, Митилену, Самосъ, Милетъ, Косъ, Родосъ, Патару, Тиръ, Птолемаиду, Кесарію и другія мѣста до Іерусалима; а позже онъ сопутствовалъ Павлу, заключенному уже въ узы, изъ Кесаріи въ Римъ (Дѣян., XXVII). Это подтверждается и нѣкоторыми посланіями апостола Павла (см. Колос., IV, 14; Филим. 23, 2 Тим. IV, 10), въ которыхъ дѣйствительно упоминается Лука, какъ возлюбленный сотрудникъ Павла.

Если же писателемъ нашего третьяго каноническаго Евангелія былъ спутникъ апостола Павла—Лука, то намъ уже не нужно много трудиться надъ тѣмъ, чтобы узнать, какъ и откуда онъ могъ получить свои свѣдѣнія о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Многіе отцы и учители Церкви были того мнѣнія, что онъ позаимствовалъ свои свѣдѣнія о жизни Христа преимущественно отъ апостола Павла и что его Евангеліе есть не что иное, какъ только письменное изложеніе того, о чемъ Павелъ проповѣдывалъ устно. Такое мнѣніе подтверждается не только очень сходнымъ повѣствованіемъ Луки и Павла о тайной вечери,—что́ признаетъ и Вейссъ [1]),—но, какъ мы видѣли, даже и древними свидѣтельствами нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей: Иринея, Тертулліана, Оригена, Іеронима, Евсевія и другихъ. И нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что апостолъ Павелъ хорошо зналъ всю жизнь Христа и Его ученіе, и даже долженъ былъ знать уже по одному тому, что онъ былъ апостолъ. Лучшимъ доказательствомъ этого являются его посланія и его обращеніе изъ іудей-

---

[1]) „Das Leben Jesu“. 1882, стр. 68: „Der Bericht über die Abendmahlseinsetzung im dritten Evangelium... aufs Genaueste mit dem paulinischen Berichte (1 Сор. 11) übereinstimmt“.

ства въ христіанство, за которое онъ положилъ и свою жизнь. Къ сожалѣнію, вышеуказаннымъ мнѣніемъ, которое подтверждается еще и тѣмъ, что разсказъ Павла о явленіи Воскресшаго Петру находится лишь въ нашемъ Евангеліи отъ Луки (срвн. 1 Кор. XV, 5, съ Лук., XXIV, 34), пользуются многіе отрицательные критики, ничего особеннаго не видящіе въ апостольскомъ служеніи Павла, для того чтобы подорвать довѣріе къ евангельскому повѣствованію Луки. Такъ какъ Павелъ—говорятъ они [1])—не былъ личнымъ свидѣтелемъ евангельской исторіи и самъ зналъ о ней, быть можетъ, только изъ вторыхъ рукъ, то слѣдовательно онъ не могъ передать точныхъ свѣдѣній объ этомъ предметѣ и своему спутнику. Заключеніе въ высшей степени неосновательное! Не говоря даже, какъ того хочется отрицательнымъ критикамъ, и объ особенныхъ дарахъ и благодати апостольскаго служенія, которыми свыше былъ такъ богато надѣленъ апостолъ Павелъ, мы должны однако же допустить, что онъ могъ имѣть самыя точныя свѣдѣнія о жизни Христа, хотя бы то даже и изъ вторыхъ рукъ, такъ какъ онъ былъ принятъ въ число апостоловъ и находился съ ними въ постоянномъ общеніи. Лучшимъ доказательствомъ этого опять-таки являются его посланія. Впрочемъ, нужно сказать, что свѣдѣній Луки о жизни Господа нашего Іисуса Христа вовсе нельзя ограничивать одними устными разсказами апостола Павла [2]). Лука самъ жилъ и вращался въ кругу такихъ лицъ, которыя непосредственно знали почти всю евангельскую исторію и были ея самоличными свидѣтелями. Мы говоримъ объ апостолахъ. Отъ нихъ-то Лука и могъ позаимствовать самыя точныя и самыя опредѣленныя свѣдѣнія о жизни и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа. Этими же свѣдѣніями, вмѣстѣ съ устными разсказами апостола Павла, онъ могъ пользоваться и при своемъ написаніи евангельской исторіи, будучи невидимо руководимъ Духомъ Святымъ. И дѣйствительно Лука самъ свидѣтельствуетъ, что онъ написалъ свое Евангеліе „*по точномъ изслѣдованіи* всего сначала“ и при этомъ опредѣленно прибавилъ еще: „*какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова*“ (Лук., I, 3); а такое изслѣдованіе, само собою разумѣется, предполагаетъ уже болѣе или менѣе обширное и всестороннее знакомство съ источниками, необходимыми для предпоставленной цѣли, а не единичные только разсказы отдѣльной личности.

Что Евангеліе отъ Луки уже весьма рано было извѣстно и пользовалось большимъ распространеніемъ и всеобщимъ уваженіемъ въ первенствующей Церкви Христовой,—въ этомъ не можетъ быть

---

[1]) См. напр. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 53.

[2]) Подробнѣе объ этомъ можно читать у Бернгарда Вейсса—„Das Leben Jesu“, 1882, стр. 68—68.

никакого сомнѣнія. Его цитуютъ *Варнава* [1]), *Климентъ Римскій* [2]), *Игнатій Богоносецъ* [3]), *Поликарпъ* [4]) и др. Тѣмъ не менѣе на вопросъ о томъ, когда Лука написалъ свое Евангеліе, съ точною опредѣленностію отвѣтить довольно трудно. Впрочемъ изъ того, что книга Дѣяній Апостольскихъ оканчивается третьимъ годомъ заключенія въ Римѣ апостола Павла, совершенно справедливо дѣлаютъ выводъ, что она написана въ концѣ 63 или въ началѣ 64 года по Р. Х., а Евангеліе, которое Лука называетъ „первою книгою“ — „πρῶτον λόγον“, — составленною, по его собственнымъ словамъ, прежде книги Дѣяній Апостольскихъ (Дѣян. I, 1), было написано слѣдовательно раньше 63 года. Но противъ такого заключенія отрицательная критика дѣлаетъ довольно серьезное возраженіе. Такъ, нѣкоторые ученые [5]) утверждаютъ, что книга Дѣяній Апостольскихъ въ томъ видѣ, въ какомъ она находится въ настоящее время, не можетъ быть признана вполнѣ законченною. Страннымъ представляется, что Лука оканчиваетъ свое повѣствованіе лишь заключеніемъ въ Римѣ апостола Павла и ничего не говоритъ объ исходѣ его судебнаго процесса или—вѣрнѣе—о смертномъ приговорѣ, который былъ надъ нимъ произнесенъ, чѣмъ, очевидно, естественнѣе всего было бы закончить повѣствованіе о жизни и дѣятельности Павла, и нѣтъ, повидимому, никакихъ данныхъ для объясненія того, почему Лука поступилъ именно такимъ образомъ. Вотъ почему отрицательная критика заключаетъ, что по настоящему концу книги Дѣяній Апостольскихъ еще нельзя судить о времени ея написанія, и хотя отрицательная критика знаетъ, что во всѣхъ древнѣйшихъ спискахъ книга Дѣяній Апостольскихъ имѣетъ точно такой же видъ, въ какомъ она находится и въ настоящее время, но все-таки признаетъ, что она не закончена, а потому ей кажется болѣе вѣроятнымъ, что книга Дѣяній Апостольскихъ написана не въ 63 году, а гораздо позже и, быть можетъ, даже послѣ разрушенія Іерусалима, а по Кейму [6]), такъ даже въ началѣ гоненій императора Траяна, т.-е. въ 110—115 годахъ. Но едва ли кто-нибудь изъ безпристрастныхъ изслѣдователей Св. Писанія Новаго Завѣта можетъ согласиться съ этимъ заключеніемъ отрицательной критики, такъ какъ приводимыя ею основанія скорѣе говорятъ противъ

---

[1]) Лук. VI, 30 срвн. с. 19 у Дресселя р. 42; срвн. с. 5 у Дресселя р. 8 съ Лук. V, 32.

[2]) Лук. VI, 36—38.—Epist. 1, с. 13 у Дресселя р. 60—61. Лук. XVII, 1, 2; срв. Epist. с. 46 у Дресселя р. 92—93.

[3]) Лук. XXIV, 39.—Epist. ad Smyrn. с. 3. у Дресселя р. 292.

[4]) Лук. VI, 37—38; Лук. XI, 4; у Дресселя р. 379, 385.

[5]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 65; срвн. изд. 1874, стр. 127; Креднеръ, „Einleit. in's N. T.“, стр. 155, 156, 159, 206, 207, 284, 285; Де-Веттс, „Einleit. in's N. T.“ § 101, стр. 153, а также § 116, стр. 177—178.

[6]) „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 33

предположенія отрицательной критики, нежели въ пользу его. Дѣйствительно, Лука былъ „другомъ", „спутникомъ" и „возлюбленнымъ сотрудникомъ" апостола Павла; вмѣстѣ съ нимъ онъ много путешествовалъ, сопутствовалъ ему въ Римъ и даже впослѣдствіи, когда Павелъ пробылъ уже два года въ Римѣ въ темничномъ заключеніи, чѣмъ и заканчивается книга Апостольскихъ Дѣяній, онъ все-таки находился съ нимъ въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ (2 Тим., IV, 11). Нигдѣ ни слова о томъ, чтобы эти дружественныя отношенія ихъ когда-нибудь были нарушены; въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ также нѣтъ на это и малѣйшаго намека; напротивъ, видно только, что Лука всегда относился къ апостолу Павлу съ особенно глубокимъ уваженіемъ. Такимъ образомъ и измѣненіемъ отношеній между Лукою и Павломъ, которое предполагаетъ критика, совершенно нельзя объяснить себѣ того, почему Лука не довелъ исторіи Павла до его смерти; потому что, насколько мы знаемъ, такого измѣненія отношеній между ними никогда не бывало. Далѣе, начиная съ девятой главы книги Дѣяній Апостольскихъ, мы ясно видимъ, съ какою тщательностію, полнотою и опредѣленностію Лука старается представить дѣятельность апостола Павла для распространенія Евангелія и насажденія христіанства. Можно ли послѣ этого допустить, чтобы онъ совершенно прошелъ молчаніемъ такое грустное и въ то же время такое важное событіе, какъ смерть его друга, апостола языковъ, неустаннаго труженика въ дѣлѣ распространенія Христова Евангелія и насажденія христіанства,—событіе, о которомъ онъ, конечно, долженъ былъ знать, находясь въ постоянномъ общеніи съ римскимъ узникомъ?! Наконецъ, почти въ одно время съ апостоломъ Павломъ принялъ мученическій вѣнецъ также и апостолъ Петръ; Іаковъ младшій, „не незначительный между апостолами", также сталъ жертвою разъяреннаго фанатизма еще до разрушенія Іерусалима. Такимъ образомъ эти три апостола претерпѣли за святое дѣло мученическую смерть почти въ одно и то же время, а между тѣмъ историкъ апостольскій—Лука, не опустившій въ своей исторіи даже убіенія архидіакона Стефана, отмѣтившій мученическую кончину Іакова старшаго,—лицъ, съ которыми онъ не находился въ близкихъ отношеніяхъ, которыхъ, быть можетъ, онъ лично даже и не зналъ,—ни однимъ словомъ не упомянулъ о такихъ равно великихъ и равно незамѣнимыхъ для христіанскаго дѣла потеряхъ, каковы мученическія кончины верховныхъ апостоловъ—Петра, Павла и Іакова! Ясно, что онъ сдѣлалъ это не по нерадѣнію и не потому, что писалъ гораздо позже, а потому, что свое повѣствованіе онъ писалъ раньше этихъ тяжелыхъ событій. Такимъ образомъ отрицательная критика держитъ въ рукахъ ножъ, обращенный лезвеемъ къ ней же самой. Мало этого, ея выводъ даже и логически невѣренъ, потому что она выводитъ такое заключеніе, которое не имѣетъ для себя никакого основанія

въ самыхъ посылкахъ. Если Лука ничего не говоритъ о смерти апостола Павла, какъ того слѣдовало бы ожидать, то очевидно, что это означаетъ лишь то, что не окончено только повѣствованіе о дѣятельности и жизни апостола Павла,—такъ какъ въ то время, быть можетъ, еще не окончилась и самая жизнь апостола,—а не то, что не окончена самая книга. Странно было бы требовать отъ писателя, чтобы онъ заканчивалъ свое историческое повѣствованіе тѣмъ событіемъ, какимъ именно намъ желательно, но какое однако-же еще не случилось ни ко написанія, ни во время самаго писанія его повѣствованія.

Еще слабѣе тѣ данныя, на основаніи которыхъ отрицательная критика утверждаетъ [1]), что Евангеліе отъ Луки написано даже уже послѣ разрушенія Іерусалима. Въ этомъ случаѣ, питая въ душѣ невѣріе ко всему сверхъестественному, а въ частности къ возможности предвѣдѣнія будущаго, т. е. къ пророчеству, но маскируя эту душевную пустоту свою личиною историческаго недоумѣнія, обыкновенно указываютъ на то, что, по свидѣтельству самого Луки, еще прежде него „многіе начали составлять повѣствованія“; существованіе же многихъ подобныхъ повѣствованій едва ли, говорятъ, возможно допустить въ столь короткій періодъ времени, какой заключается между вознесеніемъ Христа на небо и разрушеніемъ Іерусалима. Несостоятельность такого предположенія слишкомъ очевидна. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что уже весьма рано, еще до разрушенія Іерусалима, явились повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа, особенно если мы примемъ во вниманіе тотъ интересъ, который возбудила въ то время личность Христа, Его жизнь, возвѣщенное Имъ Евангеліе, новая религія и быстрое распространеніе христіанства, благодаря лишь исключительно одной устной, богодухновенной проповѣди апостоловъ. Что интересъ въ христіанскомъ вѣроученіи и потребность въ письменномъ изложеніи устной проповѣди апостоловъ о жизни Христа въ это время дѣйствительно были сильны и настойчиво требовали для себя удовлетворенія, это видно уже изъ того, что многіе апостолы и ученики Господа и даже ихъ сотрудники составляли письменныя посланія и повѣствованія о жизни Христа, хотя Христосъ вовсе не указалъ имъ на подобнаго рода дѣятельность. Были, конечно, и непризванные писатели, которые изъ благочестивой ревности или, быть можетъ, и по какому-нибудь другому побужденію, также хотѣли запечатлѣть письменнымъ словомъ жизнь и дѣла Господа нашего Іисуса Христа. Но,

---

[1]) См. напр. Де-Ветте, „Einl. in's N. T.“ § 101, стр. 153; § 116 стр. 177; Штраусъ, „Das Leben Jesu“, 1874 стр. 61.—По мнѣнію Кейма („Gesch. Jesu“, 1875, стр. 33), Евангеліе отъ Луки написано около 100 года по Р. Х. или даже и того позже; по мнѣнію Вейсса („Das Leben Jesu“, 1882, стр. 83—94) оно написано въ началѣ 80-хъ годовъ по Р. Х.,—т.-е. хотя немного, но все-таки послѣ разрушенія Іерусалима,—такъ *пророчества* вообще не по душѣ отрицательной критикѣ!

во всякомъ случаѣ, число такихъ писателей не могло быть слишкомъ велико, хотя Лука и говоритъ о „многихъ“ повѣствованіяхъ, существовавшихъ еще до написанія его Евангелія. Нужно вообще замѣтить, что выраженія — „много“, „многіе“ — выраженія слишкомъ условныя, такъ какъ для одного можетъ казаться много тамъ, гдѣ другой будетъ видѣть слишкомъ мало,—все зависитъ отъ условій, въ которыхъ находится судящее лицо. Въ вѣкъ апостольскій, бѣдный вообще письменностію всякаго рода,—а особенно нужно сказать это о Палестинѣ,—даже три-четыре повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа въ своемъ родѣ могли составлять уже литературное богатство въ глазахъ современниковъ; тогда какъ мы назвали бы это только литературною бѣдностію. Такимъ образомъ и въ тѣхъ „многихъ“ повѣствованіяхъ, о которыхъ говоритъ въ своемъ повѣствованіи Лука, еще нельзя видѣть тѣ тысячи экземпляровъ различныхъ повѣствованій, которые выходятъ изъ-подъ печатнаго станка нашего времени; по всей вѣроятности они обнимали собою, съ точки зрѣнія нашего времени, лишь незначительное количество небольшихъ и отрывочныхъ разсказовъ. Что вышеприведенное мнѣніе отрицательной критики несправедливо—видно, наконецъ, и изъ того, что въ Евангеліи отъ Луки нѣтъ и малѣйшаго намека на то, чтобы писатель его имѣлъ какія-нибудь свѣдѣнія о разрушеніи Іерусалима. Онъ излагаетъ пророчество Христа о недалекой участи Іерусалима; но объ исполненіи этого пророчества не говоритъ ни слова. Ясно, что въ то время, когда Лука писалъ свое Евангеліе, пророчество Христа еще не исполнилось, т. е. Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ. Теорія обмана и нечистыхъ побужденій нынѣ оставлена и самою отрицательною критикою, по признанію одного изъ ея новѣйшихъ представителей [1]). И что Лука самъ не „*сочинилъ*“ пророчества Христова о разрушеніи Іерусалима, за это ручается высоконравственный характеръ апостоловъ и ихъ спутниковъ, чего не отвергаетъ и сама отрицательная критика [2]). А что Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, какъ Сынъ Божій, вѣдалъ будущее и предсказалъ судьбу Іерусалима еще при жизни Своей,—въ этомъ намъ не увѣрить невѣрующихъ и нехотящую вѣровать критику, ибо чистая и святая вѣра есть дѣло одного милосердія Божія, которое одно только имѣетъ силу—гонителя обратить въ исповѣдника. Для насъ достаточно пока и того, что отрицательная критика оказывается погрѣшающею противъ исторической правды въ размѣрахъ доступнаго намъ изслѣдованія.

Что же могло побудить Луку написать повѣствованіе о жизни Господа нашего Іисуса Христа? На этотъ вопросъ самъ евангелистъ

---

[1]) Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 359.
[2]) Ibid.

даетъ довольно опредѣленный отвѣтъ: „какъ уже многіе—говоритъ онъ (I, 1—4)—начали составлять повѣствованія *о совершенно извѣстныхъ между нами событіяхъ*, какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова: то разсудилось и мнѣ, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, по порядку описать тебѣ, достопочтенный Ѳеофилъ, *чтобы ты узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ*“. Такимъ образомъ, Лука пишетъ свое евангеліе потому, что предшествовавшія ему по этому предмету работы „многихъ“ онъ находитъ неудовлетворительными—и неудовлетворительными, по всей вѣроятности, въ томъ отношеніи, что онѣ повѣствовали о жизни Христа не „по порядку“, написаны не „по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“, были отрывочны и представляли собою, быть можетъ, только краткія записи устной проповѣди того или другаго апостола въ данное время и въ данной мѣстности. Но такъ какъ Лука пишетъ свое Евангеліе для нѣкоего Ѳеофила и именно съ цѣлію дать ему твердое основаніе того ученія, въ которомъ онъ уже былъ наставленъ устно, то ясно, что подъ повѣствованіями „многихъ“ онъ разумѣетъ не всѣ вообще повѣствованія о жизни Христа, но лишь тѣ, которыя ходили по рукамъ читателей, къ кругу которыхъ принадлежалъ Ѳеофилъ. Мы уже говорили, какая настойчивая потребность была у новообращенныхъ христіанъ письменно закрѣпить то, что имъ проповѣдывали апостолы устно, особенно что касается драгоцѣнныхъ воспоминаній о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Это же самое могло случиться и въ томъ обществѣ новообращенныхъ христіанъ, къ которому Лука писалъ свое Евангеліе. Безъ сомнѣнія, и здѣсь первоначально апостолы проповѣдывали устно, и, быть можетъ, нѣкоторые изъ слушателей пытались изложить въ связи и послѣдовательности то, что апостолы разсказывали изъ жизни Христа только при томъ или другомъ случаѣ. Конечно, такое изложеніе не могло быть вполнѣ удовлетворительнымъ уже по одной скудости положительныхъ источниковъ; вотъ почему Лукѣ и „разсудилось“ написать свое Евангеліе, такъ какъ у него были подъ руками иныя средства, чѣмъ у тѣхъ „многихъ“, и онъ имѣлъ даже возможность тщательно изслѣдовать все сначала и описать жизнь Христа „по порядку“. Невозможно предполагать, чтобы въ числѣ „многихъ“ повѣствованій, упоминаемыхъ Лукою, разумѣлись также и евангельскія повѣствованія Матѳея и Марка, потому что тѣ „многія“ повѣствованія, по всей вѣроятности, были небольшія и отрывочныя сказанія, не удовлетворявшія, какъ видно, даже и того круга читателей, къ которому принадлежалъ Ѳеофилъ. Это предположеніе подтверждается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что Евангеліе отъ Матѳея было въ особенномъ уваженіи и употребленіи первоначально лишь у христіанъ изъ іудеевъ и у жителей Палестины, Евангеліе отъ Марка—въ Римѣ и

Верхней Италіи; Ѳеофилъ же и вообще тѣ христіане, которымъ Лука назначаетъ свое Евангеліе, жили не въ Палестинѣ и даже не въ Греціи, потому что Лука находитъ нужнымъ объяснять своимъ читателямъ не только нравы и обычаи, но и болѣе или менѣе замѣчательныя мѣста и города Палестинскіе (Лук., I, 26; IV, 31; VIII, 26; XXIII, 51; XXIV, 13), критскіе (Дѣян., XXVII, 8, 12), аѳинскіе (Дѣян., XVII, 21) и македонскіе (Дѣян., XVI, 2); напротивъ, онъ не объясняетъ и самыхъ незначительныхъ мѣстностей только въ Сициліи и Нижней Италіи (см., напр., Дѣян. XXVIII, 15); поэтому нужно предположить, что Ѳеофилъ жилъ, по всей вѣроятности, въ одной изъ мѣстностей Сициліи или Нижней Италіи; но мы не знаемъ, чтобы въ первое время христіанства въ этихъ мѣстностяхъ было въ большомъ употребленіи Евангеліе отъ Марка или отъ Матѳея. Слѣдовательно нѣтъ никакого основанія эти Евангелія разумѣть въ числѣ „многихъ“ повѣствованій, упоминаемыхъ Лукою.

Что же собственно Лука хотѣлъ изобразить въ своемъ Евангеліи? Прежде всего не нужно забывать, что Евангеліе отъ Луки и книга Апостольскихъ Дѣяній суть только двѣ части одного и того же труда, изображающаго раскрытіе одного и того же дѣла Божія. Лука начинаетъ свое повѣствованіе іерусалимскимъ храмомъ и оканчиваетъ римскою темницею; и если его Евангеліе указываетъ, такъ сказать, только духовное, идеальное основаніе Новаго Завѣта, предназначеннаго не для однихъ только іудеевъ и не для всѣхъ іудеевъ, но для всѣхъ *вѣрующихъ* народовъ, и выставляетъ вообще на видъ преимущества Новаго Завѣта предъ Ветхимъ въ самой ихъ сущности, то книга Дѣяній Апостольскихъ, съ другой стороны, указываетъ уже на фактическое основаніе Новаго Завѣта или—что то же — на учрежденіе христіанской Церкви, когда апостолы, принявъ дары Святаго Духа, не ограничивали благодатное царство Христово одною Іудеею, но пронесли благовѣстіе о немъ по всей Самаріи и Антіохіи и образовали общества вѣрующихъ даже въ центрахъ тогдашняго язычества—Аѳинахъ и Римѣ, равно какъ и на то, какимъ образомъ израиль самъ былъ причиною того, что христіанство впослѣдствіи перешло по преимуществу къ міру языческому. Это не измышленная тенденція евангелиста, какъ думаютъ Бауръ и его школа, а истинное, объективно-историческое пониманіе первоисторіи христіанства. Главная ошибка Баура состоитъ здѣсь въ томъ, что слѣдствіе онъ принялъ за причину, а причину—за слѣдствіе: не по тенденціи или воззрѣнію писателя нашего третьяго каноническаго Евангелія составлено самое повѣствованіе о евангельскихъ событіяхъ, а наоборотъ — воззрѣніе Луки, замѣчаемое въ его Евангеліи, вытекло изъ такого именно, а не иного развитія евангельскихъ и первохристіанскихъ событій. Что касается содержанія Евангелія отъ Луки въ частности, то, какъ извѣстно, оно начинается разсказомъ о явленіи

въ храмѣ ангела, который благовѣствуетъ о рожденіи двухъ величайшихъ праведниковъ: одного—ветхозавѣтнаго, другаго—новозавѣтнаго, изъ которыхъ первый „предъидетъ“ предъ послѣднимъ „въ духѣ и силѣ Иліи, чтобы возвратить сердца отцовъ дѣтямъ и непокоривымъ образъ мыслей праведниковъ, дабы представить Господу народъ приготовленный“, —и затѣмъ проводится параллель между Іоанномъ Крестителемъ и Христомъ, въ которой нельзя не видѣть сравненія Ветхаго Завѣта съ Новымъ. Это сравненіе особенно достигается тѣмъ способомъ, которымъ Лука ведетъ свое повѣствованіе, поочередно говоря то о явленіи ангела Захаріи, то о явленіи ангела Маріи, то о невѣріи Захаріи, то о смиренномъ послушаніи Пресвятой Дѣвы, то о хвалебной пѣсни Захаріи, то о хвалебной пѣсни Маріи, то о рожденіи Крестителя, то о рожденіи Христа, то о дѣятельности перваго, то о дѣятельности послѣдняго. За крещеніемъ и родословіемъ Іисуса Христа, которое однако-же излагается не по нисходящей линіи, какъ у Матѳея, а по восходящей, и доводится не до Авраама только, какъ у Матѳея, а до родоначальника общаго всѣмъ людямъ, какъ іудеямъ, такъ и язычникамъ,—Адама или—вѣрнѣе—Самого Бога, слѣдуетъ исторія искушенія, которая ясно показываетъ, какъ Христосъ оттолкнулъ отъ Себя образъ плотскаго или—точнѣе—политическаго Мессіи, именно того Мессіи, котораго тогдашніе іудеи по преимуществу и ожидали. Что касается общественнаго служенія и въ частности—чудесныхъ дѣлъ Христа, то Лука какъ-бы всегда старается обратить вниманіе своихъ читателей также и на то впечатлѣніе, которое они производили на окружавшихъ. Такъ, исцѣленіе бѣсноватаго (IV, 33—37) „навело на всѣхъ ужасъ“ (ст. 36); исцѣленная теща Петрова „тотчасъ встала и служила имъ“ (ст. 39); „всѣ жаждали отъ Христа исцѣленій“ (ст. 40); чудесный ловъ рыбы также навелъ ужасъ на всѣхъ (V, 9); исцѣленіе прокаженнаго дало поводъ великому множеству народа стекаться къ Іисусу, слушать Его и врачеваться у Него отъ болѣзней своихъ (ст. 15) и т. п. Указавъ такимъ образомъ на успѣхъ дѣятельности Іисуса Христа и на постепенно возраставшее сочувствіе къ нему со стороны іудеевъ (IV, 14, 15), Лука однако-же замѣчаетъ, что въ этомъ случаѣ не всѣ іудеи были одинаковаго мнѣнія и не всѣ питали сочувствіе ко Христу,—что въ этомъ отношеніи сами іудеи раздѣлились между собою на двѣ противоположныя партіи, такъ какъ одни сочувствовали Христу и принимали Его ученіе, другіе всѣми силами преслѣдовали Его. Такъ, уже исцѣленіе разслабленнаго, опущеннаго къ ногамъ Іисуса „сквозь кровлю“, дало поводъ книжникамъ и фарисеямъ обвинять Христа въ богохульствѣ (V, 21); а по случаю присутствія Его въ домѣ мытаря Левія тѣ же самые книжники и фарисеи начали даже роптать на Него: „зачѣмъ Онъ ѣстъ и пьетъ съ мытарями и грѣшниками?“—дѣлали Ему упрекъ за то, что Онъ

не постился (ст. 33), нападали на Его учениковъ за несоблюденіе ветхозавѣтной субботы (VI, 2), и мало-по-малу раздраженіе ихъ дошло, наконецъ, до того, что „они пришли въ бѣшенство, и говорили между собою, что́ бы имъ сдѣлать съ Іисусомъ“ (ст. 11). Но Христосъ, не обращая вниманія на усиливающуюся противъ Него вражду, неуклонно продолжалъ Свое дѣло искупленія человѣчества и основанія царства Божія на землѣ: Онъ избралъ учениковъ (ст. 13—16), раскрылъ передъ ними, что Его царство—не чувственное, а духовное, и что они не должны бояться непріязни плотскаго израиля, равно какъ и грубаго язычества, что не израиль только войдетъ въ Его царство, но и язычники, потому что у язычниковъ (сотникъ капернаумскій) иногда бываетъ такая горячая вѣра, какой нельзя найти и у самого израиля (VII, 9), хотя, конечно, и израиль вѣрующій не лишается благодати и помощи Божіей, способной воскрешать даже мертвыхъ (11 · 16). Впрочемъ оппозиція противъ Христа тогдашнихъ іудейскихъ авторитетовъ—явленіе совершенно понятное. Трудно было іудею сразу освободиться отъ формализма и обрядности, освященныхъ „преданіями старцевъ“; трудно было ему понять ветхозавѣтный теократизмъ только какъ видъ приготовленія къ великому будущему, только какъ „сѣнь грядущихъ благъ“, а еще труднѣе было для него выработать себѣ понятіе о духовномъ, истинномъ Мессіи въ то время, когда онъ самъ находился подъ тяжелымъ политическимъ гнетомъ римскаго владычества; даже Іоаннъ Предтеча посылалъ двухъ учениковъ своихъ спросить Іисуса Христа: „Ты ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другаго?“ (VII, 19). Поэтому глубокій смыслъ заключаютъ въ себѣ слова Христа, сказанныя по поводу этого же посольства Іоаннова: „блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ!“ (ст. 23). Такою блаженною Лука выставляетъ именно ту женщину, которая, не соблазнившись о Христѣ, „принесла алавастровый сосудъ съ мѵромъ и, ставши позади у ногъ Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и цѣловала ноги Его и мазала мѵромъ“ (ст. 38). Здѣсь кстати замѣтить, что послѣ разсказа о посольствѣ, Лука уже не говоритъ болѣе объ Іоаннѣ Крестителѣ; параллель между Христомъ и Іоанномъ окончена; ни слова и о противоположности между самооправданіемъ іудея и жаждою искупленія у язычника. Съ этихъ поръ Лука обращаетъ свой взоръ лишь ко Христу и Его первымъ послѣдователямъ. Первыя слова восьмой главы его Евангелія: „послѣ сего Онъ проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе“, повидимому, указываютъ уже на то, что съ этихъ поръ Лука намѣренъ описывать по преимуществу учительскую дѣятельность Іисуса Христа. И дѣйствительно мы видимъ, что вслѣдъ за этимъ, такъ-сказать, краткимъ предисловіемъ слѣдуетъ притча о сѣятелѣ, которая по истинѣ должна быть понимаема какъ наилучшее

введеніе въ Христово Евангеліе. Правда, за притчею о сѣятелѣ помѣщенъ разсказъ о четырехъ чудесныхъ событіяхъ (укрощеніи бури, исцѣленіи бѣсноватаго, воскрешеніи дочери Іаира и исцѣленіи кровоточивой); но эти событія именно такого рода, которыя наилучше доказываютъ ту мысль, что Христосъ былъ не простой человѣкъ, но истинный Богъ, что слѣдовательно и ученіе Его было не простое и человѣческое, но истинное и неизмѣнное ученіе Божественное. Указавъ затѣмъ, какъ принято было ученіе Христа нѣкоторыми изъ Его слушателей, какъ образовался кругъ Его послѣдователей, какія обязанности были возложены Христомъ на Его учениковъ, или апостоловъ, и въ какомъ отношеніи они стояли къ своему Божественному Учителю и современному обществу (гл. IX, X), Лука излагаетъ ученіе Христа объ отношеніи человѣка къ Богу, о молитвѣ и о плодахъ горячей вѣры (XI, 1—13). Какъ бы въ контрастъ съ этимъ ученіемъ Христа приводится здѣсь же и разсказъ о томъ, какъ по поводу исцѣленія бѣсноватаго нѣкоторые изъ іудеевъ, отрицая связь Христа съ Богомъ, говорили, что „Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою веельзевула, князя бѣсовскаго“ (XI, 15; т. 59). Нетрудно понять, какимъ образомъ это обстоятельство, уже по естественному психологическому закону воспроизведенія представленій, вызываетъ въ богодухновенной памяти евангелиста цѣлый рядъ рѣчей Христа чисто полемическаго характера (XI, 17; XII, 53); за рѣчами полемическими слѣдуютъ рѣчи обличительныя (XII, 54—XIV, 6), въ которыхъ снова открывается, только въ устахъ уже Самого Христа, какъ теоретическая, такъ и практическая противоположность между Израилемъ духовнымъ и плотскимъ. Затѣмъ слѣдуетъ рядъ притчъ, которыя указываютъ какъ на необходимость искупленія, такъ и на условія, необходимыя для слѣдованія за Христомъ. Въ главахъ XVII и XVIII содержатся небольшія рѣчи нравоучительныя и пророческія, а въ остальныхъ (XIX—XXIV) повѣствуется уже исторія страданій и воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. Вотъ тотъ порядокъ повѣствованія, которому слѣдуетъ Лука въ своемъ Евангеліи.

Такимъ образомъ, въ то время какъ Матѳей всегда противопоставляетъ христіанство іудейству, Маркъ—язычеству, Лука синтезируетъ ихъ обоихъ, когда показываетъ не только то, въ какомъ отношеніи стоятъ къ христіанству какъ язычество, такъ и іудейство, но даже и то, какимъ образомъ въ христіанствѣ они могутъ находить свое единство.

Г. Евангеліе отъ Іоанна [1]).

Что касается Евангелія отъ Іоанна, которое древніе отцы и учители Церкви, начиная съ Климента Александрійскаго, за его возвышенное изложеніе любили называть Евангеліемъ *духовнымъ*—

---

[1]) Сужденія о Евангеліи отъ Іоанна, заслуживающія серьезнаго вниманія, высказываютъ: *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; *C. C. Tittmann*, „Meletemata sacra s. commentar crit. exeget. dogm. in Ev. Joh." Lips., 1816; *Fr. Lücke*, „Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes", Th. 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*, „Comm. 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. erläut.", Berl., 3 Bde, 1849, 2 A. 1861; *C. E. Luthardt*, „Das Joh. Evang. nach s. Eigenthumlichkeit", 2 Abthl., Nürnb., 1853; *Bäumlein*, „Comm. üb. das Ev. des Joh.", Stuttg. 1863; *F. Godet*, „Comm. sur l'evangile de S. Jean", 2 Voll., Par., 1863—1865; *C. 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. Reuss*, „Ideen zur Einl. in das Ev. Joh. in Denkschrift des Theolog. Gesellschaft zu Strassburg", 1840, *F. C. Baur*, „Ueber d. Compos. u. d. Char. des Joh. Ev." in „Tüb. Jahrbb." 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" въ его „Zeitschr". 1859, II, 3. 4; *C. Weiasäcker*, „Beiträge z. Charakterist. des Joh. Ev." въ „Stuttg. Jahrbb.", 1859, 11, 4; *F. A. Philippi*, „Der Eingang des Joh. Ev.", Stuttg., 1866. Къ противникамъ Евангелія Іоанна принадлежатъ: *Edv. Evanson*, „The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their perspective authenticity examined", Ipswich, 1722; *Eckermann*, „Thelog. Beiträge", 1796; *J. E. Schmidt*, „Bibliothek u. s. w."; *Vogel*, „Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jungsten Gericht", 2 Thle, 1801; *K. L. Horst*, „Lässt sich die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums aus hinlänglichen Grunden bezweifeln u. s. w.?" въ „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*, „Ptobabilia 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. Lutzelberger*, „Die kirchl. Tradition. über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlösigkeit nachgewiesen", Lpz. 1840; *Al. Schweizer*, „Das Ev. Joh. nach seinem inneren Werthe", Loz., 1841; *J. C.*

πνευματικὸν εὐαγγέλιον, то отрицательные критики относились къ нему далеко не одинаково: насколько одни уважали его и насколько не сомнѣвались въ его апостольскомъ происхожденіи, предпочитали его всѣмъ другимъ Евангеліямъ и вполнѣ вѣрили ему (Шлейермахеръ и его послѣдователи, а также Блеекъ, Эвальдъ, Бунзенъ, де-Ветте, Кредперъ, Люкке и др.), настолько другіе совершенно отрицали его подлинность, приписывали ему позднѣйшее происхожденіе и не питали

A. Schwegler, „Der Montanismus und die christliche Kirche im zweiten Jahrhundert", Tüb., 1841,—dritter Abschnitt. „Ueber die Aechtheit der Johanneischen Schriften"; *Baur*, „Ueber die Composition und den Charakter des Johan. Ev." въ Цеплера „Theol. Jahrbb." 1844, H. 1—4; срв. „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; срв. „Einige weitere Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Ev.", ibid, 1847, H. 1; *Hilgenfeld*, „Das Ev. und die Briefe Johannis". Halle, 1849; *C. Weizsäcker*, „Untersuchungen üb. die ev. Gesch. u. s. w." Gott. 1863, *Keim*, „Geschichte Jesu", 1875; *B. Weiss*, „Leben Jesu", 1882. Подлинность Евангелія отъ Іоанна защищали: *Schleker*, „Widerlegung der hauptsächlichsten Einwürfe, die in der neuesten Zeit gegen die Aechtheit des Ev. Joh. gemacht sind", Rost., 1822; *Süskind*, in „Flatt. Magazin für christliche Dogmatik und Moral", H. 9. 11; *A. F. G. Glaser*, „De Joh. ap. ev. auctore, Helmst.", 1806; *G. A. v. Griethnysen*, „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. excitate"; *C. G. Stein*, „Authentia ev. Joh. contra Bretschneider. dubia vindicata", Brandeb., 1822; *Calmberg*, „De antiquissimis patrum pro ev. Joh. authentia testimoniis", 1822; *J. T. Hemsen*, „Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes", Schleswig, 1823; *Usteri*, „Comm. critica, qua ev. Joh. genuinum esse ostenditur, 1863; *Crome*, „Probabilia haud 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. Chr. indole et ingenio cet.", Hag., 1816; *F. C. Reinecke*, „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 im 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."; *C. 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. Ebrard*, „Wissenschaftl. Krit. der ev. Gesch." Frkf., 1852; *Baumgarten-Crusius*, „Comm." 1843 и въ „Einl."; *H. Merz*, „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 des apostol. Zeitalters"; *Hauff*, въ „Theol. Stud. u. Krit." 1846; *Bleek*, „Beiträge zur Evangelienkritik", Berl., 1846; *Weitzel*, въ „Theol. Stud. u. Krit". 1848—1849; *Viguié*, „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. Joh.", Schaffh. 1854; *K. F. Th. Schneider*, „Die Aechtheit des Joh. Ev. nach den äusseren Zeugn.", Berl., 1854; *C. J. Riggenbach*, „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.

къ нему почти никакого довѣрія (Штраусъ, Бауръ и ихъ послѣдователи — Целлеръ, Швеглеръ, Гильгенфельдъ, Альмъ, Вейссе, Шенкель, Швейцеръ, Ренанъ, Кеймъ, Вейссъ и др.). Критики послѣдняго рода особенно опирались съ своимъ мнѣніемъ на то, что въ пользу подлинности Евангелія отъ Іоанна нѣтъ свидѣтельства въ посланіяхъ Поликарпа, который лично зналъ апостола Іоанна, и въ сочиненіяхъ Папія, который былъ его слушателемъ, и такъ тщательно собралъ всѣ (?) древнія свидѣтельства въ пользу нашихъ каноническихъ Евангелій [1]). Но какъ то, такъ и другое мнѣніе—очевидно крайности; нѣтъ основанія одного евангелиста предпочитать другому въ достовѣрности ихъ повѣствованій, такъ какъ повѣствованія ихъ одинаково истинны.

Всѣ писанія апостола Іоанна принадлежатъ позднѣйшему періоду его жизни и были вызваны различными обстоятельствами того времени; поэтому всѣ древнія свидѣтельства о происхожденіи и времени написанія Евангелія отъ Іоанна находятся въ неразрывной связи съ древними же свидѣтельствами о пребываніи апостола Іоанна на островѣ Патмосѣ. Вотъ почему отрицательная евангельская критика, изслѣдуя свидѣтельства въ пользу подлинности Евангелія отъ Іоанна, не можетъ не касаться такихъ же свидѣтельствъ и о позднѣйшемъ періодѣ жизни евангелиста. По свидѣтельству Климента Александрійскаго [2]), апостолъ Іоаннъ оставилъ Іерусалимъ спустя двѣнадцать лѣтъ послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо. Это свидѣтельство отчасти подтверждается и книгою Дѣяній апостольскихъ (XXI, 18), откуда видно по крайней мѣрѣ то, что въ 58 году по Р. Х. апостолъ Іоаннъ уже не упоминается въ числѣ другихъ апостоловъ, находившихся въ то время въ Іерусалимѣ. Что онъ не отправился тотчасъ изъ Іерусалима въ Ефесъ, можно заключать изъ того, что его имя не упоминается (въ Дѣян., XX, 17—38) въ числѣ лицъ, бывшихъ въ Ефесѣ во время пребыванія тамъ апостола Павла; не могъ онъ быть тамъ и въ то время, когда Павелъ писалъ къ ефесянамъ свое посланіе (61—63 г.); иначе Павелъ не преминулъ бы послать ему свое привѣтствіе, какъ это онъ имѣлъ обыкновеніе дѣлать относительно болѣе или менѣе выдающихся личностей въ дѣлѣ служенія христіанской Церкви. Но что позже Іоаннъ дѣйствительно былъ въ Ефесѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Ириней [3]), когда говоритъ: „Да и ефесская Церковь, которая основана Павломъ и въ которой жилъ Іоаннъ до временъ Траяна, есть истинная свидѣтельница

---

[1]) Срв., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 63; въ изд. 1874, стр. 62.

[2]) Strom. VI, 5; срв. Euseb. „H. E.“ V, 18

[3]) Haeres. III, 3, 4: „ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδόσεως“. Срв. Euseb. III, 23; въ рус. перев. 1858, стр. 134.

апостольскаго преданія". То же самое подтверждаетъ онъ и въ другихъ мѣстахъ [1]), гдѣ, говоря о томъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ началъ Свою учительскую дѣятельность, достигнувъ лишь тридцатилѣтняго возраста, присовокупляетъ: „какъ свидѣтельствуетъ Евангеліе и всѣ старцы, которые сходились въ Азіи у Іоанна, ученика Господня, и о чемъ говорилъ самъ Іоаннъ; оставался же онъ съ ними даже до временъ Траяновыхъ" (permansit autem cum iis usque ad Trajana tempora). Апостола Іоанна видѣлъ еще Игнатій Антіохійскій [2]), Поликарпъ Смирнскій [3]) и Папій Іерапольскій. Умеръ же Іоаннъ, по свидѣтельству Іеронима [4]), въ 68 году послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо, т.-е. въ 100 или 101 году по Р. Х., съ чѣмъ согласенъ и Ириней, когда говоритъ, что Іоаннъ умеръ въ началѣ царствованія Траяна (98—117); Евсевій также указываетъ на 100 годъ, какъ на годъ смерти евангелиста Іоанна. Такимъ образомъ, Іоаннъ пережилъ всѣхъ апостоловъ и даже видѣлъ, какъ свидѣтельствуетъ Ириней, время царствованія Траяна. Но когда же онъ былъ на островѣ Патмосѣ? Климентъ Александрійскій [5]) говоритъ: „выслушай миѳъ—не миѳъ, но повѣствованіе, переданное объ апостолѣ Іоаннѣ и сохранившееся въ памяти. Когда тиранъ умеръ, апостолъ возвратился съ острова Патмоса въ Ефесъ", и т. д., и затѣмъ разсказываетъ извѣстную исторію объ обращеніи юноши, ставшаго было уже разбойникомъ. Эту исторію Климентъ называетъ миѳомъ, т.-е. разсказомъ, анекдотомъ, но при этомъ прибавляетъ, что она не миѳъ въ собственномъ смыслѣ, т.-е. не пустой вымыслъ, а событіе истинное, сообщенное, быть можетъ, даже самимъ Іоанномъ. Отрицательная критика придаетъ особенное значеніе выраженію Климента: „миѳъ—не миѳъ", а потому и не довѣряетъ его свидѣтельству, что Іоаннъ дѣйствительно былъ на островѣ Патмосѣ. Но отрицательная критика совершенно оставляетъ безъ вниманія при этомъ то обстоятельство, что выраженіе Климента: „миѳъ—не миѳъ", понимаемое даже въ желательномъ для нея смыслѣ, относится лишь къ тому, что́ произошло съ разбойникомъ-юношею, а вовсе не къ пребыванію Іоанна на островѣ Патмосѣ. Что Іоаннъ былъ на островѣ Патмосѣ и возвратился оттуда въ Ефесъ лишь послѣ смерти тирана,— это очевидно Климентъ считаетъ событіемъ уже общеизвѣстнымъ для своихъ читателей, и имъ именно опредѣляетъ время обращенія юноши.

---

[1]) Haeres. II, 22, 5.

[2]) У Евсевія, „Н. Е.", III, 22,

[3]) У Иринея, Haeres. III, 3; срвн. Евсевія, „Н. Е.", V, 24.

[4]) De vir. illust. 9.

[5]) Quis dives cap. 42: „Ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον" κλ; срв. Евс. „Ц. И.", русск. перев. 1858, стр. 134 и дал.

Впрочемъ нужно сказать, что свидѣтельство Климента въ этомъ родѣ не единственное; его подтверждаетъ также и Оригенъ въ своемъ толкованіи на Матѳея (гл. III), когда говоритъ: „Римскій царь, какъ учитъ преданіе, осудилъ Іоанна, свидѣтельствовавшаго слово истины, въ ссылку на островъ Патмосъ; учитъ же о своемъ свидѣтельствѣ и самъ Іоаннъ, не говоря, впрочемъ, кто именно осудилъ его, но высказывая въ Апокалипсисѣ слѣдующее: „я, Іоаннъ, братъ вашъ и соучастникъ въ скорби и въ царствованіи, и въ терпѣніи Іисуса Христа, былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христа“. То же самое подтверждаютъ Тертулліанъ [1]) и Евсевій. Послѣдній [2]) пишетъ: „Во время этого (Домиціанова) гоненія, апостолъ и вмѣстѣ евангелистъ Іоаннъ, находившійся еще въ живыхъ, за свое свидѣтельство о Божественномъ Словѣ осужденъ былъ жить на островѣ Патмосѣ... Ученіе нашей вѣры въ тѣ времена было столь свѣтозарно, что и чуждые ему писатели не затруднялись передавать намъ сказанія о гоненіи и о нераздѣльныхъ съ нимъ мученичествахъ. Они съ точностью означали даже самое время. Мы находимъ у нихъ повѣствованіе, что на пятнадцатомъ году Домиціанова царствованія, вмѣстѣ съ многими другими, и Флавія Домицилла, племянница Флавія Климента, одного изъ тогдашнихъ римскихъ консуловъ, въ наказаніе за исповѣданіе Христа сослана была на островъ Понтію“. И въ другомъ мѣстѣ [3]) тотъ же Евсевій говоритъ: „Послѣ пятнадцатилѣтняго царствованія Домиціанова, принялъ власть Нерва, и по опредѣленію римскаго сената, какъ повѣствуютъ тогдашніе историки, почести, назначенныя Домиціану, были отмѣнены, а несправедливо сосланные имъ возвращены на мѣста

---

[1]) 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*“.

[2]) Euseb. H. E. III, 18: „Ἐν τούτῳ (Δομετιάνῳ τῷ βασιλεῖ) κατέχει λόγος τὸν ἀπόστολον ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νῆσον... Εἰς τοσοῦτον δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλωμένους ἡ τῆς ἡπετέρας πίστεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ'ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς (т.-е. языческіе писатели) μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις, τὸν δὲ διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. Οἵγε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσεμήναντο. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἑτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονύῖαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν, εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωριαν“ Ср. русск. перев. 1858, стр. 130—131.

[3]) Ibid. cap. 20, 2: „Μετὰ δέ τὸν Δομιτιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσοντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομεδιανοῦ τιμάς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα, μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλὴ ψηφίζεται, ἱστοροῦσιν οι γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ, οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος“. Срвн. въ русск. перев. 1858, стр. 132—133.

ихъ жительства и введены во владѣніе имуществомъ. Въ это же время, по древнему преданію, и апостолъ Іоаннъ, оставивъ островъ, куда былъ сосланъ, снова сталъ жить въ Ефесѣ". Изъ этого разсказа Евсевія мы узнаемъ не только то, что въ царствованіе Домиціана Іоаннъ, апостолъ и вмѣстѣ евангелистъ, за свидѣтельство слова Божія былъ сосланъ на островъ Патмосъ, но и то, что 1) даже языческіе писатели свидѣтельствуютъ, что именно при Домиціанѣ начались преслѣдованія и гоненія на христіанъ такого рода, въ которыхъ главное мѣсто занимала ссылка въ пустынныя и незаселенныя мѣста, и 2) что древнее христіанское преданіе не только подтверждаетъ пребываніе на островѣ Патмосѣ, но даже и указываетъ на время возвращенія его оттуда. То же самое подтверждаетъ и Іеронимъ, говоря слѣдующее [1]): „и такъ въ четырнадцатый годъ, когда Домиціанъ предпринялъ второе послѣ Нерона гоненіе, отосланный въ ссылку на (островъ) Патмосъ (Іоаннъ) написалъ Апокалипсисъ". „Когда же Домиціанъ погибъ и по причинѣ излишней жестокости его дѣйствія сенатомъ были уничтожены, онъ (Іоаннъ) въ правленіе Нервы возвратился въ Ефесъ".

Что же касается древне-отеческихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности Евангелія отъ Іоанна, то ихъ можно раздѣлить на два вида: *собственныя* и *несобственныя*, прямыя и косвенныя, такъ какъ у однихъ писателей встрѣчаются только тѣ или другія изреченія, несомнѣнно взятыя изъ нашего Евангелія отъ Іоанна, у другихъ же рѣчь прямо идетъ объ Іоаннѣ и его Евангеліи.

Что касается свидѣтельствъ въ несобственномъ смыслѣ или косвенныхъ, то мы встрѣчаемъ ихъ даже и у писателей глубокой древности. Такъ, уже Игнатій Богоносецъ [2]), говоря о Духѣ, который отъ Бога и который не можетъ, подобно плоти, обольщаться и не достигать своей цѣли, присовокупляетъ: „потому что Онъ знаетъ, откуда приходитъ и куда уходитъ, и испытываетъ сокровенное". Это разсужденіе Игнатія Богоносца невольно напоминаетъ собою выраженіе, находящееся только въ Евангеліи отъ Іоанна: „Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ" (Іоан. III, 8). И слова Игнатія могутъ быть поняты только при сравненіи ихъ съ подобнымъ же изреченіемъ Евангелія

---

[1]) 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 rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum".

[2]) Philad. VII, у Дресселя Patrum Apostolicorum opera, 1863, d. 284: „Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθελήσαν πλανῆσαι, ἀλλὰ το πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει", т.-е. „по плоти и меня хотѣли нѣкоторые обольстить, но Духъ, сущій отъ Бога, не обольщается, ибо Онъ знаетъ, откуда приходитъ и куда идетъ, и испытываетъ сокровенное".

отъ Іоанна, въ которомъ вѣтеръ дѣйствительно взятъ для сравненія съ непостижимыми свойствами Святаго Духа. Но къ мысли о такомъ сравненіи Игнатій самъ собою никогда бы не могъ придти. Такимъ образомъ, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что онъ зналъ наше Евангеліе отъ Іоанна и даже имѣлъ его въ виду (т.-е. пользовался имъ) при написаніи вышеуказаннаго мѣста. Точно также пишетъ онъ и въ другомъ [1]) мѣстѣ: „хороши и іереи, наилучшій же Архіерей, Которому ввѣрена святая святыхъ и Которому одному только извѣстно сокровенное Божіе. Сей есть дверь Отца, чрезъ которую входятъ Авраамъ и Исаакъ и Іаковъ, и пророки и апостолы и Церковь". И это мѣсто, въ которомъ рѣчь идетъ, очевидно, о Пастыреначальникѣ-Христѣ, указываетъ на знакомство Игнатія съ нашимъ Евангеліемъ отъ Іоанна, потому что опять-таки невольно напоминаетъ собою слова Христа, находящіяся только въ этомъ Евангеліи: „Я есмь *дверь:* кто войдетъ Мною, тотъ спасется" (Іоан. X, 9). Безъ отношенія къ этому мѣсту Евангелія отъ Іоанна слова Игнатія сами по себѣ будутъ, очевидно, совершенно непонятны. Точно также Игнатій Богоносецъ пишетъ [2]) и въ посланіи къ римлянамъ: „Моя любовь распята и нѣтъ во мнѣ огня любовещественнаго, — но *вода живая*. взывающая во мнѣ, извнутри мнѣ говоря: *гряди ко Отцу*. Не наслаждаюсь я пищею тлѣнною, не наслаждаюсь я удовольствіями жизни сея. *Хлѣба Божія* хочу я, *Хлѣба небеснаго, Хлѣба жизни, который есть плоть Іисуса Христа*, Сына Божія, бывшаго въ послѣднее время изъ сѣмени Давида и Авраама. И *питія Божія* хочу я, *крови Его*, которая есть любовь нетлѣнная и *вѣчная жизнь*". Это мѣсто также, очевидно, предполагаетъ знакомство Игнатія съ Евангеліемъ отъ Іоанна и основывается на слѣдующихъ изреченіяхъ Христа, сохранившихся только въ этомъ Евангеліи: „Если бы ты (самарянка) знала даръ Божій, и кто говоритъ тебѣ: дай мнѣ пить; то ты сама просила бы у Него, и Онъ далъ бы тебѣ *воду живую*" (Іоан. IV, 10); „*Я есмь хлѣбъ жизни*" (IV, 48); „*Я хлѣбъ живый*" (ст. 51); „*Сей есть хлѣбъ, сшедшій съ небесъ*" (ст. 58); „*Хлѣбъ* же, который Я дамъ, есть *плоть Моя*" (ст. 51); „*Плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питіе*" (ст. 55); „Ядущій Мою плоть и піющій

---

[1]) Philad. IX, у Дресселя p. 182: „Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεύς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ Θεοῦ. αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία".

[2]) Римл. VII, у Дресселя p. 170: „Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν, καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶ, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα Θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέαννος ζωή".

Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ“ (ст. 56); „Ядущій хлѣбъ сей жить будетъ во вѣкъ“ (ст. 58). Кромѣ того, въ посланіи *Варнавы* также находится ясное указаніе на знакомство его писателя съ нашимъ Евангеліемъ отъ Іоанна. Такъ мы встрѣчаемъ въ немъ (гл. XII) разсужденіе о типическомъ или прообразовательномъ значеніи мѣднаго змія, вознесеннаго Моусеемъ въ пустынѣ на древо [1]). А это невольно напоминаетъ намъ четырнадцатый стихъ третьей главы нашего Евангелія отъ Іоанна, потому что безъ отношенія къ этому мѣсту Евангелія едва ли можно допустить, чтобы Варнава самъ собою пришелъ къ уразумѣнію той глубокой прообразовательной связи, которую въ Евангеліи отъ Іоанна указываетъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ между мѣднымъ зміемъ, вознесеннымъ въ пустынѣ Моусеемъ на древо, и Своею крестною смертію. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что и *Іустинъ мученикъ* также зналъ и пользовался нашимъ Евангеліемъ отъ Іоанна, такъ какъ онъ часто употребляетъ слова особенно любимыя евангелистомъ Іоанномъ (каковы: „вода жизни“, „единородный Сынъ“, „Слово“, „плоть“, „возрожденіе“ и т. п.), говоритъ о Логосѣ („Словѣ“) и — именно въ смыслѣ Евангелія отъ Іоанна, представляетъ Іоанна Крестителя говорящимъ: „я не Христосъ, а гласъ вопіющаго“, — изреченіе, сохранившееся только въ Евангеліи отъ Іоанна; упоминаетъ также и о значеніи мѣднаго змія, вознесеннаго Моусеемъ на древо, и притомъ — вполнѣ согласно съ духомъ нашего Евангелія отъ Іоанна (III, 14); наконецъ, излагаетъ исторію о явленіи Христа по воскресеніи, положительно слѣдуя въ ней то Евангелію отъ Луки, то Евангелію отъ Іоанна [2]). Извѣстно было наше Евангеліе отъ Іоанна также и *Кли-*

---

[1]) Онъ говоритъ именно слѣдующее: „Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ· ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ ζωοποιῆσαι, ὃν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ, πίπτοντες τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὅφιν δάκνειν αὐτοὺς, καὶ ἀπέθνησκον· ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν ἵνα ἐλέγξῃ αὐτοὺς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραβοθήσονται. Πέρας γέ τοι Μωσῆς ἐντειλάμενος οὐκ ἔσται ὑμῖν οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν εἰς Θεὸν ὑμῖν, ποιεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ· ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαὸν... Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτόν“. у Дресселя, p. 28.

[2]) Таково у Іустина, напр., слѣдующее мѣсто въ Dial. c. Tryph.: „Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτόν εἶναι τὸν Χριστόν· ἀλλὰ πρὸς οὓς δὲ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι... Εἴπατε γὰρ μοι, οὐχὲ Θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ; ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ τῆς ὅλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔστησε· δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· καὶ ἀναίτιός ἐστιν ἀδικίας· μυστήριον γὰρ διὰ τούτου ὡς προέφην ἐκήρυσσε, δι' οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα, ὑπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖα καὶ ἄλλαι ἀδικίαι“.

менту, у котораго [1]) мы читаемъ: „Если вы не возродитесь живою водою во имя Отца, Сына и Святаго Духа, не внидете въ царствіе небесное". Это мѣсто извѣстно было и Штраусу, но онъ не хочетъ относить его къ Евангелію отъ Іоанна, а утверждаетъ [2]), что Климентъ позаимствовалъ его у Матѳея — XVIII, 3. Отдаемъ мнѣніе Штрауса на судъ читателя. Матѳ. XVIII, 3 гласитъ: „И сказалъ: истинно говорю вамъ, если не обратитесь и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное". Теперь прочитаемъ Іоан. III, 5: „Іисусъ отвѣчалъ: истинно, истинно говорю тебѣ: *если кто не родится отъ воды и Духа; то не можетъ войти въ царствіе Божіе*". Не ясно ли, что не Матѳея, а Іоанна имѣлъ въ виду Климентъ, при написаніи вышеприведеннаго изреченія? Штраусъ не могъ видѣть этого только потому, что ему *нужно* было не видѣть его...

Что касается древне-отеческихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго Евангелія *въ собственномъ смыслѣ* или *прямыхъ*, то, какъ извѣстно, они начинаются свидѣтельствомъ Ѳеофила Антіохійскаго (около 180 г.). И дѣйствительно у него [3]) мы находимъ слѣдующее выраженіе: „Ἰωάννης λέγει ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (т. е. „Іоаннъ говоритъ въ началѣ бѣ Слово"),—выраженіе, которое говоритъ само за себя и не требуетъ никакихъ комментаріевъ. Другое свидѣтельство принадлежитъ ліонскому епископу Иринею, который не только говоритъ о томъ, что Іоаннъ написалъ Евангеліе [4]), но и цитуетъ даже наше четвертое каноническое Евангеліе, приводя изъ него всѣ тѣ мѣста, которыя опровергаютъ ученіе валентиніанцевъ. Не менѣе же ясное свидѣтельство въ пользу подлинности Евангелія отъ Іоанна высказываетъ также и Евсевій, буквально, впрочемъ, заимствуя его у Иринея. Именно онъ говоритъ слѣдующее: „Наконецъ, и ученикъ Господа Іоаннъ, возлежавшій на персяхъ Его, издалъ также Евангеліе, когда жилъ въ Ефесѣ азійскомъ" [5]). Въ пользу подлинности нашего Евангелія отъ Іоанна не менѣе увѣренно свидѣтельствуетъ также Іоаннъ Златоустъ и затѣмъ Ѳеодоръ Мопсуетскій.

Всѣ эти древне-отеческія свидѣтельства, вполнѣ достовѣрныя и сами по себѣ, находятъ для себя подтвержденіе еще и въ томъ обстоятельствѣ, что даже въ самомъ Евангеліи есть много данныхъ, на основаніи которыхъ необходимо предположить, что его писателемъ

---

[1]) Homil. XI, 26.

[2]) „Das Leben Jesu", 1874, стр. 66.

[3]) Ad. Auto lyc. II, 25.

[4]) Adv. Haer. III, 1: „Postea et Ioannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans".

[5]) Euseb. „H. E". V, 8: „Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων". Срвн. русск. перев. 1858, стр. 254.

былъ именно апостолъ Іоаннъ. Такъ, разсказавъ о воплощеніи Бога-Слова, писатель нашего четвертаго каноническаго Евангелія прибавляетъ: „и *мы* видѣли славу Его, славу какъ единороднаго отъ Отца“ (Іоан. I, 14). Отсюда ясно, что писатель нашего четвертаго каноническаго Евангелія былъ однимъ изъ непосредственныхъ свидѣтелей и очевидцевъ всей земной жизни Господа нашего Іисуса Христа, самъ лично видѣвшій „Его славу“; а такимъ свидѣтелемъ, конечно, могъ быть только кто-нибудь изъ числа двѣнадцати апостоловъ. Далѣе нельзя не замѣтить еще и того обстоятельства, что писатель нашего четвертаго каноническаго Евангелія намѣренно старается умалчивать о сынахъ Зеведеевыхъ (см., напр., I, 35, 42; XIII, 23; XVIII, 15; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, 23, 24); а это можно объяснить себѣ только тѣмъ, что апостолъ Іоаннъ, будучи писателемъ этого Евангелія, по своему христіанскому смиренію не хотѣлъ назвать самого себя, такъ какъ онъ самъ былъ однимъ изъ сыновей Зеведеевыхъ. Но что подъ смиреннымъ, но отраднѣйшимъ выраженіемъ — „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“ — писатель разумѣетъ самого себя,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію; а отсюда опять-таки непосредственно слѣдуетъ, что писателемъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія былъ именно апостолъ Іоаннъ, потому что тамъ, гдѣ въ четвертомъ Евангеліи стоитъ описательное выраженіе— „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“—въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ именуется „Іоаннъ“. Наконецъ, бросается въ глаза еще и то обстоятельство, что писатель нашего четвертаго каноническаго Евангелія тщательно старается всегда отличать одного Іуду отъ другаго (XXII, 4; XIII, 26; XIV, 22), Ѳому всегда снабжаетъ эпитетомъ — „близнецъ“ (XI, 16; XX, 24; XXI, 2), Симона Петра всегда отличаетъ отъ Симона Зилота, а Іоанна Крестителя всегда называетъ только „Ἰωάννης“ (Іоаннъ) и ни одного раза не отличилъ его отъ апостола того-же имени хотя бы словомъ — „Креститель“. Это обстоятельство, очевидно, можно объяснить себѣ лишь тѣмъ, что писавшій Евангеліе и былъ именно самъ апостолъ Іоаннъ, тѣмъ болѣе, что онъ нигдѣ не называетъ себя по имени, но, какъ мы видѣли, всегда замѣняетъ свое имя описательнымъ выраженіемъ — „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“,—а потому ему и не было надобности отличать отъ себя Іоанна Крестителя. Значенія этихъ данныхъ самаго Евангелія не отвергаетъ даже и Ренанъ, хотя смыслъ ихъ, разумѣется, истолковываетъ по-своему. „Авторъ (четвертаго каноническаго Евангелія) — утверждаетъ Ренанъ [1])—вездѣ говоритъ о себѣ какъ свидѣтель-очевидецъ, онъ *выдаетъ себя* за апостола Іоанна... Наконецъ, не только выдаетъ себя за апостола Іоанна, но даже видно, что онъ пишетъ въ интересахъ этого апостола“.

[1]) „Vie de Jésus“, Introd. p. XXVII; срв. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1844, S. 421—425.

Наконецъ, мысль, что писателемъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія былъ именно апостолъ Іоаннъ, находитъ для себя подтвержденіе также и въ сравненіи Евангелія съ первымъ посланіемъ апостола Іоанна и Апокалипсисомъ. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что Евангеліе и первое посланіе Іоанна принадлежатъ одному и тому же писателю. Это подтверждается прежде всего ихъ поразительнымъ сходствомъ стилистическимъ. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ писаніи всегда въ одинаковомъ, одному только писателю ихъ свойственномъ смыслѣ употребляются частицы: „περὶ“, „ἵνα“, „ἀλλὰ“, одинаково часто встрѣчаются глаголы: „θεᾶσθαι“ и „θεωρεῖν“, такія выраженія, какъ — „душу положить“ (τὴν ψυχὴν τιθέναι), „Богъ истинный“ (Θεὸς ὁ ἀληθινὸς), „Спаситель міра Христосъ“ (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστὸς), „явить“ (φαίνειν), „чада“ (τέκνια), „дѣти“ (παίδια), частое повтореніе одного и того же выраженія въ одномъ и томъ же періодѣ, и т. п. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ писаніи всегда въ одномъ и томъ же смыслѣ употребляются такія слова, какъ: „свѣтъ“, „истина“, „любовь“, „жизнь“, „жизнь вѣчная“, „единородный Сынъ“, „смерть“, „тьма“, „мракъ“, „небо“, „міръ“, „плоть“. „пріити въ міръ“, „рождаться свыше“, и т. п. Все это ясно доказываетъ ту мысль, что какъ Евангеліе, единодушно приписываемое древне-христіанскимъ преданіемъ апостолу Іоанну, такъ и первое посланіе Іоанна дѣйствительно принадлежатъ одному и тому же писателю. Это признаетъ даже и Ренанъ, когда говоритъ, что слогъ „рѣчей, приписываемыхъ Іисусу четвертымъ Евангеліемъ, совершенно сходенъ со слогомъ посланій св. Іоанна; видно, — заключаетъ Ренанъ, желая остаться вѣрнымъ самому себѣ,—что, записывая рѣчи, авторъ слѣдовалъ не своимъ воспоминаніямъ, но довольно однообразному теченію своей собственной мысли [1]). Съ другой стороны, не подлежитъ сомнѣнію, что и Апокалипсисъ принадлежитъ также писателю нашего четвертаго каноническаго Евангелія. Уже одни первые два стиха Апокалипсиса убѣждаютъ насъ въ томъ, что самъ писатель его намѣренно указываетъ на себя, какъ на то же самое лицо, которому принадлежитъ и Евангеліе. Такъ онъ пишетъ: „Откровеніе Іисуса Христа, которое далъ ему Богъ, чтобы показать рабамъ своимъ, чему надлежитъ быть вскорѣ. И Онъ показалъ, пославъ оное чрезъ Ангела своего рабу своему Іоанну, который свидѣтельствовалъ слово Божіе и свидѣтельство Іисуса Христа, и что̀ онъ видѣлъ“ (I, 1—2). Но что̀ нужно разумѣть подъ словами Апокалипсиса: „слово Божіе и свидѣтельство Іисуса Христа, что̀ онъ видѣлъ и о чемъ онъ свидѣтельствовалъ“, — какъ не указаніе 1) на первое посланіе Іоанна, которое почти тѣми же самыми словами дѣйствительно

[1]) „Vie de Jesus“, Introd. p. XXXIV—XXXV; почти то же говорятъ Бретшнейдеръ и Штраусъ; срв. послѣдняго „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 63.

и начинается: „о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ“,— и 2) на Евангеліе отъ Іоанна, въ которомъ писатель также говоритъ: „и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца“ (I, 14)?.. Впрочемъ, изъ вышеприведеннаго мѣста мы еще не выводимъ того заключенія, что Апокалипсисъ принадлежитъ писателю Евангелія и перваго посланія Іоанна; мы говоримъ только, что писатель Апокалипсиса самъ выдаетъ себя въ этомъ мѣстѣ за одно и то же лицо съ писателемъ Евангелія и перваго посланія Іоанна. Но что онъ дѣйствительно есть одно и то же лицо, — это доказывается языкомъ Апокалипсиса, его стилистическимъ сходствомъ съ Евангеліемъ и первымъ посланіемъ Іоанна, а также и тѣми основными мыслями, которыя ясно проводятся во всѣхъ этихъ трехъ писаніяхъ. Борьба тьмы со Христомъ и Его царствомъ, которая составляетъ основную мысль Евангелія и перваго посланія Іоанна, въ то же время есть основная мысль и Апокалипсиса. Затѣмъ въ Апокалипсисѣ (I, 5, 6, 13, 17 и др.), какъ и въ Евангеліи, особенно выставляется на видъ Божеское существо Господа нашего Іисуса Христа. По Евангелію, Христосъ восшелъ ко Отцу, чтобы уготовать мѣсто своимъ послѣдователямъ (XIV, 2, 3, 6, 12); то же самое подтверждаетъ и Апокалипсисъ (XII, 5; XII, 4, 9). Ученики Христа, оставленные въ мірѣ, а не внѣ міра, по Евангелію, должны были вести внутреннюю и внѣшнюю борьбу съ міромъ (XXII, 24, 25); по Апокалипсису, міръ, не терпящій свѣта, насиліемъ и кровопролитіемъ хочетъ уничтожить царство Христово, но этимъ только самъ себѣ подготовляетъ судъ (гл. XVI). На христіанство также одинаково смотрятъ какъ Евангеліе, такъ и Апокалипсисъ. Въ этомъ отношеніи обыкновенно указываютъ (Креднеръ, § 265) различіе только въ томъ, что по Евангелію, будто бы, всѣ люди должны войти въ царствіе Божіе (при этомъ ссылаются обыкновенно на X, 16, XI, 52), по Апокалипсису же—только избранные изъ всѣхъ племенъ земныхъ. Но что касается Евангелія отъ Іоанна X, 16, то въ немъ Христосъ вовсе не говоритъ того, что всѣ язычники будутъ спасены, а говоритъ только, что Онъ имѣетъ и другихъ овецъ, кромѣ Израиля; а это, конечно, предполагаетъ уже выборъ, избраніе. То же самое нужно сказать и относительно гл. XI, ст. 52. Такимъ образомъ несомнѣнно, что писатель Апокалипсиса и перваго посланія Іоаннова есть одно и то же лицо съ писателемъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія. Писателемъ же Апокалипсиса и перваго Іоаннова посланія необходимо признать, согласно всеобщему голосу древней христіанской Церкви, именно апостола Іоанна, сына Зеведеева, что подтверждается также какъ самыми этими писаніями (Апок. I, 1; 1 Іоан. I, 1), такъ и древне-отеческими свидѣтельствами: Поликарпа (Phil. VII),

Евсевія (Н. Е. IV, 26), Θеофила Антіохійскаго (у Евсевія „Н. Е.“ V, 18), Климента Александрійскаго (Strom. VI. „Paedag.“ 11), Оригена (у Евс. „Н. Е.“ VI, 25), Іустина мученика (dial. c. Tryph. cap. 81) и Иринея (Haer. V, 30, 1 и 3; Euseb. „Н. Е.“ III, 18). А отсюда непосредственно слѣдуетъ, что если апостолъ Іоаннъ былъ писателемъ Апокалипсиса и перваго посланія его имени, то, слѣдовательно, онъ былъ писателемъ и нашего четвертаго каноническаго Евангелія [1]).

Что касается вопроса *о мѣстѣ написанія* Евангелія отъ Іоанна, то на первый взглядъ кажется, что древне-отеческія свидѣтельства въ этомъ отношеніи противорѣчатъ другъ другу. По словамъ Иринея (Haer. III, 1; Euseb. „Н. Е.“ V, 8), ученикъ Господа, Іоаннъ, издалъ (edidit, ἐξέδωκε) свое Евангеліе въ Ефесѣ; это свидѣтельство Иринея подтверждаютъ также Златоустъ и Θеодоръ Монсуетскій. Напротивъ, Θеофилактъ (Пред. къ толк. Еванг. Іоан.) говоритъ, что Іоаннъ написалъ свое Евангеліе на островѣ Патмосѣ (εὐανγγέλιον... ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριστος διατελῶν). Какое же изъ этихъ двухъ свидѣтельствъ заслуживаетъ бо́льшаго довѣрія? Намъ кажется, что оба эти свидѣтельства равно достовѣрны и не только не заключаютъ въ себѣ противорѣчія, а напротивъ лишь восполняютъ одно другое. Такое предположеніе основывается не на простомъ соображеніи, а на историческихъ же свидѣтельствахъ, каково, напр., свидѣтельство Аѳанасія [2]) и Дороѳея Тирскаго [3]), по словамъ которыхъ Іоаннъ написалъ свое Евангеліе дѣйствительно на островѣ Патмосѣ, но издалъ (опубликовалъ, выпустилъ въ свѣтъ) его въ Ефесѣ чрезъ Гаія, возлюбленнаго страннопріимца апостольскаго и діакона, о которомъ дѣйствительно упоминаетъ апостолъ Павелъ. Замѣтки въ концѣ Евангелія очень многихъ кодексовъ (флорентійскихъ, напр.) подтверждаютъ это свидѣтельство; другія гласятъ такъ: „написано по-гречески *въ Ефесѣ*, спустя тридцать лѣтъ послѣ вознесенія Господня въ царствованіе Домиціана“ („ἐγράφη ἑλληνιστὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως“), но въ этого рода замѣткахъ, очевидно, находится подтвержденіе вышеуказаннаго предположенія, хотя

---

[1]) Послѣ этого уже нѣтъ подобности разбирать мнѣніе 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 могъ быть писателемъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія.

[2]) „Τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξοριστοῦ ἐν Πατμῳ τῇ νήσῳ καὶ ἐξεδοθη ἐν Εφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγανητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησὶ“. и т. д.

[3]) Max. bibl. patr. т. III, стр. 142: „ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη (Іоаннъ) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου ἐκεῖ δέ ὢν καὶ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἔγραψε, καὶ ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ“.

въ нихъ и не сказано прямо того, что Евангеліе отъ Іоанна было написано именно на островѣ Патмосѣ; въ концѣ же нашихъ московскихъ кодексовъ и нѣкоторыхъ другихъ рукописей сдѣлано слѣдующее категорическое замѣчаніе: „издано на островѣ Патмосѣ, спустя 32 года послѣ вознесенія Христа Бога нашего“ („ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ“). Такимъ образомъ, въ виду всѣхъ этихъ данныхъ, необходимо предположить, что Евангеліе отъ Іоанна, по всей вѣроятности, было написано на островѣ Патмосѣ и затѣмъ отослано въ Ефесъ Гаію, благодаря которому оно и вошло во всеобщее церковное употребленіе чрезъ распространеніе и умноженіе его списковъ. Весьма естественно, что пока апостолъ Іоаннъ проживалъ въ Ефесѣ, письменное Евангеліе для ефесской Церкви не было нужно; но когда онъ былъ сосланъ на островъ Патмосъ и, быть можетъ, даже не имѣлъ надежды на свое возвращеніе оттуда въ Ефесъ, письменное Евангеліе для ефесской Церкви было уже необходимо, такъ какъ въ данномъ случаѣ оно отчасти могло замѣнять собою даже личное присутствіе апостола. Вотъ почему весьма вѣроятно предположеніе, что, написавши свое Евангеліе на островѣ Патмосѣ, апостолъ Іоаннъ отправилъ его потомъ въ Ефесъ, гдѣ оно и было обнародовано.

Относительно опредѣленія *времени написанія* Евангелія отъ Іоанна мы обладаемъ данными не особенно точными. Главное затрудненіе въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, что мы не знаемъ опредѣленно, когда именно апостолъ Іоаннъ былъ сосланъ на островъ Патмосъ и когда онъ возвратился оттуда. Мы можемъ только предполагать, что Евангеліе отъ Іоанна написано раньше Апокалипсиса (Апок. I, 1), изъ котораго видно, что его читатели по всей вѣроятности были уже знакомы съ Евангеліемъ. Отеческія свидѣтельства также ничего не говорятъ положительнаго, и если древне-христіанскіе писатели что сообщаютъ, то сообщаютъ только то, что въ ихъ время было достояніемъ лишь устнаго преданія; другіе, какъ напр. Ириней (Haer. III, 1), Климентъ Александрійскій (Euseb. „H. E.“ VI, 14) и Оригенъ (Euseb. VI, 25) говорятъ только, что Евангеліе отъ Іоанна написано послѣ остальныхъ Евангелій и именно въ царствованіе Домиціана. Въ нѣкоторыхъ, впрочемъ, кодексахъ, какъ мы видѣли, есть замѣтки, что Евангеліе отъ Іоанна написано въ 30 или 32 году по вознесеніи Христа, и хотя подобнымъ замѣткамъ нельзя придавать особенно важнаго значенія, такъ какъ изъ этихъ кодексовъ нѣтъ ни одного, который былъ бы написанъ раньше X или XI столѣтія, во всякомъ случаѣ нужно согласиться, что указанія ихъ совершенно согласны съ древне-отеческими свидѣтельствами, по которымъ Евангеліе отъ Іоанна было написано въ царствованіе Домиціана, на которое падаютъ и годы, указываемые замѣтками нѣкоторыхъ кодексовъ. Такимъ образомъ весьма вѣроятно, что наше чет-

вертое каноническое Евангеліе было написано въ 30 или 32 году послѣ вознесенія Господа нашего Іисуса Христа

Поводъ къ написанію Евангелія отъ Іоанна былъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго [1]), двоякаго рода: во-первыхъ, желаніе Іоанна восполнить повѣствованія другихъ евангелистовъ, въ которыхъ, по его взгляду, не было вполнѣ представлено все божественное величіе образа Христа, и, во-вторыхъ, просьба друзей. Что касается перваго побужденія, то въ немъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Что Іоаннъ, пережившій всѣхъ апостоловъ и непосредственныхъ свидѣтелей евангельской исторіи, зналъ и читалъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ,—это весьма естественно и правдоподобно. Самое же существованіе этихъ повѣствованій и особенно замѣченная въ нихъ неполнота изложенія жизни и дѣятельности Христа дѣйствительно могли возбудить у Іоанна мысль о составленіи новаго Евангелія и именно по такому плану, по которому была бы восполнена неполнота трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованій. Если къ этому присоединить еще чисто внѣшнее побужденіе — просьбу друзей, то не останется уже никакого сомнѣнія въ томъ, что могло побудить Іоанна къ написанію его Евангелія, которое, кромѣ того, будучи написано въ то время, когда Іоаннъ находился въ заточеніи на островѣ Патмосѣ, и отослано въ Ефесъ, могло даже отчасти замѣнить тамъ присутствіе самого апостола. Но если Евангеліе отъ Іоанна написано по просьбѣ друзей, то отсюда еще не слѣдуетъ того, что оно только для однихъ друзей апостола и предназначалось. Само собою разумѣется, что друзья просили Іоанна написать Евангеліе не ради своей, но ради всеобщей нужды, и не для себя, но для всей христіанской Церкви вообще; это заключеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что, какъ мы видѣли, не одна только просьба друзей побудила Іоанна написать его Евангеліе, но едва ли не большее значеніе въ этомъ отношеніи нужно приписать желанію самого апостола — восполнить замѣченные имъ пробѣлы въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Все это подтверждается и самимъ Евангеліемъ отъ Іоанна. Его писатель идетъ въ своемъ повѣствованіи о жизни Господа нашего Іисуса Христа своимъ собственнымъ путемъ и дѣйствительно вполнѣ погружается въ историческое созерцаніе божественной личности и недосягаемаго величія Богочеловѣка, чего

---

[1]) Euseb. VI, 14: „Ἐν τοῖς ὑποτυπώσεσι... ὁ Κλήμης... παράδοσιν τῶν ἀνεκάθεν πρεσβυτέρων τέθειται... τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον“ (т.-е. „въ начертаніяхъ... Климентъ... излагаетъ слѣдующее преданіе древнѣйшихъ пресвитеровъ... А послѣдній изъ евангелистовъ Іоаннъ, замѣтивъ, что въ Евангеліяхъ возвѣщено только о тѣлесномъ, по убѣжденію ближнихъ и по внушенію Святаго Духа, написалъ Евангеліе духовное“. Евс. „Ц., П.“ русск. перев. 1858, стр. 314—315).

именно недостаетъ другимъ Евангеліямъ; затѣмъ онъ повѣствуетъ о такихъ событіяхъ, которыхъ также нѣтъ въ первыхъ Евангеліяхъ, и наконецъ особенно настаиваетъ на вѣрѣ во Христа, какъ сына Божія, во плоти пришедшаго на землю [1]), и на необходимости въ христіанскихъ обществахъ любви и преданности, что̀ незамѣтно указываетъ уже на нужду и недостатки тогдашняго общества.

Вотъ каковы тѣ положительныя данныя, которыми мы можемъ располагать при своемъ сужденіи о подлинности и происхожденіи Евангелія отъ Іоанна. Однакоже, несмотря на то. что за исключеніемъ только нѣкоторыхъ посланій ап. Павла, во всей древности какъ христіанской, такъ и языческой литературы нѣтъ подобной книги, которая могла бы имѣть столько очевидныхъ и неопровержимыхъ доказательствъ своей подлинности, сколько имѣетъ Евангеліе отъ Іоанна, все-таки и оно подвергается цѣлому ряду нападокъ со стороны отрицательной критики. И этихъ нападокъ такъ много, что мы находимъ себя вынужденными, для болѣе удобнаго разсмотрѣнія ихъ, раздѣлить ихъ даже на два вида, чему благопріятствуетъ и самое ихъ свойство, такъ какъ однѣ изъ нихъ касаются лишь внѣшнихъ данныхъ, которыя говорятъ въ пользу подлинности нашего Евангелія отъ Іоанна,—другія, напротивъ, указываютъ противъ подлинности его различныя внутреннія основанія.

Что касается возраженій перваго рода, то подлинность Евангелія отъ Іоанна отрицательная критика подвергаетъ сомнѣнію прежде всего своимъ утвержденіемъ, что ап. Іоаннъ будто бы даже никогда и не былъ въ Ефесѣ, съ которымъ такъ неразрывно связанъ вопросъ о происхожденіи его Евангелія. Какъ видно, говорятъ, изъ книги Дѣяній апостольскихъ, до 60 года Іоаннъ не могъ быть въ Ефесѣ; изъ посланія же къ Галатамъ (II, 6) слѣдуетъ заключить, что въ 60 годахъ Іоанна уже не было въ живыхъ. Такъ разсуждаютъ отрицательные критики [2]). Но изъ посланія апостола Павла къ Галатамъ (II, 6) ничего такого не слѣдуетъ. Тамъ Павелъ говоритъ только о томъ, что главы іерусалимской общины, „какими бы ни были они когда-либо“, для него, какъ самостоятельнаго апостола Христова, не

---

[1]) Съ этой точки зрѣнія нельзя не видѣть въ Евангеліи отъ Іоанна и цѣли полемической въ отношеніи къ ложнымъ направленіямъ вообще и въ частности въ отношеніи къ гностикамъ и именно—кериѳіанамъ, эвіонитамъ, лжеученикамъ Іоанна Крестителя и къ іудеямъ вообще. Это подтверждается и историческими свидѣтельствами Иринея, который говоритъ (adv. haer. III, II, 1, 2), что Іоаннъ хотѣлъ обличить заблужденіе, посѣянное между людьми Кериѳомъ“,—Тертулліана (De praescript., c. 33), Іеронима (Catal., c. 9), по мнѣнію котораго Іоаннъ написалъ свое Евангеліе „противъ Кериѳа и другихъ еретиковъ, и особенно для обличенія догмата эвіонитовъ“,—Епифанія (haeras. 69) и др.

[2]) Срв., напр., Lützelberger's „Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“. Leipz. 1840, стр. 174.

имѣютъ ничего особеннаго и не возложили на него болѣе, чѣмъ сколько ему дано, т.-е. не возложили никакихъ особенныхъ требованій, никакихъ особенныхъ условій. Изъ того же, что здѣсь сказано: „какими бы ни были они когда-либо“, отрицательная критика и заключаетъ, что „главъ іерусалимской общины“, т.-е. „знаменитыхъ“ апостоловъ, къ числу которыхъ принадлежали Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, тогда уже не было въ живыхъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ апостолъ Павелъ долженъ бы былъ выразиться будто бы такъ: „каковы они ни *суть* теперь“ (?), или, по крайней мѣрѣ, что если и не всѣ „знаменитые“ апостолы тогда уже умерли, то хотя кто-нибудь изъ нихъ одинъ (?!), а такъ какъ въ 56 году, когда Павелъ писалъ свое посланіе къ Галатамъ, Петръ и Іаковъ еще были живы, то слѣдовательно къ тому времени умеръ лишь одинъ апостолъ Іоаннъ. Конечно, такое возраженіе, совершенно противорѣчащее и своему собственному основанію, и несомнѣннымъ историческимъ свидѣтельствамъ о жизни апостола Іоанна, основанное на одномъ только намѣренно-ложномъ толкованіи словъ апостола Павла, должно быть названо скорѣе діалектическою шуткою, чѣмъ серьезнымъ и разумнымъ возраженіемъ.

Но отрицательная критика не пренебрегаетъ никакими діалектическими ухищреніями. Въ этомъ отношеніи не менѣе обращаетъ на себя вниманіе также и слѣдующее ея умозаключеніе: Климентъ Римскій пишетъ коринѳянамъ посланіе; слѣдовательно апостола Іоанна въ то время уже не было въ живыхъ. Какъ ни смѣшно и какъ ни странно это умозаключеніе, но его дѣйствительно выставляютъ на видъ нѣкоторые изъ представителей отрицательной мысли [1]). Какъ извѣстно, Климентъ былъ римскимъ епископомъ отъ 92 до 101 года по Р. Х., когда былъ живъ еще и Іоаннъ. Въ царствованіе Домиціана, по поводу споровъ, возникшихъ въ средѣ коринѳскихъ христіанъ, онъ написалъ къ коринѳянамъ свое посланіе. И вотъ отрицательная критика думаетъ, что еслибы въ то время Іоаннъ дѣйствительно былъ живъ и проживалъ въ Ефесѣ или на островѣ Патмосѣ, то за рѣшеніемъ своихъ споровъ коринѳяне скорѣе обратились бы къ нему, какъ апостолу, чѣмъ къ простому (?) римскому епископу Клименту. На этомъ-то и построено вышеприведенное возраженіе. Но, повторяемъ, можетъ ли здравая логика допускать такія умозаключенія? Климентъ пишетъ посланіе; но слѣдуетъ ли отсюда съ логическою необходимостію, что въ то время Іоанна не было уже въ живыхъ и что онъ не жилъ въ Ефесѣ или на островѣ Патмосѣ? Очевидно, нѣтъ. Ученики апостольскіе (Маркъ и Лука) пишутъ евангельскія повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа; но слѣдуетъ ли отсюда, что въ то время уже не было никого въ жи-

---

[1]) Напр., Люцельбергеръ, ibid. стр. 168.

выхъ изъ апостоловъ или вообще непосредственныхъ очевидцевъ евангельской исторіи, которымъ, конечно, естественнѣе всего было бы составить повѣствованіе о жизни Господа нашего Іисуса Христа, чѣмъ какимъ-нибудь ученикамъ апостольскимъ, которые лично, быть можетъ, даже и не совсѣмъ хорошо знали Того, жизнь Котораго они описываютъ? Дѣло, очевидно, въ томъ, что, быть можетъ, Іоаннъ вовсе не имѣлъ повода вмѣшиваться въ дѣла коринѳской Церкви. Насколько можно судить по посланію Климента, положеніе дѣлъ въ коринѳской Церкви вовсе не было таково, какимъ его представляетъ себѣ отрицательная критика. Споры коринѳскихъ христіанъ не имѣли догматическаго характера; они не касались христіанскаго вѣроученія; а потому можно предполагать, что патмосскій изгнанникъ даже вовсе и не зналъ о ихъ существованіи. Иное было положеніе Климента Римскаго; онъ жилъ въ Римѣ, т.-е. въ самомъ центрѣ тогдашней міровой жизни, съ которымъ Коринѳъ, какъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ торговыхъ городовъ того времени, находился въ постоянныхъ сношеніяхъ. Вотъ почему извѣстіе о состояніи коринѳской Церкви скорѣе могло придти въ Римъ, чѣмъ на какой-нибудь отдаленный и пустынный островъ Патмосъ, и вотъ почему Климентъ скорѣе могъ имѣть поводъ вмѣшаться въ дѣла коринѳской Церкви, нежели патмосскій изгнанникъ — Іоаннъ.

Не менѣе несостоятельно также и то возраженіе отрицательной критики, которое основывается на молчаніи Эгезиппа. Эгезиппъ, говорятъ, долженъ бы былъ упомянуть о пребываніи Іоанна въ Ефесѣ, еслибы Іоаннъ дѣйствительно тамъ когда-нибудь жилъ. Допустимъ, что Эгезиппъ могъ бы („долженъ былъ“ — нельзя сказать) упомянуть о пребываніи Іоанна въ Ефесѣ. Но такъ какъ сочиненія Эгезиппа не дошли до насъ, то спрашивается: на какомъ же основаніи отрицательная критика полагаетъ, что Эгезиппъ не зналъ о пребываніи въ Ефесѣ апостола Іоанна?

Точно также, говорятъ, и Игнатій, который въ своемъ посланіи къ Ефесянамъ (гл. XII) прославляетъ ефесскую Церковь за то, что Павелъ изъ Ефеса достигъ до мученическаго вѣнца, не даетъ ей никакого преимущества за то, что въ ней проживалъ апостолъ Іоаннъ, и вообще ни однимъ словомъ не упоминаетъ о пребываніи въ Ефесѣ Іоанна. Но молчаніе Игнатія въ его посланіи къ ефесянамъ о пребываніи въ Ефесѣ апостола Іоанна намъ представляется дѣломъ совершенно понятнымъ. Мученическая смерть Павла и вскорѣ послѣдовавшая за нею мученическая кончина Петра составляютъ дѣйствительно такое событіе, которое глубоко потрясло въ свое время всю христіанскую Церковь; на ефесянъ же это событіе должно было произвести тѣмъ болѣе сильное впечатлѣніе, что они были лучшими чадами Павла во Христѣ, которымъ онъ даже и писалъ: „я, Павелъ, сдѣлался узникомъ Іисуса Христа *за васъ*, язычниковъ“ (Ефес. III, 1).

Другое дѣло — Іоаннъ. Въ Ефесѣ онъ прожилъ недолго, скоро былъ сосланъ на островъ Патмосъ, а тамъ онъ жилъ тихо и уединенно. Ефесскую Церковь „насадилъ“ не онъ; а потому въ этомъ отношеніи въ глазахъ ефесянъ онъ, очевидно, и не имѣлъ такого значенія, какое имѣлъ Павелъ, ради нихъ сдѣлавшійся узникомъ І. Христа. Притомъ же Игнатій, подобно тому какъ и римскій епископъ Климентъ въ посланіи къ коринѳянамъ (гл. V), указываетъ ефесянамъ на Павла лишь какъ на примѣръ достойный подражанія, какъ на вѣрнаго раба Христова, который не измѣнилъ слову истины даже и подъ тяжелымъ мученическимъ вѣнцомъ, однимъ словомъ—какъ на ихъ учителя, претерпѣвшаго мученическую кончину за имя Христово; но Іоаннъ не былъ мученикомъ въ этомъ смыслѣ. Вотъ почему Игнатій въ своемъ посланіи и не имѣлъ повода указывать на него ефесянамъ, какъ на славу и преимущество ихъ Церкви. Впрочемъ, что Іоаннъ не только жилъ въ Ефесѣ, но даже и послѣ своей ссылки снова возвратился туда, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ даже и Поликарпъ (Euseb. „Н. Е.“, V, 24), который нѣкогда самъ былъ епископомъ ефесскимъ и слѣдовательно могъ знать о пребываніи въ Ефесѣ Іоанна лучше всякаго другаго.

Изъ посланій Игнатія, говорятъ отрицательные критики, видно по крайней мѣрѣ то, что при Игнатіи еще не существовало Евангелія отъ Іоанна,—иначе онъ воспользовался бы имъ въ своей полемикѣ съ гностиками (Eph., VII). Но отрицательная критика преувеличиваетъ; въ посланіи Игнатія къ ефесянамъ (гл. VII), на которое указываетъ отрицательная критика, дѣло идетъ вовсе не о гностикахъ, но лишь о тѣхъ порочныхъ людяхъ, которые необузданно предаются плотскимъ похотямъ; поэтому Игнатію и не было нужды пользоваться Евангеліемъ отъ Іоанна. Не менѣе страннымъ представляется намъ и то, что отрицательная критика желаетъ видѣть ссылки на Евангеліе отъ Іоанна и въ посланіи Игнатія къ филадельфійцамъ. Въ этомъ посланіи Игнатій имѣетъ дѣло съ тѣми лицами изъ іудеевъ, которыя, принявъ христіанство, хотѣли бы внести въ него нѣкоторые чисто-іудейскіе обряды. Очевидно, что въ этомъ случаѣ Игнатію гораздо удобнѣе было бы сослаться на Павла, чѣмъ на Іоанна; но что онъ не ссылается на Павла, — это отрицательная критика находитъ совершенно естественнымъ, такъ какъ іудействующіе христіане не признали бы Павла за несомнѣнный авторитетъ. Но Игнатій, другъ и современникъ апостоловъ, самъ былъ, конечно, достаточнымъ авторитетомъ въ глазахъ тогдашнихъ христіанъ; вотъ почему ему и не было нужды ссылаться на кого бы то ни было.

Почему же, говорятъ, также и Поликарпъ нигдѣ не упоминаетъ о Евангеліи отъ Іоанна и даже не пользовался имъ въ своемъ посланіи къ филиппійцамъ, гдѣ онъ полемизируетъ противъ докетовъ (гл. VII)? Правда, Евангеліе отъ Іоанна, какъ и всѣ другія Евангелія,

представляетъ превосходное доказательство той мысли, что Христосъ принялъ на себя истинную плоть человѣческую, не переставая быть въ то же время и истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Но нужно однакоже замѣтить, что Евангеліе представляетъ это доказательство не въ абстрактной формѣ, не въ отдѣльныхъ словахъ, а въ образахъ и историческихъ фактахъ, между тѣмъ какъ та же самая истина содержится и въ первомъ посланіи Іоанна, гдѣ она выражена сжато, рѣзко и выразительно. Спрашивается: чѣмъ въ такомъ случаѣ Поликарпу удобнѣе было воспользоваться—Евангеліемъ или посланіемъ? Очевидно, послѣднимъ. Поликарпъ такъ дѣйствительно и дѣлаетъ, приводя изъ посланія слова апостола: „всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ прійдетъ и теперь есть уже въ мірѣ“ (Іоан., IV, 3).

Папій также, говорятъ [1]), нигдѣ не упоминаетъ и нигдѣ не пользуется Евангеліемъ отъ Іоанна; слѣдовательно онъ его не зналъ. Но, во-1-хъ сочиненія Папія не дошли до насъ, а потому мы и не знаемъ, говоритъ ли въ нихъ что-нибудь Папій о Евангеліи отъ Іоанна или нѣтъ; во-2-хъ о писаніяхъ Папія мы знаемъ только по нѣкоторымъ замѣткамъ, сохранившимся у Евсевія; а отъ Евсевія мы узнаемъ, что Папій, указывая на источники, которыми онъ пользовался, говоритъ, что онъ черпалъ свои свѣдѣнія не изъ писаній апостольскихъ, а изъ провѣреннаго имъ устнаго преданія [2]). Поэтому. еслибы Папій и дѣйствительно ничего не говорилъ въ своихъ сочи-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1877, стр. 62.

[2]) Euseb. „H. E.“, III, 39: „οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαούμενος ὑπερ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γάρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς ταληθῆ διδάσκουσιν, οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτείας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀν' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκὼς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί 'Ανδρέας ἢ τί Πετριος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θῶμας ἢ 'Ιακωβος ἢ τί 'Ιωάννης ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε 'Αριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος 'Ιωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· Οὐ γὰρ τα ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης“ (Curs. Compl. Patrol. t. XX. col. 296—300). Т.-е. „Я не премину изложить тебѣ, что хорошо узналъ отъ старцевъ и хорошо запомнилъ, и присоединить объясненія для подтвержденія истины, потому что я держался не тѣхъ, которые, подобно многимъ, говорятъ много, а тѣхъ, которые учатъ истинѣ; я соображался не съ тѣми, которые припоминаютъ чужія заповѣди, а съ тѣми, которые держатся заповѣдей, преданныхъ отъ Господа для вѣры и происходящихъ отъ самой истины. Если мнѣ случалось встрѣчать кого-либо, обращавшагося со старцами, то я заботливо разспрашивалъ объ ученіи старцевъ, напр., что говорилъ Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Ѳома или Іаковъ, что Іоаннъ или Матѳей, либо кто другой изъ учениковъ Господа, что Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господни. Ибо я полагалъ, что книжныя свѣдѣнія не столько мнѣ принесутъ пользы, сколько живой и болѣе внѣдряющійся голосъ“. Евс. „Ц. И.“, русск. перев. 1858, стр. 163—164.

неніяхъ о Евангеліи отъ Іоанна и не пользовался имъ,—чего, повторяемъ, при отсутствіи сочиненій Папія мы однакоже утверждать не можемъ, то и тогда бы мы не должны ставить ему это въ вину или выводить отсюда что-либо особенное, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, онъ и не намѣренъ былъ пользоваться апостольскими писаніями вообще, а заносилъ въ свою исторію лишь то, что сохранилось до него въ неповрежденномъ преданіи древне-христіанской Церкви.

Таковы внѣшнія основанія, которыми пользуется отрицательная критика, желая доказать неподлинность нашего четвертаго каноническаго Евангелія. Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ возраженій, которыя направляетъ отрицательная критика противъ внѣшнихъ данныхъ, говорящихъ въ пользу подлинности нашего Евангелія отъ Іоанна.

Какъ извѣстно, во-первыхъ, въ самомъ Евангеліи имя Іоанна не упоминается; подъ выраженіемъ же: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ", разумѣть Іоанна, по мнѣнію отрицательной критики [1]), совершенно невозможно. За исключеніемъ Юлія Цезаря, котораго нельзя брать въ разсчетъ, ни одинъ писатель древности не говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ. Да и чего ради Іоаннъ сталъ бы говорить о себѣ въ третьемъ лицѣ, а не въ первомъ? Во-вторыхъ, выраженіе: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ", даже не можетъ быть названо и вполнѣ соотвѣтствующимъ выраженіемъ, потому что оно чуждо непосредственной скромности апостольской. Въ-третьихъ, еслибы Іоаннъ дѣйствительно замѣнялъ свое имя описательнымъ выраженіемъ: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ", то онъ все-таки долженъ бы былъ назвать себя своимъ собственнымъ именемъ, хотя по крайней мѣрѣ въ сороковомъ стихѣ первой главы. Такъ разсуждаетъ отрицательная критика. Но, во-первыхъ, отчего же, спрашивается, Іоаннъ, подобно Юлію Цезарю, не могъ писать о себѣ въ третьемъ лицѣ? Да и гдѣ онъ собственно говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ? Онъ скрываетъ только свое имя; но когда заходитъ рѣчь о немъ, какъ о писателѣ и непосредственномъ очевидцѣ евангельской исторіи, онъ говоритъ о себѣ въ первомъ лицѣ (см. Іоан., I, 14). Если же онъ иногда и говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ, какъ напр. въ XXI, 24, то, очевидно, потому что того требуетъ самый ходъ разсказа (ср. XXI, 20—24). Во-вторыхъ, отчего же выраженіе: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ"—должно быть признано несоотвѣтствующимъ и къ чему здѣсь отрицательная критика ведетъ рѣчь объ отсутствіи апостольской скромности? Иное дѣло, еслибы любовь Господа Іоаннъ приписывалъ себѣ, желая тѣмъ выставить свое преимущество предъ всѣми

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 64. Замѣчательно, что совершенно противное говоритъ Штраусъ въ этомъ же самомъ сочиненіи своемъ на стр. 419.

другими апостолами; еслибы онъ постоянно выражался, напр., такимъ образомъ: „я, Іоаннъ, котораго болѣе другихъ любилъ Іисусъ“, тогда дѣйствительно это выраженіе было бы чуждо апостольскаго смиренія. Но ничего подобнаго нѣтъ въ Евангеліи отъ Іоанна; напротивъ, мы видимъ, что по своему христіанскому смиренію Іоаннъ даже вовсе скрываетъ свое имя, и если даетъ понять, что писателемъ Евангелія былъ „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, то это онъ дѣлаетъ не по нескромности своей, а скорѣе для того, чтобы не уронить авторитета своего Евангелія, что́ легко могло случиться при сокрытіи имени писателя,—чтобы показать слѣдовательно, какому непосредственному и ближайшему очевидцу евангельской исторіи принадлежитъ повѣствованіе. Въ-третьихъ, отчего отрицательной критикѣ кажется необходимымъ, чтобы Іоаннъ поименовалъ себя по крайней мѣрѣ въ I, 40? Напротивъ, намъ кажется, что не худо бы было, еслибы Іоаннъ именовалъ себя и во всѣхъ другихъ мѣстахъ, каковы: I, 35, 40, 42; XIII, 23; XVIII, 15; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, 23 и 24; тогда по крайней мѣрѣ намъ не пришлось бы слышать отъ отрицательной критики подобныхъ возраженій... Но Іоаннъ, какъ видно, былъ строго послѣдователенъ и, разъ рѣшившись не называть своего имени, остался вѣренъ себѣ во всемъ повѣствованіи. Далѣе, если подъ выраженіемъ: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, нельзя, по мнѣнію отрицательной критики, разумѣть Іоанна, то кого же, спрашивается, должно разумѣть подъ этимъ именемъ? Андрея,—отвѣчаетъ [1]) отрицательная критика. Затѣмъ, ап. Іоаннъ, говоритъ отрицательная критика, былъ строгій приверженецъ іудейскаго закона, а потому и не могъ написать такого возвышеннаго, чисто духовнаго Евангелія; при этомъ ссылаются обыкновенно на ап. Павла (Гал. II). Наконецъ, отрицательная критика полагаетъ, что писатель былъ даже не іудей, потому что онъ говоритъ объ іудеяхъ какъ чужихъ для него, слѣдовательно онъ не принадлежитъ къ членамъ іудейскаго народа [2]).

Но довольно объ этомъ. Посмотримъ теперь, какъ относится отрицательная критика къ тѣмъ древне-отеческимъ свидѣтельствамъ, которыя говорятъ въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго Евангелія. О Папіѣ и Поликарпѣ мы говорить не будемъ, такъ какъ мы знаемъ только, что они пользовались первымъ посланіемъ Іоанна; о Евангеліи же они ничего не говорятъ. Что же касается Игнатія, то изъ него мы привели мѣсто (Philad., VII), кото-

---

[1]) Срв., напр., Lützelberger's „Die kirchl. Tradition über den Ap. Johan. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“. Leipzig. 1849, стр. 199.

[2]) Бретшнейдеръ, Бауръ (Kanon. Evv., стр. 317 и слѣд., Theolog. Jahrbuch. 1844, стр. 123 и слѣд.), Альмъ (Theol. Briefe, B. 2., стр. 273 и слѣд.), Шенкель (Charakterbild Jesu, 1864, стр. 354—355), Штраусъ (Das Leben Jesu, § 78), Кеймъ (Gesch. Jesu von Nazara, 1867, I, стр. 159).

рое ясно указываетъ намъ на Евангеліе отъ Іоанна III, 8: „духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“,—мѣсто, безъ котораго слова Игнатія были бы совершенно непонятны. Но отрицательная критика видитъ въ словахъ Игнатія лишь выраженіе всеобщаго христіанскаго убѣжденія въ извѣстномъ свойствѣ Святаго Духа. Мысль совершенно вѣрная; но дѣло, очевидно, не въ томъ. Одно и то же убѣжденіе можетъ имѣть различныя словесныя выраженія, и мы не можемъ допустить, чтобы Игнатій, самъ собою, будучи незнакомъ съ Евангеліемъ отъ Іоанна, могъ придти именно къ такому, а не иному выраженію всеобщаго убѣжденія въ извѣстномъ свойствѣ Святаго Духа—и притомъ выраженію не въ собственномъ смыслѣ, а основанному на сравненіи свойства Духа Святаго съ свойствомъ *вѣтра*. Человѣческій разумъ едва ли когда-нибудь могъ бы найти что-либо общее между Духомъ Святымъ и вѣтромъ, еслибы это все не было указано Самимъ Іисусомъ Христомъ въ Его бесѣдѣ съ Никодимомъ, сохраненной только въ одномъ Евангеліи отъ Іоанна.

Серьезнѣе повидимому нападки отрицательной критики на тѣ внѣшнія основанія въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго Евангелія, которыя мы позаимствовали у Іустина-мученика. Что Іустинъ употребляетъ слова, находящіяся только въ Евангеліи отъ Іоанна, каковы: „Слово“ („λόγος“), „единородный Сынъ“. „вода жизни“, и т. п.,—это, по мнѣнію отрицательной критики, еще ничего не доказываетъ; такія понятія Іустинъ могъ позаимствовать у Филона (?!) или же употребить ихъ чисто случайно. Правда, отдѣльныя слова еще ничего *особеннаго* не доказываютъ; но отрицательная критика не обратила вниманія на то, что у Іустина есть еще много такихъ мыслей и цѣлыхъ выраженій, которыя могли быть позаимствованы только у одного Іоанна. Такъ, напр., у Іустина [1]) мы читаемъ: „Христосъ сказалъ: если вы не возродитесь, не внидете въ царствіе небесное. Ясно же для всѣхъ, что разъ родившимся невозможно уже войти въ ложесна ихъ родившихъ“ [2]). Кто можетъ сомнѣваться въ томъ, что эти слова заимствованы изъ какого-нибудь другаго мѣста, а не изъ нашего Евангелія отъ Іоанна (III, 3—5), гдѣ дѣйствительно Христосъ говоритъ Никодиму: „истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, то не можетъ увидѣть царствія Божія“, и Никодимъ вопрошаетъ: „какъ можетъ человѣкъ

---

[1]) Аполог. I, гл. 61: „ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερόν πᾶσιν ἐστιν“. Curs. Compl. Patrol. serm. Gr. tom. VI, p. 420.

[2]) Все значеніе этого мѣста признаетъ даже и Штраусъ. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 66.

родиться, будучи старъ? Неужели можетъ онъ въ другой разъ войти въ утробу матери своей и родиться?“... Послѣ этого ясно, какъ несправедливы въ этомъ отношеніи нападки отрицательной критики.

Но возраженія отрицательной критики этимъ не исчерпываются; она находитъ даже внутреннія основанія противъ подлинности Евангелія отъ Іоанна и такимъ образомъ дѣлаетъ возраженія противъ Евангелія на основаніи самаго же Евангелія По ея мнѣнію, наше Евангеліе отъ Іоанна написано въ духѣ спекулятивномъ и отвлеченномъ; первый стихъ его уже содержитъ въ себѣ теософическую философему, свойственную только одному Филону, позаимствовавшему ее изъ философіи древнѣйшаго и глубокомысленнѣйшаго греческаго философа Платона; а гдѣ могъ получить такое философское знаніе какой-нибудь галилейскій рыбакъ? „Неужели въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Ренанъ [1]), Іоаннъ, сынъ Зеведея, братъ Іакова (о которыхъ даже ни разу не упомянуто въ четвертомъ Евангеліи), могъ написать по-гречески эти уроки отвлеченной метафизики, которымъ ничего подобнаго не представляютъ ни синоптики, ни Талмудъ?.. Что касается до меня, я не смѣю быть увѣреннымъ, что четвертое Евангеліе написано все вполнѣ перомъ прежняго рыбаря галилейскаго“. Галилейскому ли рыбаку свойственно отвлеченнѣйшее философское ученіе о Логосѣ (Словѣ)?... Мы, конечно, не будемъ указывать отрицательной критикѣ въ этомъ случаѣ на то, что „Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра, и уничиженное, и ничего незначащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее; для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ“ (1 Кор. I, 27—29), мы не будемъ говорить о томъ, что „мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ“ (1 Кор. III, 19; Іов. V, 13), что при написаніи Евангелія Іоаннъ былъ руководимъ Духомъ Святымъ, а „Духъ все проницаетъ, и глубины Божіи“ (1 Кор. II, 10). Мы спросимъ только: какимъ образомъ этотъ же самый галилейскій рыбакъ могъ преподавать слово истины образованнымъ и ученымъ ефесянамъ? Какимъ образомъ простой башмачникъ Яковъ Бемъ могъ достигнуть того спекулятивнаго, отвлеченнѣйшаго міросозерцанія, которымъ онъ занялъ въ свое время умы всего образованнаго міра? Да и къ чему вести рѣчь о логосѣ Филона [2])? Что общаго нашла отрицательная

---

[1]) „Vie de Jésus“, Introd. p. XXV; ср. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 78.

[2]) А такую рѣчь, кромѣ Ренана и Штрауса, ведутъ еще—Бретшнейдеръ, Бауръ, Швеглеръ, Блеекъ (Einl. in d. N. T. 1852. Leipz. стр. 210 и слѣд.), Альмъ (Theolog. Briefe, B. 2, стр. 274 и слѣд.) и др., думая и убѣждая другихъ въ томъ, что Евангеліе отъ Іоанна написано уже въ позднѣйшее время, когда въ христіанскую Церковь переходили лица, получившія греческое философское образованіе,—заключеніе—idem per idem; противъ него и Апок. XIX, 13.

критика между логосомъ Филона и Словомъ Іоанна? Ученіе о логосѣ Филонъ дѣйствительно позаимствовалъ у Платона; Филона логосъ (слово)—это Платоново νοῦς (умъ); но νοῦς (умъ) у Платона есть еще имманентное, чисто идеальное откровеніе Бога Самого въ Себѣ, а потому между идеальнымъ міромъ, міромъ понятій или идей и міромъ явленій, т.-е. дѣйствительнымъ міромъ (по нашему, впрочемъ, представленію, а не по Платоновскому) у Платона лежитъ цѣлая бездна. Это-то противорѣчіе между двумя мірами Филонъ и хотѣлъ примирить посредствомъ своего ученія о логосѣ; но для такого примиренія одного логоса Филону недостаточно; поэтому онъ признаетъ необходимость двухъ логосовъ: первый — божественный разумъ (ὁ ἀνωτάτω λόγος), второй — божественное слово (ὁ λόγος πρωφορικὸς); во всякомъ случаѣ логосъ Филона имѣетъ бытіе внѣмірное или даже вышемірное; въ сущности оное есть лишь идея, абстрактное, философское понятіе, не имѣющее для себя соотвѣтствующаго объекта въ дѣйствительномъ мірѣ, однимъ словомъ, оно есть то же самое, что̀ гегелевская идея въ ея „инобытіи“. А таково ли ученіе о Словѣ въ нашемъ Евангеліи отъ Іоанна? Очевидно, нѣтъ; потому что Слово у Іоанна есть не только ὑпостась, имѣющая личное бытіе, но оно есть именно второе лицо пресвятой Троицы, истинный Сынъ Божій Іисусъ Христосъ, въ извѣстный моментъ пришедшій на землю для спасенія міра, принявшій на Себя истинную плоть человѣческую, жившій на землѣ какъ истинный человѣкъ, но безъ грѣха, претерпѣвшій мученія, распятый, погребенный и въ третій день воскресшій изъ мертвыхъ. Форма ученія о Словѣ у Іоанна не научно-діалектическая, отвлеченная или абстрактная, какъ у Филона, но наглядная и простая, въ которой ученіе о Словѣ дѣйствительно доступно для пониманія всякаго башмачника, сапожника и рыболова. Да и что̀ новаго для міра Іоаннъ могъ почерпнуть изъ философіи Филона, о существованіи которой онъ, быть можетъ, даже вовсе и не зналъ? Наконецъ, можно ли и самого Филона назвать творцомъ ученія о логосѣ? Уже одно то, что основные тезисы своей философіи онъ по преимуществу позаимствовалъ у Платона, даетъ намъ право сомнѣваться въ его самостоятельномъ философскомъ творчествѣ и относительно ученія о логосѣ. Вотъ почему невольно рождается вопросъ: нѣтъ ли какого-нибудь болѣе вѣрнаго и несомнѣннаго источника, изъ котораго бы могло вытекать новозавѣтное ученіе о Словѣ? Дѣйствительно, ко времени земной жизни Христа іудейское богословіе стало чаще и чаще трактовать о Словѣ Божіемъ, какъ о непосредственной творческой силѣ, какъ о безусловной причинѣ творенія и происхожденія: такое представленіе очевидно основывалось на ученіи ветхозавѣтнаго Откровенія, хотя и не вполнѣ, быть можетъ, правильно понимаемомъ. Уже изъ первой главы Бытія мы видимъ, что каждому акту творенія непосредственно предшествовало слово Божіе („рече Богъ: да будетъ“)... Пророкъ Давидъ

свидѣтельствуетъ, что небеса утвердились словомъ Господнимъ; у Сираха премудрость надѣляется такими свойствами, которыя могутъ принадлежать только личному бытію (1, 4, 7; гл. XXIV), а въ книгѣ Премудрости Соломоновой (VII, 7, 22, 27) и Притчахъ (гл. IX) она является уже вполнѣ ѵпостасною личностію, въ которой толкователи Св. Писанія совершенно справедливо усматриваютъ ѵпостась втораго лица Пресвятыя Троицы. Не естественнѣе ли послѣ этого предположить, что если Іоаннъ и заимствовалъ откуда-нибудь свое представленіе о Словѣ, то заимствовалъ скорѣе изъ ветхозавѣтнаго Откровенія, чѣмъ изъ темной и неудобопонятной философіи Филона?

Но отрицательная критика не ограничивается и этимъ возраженіемъ; ее соблазняетъ также и возвышенность рѣчей Христа, содержащихся въ Евангеліи отъ Іоанна [1]). По ея мнѣнію, эти рѣчи такъ отличны отъ рѣчей, находящихся въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ, что если онѣ дѣйствительно были произнесены Христомъ такъ, какъ сохранилъ ихъ Іоаннъ, то ясно, что Христосъ уже не могъ говорить такъ, какъ передаютъ три первые евангелиста. На это отличіе Евангелія Іоанна, какъ на признакъ его неподлинности, указываютъ въ особенности: Бретшнейдеръ, Вейссе, Б. Бауэръ, Бауръ, Альмъ, Ренанъ. „Онъ (т.-е. Іоаннъ) — говоритъ Ренанъ [2]) — влагаетъ въ уста Іисуса бесѣды, въ которыхъ тонъ, слогъ, пріемы, ученіе не имѣютъ *ничего* общаго съ бесѣдами, приводимыми у синоптиковъ. Въ этомъ отношеніи различіе таково, что надобно дѣлать выборъ рѣшительный. Если Іисусъ говорилъ такъ, какъ у Матѳея, то не могъ онъ говорить такъ, какъ у Іоанна. Между этими двумя авторитетами ни одинъ критикъ не колебался и не колеблется". Вообще, что касается до Іоанновыхъ *рѣчей Христа*, то вмѣстѣ съ другими *Ренанъ* [3]) думаетъ, что писатель Евангелія, подобно древнимъ греческимъ и римскимъ историкамъ, самъ по себѣ совершенно свободно составилъ и вложилъ въ уста дѣйствующихъ лицъ рѣчи, что въ частности рѣчи Христа въ этомъ отношеніи сходны съ рѣчами, вложенными въ уста Сократа (ничего не оставившаго послѣ себя въ письмени) Платономъ, который, подъ авторитетомъ Сократа, хотѣлъ распространить свои воззрѣнія. Мало того, рѣчи Христа, какъ онѣ излагаются въ Евангеліи отъ Іоанна, чужды будто бы внутренней послѣдовательности и заключаютъ въ себѣ столько повтореній и тавтологическихъ оборотовъ, что если бы Христосъ даже дѣйствительно и

---

[1]) Въ отечественной литературѣ по этому вопросу можно указать на довольно основательное изслѣдованіе Н. Молчанова: „Подлинность четвертаго Евангелія и отношеніе его къ тремъ первымъ Евангеліямъ", а также и сочиненіе Муретова — „Подлинность бесѣдъ и рѣчей Господа въ четвертомъ Евангеліи". М. 1881.

[2]) „Vie de Jésus, Introd." p. XXIX, XXXIII—XXXIV; ср. Вейссе, „Evang. Gesch.", B. 2, „Studien und Kritiken", 1840, стр. 886 и слѣд.

[3]) „Vie de Jésus, Introd.", p. XXXV—XXXVI.

произнесъ ихъ, то Іоаннъ все-таки былъ бы не въ состояніи въ продолженіе многихъ лѣтъ въ буквальной точности сохранять ихъ въ своей памяти [1]). Но что касается первой половины этого возраженія. т.-е. возвышенности рѣчей Христовыхъ, содержащихся въ Евангеліи отъ Іоанна, то нужно замѣтить, что не одинъ только Іоаннъ [2]) сохранилъ рѣчи Христа подобнаго рода. Вспомнимъ, напр., о Его рѣчи, содержащейся въ Евангеліи отъ Матѳея XII, 25—30. „Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ то младенцамъ. Ей, Отче! ибо таково было Твое благоволеніе! Все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть. Придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня; ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ; и найдете покой душамъ вашимъ. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко“. Спрашивается: чѣмъ по своей возвышенности эта рѣчь должна стоять ниже рѣчей Іоанновыхъ? Отрицательной критикѣ, конечно, небезъизвѣстно, что тонъ рѣчи всегда зависитъ отъ ея предмета и имъ обусловливается; а предметъ рѣчей Іисусовыхъ въ Евангеліи отъ Іоанна таковъ, что не можетъ быть переданъ простымъ и спокойнымъ языкомъ, а требуетъ языка возвышеннаго, изложенія одушевленнаго. Правда, у Іоанна приводятся рѣчи такія, какихъ нѣтъ у первыхъ евангелистовъ; но это-то именно обстоятельство и служитъ къ опроверженію вышеприведеннаго возраженія отрицательной критики. Восполняя пробѣлы первыхъ Евангелій, какъ свидѣтельствуетъ современникъ апостольскій Климентъ, Іоаннъ внесъ въ свое Евангеліе по преимуществу только тѣ рѣчи Христа, которыя, по неизвѣстной намъ причинѣ, были опущены тремя первыми евангелистами. Ясно, что мы навѣрное не можемъ сказать, какимъ бы языкомъ излагались эти рѣчи у остальныхъ евангелистовъ, если бы они не были у нихъ опущены. Несправедлива также и вторая половина вышеприведеннаго возраженія, т.-е. что если рѣчи, находящіяся въ Евангеліи отъ Іоанна, и были дѣйствительно произнесены Христомъ, то Іоаннъ не могъ въ теченіе многихъ лѣтъ хранить ихъ въ своей памяти въ буквальныхъ выраженіяхъ. Конечно, евангелисты не были простыми протоколи-

---

[1]) Weisse, „Evang Gesch.“, B. 2, стр. 68.

[2]) Любимыя выраженія Іоанна встрѣчаются также и у другихъ евангелистовъ. Такъ, слово „міръ“ употребляется въ томъ же смыслѣ, какъ у Іоанна, у Матѳ. XIII, 37 и слѣд. XXVIII, 7 и др., „истина“—у Матѳ. XXII, 16; срвн. Марк. XII, 14; Лук. XX. 21 и др.; „жизнь“—у Матѳ. VII, 13, 14 XVIII 8; XIX, 17 и др.; „свѣтъ“ и „тьма“—у Матѳ. V, 14 и слѣд., VI, 22 и слѣд. и др. Ясно, что Ренанъ поступаетъ несправедливо, когда говоритъ, что въ рѣчахъ Іоанновыхъ „развивается цѣлый языкъ, совсѣмъ новый,—языкъ, о которомъ первые три евангелиста не имѣютъ никакого понятія (міръ, истина, жизнь, свѣтъ, тьма и проч.)“.

стами; они внесли въ свои повѣствованія только то, что сохранила ихъ богодухновенная память, какъ и свидѣтельствуетъ, напр., о Маркѣ іерапольскій епископъ Папій; но если изреченія обыкновенныхъ людей и цѣлыя ихъ рѣчи, хотя и не въ буквальныхъ выраженіяхъ, мы надолго сохраняемъ въ своей памяти, то что же сказать о евангелистѣ Іоаннѣ, любимцѣ и наперсникѣ Христа, который, сверхъ всего того, при написаніи Евангелія еще руководимъ былъ и Духомъ Святымъ? Еслибы рѣчи Христа не имѣли для Іоанна важнаго значенія, тогда другое дѣло; но въ рѣчахъ Христа Іоаннъ видѣлъ источникъ жизни вѣчной, единственное средство и руководство въ дѣлахъ нашего спасенія; а такія рѣчи никогда не забываются [1]). Указываемое въ данномъ случаѣ возраженіе отрицательной критики противъ подлинности Евангелія отъ Іоанна съ одинаковымъ правомъ можетъ быть направлено и противъ Евангелія отъ Матѳея, и противъ Евангелія отъ Луки, и противъ всякаго вообще историческаго повѣствованія, писателемъ котораго былъ самъ непосредственный свидѣтель описываемой имъ исторіи. Но насколько состоятельно подобное возраженіе—можетъ судить каждый.

Отъ разсмотрѣнія возраженій отрицательной критики, направленныхъ противъ подлинности Евангелія отъ Іоанна, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію дѣйствительныхъ особенностей нашего Евангелія отъ Іоанна, которыя обнаруживаются при его сравненіи съ остальными Евангеліями. Особенности эти двухъ родовъ: внѣшнія и внутреннія. Внѣшнія особенности Евангелія отъ Іоанна состоятъ въ томъ, что, во-1-хъ, въ немъ опускается вся исторія дѣтства Спасителя; во-2-хъ, общественное служеніе Его начинается непосредственно послѣ крещенія или — вѣрнѣе — тотчасъ по возвращеніи Его изъ пустыни, въ которой онъ былъ искушаемъ, ко Іордану (Іоан., I, 52; II, 11), между тѣмъ какъ по другимъ Евангеліямъ оно начинается лишь послѣ того, какъ „Іоаннъ взятъ былъ подъ стражу“ (Мѳ., IV, 12; Мр., I, 14); въ-3-хъ, мѣстомъ общественнаго служенія тремя первыми Евангеліями указывается по преимуществу Галилея, тогда какъ, по Іоанну, Христосъ дѣйствуетъ по преимуществу въ Іерусалимѣ и Іудеѣ; во всякомъ случаѣ о Галилеѣ и Переѣ не говорится ни слова;

---

[1]) „Ученикъ, говоритъ Люкке (Comm. I, стр 195), скорѣе могъ-бы забыть что-либо изъ своей собственной жизни, чѣмъ изъ жизни своего Господа; скорѣе изъ его памяти могла бы изгладиться его ранняя юношеская жизнь, чѣмъ то время, когда онъ въ обществѣ съ Іисусомъ возродился къ новой, высшей жизни, когда онъ съ любовію почувствовалъ и воспринялъ то, что потомъ наполняло всю его душу, что стало основаніемъ и средоточіемъ всей его жизни“. Къ точному удержанію въ памяти рѣчей Спасителя, очевидно, не мало удобствъ доставлялъ и самый языкъ арамейскій, на которомъ онѣ были произнесены и который вообще отличался бѣдностію варіацій въ выраженіяхъ. Срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1822, B. 1, стр. 17, 45, и др.

наконецъ, въ-4-хъ, Іоаннъ указываетъ на то, что Іисусъ бывалъ въ Іерусалимѣ на нѣкоторыхъ праздникахъ, и потому, благодаря Евангелію отъ Іоанна, мы можемъ судить о томъ, сколько лѣтъ продолжалось общественное служеніе Іисуса и на какой годъ какія падаютъ событія; ничего подобнаго нельзя найти въ остальныхъ Евангеліяхъ. Спрашивается: какъ должно смотрѣть на эти особенности и можно ли на основаніи ихъ заключить, что Іоаннъ стоитъ въ противорѣчіи съ остальными евангелистами? Очевидно, нѣтъ. Что Іоаннъ начинаетъ излагать общественное служеніе Іисуса Христа съ болѣе ранняго времени, чѣмъ остальные евангелисты, и что въ его Евангеліи есть повѣствованія о такихъ событіяхъ, о которыхъ ничего не говорятъ другіе евангелисты, равно какъ и наоборотъ, въ этомъ нѣтъ ничего особеннаго; этимъ лишь подтверждается то древнее преданіе, по которому Іоаннъ написалъ свое Евангеліе съ цѣлью восполнить пробѣлы другихъ евангелистовъ. Что же касается вопроса о томъ, какъ нужно смотрѣть на различіе нашихъ евангельскихъ повѣствованій относительно указанія мѣста общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа, то нужно замѣтить, что различные ученые даютъ на этотъ вопросъ весьма различныя объясненія. Шлейермахеръ, напр., и его послѣдователи рѣшаютъ этотъ вопросъ легко и скоро. Такъ какъ три первыя Евангелія, говорятъ они, написаны не апостолами, очевидцами евангельской исторіи, а вышли уже изъ вторыхъ или третьихъ рукъ, то къ нимъ нельзя питать и особеннаго довѣрія, и нужно вѣрить во всемъ одному Іоанну. Но послѣдователи новотюбингенской школы говорятъ иное. Они не придаютъ Евангелію отъ Іоанна также никакого значенія, какъ и всѣмъ остальнымъ евангелистамъ. Одинъ изъ представителей этой школы—Бауръ—посвятилъ Евангелію отъ Іоанна даже цѣлую книгу довольно большого объема [1]), гдѣ онъ употребилъ всю силу своей діалектики, чтобы доказать только, что это Евангеліе не имѣетъ историческаго характера. По его воззрѣнію, все это Евангеліе—не болѣе какъ плодъ писателя втораго вѣка, желавшаго провести въ кругъ своихъ читателей извѣстную идею. Эта идея есть идея борьбы Іисуса съ невѣріемъ іудеевъ, борьбы свѣта съ тьмою, вѣры съ невѣріемъ [2]). Преслѣдуя такую

---

[1]) „Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evangelien".

[2]) Сравн. соч. Баура въ „Theolog. Jahrbb." 1844, стр. 633 и дал., а также „Kanon. Evang.", стр. 329 и дал. Мнѣніе Баура раздѣляютъ также *Кеймъ*.—„Gesch. Jesu", стр. 158—159 и *Штраусъ*—„Das Leben Jesu", 1874, стр. 423; при этомъ всѣ они признаютъ, что такое свободное и универсальное воззрѣніе четвертаго Евангелія противорѣчитъ іудействующему воззрѣнію Іоанна; наконецъ, Евангеліе отъ Іоанна они считаютъ писаніемъ тенденціознымъ еще и потому, что въ немъ ап. Іоаннъ будто-бы возвышается на счетъ ап. Петра—на тайной вечери сидитъ ближе къ Іисусу, чѣмъ Петръ, ко гробу Іисуса идетъ скорѣе Петра, и т. п. Опроверженіе этого мнѣнія можно читать у Вейсса.

цѣль, авторъ нашего четвертаго каноническаго Евангелія по-неволѣ будто-бы мѣстомъ дѣятельности Іисуса всегда долженъ былъ избирать Іудею, и если ему нужно было, чтобы Христосъ дѣйствовалъ внѣ Іудеи, то онъ всегда указываетъ поэтому и особенное для того основаніе. Въ виду этой явной будто-бы тенденціозности Іоанну довѣрять нельзя. Но какъ взглядъ Шлейермахера, такъ и взглядъ Баура одинаково неосновательны, а потому и неудовлетворительны въ рѣшеніи даннаго вопроса. Неудовлетворительность и неосновательность этихъ взглядовъ легко и естественно объясняется тѣмъ, что ихъ виновники, Шлейермахеръ и Бауръ, усвоили себѣ совершенно ложное представленіе о нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ, отъ которыхъ они требуютъ точныхъ и всесторонних біографическихъ свѣдѣній объ Іисусѣ Христѣ. Но, во-1-хъ, Евангелія—не біографіи, а во-2-хъ, для каждаго, хотя сколько-нибудь знакомаго съ исторіографіею, не можетъ быть не извѣстно, что далеко не всегда возможно требовать отъ каждаго біографа полнаго и всесторонняго изображенія того или другаго повѣствуемаго лица. Для того чтобы вполнѣ и всесторонне представить жизнь болѣе или менѣе замѣчательной личности, требуется очень многое, а потому почти даже нигдѣ нельзя найти такой біографіи, которая бы вполнѣ, съ лѣтописною точностію, представляла жизнь какого-нибудь лица, и біографическіе пропуски будутъ тѣмъ замѣтнѣе, чѣмъ болѣе существуетъ біографій одного и того же лица, написанныхъ разными авторами въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ. Или недостатокъ прочнаго матеріала, или многосторонность жизни повѣствуемаго лица, или другія какія-нибудь препятствія всегда могутъ служить причиною того, что только рѣдко у какого писателя можно (если только можно) встрѣтить полное и всестороннее изображеніе жизни той или другой личности. Особенно же мало примѣнимо такое требованіе къ восточнымъ писателямъ. Въ этомъ случаѣ мы можемъ сослаться даже на авторитетъ знаменитаго знатока восточной исторіи Нибура, который въ своей исторіи Сиріи и Вавилона (§ 6) такъ говоритъ о восточныхъ писателяхъ: „восточный историкъ въ хронологическихъ очеркахъ показываетъ большую краткость, благодаря которой историческое изображеніе бываетъ такъ неполно, что пропускъ даже важныхъ событій не можетъ говорить противъ истинности“. И дѣйствительно, это мнѣніе ученаго историка, который ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названъ сторонникомъ церковныхъ воззрѣній, оправдывается и нѣкоторыми книгами Ветхаго Завѣта. Такъ напр., нельзя не замѣтить значительнаго пропуска въ третьей книгѣ Царствъ, гдѣ говорится только объ одной войнѣ съ сирійцами (3 Цар гл. XXII), бывшей въ царствованіе Іосафата; опущено также отведеніе Манасіи въ Вавилонъ и его возвращеніе, и т. п. Но если полное и всестороннее изображеніе жизни того или другаго лица въ большинствѣ случаевъ

невозможно, а у восточныхъ писателей, какъ свидѣтельствуетъ Нибуръ, это даже не было и въ обычаѣ, то вышеуказанное требованіе отрицательной критики оказывается несостоятельнымъ въ самой своей основѣ. Жизнь Христа такъ широка, такъ многостороння, что одному лицу совершенно нѣтъ возможности вполнѣ исчерпать ее. Вотъ почему даже Іоаннъ, который, по общераспространенному древне-христіанскому преданію [1]), читалъ три первыя Евангелія и написалъ свое какъ бы въ дополненіе къ нимъ [2]), заканчиваетъ его слѣдующими словами: „многое и другое сотворилъ Іисусъ, но если бы писать о томъ подробно, то, думаю, и самому міру не вмѣстить бы писанныхъ книгъ“ (XXI, 25). Этими словами онъ ясно высказалъ мысль, что полнаго и всесторонняго изображенія жизни Христа отдѣльно отъ того или другаго писателя даже и требовать нельзя, чѣмъ, очевидно, должно быть объясняемо и то различіе нашихъ каноническихъ Евангелій относительно указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса Христа, которое отрицательная критика называетъ противорѣчіемъ. Изъ общаго обзора нашихъ Евангелій, какъ мы сказали выше, дѣйствительно нельзя не замѣтить того, что, по повѣствованію трехъ первыхъ евангелистовъ, мѣстомъ общественнаго служенія Іисуса представляется какъ бы по преимуществу Галилея, по Евангелію же отъ Іоанна такимъ мѣстомъ былъ по преимуществу главный городъ іудейскаго народа—Іерусалимъ, или—вѣрнѣе—нельзя не замѣтить того, что первые евангелисты предметъ для своихъ повѣствованій находили главнымъ образомъ въ галилейской дѣятельности Христа, а Іоаннъ—въ іерусалимской. Но изъ того, что первые евангелисты имѣли въ виду преимущественно галилейскую дѣятельность Христа, а Его іерусалимской дѣятельности, повидимому, касались лишь настолько, насколько это было необходимо для исторической связи ихъ повѣствованій, еще далеко не слѣдуетъ, чтобы вмѣстѣ съ отрицательной критикою сказать, что они „вовсе (ganz) ничего не знали“ объ этой дѣятельности, что они вовсе не знали даже и того, чтобы Іисусъ Христосъ былъ когда-нибудь въ Іерусалимѣ раньше послѣдняго въ Его земной

---

[1]) Преданіе это гласитъ слѣдующее: въ концѣ перваго вѣка, когда апостолъ Іоаннъ, живя въ Ефесѣ, достигъ глубокой старости, малоазійскіе епископы, опасаясь съ одной стороны умножавшихся ересей, съ другой—скорой кончины старца-апостола, просили его написать имъ свое новое Евангеліе въ руководство для вѣры противъ неправовѣровъ, представивъ ему и три уже прежде написанныя Евангелія. Іоаннъ, засвидѣтельствовавъ истину всего написаннаго въ нихъ и замѣтивъ, что въ нихъ не все описано, написалъ и свое Евангеліе.

[2]) Что Іоаннъ написалъ свое Евангеліе въ дополненіе синоптическихъ, это видно и изъ сопоставленія свидѣтельствъ: *Иринея* (Adv. Haeres. III, 1, 2; срвн. у Евсев. „Ц. И“ V, 8), *Климента Александрійскаго* (у Euseb., H. E., VI, 14), *Оригена* (ibid. VI, 25), *Тертулліана* (De praescr. c. 33), *Іеронима* (Catalog. c. 9, и Comm. in Math. proëm.), *Епифанія* (Haer. 69), *Евсевія* („Ц. И.“, III, 24).

жизни праздника пасхи, когда Онъ былъ осужденъ и распятъ, или что повѣствованія Іоанна о путешествіяхъ Іисуса въ Іерусалимъ не имѣютъ сами въ себѣ исторической истины—„durchaus ungeschichtlich“ [1]). Несправедливость подобнаго предположенія можно доказать двумя способами: во-1-хъ, простымъ соображеніемъ здраваго разума и, во-2-хъ, на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ, заключающихся въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, даже неестественно предположить, чтобы Христосъ въ продолженіе всей Своей земной жизни ни разу не былъ въ Іерусалимѣ и пришелъ туда только для того, чтобы умереть. Это долженъ признать справедливымъ всякій, какъ бы онъ ни смотрѣлъ на Христа. Если смотрятъ на Христа какъ на истиннаго Богочеловѣка, Мессію и Искупителя падшаго человѣчества, то, конечно, должны допустить, что великое дѣло Его служенія необходимо требовало того, чтобы Онъ бывалъ въ Іерусалимѣ и являлъ Себя тамъ. Этотъ святой городъ былъ средоточнымъ пунктомъ, сердцемъ всей жизни іудейскаго народа; тамъ былъ единственный во всей Іудеѣ храмъ Бога истиннаго; тамъ приносились жертвы; тамъ былъ синедріонъ; тамъ полнѣйшимъ образомъ выражалась вся религіозная, умственная и общественная жизнь народа; тамъ вполнѣ проявлялась его духовная дѣятельность съ ея лучшими и худшими сторонами [3]). Могъ ли Христосъ не посѣщать этого города, могъ ли не считать его главнымъ или преимущественнымъ мѣстомъ Своей дѣятельности, когда Онъ сознавалъ Себя царемъ новаго царства Божія, имѣвшаго воздвигнуться на развалинахъ древняго іудейства? Точно также праздники долженствовали быть по преимуществу временами дѣйствій Іисуса въ Іерусалимѣ: при огромномъ стеченіи народа на эти праздники изъ разныхъ мѣстъ Іудеи и другихъ странъ, Ему удобнѣе всего было являть Себя міру какъ чудотворца, какъ пророка, какъ Сына Божія, чтобы снискать вѣру въ Себя, чтобы слава о Немъ распространилась во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, откуда приходили въ Іерусалимъ различные поклонники. Съ этимъ должны согласиться даже и тѣ, которые ложно смотрятъ на Христа только какъ на обыкновеннаго реформатора. Съ этимъ, наконецъ, должны согласиться и тѣ, которые во Христѣ не видятъ ничего болѣе, какъ только простаго, но благочестиваго израильтянина, такъ какъ законъ и обычай обязывали каждаго іудея ежегодно бывать въ Іерусалимѣ, а Христосъ всегда исполнялъ законы и благочестивые обычаи іудейскіе, и еще съ дѣтства съ своими родителями, имѣвшими обычай ежегодно ходить въ Іерусалимъ на праздникъ

---

[1]) Weisse, „Evang. Gesch.“, стр. 125; Baur, „Die kanon. Evang.“, стр. 126 и др.

[2]) Срвн. Bleek, „Beiträge zur Evangelienkritik“, стр. 97 и слѣд.

[3]) Подробнѣе объ этомъ сказано въ главѣ—„Мѣсто общественнаго служенія Іисуса Христа“.

пасхи, ходилъ туда, какъ свидѣтельствуетъ Евангеліе (Лук., II, 41—42). Чтобы подтвердить эту мысль самыми евангельскими повѣствованіями, не нужно много трудиться надъ пріискиваніемъ примѣровъ. Всѣ три первые евангелиста даютъ довольно ясное указаніе на то, что пребываніе Христа въ Іерусалимѣ во время Его общественнаго служенія имъ извѣстно. Такое указаніе содержится между прочимъ у Матѳея (XXIII, 37) и Луки (XIII, 34) въ слѣдующемъ изреченіи, которое произнесъ Христосъ, обращаясь къ Іерусалиму: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! *сколько разъ* хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ [1]), какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли!“ „Сколько разъ“ — эти слова [2]) не имѣли бы никакого значенія ни въ устахъ Іисуса, если бы Онъ не бывалъ въ Іерусалимѣ въ продолженіе Своего общественнаго служенія до послѣдней пасхи, предъ которою были они высказаны, ни подъ перомъ евангелистовъ, если бы они ничего не знали, какъ говоритъ отрицательная критика, о путешествіяхъ Христа въ Іерусалимъ преимущественно на праздники. Что Христосъ во время Своего общественнаго служенія нѣсколько разъ путешествовалъ въ Іерусалимъ и что объ этомъ знали первые евангелисты, можно видѣть также и изъ Евангелія отъ Луки, въ которомъ четыре раза упоминается о томъ, что Іисусъ Христосъ шелъ въ Іерусалимъ (IX, 51; XIII, 22; XVII, 11 и XIX, 28); нельзя же думать, что Лука здѣсь говоритъ только объ одномъ и томъ же путешествіи, и что въ послѣднихъ трехъ указаніяхъ содержится лишь повтореніе перваго указанія на путешествіе Христа въ Іерусалимъ на послѣднюю пасху въ Его земной жизни [3]). Далѣе есть и другія указанія первыхъ евангелистовъ на то, что они знали о пребываніи Христа въ Іерусалимѣ раньше послѣдней пасхи. Такъ, Матѳей и Маркъ повѣствуютъ, что предъ Каіафою лжесвидѣтели обвиняли Іисуса въ томъ, что онъ говорилъ: „могу разрушить храмъ Божій и въ три дня воздвигнуть его“ (Мѳ. XXVI, 61;

---

[1]) Значеніе этого мѣста отрицательная критика старается уменьшить лишь извращеннымъ толкованіемъ его. Такъ, по Бауру здѣсь разумѣются будто-бы не жители Іерусалима, а іудеи вообще („Die kanon. Evang.“ стр. 127). Впрочемъ, сознавая всю безпочвенность такого толкованія, Бауръ впослѣдствіи отказался отъ него и сталъ отвергать уже подлинность этого мѣста, на томъ будто бы основаніи, что его нѣтъ въ Маркіоновомъ Евангеліи („Theolog. Jahrbuch.“ 1847, стр. 99), утверждая въ то же время (ibid.), что это — слова говорящаго во имя Божіе пророка и что выраженіе: „сколько разъ“ — относится къ цѣлому ряду различныхъ прежде бывшихъ посланниковъ и пророковъ Божіихъ, а не къ одному только Іисусу Христу. — Не угодно-ли понять подобную путаницу противорѣчивыхъ сужденій!..

[2]) Эти слова, подобно Бауру, и Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 249) считаетъ неподлинными, но признаетъ всю силу и значеніе этого евангельскаго мѣста.

[3]) Срвн. Wieseler, „Chronolog. Synops. d. vier Evang.“ Hamb. 1843, стр. 316 и дал.

Мр. XIV, 58). Но когда было высказано это или нѣчто подобное Христомъ? Изъ повѣствованій Матѳея и Марка мы не можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ; изъ Евангелія же отъ Іоанна мы знаемъ, что дѣйствительно, когда Христосъ пришелъ въ Іерусалимъ на первую еще во время Своего общественнаго служенія пасху, то сказалъ между прочимъ: „разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“ (разумѣя храмъ тѣла Своего, какъ поясняетъ евангелистъ, II, 19—21). Кромѣ того, извѣстно, что въ Іерусалимѣ даже между членами синедріона Христосъ имѣлъ своего ученика — Іосифа, и объ этомъ мы знаемъ именно изъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ (Мѳ., XXVII, 57; Мрк., XV, 42; Лук., XXIII, 50). Наконецъ, извѣстно и то, и притомъ изъ Евангелія отъ Луки, что Христосъ бывалъ въ Виѳаніи, гдѣ жило любимое Имъ семейство друга Его—Лазаря (гл. X). Но трудно себѣ представить, чтобы Христосъ, бывая въ Виѳаніи, „отстоявшей отъ Іерусалима не далѣе трехъ верстъ“ [1]), въ продолженіе всего Своего общественнаго служенія ни разу не былъ въ Іерусалимѣ [2]). Изъ всѣхъ этихъ данныхъ, которыя ясно говорятъ противъ вышеприведеннаго мнѣнія отрицательной критики, мы видимъ, что первые евангелисты не только не противорѣчатъ съ Іоанномъ, но что Евангеліе отъ Іоанна даже и въ этомъ случаѣ лишь восполняетъ пробѣлы трехъ первыхъ Евангелій. Такъ какъ три первые евангелиста изобразили обстоятельно галилейскую дѣятельность Христа, но мало обратили вниманія на Его дѣятельность іерусалимскую, то Іоаннъ, желая восполнить ихъ повѣствованія, и описывалъ по преимуществу только іерусалимскую дѣятельность. Утверждать же, что Іоанново Евангеліе въ отношеніи указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса потому отличается отъ другихъ Евангелій, что его описателю были совершенно неизвѣстны первыя Евангелія [3]), или почти неизвѣстны [4])— нѣтъ никакого основанія и это прямо противорѣчило бы древнему церковному вселенскому преданію, истинности котораго совершенно не можетъ отрицать историческая критика. Но почему же, спрашивается, первые евангелисты, или синоптики, какъ обыкновенно называетъ ихъ отрицательная критика, описывали по преимуществу только галилейскую дѣятельность Христа, такъ что, восполняя ихъ, Іоаннъ долженъ былъ ограничиться одною іерусалимскою? Самый вѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы дадимъ тогда, когда скажемъ, что мы этого не знаемъ, т. е. мы хотимъ сказать, что на этотъ вопросъ мы

---

[1]) Ф. В. Фарраръ, „Жизнь Іисуса Христа“, перев. Матвѣева, ч. II, стр. 99.

[2]) Даже Ренанъ считаетъ исторически достовѣрными почти ежегодныя путешествія Іисуса въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи; только, говоритъ онъ, „подробности каждаго изъ нихъ мало извѣстны, такъ какъ синоптики не говорятъ о нихъ, а замѣчанія четвертаго Евангелія здѣсь очень сбивчивы“. „Vie de Jésus“, p. 204—205.

[3]) Alm, „Die Theolog. Briefe“, B. 2, стр. 287.

[4]) Renan, „Vie de Jésus“, Introd., p. XXXVI.

имѣемъ полное право и совсѣмъ не отвѣчать, такъ какъ онъ совершенно тождественъ съ вопросомъ: почему тотъ или другой авторъ избралъ предметомъ своего сочиненія ту или другую тему, или почему художникъ написалъ именно эту, а не другую какую-нибудь картину. Кромѣ богодухновенности, которую всегда долженъ имѣть въ виду при изслѣдованіи Св. Писанія всякій богословъ, вѣрующій въ то, о чемъ онъ богословствуетъ, мало ли еще могло быть и другихъ обстоятельствъ, побуждавшихъ священныхъ писателей къ избранію и такому или иному описанію предметовъ своихъ повѣствованій?! Генстенбергъ, извѣстный представитель такъ называемой церковной школы, даетъ на этотъ вопросъ довольно отвлеченный отвѣтъ, по которому все содержаніе евангельской исторіи раздѣляется на два класса: къ одному принадлежитъ все болѣе простое, болѣе доступное для пониманія, къ другому — все болѣе таинственное, болѣе возвышенное. И вотъ эти-то двѣ стороны евангельской исторіи и были будто-бы раздѣлены между евангелистами. Одному дана для описанія одна, другимъ — другая. Но такой отвѣтъ, очевидно, если и можетъ имѣть значеніе, то развѣ только для тѣхъ лицъ, которыя уже и безъ того вполнѣ признаютъ божественную волю, несомнѣнно руководившую евангелистами. Иной отвѣтъ даютъ, когда доказываютъ ту мысль, что для писателей трехъ первыхъ Евангелій побужденіемъ къ избранію галилейской, а не іерусалимской дѣятельности Іисуса служили просто-на-просто только тѣ отношенія, въ которыя были поставлены писатели къ этимъ двумъ дѣятельностямъ Именно, указываютъ на то, что іерусалимская дѣятельность Христа не имѣла будто-бы такого публичнаго или чисто народнаго характера, какой имѣла дѣятельность галилейская, — что въ Іерусалимѣ Христосъ будто-бы избѣгалъ окружать себя многими послѣдователями, потому что тамъ Ему самому иногда нужно было даже чудесно скрываться отъ толпы, чтобы не сдѣлаться преждевременною жертвою разъяреннаго фанатизма (Іоан., V, 13), что иногда Онъ самъ приходилъ туда не явно, а какъ бы тайно, по словамъ евангелиста (Іоан., VII, 10). Отсюда дѣлаютъ заключеніе, что въ Іерусалимъ Христосъ отправлялся всегда не иначе, какъ только съ самыми близкими своими учениками, а слѣдовательно непосредственныя свѣдѣнія объ іерусалимской дѣятельности Христа могли имѣть только нѣкоторые изъ Его ближайшихъ учениковъ, къ числу которыхъ принадлежитъ между прочимъ и Іоаннъ. Напротивъ, въ Галилеѣ, говорятъ, Христосъ былъ всегда окруженъ тысячами народа; тамъ, кромѣ двѣнадцати апостоловъ, Его сопровождали всегда также и семьдесятъ (Лук., X, 1), а потому Его галилейская дѣятельность и могла быть болѣе извѣстною, могла имѣть болѣе непосредственныхъ свидѣтелей, чѣмъ дѣятельность іерусалимская. Вотъ почему іерусалимская дѣятельность могла быть избрана предметомъ повѣствованія только такимъ лицомъ, которое могло быть непосредствен-

нымъ свидѣтелемъ ея, т. е. однимъ изъ самыхъ близкихъ и самыхъ преданнѣйшихъ учениковъ Христовыхъ. Что касается Марка и Луки, то они—говорятъ—не могли быть такими непосредственными свидѣтелями іерусалимской дѣятельности Христа, такъ какъ они принадлежали только къ числу семидесяти апостоловъ; Матѳея также нельзя отнести къ числу такихъ непосредственныхъ свидѣтелей, потому что хотя Христосъ во время Своего общественнаго служенія пять разъ посѣтилъ Іерусалимъ, но при этомъ нельзя ни разу предположить присутствія при Немъ евангелиста Матѳея. Что касается перваго путешествія, то о сопутствіи Матѳея и думать нельзя, потому что это путешествіе было гораздо ранѣе призванія Матѳея къ апостольскому служенію; именно, оно было еще до взятія подъ стражу Іоанна Крестителя, а призваніе Матѳея, какъ извѣстно, было уже послѣ этого событія (Іоан., III, 24, ср. Матѳ., IX, 9). Трудно—говорятъ—предположить и то, чтобы Матѳей былъ участникомъ и втораго путешествія. Такъ какъ въ это путешествіе Христосъ Самъ скрывался отъ народа и такъ какъ евангелистъ Іоаннъ рѣшительно ничего не говоритъ о присутствіи при этомъ двѣнадцати апостоловъ, то нужно думать, что и въ это путешествіе Христосъ не былъ окруженъ всѣми Своими учениками. О путешествіи на праздникъ кущей прямо сказано, что оно было совершено не явно, а какъ бы тайно (Іоан., VII, 10); а путешествіе въ сообществѣ двѣнадцати учениковъ не могло быть названо тайнымъ. Путешествіе на праздникъ храма нераздѣльно съ путешествіемъ на праздникъ кущей. Такимъ образомъ, остается только одно путешествіе—послѣднее, при которомъ, безъ сомнѣнія, были всѣ апостолы и о которомъ находятся сказанія у всѣхъ четырехъ евангелистовъ. Но если іерусалимская дѣятельность Христа ни одному изъ первыхъ трехъ евангелистовъ не могла быть извѣстна настолько, насколько имъ была извѣстна дѣятельность галилейская, то молчаніе ихъ о событіяхъ іерусалимскихъ становится весьма понятнымъ, такъ какъ изъ сказаннаго должно—говорятъ—заключить, что первые три евангелиста изобразили только одну галилейскую дѣятельность Господа потому, что они были личными свидѣтелями этой дѣятельности, а опустили іерусалимскую потому, что сами они не были очевидцами. Они знали, что въ числѣ двѣнадцати апостоловъ было трое такихъ, которые были всегда неразлучными спутниками Христа во всѣхъ Его путешествіяхъ, которые пользовались особеннымъ Его довѣріемъ и, слѣдовательно, были убѣждены, что если не тотъ, то другой или третій сообщитъ объ этой дѣятельности. И дѣйствительно, по свидѣтельству общераспространеннаго древне-церковнаго преданія, сохранившагося у Иринея, Епифанія, Климента Александрійскаго, Евсевія и блаженнаго Іеронима, побужденія, руководившія евангелистомъ Іоанномъ къ избранію іерусалимской по преимуществу дѣятельности Господа пред-

метомъ повѣствованія, происходили не отъ чего другаго, какъ только отъ того, что въ представленныхъ ему трехъ первыхъ Евангеліяхъ онъ нашелъ значительный пропускъ событій, который и счелъ нужнымъ восполнить въ своемъ Евангеліи. Хотя это объясненіе кажется болѣе другихъ правдоподобнымъ и естественнымъ, но и оно не избавляетъ насъ отъ многихъ затрудненій. Если дѣйствительно изъ Евангелія отъ Іоанна не видно того, чтобы вмѣстѣ со Христомъ путешествовали въ Іерусалимъ также и всѣ двѣнадцать апостоловъ, то нужно сказать, что изъ этого Евангелія нельзя видѣть также и того, чтобы въ этихъ путешествіяхъ всегда принимали участіе и три любимые ученика Іисуса: Петръ, Іаковъ и Іоаннъ. Далѣе, по древнеотеческому свидѣтельству, Евангеліе отъ Марка было написано, какъ мы видѣли, по воспоминанію разсказовъ апостола Петра; а несомнѣнно, что Петръ также могъ хорошо знать іерусалимскую дѣятельность Христа, какъ и Іоаннъ. Наконецъ, противъ приведеннаго объясненія говоритъ еще и то обстоятельство, что и первые три евангелиста не повѣствуютъ только о томъ, что они сами лично видѣли. Въ ихъ Евангеліяхъ можно указать много такихъ событій, очевидцами которыхъ они не могли быть; сюда относятся: вся исторія дѣтства Іисуса, крещеніе, искушеніе, воскрешеніе дочери Іаира, преображеніе и даже самое воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа. Поэтому едва-ли справедливо также и мнѣніе Ольсгаузена, что „Матѳей, *какъ галилеянинъ*, преимущественно и повѣствуетъ о галилейскихъ событіяхъ“ [1]). Впрочемъ рѣшеніе этого вопроса для насъ не представляетъ и особенной важности, такъ какъ для насъ важно было только опровергнуть мнѣніе отрицательной критики, по которому наши Евангелія непримиримо будто-бы противорѣчатъ между собою относительно указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса Христа.

Не менѣе значительны также особенности въ Евангеліи отъ Іоанна и внутреннія. Самый основной характеръ этого Евангелія иной, чѣмъ характеръ остальныхъ Евангелій. Правда, — подобно тремъ первымъ евангелистамъ, — Іоаннъ также писалъ свое Евангеліе съ цѣлію дать его читателямъ доказательство вѣры въ мессіанское достоинство Іисуса (XX, 30, 31, ср. съ Мѳ, IX, 1—17; XII, 1—14; 22—45, XVI, 1—12; XXI, 23), но у Іоанна это доказательство является, во-первыхъ, въ формѣ вполнѣ апологетической, а во-вторыхъ, онъ ведетъ это доказательство не только противъ книжниковъ и фарисеевъ, какъ первые евангелисты, но противъ невѣрующаго іудейства вообще (см., напр., I, 8, 11, 17. 18, 20; II, 18, 24; III, 11, 19, 32; V, 43, 47; VI, 32; VII, 7; VIII, 23, 37, 44, 47; X, 26; XII, 31; XIV, 30; XV, 18—25; XVI, 8—11, 33; XVII, 16). Въ этомъ

[1]) Bibl. Comm. B. 1, стр. 195.

случаѣ замѣчательно у Іоанна употребленіе слова „іудеи“; онъ употребляетъ его не въ географическомъ смыслѣ, но въ религіозномъ, называетъ „іудеями“ не жителей собственно іудейской страны, въ отличіе отъ галилеянъ, самарянъ, и т. п., но всѣхъ тѣхъ, которые внутренно были неспособны къ увѣрованію во Христа, не могли сдѣлаться христіанами и потому навсегда остались іудеями (въ нашемъ теперешнемъ смыслѣ). Характеристиченъ поэтому и самый взглядъ евангелиста на іудеевъ, по которому они не вѣровали во Христа не по случайнымъ какимъ-нибудь обстоятельствамъ, но потому, что были внутренно неспособны къ такой вѣрѣ. Вотъ почему они не увѣровали бы во Христа и даже и въ томъ случаѣ, еслибы Онъ далъ имъ и знаменіе съ небесе.—„Знаю васъ, —говоритъ Христосъ іудеямъ,—*вы не имѣете въ себѣ любви къ Богу*. Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной прійдетъ во имя свое, его примете“ (Іоан., V, 42, 43). Ясно, что такова была воля Божія, которая опредѣленно была высказана еще пророкомъ Исаіею (XLIII, 1, 6, 20). „Сколько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними,—говоритъ евангелистъ,—и они не вѣровали въ Него. Да сбудется слово Исаіи пророка: Господи! кто повѣрилъ слышанному отъ насъ? И кому открылась мышца Господня? (Исаіи, LIII, 1). Потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ“ (Исаіи, VI, 10). И дѣйствительно, иначе было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ іудеи оставались невѣрующими, видя дѣла Христа и слыша Его ученіе. Непонятно было бы, какимъ образомъ они не повѣрили свидѣтельству уважаемаго ими Іоанна Крестителя (V, 35; X, 41; ср. Мѳ., XXI, 26), который, отстранивъ отъ себя приписываемое ему мессіанское достоинство, прямо указалъ имъ на Іисуса. Непонятно было бы, какимъ образомъ многіе изъ іудеевъ не увѣровали во Христа не потому, чтобы сомнѣвались въ истинности Его мессіанскаго достоинства, а изъ простаго страха предъ фарисеями и римлянами (Іоан., VII, 13; XII, 42; XI, 48). И какимъ послѣдовательнымъ представляется у Іоанна поведеніе невѣрующихъ іудеевъ! Сначала они только не вѣровали во Христа, потомъ возненавидѣли Его и, наконецъ, умертвили, хотя ни малѣйшаго повода не было подано Христомъ къ тому, чтобы Его можно было за что-нибудь возненавидѣть и преслѣдовать, да и какъ ничтоженъ самый предлогъ, которымъ воспользовались іудеи для беззаконнаго взятія подъ стражу и еще болѣе беззаконнаго осужденія невиннаго Страдальца (V, 16; VII, 21, 30, 32, 47; VIII, 37, 59; IX, 14; X, 39; XI, 47)! Вотъ почему на смерть Христа Іоаннъ смотритъ не какъ на фактъ, стоящій особнякомъ, но какъ на необходимое слѣдствіе постояннаго враждебнаго отношенія ко Христу загрубѣлаго въ невѣріи іудейства. Вотъ почему онъ повсюду отмѣ-

чаетъ и всѣ проявленія такого отношенія ко Христу почти съ самаго начала Его общественнаго служенія, и всѣ ступени Его постепеннаго развитія, чего мы дѣйствительно не замѣчаемъ у другихъ евангелистовъ. Вотъ почему онъ представляетъ намъ не простое доказательство мессіанскаго достоинства Іисуса, какъ оно выразилось въ Его жизни, а скорѣе—доказательство мессіанскаго достоинства Христа въ апологетической исторіи Его смерти. Такимъ образомъ, онъ изображаетъ жизнь Христа именно съ той стороны, съ которой въ ней наиболѣе выразилась слава— δόξα —Отца или что то же— воля Божія объ искупленіи падшаго человѣчества, —и въ этомъ состоитъ главная и характеристическая особенность его Евангелія.

Свидѣтельство еретиковъ и враговъ христіанства въ пользу подлинности каноническихъ Евангелій.

До сихъ поръ, разсматривая наши каноническія Евангелія, какъ источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, мы приводили въ пользу ихъ подлинности лишь свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви, жившихъ въ болѣе или менѣе близкое время къ вѣку апостольскому. Но кромѣ отеческихъ свидѣтельствъ мы имѣемъ возможность указать еще и на свидѣтельства отщепенцевъ церковныхъ и даже ярыхъ враговъ и противниковъ христіанства, которые также иногда довольно ясно говорятъ въ пользу подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій, и такимъ образомъ, сами не сознавая и не желая того, вмѣсто вреда приносятъ пользу христіанской Церкви.

Маркіонъ и Валентинъ, жившіе въ первой половинѣ втораго вѣка, являются главами и представителями двухъ сектъ, со всѣхъ сторонъ нападавшихъ на вѣроученіе православной Церкви. Не приписывая особенно важнаго значенія древне-церковному преданію, они хотѣли основать свое вѣроученіе и свои религіозныя воззрѣнія главнымъ образомъ на первоначальной христіанской письменности. Правда, защищая свои воззрѣнія, они нерѣдко выдавали свои собственныя измышленія за непосредственные первоисточники христіанскаго вѣроученія (Iren. Adv. haer. III), но несомнѣнно, что въ то же время они часто пользовались и дѣйствительными апостольскими писаніями, хотя по временамъ и примѣняли къ нимъ свое собственное толкованіе [1]). Во всякомъ случаѣ въ спорахъ съ православными они всегда ссылались только на тѣ писанія, которыя православная Церковь признавала произведеніями или самихъ апостоловъ, или ихъ непосредственныхъ учениковъ, и особенно на Евангелія. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно то обстоятельство, что еретики никогда и нигдѣ

[1]) Iren. Adv. haeres. III, 12; срв. I, 3, 6; Tertull., De praesc. haeret. c. XXVIII.

не отрицали подлинности каноническихъ Евангелій, хотя нерѣдко и высказывали свои сомнѣнія относительно ихъ неповрежденности и достовѣрности. Что Маркіонъ и Валентинъ, а равно также и ученики ихъ, Птоломей, Гераклеонъ, Ѳеодотъ, Маркъ и др., знали наши каноническія Евангелія, пользовались ими и признавали писаніями подлинными (т.-е. происшедшими отъ тѣхъ именно лицъ, которымъ ихъ приписываютъ), въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Другъ и ученикъ Валентина—Птоломей приводитъ (у Епиф. Haer. 33) нѣкоторыя мѣста изъ Евангелія отъ Матѳея (V, 17, 39; XIX, 8; XV, 5, 6, 8), Марка (IX, 5) и Луки (VIII, 7); а что онъ пользовался Евангеліемъ отъ Іоанна, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ Ириней (Adv. haer. 1, 8, 5), который указываетъ даже и то, какими именно мѣстами изъ Евангелія отъ Іоанна пользовался Птоломей. Другой ученикъ Валентина—Гераклеонъ, по словамъ Оригена (Comment. in Johan. т. IV, у Huet. II, 60), написалъ на Евангеліе отъ Іоанна даже цѣлое толкованіе, или комментарій [1]). Что онъ зналъ также и другія Евангелія, въ этомъ положительно уже невозможно сомнѣваться по одному тому, что онъ цитуетъ изъ нихъ (у Клим. Алекс., Strom. IV, 9) нѣкоторыя мѣста, напр. Лук. XII, 8; точно также и Ѳеодотъ приводитъ (у Клим. Алекс.) многія мѣста изъ нашихъ Евангелій, напр. изъ Евангелія отъ Матѳея онъ цитуетъ II, 1; V, 8; X, 28; XII, 31; XVII, 2; XVIII, 10; XXV, 1; изъ Марка I, 13; изъ Луки I, 35; II, 14; XI, 22; изъ Евангелія отъ Іоанна I, 9; VI, 51; VIII, 56 и др. Самъ Валентинъ имѣлъ у себя уже полное Евангеліе („εὐαγγέλιον“, т.-е. всѣ четыре Евангелія); такъ по крайней мѣрѣ свидѣтельствуетъ объ этомъ Тертулліанъ [2]). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что и Маркіонъ зналъ всѣ каноническія Евангелія. Что онъ зналъ Евангеліе отъ Матѳея, это видно уже изъ того, что, по словамъ Тертулліана (Marc. II, 7), онъ сомнѣвался, чтобы Іисусъ Христосъ могъ сказать: „будете сынами Отца вашего небеснаго; ибо Онъ повелѣваетъ солнцу своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“; а эти слова находятся только въ одномъ Евангеліи отъ Матѳея (V, 45). Евангеліемъ отъ Луки не только пользовался самъ Маркіонъ, но даже и его учитель—Кердонъ, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ Тертулліанъ (De praescr. adv. haer c. 51). Кромѣ того, Тертулліанъ говоритъ: (Adv. Marc. VI, 3), что Маркіонъ относился критически, недовѣрчиво

---

[1]) У Штрауса—„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 67—мы читаемъ: „Изъ недавно открытаго сочиненія Оригена „Philosophumena“ видно, что древнѣйшіе гностики знали и пользовались Евангеліемъ Іоанна. „И это, говоритъ онъ (Василидъ) есть то, что говорится въ Евангеліяхъ: былъ истинный свѣтъ, который свѣтитъ каждому человѣку, грядущему въ міръ“ (Іоан., I, 9).

[2]) „De praescr. haer.“, c. 38. Тертулліанъ говоритъ: „Valentinus integro instrumento uti videtur“.

не только къ Евангелію отъ Матѳея и Евангелію отъ Іоанна, но также и къ Евангелію отъ Марка и къ Евангелію отъ Луки, и именно въ силу непонятнаго для него выраженія, находящагося въ посланіи къ Галатамъ (II, 4). Ясно, что онъ зналъ и даже имѣлъ подъ руками всѣ наши каноническія Евангелія. Эти еретическія свидѣтельства тѣмъ важнѣе, что всѣ они вышли отъ лицъ, не принадлежащихъ къ лону православной Церкви, которыхъ вѣроученіе во многомъ стояло даже въ противорѣчіи съ евангельскими повѣствованіями и которые слѣдовательно не только могли относиться къ нашимъ Евангеліямъ совершенно безпристрастно, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже и враждебно. Что̀ можетъ быть сильнѣе и достовѣрнѣе этихъ свидѣтельствъ? Вотъ почему вмѣстѣ съ нѣкоторыми учеными мы согласны даже допустить, что въ этомъ случаѣ свидѣтельство еретиковъ для науки, пожалуй, еще важнѣе свидѣтельствъ отеческихъ. Относительно отцовъ и учителей Церкви можетъ быть высказано сомнѣніе, что, руководясь традиціонными воззрѣніями, они невольно и ненамѣренно могли впасть въ погрѣшность; но относительно еретиковъ этого уже сказать нельзя. Довольно свободно относясь къ самымъ христіанскимъ догматамъ, еретики, очевидно, еще свободнѣе могли относиться къ традиціоннымъ воззрѣніямъ, а живя лишь во второмъ вѣкѣ, они, конечно, лучше всякаго другаго имѣли возможность возстановить истину относительно подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій, еслибы дѣйствительно общераспространенное въ то время воззрѣніе на нихъ не соотвѣтствовало исторической правдѣ. И однако же ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ еретиковъ первыхъ вѣковъ христіанства не высказалъ сомнѣнія относительно подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій.

То же самое, если еще не болѣе, нужно сказать и о свидѣтельствѣ въ пользу подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій со стороны враговъ христіанства. Мы имѣемъ основаніе предполагать, что также и первые изъ враговъ христіанства (враговъ, конечно, литературныхъ) знали и пользовались нашими каноническими Евангеліями, какъ писаніями совершенно подлинными. Такъ, несомнѣнно, что Цельсъ зналъ и пользовался нашими Евангеліями, какъ писаніями вполнѣ подлинными, и нигдѣ не высказалъ ни разу сомнѣнія относительно ихъ апостольскаго происхожденія [1]). Точно также знали и пользовались нашими Евангеліями, какъ писаніями совершенно подлинными, Порфирій, какъ это видно изъ отрывковъ, собранныхъ Миллемъ [2]), и богоотступникъ Юліанъ, какъ свидѣтельствуетъ объ

---

[1]) См., напр., „Origen. cont. Cels.“ II, 13, 15, 16, 26, 27, 32, 74; V, 52, 56. Срвн. также Гизелера „Kirchengeschichte“ I, § 30. Прим. a.; также и у Ольсгаузена стр. 341.

[2]) Millii prolegom. in № 7; § 702, 703; срвн. также Hieronym, quaest. in Genes. I, 10; Comment. in Math. III, 3; IX, 9; Cont. Pelag. II, 17.

этомъ Кириллъ Александрійскій. Ясно, что для враговъ христіанства тактичнѣе и естественнѣе всего было бы въ литературной борьбѣ съ христіанами нападать на подлинность ихъ Евангелій, какъ на главную основу ихъ вѣроученія, еслибы для такого нападенія существовалъ какой-нибудь предлогъ; но вѣроятно такого предлога не могли найти даже и самые враги христіанства, потому что при всѣхъ своихъ нападкахъ, при всей своей враждебности къ христіанству вообще, они ни однимъ словомъ не дѣлаютъ намека на то, чтобы возможно было какое-нибудь сомнѣніе относительно апостольскаго происхожденія или подлинности нашихъ каноническихъ Евангелій.

Такимъ образомъ, принимая во вниманіе всѣ указанныя нами свидѣтельства въ пользу подлинности нашихъ Евангелій какъ со стороны отцовъ и учителей Церкви, такъ и со стороны еретиковъ и даже враговъ христіанства, каждый безпристрастный изслѣдователь, очевидно, долженъ придти къ тому заключенію, что въ апостольскомъ происхожденіи каноническихъ Евангелій не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Если же вообще несомнѣнна подлинность каноническихъ Евангелій, то несомнѣнна также должна быть и ихъ достовѣрность; если писателями ихъ были апостолы, то слѣдовательно они произошли отъ такихъ свидѣтелей, которые могли сообщить только несомнѣнную истину, а это одно уже обусловливаетъ ихъ достовѣрность. Вотъ почему на каноническія Евангелія, подлинность которыхъ можетъ быть аргументирована съ научно-исторической точностію, и нужно смотрѣть какъ на непосредственный и самый достовѣрный источникъ жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Впрочемъ, кромѣ каноническихъ Евангелій, есть еще и другіе источники, которыми также удобно и не безъ пользы можетъ пользоваться жизнеописатель Христа при своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Мы разумѣемъ книгу Дѣяній Апостольскихъ, равно какъ и всѣ другія апостольскія писанія.

Б) Книга Дѣяній Апостольскихъ и апостольскія посланія, какъ источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

Само собою разумѣется, что если Евангелія, написанныя апостолами и очевидцами евангельской исторіи, а также и ихъ непосредственными учениками, мы признали естественными и самыми достовѣрными источниками жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, то очевидно, что таковыми же источниками мы должны признать и всѣ другія апостольскія писанія, насколько они, будучи вполнѣ наставительными произведеніями, вызванными нуждами современной

общественной жизни и занимающимися по преимуществу благоустройствомъ первенствующей Церкви и разъясненіемъ основныхъ принциповъ христіанской нравственности, касаются однако-же жизни и лица Господа нашего Іисуса Христа. Возвѣщая міру евангельское благовѣстіе и проповѣдуя людямъ о пришествіи на землю Искупителя падшаго человѣчества, апостолы, очевидно, указывали не только на то, что Христосъ, пришедши на землю, жилъ, умеръ за наши грѣхи и воскресъ, какъ думаетъ Вейссе, но также и на то, кто и каковъ Онъ былъ, какъ Онъ жилъ, чему училъ и что̀ дѣлалъ. Вотъ почему даже и въ тѣхъ апостольскихъ писаніяхъ, которыя дошли до насъ и которыя ни въ какомъ случаѣ не обнимаютъ, конечно, собою всей апостольской проповѣди, мы находимъ указанія и подтвержденія почти всѣхъ евангельскихъ событій. Такъ напр., въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ мы находимъ указаніе на вознесеніе Іисуса Христа (I, 9), число и имена апостоловъ (I, 13), крещеніе Іоанна (I, 5), предательство и судьбу Іуды Искаріота (I, 16), взятіе подъ стражу, распятіе Христа и Его славное воскресеніе (I, 23, 24), рожденіе Христа отъ сѣмени Давида (I, 30), предложеніе Пилата освободить Іисуса (III, 13) и дѣйствительное освобожденіе разбойника Варравы (III, 14), участіе Ирода въ осужденіи Іисуса (IV, 27) и т. п.; въ посланіи ап. Петра мы находимъ указаніе на преображеніе и на присутствіе при этомъ событіи самого ап. Петра (2 Петр. I, 17, 18); въ посланіяхъ апостольскихъ мы находимъ даже подтвержденіе нѣкоторыхъ рѣчей Христа, содержащихся въ нашихъ Евангеліяхъ (см., напр., 1 Θессал. V, 2; ср. Мѳ. XXIV, 42; 2 Θессал. II, 9; ср. Мѳ. XXIV, 4—14; Римл. II, 16; ср. Мѳ. XXIV, 30; XXV, 31 [1]) и т. п.). Но мы не будемъ отыскивать въ апостольскихъ посланіяхъ всѣхъ подтвержденій и указаній на тѣ или другія событія изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа; такихъ указаній очень много, и намъ нѣтъ нужды перечислять ихъ. Достаточно сказать, что на основаніи однихъ только посланій апостола Павла можно составить, какъ доказалъ опытъ, довольно удовлетворительное жизнеописаніе Господа нашего Іисуса Христа. Мы говоримъ о Кольтгоффѣ (E. G. Kolthoff) и его „Vita Jesu Christi“, написанной исключительно на основаніи однихъ только посланій ап. Павла (a Paulo apostolo adumbrata. Hafn. 1852). Но какъ ни важны для жизнеописателя Господа нашего Іисуса Христа отдѣльныя указанія апостольскихъ посланій на тѣ или другія событія изъ евангельской исторіи, для него особенно важно еще также и то обстоятельство, что всѣ вообще новозавѣтныя посланія основываются на историческихъ данныхъ, заключающихся въ каноническихъ и только каноническихъ Евангеліяхъ; для него особенно важенъ общій взглядъ апостольскихъ посланій на лицо Господа нашего Іисуса Христа и

[1]) Срвн. также 2 Петр. I. 14: Іоан. XI. 18 и слѣд.

главныя чисто мессіанскія событія изъ Его жизни. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что какъ евангелисты, такъ и всѣ апостолы смотрѣли на Христа именно какъ на истиннаго Богочеловѣка, какъ на Сына Божія, имѣющаго бытіе „прежде всѣхъ вѣкъ“, въ извѣстный же историческій моментъ принявшаго на Себя истинную плоть человѣческую, возвѣстившаго людямъ необходимое для спасенія ихъ откровеніе, страдавшаго, распятаго, дѣйствительно умершаго, погребеннаго, въ третій день воскресшаго и наконецъ вознесшагося на небо съ обѣщаніемъ вѣчно пребывать въ обществѣ вѣрующихъ даже до Своего славнаго втораго пришествія, когда, окруженный ангелами, Онъ пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ, чтобы воздать каждому по дѣламъ его Такъ Павелъ, указывая (Гал. IV, 4) на истинно-человѣческую природу Христа, въ то же время приписываетъ Ему и полноту Божескаго существа (2 Кор. V, 10; Кол. II, 9; 1 Тим. III, 16 и мн. др.); то же самое подтверждаютъ Петръ и Іоаннъ (1 Петр. I, 11; ср. 1 Іоан. III, 8; IV, 2; ср. 2 Кор. VIII, 9). Точно также въ апостольскихъ посланіяхъ можно находить множество подтвержденій и главнѣйшихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, напр. воскресенія изъ мертвыхъ (Римл. VI, 4; 1 Кор. IX, 1; XV, 3; Ефес. I, 20; 2 Тим. II, 8; 1 Петр. I, 4 и многія другія) и вознесенія на небо (Ефес. I, 20; IV, 9; 1 Кор. II, 16; 2 Кор. IV, 11, 14; Гал. II, 20; Ефес. I, 10; Филип. II, 9; Тит. III, 6 и мн. др.). Такимъ образомъ, апостольскія посланія подтверждаютъ почти всю евангельскую исторію. Вотъ почему и на нихъ должно смотрѣть какъ на непосредственные источники, которыми не только можно, но и должно пользоваться при жизнеописаніи Господа нашего Іисуса Христа, особенно при опроверженіи возраженій на то или другое евангельское событіе со стороны отрицательной критики. Къ сожалѣнію, мы не можемъ представить здѣсь болѣе или менѣе серьёзнаго изслѣдованія о ихъ подлинности и достовѣрности, такъ какъ это, входя въ область особой науки (Исагогика), далеко отвлекло бы насъ отъ главнаго предмета нашего разсужденія. Вотъ почему мы и ограничились только общимъ взглядомъ на апостольскія посланія, насколько также и они могутъ быть источниками жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

В) Общій взглядъ на Евангелія неканоническія и апокрифическія, какъ на источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

По своему содержанію, апокрифическія Евангелія легко распадаются на три группы; къ первой относятся тѣ апокрифы, содержаніе которыхъ составляютъ рожденіе и дѣвство Матери Божіей; ко

второй—апокрифическія Евангелія о дѣтствѣ Спасителя, къ третьей—апокрифическіе разсказы о Его страданіи и сошествіи въ адъ. По этимъ-то тремъ группамъ и мы расположимъ свой краткій обзоръ новозавѣтныхъ апокрифовъ.

1) *Первоевангеліе Іакова, брата Господня* (Διήγησις καὶ ἱστορία, πῶς ἐγεννήθη ἡ ὑπεραγία Θεοτόκος εἰς ἡμῶν σωτηρίαν), написанное, по всей вѣроятности, въ концѣ II или въ началѣ III вѣка; апостолу Іакову, брату Господню, оно, конечно, не принадлежитъ, хотя и носитъ его имя; всѣ отцы и учители Церкви приписываютъ его вообще только какому-то Іакову: надпись же „Первоевангеліе“ („Πρωτευαγγέλιον“) и „брата Господня“ („ἀδελφοῦ Κυρίου“) принадлежитъ позднѣйшему времени, такъ какъ въ древнѣйшихъ рукописяхъ ея нѣтъ. Въ греческой Церкви это Евангеліе было очень распространено и часто употреблялось даже при церковныхъ празднествахъ въ честь Богоматери. Доказательствомъ значительнаго уваженія къ нему въ Восточной Церкви служатъ его переводы: арабскій, коптскій и сирійскій. Въ Европѣ же впервые оно было издано Теодоромъ Библіандеромъ въ 1842 г. на латинскомъ языкѣ и потомъ на греческомъ Фабриціемъ. Нѣтъ сомнѣнія, что при своей древности оно содержитъ въ себѣ не мало достовѣрнаго, заимствованнаго изъ чистаго и неповрежденнаго преданія и притомъ относительно такихъ событій, о которыхъ мало говорится въ Евангеліяхъ каноническихъ.

Частнѣе содержаніе Первоевангелія Іакова представляется въ такомъ видѣ. Прежде всего описывается скорбь Іоакима и Анны по поводу ихъ бездѣтности. Іоакимъ не можетъ показаться въ обществѣ сыновей Израиля, потому что повсюду его осыпаютъ насмѣшками и позоромъ. Но Господь наконецъ внялъ молитвѣ рабовъ Своихъ. Однажды Анна сидѣла въ своемъ саду подъ лавровымъ деревомъ; на его вѣтвяхъ она видитъ гнѣздо воробья и заливается слезами, жалуясь на свое несчастіе: „Увы мнѣ!“ говоритъ она. „Кому я уподоблю себя? Я не могу уподобить себя птицамъ небеснымъ, потому что онѣ приносятъ плодъ предъ очи Твои, Господи! Не могу уподобить себя животнымъ земнымъ, потому что и они приносятъ плодъ предъ очи Твои, Господи! Не могу уподобить водамъ, потому что даже и свѣтлыя волны приносятъ плодъ предъ Тобою, Господи! Не могу уподобить себя землѣ, потому что въ свое время и земля даетъ плодъ свой и прославляетъ Тебя, Господи!“ Въ это время является ангелъ и возвѣщаетъ Аннѣ радостную вѣсть, что чрезъ годъ и она разрѣшится отъ своего неплодія. Когда же дѣйствительно чрезъ годъ Анна родила дочь, которую назвали Маріею, Іоакимъ принесъ Богу богатую жертву и устроилъ для своихъ родныхъ и знакомыхъ торжественное пиршество. Достигнувъ трехлѣтняго возраста, отроковица Марія была отведена во храмъ и уже въ это время пользовалась любовію всего дома Израилева. Въ храмѣ она была воспитываема

какъ голубь, а свою пищу получала изъ рукъ ангела. Когда ей исполнилось четырнадцать лѣтъ, она должна была оставить храмъ и, согласно народному обычаю, выбрать себѣ жениха. Гонцы расходятся по всей странѣ и созываютъ жениховъ посредствомъ трубы Господней; женихи сходятся; голубь, вышедшій изъ посоха Іосифа и сѣвшій на его голову, указалъ на Іосифа, какъ на избраннаго хранителя Пресвятой Дѣвы. Но Іосифъ смутился отъ этого выбора и началъ отказываться: „у меня есть сыновья, я старикъ, она молодая дѣвушка; я боюсь, чтобы не сдѣлаться посмѣшищемъ предъ сынами Израиля“. Но первосвященникъ пригрозилъ ему, и онъ взялъ ее къ себѣ и отправился на свою работу. Прошло нѣкоторое время. Марія отправилась къ колодцу, чтобы почерпнуть воды; въ это время раздается ангельское привѣтствіе; Марія убѣгаетъ въ свой домъ, и здѣсь происходитъ событіе благовѣщенія, во всемъ сходное съ повѣствованіемъ Луки. Наконецъ Маріи исполнилось шестнадцать лѣтъ. Спустя шесть мѣсяцевъ послѣ того, какъ Марія побывала у своей подруги Елисаветы, Іосифъ возвращается домой отъ своихъ занятій и находитъ Марію въ положеніи будущей матери. Заливаясь слезами, онъ повергается на землю и говоритъ: „Я взялъ ее какъ дѣву изъ храма Господня и не сохранилъ. Не повторилась ли на мнѣ исторія Адама! Змій вошелъ, нашелъ Еву одну и обольстилъ ее. Ты, столь драгоцѣнная для Господа и воспитанная въ Его храмѣ,—зачѣмъ ты это сдѣлала?“ Оскорбленная такимъ упрекомъ, Марія горько заплакала и сказала: „Я чиста, я не знаю мужа!“ „Но откуда же это? спросилъ затѣмъ Іосифъ. — „Истинно живъ Господь Богъ мой, я не знаю!“ отвѣчала она. Только ангелъ во снѣ могъ успокоить Іосифа, а предъ первосвященникомъ невинность дѣвы была доказана судомъ Божіимъ. Въ это время послѣдовало извѣстное повелѣніе Августа. На пути въ Виѳлеемъ Іосифъ замѣтилъ какъ-то Марію печальною и подумалъ, отчего она печальна? Затѣмъ онъ увидѣлъ ее улыбающеюся и спросилъ: „что это значитъ, что лицо твое я вижу то радостнымъ, то печальнымъ?“ Марія отвѣтила: „то, что я вижу предъ своими глазами два народа, одинъ — плачущій, другой—торжествующій“. Дорогою она почувствовала боль и поспѣшила въ пещеру. Выйдя изъ пещеры, чтобы отправиться въ Виѳлеемъ за необходимою помощью для Маріи, Іосифъ видитъ всеобщій волшебный сонъ природы: птицы небесныя какъ-бы окаменѣли во время полета и висятъ въ воздухѣ съ раскрытыми крыльями; полевые рабочіе сидятъ за своимъ обѣдомъ и неподвижно держатъ передъ ртами куски хлѣба; посохъ пастуха закаменѣлъ надъ овцою, которую пастухъ хотѣлъ ударить. Послѣ этого „Первоевангеліе“ сообщаетъ нѣсколько чудесъ, доказывающихъ людямъ сомнѣвающимся непорочность Св. Дѣвы. Явившіеся волхвы описываютъ звѣзду и говорятъ, что она блистала ярче всѣхъ звѣздъ небесныхъ, поблекшихъ предъ нею. Эти-то волхвы

первые возвѣстили въ Іерусалимѣ, что царь іудейскій родился въ Виѳлеемѣ, о чемъ сказали они и самому Ироду. Иродъ повелѣлъ умертвить въ Виѳлеемѣ всѣхъ двухлѣтнихъ мальчиковъ. Узнавъ объ этомъ, Марія не бѣжитъ въ Египетъ, а скрываетъ своего сына, завернутаго въ пеленки, въ ясляхъ, которыя были устроены для быковъ. Съ своей стороны и Елисавета, услышавъ о томъ, что угрожаетъ опасность Іоанну, бѣжитъ съ нимъ въ горы: Но, не нашедши тамъ скрытнаго мѣста, она вскричала въ глубокимъ воплемъ: „Гора Божія, пріими мать съ ея сыномъ!“ Гора тотчасъ разверзлась и скрыла ее. Захарію же, который по этому апокрифу оказывается первосвященникомъ, Иродъ приказалъ умертвить у самаго алтаря за то, что онъ не отдалъ своего сына. Тѣла не нашли, но кровь его, какъ камень, осталась на порогѣ храма, и былъ слышанъ голосъ: „Захарія умерщвленъ, но кровь его не сотрется, пока не прійдетъ мститель“. На мѣсто Захаріи первосвященникомъ по жребію былъ избранъ Симеонъ, которому дано было знать Духомъ Святымъ, что онъ не увидитъ смерти, пока не увидитъ Мессіи. „Первоевангеліе“ это оканчивается такимъ образомъ: „Я, Іаковъ, написалъ эту исторію въ Іерусалимѣ и славлю Господа, открывавшаго намъ сіи тайны“.

2) *Historia de nativitate Mariae et infantia Salvatoris* (Исторія о рожденіи Маріи и дѣтствѣ Спасителя). Содержаніе этой исторіи составляютъ разсказы о рожденіи Маріи, благовѣщеніи, рожденіи Христа, поклоненіи волхвовъ, избіеніи младенцевъ и дѣтствѣ Спасителя; первая половина ея составлена, кажется, на основаніи Первоевангелія Іакова съ нѣкоторыми только подробностями и украшеніями, а вторая—на основаніи арабскаго Евангелія о дѣтствѣ Спасителя, хотя въ ней и опущены разсказы о нѣкоторыхъ чудесахъ, совершонныхъ посредствомъ пеленокъ Іисуса и воды, въ которой его омывали,—разсказы, которые находятся только въ арабскомъ Евангеліи дѣтства Спасителя. Происхожденіе этой „исторіи“ можно приписать лишь позднѣйшему времени.

3) *Evangelium de nativitate S. Mariae* (Евангеліе о рожденіи св. Маріи)—писаніе, которое есть не что иное, какъ нѣсколько распространенное, съ нѣкоторыми прибавками и особыми оборотами, извлеченіе изъ Первоевангелія Іакова, брата Господня Содержаніе его составляютъ довольно подробное повѣствованіе о рожденіи Маріи и краткіе разсказы о ея юности и рожденіи Іисуса; происхожденіемъ же своимъ оно обязано, по всей вѣроятности, какому-нибудь западному католику, жившему въ VI или даже VII вѣкѣ.

По этому апокрифу Марія, происходившая изъ царскаго рода Давидова, родилась въ Назаретѣ. Отецъ ея—Іоакимъ, мать—Анна, вышедшая, по своему происхожденію, изъ Виѳлеема. Эта благочестивая чета отдавала треть своего имущества въ пользу храма, а треть —на бѣдныхъ и странныхъ. Послѣ двадцатилѣтняго неплодія Іоакиму

и Аннѣ была обѣщана ангеломъ дочь и вмѣстѣ указано ея высокое назначеніе. Согласно обѣту своему, они посвятили дочь свою Господу и на третьемъ году отвели ее въ храмъ. Здѣсь Марія воспитывается и живетъ въ созерцаніи Бога, будучи ежедневно посѣщаема ангелами. Тѣмъ не менѣе, достигнувъ четырнадцатилѣтняго возраста, она должна была оставить храмъ и избрать себѣ жениха, какъ того требовалъ народный обычай. Но Марія рѣшительно отказалась отъ брака, посвятивъ свое дѣвство Господу. Первосвященникъ, поставленный въ затрудненіе такимъ необычайнымъ обѣтомъ, собираетъ знатнѣйшихъ изъ народа, чтобы обсудить дѣло. Здѣсь вспомнили о пророчествѣ Исаіи (XI, 1 и далѣе) и согласно съ нимъ рѣшили созвать всѣхъ не связанныхъ брачными узами мужчинъ изъ рода Давидова съ тѣмъ, чтобы каждый изъ нихъ положилъ на жертвенникъ свой жезлъ. На чьемъ жезлѣ покажется цвѣтъ и Духъ Божій въ видѣ голубя сядетъ на немъ, тому и рѣшено было вручить св. Дѣву. Между явившимися женихами находился и Іосифъ, уже глубокій старикъ. Когда всѣ принесли свои жезлы къ жертвеннику, Іосифъ утаился—не положилъ жезла своего на жертвенникъ,—и знаменія не послѣдовало. Первосвященникъ вопросилъ объ этомъ Господа и получилъ отвѣтъ, что избраннаго не было на лицо. Когда же принесъ свой жезлъ и Іосифъ, на конецъ его сѣлъ голубь, снисшедшій съ небесъ. По сему-то знаменію Іосифъ и принялъ къ себѣ въ домъ свой невѣсту. Слѣдующее затѣмъ благовѣщеніе о рожденіи Іисуса Христа излагается согласно съ разсказомъ Луки, только нѣсколько пространнѣе. Гавріилъ наполняетъ свѣтомъ весь домъ. Дѣва, давно знакомая уже съ явленіями ангеловъ и небеснымъ свѣтомъ, безбоязненно вопрошаетъ ангела лишь о смыслѣ его привѣтствія. Гавріилъ успокоиваетъ ее: „не бойся, что я возвѣстилъ тебѣ нѣчто противное твоему дѣвичеству. Ты, дѣва, зачнешь безъ грѣха и родишь Сына, Который будетъ великъ и будетъ владычествовать отъ моря до моря“. За этимъ слѣдуетъ отвѣтъ, совершенно несвойственный пресв. Дѣвѣ: „Quomodo istud fieri potest? Nam cum ipsa virum juxta votum meum nunquam cognosco, quomodo sine virilis seminis incremento parere possum!“ Послѣ увѣдомленія объ этомъ Іосифа во снѣ и послѣ истеченія извѣстнаго времени, Марія родила Сына своего первенца, „какъ научили святые евангелисты, Господа нашего Іисуса Христа, который живетъ со Отцемъ и Сыномъ (?) и царствуетъ, какъ Богъ, во вѣки“.

4) *Арабская исторія Іосифа древодѣля*—писаніе, принадлежащее, вѣроятно, писателю IV вѣка, хорошо знакомому съ іудейскими представленіями и желавшему восполнить пробѣлы нашихъ каноническихъ Евангелій объ исторіи жизни, смерти и погребеніи Іосифа, бывшаго обручника пресвятой Дѣвы Маріи.

5) *Арабское Евангеліе дѣтства Спасителя* (V вѣка). Содержаніе этого Евангелія составляютъ разсказы о рождествѣ Іисуса и вре-

мени о бѣгства въ Египетъ (гл. 1—9), о чудесахъ, совершенныхъ на пути въ Египетъ и въ самомъ Египтѣ чрезъ присутствіе Христа, Его пеленки, воду, въ которой Его омывали, и т. п. (гл. 10—26), о чудесныхъ виѳлеемскихъ исцѣленіяхъ (26—35), о чудесахъ, совершенныхъ Самимъ отрокомъ Іисусомъ (36—49), и, наконецъ, исторія принесенія Іисуса во храмъ (гл. 50). Такъ какъ это Евангеліе было въ особенномъ уваженіи у несторіанъ, то и весьма вѣроятно, что писатель его былъ какой-нибудь несторіанинъ.

6) *Греческое Евангеліе Ѳомы*, бывшее въ большомъ уваженіи у манихеевъ, почему многіе ученые и приписываютъ ему манихейское происхожденіе: содержаніе его составляетъ исторія дѣтства Іисуса отъ 5 до 12 года, наполненная множествомъ частью соблазнительныхъ, частью нелѣпыхъ, частью злостныхъ и вообще безнравственныхъ чудесъ. Имя Ѳомы, которому приписываютъ это Евангеліе, очевидно подложное, такъ какъ не только апостолъ, но и никакой православный христіанинъ не рѣшился бы писать о Христѣ столь нелѣпыя и безнравственныя повѣсти; поэтому весьма вѣроятно, что писателемъ его былъ кто-нибудь изъ еретиковъ и именно гностиковъ на что указываетъ и докетическое воззрѣніе его на лицо Іисуса Христа, какъ на безплотнаго ангела. Кромѣ той редакціи, изъ которой нѣкоторыя повѣствованія знаетъ уже Ириней (adv. haer. I, 17) и затѣмъ Оригенъ (homil. 1 in Lucam), въ новѣйшее время Тишендорфомъ изданы еще двѣ: латинская — „Evangelium de puerilia Jesu secundum Thomam“ и греческая — „Syngramma Thomae“ (изд. въ 1846 г.). Не нужно, конечно, и говорить о томъ, что Евангеліе Ѳомы не можетъ имѣть никакого историческаго значенія.

Въ частности содержаніе двухъ послѣднихъ апокрифовъ состоитъ въ слѣдующемъ. На пути въ Виѳлеемъ Марія въ одной изъ пещеръ родила своего Сына. Іосифъ пошелъ въ Виѳлеемъ и позвалъ повивальную бабку; пришедши же къ пещерѣ, они увидѣли ее блистательно освѣщенною, а младенца на рукахъ матери. „Ты не похожа на дочерей Евы!“ сказала пришедшая женщина. Марія отвѣчала: „Какъ Сыну моему никто изъ мальчиковъ не подобенъ, такъ и Его мать не имѣетъ себѣ равной между женами“. На это младенецъ сказалъ: „Я, Котораго ты родила, Іисусъ, Сынъ Божій, Логосъ, какъ возвѣстилъ тебѣ о Мнѣ ангелъ Гавріилъ, и послалъ Меня Мой Отецъ для спасенія міра“. Пастухи слышали небесныя воинства, славящія Бога, и нашли пещеру сіяющею подобно великолѣпному храму; небесные и земные голоса одинаково прославляли Бога за рожденіе Господа. Когда въ сороковой день младенецъ былъ принесенъ во храмъ, Симеонъ увидѣлъ Его блистающимъ на рукахъ матери, какъ столпъ свѣта; славословящіе ангелы окружали Его, какъ тѣлохранители окружаютъ своего царя. Симеонъ простеръ къ Нему руки свои и сказалъ: „Нынѣ, Господи, отпусти съ миромъ раба Твоего, по

слову Твоему, ибо очи мои увидѣли Твое милосердіе, которое Ты уготовалъ во спасеніе всѣхъ племенъ и славу для народа Твоего Израиля". При этомъ была также и пророчица Анна; она благодарила Бога и прославляла св. Марію. Затѣмъ пришли волхвы, какъ возвѣстилъ Зороастръ—съ востока; они принесли подарки—золото, ладанъ и смирну. Марія подарила имъ за это пеленку. Въ тотъ же часъ явился ангелъ, который, въ образѣ звѣзды, былъ ихъ путеводителемъ и освѣщалъ имъ путь обратно въ ихъ отечество, гдѣ они устроили большой праздникъ, по своему обычаю зажгли огонь, въ который бросили пеленку. Послѣ того какъ огонь пересталъ горѣть, пеленка оказалась неповрежденною; они стали лобызать ее, возлагали ее на свои глаза и отнесли ее съ большою честью въ свою сокровищницу. Теперь только, когда волхвы не зашли въ Іерусалимъ, Иродъ спросилъ священниковъ о мѣсторожденіи Мессіи, и когда они назвали Виѳлеемъ, онъ началъ думать объ умерщвленіи Іисуса. Но ангелъ Господень явился Іосифу во снѣ и сказалъ: „встань, возьми отроча и матерь его и иди въ Египетъ". Путешествіе это есть тріумфальное шествіе чуднаго дитяти, и отсюда-то начинается безграничная, необузданная работа фантазіи, ничего не имѣющая общаго ни по духу, ни по содержанію съ нашими каноническими Евангеліями. Путники прежде всего пришли въ какой-то большой городъ, въ которомъ находилось главное божество страны. Чудесный страхъ объялъ всѣхъ гражданъ. Когда объ этомъ жрецы вопросили своего идола, тотъ отвѣчалъ: „Сюда пришелъ невѣдомый Богъ, Который истинно есть Богъ, и никто кромѣ Него недостоинъ божескаго почитанія". Сказавъ это, идолъ моментально рухнулъ, разбился въ дребезги, и весь народъ египетскій приходилъ смотрѣть на его обломки. Между прочимъ у верховнаго жреца этого идола былъ сынъ, который, будучи одержимъ демонами, обнаженный, бѣгалъ повсюду и бросалъ въ людей камнями. Онъ пришелъ въ гостинницу, въ которой остановилось святое семейство. въ это время дѣва Марія мыла пеленки Господа Іисуса и развѣшивала ихъ надъ огнемъ для просушки; бѣсноватый схватилъ одну изъ нихъ и положилъ ее себѣ на голову. Въ тотъ же мигъ бѣсы вышли изъ его рта въ видѣ воронов и змѣй. Марія и Іосифъ сами пришли въ ужасъ отъ этого и говорили: въ странѣ Израильской Иродъ хотѣлъ умертвить нашего Іисуса и потому приказалъ избить всѣхъ виѳлеемскихъ младенцевъ: нѣтъ сомнѣнія, что если услышатъ и египтяне, отчего рухнулъ ихъ идолъ, они сожгутъ насъ. Вслѣдствіе этого они рѣшились бѣжать поспѣшно далѣе и шли вблизи разбойничьихъ пещеръ, наполненныхъ награбленною добычею и плѣнными Разбойники услышали необычайный шумъ, который бываетъ обыкновенно лишь тогда, когда царь выходитъ изъ города съ большимъ войскомъ и барабаннымъ боемъ; испугавшись, они оставили всю свою добычу и убѣжали. Благодаря этому, плѣнные освободились

вмѣстѣ со всѣмъ своимъ имуществомъ и, увидѣвъ Іосифа, спрашивали: „гдѣ же тотъ царь, прибытіемъ котораго намъ дано спасеніе?“ Іосифъ отвѣтилъ на это: „Онъ идетъ позади насъ“. Чудеса происходятъ за чудесами; вслѣдствіе этого путниковъ повсюду принимаютъ съ радостію и провожаютъ съ благодарностію. Между прочимъ помѣщенъ здѣсь разсказъ и романическаго свойства. Одна прокаженная дѣвушка омылась водою, въ которой купали младенца Іисуса, и тотчасъ очистилась отъ своей проказы. Изъ благодарности она упросила святое семейство принять ее въ качествѣ няньки младенца. Марія согласилась. На пути вблизи одного города между прочимъ они встрѣтили трехъ женщинъ, въ великомъ горѣ плакавшихъ на чьей-то могилѣ. Св. Марія приказала дѣвушкѣ спросить, какое ихъ постигло несчастіе? Женщины ничего не отвѣтили, а спросили въ свою очередь: „Откуда вы и куда? Ночь близко“. „Мы путники и ищемъ гостинницы, чтобы переночевать“,—былъ отвѣтъ. „Въ такомъ случаѣ пойдемте и переночуйте у насъ“, — сказали женщины. Путники отправились за ними и вошли въ новый и богатый домъ. Дѣло было зимою, и дѣвушка пошла во внутренніе покои, гдѣ снова нашла женщинъ плачущими и скорбящими. Возлѣ нихъ стоялъ лошакъ-оселъ, котораго онѣ цѣловали. Тогда дѣвушка сказала: „О женщины, какой прекрасный оселъ!“ Тѣ отвѣчали со слезами: „Этотъ оселъ— нашъ родной братъ. Отецъ нашъ оставилъ намъ большое состояніе, а это у насъ былъ единственный братъ; мы искали для него подходящую пару. Но ревнивыя женщины околдовали его, и вотъ въ одно утро мы нашли своего брата осломъ, какимъ ты его видишь теперь. И мы печальны, потому что у насъ нѣтъ отца, который бы насъ утѣшалъ; мы искали помощи у всѣхъ мудрецовъ и волхвовъ, но ничто не помогло. Вотъ почему въ горѣ вмѣстѣ съ своею матерью мы ходимъ на могилу своего отца и, наплакавшись тамъ, возвращаемся къ своему брату, обратившемуся въ осла“. Само собою понятно, что когда дѣвушка передала все это святому семейству, Марія стала хлопотать о помощи. Она посадила маленькаго Іисуса на спину осла и сказала: „О, Іисусе Христе, окажи помощь этому ослу Твоею отличною силою и возврати ему его человѣческій и разумный образъ!“ И тотчасъ оселъ превратился въ благообразнаго юношу. Женщины пали на колѣни предъ божественной Маріей, лобызали младенца и говорили: „О, Іисусе, Спасителю міра, счастливы очи, удостоившіяся видѣть лице Твое!“ Юноша, бывшій осломъ, рѣшился жениться на бывшей прокаженной дѣвушкѣ, и когда святая Марія дала на то свое благословеніе, былъ устроенъ большой брачный пиръ, продолжавшійся цѣлыхъ десять дней,—послѣ чего они съ большими почестями и съ большими слезами проводили святое семейство. Ночью путникамъ пришлось идти мимо ночлега разбойниковъ, между которыми не спали только двое, Титъ и Думахъ. Титъ сказалъ своему

товарищу: „Прошу тебя, не трогай этихъ, если ихъ не замѣтятъ наши товарищи“. Но такъ какъ Думахъ не соглашался на это, онъ далъ ему сорокъ драхмъ. Святая Марія, видѣвшая это доброе дѣло разбойника, сказала ему: „Богъ Господь приметъ тебя вмѣстѣ съ своими праведниками и проститъ тебѣ грѣхи твои“. А Господь Іисусъ прибавилъ къ этому: „О, мать, спустя тридцать лѣтъ, іудеи распнутъ Меня на крестѣ въ Іерусалимѣ и вмѣстѣ со мною этихъ разбойниковъ, Тита — по правую сторону отъ Меня, а Думаха — по лѣвую, и въ тотъ день Титъ вмѣстѣ со Мною войдетъ въ рай“. Марія сказала: „Да отклонитъ отъ тебя это Богъ, Сынъ мой!“ И пришли они къ одному идолопоклонническому городу, который при ихъ приближеніи превратился въ песчаный холмъ. Здѣсь подъ одною дикою смоковницею Іисусъ произвелъ источникъ, въ которомъ св. Марія мыла Его платье. Изъ поту, падавшаго съ Господа Іисуса, разошелся бальзамъ по всей странѣ. Отсюда путники отправились въ Мемфисъ и пробыли въ Египтѣ три года. Іисусъ совершилъ тамъ много чудесъ. Затѣмъ они предприняли обратный путь, но когда дошли до границъ Палестины, Іосифъ убоялся идти далѣе, ибо услышалъ, что Иродъ умеръ и вмѣсто него царствуетъ Архелай, и онъ пошелъ въ Галилею. Здѣсь явился ему ангелъ Божій и сказалъ: „Іосифъ, иди въ городъ Назаретъ и оставайся тамъ“. Несмотря на это, цѣлый рядъ нижеслѣдующихъ чудесъ происходитъ въ Виѳлеемѣ. Однимъ словомъ, — здѣсь мы встрѣчаемся съ удивительнымъ смѣшеніемъ мѣстностей и мотивовъ. Чудеса большею частію совершаются чрезъ воду, въ которой купали Іисуса, или чрезъ пеленки, въ которыхъ, по этому апокрифу, отрокъ Іисусъ имѣлъ нужду слишкомъ продолжительное время. Но кромѣ этого разсказываются еще чудеса и такого рода. Мальчики, сверстники Іисуса, дѣлаютъ изъ глины различныя фигуры—осла, обезьяны и птицъ. Каждый хвалится предъ другими своею работою. Тутъ Господь Іисусъ и говоритъ: „А я хочу приказать своимъ животнымъ побѣжать“. Мальчики сказали на это: „Какъ! ужели Ты Сынъ Творца?“ — Не говоря ни слова, онъ приказалъ своимъ животнымъ побѣжать и возвратиться къ нему; птички летали и ѣли изъ его рукъ. Родители мальчиковъ послѣ этого запретили имъ впередъ играть съ Іисусомъ, потому что онъ—волшебникъ. Однажды отрокъ Іисусъ пришелъ въ красильню, и всѣ полотна, которыя нужно было окрасить въ разные цвѣта, онъ бросилъ въ одну краску. Возвратившись домой, красильщикъ, по имени Салемъ, горько жаловался на эту шалость и причиненный ею вредъ, такъ какъ вслѣдствіе этого всѣ сограждане теперь должны будутъ ходить въ одноцвѣтной одеждѣ. Но Іисусъ сталъ вынимать изъ красильнаго раствора полотно за полотномъ, и оказалось, что каждое полотно было окрашено въ ту именно краску, какой желалъ красильщикъ. Видя это чудо, іудеи прославили Бога. Этого чуднаго отрока Іосифъ

повсюду водилъ съ собою, и чрезъ это по своему ремеслу онъ пріобрѣлъ большую извѣстность. Если онъ что-либо изъ своихъ работъ удлинялъ или укорачивалъ, расширялъ или съуживалъ, то Господу Іисусу стоило только провести по его работѣ своею рукою, и она получала такой точно видъ, какого хотѣлъ Іосифъ, — который, собственно говоря, искуснымъ плотникомъ никогда не былъ. Такъ въ продолженіе двухъ лѣтъ онъ работалъ въ Іерусалимѣ тронъ для царя, но укоротилъ слишкомъ оба поручня. Тогда Іисусъ протянулъ по дереву своею рукою, и поручни приняли надлежащую длину. Однажды Іисусъ превратилъ въ козловъ своихъ сверстниковъ; за это зрительницами онъ былъ объявленъ добрымъ пастыремъ Израиля; мальчики избрали его своимъ царемъ, простирали предъ нимъ на землѣ свои одежды, а на его голову надѣли вѣнокъ изъ цвѣтовъ. Если кто шелъ по дорогѣ, мальчуганы хватали его и кричали: „присягай нашему царю, если хочешь пройти благополучно“. Напали они также и на толпу, которая несла мальчика, смертельно уязвленнаго зміею. „Пойдемте. убьемъ змію!“ сказалъ Іисусъ и при помощи своихъ мальчугановъ заставилъ толпу вмѣстѣ съ нимъ возвратиться на мѣсто укушенія змѣи. Тамъ онъ вызвалъ змію изъ ея норы, и она легла у его ногъ. „Высоси изъ мальчика назадъ весь ядъ снова“, сказалъ Іисусъ. Когда она исполнила это, онъ проклялъ ее, такъ что она растрескалась. А исцѣленному мальчику онъ сказалъ: „ты будешь моимъ ученикомъ“. Это былъ Симонъ хананеянинъ, о которомъ упоминаетъ и Евангеліе. Однажды Господь Іисусъ игралъ съ мальчиками на крышѣ одного дома; одинъ изъ мальчугановъ упалъ оттуда и тотчасъ умеръ. Такъ какъ мальчуганы всѣ разбѣжались и остался одинъ только Іисусъ, то родители умершаго стали обвинять Его: „это ты столкнулъ его!“ Онъ сказалъ: „не обвиняйте меня за такое дѣло, котораго вы доказать не можете. А впрочемъ спросимъ лучше самого мертвеца, онъ скажетъ правду“. И онъ спросилъ его громкимъ голосомъ: „Зейнуне, кто столкнулъ тебя съ крыши?“ Естественно,—мертвый отвѣтилъ и ожилъ. Другой разъ св. Марія послала Господа Іисуса принести воды. Разбивши дорогою сосудъ, Онъ принесъ воды домой въ своемъ покрывалѣ. И мать Его скрывала и сохраняла все это въ своемъ сердцѣ. Но чудодѣйственною силою Своею отрокъ причинялъ нерѣдко и много зла. Однажды въ субботу вмѣстѣ съ другими мальчиками Іисусъ устроилъ у ручья маленькій прудъ. Изъ глины онъ сдѣлалъ двѣнадцать воробьевъ и трехъ посадилъ на берегу своего пруда. Въ это время проходилъ сынъ Іуды—Ананъ и сказалъ: „какъ вы смѣете дѣлать это въ субботу!“ и разорилъ прудъ, сдѣланный мальчиками. Іисусъ всплеснулъ руками надъ своими воробьями,—и они, чиликая, полетѣли оттуда. Когда затѣмъ сынъ Анана пришелъ къ пруду Іисуса, чтобы разрушить его, вода исчезла, а Господь Іисусъ сказалъ: „Какъ исчезла эта вода, такъ исчезнетъ и твоя

жизнь". И мальчикъ тотчасъ засохъ. Однажды вечеромъ, когда Господь Іисусъ шелъ домой, одинъ мальчикъ толкнулъ его, такъ что онъ упалъ. Господь сказалъ ему: „Какъ ты толкнулъ меня, такъ упадешь и ты, и никогда болѣе не встанешь". Въ тотъ же мигъ мальчикъ упалъ и умеръ. Апокрифъ этотъ разсказываетъ также и объ ученыхъ занятіяхъ нашего Господа, отъ которыхъ по меньшей мѣры учителя его не видѣли большой радости. Въ Іерусалимѣ былъ школьный учитель по имени Захей, который сказалъ Іосифу: „почему ты не посылаешь ко мнѣ Іисуса, чтобы онъ училъ буквы?" Вслѣдствіе этого Іисусъ былъ отправленъ въ школу и долженъ былъ учить *Aleph* (первая буква еврейскаго алфавита). Когда онъ произнесъ Alephъ и долженъ былъ учить *Beth* (вторая буква еврейскаго алфавита), онъ сказалъ: „уясни мнѣ сначала значеніе Alephъ'а, тогда я буду учить тебѣ Bethъ". Учитель сталъ грозить ему ударами, и Іисусъ самъ истолковалъ ему значеніе буквъ, простыхъ и сложныхъ, и почему одна буква предшествуетъ другой, — премудрость, о которой Захей никогда и не слыхивалъ. Удивленный этимъ, онъ сказалъ: „я думаю, что этотъ мальчикъ родился прежде Ноя", и отвелъ его назадъ къ его родителямъ. Послѣ этого Іосифъ повелъ Іисуса къ болѣе образованному школьному учителю, который также приказалъ учить ему *Aleph*. Когда Іисусъ выучилъ эту букву, онъ опять пожелалъ узнать ея значеніе, прежде чѣмъ переходить къ Bethъ'у. Учитель ничего и слушать не хотѣлъ объ этомъ методѣ и ударилъ рукою Іисуса. Рука тотчасъ усохла, и онъ умеръ. Тогда Іосифъ наконецъ подумалъ и сказалъ Маріи: „не надо больше пускать его изъ дому, потому что кто ему противится—лишается жизни". Интересенъ также и экзаменъ, произведенный въ іерусалимскомъ храмѣ надъ двѣнадцатилѣтнимъ Іисусомъ. Прежде всего въ храмъ явились книжники. Іисусъ спросилъ ихъ: „чей сынъ Мессія?" Они отвѣчали: „Давидовъ". „Какъ же онъ въ духѣ называетъ Его Своимъ Господомъ?" Тогда спросилъ старѣйшій: „А ты прочелъ писаніе?" — „Да! — отвѣтилъ Іисусъ,—и даже что въ немъ находится". Послѣ этого онъ объяснилъ имъ писаніе, законъ и тайны, содержащіяся у пророковъ,— вещи, превосходившія всякое разумѣніе. Старѣйшій сказалъ: „Такой учености я никогда не видывалъ, и не слыхивалъ. Что-то выйдетъ изъ этого мальчика!" Затѣмъ одинъ естествоиспытатель, обратившись къ нему, спросилъ, изучалъ ли онъ астрономію? Господь Іисусъ отвѣтилъ утвердительно и указалъ ему число сферъ и небесныхъ тѣлъ, ихъ природу и дѣйствія, ихъ пути и вліянія и многое другое, чего еще никогда не постигалъ человѣческій разумъ. Наконецъ нашелся между философами одинъ опытный въ медицинѣ; онъ спросилъ Господа,—изучалъ ли онъ медицину? Іисусъ тотчасъ же изложилъ ему физику и метафизику, свойства и склонности тѣлъ, число членовъ и костей, венъ и артерій, темпераментовъ и какъ они обнаруживаются, какъ

душа дѣйствуетъ на тѣло, о способности говорить, гнѣваться, желать и о другихъ вещахъ, которыхъ никогда не постигалъ человѣческій разумъ. Тогда философъ всталъ, поклонился Господу и сказалъ: „О, Господи Іисусе, съ этого времени я хочу быть твоимъ рабомъ!“ О возвращеніи изъ Іерусалима разсказывается такъ, какъ у Луки. Съ этого дня однако-же Господь началъ скрывать свои чудеса и занялся изученіемъ закона, пока не достигъ тридцатилѣтняго возраста, когда его Отецъ открыто и явно призналъ его. Апокрифическое Евангеліе о дѣтствѣ Спасителя заканчивается молитвою и увѣреніемъ, что въ немъ разсказано все такъ, какъ написано въ Первоевангеліи.

7) *Греческое Евангеліе Никодима*, составленное, вѣроятно, на основаніи извѣстныхъ актовъ и писемъ Пилата, о которыхъ упоминаетъ еще Іустинъ-мученикъ, затѣмъ Тертулліанъ, Орозій и Евсевій, но которые однако-же до насъ не дошли, и получившее настоящій свой видъ, насколько можно судить объ этомъ по языку, представленіямъ и нѣкоторымъ историческимъ чертамъ, никакъ не ранѣе V или VI столѣтія, если даже не позже, такъ какъ до XIII вѣка о немъ положительно никто не упоминаетъ. Послѣ этого нѣтъ надобности говорить о томъ, насколько можно довѣрять составителю предисловія къ этому Евангелію, по словамъ котораго Никодимъ еще во время Христа написалъ его на еврейскомъ языкѣ, а христіанинъ изъ іудеевъ, именемъ Ананія, жившій во время Ѳеодосія, перевелъ его на греческій. Содержаніе этого Евангелія составляютъ пространныя повѣствованія о судопроизводствѣ Пилата надъ Іисусомъ, о распятіи, воскресеніи и сошествіи Христа въ адъ тотчасъ по воскресеніи. Нѣкоторыя латинскія рукописи содержатъ еще разсказъ о томъ, какъ наконецъ Анна и Каіафа признались предъ Пилатомъ, что осужденный ими Іисусъ, по всѣмъ свидѣтельствамъ, дѣйствительно есть Сынъ Божій. Что касается достовѣрности Евангелія Никодима, то едва-ли можно отрицать историческую основу содержащихся въ немъ разсказовъ объ осужденіи, распятіи и воскресеніи Іисуса Христа не только въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ оно воспроизводитъ лишь содержаніе каноническихъ Евангелій, но отчасти и тѣхъ, гдѣ въ пространныхъ и не очень увеличивающихъ элементъ чуднаго изображеніяхъ оно переступаетъ за предѣлы нашихъ каноническихъ Евангелій.

8) *Евангеліе отъ евреевъ* (εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους), о которымъ мы достаточно говорили уже выше (стр. 117 и дал.).

9) *Таціаново Евангеліе по четыремъ* (εὐαγγελίον διὰ τεσσάρων)—соединеніе или сводъ нашихъ четырехъ Евангелій, которое было вѣроятно нечуждо и нѣкотораго вліянія еретическихъ лжеученій. О немъ находятся указанія только у Евсевія, Ѳеодорита и Епифанія. Въ христіанской Церкви оно не пользовалось никакимъ уваженіемъ. было распространено только между еретиками-северіанами.

10) *Евангеліе Маркіоново*, или Evangelium Ponticum, какъ часто называетъ его Тертулліанъ, такъ какъ оно было принесено Маркіономъ изъ Понта, есть, по всей вѣроятности, лишь искаженное каноническое Евангеліе отъ Луки, которое Маркіонъ сократилъ и измѣнилъ согласно со своими антиномистически-гностическими воззрѣніями. О немъ упоминаютъ еще современники Маркіона — Тертулліанъ (c. Marc., IV, 2) и Ириней (adv. haer. I, 27, 2; III, 12, 12), а потомъ Оригенъ (c. Cels II, 27), Епифаній (haer. XLII, 11) и Θеодоритъ (haer. Fabb. I, 24), которые также единогласно утверждаютъ и то, что мнимый послѣдователь ап. Павла Маркіонъ пользовался нашимъ Евангеліемъ отъ Луки и въ пользу своей гностической системы исказилъ его.

Наконецъ 11) *Апостольскія памятныя записки Іустина-мученика* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), которыя Іустинъ. нерѣдко цитуетъ, какъ источникъ своихъ свѣдѣній о жизни Іисуса Христа и которыя онъ называетъ также „Евангеліями“ (εὐαγγέλια) или „εὐαγγέλιον“ (т. е. Евангеліемъ), были написаны, по его же собственнымъ словамъ (Apol. 11), частію апостолами, а частію ихъ спутниками. Ясно, что эти записи въ сущности суть не что иное, какъ наши четыре каноническія Евангелія.

Кромѣ того, мы встрѣчаемъ еще указанія на существованіе въ древности 12) *Евангелія отъ Петра* — (εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον) и 13) *Евангелія отъ египтянъ*—(εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους или εὐαγγέλιον αἰγύπτιον); но мы знаемъ о нихъ очень немногое, да и то не совсѣмъ ясное и опредѣленное, хотя свидѣтельства о нихъ встрѣчаются еще у Оригена (ad. Matth. XIII, 54—56) и Θеодорита.

Изъ числа всѣхъ этихъ Евангелій первыя семь относятся къ числу апокрифическихъ Евангелій, а остальныя шесть должны быть названы неканоническими въ отличіе отъ Евангелій апокрифическихъ.

Теперь спрашивается: насколько же эти Евангелія могутъ служить источниками жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа? Не отдавая вообще особаго преимущества Евангеліямъ каноническимъ предъ неканоническими и апокрифическими, отрицательная критика готова также и апокрифическія Евангелія *причислить* къ числу непосредственныхъ источниковъ жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, ставя и въ этомъ случаѣ каноническія Евангелія на одномъ ряду съ апокрифическими. Но съ этимъ мнѣніемъ, конечно, нельзя согласиться. Всѣ апокрифическія Евангелія, какъ мы видѣли, отличаются чудесно-сказочнымъ характеромъ, наполнены многими баснословными вымыслами, а потому естественно и недостойны того, чтобы на нихъ можно было смотрѣть, какъ на источники научнаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Правда, нельзя отрицать,

что во многихъ изъ нихъ лежитъ въ основѣ истинное и исторически-правдивое преданіе, но, къ сожалѣнію, оно такъ затемнено въ нихъ фантастическими вымыслами и апокрифическія Евангелія представляютъ въ этомъ отношеніи такую хаотическую смѣсь истиннаго и важнаго съ ложнымъ и тривіальнымъ, что на нихъ положительно нельзя смотрѣть какъ на историческіе памятники, которыми безбоязненно можно бы было пользоваться при научномъ жизнеописаніи Христа. Нельзя отрицать въ нихъ и нѣкотораго сходства съ каноническими Евангеліями; но это сходство доказываетъ только то, что апокрифическія Евангелія суть не что иное, какъ передѣлки и искаженія Евангелій каноническихъ. Такъ напр., едва-ли можно отрицать, какъ мы сказали, историческую основу первой половины Евангелія Никодима (гл. I—XVI), гдѣ содержится довольно пространное повѣствованіе о судопроизводствѣ Пилата надъ Іисусомъ, о распятіи и воскресеніи Христа; но въ то же время нельзя не видѣть и того, что эта часть Евангелія Никодима лишь воспроизводитъ содержаніе повѣствованій нашихъ каноническихъ Евангелій. Большинство мѣстъ, дошедшихъ до насъ изъ Евангелія отъ евреевъ, также, какъ мы видѣли, болѣе или менѣе согласно съ нѣкоторыми мѣстами нашего каноническаго Евангелія отъ Матѳея; Евангеліе отъ Петра и Евангеліе отъ египтянъ были, по всей вѣроятности, довольно сходны во многихъ мѣстахъ съ нашимъ Евангеліемъ отъ Марка; Таціаново Евангеліе по четыремъ начиналось даже тѣми же словами, какими начинается Евангеліе отъ Іоанна (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), а самое названіе его прямо показываетъ, что оно составлено изъ нашихъ четырехъ каноническихъ Евангелій; Маркіонъ самъ утверждаетъ, что онъ пользовался каѳолическою книгою Евангелія отъ Луки и только хотѣлъ очистить ее отъ іудейскихъ прибавленій, которыми „іудействующіе“ апостолы исказили будто-бы истинное Евангеліе. Если же такъ-называемыя апокрифическія Евангелія сами составлены только на основаніи нашихъ каноническихъ Евангелій, то очевидно, что какъ источники жизнеописанія Христа они совершенно *излишни*, такъ какъ для ученаго изслѣдователя всегда есть возможность пользоваться непосредственными первоисточниками. Наконецъ, что касается неканоническихъ Евангелій въ собственномъ смыслѣ, то нужно сказать, что всѣ они слишкомъ мало извѣстны, чтобы ихъ можно было разумно полагать въ основу историческаго изслѣдованія.

Далѣе, апокрифическія Евангелія, какъ источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, даже и *безполезны*. Ихъ появленіе обусловливалось стремленіемъ мнимо-историческаго восполненія опущенныхъ въ каноническихъ Евангеліяхъ нѣкоторыхъ событій изъ жизни Христа,—восполненія, такъ сказать, пробѣловъ евангельской исторіи и особенно исторіи дѣтства Іисуса и жизни Его родныхъ, точно также какъ и исторіи страданій. За отсутствіемъ однако-же историческихъ

свѣдѣній объ этихъ предметахъ, писатели апокрифическихъ Евангелій, очевидно, должны были „восполнять“ евангельскіе пробѣлы праздными и пустыми фикціями одной только своей фантазіи. Ясно, что пользующійся апокрифическими Евангеліями, какъ источниками жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, вмѣсто твердой исторической почвы будетъ витать лишь въ сферѣ однѣхъ фантастическихъ химеръ.

Наконецъ, апокрифическія Евангелія, какъ источники жезнеописанія Христа, даже и опасны. Самое существованіе ихъ въ первые вѣка христіанства, за исключеніемъ Евангелія отъ евреевъ, изъ котораго до насъ дошло только нѣсколько небольшихъ отрывковъ, совершенно не доказано и даже невѣроятно; только нѣкоторыя изъ нихъ относятся къ третьему или концу втораго вѣка, остальныя же должно отнести къ V, VI и даже VII вѣкамъ. Всѣ они появлялись, сохранялись и употреблялись по большей части въ тѣсныхъ и замкнутыхъ, главнымъ образомъ гностическихъ сектахъ, составлялись еретиками для оправданія тѣхъ или другихъ еретическихъ лжеученій, а потому почти всѣ они и носятъ на себѣ отпечатокъ той или другой тенденціозности, каково напр Евангеліе Маркіоново, Таціаново, de nativitate S. Магіæ, и т. п. Такимъ образомъ, пользующійся ими, какъ источниками жизнеописанія Христа, не только будетъ имѣть дѣло съ фантастическими произведеніями, но и съ произведеніями фантазіи злыми, которыя своею цѣлію ставятъ не уясненіе христіанства, а намѣренное искаженіе его. А при такомъ положеніи дѣла можно ли ручаться за то, что истина будетъ отыскана въ ея чистомъ и неповрежденномъ видѣ?! Поэтому тотъ по истинѣ обнаруживаетъ недостатокъ или историческаго смысла, или психологическаго такта, кто сопоставляетъ каноническія Евангелія относительно ихъ внѣшняго историческаго авторитета съ неканоническими, а относительно ихъ внутреннихъ свойствъ— съ апокрифическими; духъ каноническихъ и апокрифическихъ Евангелій такъ различенъ, что тѣ и другія не могли произойти изъ одного и того же источника.

Такимъ образомъ, какъ на источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, мы можемъ указать только на писанія истинно апостольскія, каковы наши четыре каноническія Евангелія, книга Апостольскихъ Дѣяній и всѣ апостольскія посланія.

Планъ и раздѣленіе историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

На жизнь Господа нашего Іисуса Христа, конечно, нельзя смотрѣть съ точки зрѣнія, съ которой мы привыкли смотрѣть на жизнь той или другой исторической личности. Будучи истиннымъ Богочело-

вѣкомъ, Онъ и жизнь велъ истинно-богочеловѣческую; явившись на землю для спасенія человѣчества, Онъ совершилъ дѣло искупленія не только чрезъ Свое ученіе и крестную смерть, но и чрезъ всю Свою жизнь. Вотъ почему истинное жизнеописаніе Христа есть именно Евангеліе въ буквальномъ смыслѣ этого слова; вотъ почему и наши каноническія Евангелія должны быть названы самыми лучшими образцами всякаго серьезнаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Истинное жизнеописаніе Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка, какъ Сына Божія, сшедшаго съ небесъ для искупленія падшаго человѣчества, должно заключать въ себѣ не одни только историческіе моменты, какъ думаетъ объ этомъ отрицательная критика, но и чисто религіозные, мессіанскіе, — и было бы въ высшей степени несправедливо одни изъ нихъ предпочитать другимъ. Такимъ образомъ задача историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа должна состоять въ томъ, чтобы, опровергнувъ ложныя и односторонніе воззрѣнія новѣйшихъ отрицательныхъ критиковъ, во всей исторической полнотѣ и истинности возстановить чистый, цѣльный и неповрежденный богочеловѣческій образъ Христа, не раздѣляя его какъ бы анатомически на историческаго и религіознаго или, вѣрнѣе, теологическаго Христа, а стараясь, насколько возможно, живѣе и нагляднѣе обрисовать тотъ образъ Христа, который бы строго соотвѣтствовалъ и евангельскимъ повѣствованіямъ, и всѣмъ законнымъ требованіямъ истинно-научной критики.

Что же касается внѣшней стороны историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, то въ этомъ случаѣ мы думаемъ слѣдовать общепринятому обычаю. Самымъ удобнымъ намъ кажется раздѣлить жизнь Христа на три періода. Періодъ первый составитъ описаніе событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа до времени Его общественнаго служенія; крещеніе и искушеніе — событія, на которыя обыкновенно смотрятъ какъ на переходные моменты въ жизни Христа къ Его общественному служенію — мы также намѣрены отнести къ первому періоду. Періодъ второй займетъ исторія общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа включительно до взятія Христа подъ стражу въ Геѳсиманскомъ саду. Но относительно изложенія событій этого періода мы должны сдѣлать нѣкоторую оговорку. Обыкновенно событія этого періода излагаются въ хронологическомъ порядкѣ. Конечно, такое изложеніе было бы всего естественнѣе для историческаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Но, къ сожалѣнію, нужно сказать, что, вслѣдствіе отсутствія въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ строго опредѣленныхъ и лѣтописно точныхъ хронологическихъ указаній, такое изложеніе не всегда удобно и часто регулируется лишь исключительно догадками и предположеніями, а иногда даже и просто произволомъ жизнеописателя. Въ виду этого, а отчасти и потому, что въ научномъ

жизнеописаніи требуется не столько удержаніе хронологической послѣдовательности событій, сколько наглядное и живое очерченіе образа и характера описываемаго лица, мы рѣшились излагать второй періодъ жизни Господа нашего Іисуса Христа не по хронологической послѣдовательности событій, а по тремъ слѣдующимъ отдѣламъ: 1) внѣшняя сторона жизни Христа въ этотъ періодъ, 2) внутренняя и 3) отношеніе Христа къ обществу и общества къ Нему. Третій періодъ займетъ исторія страданій, смерти, погребенія, воскресенія и вознесенія Христа на небо.

ЖИЗНЬ

ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА.

«Въ сіе же время (въ правленіе Пилата) былъ и Іисусъ, мужъ мудрый, «если только не мало будетъ назвать Его мужемъ. Ибо творилъ Онъ уди- «вительныя дѣла: былъ учитель тѣхъ, кои со услажденіемъ пріемлютъ «истину, и привлекъ къ себѣ многихъ послѣдователей, какъ изъ іудеевъ, «такъ и язычниковъ. Сей былъ Христосъ, котораго хотя Пилатъ по до- «носу знатнѣйшихъ изъ народа нашего осудилъ на крестную смерть; «однако любившіе Его прежде не престали и тогда любить Его. Поелику «Онъ въ третій день послѣ Своея смерти явился имъ паки живъ, по пред- «сказанію пророковъ, которые какъ сіе, такъ и другое многое, достойное «удивленія, предрекли о Немъ. По имени Его названное племя христіанъ «пребываетъ и до нынѣ».

(Іос. Фл. Древн. Іуд. ч. III, Спб. 1795 г., стр. 200—201).

ПЕРІОДЪ ПЕРВЫЙ.

ЖИЗНЬ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА ДО ЕГО ОБЩЕСТВЕННАГО СЛУЖЕНІЯ.

ГЛАВА I.

Святая земля.

Въ старѣйшей, по обитаемости, части земнаго шара—Азіи есть небольшой клочекъ земли, которому суждено было привлечь къ себѣ взоры человѣчества всѣхъ странъ и временъ и быть мѣстомъ событій, раздѣлившихъ на двѣ половины всю міровую исторію. Это — обѣтованная страна іудеевъ, святая земля христіанъ, Палестина, оглашенная рѣчами ветхозавѣтныхъ пророковъ, освященная стопами и кровію Богочеловѣка. Если гдѣ, то именно здѣсь, вступая на Святую землю древняго и новаго міра, долженъ иззуть сапоги каждый, дорожащій достоинствомъ человѣка, его назначеніемъ, его спасеніемъ, его нравственнымъ совершенствомъ, успѣхами прогресса и цивилизаціи.

Страна эта занимала лишь самую незначительную по своей географической величинѣ часть земнаго шара; она лежала на востокъ отъ Средиземнаго моря, окруженная на сѣверѣ скалистыми горами Ливана, Антиливана и Дже-бель-Генша, на востокѣ—пустынею Сирійскою, на югѣ—Аравійскою. Во всю длину свою, отъ крайняго на сѣверѣ города Дана до крайняго южнаго города Вирсавіи, Палестина имѣла около 160 римскихъ миль, т.-е. не болѣе 225 нашихъ верстъ, или 32 географическихъ миль, а въ ширину—не болѣе половины; вся же поверхность ея, даже вмѣстѣ съ такъ называемою заіорданскою страною, равнялась приблизительно 340 квадратнымъ милямъ.

По своему физическому устройству страна эта должна быть названа по преимуществу гористою и возвышенною. На сѣверѣ мѣрно возвышается хребетъ Ливанскихъ горъ, отъ которыхъ почти чрезъ всю Галилею тянутся параллельно двѣ горныя цѣпи—съ одной стороны горы Невѳалимовы во главѣ съ своими скалистыми вершинами, а съ другой—восточной—горная цѣпь Дже-бель-Геншъ, начинающаяся Большимъ Ермономъ и оканчивающаяся круглою, какъ шатеръ, горою Тель-ель-Фара. Съ юга на сѣверъ почти непрерывно также тянутся до самой Галилеи двѣ длинныя цѣпи горныхъ хребтовъ и какъ бы соединяются съ горами галилейскими: съ одной стороны (западной) идутъ горы Іудейская, Ефремовы, Кармильскія, а рядомъ съ ними, какъ бы выдѣлившись отъ нихъ, одиноко стоятъ Гевалъ и Гаризинъ; съ другой (восточной) стороны по обоимъ берегамъ Іордана тянется новая масса горъ, начинающаяся горами Амморейскими и доходящая до Тиверіадскаго или Геннисаретскаго озера; между ними особенное вниманіе привлекаютъ къ себѣ своими высокими вершинами Ѳаворъ, Малый Ермонъ, Гелвуй, а по ту сторону Іордана—Гилеадъ и Нававъ. Среди этой-то массы іорданскихъ горъ, недалеко отъ Іерихона, находится и гора Сорокодневная съ пустынею того же имени, въ которой, по преданію, Іисусъ Христосъ былъ искушаемъ сатаною. Чѣмъ ближе къ Мертвому морю, тѣмъ палестинскія горы дѣлаются все скалистѣе и обрывистѣе. Тѣмъ не менѣе, несмотря на гористую возвышенность, Палестина вовсе не производитъ тяжелаго, гнетущаго или подавляющаго впечатлѣнія; среди ея горъ есть прекрасныя, плодородныя, оживляющія всю мѣстность, можно сказать—идиллическія долины и обширныя, также весьма плодородныя, успокоивающія глазъ путешественника равнины; такова долина Ездрилонская, простирающаяся на сѣверо-востокъ отъ Кармильскихъ горъ; долина Іорданская, узкою полосою тянущаяся по обоимъ берегамъ Іордана; поле Іерихонское и поле Моавитское; равнины: Галилейская (Акрская), Сиронская и Сефела. Кромѣ того, чрезъ всю страну, начиная съ Ливанской возвышенности и до самаго Мертваго моря, протекаетъ почти единственная во всей Палестинѣ, но прекрасная и довольно значительная рѣка Іорданъ [1]), образующая при своемъ теченіи нѣсколько прекрасныхъ озеръ, между которыми особенно замѣчательны: Самохонитское и Галилейское (Генисаретское, Тиверіадское).

Указывая нѣкогда на Палестину, какъ на обѣтованную землю, Моисей говорилъ еврейскому народу: „Господь, Богъ твой, ведетъ тебя въ землю добрую, въ землю, гдѣ потоки водъ, источники и озера

---

[1]) Кромѣ Іордана, Палестину орошаютъ еще только *незначительные* потоки: Кисонъ, Белусъ, Есколъ, Кедронъ, источникъ Елисея, рѣки Яблокъ, Іеромаксъ и нѣсколько безъименныхъ источниковъ.

выходятъ изъ долинъ и горъ, въ землю, гдѣ пшеница, ячмень, виноградныя лозы, смоковницы и гранатовыя деревья, въ землю, гдѣ масличныя деревья и медъ, въ землю, въ которой безъ скудости будешь ѣсть хлѣбъ твой, и ни въ чемъ не будешь имѣть недостатка, въ землю, въ которой камни—желѣзо, и изъ горъ которой будешь высѣкать мѣдь“ (Второз. VIII, 7—9). И дѣйствительно такова была земля обѣтованная. Разнообразіе физическаго устройства Палестины, вмѣстѣ съ разнообразіемъ почвы и физическихъ условій жизни, дѣлали возможнымъ разнообразіе естественной производительности и физическаго труда. Равнины и долины были весьма удобны для земледѣлія; примыкавшіе къ нимъ склоны горъ—для разведенія винограда и смоквъ, степи и вся южная сторона Іудеи—для скотоводства; а отлогости горъ давали достаточную пищу для скота мелкаго и дѣлали возможнымъ процвѣтаніе овцеводства. По своему плодородію и разнообразію производительности страна эта дѣйствительно была „землею тучною“, „садомъ Божіимъ“, землею, „по которой течетъ медъ и млеко“. Такою представляется Палестина по изображенію ветхозавѣтныхъ писателей; но таковою же она была, по свидѣтельству историковъ Іосифа Флавія [1]) и Тацита [2]), и во время земной жизни Спасителя. Тѣмъ не менѣе плодородіе Палестины находилось въ тѣсной зависимости отъ трудолюбія и сообразительности человѣка. Песчаная и глинистая почва страны требовала постояннаго удобренія, а отсутствіе естественныхъ рѣкъ и источниковъ—искусственнаго орошенія и тщательнаго ухода за разведеніемъ и сохраненіемъ древесныхъ растеній и рощъ. И дѣйствительно, когда, столѣтіе спустя послѣ рожденія Спасителя, тщательная обработка почвы была прекращена, страна перестала быть плодородною, голыя пустыни и безжизненныя скалы горъ заняли мѣсто ея плодородныхъ полей и богатыхъ виноградниковъ

Плодородіемъ Палестины объясняется и густота ея населенія. Уже во времена Давида Палестина считалась самою населенною мѣстностью въ мірѣ; на одну квадратную милю въ то время приходилось до 10,000 человѣкъ ея жителей; а все населеніе Палестины доходило до 5 милліоновъ человѣкъ. Не меньше было населеніе Палестины и во время земной жизни Спасителя.

По своему *положенію* Палестина также представляется единственною мѣстностью въ мірѣ, которая была бы наиболѣе способною дать возможность своему населенію выполнить возложенное на него Богомъ назначеніе—быть народомъ Божіимъ, хранителемъ идеи спасенія, залогомъ вѣчнаго завѣта Божія. Отдѣленная естественными границами отъ сосѣднихъ странъ, замкнутая и обособленная, Пале-

---

[1]) О войн. іуд. III, 3, 1.

[2]) Hist. V, 6; срвн. Матѳ. XIII, 23.

стина въ то же время находилась въ самомъ центрѣ древняго культурнаго міра, въ самой срединѣ міровой жизни. Благодаря своему *замкнутому* положенію, Палестина, домъ Израилевъ, по справедливому выраженію пророка (Исаіи V, 1—7), дѣйствительно была виноградникомъ Господа Саваоѳа, обнесеннымъ крѣпкою оградою и стѣнами. Такими стѣнами были: Ливанъ, сирійская и аравійская пустыни и каменистая Аравія. Даже Средиземное море охраняло евреевъ отъ посторонняго вліянія; береговое теченіе препятствовало кораблямъ подъѣзжать къ сушѣ, а потому въ чужихъ рукахъ находились даже и самыя гавани Средиземнаго моря; рѣчныхъ путей сообщенія также не было у іудеевъ, такъ какъ единственная почти палестинская рѣка Іорданъ не представляла къ этому никакой возможности ни по своему свойству, ни по своему положенію. Даже сосѣдніе народы, съ давнихъ временъ ставшіе къ евреямъ во враждебное отношеніе, служили для нихъ надежною охраною отъ всякаго стороннаго вліянія. И все-таки, повторяемъ, Палестина была недалека отъ движенія тогдашней жизни и культуры всѣхъ трехъ извѣстныхъ въ то время частей свѣта, даже болѣе,—она находилась въ самомъ центрѣ этого движенія. Четыре главные торговые пути проходили у самыхъ границъ ея: на сѣверѣ путь велъ отъ финикійскихъ приморскихъ городовъ Тира и Сидона къ Дамаску и затѣмъ — къ Евфрату; на востокѣ—изъ Дамаска въ Аравію; на западѣ — изъ Египта въ Сирію и Финикію и на югѣ—изъ Газы въ Египетъ и къ Персидскому заливу. Точно также, будучи окружена извѣстными культурными народами древности—египтянами и финикіянами, ассиріянами и вавилонянами, Палестина занимала центральное положеніе и въ политическихъ народныхъ сношеніяхъ, какъ то̀ доказываетъ съ одной стороны исторія Египта, Вавилона, Персіи, а съ другой—судьба іудейской страны и народа каждой эпохи.

Коренной народъ Палестины первоначально составляли потомки двѣнадцати сыновей патріарха Іакова. Но съ теченіемъ времени, особенно послѣ плѣна вавилонскаго, народъ еврейскій уже значительно утратилъ чистоту своего племеннаго происхожденія. Во время земной жизни Спасителя жители Іудеи и Галилеи не могли быть прямыми потомкамъ *всѣхъ* первоначальныхъ колѣнъ. За исключеніемъ священниковъ и левитовъ, изъ плѣна возвратились только потомки колѣнъ Іуды и Веніамина, и къ нимъ примкнули евреи, не взятые въ плѣнъ вавилонскій и остававшіеся все время въ Палестинѣ. Но и съ этими палестинцами произошло не мало перемѣнъ. Даже языкъ ихъ претерпѣлъ значительное измѣненіе. Древній *еврейскій* языкъ со времени плѣна, какъ языкъ народный, былъ уже утраченъ; въ концѣ концовъ онъ сталъ лишь языкомъ богослужебнымъ и книжнымъ, т.-е. языкомъ однихъ ученыхъ евреевъ; простые люди его не понимали, и потому нуждались въ переводѣ или истолкованіи читаемаго даже во

время молитвенныхъ собраній. Что же касается еврейскаго народа вообще, то со времени сирійскаго ига онъ усвоилъ себѣ *арамейское* нарѣчіе, внесши въ него значительную долю еврейскаго элемента. Кромѣ того, со времени завоеваній Александра Македонскаго, многіе евреи въ западной и восточной частяхъ Палестины усвоили себѣ языкъ греческій, а вмѣстѣ съ нимъ и греческіе нравы. Прибрежные города были населены по преимуществу греками, и потому многіе изъ іудеевъ не только знали, но и должны были знать греческій языкъ. Главный городъ Самаріи во время земной жизни Спасителя нерѣдко назывался уже своимъ греческимъ именемъ; въ большомъ употребленіи была греческая монета и даже греческое богослуженіе. Въ Іудеѣ и особенно въ Іерусалимѣ также былъ небезъизвѣстенъ греческій языкъ. Иродъ держалъ многихъ грековъ при своемъ дворѣ; Римъ также сносился съ Палестиною на греческомъ языкѣ; императорская монета была греческаго чекана; наконецъ, въ храмъ іерусалимскій со всѣхъ концовъ стекались еллинисты и даже язычники. Еллинисты имѣли въ Іерусалимѣ свои собственныя синагоги и нерѣдко тамъ же имѣли свое постоянное мѣстопребываніе.

Тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ сказать, что настоящіе іудеи, — за нѣкоторыми, конечно, исключеніями,—съумѣли сохранить себя отъ языческаго вліянія и твердо держались отеческой вѣры и отеческихъ нравовъ. Чтобы предотвратить себя отъ увлеченія языческимъ идолослуженіемъ, іудеи настаивали на строгомъ, буквальномъ соблюденіи второй заповѣди десятисловія и не допускали въ храмъ никакихъ изображеній; сношенія съ язычниками, особенно въ праздничные дни, были строго запрещены; было запрещено даже пользоваться языческимъ виномъ и деревьями изъ языческихъ священныхъ рощъ; всякая встрѣча съ язычникомъ оскверняла іудея, и если іудей еще могъ какъ-нибудь пригласить къ своему столу язычника, то считалось крайне противозаконнымъ, еслибы іудей сѣлъ за столъ язычника. Римское языческое господство надъ Палестиною признавалось незаконнымъ и несправедливымъ, и вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли платить дань кесарю, или нѣтъ, былъ весьма серьезенъ для того времени. Но обратить въ іудейство язычника — считалось дѣломъ самымъ добродѣтельнымъ и радостнымъ.

Во время земной жизни Спасителя Палестина уже не дѣлилась по числу колѣнъ израилевыхъ на двѣнадцать частей, такъ какъ не сохранилось среди іудеевъ и самаго дѣленія по колѣнамъ. Напротивъ, теперь она была раздѣлена только на четыре провинціи: три — Іудея, Самарія и Галилея по сю сторону Іордана (западную) и одна Перея—по ту сторону Іордана (восточную); къ послѣдней на сѣверѣ примыкали еще провинціи — Батанея, Трахонитида, Аврантида или Хавранъ, Гавлонитида и Итурея.

Самою южною изъ трехъ западно-іорданскихъ провинцій была

Іудея, нерѣдко называемая въ нашихъ Евангеліяхъ „страною іудейскою“. Мѣстность эта была большею частью гориста и состояла изъ массы известковыхъ холмовъ; тѣмъ не менѣе, почва Іудеи была довольно плодородна, особенно въ прекрасныхъ долинахъ, въ которыхъ въ Іудеѣ недостатка не было, хотя рядомъ съ ними встрѣчались и кремнистыя, безжизненныя пустыни. Здѣсь же въ самомъ чистомъ видѣ сохранилось и національно-іудейское народонаселеніе, такъ какъ именно Іудея была тою частью Палестины, которая послѣ плѣна вавилонскаго была населена снова и притомъ евреями, принадлежащими къ колѣну Веніаминову и въ особенности—Іудину, вслѣдствіе чего и весь палестинскій народъ съ этого времени начали обыкновенно называть „іудеями“. Послѣ смерти Ирода Великаго Іудея перешла подъ владычество сына его Архелая; позже она была причислена къ римской провинціи Сиріи и была управляема римскими прокураторами, пока Агриппа I снова не соединилъ ея подъ своимъ скипетромъ съ остальными провинціями.

Главнымъ городомъ Іудеи былъ Іерусалимъ.

Такъ какъ въ немъ находился единственный для всѣхъ іудеевъ храмъ Іеговы, то городъ этотъ, съ самаго построенія въ немъ храма, сталъ центромъ жизни всего еврейскаго народа въ религіозномъ, научномъ, политическомъ и промышленномъ отношеніяхъ. Жизнь еврейскаго народа въ немъ била сильнымъ, неудержимымъ ключомъ. Сюда стекались евреи массами со всѣхъ концовъ тогдашняго міра. И каждый находилъ то, что ему было нужно. Городъ положительно обратился, если можно такъ выразиться, въ толкучій рынокъ. Впрочемъ, о Іерусалимѣ и проявлявшейся въ немъ жизни и дѣятельности, равно какъ и о значеніи этого города въ исторіи еврейскаго народа, мы будемъ говорить еще въ свое время. Теперь скажемъ лишь нѣсколько словъ о самой странѣ іудейской. Само собою понятно, что жизнь въ провинціи въ сравненіи съ Іерусалимомъ была гораздо тише и менѣе напряженна. Тѣмъ не менѣе, и здѣсь никто не сидѣлъ сложа руки. Пастухи здѣсь пасли свои стада; земледѣльцы занимались обработываніемъ своихъ полей и своихъ садовъ; торговля была на второмъ планѣ. Главный предметъ вниманія для жителей этой провинціи всегда составлялъ, разумѣется, „Іегова и Его храмъ“, а одну изъ главныхъ задачъ для своей жизни каждый іудей поставлялъ въ точномъ исполненіи требованій закона и въ пріученіи къ тому же своего юношества. Но, выполняя требованія закона, іудейскій народъ не былъ вообще свободенъ отъ суевѣрій и нарушеній правъ другого;—такъ, онъ не считалъ для себя позорнымъ ограбить путешественника и воспользоваться его имуществомъ въ свою личную пользу. Въ войнѣ онъ являлся ярымъ фанатикомъ. Поэтому Иродъ Великій всегда съ особеннымъ вниманіемъ слѣдилъ за провинціальными іудеями и, именно имѣя въ виду ихъ, строилъ свои

укрѣпленія въ этой провинціи. На долю іудейской провинціи выпало немаловажное значеніе въ исторіи земной жизни Спасителя. Въ маленькомъ Виѳлеемѣ, находившемся на югѣ отъ Іерусалима, Онъ родился; съ двѣнадцатилѣтняго возраста Своего Онъ имѣлъ обыкновеніе часто посѣщать Іерусалимъ и его храмъ; тамъ же, по свидѣтельству евангелиста Іоанна, Онъ сотворилъ много чудесъ и проповѣдывалъ; тамъ же, наконецъ, Онъ претерпѣлъ Свои страданія и крестную смерть.

Средняя провинція западно-іорданской страны обыкновенно называлась *Самаріею*. Это была прекрасная долина около сорока квадратныхъ миль величиною; она изобиловала лугами и лѣсами, состоявшими изъ дубовъ, оливковыхъ и орѣховыхъ деревьевъ. На ея возвышенностяхъ и холмахъ занимались земледѣліемъ и скотоводствомъ; на западной границѣ процвѣтали торговля и промышленность, такъ какъ народонаселеніе Самаріи находилось вообще въ постоянномъ и оживленномъ сношеніи съ иностранцами. Подобно Іудеѣ, и эта провинція сначала находилась подъ владычествомъ Ирода Великаго, потомъ—Архелая, пока не раздѣлила судьбы своей сосѣдки — Іудеи и не стала составною частью римской провинціи — Сиріи. Жители Самаріи были потомки того населенія, которое произошло изъ смѣшенія оставшихся въ Палестинѣ и не взятыхъ въ плѣнъ израильтянъ съ языческими поселенцами, высланными въ Палестину Салманассаромъ изъ ассирійскихъ провинцій и вошедшими въ религіозное общеніе съ туземнымъ израильскимъ населеніемъ своего новаго отечества. Когда іудеи были возвращены изъ плѣна, самаряне охотно желали единенія съ ними и даже хотѣли принять участіе въ построеніи храма іерусалимскаго и іудейскомъ богослуженіи; но іудеи съ презрѣніемъ оттолкнули ихъ отъ себя. Изъ мести за это оскорбленіе самаряне старались помѣшать устроенію новаго храма и укрѣпленію Іерусалима. Мало-по-малу раздраженіе перешло въ открытую ненависть, и самаряне устроили въ честь Іеговы свой собственный храмъ на горѣ Гаризинъ, близъ главнаго своего города Сихема. Послѣ двухсотлѣтняго существованія своего храмъ этотъ былъ, впрочемъ, разрушенъ Іоанномъ Гирканомъ. Такимъ образомъ ко времени земной жизни Спасителя у самарянъ, за неимѣніемъ храма, мѣстомъ молитвы была только гора, на которой стоялъ храмъ.

Изъ книгъ священнаго писанія самаряне считали богодухновеннымъ только Пятокнижіе Моусеево, но отвергали всякое преданіе и всѣ фарисейскія ученія. Тѣмъ не менѣе пришествія обѣтованнаго Мессіи они ожидали съ напряженіемъ, а потому и неудивительно, что многіе изъ нихъ перешли въ христіанство вскорѣ же послѣ вознесенія Спасителя на небо. Въ общемъ самаряне отличались мягкимъ характеромъ и милосердіемъ, на что указываетъ и Самъ Іисусъ Христосъ въ притчѣ о милосердомъ самарянинѣ. Тѣмъ не менѣе

старая ненависть самарянъ къ іудеямъ не была прекращена и ко времени земной жизни Спасителя. Проходя чрезъ Самарію, іудеи въ горахъ этой страны всегда могли ожидать для себя весьма непріятной встрѣчи; обыкновенно они были осмѣиваемы или даже оскорбляемы насиліемъ и побоями. Съ другой стороны, такъ какъ съ іудейской точки зрѣнія смѣшанное населеніе Самаріи считалось нечистымъ, то іудеи намѣренно избѣгали всякаго общенія съ нимъ. Вслѣдствіе этого галилеяне, напр., путешествуя на праздники въ Іерусалимъ, чтобы не идти чрезъ Самарію, чаще всего шли обходнымъ путемъ— чрезъ Перею, іорданскую долину и Іерихонъ. Этою-то враждебностью между іудеями и самарянами объясняется какъ вопросъ самарянки у колодца Іакова: „какъ Ты просишь у меня пить, когда Ты іудей, а я самарянка?“ — такъ и удивленіе учениковъ, что учитель ихъ говоритъ вообще съ самарянкою. Но что Іисусъ Христосъ былъ выше этихъ враждебныхъ отношеній и свободенъ отъ нихъ, это доказывается Его частыми путешествіями чрезъ Самарію и Его повелѣніемъ ученикамъ проповѣдывать Евангеліе въ этой странѣ (Дѣян., I, 8.).

На сѣверъ отъ Самаріи находилась третья провинція южноіорданской мѣстности — *Галилея*. Эта провинція, въ которой Іисусъ Христосъ прожилъ около 30-ти лѣтъ, т.-е. до самаго общественнаго служенія Своего, въ которой Онъ съ особенною любовію проповѣдывалъ Свое ученіе и совершалъ чудеса, изъ жителей которой Онъ избралъ и Своихъ первыхъ учениковъ или апостоловъ, имѣетъ весьма важное значеніе въ исторіи земной жизни Спасителя, а потому мы и остановимъ на ней свое особенное вниманіе. Провинція эта находилась отъ Іерусалима, центра государственной и религіозной жизни еврейскаго народа, на разстояніи двухъ или трехъ дней пути; въ Іерусалимѣ о ней отзывались съ полнымъ презрѣніемъ, и нельзя сказать, чтобы съ іудейской точки зрѣнія къ этому не было никакого основанія. Хотя еще со временъ Іисуса Навина Галилея была населена израильскими племенами — Иссахара, Завулона, Неѳалима и Ассира, но отъ этого она не стала вполнѣ іудейскою страною. Въ этомъ отношеніи весьма характеристично самое названіе этой мѣстности. *Галиль* или *Галилахъ*,—полнѣе—*Гелиль Хаггоимъ* (нынѣ Джелиль) значитъ: „округъ язычниковъ“, „Галилея язычниковъ“ (Матѳ. IV, 15); центромъ этой страны былъ древне-іудейскій городъ *Кедешъ* или *Кедесъ* въ колѣнѣ Неѳалимовѣ. Не безъ усердія іудеи истребляли язычниковъ въ этой мѣстности: Іисусъ Навинъ здѣсь разбилъ царя асорскаго, Іавина, при водахъ Меромскихъ, вмѣстѣ со всѣми языческими союзниками его, „такъ что никого изъ нихъ не осталось, кто уцѣлѣлъ бы“ (Іис. Нав., XI); Девора съ Варакомъ истребило при Ѳаворѣ многотысячное языческое войско Сисары, такъ что „не осталось никого“ (Суд., IV); потомки Дана заняли бывшія поселенія язычниковъ у источниковъ Іордана, а царь Соломонъ обратилъ древне-

языческій городъ Асоръ въ крѣпость своего царства. Тѣмъ не менѣе въ этой мѣстности все еще достаточно оставалось всегда чисто языческаго элемента—древнихъ хананеевъ или ихъ потомковъ и въ особенности—финикіянъ,—и колѣна израильскія—Завулона, Невѳалима, Ассира и Иссахара могли быть названы только колонистами среди туземцевъ-хананеевъ (срв. Суд., I, 29—33). Вотъ почему безъ сожалѣнія о еврейской крови царь Соломонъ могъ отдать Хираму двадцать городовъ въ землѣ Галилейской въ награду за то, что Хирамъ, царь Тирскій, доставлялъ Соломону дерева кедровыя и дерева кипарисовыя и золото, по его желанію, для построенія дома Господня и дома царскаго (3 Цар., IX, 10, 11). Только послѣ плѣна вавилонскаго и сверженія ига сирійскаго, при Маккавеяхъ, Галилея снова становится составною частью единаго іудейскаго царства. По своему географическому положенію Галилея раздѣлялась на двѣ половины: верхнюю и нижнюю. Верхняя Галилея представляла страну нагорную, въ которой, впрочемъ, рядъ горъ перемѣшивался съ рядомъ долинъ. Болѣе привлекательною казалась, такъ-называемая нижняя Галилея, находившаяся на югъ отъ верхней, которая начиналась приблизительно путемъ, шедшимъ отъ приморскаго города Акко къ Тиверіадѣ и называвшимся „путемъ моря“ (Матѳ., IX, 9), гдѣ и сидѣлъ у мытницы Матѳей. Она была ниже верхней Галилеи и изобиловала рядомъ большихъ возвышенныхъ равнинъ, которыя террасами слѣдовали одна за другой, а на югѣ и востокѣ болѣе или менѣе заканчивались обрывами. Безспорно, Галилея принадлежала къ плодороднѣйшимъ частямъ Палестины; въ ней преимущественно процвѣтало земледѣліе, хотя она богата была также обширными лѣсами, зелеными лугами и плодородными полями. Въ лѣсахъ Галилеи въ изобиліи росли въ особенности роскошные дубы и фруктовыя деревья—смородина, тутовыя ягоды, виноградъ и смоквы; въ достаточномъ количествѣ добывались въ Галилеѣ также овощи всякаго рода, масла и вина. Но самою прекрасною и самою плодороднѣйшею мѣстностью Галилеи несомнѣнно былъ западный берегъ „Галилейскаго моря“ (Мѳ., IV, 18) или, какъ оно называлось еще, „Геннисаретскаго озера“, — мѣстность, изобиловавшая даже тропическою растительностію въ теченіе цѣлыхъ десяти мѣсяцевъ года.—Послѣ смерти Ирода Великаго Галилея досталась въ удѣлъ сыну его—Ироду Антипѣ, потомъ Агриппѣ I, пока наконецъ вмѣстѣ съ другими провинціями не вошла въ составъ римской провинціи Сиріи. Во время земной жизни Спасителя народонаселеніе Галилеи, какъ и раньше, представляло смѣсь іудейства съ языческими элементами; тамъ проживало тогда множество разнаго рода язычниковъ—финикіянъ, арабовъ, сирійцевъ и грековъ. Численность народонаселенія была весьма значительна, что́, конечно, отчасти объясняется самыми условіями жизни въ этой странѣ,—ея плодородіемъ. Іосифъ Флавій насчитываетъ 204 галилей-

скихъ мѣстечка, изъ которыхъ въ самомъ незначительномъ было болѣе 15,000 жителей; въ другихъ же, какъ, напр., Тарихеѣ,—отъ 30 до 40 тысячъ жителей. Понятно поэтому, какимъ образомъ въ іудейскую войну Іосифъ безъ затрудненія могъ собрать въ Галилеѣ 100,000 армію. По описанію историковъ, галилеяне были лучшими изъ всего палестинскаго народонаселенія. На полѣ они были весьма трудолюбивы, въ торговлѣ и ремесленныхъ занятіяхъ дѣятельны, такъ что въ этомъ отношеніи едва не превзошли своихъ наставниковъ — финикіянъ; на войнѣ они являлись настоящими героями, съ дѣтства пріученными къ оружію, были просты и обходительны въ своихъ домахъ, чистосердечны и остроумны. Были, конечно, у галилеянъ и свои слабости, это—страсть къ хищничеству и разбоямъ, а особенно къ поджогамъ; но это недостатки, общіе всѣмъ восточнымъ народамъ. Ренанъ, а за нимъ Кеймъ [1]) и др. считаютъ галилеянъ „энтузіастами идеи“ и „легковѣрными“. Но такой приговоръ не подтверждается историческими данными; напротивъ, поведеніе апостоловъ во все время общественнаго служенія Христа говоритъ совершенно противное. „Энтузіазмъ идеи“ и „легковѣріе“ галилеянъ отрицательной критикѣ нужны были, очевидно, лишь для того, чтобы дѣло Христа понять не съ исторической, а „съ своей точки зрѣнія“. Но это, разумѣется, уже совершенно другое дѣло. Съ тогдашней іудейской точки зрѣнія галилеяне даже не могли быть названы истинно-религіозными евреями, такъ какъ они находились въ постоянныхъ сношеніяхъ съ язычниками и не раздѣляли ни фарисейскихъ, ни ессейскихъ, ни саддукейскихъ ученій, хотя фарисеи нерѣдко и посылали къ нимъ своихъ миссіонеровъ. Тѣмъ не менѣе, справедливость требуетъ сказать, что, несмотря на сношенія съ язычниками, галилеяне всегда оставались вѣрными какъ храму, такъ и ветхозавѣтному закону, а потому и неудивительно, если изъ среды ихъ выходили или совершали у нихъ дѣло своего служенія лучшіе люди ветхозавѣтной исторіи — освободитель Варакъ, судья Елонъ, пророчица Анна, пророки: Іона, Илія, Осія и Наумъ. Галилеяне не были только любителями фарисейскихъ и саддукейскихъ мудрствованій и препирательствъ, не понимали ихъ сектантскихъ интересовъ, а потому и находились въ презрѣніи у іудейскихъ книжниковъ и сектантовъ. Отсюда вышелъ и вопросъ: „можетъ ли быть что-нибудь доброе изъ Назарета?“ Изъ галилейскихъ мѣстностей, имѣвшихъ важное значеніе въ исторіи земной жизни Спасителя, прежде всего слѣдуетъ, конечно, назвать *Назаретъ*—мѣстожительство Іисуса Христа до времени Его общественнаго служенія. Отъ Іерусалима онъ находился на разстояніи ста сорока верстъ и до времени земной жизни Спасителя былъ почти совершенно неизвѣстенъ и ничѣмъ не былъ знаме-

[1]) „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 91.

нитъ, вслѣдствіе чего о немъ не упоминается ни одного слова ни въ книгахъ ветхаго завѣта, ни въ писаніяхъ Іосифа Флавія [1]), несмотря на то, что послѣдній довольно подробно говоритъ о многихъ мѣстностяхъ Галилеи. Свое названіе онъ получилъ отъ своего положенія среди двухъ плодородныхъ долинъ—Ездрилонской и Завулоновой, которыя онъ какъ бы охранялъ, находясь среди неприступной возвышенности, изъ которой легко было осматривать обѣ долины. Вначалѣ онъ, безъ сомнѣнія, назывался просто *Назарахъ* (стражъ, охранитель), позже—*Назаратъ*, а во времена Спасителя—испорченнымъ произношеніемъ—*Назаретъ* [2]). Ренанъ первый началъ описывать этотъ городъ красками высокой сентиментальной идилліи. Его примѣру послѣдовали и другіе, въ томъ числѣ и Фарраръ.

„Почти въ центрѣ цѣпи холмовъ (составляющихъ сѣверную границу равнины Ездрилонской), говоритъ онъ [3]), находится своеобразное известняковое ущелье, составляющее входъ въ небольшую долину. По оставленіи равнины, путешественникъ поднимается въ гору по крутой и узкой тропинкѣ, окаймленной травой и цвѣтами, среди мѣстности, въ которой нѣтъ ничего колоссальнаго или подавляющаго, но все необычайно и живописно. Подъ нимъ по правую руку долина постепенно расширяется, пока не доходитъ до полуверсты въ ширину. Внутренность долины изгородями кактуса раздѣлена на маленькіе нивы и сады, которые во время весеннихъ дождей представляютъ очаровательную картину идиллической тишины и блистаютъ красками богатѣйшей растительности. Рядомъ съ узкой тропинкой, въ недалекомъ разстояніи одинъ отъ другаго, находятся два колодца, и женщины, черпающія изъ нихъ воду, болѣе прекрасны, а румяные, быстроглазые мальчуганы—пастухи, сидящіе или играющіе у колодцевъ, въ своихъ яркоцвѣтныхъ восточныхъ костюмахъ, беззаботнѣе, смѣлѣе и веселѣе, чѣмъ можно видѣть гдѣ бы то ни было въ другомъ мѣстѣ. Долина постепенно переходитъ въ небольшой естественный амфитеатръ холмовъ, составляющій, по предположенію, кратеръ погасшаго вулкана; и тамъ, ютясь по впадинамъ холма, поднимающагося на высоту до пятидесяти футовъ, „подобно горсти жемчуговъ въ сосудѣ смарагдовомъ“, виднѣются плоскія кровли и узкія улицы маленькаго восточнаго городка... Весною по крайней мѣрѣ все здѣсь кругомъ выглядитъ необыкновенно весело и мирно; горлицы воркуютъ на деревахъ; потатуйка неустанно порхаетъ взадъ и впередъ; свѣтлоголубая сизоворонка, самая обыкновенная и люби-

---

[1]) Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 92. Фарраръ, впрочемъ, утверждаетъ, что у Іосифа Флавія городъ Назаретъ упоминается не разъ. „Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 529.

[2]) У Кейма стр. 92. Фарраръ, однако-же, названіе города Назарета производитъ отъ слова *нецеръ* (вѣтвь).

[3]) „Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 23—24.

мая птица въ Палестинѣ, подобно живому сапфиру носится надъ полями, пестрѣющими безсчисленнымъ множествомъ цвѣтовъ. Этотъ-то городъ и есть *Энъ-Назира*, или Назаретъ, гдѣ Сынъ Божій, Спаситель міра, провелъ почти тридцать лѣтъ своей земной жизни". — Откровенно сознаемся, что такого картиннаго и идиллическаго изображенія назаретской мѣстности мы не встрѣчали въ описаніяхъ и дневникахъ другихъ палестинскихъ путешественниковъ,—не встрѣчали по крайней мѣрѣ у нихъ увлеченія прекрасными женщинами Назарета и румяными, быстроглазыми мальчуганами, какихъ нельзя найти ни въ какомъ другомъ мѣстѣ. Ничего подобнаго нѣтъ даже у Диксона и Кейма. — Въ настоящее время въ Назаретѣ насчитывается до 6 тысячъ жителей, изъ которыхъ почти двѣ трети—магометане, а остальные — христіане; во времена же Спасителя народонаселеніе Назарета, быть можетъ, доходило—если вѣрить Флавію—и до 15 тысячъ чистыхъ іудеевъ. Изъ другихъ галилейскихъ городовъ въ нашихъ Евангеліяхъ упоминаются: Кана Галилейская, находившаяся недалеко отъ Назарета на противоположномъ склонѣ той же самой горы, у которой былъ расположенъ и Назаретъ; Наинъ — между Ѳаворомъ и Малымъ Ермономъ, города—Капернаумъ, Виѳсаида и Тиверіада, расположенные на западномъ берегу Геннисаретскаго озера, и др.

Четвертая провинція Палестины — *Перея* занимала восточную сторону „страны іорданской". Она не отличалась никогда ни естественными красотами природы, ни плодородіемъ, почему и населеніе ея, въ сравненіи съ тремя другими палестинскими провинціями, было весьма незначительно. Она имѣла лишь значеніе естественной пограничной защиты отъ набѣговъ хищныхъ арабовъ; съ этою именно цѣлію тамъ была устроена Иродомъ и довольно сильная крѣпость— Махеронъ, въ которой, по всей вѣроятности, окончилъ жизнь свою Предтеча Іоаннъ. Населеніе этой мѣстности было дикое, воинственное, хищническое и кочевое. Иродъ могъ сдерживать его хищническіе набѣги только силою своего меча и поселеніемъ колонистовъ изъ іудеевъ и идумеевъ. Послѣ смерти Ирода Великаго Перея перешла во власть Ирода Антипы вмѣстѣ съ Галилеею; сѣверная же часть ея, принадлежавшая сначала Филиппу, впослѣдствіи была подчинена Агриппѣ.

Этимъ мы и оканчиваемъ описаніе Палестины, какъ страны, въ которой родился, жилъ, проповѣдывалъ, творилъ чудеса, пострадалъ, умеръ позорною смертію, воскресъ изъ мертвыхъ и вознесся на небо Господь нашъ Іисусъ Христосъ.

ГЛАВА II.

Вопросъ объ источникахъ для описанія событій, предшествовавшихъ рожденію Христа, и первыхъ событій изъ жизни Христа.

Много было споровъ между западными богословами, и много продолжается ихъ еще и въ настоящее время, по вопросу о происхожденіи и свойствѣ нашихъ евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки о событіяхъ евангельской исторіи, предшествовавшихъ рожденію Господа нашего Іисуса Христа, и о событіяхъ изъ Его дѣтства. Многіе западные изслѣдователи Св. Писанія Новаго Завѣта прямо отрицали апостольское происхожденіе этихъ повѣствованій и объясняли ихъ позднѣйшими вставками чисто апокрифическаго характера. Къ числу такихъ богослововъ принадлежатъ: Эвансонъ, Христ. Шмидтъ, Л. Шмидтъ, Горстъ, Кунъ и др. Они признавали апостольское происхожденіе лишь за первыми четырьмя стихами Евангелія отъ Луки. Напротивъ, другіе ученые,—и притомъ, нужно сказать, болѣе авторитетные,—очень основательно защищали и даже положительно утверждали несомѣнную подлинность первыхъ евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки и ихъ истинно-апостольское происхожденіе. Къ числу такихъ ученыхъ принадлежатъ: В. Мейеръ, Бертольдъ, Зюскиндъ, Шубертъ, Рейтердаль, Паулюсъ, Кюнель, Шоттъ, Штеймейръ, Эбрардъ, Ланге и др.

Дѣйствительно, вопросъ о томъ, откуда евангелисты Матѳей и Лука могли почерпнуть свои свѣдѣнія о первыхъ евангельскихъ событіяхъ, самъ по себѣ настолько интересенъ, что на немъ не можетъ не остановить своего вниманія ни одинъ ученый изслѣдователь евангельской исторіи. Конечно, сами апостолы непосредственно не могли знать объ этихъ событіяхъ; они могли знать непосредственно жизнь своего Учителя только съ тѣхъ поръ, какъ стали Его учениками, т. е. со времени общественнаго служенія Христа, когда они сами почти всегда лично находились при немъ, видѣли, что̀ Онъ дѣлалъ, слышали, чему Онъ училъ. Апостоламъ могла бы, пожалуй, объ этихъ событіяхъ разсказать Мать Іисуса, тѣмъ болѣе, что послѣ вознесенія на небо Христа у самихъ апостоловъ естественно могло пробудиться желаніе собрать всевозможныя свѣдѣнія не только объ общественной, но и о дѣтской жизни своего Учителя. Но отрицательная критика указываетъ на то обстоятельство, что ближе всѣхъ къ Матери Іисуса стоялъ евангелистъ Іоаннъ, а его-то именно Евангеліе и ничего не говоритъ объ этихъ событіяхъ. Кто же послѣ этого могъ сообщить апостоламъ свѣдѣнія о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи? Обручникъ Маріи — Іосифъ не могъ ихъ сообщить, потому что онъ—говоритъ отрицательная критика—по всей

вѣроятности не дожилъ до времени общественнаго служенія Іисуса Христа [1]), а слѣдовательно не дожилъ и до избранія апостоловъ: по крайней мѣрѣ послѣ разсказа о путешествіи съ двѣнадцатилѣтнимъ Іисусомъ въ Іерусалимъ, объ Іосифѣ въ Евангеліи уже болѣе не упоминается. Едва ли можно предполагать также и то, что первоначальные разсказы изъ евангельской исторіи вышли отъ сыновей Іосифа, которыхъ Евангеліе называетъ братьями Іисуса. Симеонъ и Анна-пророчица также не могли передать апостоламъ о евангельскихъ событіяхъ, которыя они знали, потому что они представляются людьми престарѣлыми уже въ то время, когда Христосъ еще только былъ принесенъ во храмъ вскорѣ послѣ Своего рожденія (въ 40-й день): ясно, что они не могли дожить до времени Его общественнаго служенія. Вопросъ о томъ,—не разсказывалъ-ли о Своемъ дѣтствѣ Самъ Христосъ, который, конечно, могъ знать о немъ отъ Своей Матери, отрицательная критика оставляетъ нерѣшеннымъ. Отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно мы также не имѣемъ никакого основанія, тѣмъ болѣе, что въ этомъ случаѣ Христосъ все-таки не можетъ быть названъ непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій, такъ какъ и Онъ разсказывалъ бы только слышанное Имъ Самимъ отъ Своей Матери, а слѣдовательно и непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій является не Онъ, а Его Мать. Но намъ кажется неосновательнымъ мнѣніе отрицательныхъ критиковъ о томъ, что евангельскія повѣствованія о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа не могли быть заимствованы евангелистами изъ непосредственныхъ устныхъ разсказовъ пресв. Дѣвы. Что она могла разсказывать апостоламъ о томъ, что случилось до, во время и послѣ рожденія Спасителя, это весьма естественно и совершенно понятно. Въ самомъ дѣлѣ, какая мать не находитъ особеннаго удовольствія въ воспоминаніи о дѣтствѣ любимаго сына и о событіяхъ, сопровождавшихъ и предшествовавшихъ его рожденію, равно какъ и о первыхъ дняхъ его жизни. Кто наблюдалъ за психическимъ состояніемъ той матери, сынъ которой возвысился чѣмъ-нибудь особеннымъ въ глазахъ близкихъ ей людей, тотъ не могъ не замѣтить, какъ такая мать, послѣ смерти или даже только въ отсутствіи своего сына, не только сама любитъ вспоминать о дѣтствѣ своего сына, его играхъ и шалостяхъ, его остроуміи и смышленности, но и постоянно любитъ разсказывать другимъ о томъ, что еще въ дѣтствѣ она замѣтила въ немъ или внѣ его такія черты, которыя еще тогда указывали на предстоящее ему возвышеніе, и это дѣлаетъ она всякій разъ, какъ только заходитъ разговоръ о ея сынѣ,

---

[1]) Штраусъ присоединяетъ къ этому еще и свое личное измышленіе, будто-бы Іосифъ не раздѣлялъ воззрѣній и стремленій Іисуса Христа. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 192.

хотя бы ея разсказы и были уже извѣстны ея собесѣдникамъ. Весьма естественно, что и пресв. Дѣва, послѣ того какъ ея Сынъ воскресъ и вознесся на небо, не только сама постоянно воспоминала о всемъ томъ, что особеннаго случилось до, во время и послѣ Его рожденія, не только все это живо воспроизводила постоянно въ своей памяти, но и не могла не разсказывать о немъ окружавшимъ ее людямъ, такъ какъ это было, можно сказать, ея внутреннею потребностію. Притомъ же къ подобнымъ разсказамъ всегда возможенъ былъ и внѣшній поводъ. Какъ мы уже сказали, послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо въ Его ученикахъ всегда легко могло возбудиться желаніе узнать подробнѣе всю исторію жизни Своего Учителя. Что они сами видѣли и слышали, разсказы о томъ не могли ихъ такъ интересовать, какъ разсказы о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, свидѣтелями которыхъ они сами не были и о которыхъ, слѣдовательно, они знали вообще мало. Поэтому весьма естественно предполагать, что сами апостолы обращались съ просьбою къ пресв. Дѣвѣ, чтобы она имъ разсказала все то, что сама знала о жизни своего Сына, и она, конечно, всегда удовлетворяла такому благочестивому ихъ желанію. Въ самыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ нельзя не замѣтить того, что непосредственнымъ источникомъ нѣкоторыхъ сказаній о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа были именно разсказы пресв. Дѣвы. Нельзя не замѣтить, напр., что въ повѣствованіи Луки о событіяхъ, предшествовавшихъ рожденію Христа, главнымъ лицомъ разсказа всегда является лишь пресв. Дѣва, между тѣмъ какъ въ другихъ разсказахъ ея личность совершенно скрывается; а это, очевидно, есть доказательство того, что разсказы пресв. Дѣвы посредственно или непосредственно были именно тѣмъ источникомъ, изъ котораго Лука заимствовалъ свое повѣствованіе.

Возраженіе противъ этого предположенія, дѣлаемое обыкновенно отрицательною критикою, не особенно сильно. Вся его сила, какъ мы видѣли, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что евангелистъ Іоаннъ, любимый ученикъ Господа, которому со креста Господь поручилъ попеченіе о Своей Матери и который тогда же взялъ ее къ себѣ (Іоан., XIX, 27), который, слѣдовательно, ближе всѣхъ другихъ апостоловъ стоялъ къ Матери Іисуса и всегда имѣлъ возможность слышать отъ нея разсказы о дѣтствѣ Христа, не упоминаетъ въ своемъ Евангеліи ни объ одномъ событіи изъ этого періода, — на основаніи чего отрицательная критика и не допускаетъ возможности, чтобы разсказы пресвятой Дѣвы могли быть посредственнымъ или непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій. Но спрашивается: логично ли подобное умозаключеніе? Очевидно нѣтъ, и прежде всего потому, что оно противорѣчитъ требованіямъ здравой логики, такъ какъ въ его выводѣ содержится гораздо болѣе того, чѣмъ сколько даютъ посылки. Въ самомъ дѣлѣ, если Іоаннъ ничего

не говоритъ въ своемъ Евангеліи о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, то позволитъ ли здравая логика съ увѣренностію утверждать, что онъ вовсе ничего и не зналъ о нихъ, что онъ вовсе ничего и не слышалъ о нихъ отъ пресвятой Дѣвы и что ихъ не было на самомъ дѣлѣ? Нѣтъ сомнѣнія, что такое заключеніе всякій здраво и логически мыслящій человѣкъ назоветъ слишкомъ поспѣшнымъ и необдуманнымъ. Іоаннъ, какъ извѣстно, ничего нигдѣ не говоритъ о плотскомъ рожденіи Христа; но можно ли на этомъ основаніи заключать, что Христосъ, вовсе никогда не рождаясь, прямо пришелъ на Іорданъ, чтобы принять крещеніе отъ Іоанна? Да и кто, наконецъ, можетъ допустить, чтобы, проживая у Іоанна и ежедневно видясь и бесѣдуя съ нимъ и его семействомъ, пресвятая Дѣва никогда не заводила рѣчи о своемъ Сынѣ и Его жизни, — Сынѣ, дѣло Котораго возбудило тогда всѣ умы не только христіанъ, но и ихъ противниковъ и Который сталъ краеугольнымъ камнемъ новой міровой жизни и Царемъ новаго царства, а Марія, конечно, прожила у Іоанна не день и не два, а, по свидѣтельству преданія, довольно продолжительное время! Само собою разумѣется, что Іоаннъ могъ знать о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, но въ то же время могъ и ничего не говорить о нихъ въ своемъ Евангеліи, такъ какъ они могли не войти въ планъ его повѣствованія. Для такого предположенія можно указать и достаточное основаніе. Какъ извѣстно, при написаніи своего Евангелія, Іоаннъ имѣлъ въ виду цѣль изобразить жизнь Іисуса Христа такимъ образомъ, чтобы его читателямъ являлась во всемъ величіи Божественная личность Спасителя, дабы они увѣровали въ Него какъ въ истиннаго Богочеловѣка и чрезъ то удостоились блаженства жизни вѣчной (Іоан., XX, 31). Вотъ почему его Евангеліе и является такимъ возвышеннымъ и дѣйствительно чисто духовнымъ— εὐαγγέλιον πνευματικόν, какъ называли его древніе. Понятно, что при такой цѣли Іоаннъ долженъ былъ начать и свое Евангеліе рожденіемъ Христа не плотскимъ, а таинственнымъ, предвѣчнымъ, истинно-божественнымъ рожденіемъ не сына Авраама, а Бога-Сына отъ Бога-Отца, и только потомъ уже непосредственно перейти къ тому, какъ этотъ предвѣчно рождаемый отъ Отца Сынъ явилъ Себя міру, т.-е. къ Его общественному служенію. Вотъ почему Іоанну даже необходимо было пройти молчаніемъ исторію рождества и дѣтства Іисуса Христа, а ничуть не потому, чтобы онъ ничего не зналъ и не слышалъ о ней отъ пресвятой Дѣвы. Наконецъ опустить въ своемъ Евангеліи исторію дѣтства Іисуса Іоаннъ имѣлъ и другое основаніе. Какъ мы знаемъ, по весьма древнему общераспространенному церковному преданію, онъ написалъ свое Евангеліе съ цѣлію восполнить замѣченные имъ пропуски событій въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ... Жизнь Іисуса, какъ справедливо говоритъ Ольсгау-

зенъ [1]), представляетъ собою такую полноту самыхъ разнообразнѣйшихъ проявленій, а Его рѣчи вливаютъ такой богатый потокъ жизни въ кругъ Его учениковъ, что отдѣльные писатели были неспособны всецѣло обнять всю чрезвычайную полноту Его личности", а потому и первые три евангелиста не могли представить вполнѣ законченный образъ Христа,—многое они опустили въ своихъ Евангеліяхъ; вотъ это-то многое и имѣлъ въ виду восполнить евангелистъ Іоаннъ; что же у нихъ было изложено полно и ясно, о томъ онъ не считалъ нужнымъ говорить въ своемъ Евангеліи. Вотъ почему, съ другой стороны, онъ не счелъ нужнымъ говорить въ своемъ Евангеліи и о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Итакъ, что касается вопроса, откуда получили свое начало евангельскія повѣствованія Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, то послѣ сказаннаго уже не можетъ быть никакого сомнѣнія, что посредственнымъ или непосредственнымъ источникомъ ихъ не только можно, но и должно признать устные разсказы самой Матери Господа нашего Іисуса Христа. Далѣе нельзя отрицать и того, что кромѣ пресвятой Дѣвы, о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи апостоламъ могли разсказать также и братья Іисусовы, о которыхъ хотя и не говорится въ нашихъ Евангеліяхъ, чтобы они всегда находились при Іосифѣ и Маріи, но которые, конечно, даже и живя гдѣ-нибудь на сторонѣ, всегда могли знать, что особеннаго происходило въ семействѣ ихъ отца; что же касается Симеона, Анны пророчицы, Іосифа и виѳлеемскихъ пастуховъ, то относительно ихъ можно только строить тѣ или другія гипотезы и предположенія, но утверждать что-либо опредѣленное на основаніи евангельскихъ повѣствованій мы совершенно не имѣемъ никакого права; вдаваться же въ различныя предположенія мы считаемъ дѣломъ безполезнымъ, тѣмъ болѣе, что даже и одного такого источника, каковы устные разсказы пресвятой Дѣвы, по нашему мнѣнію, совершенно достаточно для убѣжденія въ истинности евангельскихъ повѣствованій, которыя на немъ основаны.

Тѣмъ не менѣе отрицательная критика, желая подорвать достовѣрность этихъ повѣствованій, не затрудняется найти въ нихъ даже и непримиримыя будто-бы противорѣчія. Такъ, прежде всего, по мнѣнію отрицательной критики, на основаніи этихъ повѣствованій нельзя будто-бы выработать себѣ опредѣленнаго представленія о томъ, гдѣ собственно первоначально жили Іосифъ и Марія [2]). У Матѳея дѣло представляется такимъ образомъ: по обрученіи Маріи съ Іосифомъ, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Марія имѣетъ

---

[1]) „Bibl. Commen." B. 1, стр. 6—7.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 334—335; срвн. Keim, „Geschichte Jesu", 1865, стр. 117.

во чревѣ отъ Духа Святаго (I, 18) и непосредственно за этимъ говорится, что Іисусъ родился въ Виѳлеемѣ (II, 1). На этомъ основаніи, говорятъ, можно догадываться, что предъ рожденіемъ Христа Іосифъ и Марія также жили въ Виѳлеемѣ. Напротивъ, по словамъ Луки, они не жили въ Виѳлеемѣ, а отправились туда только по случаю народной переписи изъ города Назарета (II, 4); въ другомъ мѣстѣ (I, 26) Лука также говоритъ, что ангелъ Гавріилъ былъ посланъ къ Маріи „въ городъ галилейскій, называемый Назаретомъ"; слѣдовательно, по представленію Луки, Іосифъ и Марія первоначально жили въ Назаретѣ, а не Виѳлеемѣ, какъ думаетъ Матѳей. Между тѣмъ Матѳей неуклонно придерживается своего мнѣнія и въ дальнѣйшихъ разсказахъ. Такъ, между прочимъ, онъ говоритъ, что вскорѣ послѣ рожденія Господа нашего Іисуса Христа Іосифъ во снѣ узналъ отъ ангела, что Иродъ хочетъ умертвить новорожденное Отроча, и потому бѣжалъ въ Египетъ; по возвращеніи же изъ Египта, онъ уже не осмѣлился отправиться въ Іудею, гдѣ былъ Виѳлеемъ, потому что „услышалъ, что Архелай царствуетъ въ Іудеѣ вмѣсто Ирода, отца своего", а поселился въ Галилеѣ, и именно въ Назаретѣ (II, 19—23). Отсюда отрицательная критика несправедливо заключаетъ, что, по представленію Матѳея, до бѣгства въ Египетъ Іосифъ жилъ въ Іудеѣ, т.-е. въ Виѳлеемѣ, и если по возвращеніи изъ Египта поселился въ Назаретѣ, то очевидно только потому, что въ то время царствовалъ Архелай [1]). Такимъ образомъ дѣйствительно нужно признать, что Матѳей и Лука какъ будто бы не вполнѣ согласны между собою относительно указанія на мѣстожительство Іосифа и Маріи до рожденія Іисуса, хотя, собственно говоря, Матѳей вовсе и не дѣлаетъ такого указанія. Тѣмъ не менѣе этого несогласія ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать еще непримиримымъ противорѣчіемъ, какъ это дѣлаетъ отрицательная критика. Здѣсь, очевидно, дѣло идетъ ни болѣе, ни менѣе какъ только о незначительныхъ разностяхъ въ свѣдѣніяхъ евангелистовъ относительно мѣстожительства Іосифа и Маріи,—разностяхъ, впрочемъ, такого рода, что онѣ не только не представляютъ непримиримаго противорѣчія, а напротивъ, лишь благодаря имъ, мы можемъ восполнить свѣдѣнія одного евангелиста свѣдѣніями другаго и такимъ образомъ получимъ возможность выработать себѣ болѣе полный и болѣе вѣрный взглядъ на мѣстожительство Іосифа и Маріи до рожденія Спасителя. Прежде всего, надо, конечно, всегда имѣть въ виду, что ни одинъ изъ евангелистовъ не задавался цѣлью—сообщить своимъ читателямъ точныя топологическія или хронологическія свѣдѣнія евангельской исторіи. Мы никогда не должны забывать, что такіе вопросы, какъ „гдѣ собственно

[1]) См. напр. D—r Strauss, „Das Leben Jesu", I, стр. 295, 325; срвн. его же „Das Leben Jesu", 1874, стр. 334; Schleiermarcher, „Das Leben Jesu", стр. 52.

было постоянное мѣстожительство Іосифа и Маріи?“ не могли имѣть какого-нибудь важнаго значенія ни для самихъ евангелистовъ, ни для ихъ читателей. Вниманіе евангелистовъ всегда было направлено не на побочныя обстоятельства, а лишь на самыя событія изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, ихъ содержаніе и ихъ мессіанское достоинство; если же когда они и указывали опредѣленно на ту или другую мѣстность, то лишь настолько, насколько это было необходимо для уясненія смысла самыхъ событій, происходившихъ въ данной мѣстности. Такъ, Матѳей, который имѣлъ въ виду представить жизнь Христа именно какъ *обѣтованнаго* Мессіи, очевидно не могъ пройти молчаніемъ того обстоятельства, что Христосъ родился въ *Виѳлеемѣ*, что Іосифъ и Марія бѣжали съ Іисусомъ въ *Египетъ* и т. п., такъ какъ здѣсь самыя мѣстности, въ которыхъ случилось то или другое событіе въ жизни Іисуса, служатъ подтвержденіемъ той истины, что Христосъ есть именно *обѣтованный* Мессія, потому что эти мѣстности въ такомъ же точно смыслѣ упоминаются въ самыхъ пророчествахъ о Немъ Ветхаго Завѣта. Напротивъ, въ другихъ случаяхъ, гдѣ мѣстность не имѣла особеннаго значенія для уясненія смысла того или другаго событія, евангелисты или совсѣмъ не упоминаютъ о ней, или же упоминаютъ только „между прочимъ“, не давая въ этомъ читателю строгаго отчета („вниде Іисусъ въ весь *нѣкую*“). Наконецъ, чтобы вполнѣ уяснить себѣ разности евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки относительно указанія мѣстожительства Іосифа и Маріи, нужно принять еще во вниманіе и образъ жизни Іосифа. Какъ извѣстно, Іосифъ былъ *плотникъ* (Мѳ., XIII, 55). Но плотничество — ремесло далеко не такого рода, чтобы само по себѣ могло привязать человѣка, „питающагося плодами рукъ своихъ“, разъ навсегда къ опредѣленному мѣстопребыванію, къ чему способствуетъ, напр., земледѣліе. Мѣстожительство плотника, не стѣсненнаго какими-нибудь общественными условіями или обязанностями, обыкновенно всегда обусловливается лишь спросомъ рабочихъ плотничьихъ рукъ. Тамъ не можетъ долго проживать плотникъ, гдѣ нѣтъ для него работы. Заручившись такимъ предположеніемъ, мы уже можемъ пойти далѣе и представлять себѣ дѣло такимъ образомъ. Сначала, т.-е. до объявленія цезарскаго указа о всеобщей народной переписи, Іосифъ жилъ (точнѣе сказать: „проживалъ“) въ Назаретѣ и занимался плотничествомъ. Но вотъ, по случаю народной переписи, онъ долженъ былъ оставить Назаретъ и отправиться въ Виѳлеемъ, городъ Давида, къ племени котораго онъ принадлежалъ по своему происхожденію. Тѣмъ не менѣе, по всей вѣроятности, вслѣдствіе какихъ-нибудь обстоятельствъ онъ однако-же принужденъ былъ остаться въ Виѳлеемѣ на болѣе или менѣе продолжительное время и прожить въ немъ дольше, чѣмъ, быть можетъ, того требовала самая перепись. Къ числу такихъ обстоятельствъ могло принадлежать пре-

жде всего то положеніе, въ которомъ находилась тогда Марія и которое одно могло принудить Іосифа остаться въ Виѳлеемѣ и пробыть тамъ до самаго рожденія Іисуса; къ этому обстоятельству могло присоединиться еще и то, что въ Виѳлеемѣ представлялось болѣе плотничной работы, чѣмъ въ Назаретѣ, гдѣ Іосифъ, конечно, не могъ конкуррировать съ искусными и хитрыми греками, населявшими тогда часть Галилеи и считавшимися особенно искусными въ ремесленныхъ работахъ [1]); къ этому, наконецъ, могла присоединиться еще и бѣдность Іосифа, вслѣдствіе которой его ничто особенно не могло тянуть въ Назаретъ, и онъ могъ оставаться вездѣ, гдѣ только находилъ для себя работу. Все это, вмѣстѣ взятое, по всей вѣроятности, и заставило Іосифа пробыть въ Виѳлеемѣ гораздо долѣе того, чѣмъ сколько онъ, быть можетъ, предполагалъ; почему вмѣсто пещеры, въ которой онъ первоначально поселился, за неимѣніемъ жилаго помѣщенія (Лук., II, 7), у Матѳея (II, 11) мы находимъ его живущимъ уже въ домѣ (οἰκία), что̀ указываетъ съ одной стороны на то, что перепись въ Виѳлеемѣ была уже окончена, или, по крайней мѣрѣ, что іудеи, пришедшіе изъ другихъ мѣстъ, по большей части уже выбыли изъ Виѳлеема, вслѣдствіе чего оказались свободными помѣщенія и въ жилыхъ домахъ, а съ другой — что на Іосифа тогда уже можно было смотрѣть болѣе чѣмъ на простаго путешественника. Наконецъ, изъ того, что у Матѳея мы находимъ его живущимъ уже въ домѣ, можно даже заключить, что онъ рѣшился если не поселиться въ Виѳлеемѣ навсегда, то по крайней мѣрѣ провести тамъ болѣе или менѣе продолжительное время. Тѣмъ не менѣе пребываніе его однако-же и въ Виѳлеемѣ не могло продолжиться долго. Получивъ во снѣ откровеніе отъ ангела, что „Иродъ хочетъ искать“ новорожденнаго „младенца“ Іисуса, „чтобы погубить Его“, Іосифъ „всталъ, взялъ Младенца и Матерь Его ночью и пошелъ въ Египетъ“. По возвращеніи же изъ Египта, онъ снова хотѣлъ поселиться въ Виѳлеемѣ, куда его влекли, быть можетъ, или недоконченныя работы, или несведенные счеты съ виѳлеемскими жителями, такъ какъ онъ бѣжалъ въ Египетъ слишкомъ поспѣшно (Мѳ., II, 14), или уже, наконецъ, болѣе выгодныя условія жизни, чѣмъ въ Назаретѣ. Впрочемъ, узнавъ еще на пути, что въ Іудеѣ, гдѣ находился и Виѳлеемъ, царствуетъ сынъ Ирода Великаго — Архелай, едва ли въ жестокости уступавшій сколько-нибудь своему отцу, Іосифъ предпочелъ снова поселиться въ своемъ прежнемъ городѣ Назаретѣ. Изъ всего сказаннаго должно вывести, такимъ образомъ, слѣдующее заключеніе: 1) пребываніе Іосифа въ Виѳлеемѣ было болѣе чѣмъ простое посѣщеніе этого города по случаю только народной переписи, такъ что, не случись упомянутыя нами обстоятельства, Іосифъ, быть можетъ, даже и на-

[1]) Срвн. Фаррара „Жизнь Іисуса Христа“, перев. Матвѣева, т. I, стр. 45.

всегда остался бы въ Виѳлеемѣ; а это, конечно, давало Матѳею полное право смотрѣть на Виѳлеемъ какъ на мѣстожительство Іосифа и Маріи. Но 2) пребываніе Іосифа въ Виѳлеемѣ все-таки было лишь случайно и непродолжительно: поэтому Лука съ своей стороны имѣлъ полное право о послѣдующемъ переселеніи Іосифа въ Назаретъ говорить какъ о его возвращеніи въ свой городъ. Понятно, что при такомъ пониманіи между евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки не только нѣтъ никакого противорѣчія, въ силу котораго одно повѣствованіе совершенно исключало бы собою другое, но, напротивъ, благодаря этимъ незначительнымъ разностямъ, они лишь восполняютъ другъ друга, и такимъ образомъ даютъ читателю болѣе полный и цѣльный топографическій образъ евангельскихъ событій.

Не такъ, впрочемъ, рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательная критика. По ея мнѣнію [1]), Лука могъ назвать Назаретъ мѣстожительствомъ Іосифа и Маріи просто-на-просто потому, что впослѣдствіи Іисуса нерѣдко называли *галилеяниномъ*, точно также какъ Матѳей могъ назвать Виѳлеемъ мѣсторожденіемъ Іисуса только потому, что всѣ вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Его наперед былі убѣждены, что Христосъ, какъ Мессія, какъ потомокъ Давида, долженъ былъ родиться именно въ Виѳлеемѣ [2]). Удивительно, какъ иногда можно подтасовывать евангельскія событія и искажать прямой и ясный ихъ смыслъ! Впрочемъ не нужно особенно напряженнаго вниманія для того, чтобы видѣть, какъ здѣсь ставится одно вмѣсто другаго: основаніе на мѣсто слѣдствія, слѣдствіе—на мѣсто основанія. Еслибы дѣйствительно Лука не зналъ изъ положительныхъ и достовѣрныхъ источниковъ о мѣстожительствѣ Іосифа и Маріи и догадывался о немъ только на томъ основаніи, что нерѣдко впослѣдствіи Іисуса называли *галилеяниномъ*, то очевидно и въ своемъ Евангеліи онъ могъ сказать только то, что родители Іисуса жили въ *Галилеѣ*, но ни въ какомъ случаѣ не могъ бы сказать на этомъ основаніи, что они жили въ *Назаретѣ*, такъ какъ Галилея и Назаретъ—далеко не одно и то же. Что же касается указанія Матѳея на Виѳлеемъ. то допустимъ, что многіе, вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Іисуса, дѣйствительно были убѣждены, что Христосъ, какъ Мессія, какъ потомокъ Давида, долженъ былъ родиться въ Виѳлеемѣ. Но отсюда, очевидно, еще далеко не слѣдуетъ того, что еслибы Онъ даже на самомъ дѣлѣ и не родился въ Виѳлеемѣ, то, въ силу одного убѣжденія вѣрующихъ, евангелистъ все-таки указалъ бы на Виѳлеемъ, какъ на Его мѣсторожденіе. Во-1-хъ, чтобы быть потомкомъ Да-

---

[1]) Срвн. Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 55.

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 151, 154, 191, 333—340. Что Іисусъ Христосъ происходилъ изъ Галилеи—и именно изъ Назарета—это, впрочемъ, Штраусъ признаетъ *историческимъ*.—„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 191.

вида, для этого еще не необходимо рождаться въ Виѳлеемѣ, а во-2-хъ, спрашивается: откуда же послѣ этого вѣрующіе могли получить свое убѣжденіе, что Іисусъ родился въ Виѳлеемѣ? Очевидно, изъ того, что они вѣровали въ Него, какъ въ обѣтованнаго Мессію, на Которомъ исполнились всѣ ветхозавѣтныя пророчества и Который, по предсказанію Михея долженъ былъ родиться въ Виѳлеемѣ. Но почему же они увѣровали въ Него именно какъ въ *обѣтованнаго* Мессію? Очевидно, потому, что они знали, что на Немъ съ точностью исполнились всѣ божественныя обѣтованія, всѣ ветхозавѣтныя пророчества, а въ томъ числѣ и пророчества Михея, что Онъ родится въ Виѳлеемѣ. Такимъ образомъ, даже идя тѣмъ путемъ, который намѣтила отрицательная критика, мы приходимъ къ заключенію, что дѣло имѣло совершенно обратный ходъ, т.-е. что не потому евангелистъ указываетъ на Виѳлеемъ, какъ на мѣсторожденіе Христа, что въ этомъ были убѣждены всѣ вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Іисуса, но что многіе и вѣровали въ мессіанское достоинство Іисуса отчасти именно потому, что Онъ родился въ Виѳлеемѣ. Вся ошибка отрицательной критики состоитъ въ томъ, что она построила явно ложное умозаключеніе: подобное умозаключеніе обыкновенно называютъ *логическимъ кругомъ*, потому что въ немъ можно такъ же безконечно вращаться, какъ бѣлка вращается въ своемъ колесѣ: въ немъ основаніе выводится изъ слѣдствія, слѣдствіе — изъ основанія (idem per idem), и его ложь обнаруживается тотчасъ же, при самомъ незначительномъ прикосновеніи разсудочнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, кто усомнится въ справедливости той мысли, что еслибы на Христѣ дѣйствительно не исполнилось все то, что о Немъ предсказывали ветхозавѣтные пророки, т.-е., что еслибы Онъ не родился въ Виѳлеемѣ (Мих. V, 2), не родился именно отъ Дѣвы (Исаіи VII, 14), и т. п., то никто и не повѣрилъ бы, что Онъ истинно обѣтованный Мессія, а слѣдовательно не могло бы образоваться того убѣжденія, что Онъ *долженъ былъ* родиться въ Виѳлеемѣ?

Но, желая подорвать довѣріе къ повѣствованіямъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, отрицательная критика указанными возраженіями не ограничивается. Ей повсюду мерещатся непримиримыя противорѣчія. Такъ, она находитъ противорѣчіе даже и въ томъ, что у Луки благовѣствуетъ архангелъ о сверхъ-естественномъ рожденіи Господа нашего Іисуса Христа самой Маріи, а у Матѳея—лишь Іосифу, и притомъ дѣло представляется такимъ образомъ, что ни Марія не знаетъ о благовѣстіи, бывшемъ Іосифу, ни Іосифъ не знаетъ о благовѣстіи, бывшемъ Маріи [1]). Но въ выс-

[1]) 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.

шей степени неправдоподобно, по мнѣнію отрицательной критики, чтобы Марія, обрученная уже Іосифу, не сообщила ничего ему о полученномъ ею благовѣстіи и такимъ образомъ сама подала поводъ усомниться въ ея цѣломудріи. Но какое же, спрашивается, противорѣчіе въ томъ, что Матѳей говоритъ о явленіи ангела Іосифу, а Лука — Маріи? Конечно, было бы страннымъ, еслибы наши евангелисты такъ различно повѣствовали объ одномъ и томъ же событіи; но очевидно, что они говорятъ о событіяхъ совершенно различныхъ. Лука говоритъ о явленіи ангела Маріи еще даже до зачатія Спасителя; Матѳей повѣствуетъ о событіи уже гораздо позднѣйшемъ; у него ангелъ является Іосифу уже въ то время, когда у Маріи стали слишкомъ замѣтны признаки зачатія. У Луки ангелъ благовѣствуетъ о зачатіи Іисуса; у Матѳея лишь разсѣеваетъ сомнѣніе Іосифа. У Луки ангелъ является пресв. Дѣвѣ на-яву, у Матѳея—во время сна Іосифа. Если же наши евангелисты различно говорятъ о совершенно различныхъ событіяхъ, то къ чему же здѣсь рѣчь о непримиримомъ противорѣчіи, которую обыкновенно заводитъ отрицательная критика? Подъ вліяніемъ чудобоязни, отрицательная критика не видитъ, разумѣется, того, что наши евангелисты и въ этомъ случаѣ не только не противорѣчатъ другъ другу, но лишь восполняютъ одинъ другаго, такъ что повѣствованіе Луки вполнѣ понятнымъ становится только при повѣствованіи Матѳея, и наоборотъ, и въ этомъ, конечно, нельзя не видѣть даже явнаго и непосредственнаго руководительства евангелистовъ Духомъ Божіимъ. Что же касается загадочнаго поведенія пресвятой Дѣвы, ничего, повидимому, не сказавшей своему обручнику о бывшемъ ей ангельскомъ благовѣстіи и о ея дѣйствительномъ зачатіи будущаго Искупителя падшаго человѣчества, то возраженіе отрицательной критики, направленное на этотъ пунктъ, на первый взглядъ дѣйствительно представляется вѣскимъ и основательнымъ. Его рѣшеніемъ занимались многіе апологеты евангельской исторіи, и потому много указано способовъ для его опроверженія. Молчаніе Маріи объясняли, напр., отсутствіемъ въ то время Іосифа, путешествіемъ въ Іудею самой Маріи, ея трехмѣсячнымъ тамъ пребываніемъ, и т. д., и т. п. Но нужно сознаться, что всѣ эти способы не могутъ быть названы удовлетворительными, потому что вопросъ о томъ, почему же Марія не открылась Іосифу тотчасъ по возвращеніи изъ Іудеи, все-таки остается вопросомъ. Поведеніе Маріи гораздо естественнѣе поэтому объяснить себѣ слѣдующимъ образомъ. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что до явленія во снѣ ангела, Іосифъ ничего не видѣлъ въ Маріи бо̀льшаго, какъ только простую, но благочестивую, чистую и цѣломудренную дѣву. Ея величайшее смиреніе и полнѣйшая преданность одной только волѣ Божіей, конечно, не оставались для него скрытыми; но тѣмъ не менѣе въ его глазахъ она не возвышалась еще настолько, чтобы онъ ставилъ ее несравненно выше всѣхъ іудейскихъ

женщинъ того времени и считалъ не только достойною, но и предназначенною быть матерью обѣтованнаго Мессіи. Хотя, быть можетъ, онъ и принадлежалъ къ числу людей, чаявшихъ скорой Утѣхи израилевой (Лук. II, 25, 38), но едва ли онъ стоялъ настолько выше современныхъ ему соотечественниковъ, чтобы самъ по себѣ, безъ содѣйствія благодати Божіей, могъ имѣть то идеальное, чисто духовное представленіе о Мессіи, которое чуждо всякой мысли о Его блестящемъ политическомъ значеніи, могуществѣ и силѣ. Вотъ почему, если онъ и вѣровалъ, что скоро придетъ всѣми ожидаемый обѣтованный Мессія, то, по всей вѣроятности, ту женщину, которая была предназначена родить этого великаго царя, имѣвшаго взойти на престолъ отца своего Давида, онъ представлялъ себѣ какою-нибудь важною и знатною іудеянкою, но никакъ не простою и смиренною Маріею... Представимъ же себѣ теперь, что эта смиренная и кроткая отроковица, которую Іосифъ часто видѣлъ сидѣвшею по нѣскольку часовъ за писаніемъ Моисея и пророковъ, явилась предъ нимъ и чистосердечно сообщила ему, что она „имѣетъ во чревѣ“, или что даже только будетъ имѣть, и притомъ безъ участія мужа, а только чрезъ сошествіе на нее Святаго Духа и осѣненіе силою Вышняго, какъ сообщилъ ей ангелъ Гавріилъ. Что̀ подумалъ бы о ней Іосифъ? Очевидно, сначала онъ почелъ бы ее, по всей вѣроятности, только ханжею, даже, пожалуй, болѣе,—онъ могъ бы сдѣлать ей упрекъ въ томъ, что этимъ она оскорбляетъ святость божественнаго обѣтованія о Мессіи, оскорбляетъ Самого, хотя и не родившагося еще, Мессію, такъ какъ, будучи столь простою и незнатною, она считаетъ себя достойною быть Его матерью; а затѣмъ, спустя нѣсколько мѣсяцевъ, когда бы онъ дѣйствительно убѣдился въ томъ, что Марія находится въ такомъ положеніи, что скоро будетъ матерью, онъ, конечно, почелъ бы ее невѣрною, осквернившею чистоту цѣломудрія. Вотъ въ какомъ положеніи находилась въ то время пресвятая Дѣва по отношенію къ Іосифу. Съ одной стороны, она видѣла всю свою чистоту и невинность, а съ другой — была убѣждена, что даже и Іосифъ, такъ хорошо знавшій ее, не повѣритъ ей. Что ей оставалось поэтому дѣлать, какъ не молчать, предоставивъ все волѣ Божіей?.. Для нея самой вѣсть ангела была непонятна; ей самой дано было знаменіе (Лук., I, 36), въ силу котораго бы она повѣрила; кромѣ того, здѣсь былъ и ангелъ, который ей явился; сверхъестественное подтверждалось сверхъестественнымъ же; а Іосифъ безъ ангела, безъ знаменія, безъ чрезвычайнаго засвидѣтельствованія долженъ былъ повѣрить событію чрезвычайному, непонятному, бывшему непонятнымъ для самой даже Маріи (Лук., I, 34), и притомъ долженъ былъ повѣрить устамъ той, которая скорѣе всего могла прибѣгнуть къ обману, еслибы дѣло не было такъ, какъ оно дѣйствительно было? Онъ долженъ былъ повѣрить Маріи тогда, когда для него могло

казаться вѣроятнѣйшимъ, что Марія его обманываетъ или по крайней мѣрѣ кѣмъ-нибудь обманута сама! Подобное предположеніе для него, очевидно, могло казаться гораздо болѣе вѣроятнымъ, нежели то, что Марія, по какому-то невѣроятному чуду, родитъ сына безъ участія мужа! Дѣло небывалое, неслыханное... Ясно, что такое чудо чрезъ чудо же только и могло быть подтверждено. И дѣйствительно, по свидѣтельству евангелиста, Провидѣнію угодно было открыть Іосифу эту тайну сверхъестественнымъ образомъ (Матѳ., I, 20). Такой взглядъ на поведеніе Маріи высказываетъ, между прочимъ, также и св. Златоустъ. „Дѣва молчала,—говоритъ онъ [1]),—ибо думала, что не увѣритъ жениха, сказавши о необыкновенномъ дѣлѣ, а, напротивъ, огорчитъ его, подавъ мысль, что прикрываетъ сдѣланное преступленіе. Ежели сама она, слыша о даруемой ей толикой благодати, судитъ по-человѣчески и говоритъ: како будетъ сіе, идѣ же мужа не знаю? (Лук. I, 34) то гораздо болѣе усомнился бы Іосифъ, услышавъ о семъ отъ подозрѣваемой жены. Посему дѣва вовсе не говоритъ Іосифу“. Такимъ образомъ поведеніе Маріи въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ представляется въ высш степени правдоподобнымъ, психологически-вѣрнымъ и вполнѣ естественнымъ. Иначе Марія поступить дѣйствительно и не могла.

Но недовѣріе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа основывается, наконецъ, еще и на томъ, что наши евангелисты говорятъ не объ однихъ и тѣхъ же, а о совершенно различныхъ евангельскихъ событіяхъ [2]); Матѳей, напр., говоритъ о такихъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ у Луки (поклоненіе волхвовъ, бѣгство во Египетъ и избіеніе младенцевъ); въ свою очередь и Лука также повѣствуетъ о двухъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ у Матѳея. Впрочемъ, для отрицательной критики не важно то, что̀ евангелисты говорятъ о различныхъ событіяхъ,— отрицательная критика не можетъ сказать, что въ этомъ случаѣ евангельскія повѣствованія находятся между собою въ непримиримомъ противорѣчіи [3]), но она не довѣряетъ имъ потому, что они говорятъ не о томъ, чего бы хотѣлось отрицательной критикѣ. По ея мнѣнію [4]), о поклоненіи волхвовъ и о находящихся въ непосредственной связи съ этимъ событіемъ—бѣгствѣ въ Египетъ и избіеніи младенцевъ долженъ бы былъ говорить не Матѳей, а именно Лука. Лука писалъ свое Евангеліе для язычниковъ; поэтому ему и гораздо естественнѣе говорить въ своемъ Евангеліи о такихъ событіяхъ, какъ поклоненіе волхвовъ,

---

[1]) Бесѣды на Матѳея, I, стр. 66.
[2]) Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 115.
[3]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 65—66.
[4]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 386.

такъ какъ прямой смыслъ этого событія состоитъ именно въ томъ, что новорожденнаго Іисуса признаетъ своимъ Искупителемъ прежде всего мрачное язычество, которое первое приноситъ Ему и свое привѣтствіе. Но отрицательная критика, очевидно, здѣсь опускаетъ изъ виду то обстоятельство, что эти событія вполнѣ соотвѣтствуютъ также и цѣли Евангелія отъ Матѳея, хотя оно и было писано для іудеевъ. Говоря о бѣгствѣ въ Египетъ и объ избіеніи младенцевъ, — событіяхъ, которыя стоятъ въ неразрывной связи съ поклоненіемъ волхвовъ,—евангелистъ Матѳей, конечно, имѣлъ въ виду указать своимъ читателямъ, что даже и на этихъ событіяхъ, т.-е. на самыхъ первыхъ страницахъ евангельской исторіи, буквально исполнились божественныя обѣтованія и предсказанія уважаемыхъ іудеями ветхозавѣтныхъ пророковъ и что новорожденное Отроча во-истину есть обѣтованный Мессія и истинный Царь Израилевъ.

Къ сожалѣнію, мы должны сознаться, что эти доводы наши не имѣютъ для отрицательной критики [1]) особенно важнаго значенія, не потому впрочемъ, чтобы сами по себѣ они были ложны и неосновательны, а потому, что самыя ветхозавѣтныя пророчества, примѣняемыя Матѳеемъ къ тѣмъ или другимъ евангельскимъ событіямъ, на самомъ дѣлѣ будто-бы вовсе не соотвѣтствуютъ этимъ событіямъ, почему и не могутъ быть къ нимъ примѣняемы [2]). Дѣйствительно, если придерживаться буквальнаго смысла пророчественныхъ словъ, которыя евангелистъ Матѳей примѣняетъ къ тѣмъ или другимъ событіямъ евангельской исторіи, то, конечно, не трудно придти къ тому заключенію, что эти пророчества вовсе не относятся къ лицу будущаго Мессіи. А такъ именно и смотритъ на это дѣло отрицательная критика. Къ бѣгству въ Египетъ евангелистъ примѣняетъ слова Осіи: „изъ Египта воззвалъ Я Сына Моего“ (Ос., XI, 1). Какъ извѣстно, эти слова имѣютъ непосредственное отношеніе лишь къ іудейскому народу; тѣмъ не менѣе отрицательная критика дѣлаетъ слишкомъ опрометчивое заключеніе, когда утверждаетъ, что если эти слова непосредственно относятся къ израильскому народу, то они неприложимы уже ко Христу, и что самое повѣствованіе о бѣгствѣ въ Египетъ измышлено поэтому евангелистомъ лишь для того, чтобы оправдать ветхозавѣтное пророчество, которое однако-же имъ понято было будто-бы невѣрно. Но прежде чѣмъ изрекать такой строгій приговоръ, намъ кажется справедливѣе — вникнуть поглубже въ тѣ основанія, какими руководился евангелистъ, примѣняя это пророчество къ новозавѣтному событію. Прежде всего нужно замѣтить, что жизнь ветхозавѣтнаго іудейскаго народа не есть только простое историческое прошлое, само въ себѣ заключавшее свою цѣль, но она

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 380—381.
[2]) Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 119

имѣетъ еще и чисто типическое значеніе, вслѣдствіе чего становится вполнѣ возможнымъ примѣненіе многихъ ветхозавѣтныхъ событій къ новозавѣтнымъ. Такъ смотрѣлъ на жизнь іудейскаго народа и Самъ Христосъ (Іоан., III, 14). По примѣру Его и апостолы — особенно Павелъ — очень часто пользуются такого рода характеромъ ветхозавѣтныхъ событій при уясненіи событій новозавѣтныхъ. По новозавѣтному воззрѣнію, ветхозавѣтныя событія и теократически-историческая жизнь еврейскаго народа, какъ народа, всегда находившагося подъ особеннымъ божественнымъ водительствомъ, имѣютъ совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ обыкновенныя историческія событія и обыкновенная историческая жизнь всѣхъ другихъ народовъ, лишенныхъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Событія изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа не принадлежатъ къ числу тѣхъ историческихъ явленій, которыя, выражая только духъ своего народа или извѣстную сторону его внутренней жизни, ограничиваются лишь временнымъ значеніемъ для того же самаго народа Событія ветхозавѣтной еврейской жизни, по воззрѣнію новозавѣтныхъ писателей, — не только событія прошлаго, умершаго, разъ совершившагося и уже болѣе невоспроизводящагося въ жизни, но въ глазахъ новозавѣтныхъ писателей они имѣютъ важное и глубокое, вѣчно продолжающееся значеніе, такъ какъ они отличаются отъ всѣхъ другихъ историческихъ событій своимъ особымъ, имъ только свойственнымъ характеромъ *типа* или *прообраза*. Основаніе для такого значенія еврейская жизнь имѣла въ самой цѣли своей и въ назначеніи своего теократическаго развитія. Ветхозавѣтный еврейскій народъ былъ предназначенъ быть орудіемъ для совершенія искупленія падшаго человѣчества; онъ былъ постояннымъ носителемъ идеи этого искупленія. Вотъ почему ветхозавѣтные іудеи такъ же, какъ и мы, всегда могли принять участіе въ дѣлѣ искупленія; различіе только въ томъ, что іудеи могли участвовать въ искупленіи по вѣрѣ въ будущее, мы же — по вѣрѣ въ настоящее и прошедшее. Такимъ образомъ основной законъ нравственно-религіозной и чисто-духовной жизни у нихъ и у насъ совершенно одинъ и тотъ же и различается лишь своимъ временнымъ проявленіемъ. Но какъ по обстоятельствамъ времени, такъ и по характеру самаго народнаго воспитанія или божественнаго водительства, равно какъ и по характеру воспитываемаго народа, евреямъ не былъ открытъ самый духъ этого закона во всей его высотѣ и полнотѣ, идеальности и духовности; онъ былъ покрытъ для нихъ внѣшнею формою, образомъ, чрезъ который нужно было проникнуть, чтобы вполнѣ понять чистую духовность этого закона. Вотъ почему весь законъ еврейскій представляется вообще какъ σκιά, какъ образъ, какъ сѣнь грядущихъ благъ, а не самая духовная сущность. Вотъ почему и событія изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа, имѣя вполнѣ свое историческое значеніе, какъ явленія народной жизни,

въ то же время имѣютъ еще и другое, высшее, типическое значеніе. Если мы отрѣшимся отъ внѣшняго проявленія ихъ и вникнемъ во внутреннюю и существенную ихъ основу, то мы не можемъ не замѣтить, что ихъ высшее значеніе заключается именно въ ихъ всемірномъ и универсальномъ характерѣ. Вотъ почему, при изслѣдованіи ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа, каждое важное историческое событіе нужно разсматривать не только какъ прошедшій фактъ, имѣвшій въ свое время свое полное историческое значеніе, но и какъ фактическій прообразъ, какъ типъ, имѣющій пророчественное значеніе для Новаго Завѣта. Съ этой именно точки зрѣнія смотритъ на ветхозавѣтную жизнь израильскаго народа и великій апостолъ языковъ — Павелъ, и въ этомъ именно смыслѣ трактуетъ онъ о всѣхъ тѣхъ событіяхъ, какихъ только касался изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа. Такъ, разсуждая о томъ, что вѣра Авраама вмѣнилась ему въ праведность, апостолъ Павелъ смотритъ на эту вѣру не только какъ на прошлый историческій фактъ, но также какъ и на типъ всякаго истинно вѣрующаго во Христа. Упоминая о томъ, что во время странствованія израильтянъ по пустынѣ многіе изъ нихъ сдѣлались жертвою собственнаго невоздержанія, апостолъ прибавляетъ: „а это были образы для насъ“ (I Кор., X, 6), — и въ другомъ мѣстѣ (ст. 11); „все сіе происходило съ ними (израильтянами) какъ образы“, и т. п. Точно такъ же трактуетъ апостолъ и исторію Сарры и Агари въ посланіи къ Галатамъ (гл. IV). И вообще нужно сказать, что въ посланіяхъ къ Римлянамъ, Коринѳянамъ, Галатамъ и особенно Евреямъ премудрый апостолъ точно и опредѣленно объясняетъ довольно многочисленными примѣрами то общее положеніе, что нѣкоторыя ветхозавѣтныя событія изъ жизни еврейскаго народа, имѣя свое полное историческое значеніе, въ то же время суть также еще и типическіе образы событій новозавѣтныхъ. Вотъ почему и евангелистъ Матѳей, точно также смотря на ветхозавѣтную жизнь израильскаго народа, въ описаніи земной жизни Господа нашего Іисуса Христа иногда указываетъ на ветхозавѣтныя событія, какъ на пророческіе типы событій новозавѣтныхъ. Какъ типическіе образы, они суть дѣйствительныя пророчества, которыхъ исполненіе послѣдовало въ жизни Христа, хотя сами по себѣ они имѣютъ и свое полное историческое значеніе въ жизни еврейскаго народа. Правда, Осія дѣйствительно говоритъ о вызовѣ изъ Египта народа еврейскаго, котораго онъ называетъ сыномъ Божіимъ, какъ называлъ еврейскій народъ нѣкогда еще и Моисей. Но пребываніе евреевъ въ Египтѣ несомнѣнно имѣетъ отношеніе къ Новому Завѣту, какъ событіе прообразовательное и пророчественное. Евреи переселились въ Египетъ въ лицѣ патріарха Іакова и его сыновей съ тою же самою почти цѣлію, съ какою бѣжалъ туда Іосифъ съ Іисусомъ и Его Матерію. Израиль, сынъ Божій, пошелъ въ Египетъ, чтобы

избѣжать смерти отъ голода; Іосифъ бѣжалъ въ Египетъ, чтобы избавить истиннаго Сына Божія— Христа—отъ меча Иродова; но какъ Израиль, такъ и Христосъ затѣмъ снова возвращаются въ Палестину, чтобы тамъ жить, исполняя свое высокое предназначеніе. По такому единству внутренняго значенія, пребываніе Израиля въ Египтѣ, съ новозавѣтной точки зрѣнія, дѣйствительно должно быть признано прообразомъ пребыванія тамъ истиннаго Сына Божія Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ образомъ, Матѳей имѣлъ полное право смотрѣть на слова Осіи: „изъ Египта воззвалъ Я Сына Моего“, какъ на дѣйствительное пророчество, исполнившееся въ жизни Христа. То же самое нужно сказать и о пророчествѣ Іереміи, которое хотя и относится непосредственно къ отведенію іудеевъ въ Вавилонъ, но, какъ пророчество прообразовательное, могло быть вполнѣ приложимо и къ избіенію виѳлеемскихъ младенцевъ. Это примѣненіе тѣмъ болѣе возможно, что, по свидѣтельству Бытописателя (Быт. XXXV, 19), Рахиль, плачущая о чадѣхъ, которыхъ уже не было въ живыхъ, была погребена именно въ Виѳлеемѣ, этомъ пограничномъ городкѣ между колѣнами Іуды и Веніамина, сына Рахилина.

Итакъ, всѣ возраженія, всѣ подозрѣнія, мнимыя противорѣчія, указываемыя отрицательною критикою въ повѣствованіяхъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, совершенно исчезаютъ при болѣе серьёзномъ и безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, и нѣтъ никакого разумнаго основанія въ чемъ-нибудь не довѣрять этимъ повѣствованіямъ даже и при научномъ изложеніи историческаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

ГЛАВА III.

Благовѣщеніе архангела Гавріила о рожденіи Христа и Его Предтечи.

Тяжело было состояніе падшаго человѣка. До своего паденія человѣкъ постоянно находился въ ближайшемъ общеніи съ Творцомъ, созерцалъ Его величіе, премудрость и благость, а самъ, какъ чистый и непорочный, былъ свободенъ отъ страстей и худыхъ наклонностей, и потому всегда имѣлъ полную возможность противостоять искушенію врага. Какъ образъ и подобіе Божества, онъ имѣлъ умъ чистый и свѣтлый, волю благую и правую, душу безсмертную, тѣло здоровое и крѣпкое, не подверженное никакимъ болѣзнямъ и физическимъ невзгодамъ. Такъ физически и психически былъ силенъ человѣкъ до своего паденія. Но разъ паденіе совершилось,—и человѣкъ оказался

существомъ самымъ безпомощнымъ, нравственно совершенно немощнымъ. Вся его природа мгновенно измѣнилась. Грѣхъ тотчасъ оказалъ свое дѣйствіе. Крѣпкій тѣломъ и безболѣзненный, человѣкъ вдругъ сталъ способнымъ къ недугамъ и даже смерти. Безстрастный и нравственно чистый, онъ вдругъ сталъ доступенъ для всякаго рода страстей и похотливъ. Сотворенный для одного только добра и совершенства, онъ вдругъ получилъ преимущественную наклонность ко злу и ко всему дурному... Мало того, самъ по себѣ онъ даже сдѣлался неспособенъ ни къ чему хорошему. Такъ радикально искажена грѣхомъ вся нравственная природа человѣка. И такимъ ядомъ грѣха былъ зараженъ не одинъ только виновникъ паденія, но и все его потомство. Вотъ почему даже одаренный сугубою благодатію апостолъ такъ говоритъ о своей человѣческой природѣ, поврежденной первороднымъ грѣхомъ: „я не понимаю, что́ дѣлаю: потому что не то дѣлаю... А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, т.-е. въ плоти моей, доброе; потому что желаніе доброе есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать доброе, того не нахожу. Добра, котораго хочу, не дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ“ (Рим., VII, 15—20). Если же такъ говоритъ о своей испорченной природѣ апостолъ Христовъ [1]), то что́ же нужно сказать о ветхозавѣтномъ человѣкѣ, лишенномъ искупительной благости Божіей? Уже вскорѣ послѣ паденія перваго человѣка Каинъ изъ зависти убиваетъ брата своего Авеля и „всякъ помышляетъ въ сердцѣ своемъ прилежно на злая по вся дни“ (Быт. VI, 5). Сдѣлавшись воспріимчивымъ только ко злу, человѣкъ пошелъ по этому пути быстрыми шагами. Ни всемірный потопъ, ни содомская катастрофа, ни другія наказанія Божіи не остановили его. Нравственное паденіе, нравственная распущенность разлились по всему міру бурнымъ потокомъ. „Нѣсть праведенъ никтоже!“ принужденъ былъ воскликнуть уже Давидъ... „Вси уклонішіяся вкупѣ неключими быша, нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единаго“ (Пс. XIII, 1—3). И если такъ говоритъ Давидъ объ израильскомъ народѣ, судьбами котораго руководилъ Самъ Богъ,— народѣ, среди котораго время отъ времени возставали пророки, возвѣщавшіе волю Божію, обличавшіе его за распущенность и постоянно указывавшіе лучшую и дѣйствительную цѣль его жизни, подкрѣпляя свои слова не только божественными обѣтованіями, но и сверхъестественными дѣйствіями или чудесами, то что́ же сказать о язычни-

---

[1]) Припоминаются намъ при этомъ слова и одного римскаго поэта — Ювенала:

Video meliora proboque
Deteriora sequor.

Срвн. у Ювенала Sat. 12, 26; у Горація Od. III, 6, 46; у Сенеки „De ira“ II, 8; у Ливія „Hist. praef.“.

кахъ, лишенныхъ такого непосредственнаго водительства Божія и погрязшихъ исключительно въ своемъ нечестіи?.. А какъ велико было паденіе человѣка и его совершенная нравственная безпомощность предъ рожденіемъ Господа нашего Іисуса Христа, этого нельзя изобразить никакими мрачными красками... Весь міръ представлялъ изъ себя лишь одну сплошную массу порока и нравственнаго разложенія. Человѣкъ чувствовалъ въ душѣ разладъ съ самимъ собою и въ то же время ниоткуда не получалъ успокоенія, потому что во всемъ онъ видѣлъ только пустую форму и нигдѣ не ощущалъ благодѣтельнаго вѣянія живаго духа.

„Іудейскій законникъ, по свидѣтельству апостола Павла, уча другихъ, не училъ самого себя; проповѣдуя не красть, кралъ; говоря: не прелюбодѣйствуй, прелюбодѣйствовалъ; гнушаясь идоловъ, святотатствовалъ“ (Рим., II, 22). При такомъ внутреннемъ противорѣчіи іудея самого съ собою, незадолго до пришествія на землю Христа, онъ уже не могъ удовлетворяться ни закономъ, ни писаніемъ Моисея и пророковъ; вотъ почему онъ обратился еще къ часто совершенно безсмысленнымъ „преданіямъ старцевъ“. Духъ исчезъ; осталась только одна форма, внѣшность и пустая обрядность... А нося на своей выѣ ярмо тяжелаго римскаго ига, тогдашній народъ еврейскій и въ политической жизни не видѣлъ для себя ничего отраднаго, потому что даже его собственный правитель или царь былъ для него тяжелъ и невыносимъ [1]). Безпомощный во всѣхъ отношеніяхъ народъ,

---

[1]) Лучшіе изъ тогдашнихъ іудеевъ, между прочимъ, такъ описываютъ въ жалобѣ къ кесарю свое несчастное положеніе при царѣ Иродѣ; „онъ (Иродъ) однимъ только именемъ былъ царь, а въ самомъ дѣлѣ употреблялъ къ утѣсненію іудеевъ не только всѣ извѣстные тиранамъ способы, но и много собственныхъ своихъ вымыслилъ на ихъ погибель; такъ что лишившіеся при немъ различными, неизвѣстными въ прежнія времена, казнями жизни не столько могли почитаться несчастливыми, сколько оставшіеся въ живыхъ, кои изъ всегдашняго показывающагося на лицѣ его звѣрства должны были непрестанно опасаться или о потеряніи своей жизни, или объ отъятіи принадлежащихъ имъ имѣній. Поелику сей ненавидящій подданныхъ своихъ царь нарочно старался украшать чужестранные города, чтобъ истощить до конца собственные свои, а чрезъ то и привелъ народъ свой, находившійся при вступленіи его на престолъ въ цвѣтущемъ состояніи, въ самую крайнюю бѣдность, лишая по самомалѣйшимъ причинамъ жизни знатнѣйшихъ гражданъ и похищая ихъ имѣнія: хотя же нѣкоторымъ и оставлялъ жизнь, но съ тѣмъ только, чтобъ завладѣть ихъ богатствами. Наложенныя отъ него на каждаго гражданина годовыя подати взыскиваемы были со всякою строгостью, но сверхъ тѣхъ должно было еще подносить подарки для удовольствія какъ собственнаго его корыстолюбія, такъ и для насыщенія алчности его придворныхъ и рабовъ, которые къ собиранію сихъ податей были приставлены и отъ наглости которыхъ однимъ только серебромъ или золотомъ можно было защищаться. Мы не хотимъ уже упоминать о насиліяхъ, оказанныхъ честнымъ женамъ и дѣвицамъ, потому что для сихъ несчастныхъ то только едино и осталось утѣшеніе, чтобъ причиненное стыдливости ихъ поруганіе во всегдашнемъ сокрыто было молчаніи: но скажемъ однимъ словомъ, что іудеи столько претерпѣли обидъ

страждущій физически и разлагающійся нравственно, предъ пришествіемъ Христа стоялъ уже надъ пропастью отчаянія и готовъ былъ ринуться въ нее... Искра жизни среди этого народа просвѣчивала лишь въ тѣхъ немногихъ личностяхъ, которыя еще чаяли скорой и истинной (а не политической) утѣхи израилевой; что же касается тогдашнихъ іудеевъ вообще, то это была уже не живая народная единица ветхозавѣтнаго теократизма, а скорѣе разлагающійся трупъ, мумія, которой даровать жизнь могла лишь не человѣческая, а сверхъестественная сила.

Не лучше было предъ пришествіемъ на землю Спасителя и состояніе міра языческаго. Великій апостолъ языковъ Павелъ, хорошо, конечно, знакомый съ тою средою, въ которую онъ внесъ свѣтъ Христова Евангелія, слѣдующими красками обрисовываетъ намъ нравственное состояніе язычества предъ пришествіемъ Спасителя: „Познавъ Бога чрезъ разсмотрѣніе природы,—говоритъ онъ,—язычники не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся: потому и предалъ ихъ Богъ, въ похотяхъ сердецъ ихъ, нечистотѣ, такъ что они осквернили сами свои тѣла... Женщины ихъ замѣнили естественное употребленіе противоестественнымъ; подобно и мужчины, оставивъ естественное употребленіе женскаго пола, разжигались похотію другъ на друга, мужчины на мужчинахъ дѣлая срамъ и получая въ самихъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе“ (Римл. I, 21—24; 26, 27). Апостолу Павлу можно, пожалуй, было бы возразить, что въ этомъ случаѣ немного преимущества предъ язычествомъ имѣетъ и христіанство, такъ какъ подобные пороки не составляютъ особенной рѣдкости и между христіанами; но за Павла отвѣчаетъ уже и Іоаннъ, когда говоритъ: „Кровь Іисуса Христа, Сына Его (Божія), очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха“ (1 Іоан. I, 7)—преимущество, котораго, очевидно, не имѣли язычники. Въ языческомъ мірѣ предъ пришествіемъ на землю Спасителя человѣческая нравственная природа дѣйствительно была искажена въ конецъ, безъ возможности возвращенія къ лучшему. Вмѣсто нравственнаго совершенства и постояннаго стремленія къ доброму, язычники были „исполнены, по словамъ того же самаго

отъ Ирода, сколько не оказалъ бы имъ и самый кровожаждущій звѣрь, если-бы онъ верховное надъ людьми получилъ правленіе, и для того хотя народъ нашъ многія въ прежнія времена претерпѣлъ разоренія, и нѣсколько разъ былъ переселяемъ изъ своего отечества; однако нѣтъ ни единаго въ повѣствованіяхъ примѣра, который бы равныя представлялъ злоключенія тѣмъ, какія іудеи претерпѣли отъ Ирода“ (Іосифа Флавія „Древн. іуд.“ перев. Самуйлова. Спб. 1795, ч. III, стр. 178—179).

апостола Павла, всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, исполнены зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ, безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знаютъ праведный судъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти; однако, не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ" (Римл. I, 29—32). А что значитъ, что въ послѣднее время язычники такъ нравственно пали, что уже ничего нельзя найти у нихъ, кромѣ дурного? Очевидно, это значитъ, что и язычники, чувствуя внутренній разладъ въ себѣ и не находя для себя нигдѣ удовлетворенія или успокоенія, въ отчаяніи бросаются въ ту пропасть, куда ихъ влечетъ испорченная грѣхомъ природа ихъ. Вотъ почему „хотя они и знаютъ праведный судъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти, однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ". Утружденный и обремененный язычникъ, чувствуя внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою и не слыша ниоткуда гласа, призывающаго его къ успокоенію, бросается въ омутъ собственныхъ страстей и самъ ищетъ для себя праведнаго суда Божія, самъ желаетъ своей смерти. И дѣйствительно, самоубійство, хладнокровное принятіе яда, равнодушіе къ жизни и смерти и тому подобные признаки отчаянія предъ пришествіемъ Спасителя считались у язычниковъ лучшимъ исходомъ для жизни.

Ко временамъ Спасителя Римская имперія обнимала собою все населенное пространство древняго міра: Римъ былъ центромъ, въ который сходились всѣ жизненныя силы, всѣ нити древняго міра; римскія знамена развѣвались въ рукахъ римскаго войска на берегу Евфрата на востокѣ; Египетъ и все сѣверное побережье Африки получали приказанія отъ Рима; южную границу въ Испаніи составляли столбы Геркулеса; отдаленные германцы на сѣверѣ были покорными подданными Рима. Послѣ битвы при Акціумѣ (въ 31 году до Р. Х.) Римомъ стали управлять императоры, которые крѣпче связали въ своихъ рукахъ разноплеменные народы, входившіе въ составъ Римской имперіи. Политика войнъ, разрушеній и территоріальныхъ пріобрѣтеній была оставлена; мѣсто ея заняла политика внутренняго благоустройства, порядка, организаціи; были устроены прекрасныя дороги и мосты, чтобы связать въ одно цѣлое разрозненныя страны; были воздвигнуты крѣпкія стѣны и крѣпости, чтобы обезопасить завоеванное. Прекрасно устроенныя дороги тянулись по всей имперіи; правильно заведенная почта приносила извѣстія изъ всѣхъ провинцій; на извѣстномъ разстояніи путешественники всегда могли найти станціонные дворы, гдѣ имъ перемѣняли лошадей и гдѣ они могли отдохнуть и запастись силами для дальнѣйшаго путешествія. Главная дорога вела въ Италію изъ Испаніи чрезъ теперешнюю Францію;

изъ Италіи, помимо морского пути, пролегала прекрасная дорога въ Грецію, продолжавшаяся и въ Азіи по ту сторону Средиземнаго моря; наконецъ, были устроены прекрасныя дороги въ Египтѣ и въ придунайскихъ странахъ. По этимъ дорогамъ съ достаточною быстротою могли двигаться императорскія войска, римскіе и провинціальные курьеры и частные путешественники. Пути сообщенія наилучшимъ образомъ содѣйствовали къ объединенію разнородныхъ національностей всемірной имперіи; строго проведенныхъ границъ, раздѣлявшихъ небольшія, нѣкогда самостоятельныя государства, не существовало болѣе. Если на востокѣ имперіи нѣкоторыя страны еще имѣли видъ относительной самостоятельности, если ихъ князья и считались римскими союзниками, если частныя колоніи и города еще и обладали нѣкоторою свободою,—во всякомъ случаѣ они хорошо понимали, что фактически они всецѣло были подчинены римскому правительству и что ихъ привилегіи вполнѣ зависятъ отъ Рима. За немногими исключеніями, римскія провинціи, особенно въ административномъ, судебномъ и финансовомъ отношеніяхъ, непосредственно были управляемы римскими чиновниками, что́ весьма тягостно было для покоренныхъ народовъ.

Понятно, что городъ Римъ былъ настоящимъ сердцемъ міровой имперіи: предъ нимъ далеко отступали назадъ даже такія значительныя мѣста, какъ: Александрія, Антіохія или Коринѳъ. Въ него стекались многочисленныя лица всѣхъ національностей. Какъ часто говорили, Римъ былъ общиною, составленною изъ соединенія народовъ, сборнымъ пунктомъ земного шара. Въ этомъ городѣ можно было видѣть самые разнообразные и безчисленные костюмы; сюда направляли свой путь и ученый грекъ, и александрійскій купецъ, и промышляющій еврей; здѣсь черный африканецъ и загорѣлый азіатъ встрѣчался съ бѣлокурымъ европейцемъ. Купеческія галереи, лавки и магазины были наполнены самыми рѣдкими произведеніями отдаленнѣйшихъ странъ, великолѣпнѣйшими работами изобрѣтательности и искусствъ всѣхъ народовъ. Лѣтомъ и осенью сюда плыли изъ всѣхъ странъ нагруженные корабли и везли съ собою шерсть, шелкъ и полотно изъ Александріи, вина и устрицы съ греческихъ острововъ, морскія рыбы изъ Чернаго моря, цѣлительныя травы изъ Африки, москательные товары и пряности изъ Аравіи, одежды и драгоцѣнности изъ Вавилона. Иностранные художники показывали здѣсь свои произведенія; поэты и ораторы здѣсь публично читали свои поэмы и произносили свои рѣчи. Однимъ словомъ, въ Римѣ концентрировалась жизнь всего тогдашняго міра. Но гордый римлянинъ, славный своими побѣдами и могущественный повелитель всего свѣта, былъ однако-же немощнѣйшимъ и безпомощнѣйшимъ существомъ нравственнымъ. Политическое могущество и слава не удовлетворили его; онъ также вездѣ искалъ для себя успокоенія и однако-же нигдѣ не находилъ его.

Собравъ къ себѣ боговъ со всѣхъ покоренныхъ имъ языческихъ странъ, онъ сталъ совершенно равнодушнымъ къ своей собственной религіи. Онъ сохранялъ ее еще только потому, что она была вѣра отцовъ и что ничего не было лучшаго, чѣмъ бы онъ могъ ее замѣнить. Религіозная жизнь римлянъ стала падать вмѣстѣ съ началомъ паденія или—лучше сказать—съ достиженіемъ высшаго пункта развитія государственной жизни. Древніе латинскіе боги теперь превратились въ сухія абстракціи гражданскихъ и общественныхъ добродѣтелей. Боги римлянъ—это силы, отъ которыхъ зависѣло государственное благосостояніе. Юпитеръ Капитолійскій сталъ главнымъ римскимъ божествомъ, представителемъ государственной власти и могущества; Марсъ—богъ войны; Викторія—богиня побѣды. Но съ имперіей римскіе боги утратили и это значеніе. Они стали ненужными; мѣсто ихъ заняли императоры, какъ личные и непосредственные представители государственной власти и могущества. Государственною религіею сталъ оффиціальный культъ въ честь императоровъ. Извѣстно, что при погребеніи Августа изъ костра вылетѣлъ орелъ, и одинъ сенаторъ клятвенно свидѣтельствовалъ, что онъ видѣлъ императора восходившимъ на небо. Вслѣдствіе этого Августу стали воздавать божескія почести; въ честь его были установлены празднества, храмъ и особое сословіе жрецовъ. Впослѣдствіи то же самое дѣлали и въ честь каждаго умершаго императора, надъ чѣмъ посмѣивался серьезно заболѣвшій Веспасіанъ, говоря: „должно быть, скоро я сдѣлаюсь богомъ“. На самомъ дѣлѣ онъ, впрочемъ, запретилъ приписывать себѣ божескія почести; но Калигула не дождался даже и своей смерти; еще при жизни онъ велѣлъ срубать головы нѣкоторымъ идоламъ и на мѣсто ихъ поставилъ изображенія своей собственной головы, требуя воздаянія себѣ божескихъ почестей. Такъ же поступали Неронъ и Домиціанъ; послѣдній въ своихъ эдиктахъ прямо называлъ себя „господомъ и богомъ“. При такомъ положеніи древняя религія римлянъ, очевидно, держаться уже не могла болѣе, какъ не могла она и производить на людей никакого вліянія. Правда, съ внѣшней стороны религію старались еще поддерживать по причинѣ тѣснаго отношенія ея къ государству; храмы еще существовали во всемъ полномъ своемъ величіи, праздники и жертвы были совершаемы со всѣмъ великолѣпіемъ; при восшествіи на престолъ Калигулы въ три мѣсяца было заклано 100,000 жертвенныхъ животныхъ; но рядомъ съ этимъ почти повсюду господствовало полное невѣріе; Катонъ и Цезарь проповѣдывали его публично; Лукрецій презиралъ вѣру, какъ суевѣріе, а боговъ объявлялъ порожденіемъ страха. Плиній указывалъ, какъ на несомнѣнный результатъ науки, на то, что не существуетъ никакихъ боговъ и что только одну природу слѣдуетъ признавать богомъ. Избѣгая этой крайности, большинство ученыхъ старалось проложить средній путь; не устраняя совсѣмъ народной религіи, но

причинѣ ея охранительнаго значенія, сами по себѣ они обращались къ высшему познанію. Отсюда явилось два рода религіи: эзотерическая религія людей образованныхъ и экзотерическая — толпы. Даже Варронъ отъ религіи *народа* отдѣлялъ *миѳическое* пониманіе для поэтовъ и физическое для философовъ. Можно было бы думать, что по крайней мѣрѣ философія, стремящаяся къ истинѣ, будетъ возбуждать религіозную жизнь римлянъ. Но на самомъ дѣлѣ было какъ-разъ наоборотъ. Скептицизмъ, начавшійся „вѣроятностію", Пирономъ былъ доведенъ до полнаго „сомнѣнія" въ истинѣ всего существующаго; а скептикъ Лукіанъ прямо заявилъ, что все неизвѣстно,—даже и существованіе боговъ. Въ своемъ „Jupiter tragœdus" онъ съ явною ироніею сдѣлалъ такое умозаключеніе: „Если существуютъ жертвенники, то должны существовать и боги; жертвенники существуютъ; слѣдовательно существуютъ и боги". Эпикурейцы отвергли всякое объективное познаніе, и если не отрицали совершенно существованія боговъ, то и не приписывали религіи никакого существеннаго значенія; въ большинствѣ случаевъ они относились къ религіи съ полнымъ индифферентизмомъ, и только на „удовольствіе" и наслажденіе смотрѣли какъ на *высшее благо*. Стоики высшее благо полагали въ „добродѣтели"; съ нашей точки зрѣнія послѣдователи стоицизма могли бы быть названы богословами *примирительнаго* направленія, такъ какъ вѣру они хотѣли примирить съ философіею; они признавали единаго верховнаго Бога, пантеистическій универсъ, а вмѣстѣ съ ними—и многихъ низшихъ боговъ, которые совпадали съ богами народной религіи. У нихъ такимъ образомъ является примиреннымъ эзотерическое пониманіе съ экзотерическимъ. Правда, стоики являются благороднѣйшими изъ языческихъ мыслителей и ближе всего стоятъ къ христіанству; но тѣмъ не менѣе и они не могли спасти своей древней религіи. Дѣло римской религіи было проиграно безповоротно. Даже авгуры и жрецы, совершая свои богослуженія, въ то же время смѣялись другъ надъ другомъ, потому что уже и они не вѣрили въ то, что совершали и чему учили другихъ.

Главный недостатокъ древне-римской религіи состоялъ въ отсутствіи вѣроученія о загробной жизни. Жизнь древнихъ не знала другой цѣли, кромѣ цѣли земной жизни, удовольствій и величія міра и человѣческой жизни, искусства и государства. Стремленіе къ блаженству было, но путь къ нему оставался неизвѣстнымъ. Идолы не могли его указать; они не могли направить человѣка къ высшей цѣли, а въ обычномъ культѣ успокоенія найти было нельзя. Характеристичны самыя молитвы къ римскимъ богамъ. Ихъ просили о богатствѣ, объ удобствахъ и счастливой жизни, объ удачномъ исходѣ какого-нибудь предпріятія; но римлянамъ никогда и на умъ не приходило просить у своихъ боговъ благъ иѳическихъ. „Юпитеръ даетъ мнѣ жизнь и богатство,—говоритъ Горацій,—но чувства покоя и довольства я уже

долженъ достигнуть самъ собою". И Сенека учитъ, что человѣкъ самъ себя долженъ сдѣлать счастливымъ, и что даже постыдно просить объ этомъ боговъ.

Вмѣстѣ съ паденіемъ религіи начали падать у римлянъ и добрые старые обычаи и нравы. Правда, не было недостатка въ нравоучительной литературѣ, о чемъ свидѣтельствуютъ, напр., рѣчи Сенеки о добродѣтели, сочиненія Горація, Ювенала, Тацита; но эти нравоучители не могли имѣть на народъ большаго вліянія,—ученіе слишкомъ далеко расходилось съ ихъ собственною жизнію. Сенека, напр., проповѣдуя воздержаніе и умѣренность, былъ самъ большой корыстолюбецъ и расточитель; проповѣдуя цѣломудріе и нравственность, самъ первый былъ нарушителемъ супружеской вѣрности; убѣждая другихъ къ дѣламъ милосердія, самъ принималъ участіе въ жестокостяхъ Нерона и произнесъ похвальное слово матереубійцѣ—своему ученику. Подобное повторялось со всѣми и повсюду. Нравственное разложеніе началось съ императорскаго двора. Императорамъ подражали вельможи, а вельможамъ—народъ. Ко времени земной жизни Спасителя въ Римѣ прежде всего почти не существовало жизни семейной. Всѣ римляне, такъ сказать, старались жить на улицѣ. Женщины забыли свои супружескія и материнскія обязанности и занимались только своими нарядами, выѣздами, безнравственными забавами и грязными, недостойными человѣка связями. То же самое дѣлали и ихъ мужья. Браки такъ же легкомысленно были заключаемы, какъ и расторгаемы. По саркастическому замѣчанію современника, римскія женщины считали свои годы не по консульствамъ, а по числу своихъ мужей. Дѣти были бросаемы на произволъ судьбы; ихъ воспитаніемъ въ большинствѣ случаевъ занимались только рабы. Развратъ и развратъ самый гнусный (напр. paederastia) господствовалъ повсюду; имъ были оскверняемы даже храмы, рощи и другія священныя мѣста; дѣтоубійства, вытравленіе плода считались явленіями самыми обыкновенными; Сенека прославляетъ какъ высокую добродѣтель своей матери то, что она не умертвила его въ своемъ чревѣ. О цѣломудріи, супружеской вѣрности, скромности, воздержаніи римляне уже почти не имѣли никакого понятія. Кто изъ молодыхъ людей не имѣлъ любовныхъ связей и не находился въ подобной связи съ замужнею женщиною, того наказывали полнымъ общественнымъ презрѣніемъ. Общественная жизнь проявлялась въ однихъ лишь безнравственныхъ забавахъ и увеселеніяхъ, театрахъ и циркахъ. Всякій трудъ считался унизительнымъ для всякаго свободнаго римлянина, какъ дѣло рабовъ. „Хлѣба и зрѣлищъ!" —вотъ чего требовалъ римскій народъ. Не находя для себя успокоенія ни въ своей религіи, ни въ философіи, ни въ своей политической славѣ, римлянинъ, по совѣту Эпикура, обратился теперь только къ одной чувственной жизни: устроивалъ великолѣпные

дворцы и виллы [1]); всѣ свои богатства, а иногда въ одинъ разъ и все состояніе истрачивалъ на пышныя пиршества [2]); ѣлъ до пресыщенія, принималъ рвотный порошокъ, выбрасывалъ изъ себя съѣденное, и снова ѣлъ, и снова прибѣгалъ къ помощи того же самаго рвотнаго порошка; устроивалъ постыдныя оргіи и зрѣлища, заводилъ звѣринцы и любовался человѣческою кровію, человѣческою смертію. . Но что̀ означаетъ эта жизнь, какъ не послѣдніе предсмертные признаки больнаго, умирающаго человѣка?! Не лучшее положеніе было и развратнаго, изнѣженнаго грека. Въ жизни онъ не могъ найти для себя успокоенія или удовлетворенія; время политической его славы прошло; хитрый и коварный, развратный и изнѣженный, онъ самъ теперь сталъ рабомъ другаго; а какое удовлетвореніе можно найти въ ярмѣ чужаго и тяжелаго рабства? Еще менѣе грекъ могъ найти для себя успокоенія въ своей религіи, въ своихъ миѳахъ. Онъ сохранялъ свою религію, также какъ и римлянинъ, лишь потому, что не было ничего лучшаго, чѣмъ бы можно было ее замѣнить. Греческая религія дошла до своего апогея еще при Гомерѣ; а дальше антропоморфизма она не могла идти, и потому сама собою должна была потерять свое значеніе. „Человѣческій образъ боговъ“—говоритъ Шеллингъ въ своей „Философіи миѳологіи“ (стр. 651)—„является такимъ же необходимымъ концомъ миѳологическаго процесса, какимъ необходимымъ концомъ является человѣкъ въ процессѣ природы“. Вотъ почему самъ грекъ уже болѣе не вѣрилъ въ своихъ боговъ и называлъ ихъ пустыми выдумками. Разумнѣйшій между греками—Пиѳагоръ, напр., говорилъ, что въ аду Гомеръ долженъ претерпѣть сильнѣйшее наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя онъ выдумалъ о богахъ. Точно также и Платонъ въ своей „Республикѣ“, не особенно высоко ставя значеніе поэтическихъ произведеній вообще, въ частности предостерегаетъ своихъ соотечественниковъ отъ неразумнаго пользованія пѣснопѣніями Гомера, и особенно настаиваетъ на томъ, чтобы неприличныя басни о богахъ, которыя выдумали Гомеръ, Ге-

---

[1]) Домъ Цицерона стоилъ на наши деньги свыше 250,000 рублей, домъ Клодія—свыше 720,000 рублей; домъ Мецената цѣнился баснословно высоко; что касается „золотого дома“ Нерона, то никто изъ современниковъ не рѣшался даже опредѣлять его стоимости; онъ былъ такъ великъ, что обнималъ собою поля, сады, луга, лѣса и даже озеро. Seidel, „Zur Zeit Jesu“, 1884, стр. 31.

[2]) Сельскій ужинъ, данный Лукулломъ Цезарю и Помпею, стоилъ свыше 9,000 рублей Замѣчательно, что, тратя безразсудно невѣроятныя суммы на удовольствія и роскошь, римлянинъ считалъ недостойнымъ удѣлить что-либо изъ своихъ средствъ для облегченія горькой участи страждущаго человѣчества,—и въ Римѣ не было ни общественныхъ больницъ, ни богадѣленъ, ни другихъ благотворительныхъ учрежденій. „Зачѣмъ—говоритъ, напр., Плавтъ (Trin. I, 2, 58)—давать что-нибудь нищему?—Что̀ дадутъ,—все равно погибнетъ, а для бѣдняка удлинится только его жалкая жизнь“ Вотъ сужденіе—вполнѣ достойное до-христіанскаго, языческаго міра!..

зіодъ и другіе поэты, не входили въ программу обученія юношества. А Геродотъ прямо говоритъ, что Гомеръ и Гезіодъ „выдумали грекамъ ученіе о богахъ, потому что они дали богамъ различныя имена, обозначили ихъ почести и занятія (τιμάς τε καὶ τέχνας) и очертили ихъ образы". Такъ лучшіе изъ грековъ еще задолго до пришествія Спасителя смотрѣли на свою религію. А можно ли было въ такой религіи, которая была „наполнена неприличными выдумками", найти успокоеніе и нравственную поддержку въ жизни утрученному и обремененному въ преступленіяхъ язычнику? Такимъ образомъ, какъ въ жизни, такъ и въ религіи, ничто не удовлетворяло и язычника предъ пришествіемъ Спасителя. Лучшіе люди языческаго міра, впрочемъ, и сами видѣли себя настолько нравственно испорченными, что не вѣрили въ возможность своего возрожденія естественными человѣческими силами. Вотъ почему даже обыкновеннымъ людямъ, которые стояли выше своихъ современниковъ только по своимъ способностямъ и дарованіямъ и отъ которыхъ въ большей или меньшей мѣрѣ языческій міръ ожидалъ своего обновленія, обыкновенно приписывалось сверхъестественное происхожденіе. Такое, напр., происхожденіе приписывалось Буддѣ, Зороастру, Платону [1]) и Пиѳагору (Samblich, Vita Pythag.", 2). Лучшіе люди языческаго міра сами были твердо убѣждены въ томъ, что изъ лона человѣчества не могла произойти та сила, которая бы преобразовала въ самомъ корнѣ испорченный міръ и дала бы ему новую жизнь, новыя силы и новое назначеніе: поэтому они всегда питали надежду на вмѣшательство въ судьбу людей чего-то необыкновеннаго, существа сверхъестественнаго, Божественнаго. Что̀ это за Божественное существо, которое должно дать міру новую жизнь, они не могли дать себѣ отчета. Они знали только одно, что міръ такъ погрязъ въ порокахъ, такъ безнадежно палъ нравственно, что для искупленія его необходимо пришествіе на землю если не Бога, то полубога, который бы могъ дать міру еще новый, неизвѣстный принципъ жизни. Такимъ образомъ, индіецъ предъ пришествіемъ Спасителя твердо вѣровалъ въ скорое пришествіе на землю „Примирителя"; персъ и халдеецъ—Созіоша, т.-е. ожидаемаго Искупителя [2]), римлянинъ — какого-то полубога изъ рода Цезаря [3]). Въ сивильскихъ книгахъ (Orac.-Sibill., III, 590) также содержится языческое предсказаніе, относящееся ко временамъ Антіоха Епифана,— о томъ, что „послѣ опустошительныхъ римскихъ войнъ Богъ отъ солнца пошлетъ царя, который освободитъ землю отъ войнъ и, по повелѣнію Божію, умертвитъ нѣкоторыхъ, а съ другими соединится посредствомъ прочнаго союза и будетъ жить съ ними на горѣ Сіонѣ...

---

[1]) Diog. Laërt. III, 1, 2.

[2]) Olshausen, „Bibl. Comm.", B. 1, стр. 63.

[3]) Svet., „Vita Vespas.", стр. 4; Іосиф. Фл., „Войн. іуд." VI, 5, 4.

Безбожники массами возстанутъ противъ Него и обложатъ Сіонъ, но чрезъ грозный судъ будутъ уничтожены; дѣти же Божіи будутъ обитать въ Его храмѣ“ [1]). Замѣчательно, что, по этому предсказанію, явленіе царя-примирителя ожидается именно изъ Палестины, т.-е. изъ среды того самаго народа, который такъ всегда презиралъ гордый язычникъ. Грекъ также вѣровалъ, что даровать ему новую жизнь можетъ только одинъ Богъ. Какой это Богъ — онъ не зналъ; тѣмъ не менѣе его вѣра была такъ сильна, что онъ даже въ самой столицѣ своей построилъ храмъ и посвятилъ его этому „невѣдомому Богу“ (Дѣян., XVII, 23).

Опредѣленнѣе надежда на искупленіе была у іудеевъ. Имъ по временамъ Богъ открывалъ чрезъ пророковъ Свою волю, и они поэтому знали обѣтованія Божіи лучше, нежели язычники, въ дѣлѣ вѣры руководившіеся только естественнымъ Богопознаніемъ. Имъ Богъ указалъ не только то, что рано или поздно паденіе человѣка будетъ заглажено искупленіемъ, но и многія частныя черты, по которымъ бы они могли узнать своего Искупителя. Въ паденіи человѣка уже лежало то сѣмя яда грѣховнаго, которое отравило не только душу, но и тѣло его; этотъ ядъ, развиваясь въ потомствѣ Адама, какъ и всякая заразительная болѣзнь, не долженъ былъ, однако-же, погубить человѣчество, какъ желалъ того діаволъ. Господь обѣщалъ, что во дни, Ему одному только извѣстные, сѣмя жены сотретъ главу змія (Быт., III, 15). Такимъ образомъ, здѣсь Богъ указываетъ уже на ту частную черту Мессіи, по которой Онъ является именно сѣменемъ жены. Въ обѣтованіяхъ Аврааму эта черта опредѣляется еще яснѣе. Господь обѣтовалъ, что именно отъ сѣмени Авраама долженъ произойти Тотъ, о Комъ благословятся всѣ народы земные (Быт., XXII, 18). То же самое обѣтованіе и почти въ однихъ и тѣхъ же словахъ было повторено Исааку и Іакову (Быт., XXVI, 3, 4; XXVIII, 13, 14). Затѣмъ въ пророчествѣ Іакова (Быт., XLIX, 10) указывается еще болѣе частная черта, относящаяся къ лицу Мессіи, — указывается, когда именно долженъ явиться обѣтованный Мессія, и даже тѣ обстоятельства, которыя Онъ встрѣтитъ въ политической жизни іудейскаго народа. Въ пророчествѣ Моисея (Второз., XVIII, 15) рисуются и характеристическія черты общественнаго служенія будущаго Искупителя: Онъ будетъ избавителемъ народа отъ рабства; Онъ будетъ новымъ законодателемъ, основателемъ новаго завѣта, ибо Онъ будетъ говорить слова Божіи (Второз., XVIII, 5—18). Давиду также обѣтовалъ Господь: возставлю сѣмя твое по тебѣ (2 Цар., VII, 12) и бла-

---

[1]) Tacit. Hist. V, 13: Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris continere, eo ipso tempore, ut valesceret oriens, profectique Judæa rerum potirentur. Виргилій также воспѣваетъ (Eccl., 4) сына Азинія Поллона, который возстановитъ золотой вѣкъ; мальчикъ сойдетъ съ неба и водворитъ на землѣ миръ.

гословятся въ немъ всѣ колѣна земная (Пс., LXXI, 17). Оставалось только нѣсколько столѣтій до дѣйствительнаго пришествія на землю Искупителя,—и вотъ Богъ посылаетъ къ народу израильскому пророковъ, которые предсказываютъ пришествіе Спасителя и возвѣщаютъ спасеніе и славу всѣмъ народамъ. Они ясно предсказали многое даже относительно частныхъ обстоятельствъ Его пришествія. Такъ, Исаія предсказалъ, что Онъ родится отъ дѣвы (VII, 14); Михей указалъ мѣсторожденіе Его (V, 2); Даніилъ опредѣлилъ самое время Его пришествія. Вотъ почему евреи могли опредѣленно сказать не только то, отъ кого ожидаютъ они своего искупленія, но и то, когда, наконецъ, наступитъ время явленія на землю Искупителя. Князь отъ Іуды и вождь отъ чреслъ его уже оскудѣлъ: седьмины Даніиловы приходятъ къ концу... Остается лишь ждать Утѣхи израилевой... И мы дѣйствительно знаемъ, что ко времени рожденія Христа Утѣхи израилевой ожидали многіе благочестивые іудеи. Въ первой книгѣ Маккавеевъ мы читаемъ: „іудеи и жрецы благоволили Симону быть княземъ и первосвященникомъ до тѣхъ поръ, пока не возстанетъ пророкъ вѣрснъ (πιφὸς προφήτης). Что это рѣшеніе іудеевъ и жрецовъ состоялось именно въ виду пророчества Іакова (Быт., XLIX, 10) и Моисея (Второз., XVIII, 15), въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія; а слѣдовательно не можетъ быть никакого сомнѣнія и въ томъ, что постановлявшіе такое рѣшеніе іудеи и жрецы были твердо увѣрены въ скоромъ пришествіи на землю обѣтованнаго Мессіи. Въ книгѣ Эноха, которая, какъ полагаютъ нѣкоторые ученые, написана за 130 лѣтъ до Р. Х. и, какъ кажется, была въ большомъ распространеніи у іудеевъ во времена земной жизни Спасителя, часто говорится о предстоящемъ явленіи „Избраннаго“, „Помазаннаго“, „Сына человѣческаго“, „Растенія справедливости“, и что въ близкомъ будущемъ предстоитъ мессіанское переустройство теократіи, — что язычники еще разъ попытаются употребить свою силу противъ Израиля, но попытка ихъ останется безуспѣшною: всѣ соблазнители, всѣ притѣснители, всѣ отступники будутъ ввергнуты въ глубокую пропасть, полную огня,— явится новый Іерусалимъ, въ которомъ будутъ жить благочестивые израильтяне и которому будутъ подчинены всѣ язычники; когда же прійдетъ Мессія, къ Богу обратится весь міръ.

Вообще литературные іудейскіе памятники того времени ясно говорятъ о современномъ напряженномъ ожиданіи Мессіи,— о томъ, что тяжелое чужое иго свергнуто будетъ Царемъ изъ колѣна Давидова, который не потерпитъ въ своемъ народѣ ни язычества, ни несправедливости. Всѣ будутъ освящены въ Его царствованіе, ибо Онъ есть „Помазанникъ Господень“, Котораго Богъ укрѣпилъ и умудрилъ Духомъ своимъ Святымъ и Который, поэтому, покоритъ враговъ „словомъ устъ Своихъ“. Какъ Царь правды и истины, Онъ приведетъ всѣхъ къ оправданію, освященію и величію. Таргумы *Онкелоса* и

Іонаѳана. правда, написаны сравнительно въ болѣе позднее время. Но несомнѣнно, что въ нихъ, по справедливому выраженію Ширера[1]), собранъ матеріалъ, надъ которымъ работали многія поколѣнія и который нужно отнести къ апостольскому и болѣе раннему времени. Изъ нихъ мы также видимъ, что многія ветхозавѣтныя мѣста въ мессіанскомъ именно смыслѣ были разъясняемы древними іудеями. Онкелосъ относитъ къ Мессіи даже таинственное „Шило“ (Быт., XLIX, 10), и Его пришествія онъ ожидаетъ въ то время, когда отымется скипетръ отъ Іуды. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ взглядъ во времена Христа былъ взглядомъ народнымъ (Іоан., VI, 4 и 15; I, 9; VII, 31; Дѣян. XIII, 32—41). Пророчество о звѣздѣ Іакова (Числъ XXIV, 17) у Онкелоса также понимается въ смыслѣ звѣзды грядущаго мессіанскаго Царя. Въ послѣднихъ словахъ Давида (2 Цар., XXIII, 3—7) Іоаннъ также усматриваетъ пророчество, относящееся къ мессіанскому времени; онъ называетъ Мессію героемъ, царемъ, который освободитъ народъ отъ его языческихъ враговъ; мало того, онъ изображаетъ Его какъ учителя (къ Исаіѣ, XI, 1) и даже какъ лицо, прощающее грѣхи; время Мессіи у него является временемъ святости и правды; онъ знаетъ, что „грядущій“ отдѣлитъ благочестивыхъ отъ безбожниковъ и приведетъ первыхъ къ блаженной жизни, а послѣднихъ къ заслуженному наказанію (на Исаію, LIII, 7). Въ апокрифическомъ сказаніи о „вознесеніи на небо Моисея“, явившемся незадолго до Р. Х., надежды на будущее величіе также высказываются въ высоко-поэтическихъ образахъ. Послѣ великихъ скорбей и угнетеній явится царство Божіе; Небесный подымется съ Своего трона, накажетъ язычниковъ и уничтожитъ ихъ идоловъ. Израиль станетъ счастливымъ и полный радости воспоетъ Господу благодарственную пѣснь. Подобными же красками изображаетъ скорбь и имѣющій наступить за нею мессіанскій вѣкъ, и книга юбилеевъ, составленная вскорѣ послѣ смерти Спасителя. Изъ евангельскихъ повѣствованій мы также видимъ, что ко времени рожденія Христа іудеи дѣйствительно питали надежду на скорое пришествіе обѣтованнаго Мессіи, и многіе изъ нихъ чаяли скорой Утѣхи израилевой (Лук., II, 25, 38). Едва явился Іоаннъ-Креститель на Іорданъ съ проповѣдію о покаяніи, какъ „іудеи прислали изъ Іерусалима священниковъ и левитовъ спросить его: „кто ты?“, потому что „народъ былъ въ ожиданіи. и всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ объ Іоаннѣ, не Христосъ-ли онъ“ (Іоан., I, 20; ср. Лук., III, 15). Но Іоаннъ тотчасъ же отрекся и объявилъ, что онъ не Христосъ (Іоан., I, 21). А такъ какъ посольство къ Іоанну имѣло цѣлью освѣдомиться именно о томъ — не есть-ли этотъ іорданскій проповѣдникъ Самъ Мессія. то ясно, что не только іудеи вообще, но и ихъ пред-

[1]) „Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte“, стр. 479.

ставители уже съ-часу-на-часъ ожидали появленія среди нихъ обѣтованнаго Мессіи. Что христіанству не предшествовало миссіанское ожиданіе,—говоритъ Штраусъ,—это могъ утверждать только Бруно Бауэръ. Къ сожалѣнію, нужно сказать, что тяжелое политическое положеніе іудеевъ предъ пришествіемъ Спасителя положило свой отпечатокъ и на ихъ мессіанскія ожиданія. Потеря отечества, вавилонскій плѣнъ, тяжелое греческое, потомъ римское иго, лишеніе политической свободы и самостоятельности такъ повліяли на весь складъ жизни іудейскаго народа, что даже и въ обѣтованномъ Мессіи онъ видѣлъ уже не Искупителя отъ первороднаго грѣха, проклятія и смерти, а лишь политическаго своего освободителя [1]). Онъ зналъ, что Мессія долженъ быть сыномъ Давидовымъ; но что подъ этимъ именемъ въ своемъ подавляющемъ большинствѣ онъ разумѣлъ политическаго царя — въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія (Іоан., VI, 15). И быть можетъ, только немного было лицъ, которыя ожидали скораго пришествія на землю не политическаго царя-освободителя, а истиннаго Мессію, который освободитъ людей не отъ политическаго гнета, а отъ рабства грѣха, проклятія и смерти. Ученики Христа Спасителя, безъ сомнѣнія, также питали въ себѣ надежду на мессіанское царство политическаго характера. Они не могли сразу возвыситься надъ современными имъ народными воззрѣніями даже и послѣ воскресенія Іисуса Христа. Это ясно доказывается разговоромъ эммаусскихъ путниковъ: „а мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля“. Даже въ самый день вознесенія на небо ученики спрашивали Господа: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?“ Божества въ своемъ Мессіи современные Христу іудеи *почти* не ожидали; они представляли Его себѣ только человѣкомъ, хотя и съ особыми свойствами. Слово „Сынъ Божій“ также не было всеобщимъ и популярнымъ предикатомъ ожидаемаго Мессіи въ устахъ тогдашнихъ іудеевъ (см Мѳ., XXII, 42 и далѣе. Іоан., X, 33; Мѳ., XXVI, 63; Лук. XXII, 70 [2]), хотя и нельзя думать, чтобы Мессіи приписываемо было только и исключительно только политическое значеніе (Ср. Мр., I, 7, Іоан., I, 27, Мѳ., III, 1: Лука, I, 70; 67; II, 29—32; 36; Марк., XV, 43; Мѳ., XVI, 13; Мар., VIII, 27; Мѳ., XIV, 33; Іоан., XI, 27; I, 49; Мѳ., XVI, 63; XXVII, 40; Іоан., VII, 27, и мн. др.). Замѣчательно, что Сыномъ Божіимъ признавали Христа первоначально и ни отъ чего независимо только одни демоны и бѣсноватые (Мѳ., VIII, 21; Лук., IV, 41: Мѳ., IV, 3 и т. п.). Даже Іоанну Крестителю Божество Христа было открыто сверхъестественнымъ образомъ (Іоан., I, 33, 34), равно какъ и Наѳанаилъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Божіимъ только по вдох-

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 173.

[2]) Срвн. Berthold, „Christologia“, § 23, 29.

новенію (Іоан.. I, 50). Кромѣ Евангелій, есть еще и другія историческія данныя, которыя также убѣждаютъ насъ въ томъ, что предъ рожденіемъ Спасителя между всѣми іудеями сильно распространена была увѣренность въ скоромъ пришествіи на землю обѣтованнаго Мессіи. Такъ Филонъ высказываетъ надежду на то, что въ недалекомъ будущемъ долженъ явиться великій полководецъ и военачальникъ, который покоритъ себѣ многіе народы (De praem. Opp. II, 423). По его взгляду (De exsecr. Opp. II, 436), будущій Мессія чудесно соберетъ вокругъ себя изъ разсѣянія весь народъ іудейскій, и хотя будетъ имѣть человѣческій образъ, но будетъ видимъ только одними іудеями [1]). Іудейскій историкъ Флавій также свидѣтельствуетъ, что въ парствованіе Ирода іудеи питали крѣпкую вѣру въ то, что въ недалекомъ будущемъ долженъ явиться великій пророкъ, равный Моисею по своему значенію и теократическому положенію, который и освободитъ ихъ отъ римскаго ига и жестокостей Ирода („О войн. іуд.“, кн. VI, гл. V, ст. 4; ср. „Древн.“ кн. XX, гл. V, 1; кн. XX, гл. VIII, 6; кн. X, гл. X, 4; „О войн. іуд.“, кн. II, гл. XIII, 4; кн. II, гл. XIII, 5).

Не менѣе также былъ увѣренъ іудейскій народъ и въ томъ, что прежде пришествія Мессіи долженъ явиться еще Илія. И дѣйствительно такова была воля Божія. Прежде пришествія на землю Христа явился Его Предтеча — Іоаннъ. Въ царствованіе іудейскаго царя Ирода жилъ въ Іудеѣ одинъ благочестивый священникъ, изъ рода Аѳія, по имени Захарія. Вмѣстѣ съ своею женою, изъ рода Ааронова, Елисаветою, онъ дожилъ до преклонныхъ лѣтъ, не имѣя дѣтей. Однажды, когда, совершая чреду священнослуженія, онъ вошелъ въ храмъ Господень для кажденія, а народъ стоялъ и молился внѣ, ему явился ангелъ Господень и возвѣстилъ, что престарѣлая жена его родитъ ему сына, котораго онъ долженъ назвать Іоанномъ, что о его рожденіи возрадуются многіе, потому что, исполнившись Святаго Духа отъ чрева матери своей, онъ многихъ изъ сыновъ израилевыхъ обратитъ къ Господу Богу ихъ и предъидетъ предъ Нимъ въ духѣ и силѣ Иліи. Когда Захарія, несмотря на явленіе Ангела, усомнился въ этомъ необычайномъ для него извѣстіи и потребовалъ знаменія, Ангелъ сказалъ ему: „ты будешь нѣмъ до тѣхъ поръ, пока не исполнится все сказанное мною“. Само собою разумѣется, что нѣмота Захаріи въ этомъ случаѣ была столько же знаменіемъ Божественнаго обѣтованія, сколько и наказаніемъ невѣрія, а равно и средствомъ къ возбужденію вниманія со стороны молившагося на-

---

[1]) Самъ Филонъ, въ другихъ отношеніяхъ весьма свободный отъ мечтательности своихъ соотечественниковъ, надѣялся, что въ мессіанское время разсѣянные іудеи перенесены будутъ въ Іерусалимъ во мгновеніе ока ангелами De exsecr., стр. 435; срвн. 3 Ездр. XIII, 13, 39, 40).

рода къ случившемуся событію, имѣвшему столь важное значеніе для всего человѣчества. Дѣйствительно, Захарія сталъ нѣмъ тотчасъ же, и даръ слова возвратился къ нему лишь тогда, когда родился у него сынъ и былъ названъ Іоанномъ, по желанію Елисаветы, которой, по всей вѣроятности, Захарія сообщилъ письменно какъ обо всемъ случившемся съ нимъ въ храмѣ, такъ и о повелѣніи ангела назвать новорожденнаго Іоанномъ. Получивъ даръ слова, Захарія прежде всего благословилъ Бога и, исполнившись Святаго Духа, въ прекрасной хвалебной пѣснѣ пророчественно указывалъ на великое назначеніе будущаго Предтечи обѣтованнаго Мессіи.

Пять мѣсяцевъ спустя послѣ этого событія, случившагося съ Захаріею въ іерусалимскомъ храмѣ, тотъ же Архангелъ Гавріилъ былъ посланъ отъ Бога въ городъ Назаретъ къ пресвятой Дѣвѣ Маріи, обрученной нѣкоему простому, но благочестивому мужу Іосифу, изъ дома Давидова. Смутившись отъ необычайнаго явленія къ ней ангела и отъ столько же необычайнаго его привѣтствія: „радуйся благодатная! Господь съ тобою; благословенна ты между женами“,— смиренная Дѣва недоумѣвала,—„что́ бы это было за привѣтствіе?“— Но ангелъ сказалъ ей: „не бойся, Марія; ибо ты обрѣла благодать у Бога. И вотъ зачнешь во чревѣ, и родишь Сына и наречешь имя Ему: Іисусъ. Онъ будетъ великъ, и наречется Сыномъ Всевышняго, и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его, и будетъ царствовать надъ домомъ Іакова во вѣки, и царству Его не будетъ конца“.—Хотя Марія и была обручена Іосифу, но она не была его женою, а потому, хотя она и понимала, о Комъ ангелъ ведетъ рѣчь, но для нея непонятно было не только то, какимъ образомъ она можетъ быть матерію обѣтованнаго Мессіи, но матерію и вообще. Вотъ почему она и обращается съ вопросомъ къ Гавріилу: „какъ будетъ это, когда я мужа не знаю?“ Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Гавріилъ сказалъ: „Духъ Святый найдетъ на тебя и сила Вышняго осѣнитъ тебя; посему и рождаемое святое наречется Сыномъ Божіимъ“. Твердо и чистосердечно вѣровавшая въ непреложныя обѣтованія истиннаго Бога, у Котораго не остается безсильнымъ никакое слово, и видя предъ собою необычайнаго вѣстника, Марія тотчасъ же подавила въ себѣ всякое возможное сомнѣніе и смиренно приняла это Божественное произволеніе: „се раба Господня; да будетъ мнѣ по слову твоему“. Какъ на знакъ всемогущества Божія, ангелъ при этомъ указалъ пресвятой Дѣвѣ и на то, что, по волѣ Божіей, вскорѣ родитъ сына даже и престарѣлая ея родственница Елисавета. Возбужденная этимъ послѣднимъ извѣстіемъ, Марія вскорѣ же отправляется въ тотъ городъ, въ которомъ жили ея родственники — Захарія и Елисавета. Но едва она вступила въ домъ Захаріи, какъ будущій Предтеча Христовъ, предчувствуя приближеніе Матери Господа своего, „взыгралъ“ даже во чревѣ матери своей, а благочестивая Елисавета,

исполнившись Святаго Духа и повторяя привѣтствіе Архангела: „благословенна ты въ женахъ“,—благоговѣйно вопрошаетъ самое себя, - чѣмъ она удостоилась той благодати, что къ ней пришла Мать Господа ея? Послѣ всего этого для Маріи уже ясно было, какую великую благодать получила она отъ Бога, ибо отнынѣ будутъ ублажать ее, какъ Мать Сына Божія, всѣ народы, по богодухновенному почину престарѣлой родственницы ея — Елисаветы. Вотъ почему изъ ея груди, быть можетъ даже невольно, вырывается хвалебная пѣснь Творцу, Который такъ ее прославилъ лишь за ея чистоту и смиреніе. Эта пѣснь еще болѣе, чѣмъ пѣснь Захаріи, отличается высокимъ, неподдѣльно-поэтическимъ характеромъ, потому что она излилась изъ души, исполненной высокаго одушевленія, по поводу столь радостнаго событія для всѣхъ и въ особенности для пресвятой Дѣвы, излилась по вдохновенію Святаго Духа и по всей вѣроятности на еврейскомъ языкѣ, который такъ способенъ къ выраженію поэтическихъ изліяній и въ особенности—гимновъ. Пробывъ около трехъ мѣсяцевъ у Елисаветы, Марія снова возвратилась къ своему обручнику Іосифу въ Назаретъ. Но когда ея положеніе стало уже замѣтнымъ для глазъ, и Іосифъ, не считая себя причиною этого положенія и даже заподозривая Марію въ нарушеніи дѣвической чистоты и цѣломудрія, не желалъ однако-же ее, какъ кроткую и уважаемую имъ дѣву, предавать публичному позору, а рѣшился отпустить ее отъ себя тайно,—ему во снѣ явился Ангелъ Господень и объявилъ всѣ его подозрѣнія невѣрными; потому что Марія родитъ не вслѣдствіе нарушенія своего цѣломудрія, а отъ Духа Святаго. „Родитъ же она Сына, сказалъ Іосифу Ангелъ, и ты наречешь Ему имя: Іисусъ; ибо Онъ спасетъ людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ“. А что Мессія и долженъ былъ родиться сверхъестественнымъ образомъ, отъ одной дѣвы, безъ участія мужа, въ доказательство этого Ангелъ указалъ Іосифу на пророчество еще Исаіи (VII, 14). Само собою разумѣется, что сновидѣніе Іосифа, въ которомъ являлся ему Ангелъ, не было простымъ и обыкновеннымъ сномъ. Какъ извѣстно, обыкновенные сны въ своей основѣ всегда имѣютъ вообще нѣчто изъ дѣйствительной жизни, и потому по большой части они являются какъ бы подтвержденіями или повтореніями бодрственнаго состоянія, только, конечно, съ примѣсью тѣхъ или другихъ чисто фантастическихъ фикцій. Обыкновенно, о чемъ человѣкъ больше думаетъ на-яву, какое впечатлѣніе сильнѣе оставило свои слѣды въ его душѣ, чѣмъ онъ особенно занятъ, то по большей части ему и снится. или по крайней мѣрѣ, снится въ томъ же направленіи, какое имѣло его сознаніе на-яву. Такимъ образомъ, что касается Іосифа, то ему скорѣе всего могло присниться въ той или другой фантастической формѣ лишь подтвержденіе его подозрѣнія; но во снѣ Іосифа дѣло принимаетъ совершенно обратный ходъ и притомъ такой, для котораго вовсе не

было, да и не могло быть, никакого основанія въ дѣйствительной жизни; Іосифу снится не только совершенно противоположное его подозрѣнію, но для обыкновеннаго разума и недосягаемое и неудобопонятное, а между тѣмъ столь сильное и авторитетное, что оказывается способнымъ перемѣнить твердое и притомъ сознательное рѣшеніе Іосифа, складывавшееся у него, быть можетъ, въ продолженіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Наконецъ, что этотъ сонъ былъ не простой сонъ, а дѣйствительно непосредственное и чрезвычайное дѣйствіе Божіе и что такъ именно смотрѣлъ на него и самъ Іосифъ, ясно вытекаетъ и изъ всего дальнѣйшаго поведенія Іосифа. „Вставъ отъ сна“, онъ „поступилъ, какъ повелѣлъ ему Ангелъ Господень, и принялъ жену свою, и не зналъ ея“, благоговѣйно ожидая отъ нея рожденія обѣтованнаго Искупителя.

Вся эта евангельская исторія дышетъ такою жизненною правдивостью, что отрицательная критика, столь искусная въ нахожденіи всякаго рода возраженій даже и тамъ, гдѣ для нихъ вовсе нѣтъ никакого основанія, не находитъ, однако-же, что̀ сказать противъ историческаго ея характера; а если и дѣлаетъ нѣкоторыя возраженія, то они только говорятъ не въ пользу самой отрицательной критики. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ назвать серьезнымъ возраженіемъ то мнѣніе отрицательной критики, что будто-бы Марія не могла сказать Ангелу: „какъ будетъ это, когда я мужа не знаю“. Это мнѣніе отрицательная критика высказываетъ на томъ основаніи, что Марія была обручена Іосифу, и стало быть знала мужа, отъ котораго бы могла родить [1]). Но очевидно, что отрицательная критика совершенно невѣрно понимаетъ выраженіе Маріи: „οὐ γινώσκω“ (не знаю). По ея пониманію, слово „γινώσκω“ въ выраженіи Маріи употреблено въ смыслѣ: *знаю, познаю,* т.-е. имѣю то или другое истинное представленіе объ извѣстномъ предметѣ; но отрицательная критика, конечно, намѣренно выпустила изъ виду то, что это слово въ данномъ случаѣ совершенно не имѣетъ такого значенія, что оно употреблено здѣсь въ томъ же смыслѣ, какъ и въ Быт., XIX, 8 (суть же ми двѣ дщери, яже не *познаша* мужа), Суд., XI, 39 (сія не *позна* мужа), Числъ XXXI, 17 (жену, яже *позна* ложе мужеско, избійте) и въ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтныхъ писаній. Словами: „я не знаю мужа“ пресвятая Дѣва очевидно указывала только на свою чистую, незапятнанную дѣвическую совѣсть.

Но, не имѣя что̀ возразить противъ историческаго характера этого евангельскаго повѣствованія, отрицательная критика тѣмъ съ большею энергіею направляетъ всѣ свои силы противъ его догматической стороны. Эти догматическія возраженія обыкновенно сводятся къ двумъ главнымъ пунктамъ: явленію ангеловъ и сверхъесте-

---

[1]) Срвн., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 59.

ственному рожденію Господа нашего Іисуса Христа. Хотя разсмотрѣніе этихъ возраженій и не входитъ въ нашу задачу, но мы вкратцѣ коснемся ихъ въ интересахъ полноты представленія и бо́льшаго уясненія фактической возможности евангельскихъ событій.

Въ возможности явленія ангеловъ обыкновенно сомнѣваются лишь потому, что сомнѣваются въ самой возможности ихъ бытія. „Ничто не можетъ быть догматомъ, что не можетъ быть доказано какъ необходимый моментъ христіанскаго сознанія“. Такъ разсуждаетъ, напр., Шлейермахеръ, и на этомъ основаніи отрицаетъ бытіе ангеловъ. Но это умозаключеніе очевидно ложно, потому что не все то, что дѣйствительно имѣло мѣсто въ исторіи, входитъ въ область христіанской догматики. Не разумнѣе поступаютъ также и въ томъ случаѣ, когда отрицаютъ бытіе ангеловъ на томъ основаніи, что они не нужны для Бога. Но для Бога не нуженъ, напр., и дождь, чтобы орошать землю; для Бога не нужно и солнце, чтобы освѣщать и согрѣвать вселенную; Богъ ни въ чемъ не нуждается. Что́ же однако отсюда слѣдуетъ?—Наконецъ, ангелы, говорятъ, являются излишними и въ дѣлѣ воспитанія человѣчества, которое, обладая духовною природою, созданною по образу и подобію Божію, само по себѣ способно къ познанію и усвоенію воли Божіей, насколько она открывается даже и во внѣшней природѣ, что въ этомъ случаѣ между Богомъ и человѣкомъ излишне всякое посредничество. Но подобное умозаключеніе, по остроумному и справедливому замѣчанію Эбрарда, было бы совершенно равносильно тому, еслибы мы сказали, что Богъ не нуждался ни въ какомъ Колумбѣ для того, чтобы открыть людямъ Америку. Если Богъ имманентенъ, то Онъ дѣйствуетъ въ тваряхъ и чрезъ нихъ. Но что не можетъ быть такихъ твореній, каковы ангелы,— это очевидно нужно было бы сначала доказать.

Впрочемъ, для насъ гораздо важнѣе возраженія, дѣлаемыя отрицательною критикою противъ сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа. Дѣйствительно, сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа, это—фактъ въ высшей степени таинственный и неудобопонятный для человѣческаго разума; это начало той тайны, въ которую желаютъ проникнуть сами ангелы (I Петр., I, 12); а потому и неудивительно, что оно всегда служило камнемъ преткновенія для многихъ ученыхъ теологовъ, желавшихъ рѣшить этотъ вопросъ только путемъ разсудочнаго анализа. Если сама Марія, въ числѣ другихъ несомнѣнно чаявшая Утѣхи израилевой и даже предназначенная быть Матерію обѣтованнаго Мессіи, смутилась отъ словъ Ангела о сверхъестественномъ зачатіи, то какъ могли не смутиться такимъ событіемъ люди, приступившіе къ уразумѣнію его только съ однѣми человѣческими силами и притомъ съ предвзятою мыслію—не видѣть ни въ чемъ сверхъестественнаго и все объяснять лишь путемъ разсудочнаго пониманія?! Впрочемъ для насъ неважно

то обстоятельство, что въ возможности сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа сомнѣвается та или другая отдѣльная личность, тотъ или другой отдѣльный ученый; это, конечно, дѣло чисто субъективнаго отношенія къ факту, дѣло вѣры, а вѣра несомнѣнно есть даръ Божій (Іоан., VI, 65). Но для насъ важно то обстоятельство, что нѣкоторые ученые отрицаютъ сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса какъ будто бы даже на основаніи самаго слова Божія, самое слово Божіе толкуютъ такимъ образомъ, что какъ будто бы въ немъ вовсе нѣтъ и рѣчи о сверхъестественномъ рожденіи. Такъ, напр., говорятъ, что слова архангела Гавріила: „Духъ Святый найдетъ на тебя и сила Всевышняго осѣнитъ тебя“ — указываютъ лишь на то, что Сынъ, Котораго родитъ Марія, будетъ Сыномъ Всевышняго, т.-е. Мессіею, а вовсе не на то, что онъ родится безъ участія мужа, сверхъестественнымъ образомъ [1]). Но неправдоподобіе такого объясненія слишкомъ очевидно. Вышеприведенныя слова архангела Гавріила, какъ извѣстно, служатъ отвѣтомъ на сомнѣніе Маріи,—какимъ образомъ она можетъ родить, не имѣя мужа, а потому и указываютъ не только на то, что родившійся отъ нея Сынъ будетъ Мессіею, но главнымъ образомъ на то, какимъ образомъ Марія, не знающая мужескаго ложа, зачнетъ и родитъ своего Сына. Свое мнѣніе отрицательная критика старается также подтвердить еще и тѣмъ, что сами евангелисты будто-бы „ничего не знаютъ о сверхъестественномъ рожденіи“ Христа, а потому и „въ своихъ повѣствованіяхъ не препятствуютъ нѣкоторымъ лицамъ называть Іосифа отцомъ Іисуса“, и вообще „относятся къ этому вопросу какъ-то совершенно равнодушно“. Въ этомъ отношеніи мы, пожалуй, скажемъ еще болѣе: даже сама пресвятая Дѣва Марія, мать Іисуса, лучше всякаго другаго знавшая, конечно, о сверхъестественномъ рожденіи своего Сына, равно какъ и о томъ, что Іосифъ не былъ Его дѣйствительнымъ отцомъ въ общеупотребительномъ смыслѣ этого слова, также называетъ Іосифа отцомъ Іисуса (см., напр., Лука II, 48). Тѣмъ не менѣе отрицательная критика не выигрываетъ отъ этого нисколько, и указанныя основанія ничуть не говорятъ въ ея пользу. Прежде всего, что касается словъ Маріи: „отецъ твой (Іосифъ) и я“,—то Марія говоритъ такъ не потому только, что это былъ единственно возможный способъ, какъ Марія публично могла говорить съ своимъ Сыномъ объ Іосифѣ, но и потому, что того требовала ея педагогическая мудрость. Она ничего не говорила своему Сыну о непостижимой тайнѣ Его воплощенія и имѣла достаточно вѣры, чтобы ждать, пока въ Немъ Самомъ ясно пробудится сознаніе о томъ, что Онъ есть истинный Сынъ Божій. Что же касается того, что Іисуса другіе называли сыномъ Іосифа и что евангелисты будто-бы не возражаютъ противъ этого,

[1]) См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 59.

то достаточно указать только на одно мѣсто въ Евангеліи отъ Луки (III, 23), чтобы видѣть всю несостоятельность основанія, приводимаго отрицательною критикою для подтвержденія своего мнѣнія. Лука говоритъ: „Іисусъ, начиная свое служеніе, былъ лѣтъ тридцати и былъ, *какъ думали,* сынъ Іосифовъ", и т. д. Ясно что самъ Лука ни въ какомъ случаѣ не раздѣлялъ того мнѣнія, что Іисусъ былъ сынъ Іосифовъ; онъ говоритъ только: *какъ думали объ этомъ другіе;* въ противномъ случаѣ онъ, конечно, не сдѣлалъ бы такой оговорки, а сказалъ бы прямо, что Іисусъ былъ сынъ Іосифовъ, Иліевъ и т. д. Затѣмъ, въ этой же самой родословной Христа есть выраженіе: „τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ" (Адамовъ, *Божій),* которое ясно указываетъ на то, что членъ греческій „τοῦ" не всегда употребляется для обозначенія физическаго происхожденія или сыновства. Если же дѣйствительно нѣкоторые іудеи и называли Іисуса сыномъ Іосифовымъ, то это легко объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что имъ или не былъ извѣстенъ самый фактъ Его сверхъестественнаго рожденія, или же они прямо не вѣровали въ него, какъ не вѣруютъ въ него и отрицательные критики нашего времени, а во-вторыхъ, Іосифа могли называть отцомъ Іисуса еще и потому, что видѣли его отеческое попеченіе объ Іисусѣ и, не входя въ подробное изслѣдованіе о сверхъестественномъ рожденіи Іисуса, прямо полагали, что Онъ былъ сыномъ Іосифа. Наконецъ, въ-третьихъ, нужно сказать еще и то, что юридически Іисусъ дѣйствительно былъ „сыномъ" Іосифа, какъ Іосифъ юридически могъ быть названъ „мужемъ" Маріи, какъ это мы и встрѣчаемъ, напр., у Матѳея (I, 16, 19), хотя тотъ же самый Матѳей и въ томъ же самомъ мѣстѣ (ст. 18) говоритъ о Маріи лишь какъ о невѣстѣ Іосифа. Какъ извѣстно, по іудейской юриспруденціи (Второз., XXII, 23, 24), женихъ считался уже обладателемъ невѣсты, и въ этомъ отношеніи понятія невѣсты и жены у евреевъ не были строго разграничены.

Къ чести отрицательной критики, хотя, впрочемъ, только новѣйшаго времени, нужно сказать, что, не признавая факта сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа, она въ то же время не идетъ и по пути французскихъ энциклопедистовъ прошлаго столѣтія; не признавая достовѣрности евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи, она въ то же время не принимаетъ и разныхъ гнусныхъ басенъ, измышленныхъ злою фантазіею разъяренныхъ враговъ Христа и христіанства [1]). По мнѣнію отрицательной критики новѣйшаго времени, сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа христіанское сознаніе измыслило лишь для того, чтобъ

[1]) Таково, напр., имѣющееся у насъ подъ руками (въ нѣмецкомъ переводѣ) жизнеописаніе (?) Іисуса Христа, составленное французскимъ *жидомъ*—Сальвадоромъ: „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.

объяснить безгрѣшность Іисуса. Но Іисусъ могъ бы быть безгрѣшнымъ будто-бы и въ томъ случаѣ, еслибы Онъ былъ рожденъ и естественнымъ образомъ, но безъ грѣха, законно, т.-е. отъ законнаго брака Іосифа и Маріи. Но отрицательная критика, очевидно, забываетъ, что лучшіе люди даже изъ языческаго, до-христіанскаго міра были твердо убѣждены въ томъ, что путемъ естественнаго рожденія человѣчество не могло быть искуплено, что сверхъестественное рожденіе требуется не безгрѣшностью только Христа, а самою Его личностью какъ Богочеловѣка и Искупителя падшаго человѣчества. Христосъ есть идеалъ всѣхъ идеаловъ, исцѣлитель человѣческихъ недуговъ, безгрѣшный и всесвятый, истинный Сынъ Божій. Такимъ Онъ явилъ Себя міру въ Своей жизни, въ Своемъ ученіи и въ Своей смерти; а потому для Него сверхъестественное рожденіе не только есть нѣчто совершенно естественное, но даже и необходимое. Что Христосъ былъ свободенъ отъ грѣха въ продолженіе всей Своей земной жизни, это признаютъ охотно даже и тѣ, которые отрицаютъ Его сверхъестественное рожденіе (Шлейермахеръ, Неандеръ, Шенкель, Кеймъ); но вѣдь родиться безъ грѣха отъ людей, всецѣло зараженныхъ грѣхомъ, это, по нашему мнѣнію, чудо гораздо большее, чѣмъ самое сверхъестественное рожденіе! Искупитель, рожденный въ грѣховной похоти, отъ грѣшнаго человѣческаго рода, есть понятіе, само себѣ противорѣчащее. Самая идея Спасителя требуетъ того, чтобы въ Немъ явилось нѣчто высшее, небесное, Божественное, что́, очевидно, не могло быть найдено въ грѣховномъ лонѣ человѣчества. Нельзя отрицать, что Богъ, какъ Существо всемогущее, могъ явиться на землю, и не входя въ дѣвическую утробу; но тогда Онъ не могъ бы быть Искупителемъ человѣчества. Это не ограниченіе Божественнаго всемогущества, какъ не ограничиваетъ его и то, что Богъ не можетъ грѣшить, умереть, и т. п. Напротивъ, это — слава (δόξα) Божія, сложенная прежде всѣхъ вѣковъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы Христосъ родился обыкновеннымъ образомъ отъ обыкновенныхъ людей, то Онъ необходимо долженъ былъ бы и умереть, какъ умираютъ всѣ люди, и для искупленія Его отъ смерти нуженъ былъ бы новый Искупитель; напротивъ, являясь на землю, не входя въ дѣвическую утробу, Онъ вовсе былъ бы неспособенъ къ смерти, а слѣдовательно и къ искупленію человѣчества. Такимъ образомъ, только рождаясь отъ жены, но сверхъестественнымъ образомъ, Христосъ могъ быть искупителемъ падшаго человѣчества. Какъ рожденный отъ жены, Онъ умираетъ: какъ рожденный сверхъестественнымъ образомъ, какъ истинный Сынъ Божій, Онъ побѣждаетъ смерть — „Безпрекословно, великая благочестія тайна: Богъ явился во плоти“ (1 Тим., III, 16) Для христіанской вѣры сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа столько же, поэтому, важно, какъ и Его безгрѣшность. Оно ясно показываетъ уже на самыхъ первыхъ страни-

цахъ евангельской исторіи, что Христосъ существенно отличался отъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ посланниковъ Іеговы. Пророки хотя и были непосредственными воспринимателями и возвѣщателями воли Божіей, но, какъ люди, они ничего не могли сдѣлать для человѣчества такого, что могло бы переродить и обновить въ самомъ корнѣ испорченное человѣческое естество, такъ какъ они сами были не лучше другихъ по своей природѣ. Для этого нужно было пришествіе на землю истиннаго Богочеловѣка, который не только могъ бы научить людей волѣ Божіей, но и умереть за нихъ, побѣдивъ смертію смерть. И вотъ о скоромъ рожденіи такого-то истиннаго Богочеловѣка и возвѣстилъ архангелъ Гавріилъ самой будущей матери Его—пресв. Маріи и ея обручнику Іосифу.

ГЛАВА IV.

Рождество Господа нашего Іисуса Христа и событія, за нимъ слѣдовавшія.

Время рожденія Господа нашего Іисуса Христа евангелистъ Лука опредѣляетъ такимъ образомъ: „въ тѣ дни, — говоритъ онъ, — вышло отъ кесаря Августа повелѣніе сдѣлать перепись по всей землѣ“ (т.-е. во всѣхъ подчиненныхъ кесарю странахъ). „Сія перепись была первая въ правленіе Квиринія Сиріею“ (Лук., II, 1, 2). Впрочемъ, нужно сказать, отрицательная критика [1]) не вѣритъ этому указанію евангелиста Луки и, конечно, для того представляетъ свои доводы. Прежде всего она ссылается на то, что ни одинъ изъ современныхъ Лукѣ писателей не подтверждаетъ его свидѣтельства, чтобы когда-нибудь Августъ издавалъ эдиктъ о повсемѣстной переписи всѣхъ его подданныхъ для опредѣленія точнаго количества податей [2]), и что онъ даже не могъ издавать такого повелѣнія относительно Іудеи [3]), такъ какъ въ тѣхъ странахъ, которыя еще не были окончательно обращены въ римскія провинціи, а управлялись „союзными царями“ (regibus sociis), право непосредственнаго собиранія податей принадлежало не римлянамъ, а самимъ „союзнымъ царямъ“. Іудея же и была именно такая страна, которая управлялась „союзными царями“, въ данномъ случаѣ —Иродомъ Великимъ. Вотъ почему отри-

---

[1]) См., напр., Strauss „Das Leben Jesu“, I, § 33; Bruno Bauer, „Die Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, Leipzig, 1841, I, 79.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874. стр. 337.

[3]) Ibid. стр. 338.

цательная критика полагаетъ, что Лука, по всей вѣроятности, впалъ въ хронологическую ошибку, и перепись Квиринія, бывшую гораздо позже, уже послѣ Архелая („Древн.“, кн. XVIII, гл. I, 18; ср. Дѣян., V, 37) и послѣ смерти Спасителя, перенесъ на годъ Его рожденія [1]). Но отрицательная критика, прежде всего, сама не замѣчая того, находится въ непримиримомъ противорѣчіи сама съ собою, такъ какъ въ одномъ случаѣ она утверждаетъ то, что рѣшительно отрицаетъ въ другомъ; по ея разсужденію выходитъ, что, послѣ низверженія Архелая, римляне имѣли право дѣлать перепись въ Палестинѣ, а при Иродѣ Великомъ — нѣтъ; какая же логика можетъ допустить такіе противорѣчивые взгляды на одинъ и тотъ же предметъ, въ одномъ и томъ же лицѣ и при совершенно одинаковыхъ условіяхъ? Затѣмъ отрицательная критика самоувѣренно утверждаетъ, что въ тѣхъ странахъ, которыя были управляемы „союзными царями“, непосредственное собираніе податей лежало на обязанности самихъ союзныхъ царей и что, слѣдовательно, по повелѣнію римскаго правительства народной переписи быть не могло въ этихъ странахъ; но развѣ непосредственное собираніе податей и народная перепись—одно и то же? развѣ, не собирая непосредственно податей, римскіе цезари не имѣли уже права посредствомъ переписи узнать и о томъ, сколько именно слѣдуетъ получать имъ этихъ податей, какими они располагаютъ силами, и т. п.? Да и какъ, послѣ этого, могла же быть позднѣйшая перепись („Древн.“, XVIII, I, 1; Дѣян., V, 37), на которую указываетъ сама отрицательная критика? Наконецъ, отрицательная критика упускаетъ изъ виду и нѣкоторыя обстоятельства, несомнѣнно служащія къ уясненію ея недоразумѣній. Во-1-хъ, что евангелистъ Лука не впалъ въ хронологическую ошибку и не перенесъ переписи, бывшей послѣ смерти Спасителя, на годъ его рожденія, — въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ изъ книги Дѣяній Апостольскихъ ясно видно, что онъ зналъ и о позднѣйшей переписи, бывшей въ правленіе Квиринія Сиріею (Дѣян., V, 37), въ отличіе отъ которой онъ называетъ перепись, бывшую въ годъ рожденія Спасителя, *„первою переписью“* Квиринія (Лук., II, 2). Во-2-хъ, что ни одинъ изъ современныхъ Лукѣ писателей не говоритъ о всеобщей народной переписи, бывшей въ годъ рожденія Господа нашего Іисуса Христа,— это еще ничего не доказываетъ, да и письменныхъ памятниковъ того времени до насъ дошло лишь очень и очень ограниченное количество. Наконецъ, въ-3-хъ, что такая перепись дѣйствительно была, — это подтверждается и положительными историческими данными. Не говоря о нѣкоторыхъ подтвержденіяхъ этого событія лицами, жившими послѣ Луки [2]), которыя могли, пожалуй, заимствовать свои свѣдѣнія изъ

---

[1]) Ibid., стр. 337.

[2]) Напр., Dio Cassius и др.

нашего же Евангелія (такъ можетъ сказать отрицательная критика [1]), мы укажемъ только на одно то обстоятельство, что по смерти Августа Тиверій повелѣлъ сенату прочесть всѣ свѣдѣнія о томъ, какими предъ его вступленіемъ на престолъ государство располагало силами, сколько въ войскахъ было римскихъ гражданъ и сколько союзниковъ, количество податей и налоговъ, количество флота, провинцій, селъ, сколько денегъ издерживалось на необходимыя нужды государства и сколько на щедрые подарки и награды,—свѣдѣнія, „которыя Августъ переписалъ своею рукою“ (Tac., Ann. I, 11; Suet. Octav. 101).

Но ясно, что Августъ не могъ бы имѣть такихъ свѣдѣній,—особенно о числѣ селъ и союзниковъ,—еслибы не была сдѣлана „перепись по всей землѣ“, какъ говоритъ Лука, а въ томъ числѣ, разумѣется, и въ Іудеѣ. Перепись Квиринія, о которой говорятъ Лука въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ и Іосифъ въ „Древностяхъ іудейскихъ“, конечно, не могла доставить Августу свѣдѣній о числѣ его подданныхъ, потому что въ то время Августа уже давнымъ-давно не было въ живыхъ. Ясно, что для полученія точныхъ свѣдѣній о числѣ своихъ подданныхъ Августъ долженъ былъ еще при своей жизни издать „повелѣніе сдѣлать перепись по всей землѣ“, а о такой именно переписи Лука и говоритъ въ своемъ повѣствованіи.

Довѣряя, такимъ образомъ, хронологическому указанію евангелиста Луки на годъ рожденія Господа нашего Іисуса Христа, мы продолжаемъ его разсказъ далѣе. Увѣдомленные о вышеуказанномъ повелѣніи кесаря Августа, всѣ іудеи, по словамъ евангелиста, шли записываться каждый въ свой городъ. Вотъ почему и Іосифъ и Марія, какъ потомки Давида, также должны были оставить свой Назаретъ, гдѣ они жили до сихъ поръ, и отправиться въ городъ Давидовъ—Виѳлеемъ. Такое путешествіе отрицательная критика находитъ ненужнымъ для Іосифа, а еще болѣе для Маріи, такъ какъ, по римскому обычаю, перепись совершалась не по мѣсту рожденія или происхожденія, а по мѣстопребыванію или мѣстожительству [2]); женщинъ же, говорятъ, римляне никогда не имѣли обыкновенія вписывать въ свои народные списки [3]). Но если отрицательная критика охотно допускаетъ, что Римъ не вмѣшивался даже въ дѣло взиманія податей въ тѣхъ вассальныхъ странахъ, которыя управлялись союзными царями, то что́ же можетъ быть страннаго въ томъ, если римляне, уважавшіе всегда нравы и обычаи покоренныхъ народовъ, оставили въ силѣ и обычаи іудейскіе? А у іудеевъ, какъ извѣстно, племенное происхожденіе всегда имѣло важное значеніе во всѣхъ проявленіяхъ народной жизни [4]). Что же касается Маріи, то она, очевидно, могла

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 337.
[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 339.
[3]) Ibid.
[4]) Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 339.

отправиться въ Виѳлеемъ вовсе не потому, чтобы ей также нужно было приписаться, а просто потому, что въ Виѳлеемъ долженъ былъ идти Іосифъ. Она была уже въ тягостномъ положеніи, какъ говоритъ евангелистъ, ей нужны были покой и охрана; поручить же ее въ Назаретѣ, по всей вѣроятности, было некому, такъ какъ въ то время „всѣ пошли записываться, каждый въ свой городъ"; кромѣ того, отсутствіе Іосифа могло быть болѣе или менѣе продолжительно; Маріи нужны были средства къ жизни, а жили они лишь отъ своего дневнаго заработка, и потому безъ Іосифа Марія, быть можетъ, осталась бы въ Назаретѣ безъ куска хлѣба; наконецъ, вѣрнѣе будетъ всего, если мы скажемъ, что Марія отправилась въ это время въ Виѳлеемъ потому, что такова была воля Божія, ясно возвѣщенная еще пророкомъ Михеемъ (V, 2).

Пришедши въ Виѳлеемъ, Іосифъ и Марія, вслѣдствіе великаго стеченія народа, не могли найти для себя помѣщенія въ жиломъ домѣ и потому принуждены были расположиться въ одной пещерѣ, въ которую пастухи иногда на ночь и въ ненастную погоду загоняли свои стада. Въ этой-то пещерѣ суждено было родиться Спасителю міра. Царь царствующихъ и Господь господствующихъ, всемогущій Владыка всего міра, Творецъ и Вседержитель, любвеобильнѣйшій Искупитель падшаго человѣчества, котораго престолъ—небо, земля—подножіе ногъ, не находитъ для Своего рожденія мѣста въ жиломъ помѣщеніи искупляемаго Имъ человѣчества, съ самой первой минуты Своей Богочеловѣческой жизни не имѣетъ гдѣ главу подклонити и помѣщается въ жилищѣ безсловесныхъ животныхъ, будучи добрымъ Пастыремъ овецъ разумныхъ! Но когда въ такомъ униженномъ состояніи находился новорожденный Младенецъ въ виѳлеемской пещерѣ,— между небомъ и землею возвѣщались міру слава Его явленія святыми небожителями, которые, восхваляя Бога въ вышнихъ, возвѣстили виѳлеемскимъ пастухамъ, въ ту ночь пасшимъ свои стада въ полѣ, великую, несказанную радость: „нынѣ родился вамъ въ городѣ Давидовомъ Спаситель, который есть Христосъ Господь!" и отправили ихъ къ новорожденному Іисусу для поклоненія. Пастухи пришли тотчасъ въ Виѳлеемъ, нашли дѣйствительно Младенца, лежащаго въ ясляхъ, и разсказали о всемъ случившемся съ ними Маріи, „которая сохраняла всѣ слова сіи, слагая въ сердцѣ своемъ". Такимъ образомъ бѣдные и простые жители Іудеи первые удостоились принести привѣтствіе своему Искупителю. Но для принесенія поклоненія Спасителю всего міра, всѣхъ временъ и народовъ, не замедлили вскорѣ явиться и язычники въ лицѣ своихъ религіозныхъ и интеллигентныхъ представителей—волхвовъ.

Вскорѣ послѣ рожденія Спасителя, въ Іерусалимъ пришли волхвы съ Востока и разспрашивали объ „іудейскомъ Царѣ", который, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ уже родиться, такъ какъ они видѣли на

востокѣ Его звѣзду. Что́ это были за люди, — съ точностію сказать нельзя. Въ самомъ евангельскомъ повѣствованіи (Мѳ. I, 1—12) говорится о нихъ какъ-то неопредѣленно, указывается только, что они пришли съ Востока, но изъ какой именно страны и кто они именно были — Евангеліе ничего не говоритъ. На этомъ основаніи, впрочемъ, еще вовсе нельзя заключать о смутномъ происхожденіи самаго евангельскаго повѣствованія, какъ того желаетъ отрицательная критика [1]). Вообще нужно замѣтить, что самый классъ людей, называвшихся волхвами, всегда любилъ окружать себя нѣкотораго рода таинственностію и неопредѣленностію, чего, очевидно, требовали и самыя ихъ занятія, каковы: таинственное толкованіе жертвеннаго воскуренія, вопрошаніе боговъ, таинственныя гаданія всякаго рода, различныя астрологическія бредни и т. п. Самыя появленія ихъ къ людямъ были также обставляемы обыкновенно мрачною таинственностію: то они являлись предъ тономъ царей, какъ мрачные и грозные вѣстники воли боговъ, то они съ таинственною обстановкой показывались народу и выдавали себя даже за нѣчто вышемірное, каковъ, напр., упоминаемый въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ волхвъ Симонъ, „который волхвовалъ и изумлялъ народъ самарійскій, выдавая себя за кого-то великаго“, такъ что его считали даже „великою силою Божіею“; таковъ же, конечно, былъ и волхвъ-лжепророкъ Варіисусъ и Елимма, котораго ап. Павелъ назвалъ прямо „сыномъ діавола“ (Ср. Дѣян., XIII, 6, 8, 14). Эта мрачная таинственность давала волхвамъ возможность выдавать себя даже за людей, находящихся въ связи съ темными силами ада, и т. п. Само собою разумѣется, что мы не можемъ допустить, чтобы евангельскіе волхвы, первые изъ всѣхъ язычниковъ удостоившіеся поклониться новорожденному Царю іудейскому, были люди нечестивые, подобные Симону или Елиммѣ; но во всякомъ случаѣ, какъ волхвы, они не могли быть чужды общаго характера, свойственнаго всему ихъ классу,—т.-е. таинственности и неопредѣленности, а потому и они, по всей вѣроятности, также окружали себя нѣкотораго рода таинственностью и скрывали, кто и откуда они были. Нѣтъ ничего послѣ этого удивительнаго, если они представляются таковыми и въ евангельскомъ повѣствованіи. У пророка Даніила волхвами называется нѣкоторое довольно замкнутое сословіе людей и въ особенности людей мудрыхъ. Въ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтныхъ книгъ этимъ именемъ обозначаются люди, скрывавшіе тайны необыкновеннаго познанія. Въ Новомъ Завѣтѣ, и именно въ книгѣ Дѣяній, словомъ „волхвъ“, какъ мы видѣли, называются люди, часто злоупотреблявшіе тайнами необычайнаго познанія. Языческіе писатели съ именемъ „μάγοι“ — „волхвы“ — соединяли понятія часто далеко не одинаковыя. Слово „волхвы“ означаетъ у нихъ иногда представителей религіи.

[1]) См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 65—66.

иногда врачей, провѣщевателей, иногда философовъ, иногда астрономовъ или астрологовъ, иногда же волшебниковъ или знахарей. Слово „магъ“ — maghu „встрѣчается уже въ древнѣйшемъ письменномъ памятникѣ персовъ. Поэтому весьма естественно предположить, что волхвы явились прежде всего у персовъ и мидянъ, гдѣ, по словамъ Геродота (I, 101), они дѣйствительно представляли одну изъ шести народныхъ кастъ. Затѣмъ они встрѣчаются еще и у вавилонянъ. Вотъ почему одни изслѣдователи Св. Писанія Новаго Завѣта полагали, что евангельскіе волхвы были изъ Аравіи, другіе — изъ Персіи; третьи называли ихъ прямо халдеями. Но вѣроятнѣе всего, что они были персы: во-первыхъ, персидская страна дѣйствительно лежитъ отчасти на востокъ отъ палестинской Іудеи; во-вторыхъ, волхвы, какъ мы сказали, явились прежде всего у персовъ и означали по преимуществу персидскихъ мудрецовъ; всѣ другіе народы позаимствовали понятіе о волхвахъ именно отъ персовъ; въ-третьихъ, привѣтствовать царя поклоненіемъ и дарами было въ особенномъ обыкновеніи именно у персовъ; конечно, этотъ обычай существовалъ также и у другихъ народовъ, но у персовъ онъ является кореннымъ и первоначальнымъ; въ-четвертыхъ, волхвы евангельскіе были, по всей вѣроятности, весьма свѣдущи въ астрономіи, потому что, для того чтобы замѣтить звѣзду Мессіи, требовалось, конечно, уже астрономическое наблюденіе; а такіе астрономы въ то время могли быть только въ Персіи да въ Индіи. Безспорно, что наука о звѣздахъ была первоначально исключительною собственностію только халдеевъ; но для насъ рѣшительно все равно — были-ли евангельскіе волхвы персы или халдеи, потому что какъ въ политическомъ, такъ и въ интеллигентномъ отношеніи эти націи стояли весьма близко одна къ другой и испытывали взаимное вліяніе. Нѣтъ сомнѣнія, что прибывшіе въ Іерусалимъ волхвы принадлежали къ числу лицъ, ожидавшихъ всемірнаго Искупителя и раздѣлявшихъ мессіанскія надежды іудеевъ. Но какимъ образомъ, спрашивается, они могли питать въ себѣ мессіанскія надежды іудеевъ? Для рѣшенія этого вопроса нѣкоторые ученые [1]) допускаютъ, что евангельскіе волхвы были не язычники, въ особенномъ смыслѣ, а прозелиты, т.-е. язычники, обращенные въ іудейскую вѣру. Но принимать такое мнѣніе, съ одной стороны, мы не имѣемъ никакого основанія, а съ другой — и нѣтъ въ немъ никакой надобности. Конечно, нельзя не удивляться, что евангельскіе волхвы были нечужды мысли объ Искупителѣ. Но, какъ мы уже сказали выше, предъ пришествіемъ Христа не только въ Палестинѣ, но и во всѣхъ странахъ языческихъ, даже въ Римѣ, было весьма распространено и стало всеобщимъ ожиданіе изъ Іудеи какого-то великаго царя, котораго послѣ опустошительныхъ римскихъ войнъ пошлетъ

[1]) Напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 68.

Богъ отъ солнца и который освободитъ землю отъ войнъ, даруетъ людямъ всеобщій миръ, а Самъ съ избранными чадами Божіими будетъ обитать на Сіонѣ въ своемъ храмѣ, и т. п.,—ожиданіе, которое очевидно могли раздѣлять и евангельскіе мудрецы. Притомъ же, если наше мнѣніе, что евангельскіе волхвы были персы или халдеи, справедливо, то становится еще болѣе понятнымъ, откуда они могли позаимствовать мысль о предстоящемъ рожденіи „Царя іудейскаго". Нѣтъ сомнѣнія, что персы и халдеи еще гораздо раньше могли имѣть свѣдѣнія объ ожиданіи іудеями обѣтованнаго Мессіи. Уже одно то обстоятельство, что въ іудейскихъ священныхъ книгахъ находилось нѣкогда пророчество, ясно предвозвѣстившее о рожденіи персидскаго царя Кира и съ буквальною точностію исполнившееся предъ глазами самихъ же персовъ и халдеевъ, должно было заставить послѣднихъ смотрѣть на іудейскую религію и іудейскія священныя книги какъ на несомнѣнное сверхъестественное откровеніе единаго истиннаго Бога и напряженно слѣдить за внутреннею жизнію іудейскаго народа. Кромѣ того, плѣнникъ Навуходоносора, Даніилъ, какъ извѣстно, за свою мудрость снискалъ при вавилонскомъ дворѣ такое уваженіе, что былъ поставленъ даже „княземъ" вавилонскихъ волхвовъ. Само собою разумѣется, что и великій пророкъ также старался внушить своимъ подчиненнымъ истинное понятіе о Богѣ и Его непреложныхъ обѣтованіяхъ, и въ этомъ случаѣ на пророка Даніила поистинѣ слѣдуетъ смотрѣть какъ на перваго предтечу Христа, старавшагося предуготовить путь своему Господу между темными язычниками. Вавилонскіе мудрецы, какъ извѣстно, глубоко уважали своего „князя" и во всемъ чистосердечно вѣрили ему, потому что они сами были свидѣтелями его мудрости и сами сознавались въ томъ, что онъ былъ просвѣщенъ умомъ божественнымъ (Дан., II, 48; IV, 5, 6, 16, V, 11, 12, 14 и мн. др.). Понятно, что при такихъ условіяхъ пророчество Даніила о семидесяти седминахъ не только не могло остаться незамѣченнымъ, но и должно было произвести на вавилонскихъ мудрецовъ весьма сильное впечатлѣніе, непрерывно поддерживавшееся, по преданію, и у послѣдующихъ поколѣній. И вотъ теперь, когда приближалось время исполненія Даніилова пророчества, время рожденія Господа нашего Іисуса Христа, когда не только іудеи, но и весь языческій міръ были проникнуты ожиданіемъ скораго наступленія необычайной перемѣны въ одряхлѣвшемъ и нравственно разлагающемся мірѣ,—восточные мудрецы, съ одной стороны руководимые пророчествомъ Даніила, а съ другой—также проникнутые напряженнымъ всеобщимъ ожиданіемъ,—какъ скоро увидѣли надъ Палестиной новую, необычайную для нихъ звѣзду, весьма естественно тотчасъ же могли поставить себѣ вопросъ: не означаетъ ли она появленія въ мірѣ именно того всемірнаго Искупителя, котораго ожидаютъ не только іудеи, но и язычники? Весьма естественно также, что уже

въ это время у нихъ могла возбудиться вѣра въ предметъ ихъ догадки и всеобщаго ожиданія; для окончательнаго же уничтоженія ихъ сомнѣнія нужно было только внѣшнее подтвержденіе,—и нѣтъ ничего страннаго вмѣстѣ съ Златоустомъ и Ѳеодоритомъ предположить, что Самъ Богъ, избравшій евангельскихъ волхвовъ, какъ начатокъ Церкви между язычниками, открылъ имъ, можетъ быть, какимъ-нибудь образомъ, что явленіе этой особенной звѣзды дѣйствительно обозначаетъ пришествіе въ міръ Искупителя падшаго человѣчества, всѣми ожидаемаго „Царя іудейскаго“; а что подобное откровеніе для нихъ было возможно,—это доказываетъ Евангеліе (Мѳ., II, 12).—Наконецъ, если справедливо наше мнѣніе, что евангельскіе волхвы были персы, то они могли имѣть мысль объ Искупителѣ даже и изъ собственной религіи; какъ извѣстно, персидская религія также была нечужда идеи Искупителя, которая выражалась въ вѣрованіи персовъ въ скорое пришествіе на землю Созіоша.

По словамъ евангелиста, восточные мудрецы пришли въ Іерусалимъ и разспрашивали о мѣстонахожденіи новорожденнаго „Царя іудейскаго“ именно вслѣдствіе появленія звѣзды Его на востокѣ. Что это была за звѣзда? Естественное ли явленіе или сверхъестественное? Мнѣнія ученыхъ объ этомъ предметѣ далеко не одинаковы. Многіе ученые астрономы позднѣйшаго времени объясняютъ это явленіе совершенно естественнымъ ходомъ теченія обыкновенныхъ звѣздъ. По ихъ вычисленіямъ, 20-го мая 747 года отъ основанія Рима, т.-е. именно въ томъ году, въ которомъ, по основательному и неопровержимому изслѣдованію Иделера, родился Христосъ, въ знакѣ Рыбъ [1]) сошлись двѣ величайшія планеты—Юпитеръ и Сатурнъ, такъ что онѣ находились по отношенію къ Персіи на восточной сторонѣ неба очень близко одна къ другой и всегда легко могли быть приняты за одну необыкновенную звѣзду; 27-го октября того же самаго года, въ томъ же самомъ знакѣ Рыбъ и въ томъ же самомъ положеніи другъ къ другу около полуночи онѣ могли быть видимы уже на южной сторонѣ неба; 12-го ноября того же года положеніе ихъ хотя на 15 градусовъ и измѣнилось, но онѣ все-таки находились еще въ томъ же

---

[1]) Нелишнимъ считаемъ замѣтить, что ученый еврей донъ Исаакъ Абарбанель, который, конечно, не могъ знать объ этихъ астрономическихъ вычисленіяхъ, передаетъ какъ преданіе (Maajne haschuah, Amsterd. 1547, p. 83; ср. Münter Progr. 1821, p. 54), что совпаденіе планетъ Юпитера и Сатурна въ знакѣ Рыбъ было и въ 2365 году отъ сотв. міра, т.-е. за три года до рожденія Моисея, почему этому совпаденію планетъ евреи придаютъ вообще весьма важное значеніе, такъ что даже когда и въ его время (въ 1462 г.) однажды случилось такое совпаденіе, то всѣ іудеи были твердо убѣждены въ скоромъ явленіи обѣтованнаго Мессіи. Не менѣе замѣчательно также и то обстоятельство, что, по свидѣтельству Визелера, обозначено явленіе новой звѣзды за нѣсколько времени (около 2-хъ лѣтъ) предъ рожденіемъ Христа также и въ древнѣйшихъ астрономическихъ таблицахъ китайцевъ.

самомъ знакѣ Рыбъ. Подтверждая эти астрономическія вычисленія, Кеплеръ присовокупляетъ, что вблизи Юпитера и Сатурна въ то время находился еще и Марсъ и что дѣйствительно неопытнымъ или, вѣрнѣе, не учено-астрономическимъ глазомъ всѣ эти три планеты могли быть приняты за одну необычайную звѣзду [1]). Различныя комбинаціи этихъ планетъ, имѣвшія мѣсто въ теченіе нѣкотораго времени, очевидно, говорятъ, могли казаться движеніемъ одной необычайной звѣзды, и именно съ востока на югъ, т.-е. по тому самому направленію, по которому пришли въ Іерусалимъ восточные мудрецы. Такимъ образомъ, на основаніи этихъ ученыхъ астрономическихъ изслѣдованій составилось мнѣніе, которое имѣетъ многихъ защитниковъ (Мюнтеръ, Иделаръ, Паулюсъ, Неандеръ, отчасти Ольсгаузенъ, Краббе, Визеларъ, Эбрардъ и др.), что въ появленія евангельской звѣзды не было ничего сверхъестественнаго и необыкновеннаго и что все дѣло объясняется вполнѣ чисто астрономическими соображеніями восточныхъ мудрецовъ. Но противъ такого мнѣнія прежде всего говоритъ то, что въ евангельскомъ повѣствованіи звѣзда Мессіи называется не ἄστρον (созвѣздіе), а ἀστηρ, т.-е. звѣзда единичная и притомъ не простая звѣзда, а именно звѣзда новорожденнаго „Царя іудейскаго“; слѣдовательно здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о совпаденіи естественныхъ планетъ. Кромѣ того, хотя вышеприведенное мнѣніе и говоритъ, повидимому, въ пользу евангельскаго повѣствованія, по крайней мѣрѣ подтверждаетъ чисто научными астрономическими данными явленіе „особой“ звѣзды въ годъ рожденія Спасителя, но посредствомъ его нельзя все-таки объяснить себѣ словъ евангелиста (II, 9), что эта звѣзда остановилась именно надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ находилось новорожденное Отроча. Отцы и учители Церкви въ этомъ случаѣ придерживались совершенно инаго мнѣнія. Они видѣли въ евангельской звѣздѣ непосредственное и сверхъестественное божественное знаменіе. Игнатій Богоносецъ, Оригенъ и Евсевій полагали, что это была особенная, нарочито созданная звѣзда; Златоустъ и Θеофилактъ—что это была умная сила (ангелъ) въ образѣ только звѣзды, указавшая язычникамъ путь ко Христу. Конечно, никто не будетъ отрицать, что между явленіями нравственнаго порядка и физической природы существуетъ тѣсная взаимная связь, и что явленія одного порядка могутъ оказывать свое вліяніе на явленія другаго, что необыкновенныя явленія въ мірѣ нравственномъ нерѣдко сопровождаются необыкновенными явленіями и въ мірѣ физическомъ. Поэтому безспорно, что явленіе необыкновенной звѣзды было отраженіемъ въ физической природѣ славы Божіей и того необычайнаго событія, которое было совершено тогда на землѣ въ дѣлѣ искупленія падшаго человѣчества.

---

[1]) По Кеплеру, это было въ 748 году отъ основанія Рима, т.-е. за два года до смерти Ирода. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 371.

Само собою разумѣется, что появленіе въ Іерусалимѣ такихъ необычайныхъ и таинственныхъ посѣтителей, каковы восточные мудрецы, не могло остаться незамѣченнымъ; разспросы же ихъ о томъ, гдѣ находится новорожденный „Царь іудейскій“, встревожили не только жителей Іерусалима, но и Ирода, такъ какъ для Ирода это былъ самый роковой вопросъ, къ которому онъ, конечно, не могъ отнестись хладнокровно. Въ то время ожиданіе Мессіи было всеобщимъ между іудеями. Къ сожалѣнію, угнетенное политическое состояніе было причиною того, что немного между іудеями было Наѳанаиловъ, ожидавшихъ пришествія на землю не политическаго освободителя, а истиннаго Сына Божія. Мессіанскія надежды и мессіанское ожиданіе тогдашнихъ іудеевъ имѣли по преимуществу чисто политическій характеръ. Всѣ ожидали, что обѣтованный Мессія, будущій царь израильскій, пришедши на землю, прежде всего свергнетъ не только ненавистное иго римлянъ, но и избавитъ еврейскій народъ отъ такого жестокаго правителя и тирана-царя, каковъ былъ Иродъ, что Онъ самъ взойдетъ на престолъ отца Своего Давида и что всѣхъ іудеевъ поставитъ судьями и владыками надъ народами всего міра. Само собою разумѣется, что и Иродъ, правя Іудеей, самъ раздѣлялъ такое мнѣніе и инстинктивно предчувствовалъ скорое исполненіе всѣхъ этихъ мессіанскихъ ожиданій. Дошедшая до него вѣсть, что въ Іерусалимъ прибыли волхвы, эти столь загадочные люди, отъ которыхъ не сокрыто и самое неизвѣстное будущее, и разспрашиваютъ уже народъ о мѣстонахожденіи хотя и новорожденнаго, но могущественнѣйшаго претендента на занимаемый имъ престолъ Давида-царя, не могла поэтому не встревожить его и не привести въ неописанный ужасъ. Мысль—потерять занимаемый имъ престолъ со всѣми его почестями и выгодами — волновала Ирода, а вмѣстѣ съ нимъ также и всѣхъ жителей Іерусалима, потому что, съ одной стороны, они знали, на какія жестокости способенъ умертвившій свою собственную жену и двухъ сыновей царь ихъ Иродъ для того, чтобы только сохранить свое благосостояніе и свою власть, а съ другой — будучи поражены столь необычайною для нихъ вѣстію. Правда, въ то время Иродъ былъ уже въ преклонныхъ лѣтахъ и слѣдовательно не могъ дожить до того времени, когда возросъ бы этотъ только еще родившійся „Царь-іудейскій“ и отнялъ у него престолъ. Но это еще не значитъ того, что онъ могъ хладнокровно отнестись къ извѣстію о рожденіи всѣми ожидаемаго „Царя-іудейскаго“, какъ то предполагаетъ отрицательная критика [1]). Въ человѣческой природѣ, кромѣ безотчетнаго инстинкта самосохраненія, существуетъ еще и другой безотчетный инстинктъ — сохраненія рода, который можетъ побудить человѣка дѣйствовать такъ же, а иногда даже и болѣе,

[1]) См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 68.

чѣмъ и инстинктъ самосохраненія. Ирода могла привести въ неописанную ярость одна мысль о томъ, что грозитъ опасность его династіи, что уже существуетъ на свѣтѣ Тотъ, Который рано или поздно пресѣчетъ его царственный домъ и самъ возсядетъ на занимаемый имъ царскій престолъ. Но вѣсть о рожденіи обѣтованнаго Царя еще болѣе могла встревожить Ирода тѣмъ, что даже и при жизни Ирода ею всегда могли воспользоваться угнетенные и недовольные имъ іудеи, чтобы возстать и свергнуть съ себя тягостное иго ненавистнаго и жестокаго тирана... Поэтому совершенно понятно чисто психологически, какимъ образомъ Иродъ, находясь въ такомъ тревожномъ состояніи духа, приходитъ сначала къ мысли созвать всѣхъ первосвященниковъ и книжниковъ народныхъ и разспросить у нихъ, гдѣ долженъ родиться Христосъ по обѣтованію Божію ветхозавѣтнымъ іудеямъ. Затѣмъ, узнавъ, что, по пророчеству Михея, Мессія долженъ родиться въ Виѳлеемѣ іудейскомъ [1]), хитрый, какъ и всякій тиранъ вообще, Иродъ *тайно* призываетъ къ себѣ волхвовъ, очевидно потому, чтобы жители Іерусалима не могли узнать, что это обстоятельство такъ сильно его безпокоитъ. Такимъ образомъ, нельзя не видѣть, что уже въ это время у Ирода созрѣвалъ планъ, — какъ избавить себя отъ столь опаснаго Младенца. Призвавъ волхвовъ, Иродъ хитро вывѣдалъ у нихъ указаніе на время появленія звѣзды, разумѣется, съ тою цѣлію, чтобы хотя приблизительно опредѣлить самый возрастъ новорожденнаго Царя іудейскаго, — и теоретическая мудрость волхвовъ уступила практической хитрости тирана: цѣль Ирода была достигнута. Однако-же, получивъ отъ волхвовъ всѣ необходимыя свѣдѣнія, Иродъ ласково отпустилъ ихъ въ Виѳлеемъ, коварно говоря: „пойдите, тщательно развѣдайте о Младенцѣ; и когда найдете, извѣстите меня, чтобы и мнѣ пойти поклониться Ему“. Очевидно, онъ уже рѣшилъ, какъ покончить съ Божественнымъ Младенцемъ; ему нужны были только точные признаки, по которымъ бы онъ сразу могъ отыскать Его, чтобы лишить жизни, — и эти-то признаки, подъ благовиднымъ предлогомъ собственнаго поклоненія, хитрый и честолюбивый тиранъ думалъ вывѣдать также отъ волхвовъ, когда на возвратномъ пути они снова будутъ въ Іерусалимѣ. Но волѣ Божіей было не угодно, чтобы поклоненіе Ирода предупредило лобызанье Іуды [2]). Когда волхвы пришли въ Виѳлеемъ, путеводив-

---

[1]) Впрочемъ нужно сказать, что въ этомъ отношеніи мнѣнія іудейскихъ ученыхъ были различны. По мнѣнію однихъ, основывающемуся, какъ здѣсь, на явномъ указаніи пророковъ, Мессія долженъ былъ произойти изъ Виѳлеема (Матѳ., II, 4; „Targ. in Misch.“ V, 2); другіе, слѣдуя какимъ-то неизвѣстнымъ намъ устнымъ преданіямъ, утверждали, что Онъ явится неизвѣстно откуда (Berthold, „Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate“. 1811).

[2]) Интересно, по своей оригинальности и фантастической концепціи, сужденіе Штрауса по поводу этого евангельскаго повѣствованія. „Опасность для жизни и чу-

шая имъ звѣзда остановилась надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ былъ Младенецъ,—и волхвы, вошедши въ домъ и поклонившись новорожденному Христу, по восточному обычаю раскрыли свои сокровища и предложили Ему дары: золото, ладанъ и смирну. Затѣмъ во снѣ они получили откровеніе — не возвращаться къ Ироду, и потому отправились домой другимъ путемъ. Въ то же время, какъ только ушли волхвы, ангелъ явился во снѣ Іосифу и сказалъ: „встань, возьми Младенца и Матерь Его, и бѣги во Египетъ и будь тамъ, доколѣ не скажу тебѣ; ибо Иродъ хочетъ искать Младенца, чтобы погубить Его". Іосифъ всталъ, взялъ Младенца и Марію и въ ту же самую ночь отправился въ Египетъ. Между тѣмъ Иродъ, видя себя обманутымъ волхвами, пришелъ въ неописанную ярость и въ порывѣ звѣрскаго гнѣва повелѣлъ избить всѣхъ младенцевъ въ Виѳлеемѣ и его окрестностяхъ, отъ двухъ лѣтъ и ниже, по времени, которое вывѣдалъ отъ волхвовъ.

Отрицательной критикѣ кажется непонятнымъ, что о столь важныхъ событіяхъ, каковы появленіе въ Іерусалимѣ восточныхъ мудрецовъ и избіеніе всѣхъ виѳлеемскихъ младенцевъ, не упоминаетъ въ „Іудейскихъ древностяхъ" іудейскій историкъ Іосифъ Флавій. Но, во-1-хъ, такое событіе, какъ появленіе въ іудейской столицѣ восточныхъ мудрецовъ, вовсе не можетъ быть названо столь важнымъ событіемъ, ко-

---

десное спасеніе дитяти, предназначеннаго для великихъ дѣлъ,—говоритъ Штраусъ,—есть одна изъ основныхъ темъ всѣхъ героическихъ сказаній, которую мы, не распространяясь здѣсь о томъ, насколько дѣйствительная связь народовъ и сагъ вѣроятна или хотя возможна, усматриваемъ въ еврейскихъ, персидскихъ, греческихъ и римскихъ сказаніяхъ. Не говоря объ опасностяхъ, угрожавшихъ въ дѣтствѣ Зевсу, Гераклу, и о томъ, какъ онѣ были отвращены, мы встрѣчаемъ эту тему въ исторіяхъ дѣтства Моисея въ Пятокнижіи, Авраама—въ позднѣйшихъ іудейскихъ легендахъ, Кира—у Ливія, и затѣмъ изъ одного и того же вѣка въ исторіи дѣтства перваго римскаго императора—у Светонія и христіанскаго Мессіи—въ Евангеліи отъ Матѳея (гл. II),—снабженную столь сходными чертами, что невозможно не видѣть частію вліянія одной саги на другую, частію общаго психологическаго источника всѣхъ ихъ. Этотъ источникъ есть законъ фантазіи—дѣлать наиболѣе ощутительнымъ значеніе добраго, а слѣдовательно также и великаго, благодѣтельно дѣйствующаго человѣка, съ одной стороны, чрезъ близко соприкасающуюся возможность утраты его, а съ другой—чрезъ божественное попеченіе о его сохраненіи. Что же касается вліянія одной саги на другую, то таковое со стороны Моисеевской на христіанскую очевидно, со стороны персидско-греческой—вѣроятно, со стороны римской—по меньшей мѣрѣ возможно". Das Leben Jesu, 1874; стр. 368—369. „Фараонъ или Иродъ—это то же, что у Кира его дѣдъ Астіагъ, у Ромула и Рема—ихъ двоюродный дѣдъ—Амулій, у Августа—римскій сенатъ" (ibid стр. 376). Это сужденіе Штрауса несомнѣнно весьма затѣйливо, быть можетъ, даже остроумно,—но зато совершенно неисторично: 1) указанный законъ фантазіи измышленъ лишь фантазіею Штрауса,—наука его не знаетъ; 2) какъ мы уже доказали въ свое время, евреи были неспособны къ миѳическимъ образованіямъ; 3) Евангельскій образъ Христа отвергнутъ іудеями,—ясно, что онъ не могъ сложиться на почвѣ тогдашняго іудейства; еще менѣе онъ могъ развиться на почвѣ язычества, для котораго онъ казался *безумiемъ*...

торое было бы достойно того, чтобы его заносить на страницы іудейской исторіи. Оно дѣйствительно въ свое время могло произвести смятеніе между іудеями, но само по себѣ, безъ отношенія къ христіанству, оно вовсе не было явленіемъ, выходящимъ изъ границы обыкновеннаго и неслыханнаго. Что же касается избіенія младенцевъ виѳлеемскихъ, то хотя эта жестокость и ужасна для насъ, но для современниковъ Ирода, особенно при сравненіи съ его другими жестокостями [1]), она могла казаться лишь каплею въ морѣ, а потому и весьма естественно, что она была опущена Іосифомъ, заносившимъ въ свою исторію только одни особенно звѣрскія злодѣянія этого тирана. При этомъ нужно замѣтить, что евангельское выраженіе:

---

[1]) Всѣ неслыханныя злодѣянія этого тирана отказывается изобразить даже и самъ историкъ его—Флавій. Но насколько Иродъ былъ жестокъ особенно въ послѣднее время своей жизни, къ которому должно отнести и звѣрское избіеніе виѳлеемскихъ младенцевъ, ясно показываетъ уже одно его предсмертное распоряженіе. „Призвавъ Саломію, сестру свою, и Алекса, ея мужа, разсказываетъ Флавій (Иродъ), говорилъ имъ: „что онъ, удручаемъ будучи многоразличными болѣзнями, предвидитъ скоро наступающій конецъ своей жизни, и что хотя смерть, какъ неминуемый для всѣхъ смертныхъ предѣлъ, его и не устрашаетъ, но крайне его безпокоитъ и мучитъ то, что умретъ онъ безъ всякаго плача и рыданія, какими народъ изъявить долженъ послѣднюю честь царю своему. Мнѣ, продолжалъ онъ, извѣстны сердца іудеевъ, которые ничего столько не желаютъ, какъ моея смерти; потому что они еще и при жизни моей заводили противъ меня смятенія и дерзнули причинить мнѣ поруганіе низверженіемъ постановленнаго мною орла златаго. Но вы можете облегчить сію печаль мою, когда согласитеся со мною въ моемъ намѣреніи. Ибо тогда и погребеніе мое несравненно будетъ великолѣпнѣе всѣхъ погребеній царскихъ, и я нелицемѣрно оплаканъ буду отъ всего народа, который въ противномъ случаѣ не иначе будетъ по мнѣ плакать, какъ только для единаго поруганія и смѣха. Чего ради вы, какъ скоро узрите меня при послѣднемъ издыханіи, повелите воинамъ, не давая имъ прежде знать о моей смерти, развѣ уже по исполненіи сего моего повелѣнія, окружить заключенныхъ (въ великомъ множествѣ знатнѣйшихъ) іудеевъ въ показанномъ вамъ мною мѣстѣ, и всѣхъ ихъ побить стрѣлами. По учиненіи сего сугубое сдѣласте вы мнѣ удовольствіе: первое, что исполните послѣднюю мою волю; другое, что прославите достопамятнымъ плачемъ мое погребеніе". Отдавалъ сей приказъ, плакалъ самъ неутѣшно, и, заклиная ихъ союзомъ родства и всѣмъ тѣмъ, что они почитали священнымъ, просилъ, чтобъ не лишили его сея чести, которое его завѣщаніе и обѣщали они исполнить. Изъ сего даннаго Иродомъ повелѣнія, говоритъ Флавій, ясно всякъ усмотрѣть можетъ, какого онъ былъ человѣкъ духа. Ибо если прошедшія его лютости, какія оказалъ онъ надъ своими единокровными, покажутся кому-нибудь извинительны по той причинѣ, что защищалъ онъ въ то время жизнь свою, то сей данный имъ безчеловѣчный приказъ выводитъ наружу все его звѣрство. Поелику при послѣднемъ уже своемъ издыханіи восхотѣлъ онъ ввергнуть въ плачъ и сѣтованіе цѣлый народъ, повелѣвъ лишить жизни по единому человѣку изъ каждаго дома, не взирая на то, что сіи несчастные никакой не сдѣлали ему обиды и ни въ какомъ не были уличены преступленіи· когда напротивъ держащіеся хотя мало добродѣтели прощаютъ въ сіе время обиды и самымъ своимъ непріятелемъ" („Древн. іуд." перев. Самуйлова Спб. 1795 г. ч. III стр. 158—159). Кто послѣ этого можетъ сомнѣваться, чтобы такой тиранъ ради своихъ честолюбивыхъ выгодъ не могъ пожертвовать незначительнымъ числомъ виѳлеемскихъ младенцевъ?

„избилъ всѣхъ младенцевъ въ Виѳлеемѣ“—не должно быть для насъ столь поразительнымъ, какимъ оно дѣйствительно можетъ показаться на первый разъ. Въ такомъ незначительномъ мѣстечкѣ, какимъ былъ въ то время Виѳлеемъ, число двухлѣтнихъ младенцевъ, и притомъ лишь одного мужескаго пола, не могло быть слишкомъ велико; а потому если даже Иродъ повелѣлъ избить и всѣхъ дѣтей мужескаго пола въ Виѳлеемѣ, которымъ тогда было не болѣе двухъ лѣтъ, то очевидно, что этихъ дѣтей все-таки было не такъ много, чтобы эту звѣрскую жестокость Ирода можно было поставить на одномъ ряду съ такими злодѣяніями, каково, напр., умерщвленіе собственныхъ сыновей, жены, первосвященника или знатнѣйшихъ іудеевъ по одному человѣку изъ каждаго дома. Какъ извѣстно, Иродъ былъ такой человѣкъ, для котораго ничего не было святаго; это былъ полный типъ восточнаго тирана, не останавливающагося ни предъ какими препятствіями, не стѣсняющагося никакими средствами. И замѣчательно, что чѣмъ быстрѣе приближался конецъ его жизни, тѣмъ злодѣянія его становились все сильнѣе и чудовищнѣе. Дѣйствительно, вскорѣ послѣ избіенія всѣхъ двухлѣтнихъ виѳлеемскихъ младенцевъ мужескаго пола, Иродъ умеръ, ко всеобщей радости тогдашняго іудейскаго общества.

Когда Иродъ умеръ, ангелъ Господень снова явился Іосифу во снѣ и сказалъ: „встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди въ землю Израилеву: ибо умерли искавшіе души Младенца“. Іосифъ „всталъ, взялъ Младенца и Матерь Его и пришелъ въ землю Израилеву“. Прибывши въ Палестину, сначала онъ хотѣлъ было снова поселиться въ Виѳлеемѣ, куда, быть можетъ, влекли его, какъ мы сказали, или недоконченныя работы, или несведенные счеты съ виѳлеемскими жителями, такъ какъ онъ бѣжалъ въ Египетъ слишкомъ поспѣшно (Мѳ., II, 14), или же наконецъ болѣе легкія и болѣе выгодныя условія жизни, чѣмъ въ Назаретѣ, гдѣ онъ жилъ до своего путешествія въ Виѳлеемъ по случаю народной переписи; но, услышавъ на пути, что въ Іудеѣ, гдѣ находился Виѳлеемъ, царствуетъ сынъ Ирода, Архелай, едва-ли въ жестокостяхъ уступавшій своему отцу [1]), Іосифъ побоялся туда идти и получилъ во снѣ откровеніе,

---

[1]) Въ этомъ случаѣ замѣчателенъ отзывъ объ Архелаѣ его лучшихъ современниковъ и соотечественниковъ: „злоключенія сіи (Иродовы), говорили они кесарю, были причиною, что мы при вступленіи на престолъ Архелая радостныя произносили восклицанія, думая, что нельзя никакъ тому статься, чтобы преемникъ престола, сколько бы онъ ни жестокъ былъ, неумѣреннѣе былъ Ирода: и потому, чтобъ сдѣлать ему угожденіе, оплакивали мы всенародно память умершаго отца его, да сдѣлали-бы, можетъ быть, что-нибудь и болѣе для опредѣленія къ себѣ любви его, еслибы онъ сколько-нибудь лучшею обрадовалъ насъ надеждою. Но Архелай какъ-бы боялся, чтобъ не сочли его чуждымъ Иродовой крови, далъ о семъ знать безъ всякаго отлагательства, каковъ онъ будетъ царь для своихъ подданныхъ; и сіе сдѣлалъ въ такое

отправился въ предѣлы галилейскіе и поселился въ своемъ прежнемъ городѣ Назаретѣ.

По прошествіи сорока дней послѣ рожденія, Іисусъ былъ принесенъ во храмъ, какъ того требовалъ законъ Моисеевъ (Исх. XIII, 2; Числъ VIII, 16), въ силу котораго же въ восьмой день Онъ былъ обрѣзанъ и названъ Іисусомъ. Въ это время въ Іерусалимѣ проживалъ одинъ благочестивый старецъ, именемъ Симеонъ, которому было предсказано Духомъ Святымъ, что онъ не увидитъ смерти до тѣхъ поръ, пока не увидитъ Христа Господня. И вотъ, когда Сынъ Божій въ первый разъ явился въ домъ Своего Отца, какъ посвященный Господу,—благочестивый старецъ, исполненный Духа Святаго, пришелъ въ храмъ и, увидѣвши Отроча, позналъ въ Немъ своего обѣтованнаго Искупителя, и, взявъ Его на свои старческія руки, сказалъ: „нынѣ отпущаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, съ миромъ; ибо видѣли очи мои спасеніе Твое, которое Ты уготовалъ предъ лицемъ всѣхъ народовъ, свѣтъ къ просвѣщенію язычниковъ и славу народа Твоего Израиля“, а удивлявшейся Маріи Симеонъ сказалъ въ духѣ пророческаго вдохновенія: „се лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе многихъ во Израилѣ и въ предметъ пререканій. И тебѣ самой оружіе пройдетъ душу“.

Такимъ образомъ Симеонъ первый прославляетъ Христа, какъ Искупителя не іудеевъ только, но и язычниковъ. Тутъ же въ храмѣ была при этомъ и престарѣлая восмидесяти-четырехлѣтняя вдова, Анна-пророчица, посвятившая себя на служеніе Богу, которая, также прославляя Господа, говорила о Христѣ всѣмъ ожидавшимъ избавленія во Іерусалимѣ. Окончивъ обрядъ посвященія Господу Іисуса, Іосифъ и Марія снова возвратились въ свой городъ Назаретъ. Младенецъ же возрасталъ и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости, и благодать Божія была на Немъ.

Эта исторія такъ проста и такъ ясна, что даже отрицательная критика не нашлась, что́ сказать противъ ея историческаго характера, а потому и ухватилась за совершенно другую сторону [1]). Какъ извѣстно, эта исторія находится только въ Евенгеліи отъ Луки, — у Матѳея ея нѣтъ; но у Луки, въ свою очередь, нѣтъ разсказа о поклоненіи волхвовъ и бѣгствѣ въ Египетъ. Впрочемъ отрицательную критику безпокоитъ не то, что Матѳей и Лука говорятъ о различныхъ событіяхъ; отрицательная критика не можетъ сказать, чтобы

время, когда не совсѣмъ утвержденъ былъ на царствѣ, которое еще состояло во власти кесаревой. Ибо при самомъ своемъ на престолъ вступленіи показалъ онъ ясный примѣръ, съ какою тихостію и съ какою справедливостію управлять будетъ народомъ, когда ни Бога не убоявшися, ни пожалѣвъ своихъ подданныхъ, побилъ въ самомъ храмѣ три тысячи человѣкъ гражданъ“. („Древности іудейскія“, перев. Самуйлова, Спб. 1795 г. ч. III, стр. 179).

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874 стр. 384—386; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 71.

въ этомъ случаѣ евангельскія повѣствованія были непримиримы между собою; но она трактуетъ лишь о томъ, что ихъ нельзя себѣ представить ни въ какомъ послѣдовательномъ порядкѣ во времени; ее занимаетъ, такимъ образомъ, лишь вопросъ о томъ, что́ прежде должно было случиться: принесеніе ли Іисуса во храмъ, или же поклоненіе волхвовъ. Если допустимъ, говорятъ, что прежде случилось принесеніе Христа во храмъ, въ сороковой день послѣ Его рожденія, то въ разсказѣ Луки тогда будетъ уже совершенно негдѣ вставить поклоненіе волхвовъ, такъ какъ изъ Евангелія отъ Луки мы видимъ, что „когда въ храмѣ все было совершено по закону Господню", Іосифъ и Марія возвратились уже не въ Виѳлеемъ, гдѣ было поклоненіе волхвовъ, но въ городъ свой Назаретъ. Наоборотъ, если допустимъ, что сначала имѣло мѣсто поклоненіе волхвовъ, въ такомъ случаѣ, говорятъ, для насъ будетъ совершенно непонятно, какимъ образомъ Іосифъ и Марія, зная, что волхвы обманули Ирода и что Иродъ издалъ уже повелѣніе избить всѣхъ виѳлеемскихъ младенцевъ, могли идти въ Іерусалимъ,—непонятно тѣмъ болѣе, что путь ихъ лежалъ какъ-разъ возлѣ дворца Иродова, который находился на дорогѣ изъ Виѳлеема въ Іерусалимъ, въ восьми стадіяхъ отъ послѣдняго. Это возраженіе, поразительное на первый разъ, на самомъ дѣлѣ совершенно пустое и неосновательное. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что прибытіе въ Виѳлеемъ восточныхъ мудрецовъ случилось на первыхъ же порахъ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Въ первые же дни должно было совершиться и бѣгство во Египетъ, На основаніи евангельскаго повѣствованія во всякомъ случаѣ нельзя сказать того, что говоритъ отрицательная критика, т.-е., что бѣгство во Египетъ было предпринято тогда, когда Іосифъ и Марія узнали уже о повелѣніи Ирода—избить всѣхъ виѳлеемскихъ младенцевъ; Іосифъ бѣжалъ во Египетъ по повелѣнію ангела и, по всей вѣроятности, еще прежде изданія Иродомъ его жестокаго повелѣнія, потому что, повелѣвая бѣжать во Египетъ, ангелъ Господень не говоритъ Іосифу, что уже Иродъ повелѣлъ избить всѣхъ виѳлеемскихъ младенцевъ, а говоритъ только, что Иродъ *хочетъ* погубить Іисуса. Наконецъ, что Іосифъ бѣжалъ раньше повелѣнія Ирода, видно и изъ того, что повелѣніе Ирода было издано уже тогда, когда Иродъ увидѣлъ себя обманутымъ волхвами, а ангелъ явился Іосифу тотчасъ же „по отшествіи" волхвовъ, и Іосифъ въ ту же ночь бѣжалъ (Мѳ., II, 13, 14). Такимъ образомъ, совершенно нельзя допустить, чтобы принесеніе Христа во храмъ случилось прежде поклоненія волхвовъ. Но что оно случилось уже послѣ поклоненія волхвовъ — это весьма естественно и правдоподобно. По совершеніи обряда Іосифъ и Марія вмѣстѣ съ Младенцемъ Іисусомъ, по словамъ евангелиста Луки, *возвратились* въ городъ свой Назаретъ. На этомъ основаніи должно предполагать, что до принесенія Христа во храмъ они

жили уже въ Назаретѣ; но когда изъ Виѳлеема они снова перешли въ Назаретъ—изъ Евангелія отъ Луки не видно; изъ Евангелія же отъ Матѳея мы знаемъ, что Іосифъ и Марія снова поселились въ Назаретѣ уже по возвращеніи изъ Египта, т.-е. послѣ поклоненія волхвовъ, которое, по словамъ евангелиста, случилось еще въ Виѳлеемѣ. Такимъ образомъ ясно, что принесеніе Христа во храмъ было позже поклоненія восточныхъ мудрецовъ. Для отрицательной критики въ этомъ случаѣ непонятно только, какимъ образомъ Іосифъ и Марія, зная, что волхвы обманули Ирода и что Иродъ издалъ уже повелѣніе избить въ Виѳлеемѣ всѣхъ младенцевъ мужескаго пола, могли идти въ Іерусалимъ, когда самый путь ихъ изъ Виѳлеема въ Іерусалимъ лежалъ какъ-разъ возлѣ дворца Иродова. Но, во-первыхъ, если принесеніе Христа во храмъ совершилось послѣ поклоненія волхвовъ и бѣгства во Египетъ и даже послѣ возвращенія изъ Египта, когда Іосифъ и Марія жили уже не въ Виѳлеемѣ, а въ Назаретѣ, то и путь ихъ въ Іерусалимъ лежалъ уже не возлѣ дворца Иродова, такъ какъ Назаретъ по отношенію къ Иродіи (дворцу Ирода) лежалъ почти на противоположной сторонѣ отъ Іерусалима. Во-вторыхъ, если принесеніе Христа въ храмъ случилось послѣ поклоненія волхвовъ и по возвращеніи уже изъ Египта Іосифа и Маріи, то, какъ извѣстно изъ Евангелія отъ Матѳея (II, 19), въ это время не было уже въ живыхъ и самого Ирода. Наконецъ, въ-третьихъ, если даже мы допустимъ, что хотя Ирода въ то время уже и не было въ живыхъ, все-таки сынъ его Архелай могъ дѣйствовать въ этомъ отношеніи по примѣру своего отца, и что слѣдовательно Іосифъ и Марія одинаково должны были опасаться и Архелая, какъ и Ирода, то и въ этомъ случаѣ возраженіе отрицательной критики оказывается вполнѣ неосновательнымъ, потому что и Архелай, не зная, конечно, о бѣгствѣ Іосифа съ Младенцемъ во Египетъ, которое, какъ мы видѣли, должно было случиться даже ранѣе жестокаго повелѣнія Ирода, долженъ былъ совершенно успокоиться на этотъ счетъ, будучи увѣреннымъ, что въ числѣ умерщвленныхъ младенцевъ былъ лишенъ жизни также и его соперникъ на престолъ Давида. Сорокадневный періодъ времени можетъ показаться недостаточнымъ для этихъ евангельскихъ событій только тому, кто мало знакомъ съ географіею Палестины. Чтобы изъ Виѳлеема дойти до границъ египетской земли, гдѣ власть Ирода уже теряла свою силу, для этого достаточно было только нѣсколькихъ дней. И если никто не сомнѣвается въ томъ, что смерть Ирода послѣдовала вскорѣ послѣ его жестокаго повелѣнія объ избіеніи виѳлеемскихъ младенцевъ, то никто не можетъ сомнѣваться и въ томъ, что сорока дней даже болѣе чѣмъ достаточно для вышеуказанныхъ евангельскихъ событій.

Вообще же нужно сказать, что евангельскія повѣствованія о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа такъ

ясны и такъ просты, что безпристрастному изслѣдователю въ нихъ нельзя найти даже повода къ сомнѣнію или недовѣрію Если же нѣкоторые ученые критики сомнѣваются въ ихъ истинности и высказываютъ противъ нихъ свои возраженія, то причина этого заключается не въ евангельскихъ повѣствованіяхъ, а въ тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ воззрѣніяхъ самихъ критиковъ, вообще же—въ ихъ чудобоязни. Принадлежа къ той или другой философской школѣ, не допускающей въ мірѣ ничего сверхъестественнаго, эти ученые вносятъ свои школьно-философскія воззрѣнія и въ область религіи. „Чудо, говорятъ, невозможно; понятіе чуда противорѣчитъ здравому разуму“. Конечно, такое утвержденіе было бы понятно только въ устахъ совершеннаго атеиста, абсолютно отвергающаго бытіе Самого Бога; но атеизмъ совершенный, абсолютный, не можетъ быть проповѣдуемъ человѣкомъ, не лишеннымъ здраваго разума; сама философія во всѣхъ ея видахъ и многоразличныхъ проявленіяхъ никогда абсолютно не отрицала бытія Божія, хотя часто и имѣла о Богѣ слишкомъ своеобразное понятіе или же вовсе замѣняла его какимъ-нибудь самоизмышленіемъ (абсолютная субстанція, идея, я, абсолютное существо и т. п.). Но если существуетъ Богъ, и притомъ личный (ибо Богъ не личный есть уже не существо, а пустая абстракція), то невозможно сомнѣніе въ Его промышленіи о мірѣ, ибо Богъ деистическій, Богъ, пребывающій въ покоѣ, въ бездѣйствіи, есть уже понятіе, само себѣ противорѣчащее, само себя уничтожающее. Впрочемъ, не важно то, что тѣ или другіе ученые имѣютъ невѣрныя философскія понятія о Богѣ и о Промыслѣ, а важно то, что свои школьно-философскія воззрѣнія эти ученые нерѣдко вносятъ въ область религіи и хотятъ оправдать ихъ письменными памятниками божественнаго откровенія. Отсюда проистекаютъ и всѣ возраженія отрицательной критики, но въ этомъ же заключается и причина ихъ научнаго безсилія и неосновательности.

Выше мы касались только такихъ возраженій, которыя, по нашему мнѣнію, могутъ заслуживать бо́льшаго или ме́ньшаго вниманія, хотя бы только потому, что даютъ поводъ уяснить и нагляднѣе представить истинность самыхъ евангельскихъ повѣствованій. Но есть еще и такого рода возраженія, которыя совершенно не должны претендовать на вниманіе болѣе или менѣе серьезнаго человѣка. Таково, напр., указаніе Штрауса на неопредѣленность ангельскихъ словъ, по которымъ виѳлеемскіе пастухи будто-бы никогда и не нашли бы новорожденнаго Младенца. Въ самомъ дѣлѣ, что́ сказать противъ этого возраженія? Стоитъ-ли оно даже того, чтобы обращать на него серьезное вниманіе? Но не бо̀льшаго вниманія заслуживаетъ также и то возраженіе Штрауса, что послѣ многихъ сверхъестественныхъ знаменій Маріи нечего уже было удивляться словамъ Симеона, такъ какъ она и безъ того знала о высокомъ назначеніи своего Сына.

Но вѣдь Марію, очевидно, удивило въ словахъ Симеона не то, что ея Сынъ есть обѣтованный Мессія: объ этомъ, дѣйствительно, она знала и раньше; а ее удивило то, что о мессіанскомъ достоинствѣ ея Сына знаютъ другіе и возвѣщаютъ міру, тогда какъ она считала это, быть можетъ, еще сокровенною тайною; ее удивило то, что слова престарѣлаго Симеона вполнѣ были согласны съ словами ангела и подтверждаютъ ихъ. Вотъ въ чемъ заключалась истинная причина радостнаго удивленія пресв. Дѣвы, а вовсе не въ томъ, что сама Марія будто-бы только въ первый разъ узнаетъ изъ словъ Симеона о мессіанскомъ достоинствѣ своего Сына, какъ о томъ думаетъ ученый критикъ. Не болѣе также основательно и „недоумѣніе“ Шлейермахера, который, какъ пасторъ, счелъ лучшимъ „недоумѣвать“, чѣмъ возражать и отрицать, о томъ, почему Іосифъ и Марія бѣжали именно въ Египетъ, а не въ ту страну, въ которой жили евангельскіе волхвы, и не вмѣстѣ же съ волхвами, что́ для Шлейермахера казалось бы болѣе удобнымъ и болѣе разумнымъ. Но откуда же, спрашивается, видно, что для Іосифа и Маріи было удобнѣе и разумнѣе бѣжать съ неизвѣстными людьми и въ неизвѣстную страну чѣмъ въ Египетъ, гдѣ въ то время проживало много іудеевъ и прозелитовъ, отъ которыхъ они, конечно, могли ожидать лучшаго пріема, чѣмъ отъ совершенно незнакомыхъ имъ жителей неизвѣстнаго для нихъ Востока? Далѣе,—зачѣмъ и какъ бы они бѣжали вмѣстѣ съ волхвами? Развѣ они въ это время получили уже извѣстіе о повелѣніи Ирода, которое, какъ извѣстно, было лишь послѣ того, какъ Иродъ увидѣлъ себя осмѣяннымъ волхвами, не исполнившими его коварнаго порученія? Или было какое-нибудь сверхъестественное повелѣніе? Но такое повелѣніе было дано Іосифу уже по удаленіи волхвовъ, и притомъ повелѣніе бѣжать не съ волхвами и къ волхвамъ, а именно въ Египетъ. Наконецъ, если евангельскіе волхвы были персы, то ихъ обратный путь лежалъ почти чрезъ всю Іудею и даже Галилею, и еслибы святое семейство рѣшилось бѣжать вмѣстѣ съ волхвами, лично извѣстными не только жителямъ Іерусалима, но и самому Ироду, то ему, очевидно, представилось бы болѣе возможности попасть въ руки тирана, чѣмъ когда оно отправилось въ Египетъ, страну совершенно противоположную.

Встрѣчая эти и подобныя имъ возраженія въ ученыхъ трудахъ ученыхъ мужей, невольно задаешь себѣ вопросъ: какимъ образомъ такія пустыя и неосновательныя возраженія могли принадлежать такимъ серьезнымъ мыслителямъ? И также невольно приходишь къ заключенію, что учеными критиками эти возраженія были высказаны лишь потому, что не нашлось ничего лучшаго, что́ бы можно было сказать, а между тѣмъ возражать было нужно. Проникнутые школьно-философскимъ, хотя и ложнымъ, убѣжденіемъ, что въ мірѣ ничего не можетъ быть чудеснаго и сверхъестественнаго, ученые критики

стараются оправдать свое убѣжденіе всѣми правдами и неправдами. Что̀ получается въ результатѣ, мы видимъ. Ученымъ критикамъ непонятенъ въ евангельской исторіи сверхъестественный элементъ, непонятны явленія ангеловъ, непонятно поклоненіе виѳлеемскихъ пастуховъ и восточныхъ мудрецовъ. Но какъ же не быть тамъ ангеламъ, гдѣ небо сходится съ землею, гдѣ совершается дѣло Божіе, въ которое желаютъ проникнуть сами ангелы? Какъ не поклоняться іудеямъ и язычникамъ своему Царю, своему Искупителю? Все это непонятно лишь для тѣхъ, которые во Христѣ видятъ только простаго человѣка, а не истиннаго Сына Божія, насъ ради, человѣкъ, снисшедшаго на землю.

ГЛАВА V.

Воспитаніе и развитіе Іисуса Христа [1]).

Какъ извѣстно, евангелисты опустили въ своихъ повѣствованіяхъ всю исторію дѣтства Господа нашего Іисуса Христа. Въ этомъ отношеніи наши каноническія Евангелія, дѣйствительно, заключаютъ въ себѣ значительный пробѣлъ, который, какъ мы видѣли, нѣкоторыя лица старались восполнить Евангеліями апокрифическими. Но какъ произведенія большею частію фантастическія, хотя, быть можетъ, и не лишенныя нѣкотораго зерна истины, апокрифическія Евангелія, какъ извѣстно, не были приняты православною Церковію въ канонъ священныхъ книгъ; да и едва-ли кто изъ серьезныхъ изслѣдователей Св. Писанія можетъ смотрѣть на нихъ какъ на источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа [2]). А между тѣмъ для научнаго вообще жизнеописанія, для вѣрной обрисовки характера, періодъ дѣтской и отроческой жизни какого бы то̀ ни было описываемаго лица всегда имѣетъ очень важное значеніе. Въ этотъ періодъ, періодъ воспитанія и развитія, складывается, такъ-сказать, вся личность человѣка. То или другое воспитаніе въ этотъ періодъ налагаетъ на человѣка свою печать, которую не въ силахъ бываетъ иногда стереть и сама жизнь. Направленіе ума, данное человѣку въ этотъ періодъ, характеризуетъ его и въ періодъ возмужалости, и въ

---

[1]) По этому вопросу въ нѣмецкой богословской литературѣ существуютъ многія спеціальныя изслѣдованія; между ними весьма интересно: *J. P. L. Teologus*'а,— Die Jugend- und-Bildungsgeschichte Jesu", Beern, 1868.

[2]) Впрочемъ въ 1851 году было издано въ Лейпцигѣ сочиненіе Рудольфа Гофмана—„Das Leben Jesu",—написанное именно на основаніи апокрифическихъ Евангелій.

періодъ его старости: развитіе въ юношѣ въ этотъ періодъ той или другой идеи образуетъ въ немъ тотъ или другой идеалъ, котораго человѣкъ и стремится достигнуть въ своей жизни. Гёте принадлежитъ афоризмъ: „скажи, съ кѣмъ ты знакомъ, и я скажу, кто ты таковъ“; но этотъ афоризмъ нисколько не потеряетъ своей правдивости, если мы измѣнимъ его и въ такую форму: „скажи, кто тебя воспитывалъ, и я скажу, что̀ ты за человѣкъ“. Какъ организмъ матери передаетъ всѣ свои достоинства и недостатки организму дитяти, такъ складъ ума и мотивъ нравственной дѣятельности воспитателя иногда отражается въ душѣ воспитанника, потому что въ этотъ же самый періодъ складывается въ человѣкѣ и весь строй его нравственной дѣятельности: вырабатываются тѣ или другія нравственныя понятія. опредѣляются тѣ или другіе принципы нравственности, формируются тѣ или другіе постулаты. Наконецъ, нужно ли говорить о томъ, что въ этотъ же періодъ воспитанія образуется въ человѣкѣ и тотъ или другой складъ его религіозныхъ представленій? Душа юноши — не tabula rasa, но во всякомъ случаѣ она есть почва неокрѣпшая; на ней могутъ расти какъ пшеница, такъ и плевелы,— все зависитъ отъ того, какой сѣятель взялся за нее и какое сѣмя онъ на ней посѣетъ. Посредствомъ того или другаго воспитанія юношѣ можно дать какое угодно направленіе, потому что его понятія еще не окрѣпли, убѣжденія еще не сложились.... Вотъ какое важное значеніе для всей жизни и личности человѣка имѣетъ отроческій періодъ его жизни! Неудивительно послѣ этого, что всѣ, желающіе „научно“ изложить жизнь Господа нашего Іисуса Христа, всегда сожалѣютъ о томъ, что въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ опущенъ періодъ Его дѣтства и отрочества, потому что при отсутствіи историческихъ извѣстій объ этомъ періодѣ они не могутъ выработать себѣ нагляднаго представленія о томъ, какъ постепенно развилось въ Іисусѣ сознаніе о Его мессіанскомъ назначеніи и Богочеловѣчествѣ, въ какомъ отношеніи Онъ находился къ Своимъ родителямъ, какое вліяніе производила на Него окружавшая Его среда, какое и гдѣ Онъ получилъ образованіе, и т. п. Рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ, конечно, важно только для тѣхъ, которые ложно смотрятъ на Христа, какъ на простаго и обыкновеннаго человѣка; но оно совершенно излишне для лицъ, чистосердечно вѣрующихъ во Христа, какъ Сына Божія; оно можетъ удовлетворить только простому любопытству, но не религіозному чувству,— и въ этомъ, по всей вѣроятности, заключается истинная причина, почему сами евангелисты нашли нужнымъ сокрыть отъ насъ почти всю исторію дѣтства и отрочества Господа нашего Іисуса Христа.

Изъ всей исторіи дѣтства Христа, какъ извѣстно, только въ Евангеліи отъ Луки сохранился одинъ разсказъ о путешествіи двѣнадцатилѣтняго Іисуса въ Іерусалимъ. Разсказъ этотъ состоитъ въ

слѣдующемъ. Іосифъ и Марія имѣли обычай каждый годъ ходить въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи. Когда Іисусу было двѣнадцать лѣтъ, они также по обычаю пошли въ Іерусалимъ, взявъ и Его вмѣстѣ съ собою. Но, возвращаясь оттуда, они лишь спустя сутки замѣтили, что съ ними не было Іисуса, и думая, что Онъ идетъ гдѣ-нибудь съ другими, начали разыскивать Его между своими родственниками и знакомыми. Не получивъ о Немъ, однако-же, никакихъ свѣдѣній отъ своихъ знакомыхъ, они снова отправились въ Іерусалимъ, и только чрезъ три дня нашли Его въ храмѣ, сидящимъ посреди учителей, слушающимъ и вопрошающимъ ихъ, — причемъ всѣ слушавшіе Его дивились разуму и отвѣтамъ Его [1]). „Чадо!—сказала Марія:—что Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ отецъ Твой и я съ великою скорбію искали Тебя". Но Іисусъ сказалъ на это: „зачѣмъ вамъ было искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему". Тѣмъ не менѣе Онъ вмѣстѣ съ ними тотчасъ же возвратился въ Назаретъ.

Этотъ разсказъ такъ правдивъ и такъ простъ, что *почти* не вызываетъ противъ себя возраженій со стороны отрицательной критики; если же и есть нѣкоторыя возраженія, то они вообще не отличаются ни глубиною анализа, ни остроуміемъ. Такъ, отрицательная критика [2]) не допускаетъ, напр., возможности, чтобы Марія была настолько безпечною матерію, что, обратила вниманіе на отсутствіе своего Сына лишь по прошествіи сутокъ. Но кто же говоритъ о безпечности Маріи? Зачѣмъ такъ лживо истолковывать характеръ и тонъ этого евангельскаго событія? Отрицательная критика, очевидно, лишь преднамѣренно не хочетъ понять простаго и яснаго смысла евангельскаго разсказа; иначе она не могла бы выставлять противъ него подобныхъ возраженій.

Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Христосъ всегда „былъ въ повиновеніи у Маріи и что Марія всегда была увѣрена въ Его полномъ и смиреннѣйшемъ послушаніи" (Лук., II, 51). Но съ другой стороны нельзя отрицать также и возможности того, что, намѣреваясь уходить изъ Іерусалима, Марія сказала объ этомъ и Іисусу. Теперь спрашивается, — могла ли она подумать, что ея Сынъ, всегда по-

---

[1]) Считая евангельское повѣствованіе объ этомъ событіи миѳическимъ, Штраусъ сравниваетъ его съ разсказомъ Свѣтонія о томъ, какъ однажды кормилица положила Августа въ комнатѣ въ люльку, стоявшую на гладкомъ полу; но Августъ, въ то время еще младенецъ, на слѣдующее утро исчезъ неизвѣстно куда и только послѣ продолжительныхъ поисковъ былъ наконецъ найденъ на самой высшей части дома лежащимъ на восходъ солнца. „Das Leben Jesu", 1874, стр. 387. Вотъ, по Штраусу, гдѣ основа для евангельскаго разсказа о путешествіи въ Іерусалимъ двѣнадцатилѣтняго Іисуса Христа!...

[2]) См., напр., Strauss, „Das Leben Jesu", стр. 308; Bruno Bauer, „Kritik der Evang. Geschichte der Synoptiker", I, стр. 67.

слушный ей, на этотъ разъ останется въ Іерусалимѣ безъ ея вѣдома? И не естественнѣе ли предположить, что, на обратномъ пути, не видя при себѣ Іисуса, Марія, привычная къ Его всегдашнему послушанію, подумала, какъ говоритъ евангелистъ, что Онъ идетъ съ родственниками или знакомыми, тѣмъ болѣе, что іудейскіе богомольцы имѣли обыкновеніе путешествовать всегда довольно растянутыми вереницами или караванами? Ясно, что свое настоящее возраженіе евангельскіе критики высказываютъ не потому, чтобы они не поняли, а потому, что не хотѣли понять этого простаго смысла евангельскаго повѣствованія. Такое же нежеланіе понять этотъ евангельскій разсказъ ясно проглядываетъ и въ томъ случаѣ, когда слова Іисуса: „развѣ вы не знали, что мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“, — подобно Бауэру, истолковываютъ въ смыслѣ упрека, сдѣланнаго Христомъ пресвятой Дѣвѣ по поводу того, что она назвала Іосифа Его отцомъ. Не странно ли, однако, слышать подобное толкованіе отъ тѣхъ именно лицъ, которыя такъ горячо возстаютъ противъ евангельскаго повѣствованія о сверхъестественномъ рожденіи Господа нашего Іисуса Христа? Впрочемъ, насколько вѣрно такое толкованіе,—предоставляемъ судить каждому. Мы же скажемъ только, что его придерживаются далеко не всѣ даже и отрицательные критики. Многіе справедливо видятъ въ словахъ Христа лишь указаніе на Его ясное сознаніе Своего мессіанскаго достоинства; но въ свою очередь эти послѣдніе не понимаютъ того, какимъ образомъ словамъ Іисуса могла удивляться пресвятая Дѣва и могла даже не понимать ихъ, когда она давно знала о мессіанскомъ достоинствѣ своего Сына и отъ архангела Гавріила, и отъ виѳлеемскихъ пастуховъ, и отъ восточныхъ мудрецовъ, и отъ богопріимца Симеона [1]). Но откуда же, спрашивается, видно, что Марія въ этомъ случаѣ удивлялась мессіанству своего Сына? И не сама ли отрицательная критика, какъ и св. Евангеліе, указываютъ лишь на слова Христа какъ на предметъ удивленія и недоумѣнія пресвятой Дѣвы? Неужели же отрицательная критика сама не замѣчаетъ того, что, говоря одно, она дѣлаетъ совершенно другое? А если такъ, то намъ кажется (и думаемъ, что совершенно справедливо), что удивленіе или недоумѣніе пресвятой Дѣвы по поводу вышеприведенныхъ словъ Іисуса было не только возможно, но и вполнѣ естественно даже и при томъ условіи, что Марія напередъ знала о мессіанскомъ достоинствѣ своего Сына. Дѣйствительно она была убѣждена, что ея Сынъ есть именно обѣтованный Мессія, но съ другой стороны она имѣла предъ своими глазами и исторію своего народа, повѣствовавшую объ особенныхъ посланникахъ Божіихъ, избранныхъ изъ обыкновенныхъ людей и надѣленныхъ духомъ пророчества лишь въ опредѣленный моментъ ихъ

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 390.

жизни, а не съ самаго своего рожденія. Она была убѣждена, что ея Сынъ есть истинный Мессія, но Его мессіанство, по аналогіи съ ветхозавѣтнымъ пророчествомъ, она предполагала, быть можетъ, лишь въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ и во всякомъ случаѣ никакъ, конечно, не ожидала такого полнаго мессіанскаго самосознанія въ двѣнадцатилѣтнемъ отрокѣ. Понятно, какъ послѣ этого долженъ былъ поразить ее двѣнадцатилѣтній Іисусъ, открыто называющій Себя Сыномъ небеснаго Отца. Вотъ въ чемъ, по нашему мнѣнію, заключается истинная причина недоумѣнія и радостнаго изумленія пресвятой Дѣвы по поводу вышеприведенныхъ словъ Спасителя. Впрочемъ отрицательные критики и сами ясно сознавали всю пустоту и незначительность своихъ возраженій, а потому, для изобрѣтенія болѣе серьезныхъ возраженій, нерѣдко обращались даже къ помощи собственной фантазіи. Такъ, напр., поступаетъ Штраусъ, когда говоритъ, что, по Евангелію отъ Луки, двѣнадцатилѣтній Іисусъ бесѣдовалъ будто-бы съ іерусалимскими учеными о „раввинскихъ мнѣніяхъ“, и—именно съ тою цѣлію, чтобы обратить этихъ ученыхъ раввиновъ въ христіанство. Откуда Штраусъ заимствовалъ эти свѣдѣнія — мы не знаемъ; по крайней мѣрѣ Евангеліе ничего подобнаго не говоритъ.

Выходкѣ Штрауса, впрочемъ, едва-ли можно удивляться, такъ какъ нужно признать за несомнѣнную истину, что гдѣ нѣтъ положительныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ историческихъ данныхъ, тамъ всегда находитъ для себя мѣсто безграничный просторъ самыхъ фантастическихъ предположеній и догадокъ. Самое сильное доказательство этой истины мы можемъ видѣть въ рѣшеніи отрицательною критикою вопроса о развитіи и образованіи Іисуса. Этотъ вопросъ почти всегда возбуждается отрицательными критиками, какъ только заходитъ рѣчь о словахъ Іисуса: „развѣ вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что̀ принадлежитъ Отцу Моему“, — потому что въ этихъ словахъ несомнѣнно заключается указаніе на мессіанское самосознаніе Іисуса, а вопросъ о развитіи и воспитаніи Іисуса и есть собственно вопросъ о томъ, какимъ путемъ Іисусъ пришелъ къ Своему мессіанскому самосознанію и откуда вообще Онъ получилъ свое образованіе. Какъ же, спрашивается, отрицательная критика рѣшаетъ вопросъ о развитіи и образованіи Іисуса, т.-е. вопросъ о Его мессіанскомъ самосознаніи и Его умственномъ кругозорѣ?

Что касается мессіанскаго самосознанія Іисуса, то нѣкоторые ученые говорятъ, что Іисусъ вынесъ его будто-бы изъ книги пророка Даніила, [1]) которою Онъ всегда занимался еще въ дѣтствѣ съ особенною любовію. Но такое предположеніе, очевидно, есть произ-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 152—226; Renan, „Vie de Jésus“, ч. I, стр. 33—45.

веденіе лишь одной праздной фантазіи. Мы не имѣемъ положительно никакихъ историческихъ данныхъ, которыя бы свидѣтельствовали о томъ, что Христосъ еще въ дѣтствѣ особенно любилъ заниматься и дѣйствительно занимался писаніемъ пророка Даніила; напротивъ, на основаніи нѣкоторыхъ ссылокъ Христа на книгу Исаіи, скорѣе можно было бы, пожалуй, подумать, что Онъ отдавалъ преимущество предъ другими ветхозавѣтными писаніями книгѣ пророка Исаіи, а не Даніила. Кромѣ того, нужно сказать еще, что если свои воззрѣнія Христосъ заимствовалъ изъ книги пророка Даніила, содержаніе которой, очевидно, было извѣстно почти каждому іудею, то что́ же и новаго дѣлалъ Христосъ и отчего съ Его воззрѣніями не могли примириться іудеи, несомнѣнно уважавшіе книгу пророка Даніила [1])?

Иначе рѣшаютъ вопросъ о развитіи мессіанскаго самосознанія въ Іисусѣ Шлейермахеръ и его школа. Отрицая возможность развитія мессіанскаго самосознанія въ Іисусѣ вслѣдствіе слышанныхъ разсказовъ отъ пресвятой Дѣвы о данныхъ ей Богомъ обѣтованіяхъ и желая будто-бы избѣжать крайностей какъ докетизма, такъ и раціонализма, Шлейермахеръ старается понять развитіе мессіанскаго самосознанія въ Іисусѣ путемъ естественнымъ и чисто-человѣческимъ [2]). Хотя религіозное сознаніе, говоритъ онъ, у различныхъ

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 240.

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 98—100. Естественное, человѣческое развитіе самосознанія въ Іисусѣ Христѣ предполагаетъ также и Ренанъ, но къ сожалѣнію—совершенно въ иномъ духѣ, чѣмъ Шлейермахеръ. Вопросу о воспитаніи Іисуса Христа онъ посвятилъ въ своей книгѣ цѣлую главу, въ которой онъ доказываетъ, что Іисусъ былъ сыномъ ремесленника, а впослѣдствіи и самъ былъ простымъ деревенскимъ плотникомъ, что слѣдовательно онъ долженъ былъ получить и воспитаніе, какое давалось людямъ того же сословія. Выходя отъ этой мысли, Ренанъ усиливается показать, каковымъ могло быть воспитаніе Іисуса, чѣмъ онъ долженъ былъ заниматься, и принимаетъ свои грёзы за дѣйствительность. По его взгляду, роскошная и величественная природа окрестностей Назарета была единственной воспитательницей Іисуса. Тѣмъ не менѣе Христосъ учился читать и писать. Никакого обученія высшаго, какое давалось въ школахъ книжниковъ, онъ не получилъ. Но на Востокѣ неученость, которая у насъ непремѣнно роняетъ человѣка въ низшій слой общества, есть существенное условіе великой оригинальности. Греческаго языка, Іисусъ не зналъ; тѣмъ болѣе онъ не имѣлъ никакого понятія о греческой образованности. Даже въ самой средѣ іудейства онъ остался чуждъ многимъ стремленіямъ, шедшимъ въ параллель съ его собственными, аскетизму ессеянъ и религіозной философіи александрійской школы, представителемъ которой былъ Филонъ. Постоянно встрѣчающіяся черты сходства между ними и Филономъ легко объясняются тѣмъ, что одинаковыя потребности времени давали всѣмъ возвышеннымъ умамъ одно общее направленіе. Къ счастію для него онъ не былъ знакомъ съ уродливой схоластикой, которая кричала въ іерусалимскихъ синагогахъ и скоро должна была произвести талмудъ. Можно, впрочемъ, предполагать, что ему извѣстны были афоризмы Гиллеля, такъ сходныя съ Іисусовыми. Гиллель былъ прямымъ учителемъ Іисуса, если только кого-нибудь можно назвать учителемъ такой своеобразной личности. Іисусъ изучалъ Ветхій Завѣтъ. Законъ, повидимому, въ его глазахъ не имѣлъ большой прелести: онъ чувствовалъ, что

лицъ бываетъ весьма различно, но его развитіе всегда подчиняется одному и тому же общему закону постепенности; вслѣдствіе этого, въ развитіи религіознаго сознанія и должно различать два полюса: максимумъ и минимумъ. Если религіозное сознаніе проникло собою все существо человѣка, это—максимумъ богосознанія; если же человѣкъ нуждается еще во внѣшнемъ импульсѣ для того, чтобы развивать въ себѣ религіозное сознаніе, или если онъ даже боится его, это—минимумъ. Христу же, по мнѣнію Шлейермахера, именно и нужно приписать максимумъ религіознаго сознанія, хотя и Онъ достигъ до него не сразу, но лишь по тому же самому закону постепенности. Конечно, сначала,—говоритъ Шлейермахеръ,—религіозное сознаніе Христа еще находилось подъ вліяніемъ національныхъ религіозныхъ представленій, и только потомъ, когда кругъ Его былъ расширенъ чрезъ изученіе ветхозавѣтныхъ писаній, оно проникло все существо Христа, такъ что Онъ дѣлалъ всегда только то, что было вполнѣ сообразно съ волею Божіею; съ этихъ поръ воля Божія стала единственнымъ принципомъ всей Его дѣятельности; въ этомъ смыслѣ въ Немъ обиталъ Самъ Богъ,—почему Христосъ и могъ дѣйствительно называть себя Сыномъ Божіимъ. Такимъ образомъ религіозное сознаніе Христа, по мнѣнію Шлейермахера, отличалось отъ сознанія другихъ людей только степенью. Но съ этимъ мнѣніемъ Шлейермахера едва-ли можно согласиться, потому что путемъ естественнаго развитія никогда нельзя дойти до того Богосознанія, какое мы видимъ во Христѣ.

Опытъ показываетъ, что, возвышаясь постепенно въ религіоз-

самъ можетъ дать нѣчто лучшее въ этомъ родѣ. Пророки, въ особенности Исаія съ своими энергическими укорами и очаровательными картинами, были истинными наставниками его. Онъ безъ сомнѣнія читалъ апокрифы, изъ которыхъ особенно поразила его книга Даніила; можетъ быть, ему были знакомы книги Эноха, и такъ какъ въ нихъ нагромождено множество чудесныхъ картинъ, то Іисусъ, читая ихъ, освоился съ сверхъестественною сферою, такъ что она казалась ему натуральною и простою. Какъ мало онъ имѣлъ понятія о тогдашнемъ состояніи міра, это видно изъ самыхъ подлинныхъ рѣчей его. Земля представлялась ему раздѣленною на царства, между собою воюющія; онъ, повидимому, ничего не зналъ „о римской эрѣ мира“. Онъ былъ простымъ селяниномъ, который ничего не видѣлъ, кромѣ своей деревни, и считалъ царедворцами всѣхъ, кого видѣлъ хорошо одѣтыми. Словомъ, Іисусъ былъ человѣкъ безъ всякихъ свѣдѣній, даже самыхъ обиходныхъ. Потому-то и притчи его наполнены небывальщиной, чуть только дѣло коснется царей и вельможъ. Еще менѣе знакомо было ему важное пріобрѣтеніе греческой науки,—идея, составляющая основаніе всякой философіи и одобренная потомъ опытной наукой,—идея, состоявшая въ томъ, что своенравные боги, которымъ простодушная вѣра древнѣйшихъ народовъ приписывала управленіе вселенной, уже давно были отрѣшены отъ своей должности. Объ этомъ шагѣ впередъ Іисусъ ничего не зналъ; онъ жилъ въ полной декораціи сверхъестественнаго. Онъ, подобно, своимъ землякамъ, воспитанъ былъ въ суевѣріи; вѣрилъ въ дьявола. „Vie de Jésus“ ч. I, стр. 33—45. У Златоверховникова „Ученіе Іисуса Христа“, стр. 40—42.

номъ сознаніи естественнымъ путемъ человѣческаго развитія, люди всегда теряютъ его непосредственную живость; религіозныя представленія переходятъ у нихъ въ религіозныя понятія, свѣжесть религіознаго чувства обращается нерѣдко въ сухую теорію, религія—въ догматику; поэтому самую высшую степень религіознаго сознанія, т.-е. максимумъ, нужно представлять себѣ не иначе, какъ только въ формѣ самыхъ отвлеченнѣйшихъ религіозныхъ представленій и понятій. Напротивъ — Христосъ имѣлъ богосознаніе самое живое и наглядное, сильное и ясное, полное и совершенное. Религіозное чувство въ Немъ неотдѣлимо отъ Его религіознаго сознанія; въ Немъ какъ бы вовсе нѣтъ теоретическаго богосознанія; но оно всегда живетъ и движется въ самой Его жизни. Мы, конечно, далеки отъ того, чтобы отрицать во Христѣ естественный ходъ человѣческаго развитія, и это тѣмъ болѣе невозможно, что само Евангеліе вполнѣ ясно говоритъ о постепенности Его развитія (Лук., II, 40, 52); но мы не можемъ допустить, чтобы во Христѣ находилось когда-нибудь въ совершенномъ покоѣ Его Божеское естество, ибо такой покой равняется его положительному отрицанію. Вотъ почему необходимо допустить, что, при совершенно естественномъ ходѣ развитія человѣческаго естества, въ Іисусѣ постоянно просвѣчивались отблески также и Его Божескаго естества, обожествлявшіе, такъ-сказать, самую Его человѣческую природу. Наконецъ, противъ мнѣнія Шлейермахера говоритъ и самопознаніе Христа, Который многократно свидѣтельствуетъ о Своемъ ученіи, именно о сверхъестественномъ и богооткровенномъ. „Мое ученіе, — говоритъ онъ,—не Мое, но Пославшаго Меня“ (Іоан., VII, 16—17). „Кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно или Я Самъ отъ Себя говорю“; „что Я слышалъ отъ Него, то и говорю міру“. „Когда вознесете Сына человѣческаго, тогда узнаете, что это Я, и что ничего не дѣлаю отъ Себя; но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю“ (VIII, 26—28). Эта же самая мысль подтверждается и въ другихъ мѣстахъ (см., напр., Іоан. XII, 47—50).

Такимъ образомъ нельзя допустить того, чтобы Христосъ пришелъ къ Своему самосознанію путемъ естественнаго человѣческаго развитія. Но нельзя ли умственное развитіе Христа объяснить путемъ какого-нибудь школьнаго образованія? Дѣйствительно, есть ученые, которые отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно; но они несогласны между собою въ указаніи лишь на то, гдѣ именно Христосъ получилъ Свое образованіе, потому что одни указываютъ на Египетъ[1]),

---

[1]) Цельсъ у Оригена, Cont. Cels. I, 28; у Штрауса—„Das Leben Jesu“, 1884, стр. 383; Талмудъ говоритъ; „Сынъ Стады (такъ талмудъ иногда называетъ Іисуса Христа) не принесъ ли магіи изъ Египта посредствомъ врѣзыванія въ свою кожу?“

какъ на источникъ мудрости Іисусовой, другіе—на школы іудейскія палестинскія.

Благодаря Своему пребыванію въ Египтѣ,—говорятъ первые,—Христосъ пріобрѣлъ массу такихъ естественно-научныхъ познаній, о которыхъ въ Палестинѣ не имѣли и понятія; этими-то познаніями Онъ и пользовался при совершеніи Своихъ мнимыхъ чудесъ; а эти дѣйствія Его, совершенныя при помощи египетскихъ познаній, люди темные, несвѣдущіе въ естественныхъ наукахъ, считали прямо чудесами. Не говоря уже о глубокомъ оскорбленіи, содержащемся въ этомъ предположеніи, высоконравственному характеру Господа нашего Іисуса Христа, мы должны признать это мнѣніе пустымъ и неосновательнымъ по одному тому, что оно не имѣетъ за себя никакихъ историческихъ данныхъ. Кромѣ разсказа о бѣгствѣ въ Египетъ, которое имѣло, однако-же, мѣсто лишь въ первые дни земной жизни Христа, мы нигдѣ не встрѣчаемъ совершенно никакого указанія на то, чтобы Христосъ былъ въ Египтѣ еще когда-нибудь. Но едва-ли нужно говорить о томъ, что въ первые дни Своей жизни Христосъ, очевидно, не могъ усвоить Себѣ никакихъ естественно-научныхъ познаній. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить еще, что путешествіе въ Египетъ вовсе не было для іудеевъ дѣломъ необычайнымъ и рѣдкимъ; поэтому, еслибы въ Египтѣ и дѣйствительно существовали какія-нибудь особенныя естественно-научныя свѣдѣнія, то Христосъ ни въ какомъ случаѣ не могъ бы быть исключительною личностью между іудеями относительно заимствованія изъ Египта этихъ свѣдѣній. Наконецъ, что же это за естественно-научныя свѣдѣнія? Можетъ-ли даже наше время, которое такъ гордится своимъ естествознаніемъ, указать намъ такія научныя данныя, на основаніи которыхъ можно было бы совершать такія дѣла, которыя совершалъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ?

Другое дѣло, когда говорятъ, что Христосъ получилъ школьное образованіе въ Своемъ собственномъ отечествѣ — Палестинѣ [1]). Дѣйствительно, насколько мы можемъ судить на основаніи историческихъ данныхъ, народное (хотя собственно только богословское) просвѣщеніе у іудейскаго народа находилось на довольно высокой степени своего развитія, такъ что въ этомъ отношеніи едва-ли могъ еще какой-нибудь другой народъ древняго міра стать въ одинъ рядъ съ іудеями. Этому весьма способствовалъ, конечно, самый теократическій строй іудейской народной жизни. Съ религіею іудейскаго народа въ самой тѣсной связи стояло не только богословіе, но и всѣ другія свѣдѣнія, имѣвшія въ его глазахъ какое-нибудь значеніе; изучая свое богословіе, іудей изучалъ въ то же время и свою національ-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 194; Renan, „Vie de Jésus“, I, стр. 33—45.

ную исторію, и свои юридическія установленія. „Законъ и пророки“ представляли іудейскому юношѣ жизнь его народа во всѣхъ ея проявленіяхъ; они открывали ему всѣ ея стороны: религіозную, нравственную, юридическую, бытовую и соціальную, и притомъ не только въ формѣ настоящаго, но также прошедшаго и будущаго. Всякій обрядъ, всякій обычай въ Іудеѣ носилъ на себѣ религіозный отпечатокъ. Куда бы іудейскій юноша ни обратился, онъ повсюду наталкивался на тотъ или другой религіозный символъ. Не было, кажется, въ іудейской жизни ни одного такого явленія, отъ котораго бы не вѣялъ духъ національной религіи или религіозной обрядности. Поэтому іудей безпрестанно долженъ былъ обращаться къ своимъ священнымъ книгамъ, дабы въ нихъ найти указаніе, что́ ему дѣлать и какъ поступить въ томъ или другомъ случаѣ (ср., напр., Іоан. V, 39). Вотъ почему на религіозное воспитаніе и обученіе юношества іудеи смотрѣли всегда какъ на свою самую священную обязанность. Насколько мы можемъ судить на основаніи историческихъ свидѣтельствъ, у евреевъ даже дѣвушки изучали свои священныя книги; такъ, по крайней мѣрѣ, мы можемъ заключить изъ предпослѣдней главы пр. Даніила (изъ такъ-называемой исторіи Сусаны), гдѣ между прочимъ говорится: „родители ея (т.-е. Сусаны) были праведные и научили дочь свою закону Моисееву“ (XIII, 3). Объ отношеніи іудеевъ къ своимъ священнымъ книгамъ прекрасное свидѣтельство находится также у извѣстнаго іудейскаго историка—Іосифа Флавія: „Изъ самаго дѣла явствуетъ, — говоритъ Іосифъ [1]), — сколько оныя книги у насъ почитаемы. Ибо по прошествіи толикихъ вѣковъ никто еще не дерзнулъ ничего въ оныхъ ни прибавить, ни убавить, ни перемѣнить. Всѣмъ іудеямъ при самомъ началѣ рожденіи ихъ внушается и вкореняется, чтобъ почитать оныя за неложное божественное ученіе, чтобъ прилѣпляться къ нимъ и пребыть такъ, что, ежели бы потребно было, умереть за нихъ всеохотно“. И въ другомъ мѣстѣ [2]) тотъ же историкъ замѣчаетъ: „мы (іудеи) ни въ такой землѣ обитаемъ, которая бы лежала при морѣ, ни отправляемъ торговли, ниже для того входимъ съ другими народами въ сообщеніе; но города наши далече отъ моря положеніе свое имѣютъ; мы же сами, благополучную страну населяя, упражняемся трудами, а наипаче стараемся о воспитаніи дѣтей и о храненіи законовъ, почитая всего нужнѣе благочестіе и жизнь законамъ сообразную“. Кромѣ того, у Іосифа же мы находимъ указаніе и на то, что іудейскія дѣти изучали законъ даже на память, что́ онъ считаетъ за „наилучшее искусство“ („Древн.“, кн. IV, гл. VIII, 12) и на что онъ смотрѣлъ какъ на причину счастія. Такой взглядъ іудейскаго народа на рели-

---

[1]) „Древн. іуд.“, перев. Самуйлова, Спб. 1795, ч. III, стр. 351 (Прот. Ап. I, 8).
[2]) Ibid. стр. 353.

гіозно-нравственное воспитаніе юношества, очевидно, вытекалъ изъ самыхъ его священныхъ книгъ. Уже великій законодатель іудейскаго народа—Моисей заповѣдовалъ іудеямъ, какъ повелѣніе Божіе, слѣдующее: „внушай слова закона, Израиль, дѣтямъ своимъ, и говори о нихъ, сидя въ домѣ твоемъ, и идя дорогою, и ложась, и вставая. И навяжи ихъ въ знакъ на руку свою, и да будутъ они повязкою надъ глазами твоими, и напиши ихъ на косякахъ дома своего и на воротахъ своихъ“ (Второз. IV, 7—9). Какое важное значеніе религіозному воспитанію и обученію дѣтей придавали іудеи въ позднѣйшее время, можно судить по многочисленнымъ постановленіямъ относительно этого предмета болѣе или менѣе замѣчательныхъ іудейскихъ раввиновъ. Наконецъ, это видно даже и изъ извѣстнаго сборника законовъ, постановленій, обычаевъ и обрядовъ, освященныхъ фарисейскою сектою, — сборника, извѣстнаго подъ именемъ „Мишны“ (Δευτέρωσις—въ новеллахъ Юстиніана), по которому требуется, чтобы на пятомъ году дитя (впрочемъ, кажется, только мужескаго пола) обучалось чтенію Библіи, на десятомъ—знакомилось съ самою Мишною, на тринадцатомъ—не только изучило, но и исполняло въ своей жизни 613 постановленій Торы, а на пятнадцатомъ — занималось уже изученіемъ мудростей Гемары, чѣмъ, кажется, и заканчивался курсъ школьнаго образованія.

Само собою понятно, что такая широкая, хотя и слишкомъ односторонняя постановка дѣла обученія юношества не могла быть исчерпана средствами домашняго образованія; для ея выполненія требовались, очевидно, спеціальныя учрежденія и ученыя лица, спеціально подготовленныя къ веденію воспитательно-образовательнаго дѣла въ такомъ духѣ и по такой программѣ, т.-е. нужны были школы и учителя. И мы дѣйствительно знаемъ, что во время и послѣ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа, кромѣ синагогъ, у іудеевъ были еще особенныя общественныя учрежденія, которыя преслѣдовали одну и ту же общую цѣль—религіозно-нравственное воспитаніе и обученіе іудейскаго юношества. Впрочемъ, кромѣ этихъ общественно-воспитательныхъ учрежденій, у іудеевъ было еще нѣчто въ родѣ школъ, учреждавшихся частными лицами и для частныхъ же лицъ. При синагогахъ также были школы, въ которыхъ проходилось первоначальное, элементарное обученіе и сообщались воспитанникамъ самыя элементарныя свѣдѣнія. Но сами синагоги были чужды характера элементарныхъ школъ. По своему основному характеру онѣ скорѣе походили на философскія школы греческихъ философовъ: Сократа, Платона, Аристотеля и другихъ, чѣмъ на простыя школы элементарныя. Въ нихъ принимали участіе по преимуществу люди взрослые, возмужалые, хотя нельзя отрицать и того, чтобы въ синагогахъ могли присутствовать также и дѣти. Самый предметъ синагогскаго собесѣдованія былъ гораздо важнѣе и возвышеннѣе элемен-

тарныхъ знаній, преподававшихся обыкновенно въ школахъ для дѣтей, какъ это видно, напр., изъ свидѣтельства Іосифа Флавія. „Какъ всего нравственнаго ученія—говоритъ Флавій [1])—суть два пути непремѣнные, изъ которыхъ на первомъ показываются правила жизни, а на другомъ жизнь правиламъ сообразовать; то прочіе законодавцы, по различію мнѣній и сихъ несогласованіемъ развлечены будучи, всякъ по своему разсужденію держался одного котораго-нибудь пути, другой оставляя. Такъ лакедемоняне и критяне учили жить на дѣла взирая, не ограничивая сіи правилами; аѳиняне же и прочіе греки почти всѣ предписывали только правила, что дѣлать и говорить должно, но чтобъ пріобучить къ исполненію сихъ правилъ самымъ дѣломъ, о томъ не радѣли. Но нашъ законодавецъ (т.-е. Моусей) особеннымъ нѣкоторымъ раченіемъ обое оное соединилъ; не оставилъ, чтобъ нравы и жизнь соображаемы были нѣмой неправильности, и не допустилъ, чтобъ правила, дѣлами не сопровождаемыя, были нѣмы и недѣйствительны... И дабы невѣдѣніе, какъ нѣкоторый предлогъ помилованія за преступленіе, отвратить, учредилъ, чтобъ самый законъ былъ для насъ необходимый и наилучшій въ томъ случаѣ родъ исправленія; ниже за довольное почиталъ, чтобъ послушать оный однажды, или повторить только, или нерѣдко въ немъ поучаться, но узаконилъ въ каждый день субботній, упразднившись отъ всѣхъ прочихъ дѣлъ, собираться на слышаніе чтенія онаго, такъ чтобъ печатлѣли оный вкупѣ на сердцахъ своихъ. Все же сіе у всѣхъ прочихъ законодавцовъ въ пренебреженіи“. Впрочемъ, цѣлію синагогскихъ собраній было не только чтеніе, но и толкованіе ветхозавѣтныхъ писаній, что, конечно, также не могло не имѣть значительнаго вліянія на воспитаніе и развитіе іудейскаго юношества. На основаніи нѣкоторыхъ указаній новозавѣтныхъ книгъ (Лук. IV, 20; Дѣян. XIII—XVII; 1 Кор. XIV, 5, 13, 26), свидѣтельствъ многихъ ученыхъ раввиновъ (какъ напр. Саадіа-бенъ-Іосифъ-аль-Файюми), Маймонида и нѣкоторыхъ постановленій талмуда можно даже представить себѣ самый ходъ дѣла, происходившаго въ палестинскихъ синагогахъ временъ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Обыкновенно собраніе открывалось молитвами *шема*, состоявшими изъ гимновъ или псалмовъ, и восемнадцати *бераховъ*, или благословеній; послѣ молитвъ читались два поученія: одно—изъ закона, называемаго *парашаъ*, а другое—изъ пророковъ, *гафтараъ*. Для исполненія этихъ обязанностей не было особыхъ личностей, потому что обязанности священниковъ и левитовъ, состоявшихъ единственно только при іерусалимскомъ храмѣ, были совершенно другія. Поученія же эти могло читать не только лицо, имѣющее на то право или получившее позволеніе отъ начальника синагоги, но и всякій, кто только по своему желанію

[1]) „Древн.“, ч. Ш, стр. 407.

могъ прибавить свой собственный *мидрашъ*, или толкованіе, на прочитанное. Впрочемъ, въ первыя времена въ синагогахъ читалось одно Пятокнижіе, и только со временъ Антіоха Епифана въ синагогахъ стали читать, кромѣ Пятокнижія, еще и книги пророческія; съ этого же времени стало входить въ обычай и присоединеніе къ прочитанному мидраша, или толкованія. Такое толкованіе было необходимо съ одной стороны потому, что въ это время уже значительно измѣнились условія еврейской жизни сравнительно съ тѣмъ древнѣйшимъ временемъ, когда были написаны священныя книги Ветхаго Завѣта, а вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнились и народныя понятія и представленія, измѣнился самый характеръ еврейскихъ воззрѣній; вслѣдствіе чего современные Христу евреи, не получившіе научнаго богословскаго образованія, очевидно, уже не могли правильно понимать точнаго смысла ветхозавѣтныхъ писаній; а съ другой стороны толкованіе было необходимо и потому, что въ это время еврейскій народъ уже не говорилъ болѣе на томъ языкѣ, на которомъ первоначально были написаны его священныя книги, и совершенно не понималъ его. Вотъ почему требовался даже толмачъ, который стоялъ обыкновенно возлѣ чтеца и толковалъ народу читаемое, чтобы народъ могъ правильно понять смыслъ словъ; самъ же чтецъ толковалъ не смыслъ отдѣльныхъ словъ и выраженій, а смыслъ всего прочитаннаго мѣста ветхозавѣтныхъ писаній. Впрочемъ и это послѣднее толкованіе по большей части состояло лишь въ перифразѣ первотекста на позднѣйшемъ народномъ діалектѣ—въ иныхъ мѣстахъ сиро-халдейскомъ, а въ другихъ—даже на греческомъ [1]). Послѣ перифраза чтецъ обыкновенно выводилъ изъ прочитаннаго текста тѣ или другія нравственныя или практическія приложенія и наставленія для слушателей. Затѣмъ, если въ собраніи присутствовали лица, чувствовавшія себя въ силахъ оппонировать толкователю, начинались ученыя бесѣды или богословскіе диспуты о законѣ и отеческихъ преданіяхъ. Такіе диспутанты обыкновенно называются въ нашихъ Евангеліяхъ „книжниками“, „законниками“. Насколько можно судить о нихъ по нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ, они могли, кажется, только хорошо возражать; положительное же ихъ ученіе не отличалось ни глубиною, ни основательностію. Собранія синагогъ бывали не только по субботамъ, но и по понедѣльникамъ и даже четвергамъ. Впрочемъ, въ послѣдніе два дня синагоги посѣщались лишь ревностными іудеями, любившими слушать ученые диспуты или участвовать въ нихъ и интересовавшимися богословскими вопросами. Такіе люди обыкновенно не удовлетворялись общественными синагогами, и потому имѣли нѣчто въ родѣ синагогъ даже въ своихъ собственныхъ домахъ—ὑπερῷν

---

[1]) Какъ извѣстно, во времена Христа въ Іерусалимѣ существовала даже греческая синагога (Дѣян., VI, 9).

или ἀνώγεον, куда собирались съ своимъ семействомъ, друзьями и знакомыми для совершенія молитвы, богомыслія, а также бесѣдъ и диспутовъ о законѣ.

Таковъ былъ внѣшній характеръ тѣхъ институтовъ, которые могли производить нравственно-религіозное вліяніе на іудейское юношество во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Теперь посмотримъ, каково на самомъ дѣлѣ могло быть это вліяніе. Какъ мы сказали выше, главнымъ предметомъ синагогскихъ собесѣдованій, кромѣ молитвъ и благословеній, было чтеніе и толкованіе ветхозавѣтныхъ писаній. Въ чемъ состояло это перифрастическое толкованіе, помимо нравственныхъ выводовъ и практическихъ приложеній (мы имѣемъ въ виду только однѣ палестинскія синагоги), трудно вполнѣ ясно себѣ представить за отсутствіемъ письменныхъ памятниковъ, которые едва ли даже и могли быть, такъ какъ самое толкованіе въ синагогахъ, по всей вѣроятности, было исключительно устное. Впрочемъ, насколько можно судить по нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ, толкованіе это состояло главнымъ образомъ лишь въ изъясненіи внѣшнихъ законовъ, постановленій и правилъ. Главными толкователями были по преимуществу фарисеи; путь, которымъ они шли въ своихъ толкованіяхъ, былъ путь преданія. Преданія эти перешли отъ предковъ, и изъ нихъ мало-по-малу, незамѣтно для самихъ фарисеевъ, у нихъ составилась своя собственная система и притомъ съ такимъ авторитетомъ, что независимо отъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта стала даже наряду съ этимъ послѣднимъ. Вслѣдствіе этого толкованіе Св. Писанія у фарисеевъ основывалось, какъ видно, исключительно на этихъ преданіяхъ старцевъ, и вся задача палестинскихъ толковниковъ состояла преимущественно въ томъ, чтобы примирить Писаніе съ преданіемъ. При дальнѣйшемъ развитіи этого направленія и для огражденія отъ произвола образовались даже нѣкоторыя герменевтическія правила. Самый характеръ толкованія обусловливался обыкновенно личностію толкователя. Смотря по тому, къ какой сектѣ принадлежалъ толкователь, его синагога носила на себѣ саддукейскій или фарисейскій отпечатокъ (ессеи толкователями не были). Тѣмъ не менѣе сознаніе іудеевъ всегда измѣрялось только внѣшнею формальною или обрядовою стороною ветхозавѣтнаго закона въ связи съ преданіями старцевъ (у фарисеевъ). Впрочемъ нельзя сказать, чтобы во времена земной жизни Господа нашего Іисуса Христа іудеи не находились и подъ вліяніемъ воззрѣній совершенно иного рода. Уже вавилонское плѣненіе поставило іудеевъ въ ближайшее сношеніе съ халдеями и персами, которое, конечно, не могло не имѣть вліянія на ихъ умственную жизнь. Впрочемъ въ тѣ времена іудеи еще не были слишкомъ воспріимчивы къ чуждымъ имъ ученіямъ, да и самое вѣрученіе персовъ или халдеевъ не могло возбудить въ нихъ особенной умственной дѣятельности, такъ какъ оно всегда стояло гораздо

ниже іудейскаго. Только съ того времени, какъ іудеи вступили въ болѣе или менѣе близкое сношеніе съ греками, у нихъ начинается рядъ умозрительныхъ попытокъ къ изложенію своихъ вѣрованій для ознакомленія съ ними грековъ и, быть можетъ, еще болѣе для возвышенія въ ихъ глазахъ системы своего вѣроученія и религіозныхъ обрядовъ. Это направленіе получило особенно сильное развитіе у египетскихъ или александрійскихъ іудеевъ; впрочемъ и палестинскіе іудеи не могли остаться внѣ вліянія греческаго образованія (секта саддукеевъ). Послѣ битвы при Ипсѣ (301 г. до Р. Х.). Палестина подчинилась почти на цѣлое столѣтіе (съ незначительными перерывами) владычеству египетскихъ царей, а потомъ перешла подъ владычество царей сирійскихъ, и въ это-то время вліяніе греческихъ нравовъ на іудеевъ было такъ сильно, что во времена Антіоха Епифана вызвало наконецъ сильную реакцію со стороны послѣдователей Маккавеевъ, особенно выразившуюся потомъ въ сектахъ консервативнаго и реакціоннаго характера (фарисеи и ессеи), хотя и въ сектахъ или школахъ, существовавшихъ при Маккавеяхъ, также нельзя не видѣть вліянія греческой діалектики.

Въ это время, впрочемъ, у іудеевъ существовали главнымъ образомъ двѣ секты: секта фарисеевъ и секта саддукеевъ. *Фарисеи* приписывали божественное происхожденіе всѣмъ іудейскимъ вѣрованіямъ, постановленіямъ и обрядамъ, сохранившимся по преданію отъ древнихъ временъ, утверждая, что они идутъ отъ самого Моисея, какъ устное объясненіе его закона, вѣровали въ судьбу, но не отрицали, впрочемъ, и свободы воли въ человѣкѣ, утверждая, „что дѣлать или не дѣлать справедливое большею частью зависитъ отъ человѣка, судьба же во всемъ содѣйствуетъ; что всякая душа безсмертна, но добрыхъ только души переходятъ въ другія тѣла, а души злыхъ мучатся вѣчною казнію“, будучи заключены въ „вѣчной темницѣ“; вели жизнь воздержную, чуждую всякой роскоши [1]), исполняли съ буквальною точностью всѣ постановленія ветхозавѣтнаго закона и всѣ преданія старцевъ, но исключительно только наружно, ради своего честолюбія и популярности. Дѣйствительно, секта фарисеевъ имѣла на іудейскій народъ самое сильное вліяніе и иногда захватывала въ свои руки даже управленіе всею страною [2]).

Инымъ характеромъ отличалась *секта саддукеевъ*. Насколько можно судить о ней по евангельскимъ повѣствованіямъ и свидѣтельству Флавія, эту секту должно скорѣе назвать эвдемонистическимъ раціонализмомъ, близко граничащимъ съ современнымъ намъ матеріализмомъ, такъ какъ саддукеи отвергали высшую природу души

---

[1]) См. „Войн. іуд.“, перев. Алексѣева, Спб. 1786, ч. I, стр. 308; „Древн.“, ч. III, стр. 193.

[2]) Срвн. „Войн. іуд.“, ч. 1., стр. 84—86.

человѣческой и ея безсмертіе, не вѣрили въ воскресеніе мертвыхъ и божественное промышленіе о мірѣ, не принимали преданія, равно какъ и ничего другаго, кромѣ непосредственнаго смысла книгъ Моисеевыхъ; любили, по словамъ Іосифа, „имѣть состязанія о той премудрости, которой сами послѣдуютъ", чтб подтверждаютъ и Евангелія, и хотя были „самые знатные люди" между іудеями, но въ своей жизни не руководились никакими гуманными началами. „Фарисеи—говоритъ Іосифъ, самъ впрочемъ фарисей—другъ друга любятъ и къ общей пользѣ живутъ согласно; а саддукеи и другъ ко другу люты, и съ подобными себѣ обращаются такъ, какъ съ чужими [1]).

Наконецъ, ко временамъ Христа у іудеевъ явилась еще одна секта, члены которой обыкновенно назывались *ессеями* или *ессинами*. Такъ какъ эта секта въ данномъ случаѣ имѣетъ для насъ особенно важное значеніе, потому что, какъ увидимъ ниже, нѣкоторыми учеными [2]) весьма упорно поддерживается предположеніе, будто-бы изъ этой именно секты вышелъ Христосъ [3]), то мы и познакомимся съ нею по описанію самого іудейскаго историка Іосифа Флавія („О войн. іуд." кн. II, гл. VIII), тѣмъ болѣе, что на основаніи нашихъ евангельскихъ повѣствованій объ этой сектѣ нельзя выработать себѣ никакого опредѣленнаго представленія... „У іудеевъ, пишетъ Іосифъ, три рода суть любомудрствующихъ: одного послѣдователи называются фарисеями, другаго саддукеями, а третьяго, которые ведутъ жизнь строжайшую, ессинами, родомъ также іудеи, но болѣе прочихъ любящіе другъ друга. Сіи гнушаются роскошью такъ, какъ злодѣяніемъ, а воздержаніе и сопротивленіе похотямъ за добродѣтель поставляютъ. Пренебрегаютъ бракъ, а принимая чужихъ дѣтей, когда еще они нѣжное къ ученію имѣютъ понятіе, вмѣняютъ ихъ за своихъ сродниковъ и обучаютъ своимъ обычаямъ, однакожъ супружества и отъ него послѣдованія не отвергая, но остерегаяся продерзкой похотливости женщинъ, и увѣрены будучи, что никоторая изъ нихъ одному мужу вѣрности не сохранитъ. Они презираютъ богатство, и удивительнымъ образомъ держатъ все общее, да и никого между ними найти не можно, кто бы имѣлъ больше прочихъ богатства. Закономъ установлено, чтобъ вступающій въ сей толкъ отдавалъ на общество свое имѣніе, такъ что между всѣми не видно ни крайняго убожества, ни чрезвычайнаго богатства, но по снесеніи каждаго иждивенія у всѣхъ ихъ яко братьевъ имѣніе едино. Елей вмѣняютъ за скверну, и если кто хотя по-неволѣ онымъ помазанъ будетъ, отираетъ тѣло;

---

[1]) „Войн. іуд." стр. 209; „Древн." стр. 193.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 175—191.

[3]) Въ отечественной литературѣ этотъ вопросъ обстоятельно разсмотрѣнъ въ сочиненіи А. А. Смирнова — „Объ ессеяхъ въ ихъ отношеніи къ христіанству". Москва. 1868.

ибо ставятъ себѣ за честь ходить въ нечистотѣ и всегда носить бѣлую одежду. Они имѣютъ опредѣленныхъ объ общихъ дѣлахъ попечителей, и каждаго для нуждъ всѣхъ безъ различія. Нѣтъ у нихъ особливаго города, но въ каждомъ живетъ ихъ много. Приходящимъ изъ другихъ мѣстъ послѣдователямъ ихъ толка все такъ отверзто, какъ бы собственное ихъ было; и они ко всѣмъ, которыхъ никогда не видали, такъ входятъ, какъ бы къ знакомымъ издавна. Почему, когда отѣзжаютъ въ другіе города, совсѣмъ никакого запасу не берутъ съ собою, а только оружіе противъ разбойниковъ. Въ каждомъ городѣ сдѣланъ у нихъ нарочный о странствующихъ толку ихъ попечитель, который даетъ имъ одежду и прочія нужныя вещи. Наружный видъ и одежда ихъ такая-жъ, какъ у отроковъ, подъ смотрѣніемъ учителей въ страхѣ находящихся. Ни одежды, ни обуви не перемѣняютъ дотолѣ, пока прежняя совсѣмъ не издерется или отъ долгаго времени не обветшаетъ. Другъ другу ничего не продаютъ, и одинъ у другаго ничего не покупаютъ, но имѣющему нужду всякой даетъ изъ своего, и что самому надобно, у него беретъ да и безъ взаимнаго воздаянія, отъ кого что хотятъ взять имъ невозбранно. Ессины особливое имѣютъ къ Богу благочестіе: ибо до восхожденія солнца ничего свѣтскаго не говорятъ, но возсылаютъ къ нему нѣкоторыя отеческія молитвы, какъ бы прося, чтобы возсіяло. А потомъ попечители отпускаютъ каждаго къ своему ремеслу, въ которомъ непрерывно трудятся до пятаго часу и, собравшись на то же мѣсто, препоясываются льняными покрывалами и моются холодною водою; по семъ очищеніи собираются въ свое жилище, куда никому другаго толку входить не позволяется; и, чисты будучи отъ всякія скверны, къ покою, гдѣ ѣдятъ, не иначе какъ бы къ освященному нѣкоему храму приступаютъ. Когда же всѣ тихо и спокойно посядутъ, хлѣбникъ предлагаетъ каждому по порядку хлѣбы, а поваръ ставитъ предъ каждаго особливый сосудъ одинакой похлебки. Предъ воспріятіемъ пищи священникъ творитъ молитвы, до которыхъ никому вкушать не позволяется. По окончаніи обѣда паки молятся, и они, начиная вкушать и оканчивая, воздаютъ честь Богу, яко пищи подателю. Послѣ обѣда, снявъ съ себя одежду освященную, паки отходятъ къ трудамъ до самыхъ сумерекъ. А по возвращеніи, посадя съ собой и гостей, ежели какіе случатся, такимъ же образомъ ужинаютъ. Никогда не бываетъ у нихъ никакого ни крику, ни смятенія; но говорить одинъ другому по порядку уступаетъ, и молчаніе находящихся внутрь покоевъ тѣмъ, которые внѣ оныхъ, кажется страшною тайною. Причина сему та, что они всегда трезвы и пищи и питія всегда вкушаютъ до сытости. Ессины впрочемъ безъ повелѣнія попечителей ничего не дѣлаютъ; но отъ воли каждаго зависятъ сіи два дѣла—вспомоществать и миловать. Ибо каждый ессинъ имѣетъ позволеніе давать достойнымъ, чего ни потребуетъ, равно какъ и бѣднымъ пищу: но дарить чѣмъ-

нибудь сродниковъ могутъ съ дозволенія токмо попечителей. Они гнѣвъ изъявляютъ справедливо, ярость укрощаютъ, хранятъ вѣрность, пекутся о мирѣ. Все сказанное отъ нихъ сильнѣе клятвы. Клясться же вмѣняютъ за излишнее, почитая клятву самаго хуже клятвопреступленія. Тотъ уже, говорятъ они, осужденъ, кому безъ Бога ни въ чемъ не вѣрятъ. Удивительнымъ образомъ трудятся надъ писаніями древнихъ, выбирая изъ нихъ особливо то, что полезно душѣ и тѣлу, откуда изыскиваютъ къ пользованію болѣзней коренья и свойства камней. Желающаго вступить въ толкъ сей не скоро принимаютъ, но предписываютъ, чтобы пребывая цѣлый годъ хранилъ одинъ съ ними образъ жизни и даютъ небольшую лопатку, вышеписанный поясъ и бѣлую одежду. По прошествіи того времени, когда объявитъ опыты своего воздержанія, и хотя уже приступаетъ къ общенію въ ихъ уставахъ, и для очищенія купно съ прочими чистѣйшія употребляетъ воды, однакожъ къ общежитію его еще и не допускаютъ. Ибо по оказаніи терпѣнія другіе два года испытываютъ его нравы, и если окажется достойнымъ, тогда принимаютъ въ сообщество. Но прежде нежели коснется общей пищи, обязуетъ себя ужасными клятвами, во-первыхъ, благочестно почитать Бога, а потомъ къ людямъ сохранять правду; и самому никого ни добровольно, ни по повелѣнію не озлоблять, а обиждающихъ вѣчно ненавидѣть, и вспомоществовать праведнымъ, вѣрность хранить ко всѣмъ, а особливо къ обладающимъ, ибо никто власти не пріемлетъ, какъ только отъ Бога. Если же самъ сдѣлается начальникомъ, не поступать гордо и дерзновенно, ниже превосходить подчиненныхъ одеждою или другимъ какимъ украшеніемъ. Всегда любить правду и быть готову изобличать лгущихъ. Руки отъ воровства и сердце отъ нечестиваго прибытку удерживать. Ничего не таить отъ своихъ собратій и ничего другимъ не открывать, хотя бы за то и смертію претили. Сверхъ того, кленутся ученія другимъ не предавать инымъ образомъ, какъ только тѣмъ, которымъ пріялъ самъ; воздерживаться отъ грабительствъ, и равно съ почтеніемъ хранить какъ толку своего книги, такъ и имена ангеловъ. Сими клятвами ессины вступающихъ къ нимъ обязываютъ. Изобличившихся въ тягчайшихъ преступленіяхъ извергаютъ изъ своего сообщества, и тотъ, съ кѣмъ сіе случается, нерѣдко умираетъ горестною смертію. Ибо, обязанъ будучи клятвами и обычаями, не можетъ употреблять другія пищи; но, питаяся травою и гладомъ изсушая тѣло, умираетъ. Почему сами ессины, сжалившись надъ многими, уже при концѣ ихъ жизни къ себѣ паки принимали; почитая довольнымъ наказаніемъ за ихъ прегрѣшенія, что лучшими были даже до смерти. Въ судахъ они чрезвычайно разборчивы и справедливы; да и судятъ собравшись по крайней мѣрѣ человѣкъ сто. Что же опредѣлятъ единожды, то остается твердо и непоколебимо. По Богѣ первое отдаютъ почтеніе имени законодавца, и казнятъ

смертію злословящаго оному. Старшимъ лѣтами, и большимъ числомъ повиноваться ставятъ за честное дѣло. Почему, ежели сядетъ ихъ девять человѣкъ, одинъ противу воли девяти говорить не можетъ. Опасаются также плевать на средину или на правую сторону и въ субботу приниматься за труды болѣе всѣхъ іудеевъ. Ибо не только пищу приготовляютъ себѣ за день, чтобъ въ тотъ день огня не зажигать, но ни сосуда подвинуть съ одного мѣста на другое, ни испражнять желудка не дерзаютъ. Въ другіе же дни выкапываютъ граблями ямку глубиною въ одинъ футъ, ибо вновь вступающимъ дается такой топорикъ и, покрывая верхнимъ платьемъ, чтобы не оскорбить лучей Божіихъ, въ оную испражняются, а потомъ засыпаютъ яму выкопанною землею, и сіе дѣлаютъ, выбирая сокровеннѣйшія мѣста. Хотя же изверженіе сихъ тѣлесныхъ нечистотъ и естественно, однако ессины послѣ онаго омываются не иначе, какъ бы осквернены были. Ессины по времени, съ котораго начинаютъ жить по своимъ правиламъ, раздѣлены на четыре части, и младшіе столько низки предъ старшими, что сіи отъ прикосновенія къ онымъ якобы смѣшенія съ иноплеменниками омываются. Они долговѣчны, такъ что живутъ болѣе ста лѣтъ, по причинѣ, какъ я думаю, простоты въ содержаніи и умѣренности. Несчастія презираютъ, и болѣзни преодолѣваютъ великодушіемъ; самую смерть, если только со славою случится, поставляютъ выше безсмертія. Сколько же они во всемъ оном были мужественны, сіе открыла произведенная съ римлянами война, въ которую будучи мучимы, терзаемы, жегомы и сокрушаемы, и всѣхъ мученій орудіями искушаемы, чтобъ или злословили законодавца, или вкусили какой-нибудь необычайной пищи, не только ни къ чему изъ сихъ принуждены быть не могли, да ниже къ тому, чтобъ мучителямъ что-нибудь ласково сказали или заплакали; но посредѣ мученій улыбаясь и посмѣвая самыхъ мучителей, охотно духъ свой испускали, какъ бы паки имѣли воспринять оной. Ибо они и сіе мнѣніе твердо содержатъ, что тѣла подвержены тлѣнію и вещество ихъ временно, а души остаются во вѣкъ безсмертными, и, вышедъ изъ тончайшаго эѳира, естественною нѣкоею прелестію будучи въ тѣла привлечены, заключаются въ оныхъ какъ въ темницахъ. По разрѣшеніи же отъ узъ плоти, якобы свободясь долговременнаго рабства, радуются и на высоту возлетаютъ. Благочестивымъ душамъ, по ихъ мнѣнію, которое сходствуетъ съ мнѣніемъ грековъ, уготована жизнь за океаномъ въ странѣ, не имѣющей ни снѣговъ, ни дождей, ни жаровъ, но умѣряемой непрестанно отъ океана дышащими тихими зефирами, а злочестивыя снидутъ подъ землю въ темную и хладную пропасть, исполненную неоканчиваемыми мученіями... И сіи-то ессины о душѣ богословствуютъ, предлагая такую притраву, которою вкусившіе единожды ихъ премудрости, не могутъ не прельститься. Есть между ними и такіе, которые увѣряютъ, что знаютъ

будущее, упражнявшися непрестанно и дѣтска въ священныхъ книгахъ, различныхъ очищеніяхъ и изреченіяхъ пророческихъ. Да и весьма рѣдко въ предсказаніяхъ своихъ погрѣшаютъ. Еще есть другой толкъ ессиновъ, которые въ образѣ жизни, нравахъ и установленіяхъ съ прежними согласны, а не сходствуютъ въ одномъ только образѣ мнѣнія. Сіи думаютъ, что тѣ отсѣкаютъ большую часть жизни, т.-е. послѣдованіе одного человѣка за другимъ, которые бракомъ не сопрягаются, а особливо, что ежели бы всѣ такъ мудрствовали, весьма бы скоро перевелся весь родъ человѣческій. Однакоже, чрезъ три года испытываютъ своихъ невѣстъ, и когда по троекратномъ очищеніи явятся къ дѣторожденію способными, тогда берутъ ихъ за себя. Но съ беременными не имѣютъ соитія, показывая, что не для удовлетворенія похоти, но по неимѣнію дѣтей вступили въ супружество. Женщины моются въ рубашкахъ, также какъ и мужчины въ препоясаніяхъ. И сіи суть обычаи ессиновъ“ [1]). Ясно, что на секту есеевъ или ессиновъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на реакцію той греческой распущенности, которая такъ замѣтно начала входить въ іудейское общество, особливо со временъ Антіоха Епифана.

И такъ вотъ какое представленіе мы можемъ имѣть объ умственномъ и религіозно-нравственномъ состояніи іудейскаго общества во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа и о тѣхъ учрежденіяхъ, въ которыхъ велось дѣло воспитанія и обученія іудейскаго юношества. Такимъ образомъ, еслибы Христосъ получилъ Свою мудрость отъ людей и именно въ Палестинѣ, то Онъ долженъ былъ вынести ее или изъ синагогъ вообще, какъ общественныхъ собраній,

---

[1]) О „Войн. іуд.“, перев. Алексѣева. Спб. 1786 г. ч. I, стр. 203—208. Въ „Древностяхъ“ впрочемъ упоминаетъ Іосифъ еще нѣкоторыя характеристическія черты этой секты. „Ессены или ессеи—говоритъ онъ—все происходящее въ мірѣ почитаютъ зависящимъ отъ власти единаго Бога. Признаютъ безсмертіе души и думаютъ, что человѣку ни о чемъ не должно имѣть столько попеченія, какъ о наблюденіи истины. Они, посылая въ храмъ дары, не отправляютъ въ ономъ жертвоприношеній, потому что святѣйшіе имѣютъ обряды (?) и по сей причинѣ не бываютъ впускаемы въ общій храмъ, но особливо отправляютъ свои священнодѣйствія (?). Впрочемъ люди сіи весьма благонравны, и упражняются въ единомъ только земледѣліи. Справедливость ихъ, которою они превосходятъ всѣхъ грековъ и варваровъ, и которою они чрезъ многіе вѣка себя отличали, заслуживаетъ удивленія. Имѣнія же суть между ними общія, такъ что богатый столько же довольствуется своимъ стяжаніемъ, сколько и ничего неимѣющій. По симъ правиламъ живутъ болѣе, нежели четыре тысящи мужей, которые ни женъ не поемлютъ, ни рабовъ имѣть не стараются, почитая послѣднее несправедливымъ, а первое подверженнымъ многимъ безпокойствамъ и ссорамъ: и для того обитаютъ раздѣльно и одни другимъ услуживаютъ. Надъ произращеніями и плодами земли поставляютъ надзирателями людей добрыхъ изъ священническаго сана, которые о пріуготовленіи жита и другихъ снѣдей имѣютъ стараніе. Порядокъ житія у всѣхъ у нихъ одинакій, и они весьма много походятъ на даковъ, называемыхъ полистами („Древности іудейскія“. Переводъ Мих. Самуйлова, Спб. 1795 г., часть I, стр. 194).

въ которыхъ читалось и толковалось ветхозавѣтное писаніе, или же, подобно апостолу Павлу, изъ школъ въ собственномъ смыслѣ, „сидя у ногъ“ того или другаго ученаго раввина. Но нельзя признать ни того, ни другаго. Если развитіе Христа совершилось такъ же, какъ оно совершается у каждаго человѣка вообще, если оно шло совершенно естественнымъ, общечеловѣческимъ путемъ, то Христосъ ни въ какомъ случаѣ не могъ бы быть свободнымъ отъ того характера, который такъ рѣзко очерчивалъ въ то время направленіе фарисейскаго или саддукейскаго образа мышленія, преобладавшаго въ іудейскихъ синагогахъ. (Ессеи никогда не управляли синагогами и даже не принимали въ нихъ участія). Но въ Евангеліи мы не видимъ слѣдовъ зависимости Христа отъ какой-либо секты или партіи. Христосъ дѣйствуетъ всегда одиноко, опираясь только на Свою собственную силу, не ища и не находя для Себя людской поддержки, а напротивъ лишь встрѣчая препятствія всякаго рода. Съ подозрѣніемъ и недовѣріемъ принимаютъ Его, какъ учителя. Сначала Ему внимаетъ только простой народъ; изъ того же народа Онъ избираетъ и первыхъ Своихъ учениковъ, которые, разумѣется, не могли оказать Ему помощи своими познаніями и все достоинство которыхъ состояло лишь въ простотѣ сердца и чистотѣ души. Знатные вожди народа, его авторитеты и члены различныхъ сектъ, за незначительными исключеніями, были всѣ противъ Него. Его искушаютъ, стараются уловить въ словѣ и, мало находя для себя удовлетворенія въ этихъ средствахъ борьбы, прибѣгаютъ къ внѣшней силѣ, къ заговору, къ гоненіямъ. Все это ясно показываетъ, что Христосъ былъ чужой для нихъ и не имѣлъ съ ними ничего общаго.

Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ пользуются нѣкоторые ученые нашего времени, чтобы доказать, что Христосъ вышелъ изъ секты ессеевъ, дѣйствительно не имѣвшихъ ничего общаго со всѣмъ остальнымъ іудействомъ. Но подобное предположеніе, очевидно, есть не что иное, какъ пустой вымыселъ праздной фантазіи, не имѣющей для себя никакого историческаго основанія. Нигдѣ нельзя найти никакого указанія на то, чтобы ессеи жили когда-нибудь въ Галилеѣ, гдѣ, по словамъ Евангелія, проживалъ Христосъ до времени Своего общественнаго служенія; напротивъ, главное мѣстопребываніе ихъ было на совершенно противоположной сторонѣ Палестины, именно на восточной и юго-восточной сторонѣ Іудеи, гдѣ мы менѣе всего находимъ Христа даже и во время Его общественнаго служенія. Затѣмъ, въ самомъ ученіи Христа также не видно того, чтобы Онъ находился въ какой-нибудь связи съ этою сектою, потому что многія догматическія положенія ессеевъ [1]), какъ и практическія пра-

[1]) Какъ напр. ученіе о свойствѣ и безсмертіи души, загробной жизни, блаженствѣ праведниковъ и наказаніи грѣшниковъ и т. п.

вила [1]) ихъ жизни, совершенно непримиримы съ ученіемъ Христа; если же въ сектѣ ессеевъ и указываются Флавіемъ нѣкоторыя черты, какъ будто сходныя съ чертами первоначальной жизни христіанскихъ обществъ (взаимное довѣріе, любовь, благотворительность, общность имуществъ и т. п.), то не естественнѣе ли предположить, что іудейскій историкъ, смотрѣвшій на христіанство очевидно лишь какъ на одну изъ іудейскихъ сектъ, быть можетъ, отчасти смѣшалъ его съ сектою ессеевъ и черты послѣдней перепуталъ съ чертами первенствующей Церкви, тѣмъ болѣе, что подобныхъ путаницъ и произвольныхъ смѣшеній у него можно указать значительное количество даже по отношенію къ ветхозавѣтной исторіи еврейскаго народа, особенно если сличить его книги съ ветхозавѣтными писаніями, которыми онъ несомнѣнно пользовался? [2])—Наконецъ, если мы примемъ во вниманіе еще и то, что Христосъ былъ общественнымъ учителемъ, то и это говоритъ далеко не въ пользу вышеуказаннаго мнѣнія, такъ какъ мы ниоткуда не знаемъ, чтобы изъ секты ессеевъ выходили когда-нибудь общественные учителя.

Еслибы развитіе Христа наконецъ совершилось путемъ только естественнымъ, и именно чрезъ школьное обученіе въ еврейскихъ синагогахъ, то чего бы вообще можно было ожидать отъ Христа, признавая Его даже величайшимъ геніемъ? Очевидно, не болѣе, какъ только простаго національно-религіознаго реформатора. Но всѣ извѣстные намъ реформаторы суть не что иное, какъ только естественные продукты новообразовавшихся требованій народной жизни; поэтому по большей части они и приспособлялись всегда къ требованіямъ и понятіямъ своихъ современниковъ, опирались въ своей дѣятельности на начинавшій уже проявляться новый духъ времени, и если вступали съ нимъ въ противорѣчіе, то всегда испытывали полнѣйшую неудачу; имъ принадлежала только иниціатива заявленія или удовлетворенія извѣстнымъ потребностямъ своего времени, но ничуть не иниціатива самыхъ потребностей. Очевидно, что Христосъ въ этомъ отношеніи стоитъ выше всякаго сравненія съ обыкновенными реформаторами. Несмотря на вражду враговъ и на недостатокъ помощи въ друзьяхъ, Онъ безстрашно предпринимаетъ дѣло искупленія всего человѣчества и съ успѣхомъ нечеловѣческимъ достигаетъ Своей цѣли. Что касается Его учительской дѣятельности, то Онъ не только не былъ похожъ ни на одного изъ великихъ мужей, обыкновенно называемыхъ реформаторами, но Его учительство не было похоже

---

[1]) Какъ напр. осквернѣніе елеемъ, любовь къ нечистотѣ, процессъ испражненія, чрезмѣрное соблюденіе субботы, непримиримая ненависть къ „обижающимъ", необщительность и кастичность самой секты и т. п.

[2]) См. напр. „Древн. іуд." кн. I, гл. I; гл. II; гл. III; гл. IV; гл. V, гл. VII, гл. IX; кн. XI, гл. V; гл. VII; кн. III, гл. VII; кн. VI, гл. XI; кн. X, гл. XI; кн. I, гл. XIX, и мног. др.

даже и на учительство пророковъ или апостоловъ. Онъ училъ міръ, по выраженію евангельскому, какъ власть имѣющій, какъ единственное лицо, Которое не только [illegible], но Которое Само—истина. Онъ говорилъ всегда съ такимъ авторитетомъ, который требовалъ безусловнаго себѣ подчиненія, противъ котораго нельзя было даже возставать и къ которому нельзя было относиться презрительно или даже только равнодушно, какъ это прекрасно доказываютъ наши евангельскія повѣствованія. Онъ училъ міръ, какъ лицо, которое ничему отъ Него не выучилось и ничѣмъ Ему не было обязано. Такого учителя не въ силахъ было воспитать ни ессейство, ни фарисейство, ни саддукейство; въ противномъ случаѣ, іудейство не ограничилось бы воспитаніемъ только одного такого учителя. Но съ другой стороны нельзя допустить и того, чтобы свои познанія Христосъ вынесъ изъ какой-нибудь школы въ собственномъ смыслѣ или, какъ мы сказали, „сидя у ногъ“ какого-нибудь раввина. Жизнь Христа была довольно извѣстна Его современникамъ; поэтому, еслибы они замѣтили въ Его ученіи что-либо заимствованное, они тотчасъ же обличили бы Его, и объ этомъ, конечно, прежде всего позаботились бы Его многочисленные враги. Но указанія на это мы не находимъ нигдѣ. Въ многочисленныхъ слушателяхъ Іисуса Христа мы видимъ только недоумѣніе объ источникѣ Его мудрости, удивленіе ей и неотразимое убѣжденіе въ томъ, что она—нечеловѣческая. Приходитъ, напр., Христосъ въ синагогу Своего отечественнаго города Назарета и предлагаетъ изъясненіе пророчества Исаіи, относящагося къ Нему Слушатели дивятся словамъ благодати, исходившимъ изъ устъ Его, и въ недоумѣніи вопрошаютъ другъ друга: „откуда у него такая мудрость и силы? Не плотниковъ ли Онъ сынъ?“ и т. п. (Лук. IV, 16—22; Мѳ. XIII, 53—58). Они сознаютъ высокую мудрость Іисуса; до сихъ поръ они не слыхали ничего подобнаго; но для нихъ странно, какимъ образомъ Тотъ, Который росъ среди нихъ, владѣетъ такою мудростію. Еслибы Христосъ на извѣстное время удалялся въ какое-либо мѣсто для Своего образованія и потомъ, познакомившись съ мудростью какой-нибудь школы, возвратился въ свой отечественный городъ, то въ такомъ случаѣ, конечно, жители Назарета не могли бы удивляться заимствованной Имъ мудрости, или, по крайней мѣрѣ, удивленіе ихъ выразилось бы въ иной формѣ; тогда, очевидно, они не могли бы спросить: „*откуда* у Него такая мудрость?“ Но подобное удивленіе выразили однажды даже и жители Іерусалима: „какъ Онъ знаетъ писанія, не учившись?“ (Іоан. VII, 15). Такимъ образомъ, для самихъ іудеевъ явилась необходимость отказаться отъ объясненія мудрости Христа путемъ естественнаго школьнаго образованія. Народъ еврейскій не зналъ школы, въ которой бы Христосъ могъ пріобрѣсть Свою мудрость, и даже прямо называютъ Его неучившимся.

Изъ всего сказаннаго нами доселѣ слѣдуетъ, что Свою мудрость Христосъ не только не получилъ отъ кого-либо изъ представителей интеллигенціи Своего времени [illegible] народа, но даже и не могъ получить ее отъ нихъ, такъ какъ ихъ направленіе совершенно противорѣчило духу ученія Христова, да наконецъ и не долженъ былъ заимствовать ее ни отъ кого изъ людей, ибо что̀ значитъ мудрость человѣческая предъ непостижимою премудростію Божіею? Онъ не можетъ быть поставленъ, такимъ образомъ, ни въ рядъ съ людьми, получившими школьное образованіе, ни съ самодѣятельными самоучками, если подъ послѣдними, какъ и слѣдуетъ, будемъ разумѣть такихъ лицъ, которыя, безъ правильнаго руководства живаго учителя, но съ такими средствами къ воспитанію, какъ книги, наблюденія надъ другими людьми и предметами, посредствомъ энергичнаго упражненія и развитія своихъ природныхъ способностей, достигаютъ великой силы духа и учености.

ГЛАВА VI.

Крещеніе Господа нашего Іисуса Христа.

Волѣ Божіей, какъ мы сказали, было угодно, чтобы Искупителю человѣчества предуготовалъ путь Его Предтеча своею проповѣдію о покаяніи и крещеніемъ во Грядущаго по немъ, — пророкъ въ духѣ и силѣ Иліи (Малах. III, 1, 23; Исаіи. XX, 30; ср. Мѳ. XVII, 10, 11; Мар. IX, 11, 12; Іоанн. I, 25; Лук. I, 17). Такимъ лицомъ, какъ извѣстно, былъ именно сынъ Захаріи и Елисаветы, Іоаннъ, прозванный Крестителемъ, который является такимъ образомъ послѣднимъ звеномъ Ветхаго Завѣта (Мѳ. XI, 13) и преддверіемъ Новаго (Мѳ. XI, 12).

Прежде своего появленія на Іорданѣ съ проповѣдію о покаяніи, имѣвшею своею цѣлію—подготовить сердца людей къ принятію Искупителя, и крещеніемъ во имя Грядущаго, Іоаннъ, по свидѣтельству евангелиста, жилъ „въ пустыняхъ“ (Лук. I, 80) и „въ пустыняхъ“ же (III, 2) получилъ отъ Бога указаніе на свое высокое назначеніе. Но какъ, спрашивается, нужно понимать это свидѣтельство евангелиста о проживаніи Іоанна „въ пустыняхъ“ или въ „пустынѣ“? Въ апокрифическихъ Евангеліяхъ и у нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей древняго времени жизнь Іоанна въ пустынѣ понимается въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, и потому дѣло представляется такимъ образомъ. Во время гоненія Ирода на двухлѣтнихъ дѣтей мать Іоанна, подобно Іосифу и Маріи, бѣжавшимъ съ Іисусомъ во Египетъ, также

принуждена была отправиться съ младенцемъ Іоанномъ въ уединенную и необитаемую пустыню и поселиться тамъ въ глухой пещерѣ; когда же впослѣдствіи Елисавета умерла, попеченіе о малолѣтнемъ Іоаннѣ взяли на себя ангелы, и такимъ образомъ онъ прожилъ въ пустынѣ до своего появленія на Іорданѣ [1]). Но довѣрять такому разсказу мы совершенно не имѣемъ никакого разумнаго основанія, тѣмъ болѣе, что и самый разсказъ этотъ не имѣетъ для себя исторической основы: гоненіе Ирода на двухлѣтнихъ младенцевъ мужескаго пола, какъ извѣстно, ограничивалось исключительно однимъ Виѳлеемомъ и его окрестностями; а слѣдовательно для Елисаветы, жившей въ горней Іудеѣ, не было никакого повода бѣжать съ своимъ сыномъ въ пустыню; поэтому гораздо естественнѣе признать, что свое дѣтство Іоаннъ провелъ въ домѣ своихъ родителей, въ нагорной странѣ Іудеѣ, которая въ сравненіи съ низовьями Іордана также могла быть названа мѣстностію пустынною, какъ по малолюдству населенія, такъ и потому, что въ большей части она дѣйствительно состояла изъ пустынь и необитаемыхъ мѣстностей, каковы: пустыня Енгадская (1 Цар. XXIV, 2), пустыня Маонъ (XXIII, 24, 25) и пустыня Зифъ (XXIII, 14, 15), и, быть можетъ, по общепринятому словоупотребленію, прямо называлась даже „пустынями“ (ср. Лук. I, 80). Впрочемъ впослѣдствіи, когда Іоаннъ уже не такъ нуждался для поддержанія своей жизни въ посторонней помощи, онъ, очевидно, могъ проводить уединенную жизнь и въ пустынѣ въ собственномъ смыслѣ и быть тѣмъ строгимъ отшельникомъ и постникомъ, какимъ представляется онъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ, — съ чѣмъ согласно, повидимому, и Евангеліе отъ Луки, которое говоритъ объ откровеніи, бывшемъ Іоанну уже „въ пустынѣ“, а не „въ пустыняхъ“ (Лук. III, 2, ср. I, 80). По свидѣтельству Матѳея и Марка, Іоаннъ проводилъ жизнь самую строгую, суровую и уединенную; онъ не носилъ даже обыкновеннаго платья и не употреблялъ обычной пищи; подобно Иліи (ср. 4 Цар. I, 8), духъ и силу котораго воспріялъ въ себя Іоаннъ, „онъ имѣлъ одежду изъ верблюжьяго волоса и поясъ кожаный на чреслахъ своихъ, а пищею его были акриды и дикій медъ“ [2]). Такъ приготовлялъ себя величайшій пророкъ, послѣднее слово Ветхаго Завѣта, къ своей священной и высокой миссіи, пока наконецъ не получилъ отъ Бога повелѣнія идти на Іорданъ и проповѣдывать людямъ „крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ“.

---

[1]) Protevang. Jac., cap. 22.

[2]) Въ этомъ отношеніи Іоаннъ Креститель напоминаетъ Штраусу („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 187) еще и другаго пустыннаго отшельника—Бана, жившаго немного позже Іоанна и о которомъ говоритъ Флавій („Vita“ 2). Въ общемъ же Штраусъ признаетъ близкое сродство между Іоанномъ Крестителемъ и ессинами, по отношенію къ которымъ Іоаннъ былъ будто-бы то же, что отшельникъ по отношенію къ общежительнымъ монастырямъ. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 187.

По свидѣтельству Луки, Іоаннъ Предтеча явился на Іорданъ съ своею проповѣдію „въ пятнадцатый годъ правленія Тиверія кесаря, когда Понтій Пилатъ началъ[illegible] въ Іудеѣ, Иродъ былъ четверовластникомъ въ Галилеѣ, Филиппъ, братъ его, четверовластникомъ въ Итуреѣ и Трахонитской области, а Лисаній—четверовластникомъ въ Авилинеѣ, при первосвященникахъ Аннѣ и Каіафѣ". Это указаніе въ высшей степени точно и правдоподобно. Понтій Пилатъ дѣйствительно прокураторствовалъ въ Іудеѣ отъ 25 до 36 года по Р. Х., или, что̀ то же, отъ 12 до 23 года царствованія Тиверія (ср. „Древн.", кн. XVIII, гл. IV, 1, 2, 3); Иродъ (не Великій, конечно, а Антипна) былъ четверовластникомъ въ Галилеѣ отъ 7 года по Р. Х. по годъ смерти Тиверія, т.-е. во все время царствованія послѣдняго и даже нѣсколько раньше его царствованія; Филиппъ—отъ 7 до 33 года по Р. Х., т.-е. до 19 года царствованія Тиверія; Анна, хотя и былъ низверженъ римскимъ правительствомъ, все-таки пользовался въ Іудеѣ высокимъ уваженіемъ и считался первосвященникомъ вмѣстѣ съ Каіафою (ср. Іоан. VIII, 13; Дѣян. IV, 6); Каіафа также былъ возведенъ Валеріемъ Гратомъ въ первосвященническое достоинство въ 25 году по Р. Х., т.-е. въ одиннадцатый годъ царствованія Тиверія, а низверженъ проконсуломъ Вителліемъ въ 36 году по Р. Х. (ср. „Древн.", кн. XVIII, гл. II, 2; гл. IV, 3). Такимъ образомъ, всѣ эти историческія данныя въ высшей степени согласны между собою и не допускаютъ никакихъ возраженій. Относительно только указанія на Лисанія, какъ четверовластника Авилинеи, мы не имѣемъ подтвержденія внѣ евангельскаго повѣствованія. Ни іудейскій историкъ Флавій, ни другой какой-либо писатель древности не упоминаетъ о томъ, чтобы Лисаній правилъ Авилинеею въ царствованіе римскаго императора Тиверія. Если же, по замѣчанію Штрауса [1]), Іосифъ Флавій и говоритъ о какомъ-то Лисаніѣ, какъ о правителѣ Халкиды, вблизи которой, по всей вѣроятности, слѣдуетъ предполагать и Авилинею, то этотъ Лисаній былъ умерщвленъ еще въ 34 году до Р. Х. по повелѣнію Клеопатры; „другого же Лисанія, говоритъ Штраусъ, не упоминаетъ ни Іосифъ, ни иной какой писатель того времени". Но это возраженіе совершенно несостоятельно. Во-первыхъ, въ данномъ случаѣ Іосифъ говоритъ вовсе не о томъ времени, на которое указываетъ евангелистъ Лука; во-вторыхъ, сама отрицательная критика не знаетъ, что̀ собственно нужно разумѣть подъ словомъ „Лисаній"—собственное-ли имя даннаго только лица, или же родовое обозначеніе его, т.-е. фамиліею (въ нашемъ, отчасти, смыслѣ); не встрѣчая, однако-же, историческаго указанія на то, чтобы это слово было собственнымъ именемъ извѣстнаго лица, сама отрицательная критика готова допустить, что оно есть обозначеніе родовое;

[1]) „Das Leben Jesu", I, стр. 341; въ изд. 1874, стр. 336.

но если „Лисаній“ есть обозначеніе родовое, то какъ же можно утверждать, безъ историческаго основанія, что Лисаній былъ только одинъ, умерщвленный именно по повелѣнію Клеопатры въ 34 году до Р. Х.? Коль скоро слово „Лисаній“ есть обозначеніе фамильное, то ясно, что Лисаніевъ могло быть и много, и одинъ изъ нихъ, конечно, могъ быть правителемъ Авилинеи въ пятнадцатый годъ царствованія Тиверія. Въ-третьихъ, не упоминая о Лисаніѣ, правившемъ, по словамъ евангелиста, Авилинеею въ царствованіе Тиверія, говоритъ-ли, однако-же, Іосифъ гдѣ-нибудь о томъ, что Лисаній не управлялъ этою страною въ царствованіе Тиверія?—Нѣтъ. А если нѣтъ, то, слѣдовательно, онъ не противорѣчитъ и Лукѣ и не подрываетъ къ нему довѣрія. Въ-четвертыхъ, что между Лукою и Іосифомъ нѣтъ и не можетъ быть никакого противорѣчія, это видно уже изъ того, что они говорятъ о лицахъ совершенно различныхъ между собою и сходныхъ только по одному имени: Іосифъ говоритъ о Лисаніѣ, правившемъ Халкидою и умерщвленномъ въ 34 году до Р. Х. по повелѣнію Клеопатры; Лука же говоритъ о Лисаніѣ, бывшемъ четверовластникомъ Авилинеи въ 15-й годъ царствованія Тиверія. Наконецъ, въ-пятыхъ, что ни Іосифъ, ни иной какой писатель древности ничего не говоритъ о Лисаніѣ авилинейскомъ, — это еще, очевидно, ничего не доказываетъ. Какой-нибудь временный вассальный правитель незначительной провинціи, ничего не сдѣлавшій въ своей жизни замѣчательнаго или особеннаго, вовсе не такое лицо, о которомъ былъ бы обязанъ говорить даже и историкъ совершенно другой страны. Что, спрашивается, сдѣлалъ важнаго авилинейскій Лисаній, чтобы о немъ долженъ былъ говорить каждый писатель древности? Очевидно, что вышеприведенное возраженіе отрицательной критики имѣло бы нѣкоторую силу лишь въ томъ случаѣ, еслибы отрицательная критика могла сначала доказать, что въ пятнадцатый годъ царствованія Тиверія четверовластникомъ Авилинеи былъ не Лисаній, какъ говоритъ евангелистъ, а кто-либо другой, и при этомъ указала, кто именно; но отрицательная критика ничего подобнаго не дѣлаетъ, да и не можетъ сдѣлать, а потому и ея возраженіе нужно признать совершенно неосновательнымъ. Если же вышеприведенное возраженіе отрицательной критики неосновательно, то мы, очевидно, должны питать полное довѣріе къ повѣствованію Луки, столь точно обозначившему время появленія на Іорданѣ Іоанна Крестителя съ проповѣдью о покаяніи и крещеніемъ.

Много труда и времени посвятила отрицательная критика также и для опредѣленія мѣста крещенія Іоаннова, между тѣмъ какъ этотъ вопросъ самъ по себѣ очень простъ и совершенно незатруднителенъ. Правда, Матѳей указываетъ на мѣсто крещенія Іоаннова довольно обще—„въ пустынѣ іудейской“; зато Лука говоритъ очень опредѣленно, что Іоаннъ находился не на одномъ какомъ-нибудь мѣстѣ,

но путешествовалъ съ своею проповѣдью „по всей окрестной странѣ Іорданской“. И указаніе Луки нисколько не противорѣчитъ общему указанію Матѳея, у котораго подъ „іудейской пустыней“, очевидно, нужно разумѣть ту пустынную и скалистую мѣстность, которая примыкаетъ къ западному берегу Мертваго моря и затѣмъ непрерывно простирается до самаго Іерихона — мѣстность, которая вполнѣ можетъ быть названа „окрестною страною Іорданскою“.

Если мы примемъ во вниманіе то напряженное, всеобщее ожиданіе обѣтованнаго Мессіи, которое незадолго до пришествія Христа охватило не только іудейскій, но и языческій міръ, то мы не будемъ удивляться тому, что вѣсть о появленіи на Іорданѣ строгаго и суроваго пророка-пустынника, проповѣдующаго всеобщее покаяніе въ виду приближенія обѣтованнаго мессіанскаго царства, быстро облетѣла всю Палестину, и на Іорданъ стекались люди со всѣхъ концовъ этой страны. Каждому хотѣлось повидать этого чуднаго проповѣдника; каждому хотѣлось послушать его дивной проповѣди; а для современныхъ Іоанну іудеевъ это было тѣмъ болѣе интересно, что о пророческихъ рѣчахъ и пророкахъ они знали только по своимъ священнымъ книгамъ, такъ какъ давно уже въ Іудеѣ перестали являться народу божественные посланники. Вотъ почему въ числѣ приходившихъ къ Іоанну, кромѣ простого народа, мы видимъ даже и знатныхъ ученыхъ, фарисеевъ и книжниковъ іудейскихъ, равно какъ высокомѣрныхъ саддукеевъ. Но суровый и безпристрастный пустынникъ-пророкъ не отдавалъ никакого предпочтенія этимъ сектантамъ предъ простымъ народомъ и рѣзко порицалъ ихъ за заблужденія въ своихъ обличительныхъ рѣчахъ. „Порожденія ехиднины!“ говорилъ онъ этимъ ученымъ сектантамъ, когда они пришли къ нему, чтобы послушать его проповѣди. „Кто внушилъ вамъ бѣжать отъ будущаго гнѣва? Сотворите же достойный плодъ покаянія; и не думайте говорить въ себѣ: отецъ у насъ Авраамъ; ибо говорю вамъ, что Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму. Уже и сѣкира при корнѣ деревъ лежитъ; всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь“. При этомъ онъ не оставлялъ безъ вниманія также и всѣхъ тѣхъ, которые обращались къ нему за совѣтомъ и спрашивали, что имъ дѣлать для своего спасенія. Такъ богатымъ онъ указалъ на дѣла милосердія, мытарямъ далъ совѣтъ — ничего не требовать съ народа болѣе опредѣленнаго имъ, воинамъ — никого не обижать, ни на кого не дѣлать ложныхъ доносовъ и довольствоваться вообще положеннымъ имъ жалованьемъ. Приносившіе плоды достойные покаянія принимали затѣмъ отъ Іоанна крещеніе „для оставленія грѣховъ“. Іудейскій народъ, видѣвшій суровую жизнь строгаго проповѣдника, пораженный его проповѣдью и нелицепріятною дѣятельностью и увѣренный въ скоромъ пришествіи обѣтованнаго Мессіи, почиталъ было Іоанна за Самого Христа. Но

Предтеча Христовъ тотчасъ указалъ на неистинность такого предположенія; строгій представитель ветхозавѣтной правды Божіей не принялъ чести, которую ему ложно приписывали легкомысленные іудеи. „Я не Христосъ", сказалъ онъ. „Я крещу васъ водою, но идетъ сильнѣйшій меня, у котораго я недостоинъ развязать ремень обуви; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ. Лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно Свое, и соберетъ пшеницу въ житницу Свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ". Такъ проповѣдью и крещеніемъ во имя Грядущаго Іоаннъ Креститель приготовлялъ путь обѣтованному Мессіи.

Несправедливо смотрятъ многіе ученые на Іоанново крещеніе только какъ на символъ очищенія. Такимъ символомъ у іудеевъ было, какъ извѣстно, простое омовеніе (Мѳ. XV, 2; Мар. VII, 2); крещеніе же Іоанново не было только омовеніемъ. Оно совершалось чрезъ погруженіе (по крайней мѣрѣ, только въ такомъ смыслѣ возможно понимать греческое слово „βαπτίζω"); а такъ какъ при этомъ требовалось еще, какъ необходимое условіе, принесеніе чистосердечнаго раскаянія во грѣхахъ, то крещеніе Іоанново, очевидно, могло имѣть и тотъ смыслъ, что принимавшій крещеніе этимъ самымъ уже признавалъ себя вполнѣ заслужившимъ погруженія въ бездну, т.-е. смерть [1]), и въ этомъ случаѣ крещеніе Іоанново имѣетъ много общаго даже съ предварительною частью и общимъ характеромъ крещенія христіанскаго (Римл. VI, 4); различіе состоитъ только въ томъ, что оно совершалось не во имя Отца и Сына и Святаго Духа, а во имя одного только грядущаго Іисуса, и не давало благодати возрожденія и оставленія грѣховъ, совершаясь только *для оставленія* грѣховъ послѣ примиренія человѣка съ Богомъ. Такимъ образомъ ясно, что если крещеніе Іоанново и не было таинствомъ въ христіанскомъ смыслѣ этого слова, то оно все-таки было болѣе, чѣмъ простое іудейское омовеніе, и несомнѣнно заключало въ себѣ нѣчто новое сравнительно съ ветхозавѣтными установленіями,—чѣмъ именно и предрасполагались крестившіеся къ принятію Спасителя.

По свидѣтельству самого Іоанна, онъ пришелъ крестить въ водѣ, чтобы чрезъ него былъ явленъ Израилю обѣтованный Мессія, котораго, вслѣдствіе Божественнаго откровенія, онъ и поджидалъ уже въ Виоарѣ у Іордана. Между тѣмъ Христосъ до тридцати лѣтъ Своей земной жизни прожилъ въ Назаретѣ вмѣстѣ съ Своею матерію и Іосифомъ, находясь всегда въ повиновеніи у нихъ, но, достигнувъ наконецъ тридцатилѣтняго возраста, Онъ оставляетъ Свой отечественный городъ и Свой родительскій домъ и идетъ прежде всего къ Іордану, чтобы тамъ принять крещеніе отъ Іоанна. Обращая вниманіе на то, что, по свидѣтельству Луки, Іоаннъ Креститель былъ только

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 188.

полугодомъ старѣе Іисуса и что, по іудейскому обычаю, только достигшіе тридцатилѣтняго возраста могли быть общественными учителями и проповѣдниками, отрицательная критика замѣчаетъ, что если Христосъ дѣйствительно принялъ крещеніе отъ Іоанна, имѣя уже тридцать лѣтъ отъ роду, и если, въ силу вышеуказаннаго обычая, Іоаннъ также началъ свою дѣятельность, достигнувъ уже тридцатилѣтняго возраста, то такой короткій промежутокъ времени между началомъ дѣятельности Іоанна и крещеніемъ Іисуса кажется слишкомъ недостаточнымъ для выполненія Іоанномъ миссіи Предтечи, а особенно если мы примемъ во вниманіе то, что въ это время Іоаннъ имѣлъ уже довольно значительное число учениковъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова и оставилъ послѣ себя даже особенную партію своихъ послѣдователей (Дѣян. XVIII, 25), что̀ едва ли могло быть дѣломъ нѣсколькихъ мѣсяцевъ; нужно было, говорятъ, время для того, чтобы ученіе Іоанново было понято и усвоено его послѣдователями, а особенно если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что оно должно было еще вступить въ борьбу съ іудейскими понятіями и представленіями того времени; вообще же, говорятъ, нужно сказать, что то высокое уваженіе, какое, по словамъ евангелистовъ и Флавія, питали къ Іоанну іудеи, не могло быть пріобрѣтено въ столь короткое время. Вотъ одинъ изъ аргументовъ, на основаніи котораго отрицательная критика [1]) сомнѣвается въ истинности и достовѣрности евангельскихъ повѣствованій и въ частности хронологическихъ указаній евангелиста Луки. Въ основѣ вышеприведеннаго возраженія лежатъ такимъ образомъ слѣдующія два предположенія: во 1-хъ, что Іоаннъ имѣлъ будто-бы значительное число учениковъ, и, во 2-хъ, что для пріобрѣтенія такого числа учениковъ и того уваженія, которымъ пользовался Іоаннъ у іудеевъ, нужно болѣе, чѣмъ нѣсколько мѣсяцевъ. Но на какомъ, спрашивается, основаніи отрицательная критика полагаетъ, что у Іоанна Крестителя было значительное число учениковъ, и именно такихъ учениковъ, которые сначала „должны были пользоваться продолжительнымъ обученіемъ или наставленіемъ“? Она основывается только на двухъ указаніяхъ нашихъ евангелистовъ — Іоанна (IV, 1) и Луки (XI, 1). Правда, евангелистъ Іоаннъ дѣйствительно говоритъ, что Іисусъ имѣлъ больше учениковъ (πλείονας μαθητὰς), чѣмъ Іоаннъ. Но можно ли на основаніи этого мѣста заключать уже о значительномъ числѣ учениковъ Іоанновыхъ? Неужели можно называть *значительнымъ* числомъ число меньшее даже 10-ти или 11-ти? И неужели для пріобрѣтенія такого числа учениковъ недостаточно нѣсколькихъ мѣсяцевъ? То же самое нужно сказать и о ссылкѣ на евангелиста Луку. Дѣйствительно Лука говоритъ, что апостолы просили Іисуса научить ихъ молиться, какъ

[1]) См. напр. Strauss, „Das Leben Jesu“ 1, стр. 315—319.

научилъ своихъ учениковъ Іоаннъ. Но хотя здѣсь рѣчь идетъ и о наученіи, во всякомъ случаѣ—о наученіи только молитвѣ; впрочемъ, еслибы мы понимали даже это мѣсто и въ томъ смыслѣ, какого желаетъ отрицательная критика, то и подобное обученіе не потребовало бы много времени. Ученіе Іоанна, конечно, нельзя представлять себѣ въ видѣ какой-нибудь философской систематической доктрины, хотя и философскую доктрину возможно усвоить въ шестимѣсячный періодъ времени; но Іоаннъ былъ не философъ; онъ былъ пророкъ, предвозвѣщавшій лишь приближеніе обѣтованнаго царствія Божія, требовавшій покаянія, какъ необходимаго условія для вступленія въ это царствіе, и совершавшій крещеніе покаянія во имя Грядущаго по немъ. Усвоеніе ученія такого рода не могло быть особенно труднымъ и не требовало продолжительнаго наставленія. Наконецъ, вышеуказанное возраженіе отрицательной критики, не находя для себя подтвержденія въ указываемыхъ критикою мѣстахъ нашихъ евангельскихъ повѣствованій, противорѣчитъ въ то же время и всему тому, что мы знаемъ о дѣятельности Іоанна Крестителя и изъ повѣствованія іудейскаго историка Іосифа Флавія, хотя отрицательная критика, какъ мы видѣли, на него также ссылается для поддержанія своего возраженія. Какъ извѣстно, Іосифъ Флавій говоритъ объ Іоаннѣ Крестителѣ лишь слѣдующее: „Иродъ погибелію воинства (въ войнѣ съ Арстою) наказанъ былъ отъ Бога во отмщеніе за смерть Іоанна, проименованнаго Крестителемъ. Ибо онъ повелѣлъ лишить жизни сего праведнаго мужа, возбуждавшаго іудеевъ къ добродѣтельному житію и научавшаго ихъ, чтобы они, храня между собою правду, къ Богу же наблюдая должное почтеніе, приступали потомъ ко крещенію. Сіе омовеніе, проповѣдывалъ онъ имъ, тогда будетъ угодно предъ Богомъ, когда вы станете употреблять его не для единыя чистоты тѣла, но и для очищенія себя отъ пороковъ, расположивъ къ истинѣ сердца ваши. А какъ народъ, восхищенный симъ его ученіемъ, стекался къ нему въ великомъ множествѣ; то Иродъ опасался, чтобъ толикая сего мужа власть не привела къ отступленію отъ него его подданныхъ, которые готовы были сдѣлать все по его совѣту, разсудилъ за благо, прежде нежели произойдетъ какое-нибудь въ народѣ возмущеніе, лучше лишить Іоанна жизни, нежели самому, подвергнувшись какому-нибудь бѣдствію, послѣ безполезно раскаиваться. Итакъ Іоаннъ, по сему Иродову подозрѣнію, посаженъ былъ въ узы, и отосланъ въ прежде реченный замокъ Махерунтъ, въ которомъ и лишенъ былъ жизни. По кончинѣ его іудеи думали, что послѣдовавшая воинству Иродову пагуба была мщеніемъ Божіимъ за смерть сего мужа“ [1]). Для всякаго очевидно, что въ этомъ свидѣтельствѣ Флавія нѣтъ ни слова ни о значительномъ числѣ учениковъ Іоан-

[1]) „Древн.“, перев. Самуйлова. Спб. 1795 г. ч. III, стр. 209.

новыхъ, ни о предварительномъ обученіи ихъ. Что же касается того высокаго уваженія, которымъ пользовался Іоаннъ среди еврейскаго народа, то Флавій вовсе не говоритъ того, чтобы это уваженіе было пріобрѣтено Іоанномъ лишь въ теченіе шести мѣсяцевъ его дѣятельности; для всякаго очевидно, что онъ говоритъ о дѣятельности Іоанна Крестителя вообще, а Іоаннъ, какъ извѣстно, еще долго дѣйствовалъ въ Іудеѣ и послѣ крещенія Іисуса. Огромное же стеченіе народа къ Іоанну даже и въ первое время его проповѣди было явленіемъ совершенно естественнымъ и ничего не заключаетъ въ себѣ удивительнаго. Неожиданное появленіе на Іорданѣ такого лица, какъ Іоаннъ Креститель, этотъ суровый постникъ и строгій проповѣдникъ, не только требовавшій отъ іудеевъ покаянія во грѣхахъ въ виду приближенія обѣтованнаго имъ мессіанскаго царства, но строго и съ достоинствомъ порицавшій пороки даже народныхъ представителей и авторитетовъ, отказывавшій имъ, въ случаѣ неисправленія, въ самой надеждѣ на мессіанское царство, какъ они ни были въ себѣ увѣрены и высокомѣрны, говорившій правду въ глаза даже знатнымъ и сильнымъ,—появленіе такого человѣка, говоримъ, не могло не произвести на іудеевъ весьма сильнаго впечатлѣнія даже и въ самое короткое время. Представимъ только себѣ тогдашнюю Палестину, эту страну Божественныхъ посланниковъ и пророковъ! Что̀ могло произвести на іудеевъ болѣе сильное впечатлѣніе, какъ не извѣстіе о томъ, что среди нихъ уже явился пророкъ, предвозвѣщающій скорое пришествіе давно ожидаемаго ими обѣтованнаго Мессіи? Если мечтатели и обманщики, нерѣдко являвшіеся въ Палестинѣ, въ самое короткое время пріобрѣтали довольно значительное число послѣдователей (ср. „Древн.“, XX, V, 1; VIII, 6; X, X, 4; XI, 7; „Войн. Іуд.“, II, XIII, 4, 5; VI, V, 4), то почему же истинный посланникъ Божій не могъ имѣть послѣдователей и не могъ пріобрѣсти высокаго къ себѣ уваженія у своего народа даже и въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ?

Непонятнымъ для отрицательной критики представляется также и то отношеніе, въ какомъ Іоаннъ Креститель стоялъ ко Христу, или—вѣрнѣе—непонятными представляются отрицательной критикѣ собственно слова Іоанна Крестителя: „Я не зналъ Его; но для того пришелъ крестить въ водѣ, чтобы Онъ явленъ былъ Израилю... Я не зналъ Его; но Пославшій меня крестить въ водѣ сказалъ мнѣ: на кого увидишь Духа сходящаго и пребывающаго на Немъ, тотъ есть крестящій Духомъ Святымъ“. Это свидѣтельство Іоанна Крестителя, говоримъ, вводитъ въ соблазнъ нѣкоторыхъ ученыхъ критиковъ [1]). Какимъ образомъ, говорятъ они, Креститель отрицаетъ свое знакомство съ Іисусомъ, когда изъ повѣствованія Луки мы знаемъ,

[1]) См., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 357, Schleiermacher, „D. L. J.“ стр. 145.

что они были даже родственники и что Марія иногда посѣщала Елисавету? На первый разъ дѣйствительно представляется какъ бы непонятнымъ, что родители, столь близко знакомые другъ съ другомъ и даже родственники, не постарались познакомить между собою своихъ дѣтей, какъ говоритъ Штраусъ. Но неужели же рѣдко случается, что и въ настоящее время даже близкіе родственники долго не бываютъ знакомы между собою, благодаря различнымъ затрудненіямъ, а иногда даже и во всю свою жизнь не видятъ другъ друга? Неужели рѣдко случается даже и въ наше время, пользующееся наилучшими путями сообщенія, что дѣти даже родныхъ братьевъ, живущихъ на далекомъ разстояніи другъ отъ друга, остаются совершенно незнакомыми между собою? Поэтому совершенно справедливо поступаютъ нѣкоторые ученые, когда для объясненія словъ Іоанна: „я не зналъ Его“ указываютъ на отдаленность отъ Іудеи Назарета, гдѣ до тридцатилѣтняго Своего возраста проживалъ Христосъ [1]), или же вообще на невозможность для Іисуса — предпринимать въ то время путешествія въ Іудею, гдѣ жили родители Іоанна [2]), и т. п. Кромѣ того, намъ кажется, что сомнѣваться въ истинности словъ Крестителя о его незнаніи Іисуса можетъ только тотъ, кому напередъ сложившіяся философскія воззрѣнія не дозволяютъ допустить [3]), что Іисуса и Іоанна Богъ могъ предуготовлять къ ихъ призванію каждаго особымъ образомъ. Іисусъ прожилъ все время въ домѣ Своей матери; напротивъ, особенная, свойственная только Іоанну наклонность духа рано увлекла его въ уединеніе пустыни. Благочестивые родители его, знавшіе о его высокомъ предназначеніи, не противились этой склонности своего сына, видя въ ней, конечно, непосредственное водительство Самого Промысла; сближать же искусственно своего сына съ Іисусомъ они также не желали, предоставляя все волѣ Божіей. Поэтому и весьма естественно, что до встрѣчи на Іорданѣ Іоаннъ лично не зналъ Іисуса не только какъ Мессію (такъ понимаютъ слова Іоанна Землеръ, Планкъ и Винеръ), но даже и какъ своего родственника, и потому, только благодаря откровенію свыше, онъ, исполненный пророческаго, провидящаго духа, явилъ Его Израилю, какъ Агнца Божія, берущаго на Себя грѣхи міра. Нѣтъ, конечно, основанія отрицать возможность того, что Іоанну могла иногда разсказывать объ Іисусѣ его мать — Елисавета, какъ о сынѣ своей родственницы; но это еще не доказываетъ, чтобы между Іоанномъ и Христомъ имѣло мѣсто личное знакомство прежде ихъ встрѣчи на Іорданѣ.

Впрочемъ хотя Іоаннъ и не зналъ лично обѣтованнаго Мессіи, но когда Іисусъ пришелъ изъ Галилеи на Іорданъ и требовалъ отъ

---

[1]) Люкке, „Komm. zum Evang. Johan.“ на гл. 1, ст. 31.

[2]) Гугъ, „Gutachten“, стр. 131.

[3]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1884, стр. 304—409.

него крещенія, онъ тотчасъ, прежде даже чѣмъ послѣдовало обѣщанное ему знаменіе, при одномъ только взглядѣ на святое лицо Богочеловѣка, невольно, какъ нѣкогда еще во чревѣ матери своей *Елисаветы*, или, быть-можетъ, водимый духомъ пророческаго вѣдѣнія, позналъ [1]) Того, Кого онъ предъ собою видитъ, и, чувствуя свое недостоинство предъ Нимъ, началъ удерживать Его отъ своего крещенія, говоря: „мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко мнѣ?“ Величіе Богочеловѣка повергло долу даже величайшаго изъ пророковъ, праведнѣйшаго изъ всѣхъ рожденныхъ женами! Пораженный святостію Іисуса, въ своей душѣ сознавая прирожденную грѣховность, Іоаннъ недоумѣвалъ, какимъ образомъ Сей безгрѣшный и святый долженъ былъ принять крещеніе покаянія во оставленіе грѣховъ, символъ добровольной готовности къ самоуничиженію, и притомъ принять отъ грѣховнаго человѣка, подлежащаго за грѣхъ осужденію, проклятію и смерти... Послѣ этого нечего удивляться, что и въ настоящее время нѣкоторые ученые [2]) отказываются понять, зачѣмъ нужно было крещеніе покаянія во оставленіе грѣховъ для совершенно безгрѣшнаго Іисуса, и притомъ—крещеніе, совершавшееся въ Его собственное имя. Впрочемъ, нужно замѣтить, что одинъ изъ такихъ ученыхъ—Шлейермахеръ, болѣе другихъ сдержанный въ своихъ воззрѣніяхъ, все-таки допускаетъ, что хотя событіе крещенія и не имѣло никакого значенія для Самого Христа, но важно было для Іоанна Крестителя потому, что, принимая крещеніе, этимъ самымъ Христосъ, по мнѣнію Шлейермахера, фактически призналъ истинность Іоанновой миссіи, поставивъ ее въ тѣсную внутреннюю связь съ Своею собственною будущею дѣятельностію... Но ясно, что въ этомъ утвержденіи Шлейермахеръ противорѣчитъ самому себѣ. Онъ говоритъ, что фактъ крещенія Іисуса важенъ только для одного Крестителя, и въ то же время прибавляетъ, какъ основаніе для своего предположенія, что этотъ фактъ ставитъ въ тѣсную связь съ дѣятельностью Крестителя и дѣятельность Самого Христа, т.-е. это значитъ, что крещеніе Господне *по меньшей мѣрѣ* имѣетъ такое же значеніе для Христа, какъ для Іоанна, потому что оно ясно указываетъ на то, что дѣятельность Христа не есть нѣчто случайное и самопроизвольное, но что она стоитъ въ тѣсной исторической связи со всею прошлою жизнію ветхозавѣтнаго іудейства, что ея корни идутъ изъ глубины теократизма: а это, очевидно, имѣетъ немаловажное значеніе и для дѣятельности Самого Христа. Но коснемся этого вопроса нѣсколько глубже и нѣсколько серьезнѣе. Согласно съ предсказаніемъ ангела

---

[1]) Такъ устраняется и мнимое противорѣчіе между Мѳ. III, 14 и Іоан. I, 31, 33.

[2]) См., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, I, стр. 369 и далѣе; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 144 и далѣе.

(Лук. I, 17), повтореннымъ Захаріею (ст. 76), Іоаннъ дѣйствительно является пророкомъ въ духѣ и силѣ Иліи, суровымъ представителемъ ветхозавѣтнаго закона, требующаго святости и справедливости, но не дающаго достаточныхъ силъ и средствъ для выполненія такого требованія. Его проповѣдь о покаяніи вполнѣ можно охарактеризовать словами апостола Павла: „закономъ познается грѣхъ“ (Римл. III, 20), потому что его миссія состояла лишь въ томъ, чтобы пробудить дремлющія души, вызвать въ нихъ чрезъ сличеніе ихъ жизни съ ветхозавѣтною правдою сознательную нужду въ искупленіи, дабы грядущій за нимъ Искупитель могъ найти такимъ образомъ сердца людей уже готовыми воспринять въ себя всю полноту той благодати, которую Онъ принесетъ съ Собою въ міръ. Но какъ ни близко поэтому стоитъ Іоаннъ къ Новому Завѣту и даже непосредственно съ нимъ соприкасается, но онъ все-таки еще не членъ Новаго Завѣта; онъ только *послѣдній* пророкъ Ветхаго Завѣта, какъ его проповѣдь—послѣднее слово ветхозавѣтнаго закона, ветхозавѣтной правды Божіей и справедливости. Онъ проповѣдывалъ „крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ“ (Мр. I, 4), но не отъ него зависѣло самое прощеніе этихъ грѣховъ. Такимъ образомъ, миссія Іоанна съ одной стороны носила на себѣ отрицательный характеръ, а съ другой—положительный. Положительный ея характеръ состоялъ въ томъ, что Іоаннъ подготовлялъ путь Господу, почему и его крещеніе совершаемо было лишь во имя Грядущаго. Отсюда, очевидно, должно сдѣлать такое заключеніе, что крещеніе Іоанново или совершенно не могло имѣть значенія для Іисуса, ибо дѣйствительно странно было бы, еслибы Іисусъ принялъ „крещеніе для оставленія грѣховъ“ и еще въ Свое собственное имя, или же что въ отношеніи ко Христу крещеніе Іоанново имѣло иной смыслъ, чѣмъ для остальныхъ людей. Но что Іисусу надлежало креститься, это видно уже изъ того, что вслѣдствіе откровенія Іоаннъ ожидалъ Его у Іордана, дабы крестить Его и чрезъ то явить Израилю обѣтованнаго уже ожидаемаго Мессію (Іоан. I, 31—33). Правда, по Матѳею, Іоаннъ смиренно отказывался крестить Іисуса и даже требуетъ крещенія отъ Него (Мѳ. III, 14); но на этомъ основаніи еще нельзя предполагать, будто-бы, по взгляду Іоанна Крестителя, Іисусу не слѣдовало принимать его крещенія, потому что мотивъ для такого поведенія Крестителя вполнѣ можетъ быть выраженъ словами апостола Павла: „безъ всякаго прекословія меньшій благословляется бо́льшимъ“ (Евр. VII, 7); отказываясь крестить Іисуса, Іоаннъ высказалъ этимъ лишь свое собственное смиреніе и недостоинство—поднять руку надъ главою Господа и крестить водою Того, который пришелъ въ міръ крестить Духомъ Святымъ и огнемъ. Слова Христа: „оставь теперь: ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду“ полагаютъ впрочемъ конецъ смиренной нерѣшительности Іоанна. Изъ этихъ же словъ и мы мо-

жемъ заключить о томъ значеніи, какое имѣло для Христа крещеніе Іоанна; въ этомъ случаѣ намъ остается только опредѣлить, что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ выраженіемъ Христа: „исполнить всякую правду“, ради чего собственно Христосъ и принимаетъ крещеніе отъ Іоанна. Смыслъ этого выраженія, очевидно, долженъ быть слѣдующій: оставь теперь; ибо такъ *намъ* (*обоимъ*) прилично сдѣлать все то, что̀ справедливо, чего отъ насъ требуетъ Божественная справедливость“. Но приличное Крестителю было, конечно, нѣчто иное, чѣмъ то, что̀ прилично Христу. Іоанну „прилично“ было крестить Іисуса, какъ это и открыто ему свыше; Іисусу слѣдовательно „прилично“ было принять крещеніе отъ Іоанна, дабы исполнить *всю* правду. Подъ именемъ правды или справедливости (δικαιοσύνη) разумѣется вообще извѣстная норма дѣйствія, требуемая отъ человѣка тѣмъ или другимъ закономъ. Въ данномъ случаѣ подъ „справедливостью“ нужно разумѣть норму дѣйствія, требуемую волею Божіею, насколько она выражена въ ветхозавѣтномъ теократизмѣ. Понятно, что не одна только норма дѣйствія, требуемая закономъ Моисеевымъ, должна быть названа въ этомъ смыслѣ „справедливостію“, но также и та, которую предписывали пророки, какъ непосредственные вѣстники одной и той же воли Божіей. Поэтому и дѣло Іоанна, какъ послѣдняго ветхозавѣтнаго выразителя Божественной воли, также, очевидно, должно быть подведено подъ общее понятіе ветхозавѣтной правды или справедливости (δικαιοσύνη). Правда, Христосъ не могъ принять крещеніе отъ Іоанна для того, для чего принимали его тогдашніе іудеи. Какъ чистый и непорочный Агнецъ Божій, Онъ не нуждался въ крещеніи, которое обѣщало оставленіе грѣховъ въ Его имя. Но онъ принялъ его, очевидно, ради только того, чтобы исполнить ветхозавѣтную правду во всей ея полнотѣ (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην); Онъ не хотѣлъ даже и въ этомъ случаѣ нарушить правды Божіей, выраженной въ ветхозавѣтномъ теократизмѣ; Онъ не хотѣлъ оставить неисполненною даже іоты единой или единой черты ветхозавѣтнаго закона. Такимъ образомъ Онъ принялъ крещеніе отъ Іоанна вслѣдствіе того, вслѣдствіе чего Онъ принялъ и ветхозавѣтное обрѣзаніе и вообще вслѣдствіе чего Онъ былъ подъ „закономъ“. Затѣмъ, другимъ мотивомъ для принятія Іисусомъ крещенія Іоаннова было еще и то, „дабы явленъ былъ міру Мессія“. До сихъ поръ на мессіанское достоинство Іисуса указывали только чудесныя знаменія, ангелы и даже цѣлые лики ангеловъ; при крещеніи же Самъ Богъ-Отецъ указалъ на Него міру какъ на Своего возлюбленнаго Сына, въ Которомъ заключалось все Его благоволеніе. Наконецъ, крещеніе Іисуса имѣло еще и тотъ смыслъ, что, принимая его, погружаясь въ воды Іордана, Христосъ какъ бы осязательно, чисто внѣшнимъ образомъ, принялъ на Себя и всѣ тѣ людскіе грѣхи, которые символически, т.-е. точно такъ же внѣшнимъ образомъ, были омыты Іоанномъ въ этой рѣкѣ, принялъ, чтобы воз-

нести ихъ на Себѣ на Голгоѳу; а внѣшняя сторона, форма, обрядность и символичность всегда имѣли въ глазахъ іудеевъ весьма важное значеніе.

По свидѣтельству всѣхъ четырехъ евангелистовъ, при крещеніи Іисуса произошло весьма необычайное явленіе. Когда послѣ крещенія Іисусъ вышелъ отъ воды и молился, тотчасъ „отверзлось небо, и Духъ Святый нисшелъ на Него въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь, и былъ гласъ съ небесъ, глаголющій: Ты Сынъ Мой возлюбленный; въ Тебѣ Мое благоволеніе!“ Отрицательная критика указываетъ и въ этомъ случаѣ на мнимое противорѣчіе между евангельскими повѣствованіями, благодаря которому она будто-бы находится даже въ недоумѣніи относительно того, кто собственно видѣлъ и слышалъ все, здѣсь происходившее,—Христосъ ли, или Креститель Іоаннъ. Какъ извѣстно, въ Евангеліи отъ Матѳея это событіе ограничивается, повидимому, личностію Іисуса, потому что дѣло представляется такимъ образомъ, что небеса отверзлись какъ будто бы только Ему (Мѳ. III, 16); по изображенію же Іоанна такимъ лицомъ какъ бы является одинъ Креститель, который дѣйствительно говоритъ у него: „я видѣлъ“; у Марка же опять Іисусъ представляется такимъ лицомъ, къ Которому былъ обращенъ съ небесъ гласъ: „Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе!“ Яснѣе и опредѣленнѣе въ этомъ случаѣ повѣствованіе Луки, у котораго хотя также гласъ обращается къ Іисусу, но зато все чудесное событіе, случившееся при крещеніи Іисуса, представляется явленіемъ чисто внѣшнимъ и совершенно объективнымъ, которое слѣдовательно могли видѣть не только Іисусъ или Іоаннъ, но и всѣ другія лица, бывшія при этомъ событіи. Впрочемъ относительно евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи уже Мальдонатъ замѣтилъ совершенно справедливо, что „не всѣ евангелисты обо всемъ хотѣли говорить. Матѳей и Маркъ, поелику они вели рѣчь о Христѣ, сказали, что Онъ видѣлъ нисходящаго Духа; напротивъ Іоаннъ, говоря объ Іоаннѣ, сказалъ, что онъ видѣлъ“. Однимъ словомъ, различіе въ этомъ случаѣ евангельскихъ повѣствованій зависѣло исключительно отъ постановки самаго повѣствованія. Такъ, въ Евангеліи отъ Іоанна, какъ извѣстно, самъ Креститель является повѣствователемъ этого событія. Но онъ говоритъ о немъ не какъ позднѣйшій повѣствователь или историкъ, который руководствуется только указаніями другихъ лицъ, но какъ непосредственный, личный свидѣтель всего того, что́ онъ видѣлъ собственными глазами; онъ даетъ *свое* собственное свидѣтельство объ этомъ событіи и потому ссылается не на чужой опытъ, не на то, что́ видѣли или слышали другіе, а на то, что́ онъ самъ видѣлъ собственными глазами, что́ онъ самъ слышалъ собственными ушами. Вотъ почему хотя евангелистъ Іоаннъ считалъ чудесное событіе, случившееся при крещеніи Іисуса, также внѣшнимъ и объективнымъ, какъ и Лука, но благодаря

особой постановкѣ его повѣствованія, оно у него пожалуй дѣйствительно получаетъ такой видъ, что какъ будто бы его видѣлъ только Іоаннъ Креститель, который, будучи непосредственнымъ очевидцемъ, весьма естественно долженъ былъ говорить только о своемъ собственномъ впечатлѣніи, какъ это сдѣлалъ бы и всякій другой свидѣтель очевидецъ, бывши на его мѣстѣ. Во всякомъ случаѣ изъ того, что Іоаннъ Креститель говоритъ: „я видѣлъ", еще очевидно далеко не слѣдуетъ, что это чудесное явленіе ограничивалось только личностію одного Іоанна Крестителя и что его не видѣлъ уже никто другой.

Что касается самаго событія, то вмѣсто объясненія его отрицательная критика старается прежде всего его затемнить и представить не только непонятнымъ, но и неправдоподобнымъ. Такъ, напр., всякій безпристрастный читатель нашихъ каноническихъ Евангелій скажетъ, что выраженіе „какъ голубь" (ὡς περιστερὰ) относится къ такому образу, въ которомъ Духъ Святый сошелъ на Іисуса; для отрицательной же критики это выраженіе представляется почему-то неопредѣленнымъ, и она будто-бы не знаетъ, къ чему отнести его: къ образу ли Духа Святаго, или же только къ формѣ движенія Его. Точно также она не хочетъ понять и того, что́ нужно разумѣть подъ выраженіемъ „*пребывающаго* на Немъ"; тогда какъ смыслъ этого выраженія очень простъ и понятенъ: голубь, въ образѣ котораго сошелъ на Іисуса Святый Духъ, спустился съ неба и парилъ надъ Іисусомъ, пока не скрылся съ глазъ вмѣстѣ со всѣмъ явленіемъ. Но какъ нелѣпо указываемое отрицательною критикою объясненіе самаго чудеснаго событія, бывшаго при крещеніи Іисуса, можетъ судить каждый по слѣдующему образцу. „То, что́ видѣлъ Іоаннъ Креститель, было ни болѣе, ни менѣе, какъ простое свѣтовое явленіе, которое произошло вслѣдствіе того, что внезапно разверзлись *облака;* ὡς же περιστερὰ („какъ голубь") весьма удобно можетъ обозначать форму очертанія или форму его движенія" [1]). Но не странно ли слышать подобное объясненіе отъ ученыхъ и серьезныхъ мыслителей? Допустимъ, что евангелисты, а въ томъ числѣ и евангелистъ Іоаннъ, сами не были очевидцами того, что́ происходило при крещеніи Іисуса (хотя и допустить это нелегко, особенно относительно евангелиста Іоанна); во всякомъ случаѣ нужно согласиться, что евангелистъ Іоаннъ слышалъ разсказъ о крещеніи Іисуса непосредственно отъ самого Іоанна Крестителя, какъ его бывшій ученикъ, что́ отчасти видно и изъ самаго Евангелія (I, 40). Но Іоаннъ Креститель, слова котораго передаетъ Іоаннъ евангелистъ, самъ свидѣтельствуетъ объ этомъ событіи такъ: „я видѣлъ Духа, сходящаго съ неба, какъ голубя и пребывающаго на Немъ". Какое же отсюда слѣдуетъ сдѣлать заключеніе? Очевидно, что если дѣло было не такъ, какъ говоритъ Креститель,

[1]) Schleiermacher's „Das Leben Jesu", стр. 152.

лично видѣвшій все случившееся при крещеніи Іисуса, а такъ, какъ того хочется ученымъ критикамъ новѣйшаго времени, то остается признать одно изъ двухъ: или что Креститель имѣлъ намѣреніе обмануть другихъ, въ томъ числѣ и евангелиста Іоанна, и дѣйствительно достигъ своей цѣли, или же что онъ самъ невольно обманулся, принявъ простое свѣтовое явленіе за сошествіе на Іисуса Святаго Духа въ видѣ голубя. Но допустить, что Іоаннъ Креститель имѣлъ намѣреніе обмануть другихъ, мы не только не можемъ, но на подобную мысль даже нужно смотрѣть, какъ на самую гнусную клевету на такого человѣка, на котораго за его строгую и суровую жизнь и нелицепріятіе всѣ, даже враги христіанства, привыкли смотрѣть какъ на наилучшаго представителя правды Божіей и ветхозавѣтнаго закона. Такимъ образомъ оставалось бы признать, что Креститель самъ обманулся; но подобное признаніе было бы нелѣпо и странно еще болѣе. Нужно замѣтить, что Духъ Святый въ видѣ голубя парилъ надъ Іисусомъ; а Іисусъ въ это время стоялъ близъ Іоанна. Какимъ же образомъ Іоаннъ могъ принять свѣтовое явленіе за совершенно иное и притомъ даже за опредѣленную фигуру именно голубя? Кромѣ того, это явленіе не было мгновеннымъ, оно *пребывало* на Іисусѣ, т.-е. продолжалось нѣкоторое время, а между тѣмъ Креститель все-таки стоялъ, смотрѣлъ на него и не могъ отличить его отъ простой фигуры голубя?!... Вотъ до какихъ нелѣпыхъ объясненій можетъ довести иногда самыхъ глубокомысленныхъ ученыхъ предвзятость мысли, въ данномъ случаѣ—чудобоязнь.

ГЛАВА VII.

Искушеніе Господа нашего Іисуса Христа [1]).

Тотчасъ (εὐθύς, Мр. I, 12) послѣ Своего крещенія, которое ясно показало міру, какое святѣйшее и невиннѣйшее Лицо хочетъ принять на Себя грѣхи всего міра и вознести ихъ на крестъ, прежде чѣмъ начать дѣло общественнаго служенія, прежде чѣмъ начать проповѣдь Своего Евангелія по городамъ и селамъ Палестины, Іисусъ Христосъ, исполненный Святаго Духа, отправляется въ пустыню, чтобы тамъ въ продолженіе сорока дней посвятить Себя уединенію, посту и молитвѣ. Но, проведши въ постѣ и молитвѣ сорокъ дней и

[1]) Въ новѣйшей литературѣ по этому вопросу не можетъ не обратить на себя вниманіе трудъ E. Hünefeld'a—„Die Versuchungsgeschichte“. Berlin. 1880.

сорокъ ночей, Онъ, наконецъ, взалкалъ. Въ это время приступилъ къ Нему искуситель и сказалъ: „если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами“. Но въ отвѣтъ на это Христосъ только указалъ Своему искусителю на ветхозавѣтное писаніе: „не хлѣбомъ однимъ будетъ жить человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ“ (Втор. VIII, 3). Не успѣвъ въ этомъ, искуситель предлагаетъ второе искушеніе — броситься внизъ съ кровли Іерусалимскаго храма, ссылаясь уже на писаніе съ своей стороны, хотя и ложно его примѣняя: „ибо написано, говоритъ онъ: ангеламъ Своимъ заповѣдаетъ о Тебѣ, и на рукахъ понесутъ Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею“ (Пс. XC, 11, 12). Но Христосъ отклонилъ отъ Себя и это искушеніе, указавъ опять-таки на ветхозавѣтное писаніе: „не искушай Господа Бога твоего“ (Втор. VI, 16). Наконецъ, сатана прибѣгаетъ къ послѣднему средству, противъ котораго трудно бываетъ устоять обыкновенному человѣку. Съ высокой горы онъ показываетъ Христу всѣ царства міра и славу ихъ и говоритъ: „все это дамъ Тебѣ, если Ты падши поклонишься мнѣ“. Но Христосъ съ достоинствомъ отогналъ отъ Себя искусителя. „Отойди отъ Меня, сатана,—сказалъ Онъ,—ибо написано: Господу Богу твоему покланяйся и Ему одному служи“ (Втор. VI, 13). Послѣ этого діаволъ отошелъ отъ Него, а ангелы приступили и служили Ему. Такова фактическая сторона этого событія по повѣствованію трехъ первыхъ евангелистовъ.

Какое важное значеніе три первые евангелиста придавали событію искушенія Господа нашего Іисуса Христа—видно изъ того, что, опустивъ все раньше случившееся (Маркъ) и непосредственно слѣдовавшее за нимъ (Матоей, Маркъ и Лука), они въ своей евангельской исторіи отъ искушенія прямо переходили къ общественному служенію Іисуса въ Галилеѣ послѣ того, какъ Іоаннъ Креститель уже былъ взятъ Иродомъ подъ стражу. Въ этомъ отношеніи Евангеліе отъ Іоанна представляетъ весьма замѣтное уклоненіе, которое особенно бросается въ глаза евангельскимъ критикамъ [1]), впрочемъ не потому, что евангелистъ Іоаннъ совершенно ничего не говоритъ объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа, а потому, что евангельскіе критики не видятъ даже никакой возможности вставить гдѣнибудь это событіе въ его Евангеліи. На первый разъ дѣйствительно можетъ показаться, что въ Евангеліи отъ Іоанна совершенно нѣтъ мѣста для сорокадневнаго пребыванія Іисуса Христа въ пустынѣ, а слѣдовательно нѣтъ мѣста и для событія искушенія. Въ самомъ дѣлѣ, включительно до 18-го стиха первой главы у Іоанна идетъ прологъ; отъ 19-го же стиха и до 28-го повѣствуется о томъ, какое Іоаннъ Креститель далъ свидѣтельство о себѣ, „когда іудеи при-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 398.

слали изъ Іерусалима священниковъ и левитовъ спросить его: кто ты?“ Затѣмъ отъ 29 до 34-го стиха евангелистъ повѣствуетъ уже о томъ, какое далъ Іоаннъ свидѣтельство на другой день (τῇ ἐπαύριον) объ Іисусѣ; далѣе, стихъ 35—36-й евангелистъ говоритъ, что на слѣдующій день (τῇ ἐπαύριον) Іоаннъ указалъ на проходившаго Іисуса своимъ ученикамъ и сказалъ: „се Агнецъ Божій“... На другой день послѣ этого (τῇ ἐπαύριον) Іисусъ, по словамъ евангелиста, отправился уже въ Галилею (43), а на третій день былъ бракъ въ Канѣ Галилейской, и т. д. Такимъ образомъ, вставить сюда сорокадневное пребываніе Іисуса въ пустынѣ въ томъ порядкѣ, въ какомъ оно слѣдуетъ въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ, т.-е. тотчасъ (εὐθύς) послѣ крещенія, совершенно нѣтъ никакой возможности; разсказъ Іоанна такъ сплоченъ, всѣ частныя событія находятся въ немъ въ такой тѣсной связи между собою, что послѣ разсказа о крещеніи въ немъ невозможно вставить не только сорокадневный періодъ времени, но даже и одинъ день, который бы Іисусъ провелъ гдѣ-нибудь въ пустынѣ или вообще вдали отъ мѣста крещенія Іоаннова. Но если мы поближе и поглубже всмотримся въ повѣствованіе евангелиста Іоанна, находящееся въ первой главѣ его Евангелія, то окажется, что такая вставка здѣсь вовсе и не нужна. Правда, въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ разсказъ объ искушеніи непосредственно слѣдуетъ за разсказомъ о крещеніи, какъ и должно быть на самомъ дѣлѣ; но не нужно особеннаго вниманія для того, чтобы замѣтить, что въ Евангеліи отъ Іоанна нѣтъ, собственно говоря, даже и разсказа о крещеніи Іисуса въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы находимъ его въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ. Въ Евангеліи отъ Іоанна о крещеніи Іисуса говоритъ не самъ евангелистъ, а только Іоаннъ Креститель, и притомъ не какъ историкъ, а только какъ личный свидѣтель того, что̀ онъ самъ непосредственно видѣлъ. Само собою понятно, что Креститель могъ давать подобное свидѣтельство не только въ то время, съ котораго евангелистъ Іоаннъ началъ свое повѣствованіе, но и во всякое другое, какъ только могъ представиться къ тому случай. Поэтому въ Евангеліи отъ Іоанна въ хронологическомъ порядкѣ стоитъ собственно не самое событіе крещенія Іисуса, но лишь свидѣтельство или — вѣрнѣе — воспоминаніе о немъ Іоанна Крестителя, а это, очевидно, въ свою очередь указываетъ уже на то, что самое событіе случилось гораздо раньше, чѣмъ дано о немъ свидѣтельство Іоанномъ Крестителемъ. Отсюда само собою слѣдуетъ, что если свидѣтельство о крещеніи Іисуса поставлено евангелистомъ въ началѣ Евангелія, то самое крещеніе, которое, конечно, уже предполагается свидѣтельствомъ, какъ случившееся раньше его, очевидно опущено евангелистомъ, а потому даже вовсе и излишне находить мѣсто въ Евангеліи отъ Іоанна не только для исторіи искушенія, но и для самаго крещенія, которое несомнѣнно ему предшествовало. Если же

все-таки этимъ двумъ событіямъ непремѣнно должно быть указано ихъ мѣсто въ Евангеліи отъ Іоанна, то разсказъ о нихъ Іоаннъ долженъ бы былъ помѣстить между 18-мъ и 19-мъ стихами первой главы своего Евангелія, гдѣ равнымъ образомъ мѣсто и всему тому, что случилось раньше этого въ жизни Іисуса. А что крещеніе и искушеніе Іисуса дѣйствительно случились раньше, чѣмъ было высказано Іоанномъ Крестителемъ то свидѣтельство, которое приводитъ въ своемъ Евангеліи евангелистъ Іоаннъ, это подтверждается еще и тѣмъ явнымъ и неопровержимымъ фактомъ, что крещеніе и искушеніе принадлежатъ къ началу пребыванія Іисуса Христа въ Іудеѣ, а свидѣтельство Крестителя, приводимое Іоанномъ, — къ концу. Это ясно видно изъ повѣствованій Матѳея (III, 13) и Марка (I, 9), а равно какъ и изъ сравненія этихъ повѣствованій съ повѣствованіемъ Іоанна (I, 19; II, 1). Впрочемъ, противъ указываемаго нами объясненія евангельскіе критики выставляютъ, между прочимъ, то возраженіе, что первые три евангелиста, повидимому, ничего не знаютъ о возвращеніи Іисуса Христа къ Іордану послѣ искушенія въ пустынѣ, которое (возвращеніе) должно бы было отождествить съ тѣмъ, о которомъ говоритъ евангелистъ Іоаннъ (I, 29, 36). Но подобное возраженіе вытекаетъ изъ ложнаго взгляда, будто-бы каждый евангелистъ имѣлъ въ виду и даже долженъ былъ написать полное и всестороннее жизнеописаніе Господа нашего Іисуса Христа. Для каждаго ясно, что въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ существуютъ даже довольно частые пропуски многихъ событій изъ жизни Іисуса Христа, хотя пропуски одного евангелиста и восполняются иногда другими евангелистами, и это особенно замѣтно при сличеніи трехъ первыхъ Евангелій съ Евангеліемъ отъ Іоанна. Три первыя Евангелія дѣйствительно ничего не говорятъ о возвращеніи Іисуса Христа къ Іордану, о которомъ говоритъ Іоаннъ (I, 29, 36), точно такъ же, какъ проходятъ они молчаніемъ и все то, что́ случилось со времени искушенія Іисуса до Его общественнаго служенія, когда Онъ явился въ Галилеѣ уже послѣ взятія подъ стражу Крестителя Іоанна. Всѣ три первые евангелиста едва только успѣли разсказать объ искушеніи, какъ уже, не обращая вниманія на цѣлый рядъ событій іерусалимскихъ, прямо переходятъ ко второму прибытію Господа въ Галилею и непрерывно излагаютъ Его дѣятельность тамъ до самаго послѣдняго путешествія Его въ Іерусалимъ. Что этотъ пропускъ извѣстенъ былъ и самимъ евангелистамъ, это видно изъ ихъ Евангелій. Начиная говорить о галилейской дѣятельности Господа, они прямо даютъ замѣтить, что начинаютъ говорить только съ извѣстнаго времени. „Услышавъ же Іисусъ, что Іоаннъ отданъ подъ стражу, удалился въ Галилею“ (Мѳ. IV, 12), или: „послѣ же того, какъ преданъ былъ Іоаннъ, пришелъ Іисусъ въ Галилею“ (Мр. I, 14). Это указаніе на заключеніе Іоанна въ темницу было бы рѣшительно

неумѣстно, еслибы евангелисты не имѣли въ виду указать своимъ читателямъ, что между событіемъ искушенія и удаленіемъ Іисуса въ Галилею находится значительный пропускъ. Но отсюда еще совершенно ничего не слѣдуетъ ни противъ разсказа первыхъ евангелистовъ объ искушеніи, непосредственно слѣдовавшемъ за крещеніемъ, которое имѣло мѣсто въ началѣ пребыванія Іисуса въ Іудеѣ, ни противъ повѣствованія Іоанна о событіяхъ изъ жизни Іисуса, случившихся уже въ концѣ этого пребыванія.

Отрицательная критика, жаждущая повсемѣстныхъ евангельскихъ противорѣчій, находитъ ихъ даже и въ евангельскомъ повѣствованіи объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа; она указываетъ именно на то, что въ повѣствованіи Луки моменты искушенія приводятся нѣсколько въ иномъ порядкѣ, чѣмъ въ какомъ они слѣдуютъ въ повѣствованіи Матѳея [1]). Это замѣчаніе дѣйствительно совершенно справедливо, — и отрицательная критика погрѣшаетъ поэтому лишь въ томъ, что незначительное различіе евангельскихъ повѣствованій возводитъ на степень противорѣчія и даже непримиримаго. Какъ извѣстно, обоими евангелистами приводятся одни и тѣ же моменты искушенія съ буквальною точностію, и ихъ различіе состоитъ лишь въ одномъ расположеніи: Лука ставитъ на второмъ мѣстѣ то искушеніе, которое у Матѳея стоитъ на третьемъ, а на третьемъ—то, которое у Матѳея стоитъ на второмъ. Различіе неважное само по себѣ и вполнѣ можетъ быть объяснено тѣмъ, что въ своихъ повѣствованіяхъ евангелисты руководились различными началами или принципами. Конечно, уже одно то обстоятельство, что Матѳей принадлежалъ къ числу двѣнадцати апостоловъ, постоянно сопровождавшихъ Господа въ теченіе всей Его земной жизни, а слѣдовательно и могъ слышать непосредственно разсказъ объ этомъ событіи Самого Христа,— придаетъ наибольшую важность принятому имъ порядку изложенія. По всему видно, что въ своемъ повѣствованіи онъ руководился не только внутреннимъ характеромъ искушеній, какъ думаетъ отрицательная критика, но и ихъ историческою объективностію въ самомъ порядкѣ ихъ слѣдованія,—что онъ описываетъ всѣ три момента искушенія именно въ томъ порядкѣ, въ какомъ они дѣйствительно слѣдовали другъ за другомъ. Употребленіе имъ частицъ: „потомъ“ (τότε, IV, 5), „опять“ (πάλιν, ст. 8), „тогда“ (τότε, ст. 10)—не для соединенія отдѣльныхъ разсказовъ, какъ это часто онъ дѣлаетъ, но въ одномъ и томъ же разсказѣ для соединенія отдѣльныхъ моментовъ одного и того же событія, какъ здѣсь,—ясно доказываетъ, что онъ держался истиннаго объективнаго порядка слѣдованія всѣхъ трехъ моментовъ искушенія. Если расположеніе моментовъ искушенія еще не чуждо и внутренняго единства, какъ утверждаетъ отрица-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu, 1874, стр. 397.

тельная критика [1]), то это только подтверждаетъ ту мысль, что онъ слѣдовалъ истинному, дѣйствительному порядку, въ какомъ сатана предлагалъ Христу свои искушенія; ибо иначе хитрый и лукавый духъ злобы и не могъ искушать, какъ только въ формѣ *постепенности*, переходя отъ низшей похоти, чувственной, къ самой сильнѣйшей, духовной,—честолюбію и эгоизму [2]). Напротивъ, Лука придерживался другаго расположенія отдѣльныхъ моментовъ искушенія потому, что въ этомъ случаѣ онъ руководился другимъ началомъ,— не *историческимъ*, какъ Матѳей, а *географическимъ*, или принципомъ мѣстностей [3]). Высокую гору въ такомъ случаѣ нужно представлять себѣ гдѣ-нибудь невдалекѣ отъ той пустыни, въ которой Іисусъ Христосъ былъ искушаемъ.

Еще незначительнѣе другое противорѣчіе, указываемое отрицательною критикою [4]), въ повѣствованіяхъ Матѳея и Луки о событіи искушенія Господа нашего Іисуса Христа. Это мнимое противорѣчіе состоитъ въ томъ, что по Лукѣ Христосъ былъ искушаемъ и въ теченіе сорока дней, между тѣмъ какъ по Матѳею искуситель приступилъ ко Христу только по истеченіи сорока дней; въ продолженіе же сорока дней Христосъ лишь постился. Но очевидно, что о противорѣчіи между евангельскими повѣствованіями въ этомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи Отрицательную критику соблазняетъ та мысль, что по сказанію Луки, кромѣ трехъ указанныхъ имъ искушеній, имѣвшихъ мѣсто по истеченіи сорока дней, нужно признать еще и другія искушенія, бывшія со Христомъ во время сорокадневнаго поста. Но спросите объ этомъ строгихъ отшельниковъ и суровыхъ постниковъ! Для кого изъ нихъ тяжелый постъ и уединенная молитва обходятся безъ искушеній? Отрицать или даже сомнѣваться въ этомъ можетъ лишь человѣкъ, самъ не испытавшій суроваго поста и не желающій довѣрить опыту другихъ.

Отрицательную критику вводитъ въ сомнѣніе также и евангельское указаніе на мѣстность, въ которой Іисусъ Христосъ былъ искушаемъ. По свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій Іисусъ отправился въ пустыню, какъ извѣстно, прямо отъ Іоанна; но Іоаннъ, говорятъ [5]), самъ былъ въ пустынѣ. Какъ же, спрашивается, Христосъ

---

[1]) См., напр., Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 163.

[2]) Что Матѳей слѣдовалъ истинному порядку предлагавшихся сатаною искушеній, въ этомъ согласны между собою и лучшіе новѣйшіе экзегеты: Мейеръ (Krit. exeget. Handbuch üb. d. Ev. des Matth. 1876 г. стр. 110), Ланге (D. Ev. nach Lukas. 1859 г. стр 53) и Ольсгаузенъ (Bibl. Comm. B. I. стр. 189).

[3]) Это объясненіе принимаетъ и Мейеръ (Krit. exeg. Handbuch. üb. d. Ev. Matth. стр. 118), по мнѣнію котораго различіе у Луки произошло отъ того, что онъ обращалъ вниманіе не на послѣдовательность самыхъ искушеній, а лишь на тѣ мѣстности, въ которыхъ происходили эти искушенія.

[4]) „D. L. J.“, стр. 428; Schleiermacher, D. L. J. стр. 155.

[5]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 425.

могъ изъ пустыни идти въ пустыню? Это возраженіе основывается прежде всего на простой игрѣ словъ,—что Христосъ не могъ идти изъ пустыни въ пустыню, а затѣмъ—на ложномъ предположеніи, что Іоаннъ самъ былъ въ пустынѣ. Но что касается перваго основанія, то спрашивается, что́ же невозможнаго въ томъ, чтобы изъ одной пустыни перейти въ другую? Впрочемъ, повторяемъ, это основаніе—одна пустая игра словъ. Гораздо важнѣе, повидимому, второе основаніе. Дѣйствительно, Іоаннъ Креститель имѣлъ свое мѣстопребываніе до появленія на Іорданѣ съ проповѣдію о покаяніи и крещеніемъ въ пустынной сѣверо-западной сторонѣ Мертваго моря; но свое крещеніе, какъ извѣстно, онъ совершалъ не здѣсь, а на Іорданѣ, и въ это время слѣдовательно жилъ не въ пустынѣ, а на узкой, самой плодородной и самой населенной полосѣ Іордана, откуда Христосъ и отправился вверхъ, въ горы, въ пустыню въ собственномъ смыслѣ.

Указавъ на возраженія отрицательной критики противъ евангельскихъ повѣствованій объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа, мы коснемся теперь вопроса о самомъ фактѣ искушенія и приведемъ прежде всего тѣ гипотезы, которыми многіе ученые старались уяснить себѣ это неподдающееся разсудочному анализу евангельское событіе. Вслѣдствіе своихъ напередъ сложившихся школьно-философскихъ воззрѣній не допуская въ мірѣ ничего сверхъестественнаго и чудеснаго, не признавая никакого вышемірнаго бытія—ни добраго, ни злаго,—многіе ученые не хотятъ понять въ евангельскомъ смыслѣ и факта искушенія Господа нашего Іисуса Христа,—искушенія, какъ непосредственнаго, объективнаго воздѣйствія мрачнаго духа злобы. Вотъ почему они стараются придать этому событію иной смыслъ, болѣе соотвѣтствующій ихъ школьно-философскимъ воззрѣніямъ, и потому предлагаютъ различныя гипотезы для его объясненія.

Первою изъ такихъ гипотезъ должна быть названа та, по которой искушеніе Господа нашего Іусуса Христа, какъ оно разсказано въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ, не признается собственно историческимъ фактомъ, а лишь историческою формою, въ которой Христосъ будто-бы сообщилъ Своимъ ученикамъ о томъ, что̀ въ началѣ Его общественнаго служенія происходило въ Его собственной душѣ. Въ этомъ смыслѣ событіе искушенія есть уже не что иное, какъ процессъ внутренней борьбы Христа съ Самимъ Собою относительно того, какимъ путемъ ему удобнѣе бы было достигнуть Своей цѣли: воспользоваться ли ложнымъ направленіемъ іудейскихъ мессіанскихъ ожиданій и достигнуть Своей цѣли путемъ политической власти и завоеваній, или же совершить Свое служеніе въ зракѣ раба тернистымъ путемъ страданій и крестной смерти. Нужно ли говорить о несостоятельности этой гипотезы? Еслибы въ душѣ Христа хотя на одно мгновеніе могла возникнуть мысль объ учрежденіи полити-

ческаго царства и о политической силѣ, то Онъ уже на самомъ дѣлѣ не могъ бы быть Тѣмъ, Который долженъ былъ основать на землѣ царство Божіе; еслибы въ душѣ Христа могла явиться мысль воспользоваться *ложнымъ* направленіемъ іудейскихъ ожиданій, то очевидно Онъ уже не могъ бы быть истиннымъ Мессіею. Онъ стоялъ бы тогда на одномъ уровнѣ со всѣми другими людьми и даже ниже многихъ, потому что Онъ не прочь бы былъ воспользоваться для Своей цѣли даже и нечестными средствами. Нужно ли говорить о томъ, какъ подобная гипотеза оскорбительна для религіознаго чувства и въ то же время находится въ противорѣчіи и съ здравымъ разсудкомъ и съ историческими данными? Нужно ли говорить о томъ, что подобная гипотеза не можетъ найти для себя никакого основанія ни въ жизни, ни въ личности Господа нашего Іисуса Христа? Если даже смотрѣть на Христа какъ на обыкновеннаго человѣка, то и тогда нельзя замѣтить въ Немъ и малѣйшаго стремленія къ мірскому владычеству; съ этимъ согласны и всѣ представители отрицательной критики, исключая развѣ Ренана и отчасти Штрауса. Гдѣ же, спрашивается, основаніе для подобнаго рода гипотезы? Но смѣшнѣе всего, когда защитники этой гипотезы утверждаютъ, что въ разсказѣ объ искушеніи подъ сатаною нужно разумѣть какого-то фарисея, который будто-бы приступилъ къ Іисусу съ предложеніемъ — воспользоваться ложнымъ направленіемъ іудейскихъ мессіанскихъ ожиданій и достигнуть цѣли путемъ политической власти чрезъ покореніе римлянъ, завоеваніе міра и распространеніе всемірнаго іудейскаго могущества. Какимъ же, спрашивается, образомъ и для чего этотъ фарисей предложилъ бы Іисусу броситься съ кровли іерусалимскаго храма? А еще менѣе понятно, какимъ образомъ Іисусъ эти предложенія фарисея и свою внутреннюю борьбу могъ сообщить Своимъ ученикамъ въ той формѣ историческаго разсказа, въ которой повѣствуется въ нашихъ евангеліяхъ объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа въ пустынѣ сатаною.

Не лучшею представляется намъ также и та гипотеза, по которой на событіе искушенія Іисуса смотрятъ не какъ на внѣшнее и дѣйствительное событіе, а какъ на явленіе чисто субъективное, которое обусловливалось лишь визіонернымъ состояніемъ Самого Іисуса. Съ этой гипотезой въ близкомъ сродствѣ находится еще и другая, по которой на искушеніе Іисуса смотрятъ лишь какъ на простое сновидѣніе, приснившееся Іисусу, о которомъ Онъ и разсказалъ потомъ Своимъ ученикамъ. Но съ этой точки зрѣнія совершенно необъяснимо, какимъ образомъ ученики простое сновидѣніе Іисуса могли считать за дѣйствительное и объективное происшествіе? Равно какъ необъяснимо также и то, какимъ образомъ даже могъ присниться такой сонъ Іисусу и чѣмъ могло обусловливаться подобное *видѣніе* (visio или ἔκστασις) даже и въ визіонерномъ состояніи? Для

объясненія этого очевидно опять-таки нужно было бы признать или воздѣйствіе злой силы, или же предшествовавшій процессъ внутренней борьбы. Визіонерное состояніе еще не исключаетъ личнаго дѣйствія, равно какъ и свободы воли (ср. Исаіи VI, 5 и 9). Такимъ образомъ нужно было бы признать, что, оставаясь въ тѣлѣ на одномъ мѣстѣ, Іисусъ въ духѣ, въ экстазѣ, видѣлъ бы Себя на вершинѣ высокой горы или на кровлѣ іерусалимскаго храма; но тѣмъ не менѣе и въ этомъ случаѣ сатана, который Его искушалъ бы, также мало былъ бы лишь субъективною фикціею Его фантазіи и также мало существовалъ бы лишь въ воображеніи Іисуса, какъ Іегова или ангелы — въ видѣніяхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. То же самое нужно сказать и о снѣ. Сны, какъ извѣстно, также имѣютъ свой импульсъ всегда лишь во внѣшнемъ объектѣ. Допустимъ, что Христу могло присниться, что Онъ находится на горѣ или на кровлѣ храма, съ которой Ему предлагаетъ сатана броситься внизъ, и т. п. Но очевидно, что импульсъ для такого сновидѣнія долженъ былъ находиться во внѣшнемъ объектѣ; а потому и сатана настолько же можетъ быть названъ произведеніемъ воображенія спящаго Іисуса, насколько такимъ произведеніемъ можно назвать высокую гору или кровлю іерусалимскаго храма. Ясно, что ни одна изъ этихъ гипотезъ не достигаетъ своей цѣли,—реальность существованія злаго духа не устраняется; а если реальность сатаны должна быть признана и при этихъ гипотезахъ, то къ чему же обходить прямой смыслъ евангельскаго повѣствованія? Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что сонъ или экстазъ и апостолы бы назвали сномъ или экстазомъ...

Иную гипотезу мы встрѣчаемъ у Шлейермахера, который считаетъ разсказъ объ искушеніи Іисуса за притчу, содержащую въ себѣ всеобщую истину, имѣющую значеніе для всѣхъ людей и предложенную Іисусомъ Своимъ послѣдователямъ съ цѣлію научить ихъ, какъ должно вести себя во время различныхъ искушеній [1]). Такимъ образомъ первый моментъ искушенія, по мнѣнію Шлейермахера, заключаетъ въ себѣ ту мысль, что послѣдователи Христа относительно внѣшняго своего существованія и внѣшнихъ средствъ къ жизни всегда должны имѣть безграничное довѣріе къ Богу, въ какихъ бы стѣснительныхъ обстоятельствахъ они ни находились; остальныя же два предостерегаютъ отъ увлеченія суетною славою. Но непонятнымъ здѣсь прежде всего является то, зачѣмъ бы Христосъ одну и ту же мысль сталъ выражать въ двухъ совершенно различныхъ образахъ,

---

[1]) Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, стр. 162; срвн. его же „Schriften des Lukas“, стр. 64. Этой же гипотезы придерживается и Баумгартенъ-Крузій Къ сожалѣнію, изъ новѣйшихъ ученыхъ даже и Фарраръ не прочь приписать исторіи искушенія Господа нашего Іисуса Христа характеръ аллегорическій. Срвн. его „Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 59.

какъ это выходитъ по объясненію Шлейермахера относительно двухъ послѣднихъ моментовъ искушенія? Затѣмъ—какимъ образомъ притчу евангелисты могли принять за исторію? Пусть у Луки, какъ думаетъ Шлейермахеръ, это объясняется тѣмъ, что разсказъ объ искушеніи Іисуса дошелъ до него чрезъ другія или третьи руки, гдѣ свой приточный характеръ онъ могъ перемѣнить на историческій, хотя и самъ Шлейермахеръ допускаетъ, что Лука могъ пользоваться непосредственными источниками; но какъ же объяснить это странное превращеніе притчи въ исторію у Матѳея? Этотъ вопросъ Шлейермахеръ постарался обойти молчаніемъ; а это молчаніе свидѣтельствуетъ, очевидно, только о томъ, что предложенное имъ объясненіе исторіи искушенія Господа нашего Іисуса Христа не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. „Если бы Господь, по справедливому замѣчанію Ланге [1]), притчею хотѣлъ научить апостоловъ тому, изъ какихъ основоположеній Онъ вышелъ при Своей мессіанской дѣятельности и какимъ искушеніямъ подвергнутся также и они, то Онъ употребилъ бы, конечно, иную форму". Наконецъ, что разсказъ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ нельзя понимать только какъ притчу, это лучше всего видно изъ того, что Христосъ Себя *лично* никогда не ставилъ предметомъ притчи, а въ данномъ случаѣ это могло быть всего менѣе. Если же предположить, какъ хочетъ отрицательная критика, что, разсказывая Свое искушеніе какъ притчу, Христосъ предметомъ ея ставилъ не Себя лично, а какое-нибудь другое лицо, и ученики сами уже впослѣдствіи вмѣсто указаннаго лица поставили Самого Христа, то опять-таки является совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ ученики пришли къ тому, чтобы вмѣсто другого лица поставить своего Учителя.

Итакъ мы указали всѣ тѣ гипотезы, посредствомъ которыхъ различные представители отрицательной критики старались объяснить исторію искушенія Господа нашего Іисуса Христа, и если ни одна изъ этихъ гипотезъ не можетъ быть признана удовлетворительною, то очевидно событіе искушенія нужно понимать въ томъ смыслѣ, какой ему даютъ Евангелія, и намъ остается только рѣшить вопросъ, насколько Христосъ былъ доступенъ искушенію. Само собою разумѣется, что вопросъ о томъ,—способенъ ли былъ Христосъ ко грѣху или нѣтъ, никогда не закрадется въ простое и чистое сердце истинно вѣрующаго христіанина. Но и въ этомъ отношеніи мы однако-же не должны переступать извѣстной границы. „Если Его борьба, говоритъ Фарраръ [2]), была только обманчивою фантасмагоріей, то какую она могла принести для насъ пользу? Если намъ приходится вести отчаянную битву въ такомъ вооруженіи человѣческой свободной воли,

[1]) „Das Evangelium nach Lukas", стр. 54.
[2]) „Жизнь Іисуса Христа", стр. 64.

которое изсѣчено и изрублено множествомъ жесточайшихъ ударовъ еще на груди отцовъ нашихъ, то какое же утвержденіе для нашего духа—видѣть вождя, который выходитъ изъ битвы побѣдителемъ единственно отъ того, что никакая опасность для него недѣйствительна, что онъ не только не раненъ, но и неспособенъ къ тому, чтобы получить какую бы то ни было рану? Въ чемъ же видна будетъ храбрость воина, если онъ будетъ биться въ кажущемся сраженіи съ призраками враговъ? „Мы сами тогда, подъ личиной преданности,—говоритъ Фарраръ,—отвергли бы высказанныя апостоломъ великія истины, что хотя Онъ и Сынъ, однако страданіями навыкъ къ послушанію (Евр. V, 8), что мы имѣемъ не такого первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но который, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха (Евр. IV, 15). Такое пониманіе вмѣсто живаго Христа, въ которомъ мы должны исповѣдывать какъ совершеннаго Бога, такъ и совершеннаго человѣка,—представляло бы намъ какой-то призракъ, носящійся въ эмпиреяхъ схоластическихъ мудрствованій и не возбуждающій ни пламенной любви, ни глубокаго почтенія". Для православнаго христіанскаго богослова дѣйствительно представляется трудная задача при изслѣдованіи вопроса объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа: съ одной стороны онъ долженъ допустить, что Христосъ былъ искушаемъ сатаною, ибо того требуетъ несомнѣнный смыслъ евангельскихъ повѣствованій, а съ другой — онъ не долженъ переходить и границы, указанной словами апостола Павла: „кромѣ грѣха" (χωρὶς ἁμαρτίας, Евр. IV, 15). Но въ этихъ предѣлахъ нельзя долго держаться, если приписать Христу абсолютную невозможность сближенія со зломъ (non potuit peccare). Если къ Нему не могъ приближаться искуситель, то Онъ очевидно не былъ доступенъ и искушенію вообще. Понятно, почему уже богоотступнику Юліану бросилось въ глаза и казалось страннымъ, что діаволъ пытался было искусить Іисуса, потому что по взгляду Юліана діаволъ, какъ существо умное, долженъ былъ знать, что Іисусъ обладалъ столь возвышенною природою, предъ которою должна оказаться напрасною всякая попытка искусить Его. На это Ѳедоръ Мопсуэтскій даетъ отвѣтъ, не имѣющій впрочемъ для себя основанія въ евангельскомъ текстѣ, что тогда будто-бы діаволъ еще не зналъ Іисуса какъ Сына Божія, какимъ Онъ былъ на самомъ дѣлѣ. Но что касается діавола, то этотъ вопросъ, конечно, можно рѣшить нѣсколько иначе, исходя изъ самаго понятія о діаволѣ. Искушая Іисуса, онъ дѣлаетъ только то, что́ онъ и долженъ былъ дѣлать по необходимому требованію своей природы, такъ какъ иначе онъ сталъ бы въ противорѣчіе съ самимъ собою и пересталъ бы быть діаволомъ; какъ духу злобы, какъ врагу человѣчества ему свойственно было желаніе довести до паденія и втораго Адама, какъ онъ довелъ до этого перваго, чтобы такимъ образомъ разрушить все дѣло

искупленія падшаго человѣчества. Гораздо труднѣе вопросъ о способности къ искушенію Самого Христа. Положеніе Арія, что въ силу свободы Своей воли Христосъ одинаково былъ доступенъ какъ для порока, такъ и для добродѣтели [1]), какъ извѣстно, есть одно изъ тѣхъ лжеученій, которыя православная Церковь положительно отвергла и осудила какъ еретическія. Тѣмъ не менѣе едва-ли возможно отказать Іисусу во всякомъ пунктѣ соприкосновенія со зломъ, потому что въ этомъ случаѣ мы впали бы въ докетизмъ, и человѣчество Іисуса нужно было бы считать только призрачнымъ. Самъ Богъ, по свидѣтельству ветхозавѣтнаго писанія, допускаетъ къ Себѣ діавола вмѣстѣ съ ангелами и даже принимаетъ его предложенія, хотя эти предложенія завѣдомо направлены сатаною во вредъ благочестивому человѣку и притомъ по чисто сатанинскимъ мотивамъ. Самъ Богъ, уже въ силу одного Своего всевѣдѣнія, способенъ различать добро отъ зла; но это однако-же не значитъ, что Онъ способенъ избирать зло, т.-е способенъ грѣшить. Поэтому при рѣшеніи вопроса о безгрѣшности Іисуса мы должны руководиться лишь слѣдующимъ соображеніемъ. Высшая Божественная природа Христа, которая неслитно и нераздѣльно была соединена въ Немъ съ природою человѣческою, не можетъ быть мыслима вполнѣ уничтоженною или находящеюся въ абсолютномъ покоѣ ни въ одинъ моментъ Его земной жизни, а слѣдовательно и зло, какъ нѣчто дѣйствительное или реальное, въ Немъ также не можетъ быть мыслимо. Но такъ какъ, съ другой стороны, во Христѣ никогда не уничтожалась и человѣческая природа, всегда способная къ борьбѣ со зломъ, то зло поэтому всегда и могло приближаться къ Нему въ большей или меньшей степени; и вотъ въ исторіи искушенія дѣйствительно и указывается такой моментъ, когда злой духъ ближе всего приступилъ къ Нему. Такимъ образомъ, если во Христѣ должна быть допущена возможность грѣха, то такая, которая вслѣдствіе безгрѣшности Божественной природы Іисуса, освятившей до возможной степени самое Его человѣчество, никогда не могла перейти въ дѣйствительность. Такимъ образомъ безгрѣшность Іисуса (ἀναμαρτησία) состояла въ томъ, что, исполненный безграничнаго отвращенія ко злу, Онъ совершенно побѣдилъ его возвышенностію Своей природы, а потому уничтожилъ въ Себѣ даже и возможность грѣха въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы ее понимаемъ вообще. Только Отецъ „не искушается зломъ“ (ἀπείραστος κακῶν, Іак. I, 13); Сынъ же, однажды вступившій въ лоно человѣчества, чрезъ Свое „подобіе плоти грѣха“ (ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, Римл VIII, 3) всегда могъ приходить во время Своей земной жизни въ личное соприкосновеніе со зломъ, не воспринимая его однако-же въ Себя.

---

[1]) „Vitii et virtutis sarax“ см. Socrates H. E. стр. 23. Это положеніе находится также и у Ѳеодорита, см. H. E. Ibid. I.

А если такъ, то совершенно справедливо, что дѣло искупленія падшаго человѣчества отъ грѣха Христосъ прежде всего долженъ былъ начать побѣдою надъ діаволомъ, приступившимъ къ Нему Самому. Въ идеѣ Искупителя, говоритъ Ольсгаузенъ [1]), заключается то, что Онъ назначенъ уничтожить царство тьмы". Но „первымъ шагомъ къ этому, по справедливому замѣчанію Куна [2]), должно быть то, чтобы зло было уничтожено прежде всего на Немъ Самомъ: затѣмъ, когда бы Онъ уже на дѣлѣ отогналъ отъ Самого Себя приблизившагося къ Нему злаго духа, Онъ могъ начать и Свое дѣло искупленія человѣчества отъ грѣха и власти князя міра сего". Какъ освободитель человѣчества отъ власти князя тьмы, Христосъ дѣйствительно почти всю Свою жизнь на землѣ провелъ въ борьбѣ съ княземъ тьмы (ср., напр., Мѳ. XXVII, 40; Іоан. VI, 14; VII, 3, 4 и мн. др.), хотя и выдаются особенно только два момента, въ которые Онъ совершилъ полное противодѣйствіе ожесточенной силѣ злаго духа и побѣдилъ его. Эти моменты, какъ извѣстно, принадлежатъ къ началу и концу Его общественнаго служенія, и каждый изъ нихъ носитъ на себѣ свой особый отпечатокъ. Въ началѣ общественнаго служенія діаволъ, не скрывая себя, предлагалъ Іисусу искушенія, съ чисто сатанинскою хитростію предваряя ихъ словами: „аще Сынъ еси Божій"; но въ то время, когда Іисусъ уже почти оканчивалъ Свое дѣло на Голгоѳѣ, діаволъ не осмѣлился предстать предъ Него непосредственно и потому въ уста чадъ своихъ — іудеевъ влагаетъ тѣ же самыя слова: „аще Ты Сынъ Божій, сниди со креста", которыя очевидно должны имѣть такой смыслъ: „сойди со креста (разрушь все Свое дѣло), если ты хочешь доказать, что Ты—Сынъ Божій". Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ Христосъ выходитъ полнымъ побѣдителемъ; Онъ не принялъ ни одного изъ этихъ предложеній, хотя особенно послѣднее, при Его Божественномъ всемогуществѣ и при Его сильнѣйшихъ страданіяхъ въ то время, и могло быть для Него особенно сильнымъ и заманчивымъ, еслибы его исполненіе не грозило уничтоженіемъ всего дѣла искупленія.

Итакъ, если искушеніе Іисуса есть событіе совершенно возможное и не стоитъ въ противорѣчіи съ понятіемъ о безгрѣшности Іисуса, то какой же оно заключаетъ въ себѣ смыслъ, какъ одно изъ мессіанскихъ событій? Еще изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта мы знаемъ, что почти всѣ величайшіе посланники Божіи, намѣреваясь приступить къ исполненію той или другой миссіи, обыкновенно подготовляли себя къ тому уединеніемъ и постомъ нерѣдко даже сорокадневнымъ. Такъ, напр., говоритъ о себѣ Моисей, одинъ изъ величайшихъ пророковъ Ветхаго Завѣта: „когда я взошелъ на гору, чтобы

---

[1]) Biblischer Kommentar. B. 1, стр. 182.

[2]) „Das Leben Jesu", стр. 360.

принять скрижали каменныя, скрижали завѣта, который поставилъ Господь съ вами (израильтянами), и пробылъ на горѣ сорокъ дней и сорокъ ночей, хлѣба не ѣлъ и воды не пилъ", и т. д. (Второз. IX, 9). То же самое нужно сказать и о другомъ ветхозавѣтномъ пророкѣ Иліи, который также постился въ продолженіе сорока дней и сорока ночей (3 Цар. XIX, 8). Подобнымъ же образомъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ тотчасъ послѣ крещенія оставилъ Іорданъ и удалился въ пустынное уединеніе для тихаго и ничѣмъ невозмутимаго подготовленія Себя къ Своему великому дѣлу. Какъ мы знаемъ, Его назначеніе состояло въ томъ, чтобы основать царствіе Божіе на землѣ. Но какимъ образомъ можно было достигнуть этой цѣли? Могло, повидимому, быть два пути. Одинъ—внѣшній, путь политической силы и могущества, который могъ состоять въ освобожденіи іудейскаго народа отъ римскаго ига, въ распространеніи посредствомъ завоеваній его могущества и господства въ царствахъ всего міра и въ утвержденіи по всему земному шару его религіи, чего собственно іудеи и ожидали, и каковое представленіе о мессіанскомъ могуществѣ можно даже назвать почти всеобщимъ между тогдашними іудеями; а потому только истинный Мессія могъ пойти не этимъ путемъ. Другой путь—путь нравственнаго освобожденія іудеевъ вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ отъ грѣха, проклятія и смерти, утвержденія въ мірѣ добра,—путь основанія истиннаго царства Божія на землѣ чрезъ страданія и крестную смерть Самого Искупителя. Пути эти, какъ мы видимъ, были далеко не одинаковы. И когда сатана указалъ Іисусу на первый, то понятно, что на немъ не могла остановиться чистая и кроткая душа Богочеловѣка. Это—путь борьбы, завоеваній, путь крови, огня и меча. Такой путь не только не освобождалъ міра отъ зла, а напротивъ велъ лишь къ усиленію зла, потому что въ дѣйствительности онъ самъ былъ путь зла. Этотъ путь противорѣчилъ слѣдовательно и личности Богочеловѣка, и самому дѣлу, ради котораго Онъ пришелъ на землю. Цѣль нравственно-религіозная — освобожденіе отъ зла и утвержденіе добра — требовала очевидно и соотвѣтствующихъ средствъ для своего выполненія. Впрочемъ, указывая на эти пути, мы вовсе не хотимъ сказать того, что Христосъ провелъ сорокъ дней въ пустынѣ ради отысканія наилучшихъ средствъ для достиженія Своей цѣли, или, какъ обыкновенно выражаются отрицательные критики, для выработки того или другаго плана Своей будущей дѣятельности; мы хотимъ только уяснить самые мотивы искушеній, предложенныхъ сатаною Искупителю всего человѣчества. Христу не зачѣмъ было трудиться надъ обдумываніемъ плана для Своей дѣятельности; такой планъ былъ начертанъ вѣчными, предвременными буквами на божественныхъ скрижаляхъ святой воли Отца. Это ясно видно и изъ словъ Самого Христа, когда Онъ говоритъ, что ничего не дѣлаетъ отъ Себя, но что все творитъ, лишь смотря на волю

Своего предвѣчнаго Отца. Вотъ эту-то волю Своего Отца Онъ и удалился созерцать въ уединенную пустыню, гдѣ Онъ свободно и невозмутимо могъ бесѣдовать съ Богомъ даже и въ ограниченной человѣческой плоти. Онъ всегда сознавалъ, что первый и послѣдній законъ Его жизни и Его дѣятельности заключается въ твердомъ сохраненіи чистой, непосредственной, ничѣмъ ненарушаемой связи Его существа и воли съ существомъ и волею Отца. Онъ зналъ, что постоянною связью съ Богомъ Отцомъ обусловливается все дѣло Его служенія, и какъ Самъ Онъ находился въ постоянномъ единеніи съ Богомъ-Отцомъ, такъ точно Онъ желалъ поставить въ подобное единеніе и все падшее человѣчество, возвысивъ его до такой степени, чтобы всякій вѣрующій въ Него могъ быть „храмомъ Духа Святаго“. Высочайшую цѣль Своего служенія роду человѣческому наилучшимъ образомъ Онъ выразилъ въ молитвѣ къ Отцу слѣдующими словами: „Отче Святый! соблюди ихъ во имя Твое—тѣхъ, которыхъ Ты Мнѣ далъ, чтобы они были едино, какъ и мы... Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоан. XVII, 11 — 21). Но для того, чтобы сдѣлать людей способными къ такому единенію съ Богомъ, Христу необходимо было уничтожить въ мірѣ грѣхъ, который такъ сильно оттолкнулъ человѣка отъ его Творца и который по свидѣтельству Писанія развивается главнымъ образомъ по тремъ моментамъ, которые можно обознать вообще какъ „похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская“ (1 Іоан. II, 16). Нетрудно замѣтить, что именно изъ этихъ трехъ моментовъ и состоитъ искушеніе Іисуса въ пустынѣ сатаною. Такимъ образомъ лукавый духъ злобы старался искусить Христа именно въ тѣхъ пунктахъ, противъ которыхъ собственно Христу и надлежало вести борьбу, чтобы побѣдить грѣхъ. Предлагая обратить въ хлѣбы камни (похоть плоти), сатана очевидно ожидалъ, что чувственный инстинктъ Іисусъ предпочтетъ духовной пищѣ — Слову Божію и воспользуется Своею чудодѣйственною силою, чтобы удовлетворить хотя и естественной, но тѣмъ не менѣе похоти плотской. Начиная съ простѣйшаго, хитрый искуситель такимъ образомъ маскируетъ зло почти до неузнаваемости. И отрицательная критика какъ будто права, когда не видитъ въ этомъ искушеніи ничего искусительнаго. Въ самомъ дѣлѣ, какой грѣхъ въ томъ, еслибы для поддержанія Своей жизни Господь и обратилъ камни въ хлѣбы?!.. Но Христосъ, очевидно, глубже понималъ человѣческую природу, чѣмъ отрицательные критики нашего времени. Онъ видѣлъ, что удовлетвореніе голода само по себѣ было бы совершенно безгрѣшно, еслибы оно не требовало примѣненія чудодѣйственной силы Его, имѣвшей совершенно иное назначеніе, и еслибы оно было совершено не по предложенію искусителя; вотъ почему Христосъ отказался здѣсь воспользоваться Своею чудодѣйственною силою,

хотя и пользовался ею даже дважды для насыщенія нѣсколькихъ тысячъ голоднаго народа. Христосъ видѣлъ, какъ одна похоть плоти тѣсно соединена бываетъ съ другою, и потому предпочелъ лучше алкать, чѣмъ угождать плоти по сатанинскому искушенію, что́ Онъ также заповѣдалъ творить и Своимъ послѣдователямъ. Нѣтъ грѣха поддерживать свое существованіе всѣми позволительными и непредосудительными средствами; но искушеніе, предложенное Христу сатаною, имѣетъ гораздо болѣе глубокій смыслъ, и его по истинѣ могъ предложить только одинъ сатана. „Если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами“. Это искушеніе не должно быть ограничено однимъ словеснымъ его выраженіемъ, но должно быть понимаемо слѣдующимъ образомъ: „Ты Сынъ Божій и таковымъ считаешь Себя Самъ; что́ же заставляетъ Тебя приготовляться къ Своему служенію такъ, какъ готовились лишь люди — Моисей и Илія? Ты обладаешь божественными сверхъестественными силами; что́ же заставляетъ Тебя совершать дѣло искупленія человѣчества путемъ страданій и лишеній, въ зракѣ раба? Ты можешь совершить его и безъ всего этого, какимъ-нибудь сверхъестественнымъ образомъ, Ты Сынъ Божій!..“ Мысли по истинѣ сатанинскія! Но Христосъ съ достоинствомъ оттолкнулъ отъ Себя это искушеніе, потому что Онъ зналъ волю Отца, сложенную прежде вѣкъ въ славу нашу и выраженную даже въ ветхозавѣтномъ Писаніи, почему на Писаніе Онъ указалъ и Своему искусителю. Съ удивительною хитростію предложилъ сатана и второе искушеніе—броситься внизъ съ кровли храма. Онъ, очевидно, хотѣлъ возбудить въ Іисусѣ мысль „блеснуть“, такъ сказать, Своею чудодѣйственною силою, — чѣмъ Христосъ дѣйствительно могъ бы привлечь къ Себѣ умственно незрѣлую массу приверженцевъ, потому что кровля іерусалимскаго храма, по свидѣтельству многихъ ученыхъ писателей и въ томъ числѣ Фаррара, была очень высока, такъ что смотрѣвшіе съ нея внизъ ощущали даже головокруженіе. Но подобный образъ дѣйствій былъ недостоинъ истиннаго Мессіи; чрезъ него, пожалуй, Христосъ могъ бы быть признанъ фокусникомъ или кудесникомъ, или кѣмъ-нибудь другимъ въ этомъ родѣ, но только не Мессіею. Вотъ почему Онъ отстранилъ отъ Себя и это предложеніе. Нельзя не видѣть, наконецъ, сатанинской хитрости и въ третьемъ искушеніи. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ быть искусительна для человѣка мысль быть царемъ и владыкою всего міра! А для Христа, Который чуялъ въ Себѣ необыкновенныя, божественныя силы, такая мысль не могла казаться неосуществимою и фантастическою, и слѣдовательно могла бы имѣть для Него и всю обольстительную силу искушенія. Конечно, вслѣдъ за нею, и ужъ не отъ искусителя, а непосредственно въ самой душѣ Богочеловѣка не могла не явиться и другая мысль, именно—мысль о томъ духѣ, который царитъ въ этомъ мірѣ и къ которому такъ или иначе не-

обходимо было отнестись Тому, Кто сдѣлался бы царемъ всего міра; а въ мірѣ, какъ извѣстно, во многомъ, если не во всемъ, проявляется господство и преобладаніе зла надъ добромъ. Такимъ образомъ, будущему обладателю вселенной предстояло бы или побѣдить царство зла,—но политическимъ могуществомъ зла въ мірѣ побѣдить нельзя,—или же соединиться съ нимъ и покориться ему; или же, наконецъ, оставить его въ покоѣ, предоставивъ ему всю внутреннюю жизнь міра и удержавъ за собою лишь внѣшнюю политическую силу, купленную дорогою цѣною крови, смерти, всевозможныхъ бѣдствій и несчастій... Нужно ли говорить о томъ, какою ужасною должна была показаться Христу эта мрачная перспектива Его дѣятельности?! Вотъ почему Онъ оттолкнулъ отъ Себя съ такимъ божественнымъ величіемъ и это искушеніе и, такимъ образомъ, обнаружилъ все безсиліе искусителя.

Итакъ, безпристрастное изслѣдованіе исторіи искушенія Господа нашего Іисуса Христа приводитъ насъ къ слѣдующему результату. 1) Предъ началомъ общественнаго служенія Іисусъ Христосъ былъ искушаемъ сатаною, который хотѣлъ внушить ему мысль дѣйствовать прямо вопреки тѣмъ высокимъ началамъ или принципамъ, которымъ Онъ, однако-же, остался вѣренъ въ продолженіе всей Своей земной жизни. 2) Искушенія были предлагаемы сатаною или діаволомъ, который хотѣлъ довести до паденія втораго Адама, какъ онъ довелъ до этого перваго, чтобы такимъ образомъ разрушить все дѣло искупленія падшаго человѣчества. Наконецъ, 3) Христосъ съ достоинствомъ отклонилъ отъ Себя всѣ искушенія діавола и оставилъ мѣсто борьбы, не получивъ ни одной раны. Исторія искушенія, такимъ образомъ, проливаетъ яркій свѣтъ и на самое лицо Господа нашего Іисуса Христа. Въ ней изъ собственныхъ словъ Христа, съ одной стороны, мы познаемъ Его какъ человѣка, подобнаго намъ, а съ другой—видимъ и то, что самъ сатана называетъ Его Сыномъ Божіимъ, и такимъ образомъ отецъ лжи хотя на сей разъ является свидѣтелемъ истины. Какъ человѣкъ, Христосъ ощущаетъ голодъ и искушается; какъ Богъ, Онъ побѣждаетъ искусителя.

Таковъ смыслъ и значеніе исторіи искушенія Господа нашего Іисуса Христа, если понимать ее въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ повѣствуютъ о ней евангелисты; а понимать ее такъ необходимо уже по одному тому, что всякое другое пониманіе, какъ мы видѣли, оказывается неосновательнымъ и ложнымъ. Что же касается возраженій, направленныхъ противъ прямаго смысла евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи, то они почти не заслуживаютъ никакого вниманія. О возможности или невозможности существованія злыхъ духовъ [1]) говорить здѣсь почти не мѣсто, да и вопросъ этотъ уже довольно старъ

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 435—436.

и общеизвѣстенъ. Что же касается невозможности сорокадневнаго поста [1]) для человѣческой природы, то подобное возраженіе можно высказывать лишь только съ той точки зрѣнія, на которой обыкновенно стоятъ ученые критики евангельской исторіи; для человѣка же, способнаго поднять глаза къ небу и видящаго во Христѣ не простаго іудейскаго раввина, а истиннаго Сына Божія, такія возраженія невозможны: вотъ почему мы не видимъ надобности указывать даже и на нервозно-больныхъ итальянцевъ, которые, какъ извѣстно, могутъ жить безъ употребленія пищи дѣйствительно весьма долгій періодъ времени и на которыхъ обыкновенно указываютъ въ этомъ случаѣ почти всѣ нѣмецкіе защитники евангельской исторіи.

[1]) Ibid. 434.

ПЕРІОДЪ ВТОРЫЙ.

ОБЩЕСТВЕННОЕ СЛУЖЕНІЕ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

Общія замѣчанія относительно этого періода и его раздѣленіе.

Окончивъ повѣствованіе о крещеніи Іисуса Христа, евангелистъ Лука замѣчаетъ, что „Іосифъ, начиная свое служеніе, былъ лѣтъ тридцати“ (Лук. Ш, 23). Изъ этого указанія должно вывести слѣдующія два заключенія: 1) такъ какъ крещеніе Христа не внесено евангелистомъ въ періодъ общественнаго служенія, то слѣдовательно въ этотъ періодъ должны войти событія, слѣдующія за крещеніемъ, исключая, конечно, искушенія, на которое должно смотрѣть лишь какъ на подготовительную ступень къ общественному служенію и которое само находится въ тѣсной связи съ крещеніемъ; 2) начало общественнаго служенія надо полагать на тридцать-первый годъ земной жизни Христа. Указаніе Луки тѣмъ болѣе заслуживаетъ довѣрія для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя, что оно вполнѣ согласно и съ іудейскимъ обычаемъ того времени, по которому до тридцатилѣтняго возраста никто не могъ быть общественнымъ учителемъ и становились таковыми лишь по достиженіи тридцатилѣтняго возраста. Концомъ же втораго періода земной жизни Господа нашего Іисуса Христа нужно, очевидно, полагать то событіе, за которымъ слѣдуетъ начало третьяго періода; а таковымъ событіемъ обыкновенно считаютъ торжественный входъ Христа въ Іерусалимъ.

Судя по Евангелію отъ Іоанна, указывающему на три праздника пасхи, имѣвшіе мѣсто во время общественнаго служенія Іисуса Христа, мы имѣемъ основаніе предполагать, что второй періодъ земной жизни Христа обнимаетъ собою событія, совершившіяся въ теченіе трехъ съ

лишнимъ лѣтъ. По этимъ тремъ пасхамъ или годамъ можно расположить и весь имѣющійся въ нашихъ рукахъ матеріалъ втораго періода. Такимъ образомъ нельзя отрицать возможности и чисто хронологическаго изложенія этого періода; но, имѣя въ виду съ одной стороны то, что евангелисты оставили послѣ себя не историческіе мемуары, а евангельскія повѣствованія, а съ другой—преслѣдуя возможность наилучшаго научнаго обобщенія отдѣльныхъ евангельскихъ событій и всесторонняго уясненія ихъ, мы считаемъ болѣе удобнымъ излагать общественное служеніе Господа нашего Іисуса Христа не въ хронологической послѣдовательности, а по тремъ главнымъ его сторонамъ. Характеристическія черты этого періода разсѣяны въ разныхъ мѣстахъ евангельскаго повѣствованія по мѣрѣ ихъ временнаго обнаруженія; поэтому они могутъ явиться читателю со всею ясностію и отчетливостію, конечно, лишь подъ условіемъ систематическаго ихъ обобщенія. Такъ, напр., ученіе Христа о Себѣ, объ Отцѣ, о Святомъ Духѣ, о Своемъ отношеніи къ Отцу, къ Церкви и тому подобное разсѣяно по многимъ притчамъ, бесѣдамъ и рѣчамъ Христа,—и для того, чтобы дать читателю общій образъ этого ученія, необходимо слѣдовательно систематическое обобщеніе его въ одномъ цѣломъ. То же самое нужно сказать о чудесахъ Христа; особенно, имѣя въ виду возраженія отрицательной критики, объ отношеніи Христа къ іудейскому обществу, о систематически враждебномъ отношеніи ко Христу этого общества и тому подобное. Въ виду этого мы и будемъ излагать періодъ общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа не въ хронологической послѣдовательности событій, а по тремъ слѣдующимъ общимъ отдѣламъ, стараясь все-таки по возможности придерживаться въ частностяхъ и хронологическихъ данныхъ, особенно что касается чудесныхъ событій и внѣшнихъ фактовъ.

Отдѣлъ I. *Внѣшняя сторона жизни Христа въ періодъ Его общественнаго служенія.* Этотъ отдѣлъ займетъ собою изображеніе 1) внѣшней жизни Христа въ собственномъ смыслѣ, т.-е. указанія мѣста общественнаго служенія Христа, времени Его служенія, средствъ и внѣшняго образа Его жизни, и 2) описаніе дѣлъ и чудесъ Христа. Конечно, по своему характеру чудесныя дѣйствія могли бы войти въ одинъ отдѣлъ съ вышеуказаннымъ и излагаться вмѣстѣ съ нимъ: но они столь важны въ жизни Христа, такое имѣютъ громадное значеніе въ пониманіи Его миссіи и такъ много встрѣчаютъ себѣ возраженій со стороны отрицательной критики, что мы находимъ себя вынужденными посвятить этому вопросу въ нашемъ трудѣ особое изслѣдованіе и потому будемъ говорить о чудесахъ Христа подъ особой рубрикой

Отдѣлъ II. *Внутренняя сторона жизни Христа въ періодъ Его общественнаго служенія.* Сюда войдутъ: ученіе Христа а) о Богѣ Отцѣ, б) о Себѣ, в) о Святомъ Духѣ и г) о Церкви или Царствіи Божіемъ.

Отдѣлъ III. *Отношеніе Христа къ обществу и общества къ Нему.* Этотъ отдѣлъ самъ собою распадается на слѣдующія рубрики: а) отношеніе Христа ко всему роду человѣческому; б) отношеніе Христа къ невѣрующему іудейству; в) отношеніе Христа къ Его послѣдователямъ; г) отношеніе ко Христу апостоловъ и д) отношеніе ко Христу невѣрующихъ іудеевъ и по преимуществу ихъ представителей: книжниковъ и фарисеевъ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ВНѢШНЯЯ СТОРОНА ЖИЗНИ ХРИСТА ВЪ ПЕРІОДЪ ЕГО ОБЩЕСТВЕННАГО СЛУЖЕНІЯ.

ГЛАВА I.

Мѣсто общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа.

Мы уже говорили о томъ, какое непримиримое противорѣчіе въ евангельскихъ повѣствованіяхъ отрицательная критика находитъ относительно указанія мѣста общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа. Какъ мы видѣли, отрицательная критика весьма поражена, что тремя первыми евангелистами (синоптиками) мѣстомъ общественнаго служенія указывается какъ бы одна Галилея, между тѣмъ какъ по Іоанну Христосъ дѣйствуетъ по преимуществу въ Іерусалимѣ и Іудеѣ [1]). Тамъ же мы говорили и о томъ, какъ смотрятъ на это разнорѣчіе другіе, болѣе сдержанные ученые и какъ они отвѣчаютъ въ этомъ случаѣ на возраженія отрицательной критики. Не касаясь снова возможности примиренія вышеуказаннаго мнимаго разногласія евангельскихъ повѣствованій, мы однако-же должны здѣсь предложить вопросъ о томъ, — гдѣ дѣйствовалъ Христосъ во время Своего общественнаго служенія? Западные ученые отвѣчаютъ на этотъ вопросъ различно, — смотря потому, къ кому имѣютъ больше довѣрія — къ Іоанну или тремъ первымъ евангелистамъ. Такъ Шлейермахеръ и его школа, признавая историческую достовѣрность только за од-

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 243—245; Schleiermacher's „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 174—194.

нимъ Евангеліемъ отъ Іоанна, какъ на мѣсто общественнаго служенія Іисуса Христа указываютъ на Іудею. Но не успѣлъ еще, такъ сказать, охладѣть трупъ Шлейермахера, не успѣлъ еще Шлейермахеръ сомкнуть на вѣки глазъ, какъ уже взглядъ его былъ признанъ несостоятельнымъ: являются другіе ученые (послѣдователи Баура) со взглядомъ на этотъ вопросъ совершенно инымъ, хотя столь же крайнимъ и одностороннимъ, столь же предвзятымъ и тенденціознымъ, но при всемъ томъ и взглядомъ совершенно противоположнымъ Шлейермахеровскому [1]). Ясно, что оба эти взгляда стоятъ далеко отъ исторической правды, ибо если несправедливъ взглядъ Шлейермахера, какъ доказалъ Бауръ и его школа, то, съ другой стороны, несправедливъ и взглядъ Баура, указывающаго только на Галилею какъ на мѣсто общественнаго служенія Христа. Мы уже видѣли, что и первые три евангелиста въ повѣствованіяхъ, на которыхъ основываетъ свой взглядъ Бауръ, ясно даютъ возможность видѣть читателю, что имъ извѣстно неоднократное посѣщеніе Господомъ Іудеи (Матѳ. XXIII, 37, ср. Лук. XIII, 34; Луки IX, 51; XIII, 22; XVII, 11; XIX, 28; Мѳ. XXVI, 61, ср. Мр. XIV, 58; Мѳ. XXVII, 57; ср. Мр. XV, 42; Лук. XXIII, 50; Луки гл. X и др. [2]). Правда, мы не отрицаемъ, да и не можемъ отрицать, что относительно указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса Христа въ нашихъ Евангеліяхъ находятся нѣкоторыя разности,—разности, происшедшія отъ того, что въ своихъ повѣствованіяхъ евангелисты болѣе обращали вниманія на самые факты, чѣмъ на мѣстности, въ которыхъ совершались данные факты; но эти разности вовсе не имѣютъ того фатальнаго значенія, которое имъ обыкновенно навязываетъ отрицательная критика. „То, говоритъ Златоустъ („Бес. на Мѳ.“ М. 1839, стр. 6), въ чемъ разногласятъ они (евангелисты) касательно времени и мѣстъ, нисколько не вредитъ истинѣ“, а слѣдовательно не бросаетъ никакой и тѣни на евангельскія повѣствованія.

Но если нельзя признать въ частности мѣстомъ общественнаго служенія Христа ни Іудеи, какъ думаетъ Шлейермахеръ, ни Галилеи, какъ хочетъ Бауръ, то гдѣ же однако должно указать тотъ пунктъ или ту мѣстность, на которой совершилъ Господь Свое служеніе человѣческому роду? На основаніи евангельскихъ повѣствованій, при безпристрастномъ ихъ пониманіи, совершенно нельзя указать ни на то, ни на другое мѣсто Палестины какъ на опредѣленный пунктъ общественнаго служенія Іисуса Христа. По свидѣтельству Евангелія Іисусъ почти во все время Своего общественнаго служенія „ходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе,

---

[1]) Срвн. Baur, „Kritische Untersuchungen“, стр. 130 и слѣд.; 190—283 и слѣд.; Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 250—251.

[2]) Срвн. Bleek, „Beiträge zur Evangelienkritik“, стр. 97 и слѣд.

и съ нимъ двѣнадцать апостоловъ“ (Лук. VIII, 1); такимъ образомъ въ непрерывныхъ путешествіяхъ отъ одного мѣста къ другому, отъ іудейскихъ городовъ къ галилейскимъ, изъ Самаріи въ Перею, изъ Переи въ Десятоградіе Онъ провелъ гораздо болѣе времени Своего общественнаго служенія, гораздо болѣе совершилъ дѣлъ и проповѣдывалъ, чѣмъ во время Своихъ болѣе или менѣе продолжительныхъ пребываній въ различныхъ городахъ и селеніяхъ. На основаніи евангельскихъ повѣствованій можно указать только на два пункта, въ которыхъ Господь, такъ сказать, централизировалъ Свое общественное служеніе,—это именно Іерусалимъ и Капернаумъ.

Самое дѣло общественнаго служенія Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка, Мессіи и Искупителя падшаго человѣчества, требовало того, чтобы Онъ довольно часто являлся въ Іерусалимъ съ Своею проповѣдію и Своею дѣятельностію. Въ жизни и исторіи еврейскаго народа Іерусалиму принадлежитъ весьма важное, незамѣнимое, исключительное значеніе. Онъ находился на восьмичасовомъ разстояніи на западъ отъ сѣвернаго берега Мертваго моря, въ двѣнадцатичасовомъ разстояніи на востокъ отъ Іоппіи, одной изъ гаваней Средиземнаго моря, расположенъ былъ на плоской возвышенности, съ трехъ сторонъ окруженной долинами: на востокѣ долиною Іосафата, по которой протекалъ потокъ Кедронъ, на западѣ — долиною Гіонъ, на югѣ—долиною бенъ-Гинномъ, орошаемою небольшимъ ручейкомъ, впадавшимъ въ Кедронъ. Оврагомъ Тиропеона Іерусалимъ былъ раздѣленъ на двѣ половины: западную, называвшуюся *верхнимъ городомъ*, съ горою Сіономъ, и восточную, которая сравнительно была ниже, съ горою храма—Моріа. Соприкасаясь съ этими двумя частями на югѣ и на востокѣ, былъ расположенъ *нижній городъ* Акра; на сѣверъ отъ Моріа и Акры лежалъ *новый городъ Безева*. Во время земной жизни Спасителя Іерусалимъ былъ окруженъ двумя стѣнами, изъ которыхъ первая, начатая еще Давидомъ, обнимала Сіонъ и гору храма; вторая, устроенная Езекіею, охватывала отчасти даже и Акру. Внѣшній видъ города вполнѣ соотвѣтствовалъ его исторіи. Тѣсные переулки и широкія улицы, низкія хижины и величественныя зданія перемѣшивались между собою и поражали взоръ путешественника. Между величественными зданіями древняго Іерусалима прежде всего бросался въ глаза дворецъ Ирода Великаго, находившійся въ сѣверо-западной части верхняго города. Театръ, устроенный Иродомъ вопреки древнимъ обычаямъ іудеевъ, въ южной части верхняго города, богатая галлерея на массивныхъ колоннахъ (Xystus) и правительственныя зданія, находившіяся недалеко отъ храма, также украшали собою городъ. Но самымъ лучшимъ украшеніемъ древняго Іерусалима несомнѣнно былъ его національный храмъ на горѣ Моріа, приводившій въ восторгъ и неописанное восхищеніе сердца всѣхъ іудеевъ. Первый храмъ, построенный еще Соломономъ, былъ, какъ извѣстно, разру-

шенъ безсердечными завоевателями; послѣ возвращенія іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго, Зоровавель устроилъ новый храмъ, но Иродъ Великій находилъ этотъ храмъ недостаточно великолѣпнымъ, и поэтому еще за двадцать лѣтъ до рожденія Спасителя онъ занялся его расширеніемъ и возобновленіемъ,—и дѣйствительно украсилъ его неописаннымъ великолѣпіемъ. Іерусалимскій храмъ временъ Спасителя былъ устроенъ на восточной сторонѣ города, который и окружалъ его съ юга, запада и сѣвера. Съ восточной и сѣверной стороны гора, на которой былъ построенъ храмъ, была совершенно неприступна; на западъ же при посредствѣ моста она была соединена съ горою Сіономъ; на сѣверъ отъ этого моста было устроено двое воротъ, а на югъ дорога уступами вела въ самый городъ. Храмовую гору со всѣхъ сторонъ окружала квадратная стѣна, каждая сторона которой была длиною въ 500 локтей и въ которой устроено было много воротъ для прохода богомольцевъ. Гора Моріа спускалась внизъ какъ бы террассами, вслѣдствіе чего дворы храма, находившіеся на этихъ террассахъ или уступахъ, какъ бы поднимались одинъ надъ другимъ; на сѣверной сторонѣ, самой высшей части горы Моріа, было устроено уже самое святилище, которое вслѣдствіе этого, особенно когда бѣлый мраморъ его ослѣпительно игралъ яснымъ солнечнымъ свѣтомъ, могло быть видимо не только вблизи Іерусалима, но даже и на весьма отдаленномъ разстояніи. Приходившіе богомольцы вступали прежде всего на ту площадь храма, которая позже была названа „*дворомъ язычниковъ*“, такъ какъ сюда дозволялось вступать и язычникамъ, не-евреямъ; но дальнѣйшій проходъ во святилище имъ былъ воспрещенъ подъ угрозою смертной казни, о чемъ гласили и висѣвшіе здѣсь на столбахъ надписи, написанныя на греческомъ и на латинскомъ языкахъ. На девятнадцать ступеней выше находилась другая терраса, на восточной сторонѣ которой былъ расположенъ *дворъ женщинъ*, отдѣленный стѣною отъ *двора мужей*. Здѣсь-то слѣдуетъ искать и тѣ красныя ворота, о которыхъ говорится въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (Ш, 2). На пятнадцать ступеней выше на западъ отъ двора женщинъ былъ устроенъ главный восточный входъ въ *дворъ израильтянъ*, отъ котораго каменными перилами былъ отдѣленъ *дворъ священниковъ*. Этотъ послѣдній дворъ, въ которомъ находился большой жертвенный алтарь, окружалъ уже собственно *зданіе храма*. Зданіе храма имѣло видъ прямоугольнаго четвереугольника въ 100 локтей длины и 60 локтей ширины, съ пристройками (крыльями) со стороны фасада, расширявшими вслѣдствіе этого на 100 локтей самый фасадъ. Надъ вратами храма висѣла дорогая и художественно исполненная золотая виноградная вѣтвь — символъ благословенной Богомъ страны. Во святое велъ входъ съ двумя вызлащенными половинками дверей, завѣшанный, кромѣ того, еще пестрымъ виссоннымъ вавилонскимъ ковромъ. Во святомъ нахо-

дился семисвѣчникъ, столъ съ хлѣбами предложенія и кадильный алтарь. *Святое святыхъ*, въ которомъ не было ничего совершенно, отъ святаго было отдѣлено дверью съ особою занавѣсью. Къ храму примыкалъ расширенный и укрѣпленный Иродомъ замокъ Антонія, названный такъ Иродомъ въ честь его друга, римскаго полководца Антонія; въ немъ всегда находился римскій гарнизонъ, здѣсь же, кажется, была и преторія Пилата. На сѣверо-западъ отъ Іерусалима лежала мрачная *Голгова*, на востокъ, противъ горы храма,—гора *Елеонская* съ *Гевсиманскимъ садомъ*, *Виѳаніею* и *Виѳфагіею*, семь верстъ на югъ—*Виѳлеемъ*, верстъ десять на сѣверо-западъ—*Эммаусъ*, верстъ двадцать на сѣверо-востокъ—*Іерихонъ*.

Іерусалимъ, этотъ святой городъ, древнѣйшая теократическая столица всего іудейства, монументальный памятникъ іудейской славы, во времена Христа былъ національнымъ центромъ, сердцемъ всей жизни іудейскаго народа. Среди іудеевъ трудъ пользовался громаднымъ почетомъ и справедливымъ уваженіемъ; самый ученый раввинъ заработывалъ себѣ хлѣбъ своими собственными руками при помощи какого-либо ремесла или искусства; Гиллелъ работалъ, напр., на поденныхъ работахъ и тѣмъ обезпечивалъ свое внѣшнее существованіе; Іосія дѣлалъ иголки; Іохананъ былъ башмачникомъ. Вотъ почему въ Іерусалимѣ процвѣтала какъ торговля, такъ и промышленность. Въ будни весь городъ былъ похожъ на громаднѣйшій пчелиный улей; повсюду кипѣла работа, повсюду замѣтна была самая кипучая дѣятельность: рубили, пилили, стучали молотками, тесали камни, строили зданія... Вокругъ торговыхъ лавокъ и погребовъ тѣснились толпы народа — горожанъ и поселянъ, покупавшихъ все необходимое для жизни: мясо и овощи, хлѣбъ и вино, платья и сандаліи, ковры и занавѣсы, различные коренья и пряности. Но еще съ бо́льшимъ правомъ Іерусалимъ долженъ быть названъ центромъ религіозной жизни еврейскаго народа. Въ немъ былъ единственный для всѣхъ іудеевъ храмъ Бога истиннаго, куда стекались со всѣхъ концовъ міра Его поклонники, какъ іудеи, такъ и прозелиты. Этотъ храмъ былъ истиннымъ сердцемъ религіозной жизни еврейскаго народа, и всѣ іудеи съ полнымъ и святымъ благоговѣніемъ обращали свой взоръ къ нему, этому видимому мѣсту откровенія невидимаго Бога; находившаяся подъ нимъ земля для каждаго іудея была поэтому поистинѣ святою землею, и онъ ничего не могъ представить себѣ болѣе ужаснаго, какъ увидѣть „мерзость запустѣнія на мѣстѣ святѣ“, осквернение святаго храма. Для его защиты и поддержанія онъ готовъ былъ на какую угодно жертву, чѣмъ и объясняется почти невѣроятное сопротивленіе іудеевъ римлянамъ при осадѣ города предъ разрушеніемъ Іерусалима (въ 70 г.). Посѣтить храмъ, принести тамъ жертву и помолиться „Ветхому деньми“ было для каждаго почитателя Іеговы самымъ завѣтнымъ желаніемъ, самою святою цѣлію, достигнуть кото-

рой онъ желалъ если не ежегодно, то хотя разъ въ жизни. И въ большіе праздники іудеи съ самыхъ отдаленнѣйшихъ странъ міра стекались въ Іерусалимъ сотнями тысячъ и даже милліонами. Жители провинцій сюда приносили своихъ первенцевъ; сюда взносили опредѣленныя подати и добровольные дары; въ дворахъ храма всѣ страны и языки имѣли своихъ представителей. Умереть и быть погребеннымъ въ Іерусалимѣ, вблизи храма Іеговы, было послѣднимъ желаніемъ каждаго благочестиваго іудея,—и многіе еще при жизни покупали и устроивали для себя могильныя пещеры и склепы вблизи святаго Іерусалима. Наконецъ, кромѣ храма, здѣсь былъ великій синедріонъ; здѣсь полнѣйшимъ образомъ отражалась вся религіозная, умственная и общественная жизнь народа; здѣсь только вполнѣ проявлялась вся его духовная дѣятельность съ ея лучшими и худшими сторонами; здѣсь были лучшія синагоги и ученѣйшіе раввины, тѣ самые богословскіе представители іудейскаго теократизма, съ которыми Христосъ долженъ былъ вести непрерывную и упорную борьбу, проповѣдуя новое для нихъ вѣроученіе и такимъ образомъ совершая дѣло Своего служенія человѣческому роду [1]). Вотъ почему Іерусалимъ Христосъ и долженъ былъ избрать преимущественнымъ мѣстомъ Своего служенія въ Іудеѣ. Напротивъ, въ Галилеѣ такимъ удобнымъ пунктомъ могъ быть по преимуществу только Капернаумъ.

Καπερναούμ или — правильнѣе — Καφαρναούμ (vicus consolationis) былъ расположенъ вдоль западнаго берега Генисаретскаго озера, на границѣ колѣнъ Завулона и Неѳалима, близь Виѳсаиды, недалеко отъ впаденія въ озеро рѣки Іордана. Это, по увѣренію знатоковъ Палестины, былъ самый красивый, кипучій жизнью городъ, мраморныя зданія котораго глядѣлись въ свѣтлыя воды разливавшагося близь него озера. Его географическое положеніе и цвѣтущее состояніе сдѣлали изъ него центръ тяготѣнія не только галилейскаго народонаселенія, но и народонаселенія другихъ странъ. Итурея, Сирія и Финикія находились въ такомъ близкомъ разстояніи отъ Капернаума, что для достиженія туда стоило только переѣхать рѣку, озеро или холмъ... Европа, Азія и Африка платили контрибуцію этому городу; люди всѣхъ національностей встрѣчались на его рынкахъ. По всему протяженію западнаго берега Генисаретскаго озера жило смѣшанное населеніе, состоявшее какъ изъ евреевъ, такъ и язычниковъ; и дикій сынъ аравійской пустыни могъ быть видимъ въ Капернаумѣ бокъ-о-бокъ съ предпріимчивымъ финикіяниномъ, изнѣженнымъ сирійцемъ, презрительнымъ римляниномъ, изворотливымъ, коварнымъ и развращеннымъ грекомъ [2]). Если принять все это во вниманіе, то и не трудно догадаться, почему именно Капернаумъ Господь избралъ вторымъ

---

[1]) Срвн. Штрауса „Das Leben Jesu“, 1774, стр. 252

[2]) Фарраръ, „Жизнь Іисуса Христа“, переводъ Матвѣева, ч. I, стр. 86—89.

центральнымъ пунктомъ Своего общественнаго служенія и почему Онъ проживалъ въ немъ болѣе, нежели въ другихъ мѣстахъ Галилеи. Тѣмъ не менѣе, ни на Іерусалимъ, ни на Капернаумъ нельзя прямо указать какъ на мѣсто общественнаго служенія Іисуса. Такимъ мѣстомъ можно признать только Палестину вообще.

Вообще нужно замѣтить, что дѣятельность Христа, т.-е. Его общественное служеніе, нельзя сравнивать съ дѣятельностью какого-нибудь народнаго учителя не только нашего, но и древнѣйшаго времени [1]). Греческіе философы и другіе народные учители обыкновенно ограничивали свою дѣятельность опредѣленнымъ мѣстомъ, извѣстнымъ временемъ и извѣстнымъ кругомъ опредѣленныхъ лицъ. Ничего подобнаго мы не можемъ сказать о дѣятельности Христа. У Него не было ни опредѣленнаго города, въ которомъ бы Онъ исключительно сосредоточилъ Свою дѣятельность, ни опредѣленнаго мѣста, которое бы замѣнило собою наши аудиторіи, ни опредѣленнаго круга слушателей. Правда, евангелистъ (Лука) замѣчаетъ, что Христосъ имѣлъ обыкновеніе проповѣдывать по субботамъ въ синагогахъ (Лук. IV, 16). Но и синагоги не могутъ быть названы опредѣленнымъ мѣстомъ общественнаго служенія Іисуса. Во-1-хъ, Онъ проповѣдывалъ въ нихъ большею частью только потому, что могъ находить тамъ больше слушателей, интересовавшихся богословскими вопросами, такъ какъ синагоги и были собственно не столько мѣстами молитвословій, сколько мѣстами богословскихъ диспутовъ и словопреній; во-2-хъ, по свидѣтельству того же евангелиста, и въ синагогахъ Христосъ проповѣдывалъ не во всякое время, а только по субботамъ; наконецъ, въ-3-хъ, проповѣдь Христа въ этомъ случаѣ также не ограничивалась какою-нибудь одною опредѣленною синагогою; мы знаемъ, что Онъ проповѣдывалъ и въ синагогѣ Назаретской, и въ синагогѣ Капернаумской, мы видимъ Его съ проповѣдью иногда даже и въ храмѣ іерусалимскомъ. Избирая для своей проповѣди поперемѣнно то одну мѣстность, то другую, то одинъ городъ, то другой, то высокій холмъ, то подошву горы, то берегъ моря, то ладью рыбака, Христосъ давалъ ясно знать о Себѣ, что Онъ не есть проповѣдникъ извѣстной мѣстности, извѣстной націи. Его аудиторія—міръ, Его слушатели—всѣ народы. И мы дѣйствительно знаемъ, что слушателями евангельской проповѣди были даже и въ самомъ Іерусалимѣ не одни только жители этого города, но и „парѳяне, и мидяне, и еламиты, и жители Месопотаміи, Іудеи и Каппадокіи, Понта и Асіи, Фригіи и Памфиліи, Египта и частей Ливіи, прилежащихъ къ Киринеѣ и пришедшіе изъ Рима іудеи и прозелиты, критяне и аравитяне“. Если

---

[1]) Штраусъ совершенно невѣрно понимаетъ общественное служеніе Іисуса Христа, когда въ этомъ отношеніи онъ сравниваетъ Іисуса Христа съ греческимъ философомъ—Сократомъ. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 244.

такіе разнородные слушатели могли быть въ Іерусалимѣ у апостоловъ, то что же сказать о слушателяхъ Христа? Какая же синагога, какой домъ могли служить аудиторіею для слушателей такого рода, исчислявшихся тысячами?

ГЛАВА II.

Время общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа.

Возраженія отрицательной критики, приведенныя нами въ предшествующей главѣ, весьма аналогичны съ возраженіями, которыя дѣлаетъ отрицательная критика и по поводу указанія времени общественнаго служенія Іисуса Христа. Различія, противорѣчія, пробѣлы, неточности и неопредѣленности относительно указанія времени, по мнѣнію отрицательной критики, въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ такъ рѣзки, что рѣшительно нѣтъ никакой возможности составить себѣ болѣе или менѣе живое и наглядное представленіе о постепенномъ ходѣ событій этого періода: только Іоаннъ нѣсколько выдѣляется въ этомъ отношеніи отъ другихъ евангелистовъ, только одинъ онъ своимъ указаніемъ на три праздника пасхи, имѣвшіе мѣсто во время общественнаго служенія Іисуса, даетъ понять намъ, что всѣ событія этого періода ограничиваются тремя (слишкомъ) годами: отсюда — одинъ изъ представителей отрицательной критики Шлейермахеръ пришелъ даже къ тому заключенію, что въ такомъ случаѣ намъ не остается ничего другаго, какъ руководиться въ жизнеописаніи Іисуса однимъ Евангеліемъ отъ Іоанна и совершенно не довѣрять остальнымъ евангелистамъ, потому что они будто-бы, благодаря своимъ противорѣчіямъ и разнорѣчіямъ, не разъясняютъ, а только еще болѣе запутываютъ дѣло [1]). Это возраженіе такъ обще и такъ аналогично съ возраженіемъ, дѣлаемымъ отрицательною критикою по поводу указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса, что мы даже не считаемъ нужнымъ ничего прибавлять къ тому, что уже было нами сказано.

Какъ трудно иногда бываетъ даже и ученому богослову скрыть свой національный характеристическій отпечатокъ, доказываетъ стремленіе нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ представить себѣ даже тотъ ежедневный порядокъ, въ которомъ будто-бы Христосъ располагалъ всегда Свои занятія. Къ числу такихъ ученыхъ нужно отнести, напр.,

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, 1864, стр. 201—202.

Шлейермахера, также старающагося выработать себѣ представленіе о томъ, „какъ Христосъ обыкновенно проводилъ Свой день, что̀ Онъ дѣлалъ каждый день и какъ Онъ вообще располагалъ Своимъ временемъ въ каждый отдѣльный день“ [1]). Для рѣшенія этого вопроса Шлейермахеръ прежде всего располагаетъ дни недѣли на двѣ группы: 1) дни субботніе или дни синагогъ и 2) дни обыкновенные или простые. Въ дни субботніе Христосъ, по его мнѣнію, занимался ученіемъ и наставленіемъ цѣлыхъ массъ народа, собиравшагося въ синагогахъ; въ обыкновенные же дни, когда всякій занимался своимъ дѣломъ, Христосъ, по мнѣнію Шлейермахера, не могъ имѣть большаго числа слушателей, и потому въ это время Его слушателями могли быть только тѣ немногіе Его спутники, которые исключительно посвятили себя Его служенію, т.-е. апостолы или ученики Христовы. Насколько мы можемъ судить по евангельскимъ повѣствованіямъ, въ первое время общественнаго служенія Іисуса Его ученики также нечужды были тѣхъ странныхъ, совершенно искаженныхъ и ложныхъ представленій о Мессіи и Его царствѣ, которыя были раздѣляемы почти всѣмъ іудейскимъ народомъ; судя же по тому, что съ теченіемъ времени представленія о Мессіи у апостоловъ мало-по-малу начали рѣзко отличаться отъ представленій народныхъ, нельзя не признать, по словамъ Шлейермахера, что помимо общественнаго ученія и проповѣдыванія слова Божія Христосъ въ частности занимался еще также и разъясненіемъ мессіанскихъ представленій Своихъ ближайшихъ спутниковъ, т.-е. апостоловъ. Такимъ образомъ во всѣ тѣ дни, когда Христосъ не могъ возвѣщать Своего ученія іудейскому народу въ храмѣ, синагогахъ или же какихъ-нибудь другихъ мѣстахъ, Онъ посвящалъ Себя тому небольшому обществу, которое постоянно Его окружало и всегда при немъ находилось. Затѣмъ къ ежедневнымъ занятіямъ Христа Шлейермахеръ относитъ также чтеніе и изученіе Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, уединенную молитву, религіозныя размышленія и самосозерцанія. Впрочемъ, послѣднія занятія могли имѣть мѣсто только тогда, когда ученики Христа отправлялись къ своимъ занятіямъ, какъ напр. на рыбную ловлю и т. п.

Все это представленіе, которое Шлейермахеръ составилъ себѣ о ежедневныхъ занятіяхъ Христа, отличается естественностію и во многомъ даже не противорѣчитъ евангельскимъ повѣствованіямъ; но нельзя не замѣтить, что оно не отличается научнымъ характеромъ; оно не основывается на прямыхъ историческихъ данныхъ, а потому и не чуждо нѣкотораго вліянія чисто субъективнаго фантазированія. Нигдѣ нельзя найти въ Евангеліяхъ даже и слѣда того, чтобы Христосъ не только ежедневно, но и когда-нибудь занимался изученіемъ (Studieren) Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, хотя, съ

[1]) Ibid. стр. 192—193.

другой стороны, на основаніи тѣхъ же самыхъ евангельскихъ повѣствованій мы не можемъ положительно утверждать и того, что Онъ никогда не читалъ дома ветхозавѣтныхъ книгъ. Очевидно, что все это могло быть такъ, могло быть и иначе; но какъ оно дѣйствительно было на самомъ дѣлѣ, каждый ли день Христосъ обучалъ Своихъ учениковъ въ виду ихъ будущаго назначенія, или не каждый, мы этого не знаемъ; Евангелія намъ ничего объ этомъ не говорятъ, а руководствоваться въ такомъ серьёзномъ дѣлѣ лишь одною собственною фантазіею по меньшей мѣрѣ несвойственно ученому богослову. Странно даже самое стремленіе составить себѣ представленіе о томъ, „какъ Христосъ обыкновенно проводилъ Свой день, что́ Онъ дѣлалъ каждый день и какъ Онъ вообще располагалъ Своимъ временемъ въ каждый отдѣльный день“! Видѣть строгое расположеніе ежедневныхъ занятій у какого нибудь нѣмецкаго профессора естественно и совершенно понятно; но какъ можно предполагать строгое расположеніе ежедневныхъ занятій у Христа, бо́льшую часть времени Своего общественнаго служенія проводившаго въ непрерывныхъ путешествіяхъ изъ одного мѣста въ другое и „не имѣвшаго даже гдѣ главу приклонить“?

ГЛАВА III.

Образъ внѣшней жизни Христа.

Одно изъ видныхъ мѣстъ при разсматриваніи внѣшней стороны жизни Христа во время Его общественнаго служенія отрицательная критика предоставляетъ вопросу объ образѣ внѣшней жизни Христа или вообще о Его внѣшнемъ существованіи (äussere Existenz), т. е. о Его жилищѣ, матеріальномъ положеніи, средствахъ къ поддержанію жизни, знакомствахъ и т. п. Конечно, для человѣка истинно вѣрующаго во Христа, какъ Сына Божія, Искупителя и Примирителя падшаго человѣка съ Божественнымъ правосудіемъ, этотъ вопросъ можетъ показаться страннымъ, излишнимъ и можетъ вызвать у него только улыбку; отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ удовлетворить лишь историческому любопытству, но вовсе не серьёзной потребности человѣческаго духа,—такъ догматически неважна эта сторона жизни для лица Богочеловѣка Такъ смотрѣли на это, конечно, и сами евангельскіе повѣствователи, что́ видно изъ того, что они нигдѣ прямо не касались этой стороны жизни Господа нашего Іисуса Христа. Въ ихъ Евангеліяхъ есть только небольшія, разбросанныя по различ-

нымъ мѣстамъ изреченія, на основаніи которыхъ отрицательные критики и вообще люди, желающіе видѣть жизнь Христа развивающеюся подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ чисто естественныхъ условій, и стараются начертать образъ внѣшней жизни Христа, указать Его жилище, изслѣдовать вопросъ о Его матеріальномъ положеніи, средствахъ существованія, узнать, съ кѣмъ Онъ былъ знакомъ, и т. п. Подобное стремленіе такихъ людей вполнѣ, впрочемъ, понятно: они не смотрятъ на Христа какъ на истиннаго Богочеловѣка, истиннаго Сына Божія, Мессію и Искупителя падшаго человѣчества; они не хотятъ видѣть въ Немъ ничего болѣе, кромѣ человѣка, хотя по мнѣнію иныхъ и возвысившагося не только надъ современниками, но и надъ всѣми вообще людьми настоящаго, прошедшаго и будущаго времени, человѣка идеальнѣйшаго, но все-таки — человѣка; внѣшняя же сторона жизни, внѣшній бытъ, какъ извѣстно, имѣютъ весьма важное значеніе при характерикѣ всякой человѣческой личности. Кругъ знакомства, напр., самъ по себѣ, повидимому, не имѣетъ особенной важности, дѣло совершенно пустое; тѣмъ не менѣе вопросъ о знакомствѣ играетъ видную роль въ изслѣдованіи о развитіи какъ умственнаго, такъ и нравственнаго строя жизни той или другой личности Здѣсь нелишне вспомнить и объ извѣстномъ афоризмѣ, обыкновенно приписываемомъ Гёте: „скажи мнѣ, съ кѣмъ ты знакомъ, и я скажу, кто ты таковъ“. Не менѣе же важное значеніе въ жизни человѣка имѣютъ и всѣ другія чисто внѣшнія условія его существованія. Вотъ почему отрицательные критики рѣдко когда проходятъ молчаніемъ внѣшнюю сторону жизни Христа во время Его общественнаго служенія. Впрочемъ нельзя сказать того, чтобы и для насъ, вѣрующихъ во Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка, вовсе не представлялъ никакого интереса образъ внѣшней стороны Его жизни. Въ самомъ дѣлѣ, неужели мы не захотѣли бы узнать, какъ Господь, котораго небо—престолъ, земля же — подножіе ногъ, принявъ на Себя наше естество, жилъ на землѣ при тѣхъ же самыхъ условіяхъ внѣшней жизни, которыми обусловливается и жизнь каждаго изъ насъ? Намъ кажется, что въ этомъ отношеніи для насъ долженъ имѣть особый интересъ даже и самый незначительный фактъ изъ Его внѣшней жизни, который хотя и не имѣетъ для насъ важнаго догматическаго значенія, какъ мы сказали выше, но возбуждаетъ въ насъ благочестивое любопытство уже по одному тому, что онъ фактъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, а потому мы должны съ благодарностію относиться къ тому ученому богослову, который бы представилъ живой и наглядный образъ и этой стороны земной жизни Іисуса Христа.

Ученыхъ богослововъ, старающихся нарисовать наглядный образъ внѣшней жизни Христа во время Его общественнаго служенія, — много; но самое видное мѣсто между ними, по серьезности отношенія

къ этому дѣлу, несомнѣнно долженъ занять Шлейермахеръ, который указываетъ намъ даже и тотъ домъ, въ которомъ жилъ Іисусъ во время Своего общественнаго служенія. Это — домъ Его учениковъ Андрея и Петра. По свидѣтельству Матѳея, Іисусъ—говоритъ Шлейермахеръ—послѣ искушенія поселился въ Капернаумѣ, гдѣ Онъ имѣлъ, по всей вѣроятности, родственныя связи, какъ это видно изъ Евангелія отъ Іоанна, именно изъ его разсказа о бракѣ въ Канѣ Галилейской [1]); а такъ какъ въ Капернаумѣ въ это время жили также и Его ученики Петръ и Андрей, то и очень можетъ быть,—думаетъ Шлейермахеръ,—что Онъ жилъ въ одномъ домѣ съ ними. Какъ на подтвержденіе своего мнѣнія, Шлейермахеръ указываетъ прежде всего на то, что Капернаумъ Матѳеей называетъ обыкновеннымъ мѣстожительствомъ Іисуса (ἰδία πόλις), а во-вторыхъ и самое высокое положеніе Петра среди апостоловъ обусловливалось будто-бы тѣмъ, что въ его домѣ жилъ Христосъ, — вслѣдствіе чего Петръ и является всегда какъ бы представителемъ всѣхъ апостоловъ, говоритъ ко Христу отъ лица всѣхъ апостоловъ и т. п. [2]). Но такое предположеніе есть лишь праздное измышленіе, плодъ собственной фантазіи Шлейермахера и притомъ даже бросаетъ тѣнь нѣкотораго лицепріятія на самый характеръ Христа, руководившагося въ Своихъ дѣйствіяхъ не „плотію и кровію“, а единственно высоко-нравственнымъ самоопредѣленіемъ. Что Христосъ не имѣлъ, да и не могъ имѣть постояннаго мѣстопребыванія ни въ какомъ опредѣленномъ городѣ и домѣ, это мы уже доказали выше, да оно ясно вытекаетъ и изъ собственныхъ словъ Его. Въ этомъ отношеніи Христосъ Самъ ставилъ Свое положеніе ниже и бѣдственнѣе положенія даже дикихъ животныхъ. „Лисицы—говорилъ Онъ (Лук. IX, 58, ср. Мѳ. VIII, 20)—имѣютъ норы и птицы небесныя гнѣзда; а Сынъ человѣческій не имѣетъ, гдѣ приклонить голову“. Эти слова Христа ясно доказываютъ, что Онъ, не нашедши для Себя мѣста въ человѣческомъ жилищѣ при Своемъ рожденіи, не имѣлъ опредѣленнаго и постояннаго жилища на землѣ и во время Своего общественнаго служенія; сравненіе съ норами лисицъ и гнѣздами птицъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что Христосъ здѣсь разумѣлъ именно жилище въ собственномъ смыслѣ, какъ понимаютъ эти слова и всѣ лучшіе евангельскіе толковники [3]).

Гораздо интереснѣе рѣшается у Шлейермахера вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи Іисуса и вообще о Его средствахъ къ существованію. Шлейермахеръ находитъ неудовлетворительнымъ и ложнымъ тотъ „обыкновенный“ взглядъ, по которому матеріальное положеніе Христа признается вообще очень бѣдственнымъ и жалкимъ [4]).

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 184.

[2]) Ibid. стр. 189.

[3]) Сравн., напр., Златоуста „Бесѣды на Матѳея“, М. 1839, стр. 564.

[4]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 191.

„Правда, говоритъ Шлейермахеръ, насколько можно судить по евангельскимъ повѣствованіямъ, Іисусъ не стоялъ къ Своему семейству въ столь близкихъ отношеніяхъ, чтобы могъ жить на его средства; но въ это время Онъ уже и Самъ могъ изыскивать средства вполнѣ достаточныя для Своего безбѣднаго существованія. Онъ былъ признанъ общественнымъ учителемъ; а такіе учители, какъ извѣстно, пользовались всеобщимъ уваженіемъ и гостепріимствомъ. Такимъ образомъ въ обыкновенное время Онъ проживалъ въ домѣ Петра, гдѣ, конечно, былъ вполнѣ обезпеченъ; во время же путешествій Онъ повсюду встрѣчалъ гостепріимство и радушный пріемъ, какъ общественный учитель, а слѣдовательно былъ обезпеченъ и на это время". „Съ другой стороны, мы знаемъ—говоритъ Шлейермахеръ—изъ евангельскаго повѣствованія, что когда въ Виѳаніи Марія помазала Іисусу ноги драгоцѣннымъ масломъ, то Іуда Искаріотскій высказалъ упрекъ ей, говоря, что это масло можно было бы продать и деньги отдать нищимъ; при этомъ евангелистъ замѣчаетъ (Іоан. XII, 6), что онъ сказалъ это не въ интересѣ бѣдныхъ, но потому, что былъ воръ (онъ имѣлъ при себѣ денежный ящикъ и носилъ, что̀ туда опускали)". Это замѣчаніе евангелиста даетъ Шлейермахеру право предполагать о существованіи общей кассы для нуждъ Христа и Его постоянныхъ спутниковъ, кассы, въ которую вносилъ добровольное пожертвованіе каждый не только изъ апостоловъ, но и вообще изъ почитателей Христа. Ученики Христовы, будучи апостолами, занимались въ то же время, по словамъ Шлейермахера, домашнимъ хозяйствомъ и разными промыслами, какъ напр. рыболовствомъ, торговлею и т. п., и такимъ образомъ всегда имѣли полную возможность вносить въ общую кассу опредѣленное количество денегъ. Марія Магдалина, Іоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, Сусанна и многія другія жены также доставляли извѣстныя средства отъ своего имущества для поддержанія существованія Іисуса и Его новоучрежденнаго общества. Такимъ образомъ средства къ жизни, которыми пользовался Іисусъ во время Своего общественнаго служенія, по взгляду Шлейермахера, получались главнымъ образомъ изъ двухъ источниковъ: 1) изъ имущества и собственности тѣхъ лицъ, которыя принадлежали къ тѣсному кругу Его общества, и 2) изъ добровольныхъ пожертвованій почитателей Іисуса вообще. Впрочемъ Шлейермахеръ сознается [1]), что на эти взносы и пожертвованія должно однако-же смотрѣть только какъ на средства для поддержанія дѣла Христа, какъ на обезпеченіе дальнѣйшаго существованія христіанскаго общества, а не какъ на благодѣяніе, которое Христосъ получалъ лично для Себя; при этомъ онъ не хочетъ отрицать также и того, что эти взносы и пожертвованія назначались отчасти и въ пользу нищихъ, которые обыкновенно, сидя

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu", стр. 193.

при пути, просили у проходящихъ милостыни; а такъ какъ Христосъ почти постоянно находился въ путешествіяхъ, то очевидно, что Ему удобнѣе всего было поручать деньги для раздачи встрѣчающимся съ Нимъ на пути нищимъ. Но главнымъ образомъ,—говоритъ Шлейермахеръ,—эти взносы и пожертвованія предназначались все-таки на поддержаніе существованія какъ Самого Христа, такъ и Его спутниковъ.

Въ этомъ взглядѣ на матеріальное положеніе Іисуса и перваго христіанскаго общества Шлейермахеръ, такъ сказать, немного пересоливаетъ и даже прибѣгаетъ за помощію къ софистической логикѣ. Такъ, желая опровергнуть „обыкновенный“ взглядъ, по которому матеріальное положеніе Іисуса признается довольно бѣдственнымъ, онъ указываетъ на то гостепріимство, какимъ обыкновенно пользовались въ Палестинѣ общественные учители. Но если мы и допустимъ, что Христосъ, какъ общественный учитель, могъ пользоваться у нѣкоторыхъ лицъ, именно у Своихъ почитателей и послѣдователей, уваженіемъ и гостепріимствомъ, то это еще ничего не говоритъ противъ собственныхъ словъ Христа, что Онъ не имѣлъ гдѣ приклонить Свою главу,—словъ, которыя Шлейермахеръ довольно странно относитъ къ тому, что Христосъ не имѣлъ своей отчизны (Heimath). Все разсужденіе Шлейермахера въ этомъ случаѣ можно свести къ слѣдующему софизму: „что̀ мнѣ могутъ дать, то я имѣю“. Но софистичность этого положенія слишкомъ очевидна для того, чтобы можно было съ нимъ согласиться. Да наконецъ и лицъ, принимавшихъ у себя Іисуса, по свидѣтельству Евангелія, было очень ограниченное количество; ихъ даже можно перечесть поименно. Поэтому справедливъ только взглядъ отцовъ и учителей Церкви, который основывается на непосредственномъ смыслѣ евангельскаго указанія и по которому предполагается, что Христосъ не только былъ нестяжателенъ, но что Онъ, какъ говоритъ Златоустъ [1]), „не имѣлъ жилища даже и такого, какое имѣютъ птицы“.

Собственно говоря, за неимѣніемъ положительныхъ свѣдѣній, довольно трудно сказать, какой характеръ въ отношеніи внѣшняго существованія имѣло первое христіанское общество, образовавшееся еще при жизни Самого Христа. По всей вѣроятности, это былъ прототипъ христіанскихъ обществъ, являвшихся уже послѣ воскресенія Христа. Утвержденіе Шлейермахера, что первое христіанское общество имѣло общую кассу, дѣйствительно подтверждается нѣкоторыми мѣстами евангельскихъ повѣствованій; но Шлейермахеръ, намъ кажется, неправъ въ томъ отношеніи, что онъ утверждаетъ, будто-бы деньги этого общества предназначались главнымъ образомъ для поддержанія существованія Христа и Его ближайшихъ и постоянныхъ

[1]) „Бесѣды на Матѳея“, стр. 564.

спутниковъ. Изъ Евангелія отъ Іоанна (III, 29) можно заключать, что на нужды перваго христіанскаго общества эти деньги тратились только въ особенныхъ случаяхъ, когда извѣстныя потребности общества не могли быть удовлетворены никакимъ другимъ способомъ; прямое же назначеніе этихъ общественныхъ денегъ было лишь пособіе неимущимъ и милостыня нищимъ, какъ это видно изъ многихъ мѣстъ евангельскихъ повѣствованій (какъ напр. Іоан. XII, 5; XIII, 29; Мр. XIV, 5; Мѳ. XXVI, 9), а также и изъ посланія ап. Павла къ Галатамъ (XI, 10). Главное условіе, которое нужно было выполнить, чтобы быть совершеннымъ членомъ перваго христіанскаго общества, это—нестяжаніе, неимѣніе собственности. „Если хочешь быть совершеннымъ,—говорилъ Христосъ одному юношѣ [1]),—пойди, продай имѣніе свое, и раздай нищимъ... и приходи и слѣдуй за Мною“. Правда, Христосъ не требовалъ нестяжанія отъ каждаго члена своего общества; говоря: „продай имѣніе свое“, Онъ не далъ этимъ заповѣди; но когда приступилъ къ Нему законникъ и сказалъ: учитель благій, что̀ сотворивъ, животъ вѣчный наслѣдую, — отвѣчалъ: „ты знаешь заповѣди: не убій, не прелюбодѣйствуй, не укради, не лжесвидѣтельствуй на ближняго своего“ и проч. Когда же тотъ сказалъ: сія вся сохранихъ отъ юности моея, (Христосъ) присовокупилъ: „аще хощеши совершенъ быти, продаждь имѣнія твоя и даждь нищимъ“ и проч. (Мѳ. XIX, 21). Онъ не сказалъ: „продай имѣніе твое“, какъ бы повелѣвая, но совѣтуя, ибо слова: „аще хощеши“ не суть слова повелѣвающаго, но совѣтующаго [2]). Такимъ образомъ, нестяжаніе есть только условіе, необходимое для достиженія христіанскаго совершенства. Но если апостоловъ мы должны считать наиболѣе совершенными между членами перваго христіанскаго общества, то ясно, что они были лица, первыя послѣдовавшія ученію Христа о нестяжательности; съ другой стороны, что апостолы не были связаны мірскими пріобрѣтеніями, ясно видно изъ того, что они были постоянными спутниками Христа; а такія лица, и по словамъ Христа (Мѳ. XIX, 21), и по соображеніямъ разума, не могли быть связаны довольно сложными мірскими занятія, каковы рыбные промыслы, торговля, и т. п. Если же апостолы были люди нестяжательные, не имѣли собственности, то они, конечно, не могли дѣлать и никакихъ ординарныхъ взносовъ въ общую кассу перваго христіанскаго общества. Точно также ничего не взносилъ въ эту кассу отъ Своихъ трудовъ и Самъ Христосъ, и мы не знаемъ, чтобы Онъ связанъ былъ какими-нибудь мірскими занятіями. Даже извѣстное мѣсто въ Евангеліи отъ Марка (VI, 3), гдѣ Христосъ прямо называется „плотникомъ“, ничего не говоритъ противъ нашего мнѣнія. Да и какія хо-

---

[1]) Мѳ. XIX, 21.

[2]) Поученіе первое аввы Дороѳея объ отверженіи отъ міра.

зяйственныя занятія могли быть у Христа или апостоловъ, т.-е. истинныхъ послѣдователей Его, которые должны были тотчасъ же, по зову Спасителя, оставить не только хозяйственныя занятія, но даже и такія дѣла, какъ погребеніе своихъ родителей или прощаніе съ своими домашними (ср. Іоан. II, 39, 42, 43; Мар. I, 16—20; Мѳ. VIII, 21—22; Лук. IX, 59—62; Мѳ. IX, 9; XIX, 21). Богатство, по словамъ Христа, представляетъ большое неудобство при желаніи войти въ царствіе Божіе (Мѳ. XIX, 23); а потому истинный послѣдователь Христа, желающій достичь полнаго совершенства, не долженъ быть богатымъ. Напротивъ, онъ долженъ былъ или самъ лично продать свое имущество и деньги раздать нищимъ, или же вручить деньги, полученныя отъ продажи имущества, для раздачи нищимъ общему распорядителю, которымъ при жизни Христа былъ Іуда; по крайней мѣрѣ извѣстно, что Іуда Искаріотскій „имѣлъ при себѣ денежный ящикъ и носилъ, что̀ туда опускали“, нерѣдко даже похищая оттуда тайно въ свою личную пользу, за что и называетъ его Іоаннъ „воромъ“ (Іоан. XII, 6). Самъ Христосъ никогда не распоряжался этими общими деньгами, не завѣдывалъ ими, и мы не знаемъ, чтобы Онъ когда-нибудь пользовался ими, что̀ Ренанъ, очевидно, выпустилъ изъ виду, обличая Христа въ коммунизмѣ. По всей вѣроятности, эти деньги тотчасъ по поступленіи въ общую кассу расходились по назначенію, т.-е. раздавались нищимъ, какъ только вручались общему распорядителю. По крайней мѣрѣ мы знаемъ изъ евангельскихъ повѣствованій, что у спутниковъ Христа, т.-е. апостоловъ, даже небольшія суммы на самыя крайнія необходимости не всегда бывали въ наличности, и когда, напримѣръ, сборщики незначительной подати съ бѣдныхъ на службы храма обратились къ Петру за одной только дидрахмой (около 40 коп.), то ни у Петра, ни у его Учителя не оказалось въ рукахъ подобной суммы (Мѳ. XVII, 24—27). Христосъ лично не раздавалъ пожертвованныхъ денегъ даже и нищимъ, но снабжалъ просящихъ дарами, которые были цѣннѣе и благороднѣе серебра и золота [1]). Наконецъ, вообще нужно сказать, что насколько мы можемъ судить по нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ, „общая касса“ перваго христіанскаго общества, образовавшагося еще при жизни Христа, не могла быть постоянною и ординарною, какъ думаетъ Шлейермахеръ, но носила характеръ частный, временный и притомъ чисто случайный, такъ что еслибы мы даже и допустили, что эти общественныя деньги назначались и исключительно для обезпеченія внѣшняго существованія Христа и Его спутниковъ, то и тогда еще далеко нельзя было бы сказать того, чтобы этими сред-

[1]) Срвн. Фаррара „Жизнь Іисуса Христа“, ч. I, стр. 155; Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 273: Wiseman, „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände“. B. 1, стр. 155.

ствами вполнѣ обезпечивалась жизнь Христа и Его первоначальнаго общества.

Какими же, однако, Христосъ располагалъ средствами для поддержанія Своей жизни въ періодъ Своего общественнаго служенія? Повторяемъ, этотъ вопросъ имѣлъ такое маловажное значеніе въ глазахъ евангелистовъ, что они вовсе не считали нужнымъ подробно трактовать о немъ въ своихъ повѣствованіяхъ; мы можемъ сказать лишь одно, что Христосъ не имѣлъ опредѣленныхъ средствъ для поддержанія Своего внѣшняго существованія; если же и можно указать на нѣкоторыя средства, то они вообще отличаются также характеромъ частнымъ и вполнѣ случайнымъ, каковы: гостепріимство, которымъ могъ пользоваться Христосъ у Своихъ друзей и почитателей, иногда даже мытарей и явныхъ грѣшниковъ, и тѣ случайныя пожертвованія частныхъ лицъ, на которыя указываетъ, напримѣръ, евангелистъ Лука (VIII, 2, 3).

ГЛАВА IV.

Чудеса Господа нашего Іисуса Христа.

Общія замѣчанія.

Къ изслѣдованію внѣшней стороны земной жизни Господа нашего Іисуса Христа въ періодъ Его общественнаго служенія роду человѣческому должно отнести также и вопросъ о чудесахъ, совершенныхъ Христомъ въ этотъ періодъ. Хотя по своему общему характеру чудеса принадлежатъ къ внѣшнимъ дѣйствіямъ Христа вообще и потому удобно могли бы быть разсматриваемы нами въ одномъ общемъ отдѣлѣ, но они имѣютъ столь важное значеніе какъ въ пониманіи земной жизни Іисуса Христа, такъ и Его мессіанскаго назначенія, что мы находимъ себя вынужденными посвятить этому вопросу въ нашемъ трудѣ особое изслѣдованіе, и потому ставимъ его подъ особую рубрику. Какое важное значеніе имѣютъ чудеса въ пониманіи высокой миссіи Христа и Его Богочеловѣческаго достоинства, видно уже изъ того, что Самъ Христосъ нерѣдко ссылался на нихъ какъ на дѣла сверхъестественныя, данныя ему Богомъ Отцомъ для засвидѣтельствованія Его Божескаго достоинства (Іоан. X, 25) и для прославленія Его предъ искупляемымъ Имъ міромъ (Іоан. II, 11). И мы дѣйствительно знаемъ, что чудеса для многихъ были непосредственнымъ побужденіемъ къ увѣрованію во Христа и прославленію имени Божія. (Ср., напр., Іоан. II, 11, 23; VI, 14; VII, 31;

VIII, 30; IX, 38; X, 21, 42; XI, 45, 48; XII, 11, 19; XVI, 30; Мѳ. IX, 8; X, 33; XI, 3, 6; XII, 23; XIV, 33; XVI, 31; XX, 34; Мр. I, 27, 45; II, 12; III, 7. 8; IV, 41; Лук. V, 9, 25, 26; VII, 16, 29; VIII, 25, 35; IX, 43; XIII, 13 и др.). Такое значеніе чудесамъ Христа приписывали очевидно и сами евангельскіе повѣствователи, когда называли ихъ не только дѣйствіями сверхъестественными, чудесами въ собственномъ смыслѣ (τέρας), но и другими наименованіями, какъ напр. *знаменіями* (σημεῖον), т.-е. дѣйствіями, заключавшими въ себѣ несомнѣнные признаки божественнаго посольства Іисуса, и *силами* (δύναμις), т.-е. дѣйствіями, въ которыхъ непосредственно проявлялись Божескія силы,—всемогущество. Послѣ этого нѣтъ нужды доказывать, отчего отрицательные критики, не желающіе видѣть во Христѣ Богочеловѣческаго достоинства, такъ упорно нападаютъ всегда по преимуществу на евангельскія повѣствованія о чудесныхъ событіяхъ. Впрочемъ къ вопросу о чудесахъ евангельскіе критики относятся далеко не одинаково [1]). Одни изъ нихъ положительно ничего не хотятъ слышать о какихъ бы то ни было сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ Христа, и потому всѣ евангельскія повѣствованія о чудесныхъ событіяхъ они объясняютъ или прямо фантастическими измышленіями евангельскихъ повѣствователей (раціоналисты), или же общимъ процессомъ образованія различныхъ миѳическихъ сказаній (теорія миѳа). Иначе относятся къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ другіе изслѣдователи, по преимуществу ученики Шлейермахера. Вопросъ о чудѣ у нихъ не рѣшается окончательно: правда, понятіе чуда у нихъ ослабляется, количественно уменьшается и даже, пожалуй, втихомолку совершенно устраняется, но тѣмъ не менѣе сверхъестественный x все-таки остается, хотя и называется инымъ именемъ, какъ напр. „высшею божественною силою“ Христа, „достоинствомъ“ или идеею Мессіи, абсолютнымъ носителемъ которой былъ Самъ Христосъ, и т. п. Эти фразы, конечно, блестящи и многознаменательны, но онѣ такъ неопредѣленны, что всякій можетъ употреблять ихъ въ томъ смыслѣ, какой ему желате-

---

[1]) Исторія экзегетики знаетъ слѣдующія гипотезы, въ разное время предложенныя разными учеными для объясненія евангельскихъ чудесъ: 1) *естественное* объясненіе чудесныхъ исцѣленій Христа, которое предполагаетъ частію физическое вліяніе, т.-е. лѣченіе больныхъ болѣе или менѣе обыкновенными цѣлительными средствами, частію психическое—воздѣйствіе на воображеніе больныхъ, что предъ всемогущимъ словомъ Мессіи должна исчезнуть всякая боль; 2) *экзегетическое* объясненіе—удаленіе чуднаго элемента изъ евангельскихъ повѣствованій,—напр. Евангеліе говоритъ, что Христосъ ходилъ по морю, а по „экзегетическому“ объясненію—у моря; 3) *аллегорическое* объясненіе, по которому чудесныя событія признаются не внѣшними и отдѣльными явленіями, а только чувственными образами внутренняго и всеобщаго развитія; наконецъ, 4) *миѳическое* объясненіе, по которому въ наши евангельскія чудеса были миѳически разукрашены или естественныя событія, или чувственныя и образныя представленія.

ленъ. Вотъ почему вопросъ: достоинъ ли этотъ взглядъ того, чтобы на него было обращено болѣе или менѣе серьезное вниманіе, едва-ли можетъ поставить кого-нибудь въ затрудненіе. Если миѳическій и даже раціоналистическій взглядъ требуетъ серьезнаго отношенія къ себѣ, то этотъ имѣетъ право на такое отношеніе къ себѣ тѣмъ болѣе. Встрѣчаясь со взглядомъ на чудеса раціоналистическимъ, всякій мыслящій человѣкъ уже напередъ знаетъ, какъ поставить себя, и потому не станетъ долго надъ нимъ думать. Если онъ самъ раціоналистъ, то онъ прямо согласится съ нимъ; если же онъ не раціоналистъ и даже раціоналистическое воззрѣніе считаетъ крайностію и заблужденіемъ, то и раціоналистическій взглядъ на чудо онъ прямо отвергнетъ, какъ ложный уже по одному тому, что онъ—взглядъ раціоналистическій. Но совершенно иное—взглядъ выше приведенный, главнымъ виновникомъ котораго обыкновенно считаютъ Шлейермахера,—взглядъ не отвергающій чудесъ и въ то же время втихомолку устраняющій изъ евангельской исторіи такія событія, которыя не подходятъ подъ общія дѣйствія законовъ природы. Правда, этотъ взглядъ едва-ли можетъ кого-нибудь вполнѣ удовлетворить, но за то онъ не станетъ ни съ кѣмъ и въ полное противорѣчіе; не вникнувъ въ него серьезно, его могутъ принять люди самыхъ разнообразныхъ направленій, и не только принять, но и назвать своимъ. Раціоналистъ можетъ назвать его взглядомъ раціоналистическимъ, супранатуралистъ — супранатуралистическимъ, деистъ — деистическимъ, пантеистъ — пантеистическимъ. Немного требуется сдѣлать въ немъ перемѣны, чтобы онъ сталъ и тѣмъ, и другимъ, и третьимъ. Вотъ почему намъ кажется необходимымъ обращать вниманіе при изслѣдованіи евангельскихъ повѣствованій о чудесахъ и на этотъ взглядъ.

Количество чудесъ, совершонныхъ Христомъ во время Его общественнаго служенія.

Первымъ внѣшнимъ поводомъ къ сомнѣнію въ исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о чудесныхъ событіяхъ для отрицательной критики прежде всего служитъ самое количество чудесъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ. Чудесныя событія, — говорятъ отрицательные критики,— въ Евангеліи отъ Матѳея, равно какъ и у другихъ синоптиковъ, являются, можно сказать, почти главнымъ предметомъ ихъ повѣствованій, тогда какъ у Іоанна, они собственно говоря, даютъ лишь поводъ къ другимъ дѣйствіямъ и рѣчамъ Христа, и если судить о количествѣ чудесъ по указанію трехъ первыхъ евангелистовъ, то Христосъ совершилъ весьма много чудесъ, тѣмъ болѣе, что о значительномъ количествѣ чудесъ евангелисты не сообщили подробно, а лишь, такъ сказать, намекнули на нихъ, какъ это видно

изъ нѣкоторыхъ мѣстъ ихъ повѣствованій (напр., Мѳ. XI, 21; Іоан. II, 23; IV, 45: X, 41). Марія даже на бракѣ въ Канѣ Галилейской представляется уже какъ бы вѣрующею въ чудодѣйственную силу своего Сына, откуда можно заключать, что Іисусъ совершалъ чудеса еще и до этого времени. Наконецъ, разсказъ о томъ, что когда Іисусъ пришелъ въ Назаретъ, гдѣ началась Его учительская дѣятельность, то жители Назарета просили Его, чтобы Онъ совершилъ и у нихъ такія же чудеса, какія Онъ совершилъ—по слухамъ—въ Капернаумѣ, также указываетъ на то, что Христосъ уже задолго до этого сталъ совершать чудесныя дѣйствія. Изъ всего сказаннаго ясно вытекаетъ, что количество чудесъ, совершонныхъ Христомъ, было весьма велико; а это прежде всего даетъ поводъ отрицательной критикѣ заподозрить историческую достовѣрность евангельскаго повѣствованія о нихъ [1]). Но для насъ является страннымъ и даже совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ уже въ количествѣ чудесъ отрицательная критика можетъ находить для себя поводъ заподозривать истинность и историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій. Совершенно справедливо, что по указанію евангельскихъ повѣствованій Христосъ дѣйствительно совершилъ весьма много чудесъ и даже такъ много, что самъ міръ не вмѣстилъ бы въ себѣ книгъ, которыя слѣдовало бы написать, еслибы кто подробно и поодиночно захотѣлъ разсказать о томъ, что́ совершилъ Іисусъ, какъ объ этомъ замѣтилъ одинъ изъ евангелистовъ [2]), и что изъ этого великаго множества чудесъ евангелисты болѣе или менѣе подробно описали въ своихъ Евангеліяхъ только незначительное меньшинство [3]). Но слѣдуетъ ли въ силу одного этого заподозривать самую историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій о чудесахъ? Очевидно—нѣтъ. Такое заподозриваніе могло бы имѣть для себя основаніе только въ томъ случаѣ, еслибы сначала было доказано, что при совершеніи чудесъ Христосъ дѣйствовалъ посредствомъ физической, чисто внѣшней силы. Правда, мы знаемъ, что были и такіе ученые, которые допускали подобное предположеніе и старались найти ключъ къ объясненію евангельскихъ чудесъ въ одной изъ силъ природы, — магнетизмѣ, электричествѣ и т. п.; но такія теоріи уже давнымъ давно признаны несостоятельными и при настоящемъ положеніи науки, можно сказать, положительно потеряли свой кредитъ. Не станемъ скрывать, что въ нашихъ Евангеліяхъ дѣйствительно есть одно мѣсто, которое, повидимому, говоритъ въ пользу того предположенія, что при совершеніи

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 193, 195; Strauss, „Das Leben Jesu“, B. II, стр. 214; Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipzig, 1841, стр. 70; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte des Johannes“, Bremen 1840, стр. 61.

[2]) Іоан. XI, 25; ср. XX, 30.

[3]) Срвн. Wiseman, „Abhandlungen üb. versch. Gegenstände“, B. I, стр. 162.

чудесъ Христосъ всегда истрачивалъ извѣстную долю Своей чудодѣйственной силы. Это именно выраженіе Христа въ разсказѣ объ исцѣленіи кровоточивой: „Я чувствовалъ силу, исшедшую изъ Меня“ (Лук. IX, 46). Основываясь на этомъ выраженіи, Вейссе, Штраусъ и Бруно Бауэръ охотно признаютъ, что Христосъ исцѣлялъ, по крайней мѣрѣ больныхъ, чрезъ посредство чисто физической силы“ („rein physische Kraftmittheilung“); Штраусу же Христосъ представляется „какъ бы заряженною электрическою батареею, которая разряжается при прикосновеніи, wie eine geladene elektrische Batterei, die beim Betasten sich entladet“ [1]). Въ вышеприведенномъ выраженіи Христа обыкновенно указываютъ на слово: *чувствовалъ*, какъ на доказательство того, что Христосъ дѣйствительно исцѣлялъ больныхъ посредствомъ физической силы; но дѣло въ томъ, что словомъ *чувствовалъ* не вполнѣ точно передается смыслъ греческаго слова: „ἐπιγνούς“. Извѣстный ученый богословъ Эбрардъ говоритъ, что онъ нигдѣ не встрѣчалъ, чтобы это слово обозначало какое-нибудь физическое или тѣлесное ощущеніе, но обозначаетъ всегда только чисто интеллектуальныя познанія и духовныя явленія. Это мнѣніе Эбрарда подтверждается употребленіемъ слова „ἐπιγνους“ также и въ другихъ мѣстахъ новозавѣтныхъ писаній (какъ напр. Мѳ. XI, 27; XVII, 12; Дѣян. XXVII, 39; Лук. I, 4; Дѣян. XXII, 24, XXIV, 8; XII, 14; XXV, 10; Мар. II, 8; Лук. V, 22). Если же Христосъ совершалъ чудеса не вслѣдствіе какой-нибудь физической силы, то, конечно, весьма нелогично предполагать, чтобы каждое чудо, совершонное Имъ, было соединено съ потерею извѣстной доли Его чудодѣйственной силы; а это значитъ, что *количество* чудесъ не находится ни въ какой причинной связи съ силою, ихъ производящею. Количество совершонныхъ чудесъ могло быть обусловливаемо лишь одною волею Христа и исключительно только одною ею. Отсюда понятно, что количество чудесъ, какъ бы велико или мало оно ни было, не можетъ давать и малѣйшаго повода къ тому, чтобы на основаніи его заподозривать достовѣрность и историческую истинность какъ самыхъ чудесъ, такъ и евангельскихъ повѣствованій о нихъ. Признанія одного чуда уже совершенно достаточно для того, чтобы уничтожить всякое сомнѣніе относительно возможности всѣхъ другихъ чудесъ, какъ бы много ихъ ни было. Все это ясно показываетъ, какъ несправедливо поступаютъ отрицательные критики, когда они уже въ количествѣ чудесъ находятъ для себя поводъ заподозривать достовѣрность евангельскихъ повѣствованій о нихъ.

Понятіе о чудѣ.

Пораженные громаднымъ количествомъ чудесъ, нѣкоторые изъ отрицательныхъ критиковъ задаются цѣлію значительно сократить

[1]) „Das Leben Jesu“, B. II, стр. 89.

ихъ; возможность такого сокращенія они видятъ въ томъ неодинаковомъ знаніи законовъ природы, которое имѣли древніе, не изучавшіе естественныхъ наукъ, и которое имѣемъ мы, пользующіеся уже достигнутыми результатами естественно-научныхъ изслѣдованій. Вотъ почему,—говорятъ отрицательные критики,—приступая къ анализу евангельскихъ повѣствованій о чудесныхъ событіяхъ, мы, съ одной стороны, должны прежде всего стать на точку зрѣнія того времени, а съ другой—устранить въ евангельскихъ повѣствованіяхъ все то, что оказывается взглядомъ или сужденіемъ самого повѣствователя, т.-е. нужно прежде всего различить въ евангельскихъ повѣствованіяхъ то, что передается какъ фактъ, и то, что составляетъ сужденіе о немъ самого писателя; а для того, чтобы мы могли представить себѣ одинъ голый фактъ отдѣльно отъ воззрѣнія на него писателя, мы и должны стать на точку зрѣнія того времени. Это значитъ, что воображеніемъ мы должны перенестись на то мѣсто, гдѣ совершались данныя событія, и въ ту эпоху, когда они были совершены. Но явно, что, признавъ это основнымъ началомъ и руководясь имъ въ своемъ пониманіи евангельскихъ повѣствованій, мы этимъ самымъ дали бы полную возможность господству произвола. А можно ли допустить такое произвольное начало для толкованія евангельскихъ повѣствованій? Гдѣ же здѣсь критерій для отдѣленія факта отъ воззрѣнія на него повѣствователя? Очевидно, его нѣтъ и быть не можетъ; а потому и весьма возможно, что объ одномъ и томъ же событіи одинъ будетъ говорить такъ, другой—иначе, и съ совершенно одинаковымъ правомъ. При этомъ является даже совершенно непонятнымъ, какъ возможно отдѣлить отъ факта воззрѣніе на него писателя, когда мы о немъ и знаемъ только изъ повѣствованія этого именно писателя. „Если принимать одно, а другое устранять, — говоритъ Шлейермахеръ [1])— то всѣ свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о Христѣ, можно признать недостовѣрными, и мы не могли бы пользоваться ими для того, чтобы составить себѣ о Немъ опредѣленное представленіе.... Въ каждомъ разсказѣ, даже и въ такомъ, который не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ простаго повѣствованія, высказывается вмѣстѣ съ тѣмъ и сужденіе разсказчика, ибо этотъ разсказъ есть его пониманіе“ (seine Auffassung). Высказывать вышеуказанныя требованія—значитъ имѣть смутное и неясное понятіе о самомъ чудѣ и о томъ различіи, которое находится между понятіями естественнаго и сверхъестественнаго. Дѣйствительно, это одинъ изъ труднѣйшихъ и запутаннѣйшихъ вопросовъ, въ которомъ находили для себя камень преткновенія самые глубокіе мыслители. Блаженный Августинъ, напр., опредѣляетъ чудо такимъ образомъ: „miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet“ („De util. cred.“ c. XVI).

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 84.

Этими словами, очевидно, еще далеко не обозначается истинное понятіе чуда, ибо чудомъ еще нельзя назвать всего того, что является „supra spem vel facultatem mirantis“; подъ такое понятіе чуда можно, конечно, подвести и всякій болѣе или менѣе искусно сдѣланный фокусъ. Что Августинъ дѣйствительно имѣлъ не вполнѣ отчетливое и ясное представленіе о чудѣ и былъ склоненъ самое сверхъестественное обратить въ нѣкоторую форму естественнаго, это видно и изъ его разсужденія о чудѣ, совершонномъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской: „Ipse,—говоритъ онъ,—fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus; illud autem non miramur, quia omni anno fit, assiduitate amisit admirationem“. Не трудно замѣтить, что въ этихъ словахъ скрывается стремленіе понять чудо только какъ *ускореніе* совершенно естественнаго процесса природы. Нельзя отрицать, что такое объясненіе отчасти примѣнимо къ нѣкоторымъ евангельскимъ чудесамъ, какъ напр. проклятію смоковницы, такъ какъ опытъ показываетъ, что въ концѣ концовъ каждое несрубленное дерево засыхаетъ само собою; указанное объясненіе примѣнимо пожалуй и къ евангельскимъ повѣствованіямъ о нѣкоторыхъ чудесныхъ исцѣленіяхъ, такъ какъ изъ опыта мы знаемъ, что болѣзнь, которая не оканчивается смертію, обыкновенно устраняется мало-по-малу цѣлительною силою самаго организма, какъ вырастаютъ срѣзанные ногти или волосы и излѣчиваются незлокачественныя раны. Но какой ускоренный процессъ природы можно указать въ чудесномъ воскрешеніи мертвыхъ или наконецъ въ томъ обстоятельствѣ, что по одному слову Христа Петръ ловитъ рыбу и въ этой случайно пойманной рыбѣ находитъ требуемый сборщиками статиръ? Ясно, что подобный взглядъ на чудо долженъ быть признанъ несостоятельнымъ; а между тѣмъ отъ взгляда Августина ничѣмъ почти не отличается и взглядъ Шлейермахера, указывающаго на недостаточныя естественно-научныя познанія евангелистовъ. Но какъ при взглядѣ Августина, такъ и при взглядѣ Шлейермахера чудо или вовсе уничтожается, или же оно должно получить характеръ универсальности и абсолютности. Говоря о томъ, что очевидцы евангельскихъ чудесъ не знали такъ хорошо природы и ея законовъ, какъ знаемъ ихъ мы, Шлейермахеръ, очевидно, хочетъ сказать, что чудеса, о которыхъ намъ сообщаютъ Евангелія, вовсе не были чудесами въ собственномъ смыслѣ, что, быть можетъ, они были обыкновенными дѣйствіями естественныхъ законовъ, только эти послѣдніе были неизвѣстны евангельскимъ повѣствователямъ, или хотя и были извѣстны, но, быть можетъ, были поставлены въ такую форму, которая имъ представлялась необыкновенною и сверхъестественною. При такомъ отношеніи къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ, очевидно, не остается ничего, кромѣ слѣдующей дилеммы: или все въ природѣ есть чудо, или же въ природѣ вовсе и не можетъ быть чуда. Съ этой только точки зрѣнія вполнѣ понятно выраженіе одного уче-

наго (O. Bagge): „я не знаю бо́льшаго чуда въ мірѣ, какъ самъ человѣкъ; мы забываемъ объ этомъ только потому, что мы къ этому привыкли“ [1]); или—какъ говоритъ Августинъ: „illud (произрастеніе винограда) non miramur quia omni anno fit“. Впрочемъ опредѣленіе Августина уже самою исторіею весьма скоро было признано неудовлетворительнымъ, и схоластики, несмотря на тотъ громадный авторитетъ, которымъ пользовался и пользуется Августинъ въ Западной Церкви, начали учить совершенно противному. Такъ напр. Ѳома Аквинатъ („De potentia Dei quaest.“ VI, art. 2) прямо говоритъ о чудесахъ, что они совершались praeter naturam, supra naturam, contra naturam. Это опредѣленіе съ замѣчательною стойкостію удержали также и лютеранскіе богословы. „Systema novissimarum controversiarum“ Захарія Граце въ „Locus de providentia“ выставляетъ также слѣдующее положеніе: „miracula cum natura non esse conciliauda“. Лёшеръ въ борьбѣ съ французскими деистами и прошловѣковыми экциклопедистами даетъ еще болѣе строгое опредѣленіе чуда. „Solus Deus,—говоритъ онъ,—potest tum supra naturae vires, tum contra naturae leges agere, quorum utrumque requiritur ad verum miraculum“. Но въ послѣдней четверти XVIII столѣтія это строгое понятіе чуда мало-по-малу начало ослабляться и затѣмъ ослаблялось постепенно все болѣе и болѣе. Такъ Роте и Баумгартенъ даютъ уже нѣсколько иное опредѣленіе. Правда, Роте еще допускаетъ въ полной силѣ, что чудо совершается чрезъ непосредственное и абсолютное дѣйствіе Божества; но при этомъ онъ уничтожаетъ въ чудѣ не только „contra naturam“, но даже и „supra naturam“. Богъ непосредственно направляетъ законы природы такимъ образомъ, чтобы они произвели то или другое желаемое дѣйствіе; отсюда Роте дѣлаетъ заключеніе, что хотя по своей причинѣ чудо и есть явленіе сверхъестественное, но по своему дѣйствію оно совершенно естественно. Никому-де не придетъ въ голову возстановленное здоровье считать состояніемъ неестественнымъ; слова Христа при исцѣленіи страждущаго водяною (Лук. XIV, 5) или при исцѣленіи больной женщины (Лук. XIII, 16) неопровержимо указываютъ на то, что Христосъ уничтожаетъ только неестественное состояніе и возстановляетъ естественное; жизнь, къ которой былъ снова возвращенъ умершій Лазарь, не была сверхъестественною, но совершенно тою же, какою она была и до его смерти. Вотъ въ сущности тотъ взглядъ, который господствовалъ въ протестантскомъ мірѣ до временъ Шлейермахера,—взглядъ, который допускалъ довольно странное смѣшеніе понятій, ибо ясно, что не то или другое состояніе страждущаго или исцѣленнаго называется чудеснымъ, а напротивъ то дѣйствіе Христа, которое произвело исцѣленіе, носитъ на себѣ сверхъестественный характеръ. Но Шлейермахеръ измѣняетъ даже

[1]) Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn“, стр. 12.

и тотъ упрощенный и ослабленный взглядъ на чудо, который господствовалъ до его времени. Чудесныя исцѣленія, которыя онъ только и не устраняетъ изъ евангельской исторіи, онъ не затрудняется объяснять, какъ дѣйствія воли, преобладающей надъ волею подавленною или приниженною, и истолковывать ихъ какъ обнаруженіе силы духовной въ области психической и физической; это объясненіе для него кажется особенно удовлетворительнымъ, если при этомъ мы примемъ во вниманіе специфическое достоинство Іисуса Христа. Впрочемъ Шлейермахеръ все-таки допускалъ, что дѣйствіе духовной силы Христа, т. е. воли, должно было выражаться физически, хотя бы то чрезъ словесное выраженіе, и этимъ онъ оправдывалъ свое „предчувствіе“ (Ahnung), что Искупитель человѣчества обладалъ даже и чудодѣйственными силами, — не разрушая главныхъ основъ своей теологіи, которая не совсѣмъ мирилась съ возможностію сверхъестественнаго. Въ этомъ пунктѣ Шлейермахеръ близко соприкасается съ Штраусомъ, несмотря на различіе ихъ основныхъ положеній и исходныхъ пунктовъ, потому что, по мнѣнію Шлейермахера, исцѣленія были совершаемы Христомъ не Божественною силою, но совершенно естественно, чрезъ физическое или психическое вліяніе, причемъ воля Христа, конечно, является однимъ изъ главныхъ факторовъ [1]). „Мы знаемъ, — говоритъ Шлейермахеръ. — что даже только одно присутствіе той или другой личности можетъ производить на насъ мгновенное дѣйствіе; нѣчто подобное нужно предположить и въ чудесныхъ исцѣленіяхъ“. Но едва-ли съ этимъ мнѣніемъ можетъ согласиться человѣкъ, безпристрастно относящійся къ евангельскимъ повѣствованіямъ. Читая евангельскую исторію безъ предвзятой мысли, никто не можетъ найти ни въ обстоятельствахъ, ни въ способѣ совершенія чудесъ ничего такого, что могло бы дать хотя малѣйшій поводъ заподозрѣть, что эти чудеса были производимы дѣйствіемъ естественныхъ причинъ. Іисусъ Христосъ творилъ чудеса Свои во *всякое время*, на *всякомъ мѣстѣ*, при *всякихъ обстоятельствахъ*, мгновенно, единымъ словомъ Своимъ: „хочу, очистися“ (Мѳ. VIII, 3). При этомъ и подобныхъ имъ словахъ, разслабленные, глухіе, нѣмые, слѣпые, прокаженные тотчасъ исцѣлялись отъ всѣхъ своихъ болѣзней. Намъ разсказываютъ исторію, — если только не басня, — что сынъ Креза, нѣмой отъ рожденія, при видѣ врага, который намѣревался нанести смертельный ударъ его отцу, вдругъ закричалъ: „не убивай Креза!“ Допустимъ, что можетъ быть это и правда, хотя и есть много данныхъ сомнѣваться въ истинности этого разсказа. Но есть ли въ этой исторіи что-нибудь общее съ чудесными исцѣленіями, совершонными Христомъ? Въ приведенномъ нами событіи не видно ничего, кромѣ сильнѣйшаго аффективнаго возбужденія,

[1]) Срвн. также Strauss'a „Das Leben Jesu“, стр. 89, 13, 11.

которое, коренясь въ самомъ организмѣ нѣмаго, сообщило всѣмъ его органамъ необыкновенно сильное движеніе и произвело въ нихъ счастливый переворотъ. При другихъ условіяхъ то же самое явленіе могло бы произвести и по большей части дѣйствительно производитъ совершенно противоположное дѣйствіе, т. е. вмѣсто „исцѣленія“ — состояніе болѣзненное. Такъ. мы знаемъ, что подобныя сильныя потрясенія являются причинами паралича, столбняка, обморока, падучей болѣзни и т. п. состояній, нерѣдко оканчивающихся смертію. Такимъ образомъ ясно, что это — дѣйствіе слѣпое, безотчетное, исходъ котораго трудно даже и предвидѣть. Напротивъ, чудесныя исцѣленія Христосъ совершалъ спокойно, не производя у больнаго сильныхъ потрясеній психическихъ и даже часто будучи совершенно неизвѣстнымъ для больнаго. Такой способъ совершенія чудесныхъ исцѣленій не даетъ повода къ тому, чтобы объяснять ихъ какимъ-нибудь вліяніемъ одного человѣка на другаго. Дѣйствительно, при внезапномъ появленіи того или другаго лица, котораго желалось бы видѣть, супруга, близкаго родственника или друга, *больной* какъ бы чувствуетъ *иногда облегченіе* отъ тяжкой болѣзни; но не говоря уже о томъ, что это бываетъ только *иногда*, мы невольно спрашиваемъ себя: неужели же подобное явленіе можно ставить въ аналогію съ тѣми чудесными исцѣленіями, которыя совершилъ Христосъ во время Своего общественнаго служенія? Неожиданное появленіе любимаго человѣка, котораго страстно хотѣлось бы видѣть больному, тогда какъ различныя обстоятельства дѣлали такое желаніе несбыточнымъ, можетъ — говоримъ — вызвать у больного только *иногда* и притомъ только *кажущееся* или *мимолетное облегченіе*; напротивъ, всемогущее слово Христа: „хощу, очистися“ или: „востань и ходи“ производитъ *всегда* не облегченіе только болѣзни, а положительное *исцѣленіе*; тамъ играетъ главную роль контрастъ психическихъ состояній: любовь или привязанность къ извѣстному лицу, мучительное отсутствіе его, несбыточное, повидимому, желаніе видѣть его и, наконецъ, исполненіе этого *несбыточнаго* желанія; напротивъ, больные, которые получили отъ Христа полное исцѣленіе, часто даже не знали, кто Онъ, а слѣдовательно не могли питать къ Нему никакого опредѣленнаго чувства. Приведемъ частный примѣръ. Человѣкъ, который 38 лѣтъ былъ одержимъ тяжкою болѣзнью и, какъ думаютъ лучшіе экзегеты нашего времени [1]), столько же лѣтъ пролежавшій въ постели, по одному только слову Христа — встаетъ, беретъ постель свою и идетъ въ домъ свой, т.-е. выздоравливаетъ вполнѣ Замѣтимъ, что этотъ больной совершенно даже и не зналъ Того, Кто такъ неожиданно его исцѣлилъ (Іоан. V, 13). Неужели же подобное исцѣленіе можно объяснить себѣ тѣмъ или другимъ дѣйствіемъ естественныхъ

[1]) Срвн. напр. Lange, „Das Evangelium nach Johannes, стр. 124.

причинъ? Самъ Христосъ смотрѣлъ на это исцѣленіе какъ на сверхъестественное, совершонное именно Его Божественною силою, когда Онъ отождествляетъ это дѣйствіе съ дѣйствіями Бога Отца (Іоан. V, 17, 19, 21); такъ поняли это и іудеи, и потому „еще болѣе искали убить Его“ (Іоан. V, 18). Если же это дѣйствіе не сверхъестественное, какъ думаетъ Шлейермахеръ, но результатъ лишь естественныхъ причинъ, то нужно допустить, что, называя его сверхъестественнымъ, Христосъ намѣренно обманывалъ другихъ; а допустить этого не можетъ и самъ Шлейермахеръ. Вотъ почему Штраусъ дѣйствительно оказалъ немаловажную заслугу богословской наукѣ, съ очевидностью доказавъ, что подобныя пустыя разсужденія о чудѣ возможны только тамъ, гдѣ для двухъ различныхъ вещей употребляютъ одно и то же названіе,—что понятіе чуда и понятіе законовъ природы совершенно несоединимы между собою и что чудо,—съ чѣмъ согласенъ и Роте,—производится *непосредственно* только чрезъ абсолютную причинность (Causalität) Самого Бога, т.-е. что чудо есть дѣйствіе, непосредственно совершонное десницею Божіею и потому вполнѣ сверхъестественное. Поэтому, чтобы отличить чудо отъ обыкновенныхъ явленій, совершающихся въ мірѣ вслѣдствіе воздѣйствія естественныхъ законовъ природы, вовсе и не требуется тѣхъ обширныхъ естественно-научныхъ познаній, о которыхъ такъ заботятся многіе отрицательные критики. Вотъ почему весьма страннымъ намъ кажется и то положеніе отрицательной критики, что только человѣкъ, мало знающій природу и ея законы, каковымъ представляется каждый изъ очевидцевъ евангельскихъ чудесъ, въ состояніи допустить въ мірѣ какое-нибудь сверхъестественное явленіе или чудо, т.-е. такое дѣйствіе, которое произошло не вслѣдствіе воздѣйствія ряда конечныхъ причинъ, а изъ непосредственнаго воздѣйствія Самого Божества. Подобное положеніе Буддей разрушаетъ простымъ замѣчаніемъ: „Ita comparata sunt miracula biblica, ut coecum mentemque destitutum esse oporteat, qui vim ad haec requiri infinitam non agnoscat“.

Главные мотивы евангельскихъ чудесъ.

Отъ каждаго разумнаго человѣка мы всегда въ правѣ требовать разумныхъ, осмысленныхъ дѣйствій, имѣющихъ причину и цѣль и мотивированныхъ разумнымъ побужденіемъ. Само собою понятно, что всѣ дѣйствія Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка, должны быть разумны въ высшей степени, т.-е. они должны имѣть причину, цѣль и опредѣленный мотивъ. Не трудно видѣть, что причиною евангельскихъ чудесъ является та самая чудодѣйственная сила Христа, которая и совершала ихъ; но гдѣ ихъ цѣль или мотивъ? Мы не разграничиваемъ строго понятія цѣли отъ понятія мотива, потому что, по

нашему мнѣнію, вопросъ о мотивѣ: „что̀ побудило Христа къ совершенію того или другаго чуда?“ и вопросъ о цѣли: „для чего онъ совершилъ извѣстное чудо?“ по своему содержанію совершенно совпадаютъ между собою, тѣмъ болѣе, что цѣль, собственно говоря, всегда и бываетъ мотивомъ всякаго разумнаго дѣйствованія. Цѣль мыслима сама по себѣ, безъ мотива, только тамъ, гдѣ не дѣйствуетъ свободная воля; тамъ же, гдѣ главнымъ факторомъ извѣстнаго дѣйствія является воля человѣка, цѣль отъ мотива неотдѣлима. Что касается мотива евангельскихъ чудесъ, то указать его не такъ легко, какъ это можетъ показаться на первый разъ. Тѣ критики, которые признаютъ въ евангельской исторіи достовѣрность хотя нѣкоторыхъ чудесъ, по большей части исцѣленій,—какъ это дѣлаютъ послѣдователи Шлейермахера,—видятъ въ евангельскихъ чудесахъ только одинъ *нравственный* мотивъ (sittliches Motiv), но не въ томъ, однако, смыслѣ, что всѣ дѣйствія Христа отличались вообще высоконравственнымъ характеромъ, а въ томъ, что они всегда были только дѣломъ Его человѣколюбія и состраданія къ несчастнымъ, не заключая въ себѣ никакого другого болѣе глубокаго смысла. Кромѣ этого, другаго мотива въ евангельскихъ чудесахъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, найти нельзя. „Мы видимъ,—говоритъ, напр., самъ Шлейермахеръ [1]),—что Христосъ всегда уклонялся совершать такія дѣйствія, которыя должны бы были указывать на Его божеское достоинство... Онъ всегда отказывался совершить чудо для того, чтобы невѣрующаго сдѣлать вѣрующимъ“ [1]). Обнаружить всю ложь этого положенія не трудно. Изъ замѣчанія евангелиста, что Іисусъ „не совершилъ (въ Своемъ отечественномъ городѣ) многихъ чудесъ по невѣрію ихъ“ [2]) — ясно вытекаетъ, что вѣра всегда служила однимъ изъ важныхъ факторовъ при совершеніи чудесъ; сравнивая же между собою различныя чудесныя дѣйствія Христа, мы видимъ, что въ однихъ случаяхъ вѣра предшествовала имъ (Мѳ. VIII, 2, 8, 10, 13, 25; IX, 2, 18, 28; XIV, 36; XV, 22—28; XVII, 15 и др. Ср. Мр. и Лук. паралл. мѣста), въ другихъ же, наоборотъ, была вызвана ими (Іоан. II, 11, 23; VI, 14; VII, 31; VIII, 30; IX, 38; X, 21, 42; XI, 45, 48; XII, 11, 19; XVI, 30; Мѳ. IX, 8; X, 33; XI, 3—6; XII, 23; XIV, 33, XVI, 31; XX, 34; Мар. I, 27, 45; II, 12; III, 7, 8; IV, 41 и др.; Лук. V, 9, 25, 26; VII, 16, 29; VIII, 25, 35; IX, 43; XIII, 13 и др.). Это обстоятельство можно объяснить себѣ только тѣмъ, что въ однихъ случаяхъ чудомъ Христосъ хотѣлъ возбудить вѣру въ Себя, какъ истиннаго Сына Божія и Искупителя человѣчества, а въ другихъ — укрѣпить ее и уничтожить невѣріе или маловѣріе.

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 211.

[2]) Мѳ. XIII, 58.

Такое объясненіе находитъ для себя подтвержденіе и въ собственныхъ словахъ Спасителя, произнесенныхъ Имъ по поводу того или другаго чуда. Такъ, исцѣляя разслабленнаго, Христосъ ясно сказалъ, что чрезъ это чудо Онъ хочетъ показать Свою „власть на землѣ прощать грѣхи“ (Мѳ. IX, 6). Когда къ Іисусу пришли ученики Іоанна Крестителя и спрашивали Его: „Ты ли Тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другаго?“ то Онъ сказалъ имъ: „пойдите, скажите Іоанну, что́ слышите и видите. Слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ“ (Мѳ. XI, 3—5). Послѣ исцѣленія слѣпорожденнаго, когда іудеи обступили Спасителя и говорили Ему: „Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо“, то Онъ отвѣчалъ имъ: „дѣла, которыя творю Я во имя Отца Моего, они свидѣтельствуютъ о Мнѣ“ (Іоан. X, 24, 25). Затѣмъ, когда Іисусъ Христосъ совершилъ чудо на бракѣ въ Канѣ Галилейской, то евангелистъ, повѣствуя объ этомъ чудѣ, замѣтилъ, что чрезъ него Христосъ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (явилъ славу Свою: и увѣровали въ Него ученики Его. Іоан. II, 11). Въ наступившую минуту воскресенія Лазаря Христосъ предъ всѣми торжественно сказалъ, что Онъ творитъ это чудо „народа ради, стоящаго окрестъ“, дабы всѣ повѣрили, что Онъ посланъ отъ Бога (Іоан. XI, 42). Итакъ, хотя неоспоримо, что вся жизнь Іисуса Христа была исполнена благодѣяніями, хотя всѣ Его чудеса были слѣдствіемъ благости и любви Его къ страждущему человѣчеству и всегда отличались самымъ высокимъ нравственнымъ характеромъ, но тѣмъ не менѣе изъ приведенныхъ мѣстъ видно, что этими же самыми чудесами Христосъ хотѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ во всемъ величіи открыть міру и Свое Божественное достоинство. Такимъ образомъ, второй мотивъ евангельскихъ чудесъ, который нерѣдко соединяется съ первымъ, можно выразить краткими словами самаго Евангелія: „ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῶν“. Наконецъ, есть еще и такія чудеса, въ которыхъ, кромѣ двухъ указанныхъ мотивовъ, можно находить еще одинъ мотивъ. Къ такимъ чудесамъ принадлежитъ, напр., чудесный ловъ рыбъ. Симонъ, Іаковъ и Іоаннъ трудились цѣлую ночь и ничего не могли поймать; но, закинувъ сѣть по слову Господа, они поймали великое множество рыбъ, такъ что даже сѣть у нихъ прорывалась (Лук. V, 4, 5). Съ какой бы стороны мы ни разсматривали это чудо, мы никогда не будемъ въ силахъ подвести его подъ какой-нибудь опредѣленный нравственный мотивъ, т.-е. мы не можемъ сказать, чтобы это чудо было совершено Іисусомъ Христомъ изъ состраданія къ страждущему человѣчеству, ибо этимъ чудомъ не выказано никакого состраданія къ тому или другому страждущему лицу, имъ не оказывается даже и помощи бѣдному или нуждающемуся,— по крайней мѣрѣ объ этомъ ничего не говоритъ намъ Евангеліе.

Слѣдовательно для совершенія этого чуда существовалъ другой, какой-то особенный мотивъ, даже и не доказательство Божественнаго достоинства Іисуса, въ которое апостолы увѣровали уже послѣ претворенія воды въ вино, а вышеуказанное чудо было совершено, повидимому, только въ присутствіи однихъ апостоловъ. Что́ же это за мотивъ? Если мы поглубже вникнемъ въ смыслъ самаго чуда, то мы не можемъ не замѣтить, что его мотивъ вполнѣ выраженъ словами Самого Спасителя, обращенными къ Симону: „не бойся, отнынѣ будешь ловить человѣковъ“ (ст. 10). Такимъ образомъ необходимо признать, что, кромѣ нравственнаго мотива состраданія къ страждущему человѣчеству и желанія доказать Свое Божественное посольство, Христосъ имѣлъ еще особенный мотивъ къ совершенію нѣкоторыхъ чудесъ,—это именно желаніе символическими чудесами указать на будущность Церкви или Царствія Божія, пришедшаго на землю чрезъ воплощеніе Сына Божія, какъ это сдѣлалъ, напр., Христосъ въ вышеуказанномъ чудѣ, желая указать Своимъ ученикамъ на ихъ будущую плодотворную апостольскую дѣятельность. Къ числу чудесъ, совершонныхъ съ такою именно цѣлію, кромѣ того, должно отнести еще укрощеніе бури, чудесныя насыщенія народа, претвореніе воды въ вино, проклятіе смоковницы, отысканіе статира въ рыбѣ и т. п. Всѣ эти чудеса такъ или иначе символически указываютъ на будущность и нѣкоторыя отличительныя свойства Христовой Церкви или Царствія Божія на землѣ.

Раздѣленіе евангельскихъ чудесъ.

Для болѣе удобнаго изложенія чудесныхъ событій, совершонныхъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ во время Его общественнаго служенія, необходимо ихъ раздѣлить на извѣстныя группы. Можно указать нѣсколько способовъ такого дѣленія, смотря по тому, что́ берется за его исходную точку. Такъ, можно было бы дѣлить чудеса по ихъ мотивамъ, и въ такомъ случаѣ нужно было бы отнести къ первой группѣ всѣ тѣ чудеса, которыя были совершены Христомъ изъ человѣколюбиваго состраданія къ страждущему человѣчеству; ко второй — чудеса, заключающія въ себѣ доказательство Богочеловѣческаго достоинства Іисуса къ третьей—чудеса, символически указывающія на будущность христіанской Церкви. Но такое раздѣленіе было бы и ненаучно, и неудобно, такъ какъ по этому способу нѣтъ никакой возможности строго разграничить одну группу чудесъ отъ другой. Нельзя найти ни одного такого чуда, о которомъ можно было бы сказать, что оно совершено по одному опредѣленному мотиву. Всѣ чудеса, какъ совершонныя по мотиву состраданія, такъ и по мотиву символическаго указанія на будущность христіанской

Церкви, равно служатъ доказательствомъ той чудодѣйственной Божественной силы, которою обладалъ Христосъ, а слѣдовательно всѣ они равно указываютъ на Его Божеское достоинство. Если же самые мотивы часто перемѣшиваются между собою, то, конечно, будетъ весьма сбивчиво и то дѣленіе евангельскихъ чудесъ, которое по нимъ производится. Иное дѣленіе предлагаетъ Шлейермахеръ. По его мнѣнію, чудеса удобно можно раздѣлить на слѣдующія двѣ группы: 1) чудеса, совершонныя Самимъ Іисусомъ, и 2) чудеса, совершонныя только *чрезъ* Іисуса. Къ чудесамъ послѣдней группы онъ относитъ: исцѣленіе кровоточивой и воскрешеніе Лазаря, а также и всѣ тѣ исцѣленія, которыя были совершены будто-бы помимо воли Іисуса чрезъ одно только прикосновеніе къ Его одеждѣ. Но раздѣлять чудеса такимъ образомъ совершенно невозможно, ибо въ такомъ случаѣ мы не могли бы указать въ евангельской исторіи ни одного чуда, которое бы въ этомъ смыслѣ могло принадлежать Христу и котораго бы Самъ Христосъ не приписывалъ Своему Отцу. „Чудо, какъ дѣло Христа, — говоритъ Шлейермахеръ [1]), — заключается въ совершенно иной области. Когда же Онъ молитъ Бога услышать Его, то этимъ Онъ Самъ признаетъ *совершившееся* чрезъ Него дѣйствіе *Божественнымъ*“. Послѣдняя мысль совершенно правильна, и Шлейермахеръ неправъ только въ томъ, что такой характеръ приписываетъ только нѣкоторымъ чудесамъ, между тѣмъ какъ Христосъ признавалъ Божественными всѣ Свои дѣла. „Дѣла, которыя далъ Мнѣ Отецъ“, „Отецъ пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла“ и тому подобныя выраженія Христа ясно убѣждаютъ насъ въ этомъ. Удобнѣе всего намъ кажется раздѣлить чудеса Іисуса Христа, принявъ за исходную точку дѣленія ту сферу, въ которой они были совершены. Въ этомъ случаѣ чудеса можно раздѣлить на двѣ группы: 1) чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы: а) надъ живыми людьми, которые были одержими различными болѣзнями, и б) надъ людьми, уже умершими; 2) чудеса, совершонныя въ области внѣшней природы. Къ первой группѣ принадлежатъ: а) исцѣленіе сына царедворца (Іоан. IV, 43—54); исцѣленіе въ Капернаумѣ слѣпо-нѣмаго бѣсноватаго (Мѳ. XII, 22; Мар. III, 22; Лук. XI, 14); исцѣленіе гадаринскаго бѣсноватаго (Мѳ. VIII, 28—34; Мар. V, 1—20; Лук. VIII, 26—39); исцѣленіе кровоточивой (Мѳ. IX, 20—22; Мар. V, 24—34; Лук. VIII, 42—48); исцѣленіе двухъ слѣпыхъ (Мѳ. IX, 27—34); исцѣленіе разслабленнаго, опущеннаго сквозь кровлю (Мѳ. VIII, 27—34; Мар. II, 1—12; Лук. V, 17—26); очищеніе прокаженнаго (Мѳ. VIII, 1—4; Мр. I, 40—45; Лук. V, 12—16); исцѣленіе слуги сотникова; исцѣленіе бѣсноватаго въ капернаумской синагогѣ; исцѣленіе тещи Петровой (Мѳ. VIII, 5—17;

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 233.

Мр. I, 21—31; Лук. IV, 38—41, VII, 1—10); исцѣленіе больнаго въ купели Виѳезда (Іоан. V, 1—16); исцѣленіе слѣпорожденнаго (Іоан. IX, 1—38); исцѣленіе сухорукаго (Мѳ. XII, 9—13; Мар. III, 1—5; Лук. VI, 6—10); исцѣленіе женщины, осмьнадцать лѣтъ имѣвшей духа немощи (Лук. XIII, 10—17); исцѣленіе страдавшаго водяною болѣзнію (Лук. XIV, 1—6); очищеніе десяти прокаженныхъ (Лук. XVII, 11—19); исцѣленіе бѣсноватой дщери ханаанеянки (Мѳ. XV, 21—28; Мр. VII, 24—30); исцѣленіе глухонѣмаго (Мр. VII, 31—37); исцѣленіе виѳсаидскаго слѣпаго (Мар. VIII, 22—26); исцѣленіе бѣсноватаго въ новолуніи (Мѳ. XVII, 14—21; Мар. IX, 17—29; Лук. IX, 38—43); исцѣленіе іерихонскаго слѣпца (Мѳ. XX, 29—34; Мр. X, 46—52; Лук. XVIII, 35—43); б) воскрешеніе дочери Іаира (Мѳ. IX, 18—26; Мар. V, 22—43; Лук. VIII, 40—56) и воскрешеніе сына наинской вдовы (Лук. VII, 11—17); воскрешеніе Лазаря (Іоан. XI, 1—45). Ко второй группѣ принадлежатъ: претвореніе воды въ вино (Іоан. II. 1—11); чудесный ловъ рыбъ (Лук. V, 4, 5); укрощеніе бури (Мѳ. VIII, 23—28; Мр. IV, 35—41; Лук. VIII, 22—25); чудесное насыщеніе пяти тысячъ (Мѳ. XIV, 13—51; Мр. VI, 30—44; Лук. IX, 10—17; Іоан. VI, 1—15); хожденіе по морю (Мѳ. XIV, 22—33; Мр. VI, 45 52; Іоан. VI, 16—27); чудесное насыщеніе четырехъ тысячъ народа (Мѳ. XV, 32—39; Мр. VIII, 1—21) и наконецъ проклятіе смоковницы (Мѳ. XXI, 17—21; Мр. XI, 12—33). Это дѣленіе намъ кажется удобнымъ уже по одному тому, что даетъ возможность рѣзко различить чудеса одной группы отъ чудесъ другой, почему мы и принимаемъ его въ своемъ изложеніи, къ которому теперь переходимъ.

Чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы надъ живыми людьми, которые были одержимы различными болѣзнями.

Исцѣленіе сына царедворцева (Іоан. IV, 43—54).

По свидѣтельству евангелиста, это—второе чудо, которое сотворилъ Іисусъ въ Канѣ Галилейской, уже возвратившись изъ Іерусалима, куда Онъ ходилъ въ первый годъ Своего общественнаго служенія на праздникъ Пасхи, во время котораго и изгналъ изъ храма торгующихъ. Дѣло было такъ. Въ Капернаумѣ былъ одинъ царедворецъ, который, по всей вѣроятности, былъ человѣкъ далеко не религіозный, какъ и всѣ высокопоставленныя лица того времени. Но вотъ тяжелое несчастіе, болѣзнь сына, заставило его обратиться къ Іисусу,

о Которомъ онъ уже вѣроятно слышалъ какъ о чудотворцѣ, претворившемъ незадолго предъ этимъ здѣсь же, въ Канѣ Галилейской, воду въ вино. Узнавъ, что Іисусъ возвратился изъ Іудеи въ Кану Галилейскую, царедворецъ явился къ Нему и просилъ отправиться вмѣстѣ съ нимъ въ Капернаумъ и исцѣлить сына его, который былъ при смерти. Но Христосъ, желая не только принести пользу тѣлесно больному сыну, но и воспламенить религіозную искру въ очерствѣломъ сердцѣ отца, прежде всего дѣлаетъ ему упрекъ за его холодность и равнодушіе къ религіозной вѣрѣ. „Вы не увѣруете, говоритъ Онъ, если не увидите знаменій и чудесъ“. Царедворецъ, однако, смиренно выслушалъ этотъ упрекъ, призналъ себя какъ бы достойнымъ его за свое легкомысліе и ничего не возразилъ противъ этихъ словъ, въ которыхъ Христосъ ясно выразилъ ту мысль, что Онъ не простой только благодѣтель, къ которому всякій можетъ обращаться, какъ скоро его постигнетъ безпомощная нужда, но Лицо, въ Которое должно вѣровать, даже не испытывая непосредственно на себѣ Его чудодѣйственной силы и не требуя отъ Него никакихъ знаменій. Своимъ смиреннымъ молчаніемъ царедворецъ какъ бы подтвердилъ истинность сказанныхъ ему словъ, а между тѣмъ мысль о безнадежномъ состояніи сына и указаніе Христа на то, что только для вѣрующаго возможно невозможное, мало-по-малу усиливали въ немъ вѣру во всемогущество Христа, которая наконецъ ясно выразилась въ повторенной и увѣренной просьбѣ его: „Господи! пріиди, пока не умеръ сынъ мой“. Внявъ просьбѣ царедворца и въ то же время продолжая испытывать вѣру его, Христосъ не пошелъ вмѣстѣ съ нимъ въ Капернаумъ, чтобы на мѣстѣ исцѣлить больнаго сына его, а только сказалъ ему: „иди, сынъ твой здоровъ“. Царедворецъ повѣрилъ слову, которое сказалъ ему Іисусъ, и пошелъ. Такая горячая вѣра въ одно слово Христа можетъ быть объяснена только тѣмъ необыкновенно сильнымъ впечатлѣніемъ, которое производила на окружающихъ личность Христа,—вслѣдствіе чего въ Него вѣровали, по словамъ евангелиста (Іоан. IV, 41), гораздо болѣе „по Его слову“, чѣмъ даже по Его дѣйствіямъ. Когда царедворецъ возвращался уже домой, на дорогѣ его встрѣтили слуги его и сказали: сынъ твой здоровъ. Онъ спросилъ у нихъ: въ которомъ часу стало ему легче? Ему сказали: вчера въ седьмомъ часу горячка оставила его. Изъ сего отецъ узналъ, что это былъ тотъ часъ, въ который Іисусъ сказалъ ему: сынъ твой здоровъ. И увѣровалъ самъ, и весь домъ его.

Это чудесное исцѣленіе отрицательная критика [1]) несправедливо признаетъ за одно и то же событіе съ чудеснымъ исцѣленіемъ слуги капернаумскаго сотника, только нѣсколько передѣланное евангели-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. II, стр. 94—106; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, Leipzig, 1841, B. I, стр. 159—161.

стомъ Іоанномъ изъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ. Но очевидно, что такое мнѣніе совершенно несправедливо. Еслибы у Іоанна разсказъ объ исцѣленіи сына царедворцева былъ только передѣлкою разсказа трехъ первыхъ евангелистовъ объ исцѣленіи слуги капернаумскаго сотника, то совершенно непонятно, зачѣмъ Іоанну нужна была эта передѣлка; непонятно, зачѣмъ ему нужно было, чтобы просителемъ не сотникъ былъ, какъ у Матѳея, а царедворецъ, чтобы больнымъ былъ не слуга, какъ у Матѳея, а сынъ, чтобы болѣзнь была не разслабленіе, какъ у Матѳея, а горячка, и т. п. Ясно, что этотъ разсказъ принадлежитъ къ числу тѣхъ дополнительныхъ повѣствованій, которыми такъ изобилуетъ Евангеліе отъ Іоанна. Какъ въ этомъ случаѣ безцеремонно поступаютъ отрицательные критики съ историческими повѣствованіями, превосходно показалъ Эбрардъ въ своемъ „рецептѣ“, который онъ предлагаетъ каждому желающему написать „Das Leben Jesu“ (Жизнь Іисуса) по образцу Штрауса [1]). Прежде всего,—говоритъ Эбрардъ,—ты займись отысканіемъ *противорѣчій* въ четырехъ твоихъ источникахъ (т.-е. Евангеліяхъ). Если противорѣчія незначительны и зависятъ только отъ различныхъ способовъ изложенія, то пріими такой видъ, какъ будто бы ты даже и не придаешь имъ никакого значенія, а тѣмъ не менѣе ставь ихъ всѣ рядомъ другъ возлѣ друга. Напримѣръ, ты описываешь жизнь Фареля, и если въ одномъ изъ твоихъ источниковъ сказано такъ: „Фарель былъ реформаторъ изъ Франціи и встрѣтился въ Женевѣ съ Кальвиномъ“, а въ другомъ такъ: „Кальвинъ пошелъ въ Женеву къ Фарелю и Виретy“; въ третьемъ же такъ: „Фарель посѣтилъ Вирета; въ его комнатѣ былъ странствующій французъ Кальвинъ“,—то ты скажи: „по *A* Кальвинъ былъ сначала въ Женевѣ, и Фарель находитъ его тамъ, между тѣмъ какъ по *B* и *C*—Кальвинъ находитъ Фареля; по *C*—Фарель отыскиваетъ Вирета, между тѣмъ какъ по *B* Кальвинъ отыскиваетъ Фареля и Вирета; по *C*—встрѣча Фареля и Кальвина—дѣло случайное, между тѣмъ какъ по *B*—Кальвинъ, повидимому, имѣлъ намѣреніе встрѣтить обоихъ; по *C*—встрѣча произошла въ комнатѣ Вирета, по *B* же дѣло получаетъ такой видъ, какъ будто бы она произошла въ какой-то иной комнатѣ, въ которой вмѣстѣ проживали Виретъ и Фарель (ср. Str., § 109—135 и особенно § 17—143). Если же противорѣчія дѣйствительно *велики* и для всякаго безпристрастнаго читателя разсказъ имѣетъ такой видъ, что какъ будто бы это были два совершенно различныя событія, которыя разсказываются въ двухъ совершенно различныхъ источникахъ, то втихомолку или же съ указаніемъ подобій, ты предполагай тождество этихъ событій и затѣмъ разыскивай противорѣчія. Напримѣръ, *A* говоритъ: „Однажды Кай встрѣтилъ экипажъ полный людей, которые

[1]) „Kritik der evang. Geschichte“, 1850, стр. 608—613.

возвращались изъ церкви домой. Между прочимъ проходила мимо одна старая нищая и у весело поющихъ просила милостыни, но ничего не получила. Тогда Кай вынулъ кошелекъ и далъ ей два гроша. Тронутая этимъ, она поцѣловала ему руку и пожелала ему счастія вмѣстѣ со всѣмъ его семействомъ". *B* же говоритъ: „Однажды жена и дѣти Кая поѣхали къ старухѣ теткѣ. Кай едва-ли могъ и ожидать ихъ возвращенія. Вечеромъ онъ пошелъ по дорогѣ и вдругъ видитъ ѣдущій экипажъ. Дѣти, какъ только увидѣли отца, начали торжествовать; но когда онъ подошелъ ближе, онъ тотчасъ увидѣлъ, что тамъ же сидѣла вмѣстѣ съ ними и сама старуха тетка. Полный радости, онъ вскочилъ на подножку экипажа и поцѣловалъ ей руку". Теперь ты сдѣлай ученую физіогномію и говори такъ: вслѣдствіе различій гармонисты пытались объяснить обѣ эти исторіи за различныя событія. Но кто же не видитъ всей натянутости такого признанія! Оба раза—Кай, который идетъ гулять; оба раза—экипажъ полный людей, которые оба раза торжествуютъ; оба раза Кай встрѣчается съ экипажемъ; оба раза является семейство; оба раза старая женщина входитъ въ соприкосновеніе съ Каемъ; оба раза цѣлуется рука (ср. Str., I, 733; II, 180). Безспорно, что оба повѣствователя хотятъ говорить объ одномъ и томъ же событіи. Иной вопросъ: не противорѣчатъ ли они въ томъ способѣ, какъ они повѣствуютъ о немъ? По *A*—экипажъ былъ наполненъ людьми, которые не стояли съ Каемъ ни въ какомъ близкомъ соприкосновеніи какъ кажется, они были даже крестьяне; по *B*—его дѣти; по *B* – въ экипажѣ есть подножка, слѣдовательно это была карета; по *A* же дѣло принимаетъ такой видъ, какъ будто бы это была простая телѣга; по *A* - экипажъ возвращается отъ церкви, по *B*— изъ гостей. Еще большія трудности оказываются относительно старой женщины и семейства. По *A*—семейство имѣетъ только идеальное мѣсто въ устахъ старой женщины; по *B*—оно дѣйствительно сидитъ около нея въ экипажѣ. По *A*—эта женщина—нищая и принимаетъ отъ Кая милостыню; *B* совершенно ничего не знаетъ о милостынѣ, которую подаетъ Кай, и изъ нищей дѣлаетъ его тетку. По *A*—женщина цѣлуетъ ему руку и притомъ, какъ кажется, прямо на землѣ, возлѣ экипажа; по *B*—онъ ей цѣлуетъ руку и притомъ въ самомъ экипажѣ. Кто же не видитъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ двумя искаженными и вышедшими уже изъ вторыхъ рукъ повѣствованіями объ одномъ и томъ же сказанномъ событіи?" и т. п. (Ср. Str., § 89, § 101, II, стр. 95, 180 и т. д. [1]). Какъ ни каррикатурно это сравненіе, но нужно сказать правду—оно весьма вѣрно характеризуетъ отношеніе Штрауса къ евангельскимъ повѣствованіямъ, какъ историческимъ памятникамъ. Послѣ этого нужно ли говорить, какъ легко Штраусу было отождествить исцѣленіе

[1]) „Kritik der evang. Geschichte", von Ebrard, стр. 609—610.

сына царедворцева съ исцѣленіемъ слуги капернаумскаго сотника, но за то для каждаго безпристрастнаго изслѣдователя не можетъ быть никакого сомнѣнія и относительно основательности такого отождествленія.

Что касается мотива, побудившаго Христа къ совершенію чуднаго исцѣленія сына царедворцева, то уже изъ предложеннаго нами простаго изложенія этого событія ясно вытекаетъ, что его нельзя ограничивать однимъ состраданіемъ или человѣколюбіемъ Христа. Смыслъ всего разсказа и собственныя слова Спасителя ясно говорятъ о томъ, что это чудо совершено было не столько изъ состраданія, сколько изъ желанія пробудить вѣру въ душѣ царедворца и его семейства, заглушенную общимъ духомъ того времени. Впрочемъ, слова Христа: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ отрицательная критика [1]) находитъ упрекомъ „страстнымъ“, „незаслуженнымъ“ и „слишкомъ жестокимъ“, чѣмъ, конечно, обнаруживаетъ только свое непониманіе ихъ смысла. Въ этихъ словахъ Христа мало видѣть одно порицаніе за требованіе чудесъ; въ нихъ скорѣе выражается упрекъ за то, что царедворецъ не увѣровалъ во Христа прежде, чѣмъ необходимость заставила его обратиться за помощью къ чудодѣйственной силѣ Его. Правда, евангелистъ ничего особеннаго не говоритъ о безвѣріи царедворца; но уже одно замѣчаніе его, что этотъ проситель былъ царедворецъ, достаточно указываетъ на то, что онъ былъ чуждъ теплоты религіозной вѣры, какъ и всѣ высшіе придворные чины его времени.

Находя евангельскій разсказъ объ исцѣленіи сына царедворцева сказочнымъ, а само событіе миѳическимъ, Штраусъ отказывается отъ его объясненія да и вообще онъ справедливо говоритъ, что исцѣленій, совершонныхъ вдали отъ самого больнаго, такъ сказать—заочныхъ, посредствомъ магнетизма, объяснять нельзя [2]). Не видя ничего аналогическаго съ дѣйствіями человѣческими, Шлейермахеръ также находитъ это исцѣленіе совершенно необъяснимымъ; для него непонятно, какъ могло быть совершено это чудо: психическаго вліянія здѣсь допустить нельзя, такъ какъ ни врачъ, ни больной не видѣли другъ друга; о физическомъ вліяніи нечего и говорить — его здѣсь не было; психическое состояніе самого царедворца, т.-е. его вѣра, не приноситъ Шлейермахеру никакой пользы. Но—необъяснимое для отрицательныхъ критиковъ—это чудесное исцѣленіе вполнѣ понятно тому, кто въ изслѣдованіи о немъ не руководится тою или другою школьно-философскою предвзятою тенденціею; оно понятно для того,

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. II, стр. 106; Bruno Bauer, „Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker“, B. I, стр. 161; Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch Untersucht“, Leipzig, 1841, стр. 79.

[2]) „Das Leben Jesu“, II, 110.

кто, не омраченный пустымъ формализмомъ безжизненнаго пантеизма или абстрактностью идеализма, чуждый механическаго міровоззрѣнія матеріализма, смотритъ на жизнь, ея цѣлесообразное историческое развитіе, какъ на такой процессъ, которымъ руководитъ мудрое міроправленіе высшаго личнаго Разума, личнаго Бога; оно понятно только для того, кто безпристрастно относится къ евангельскому повѣствованію, на основаніи котораго хотя и нельзя объяснить этого чудеснаго исцѣленія, т.-е. постигнуть его обыкновеннымъ разумомъ, но за то можно вполнѣ понять его, понять именно какъ дѣйствіе всемогущей силы личнаго Бога. Къ сожалѣнію, мы должны сказать, что ни Штраусъ, ни Бауръ, ни Шлейермахеръ, ни Фейербахъ, несмотря на ихъ обширныя научныя познанія, возбуждающія къ нимъ чувство глубокаго уваженія даже въ ихъ противникахъ, несмотря на свой геніальный умъ, не могли такъ безпристрастно относиться къ евангельскимъ повѣствованіямъ объ этомъ чудесномъ исцѣленіи, совершонномъ по одному слову Христа; ихъ школьно-философскія, пантеистически-теософскія представленія закрывали имъ глаза и не давали возможности смотрѣть на дѣло прямо и видѣть въ этомъ исцѣленіи непосредственное дѣйствіе личнаго Бога. Они на все смотрѣли чрезъ очки своей теософіи, не допускавшей въ мірѣ ничего сверхъ естественнаго, и потому во всемъ хотѣли находить только одно естественное, человѣческое. Пантеистическій разсудокъ не въ силахъ переварить, не въ силахъ примирить съ своею системою того понятія о чудѣ, которое само собою навязывается мыслящему человѣку при изслѣдованіи истинъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Откровенія. Пантеистъ хотя, повидимому, и основываетъ все свое міровоззрѣніе на опредѣленномъ дѣйствіи положительныхъ законовъ, но онъ опускаетъ изъ виду то обстоятельство, что одинъ законъ подчиняется другому, высшему, что нравственные законы важнѣе физическихъ и даже управляютъ послѣдними; онъ забываетъ, что даже ограниченный умъ человѣка пользуется иногда законами природы по собственному усмотрѣнію. Но, кромѣ физическихъ законовъ, есть еще одинъ законъ, который даже стоитъ выше закона нравственно-человѣческаго, это— воля Божія, которая не только физическіе, но и нравственные законы направляетъ своею всемогущею силою именно такъ, а не иначе. На неосновательность пантеистическаго воззрѣнія на чудо прекрасно указалъ уже Францъ Буддей въ своемъ превосходномъ сочиненіи: „Theses theologicæ de atheismo“, гдѣ онъ разбираетъ воззрѣніе Спинозы на чудеса, о которыхъ намъ повѣствуетъ Св. Писаніе, и гдѣ онъ ясно доказалъ, что всѣ ошибки этого философа произошли лишь вслѣдствіе одного ложнаго положенія — „Deum et naturam unum idemque esse“. Какъ извѣстно, пантеистъ не признаетъ чуда потому, что онъ не признаетъ бытія личнаго Бога; для него Богъ — міръ, и міръ — Богъ, т.-е., просто говоря,—у него нѣтъ Бога; у него есть только

сухое, абстрактное понятіе Божества, но не само живое и личное Божество. Пантеистъ отрицаетъ чудо, потому что онъ не знаетъ никакой другой причинности, кромѣ причинности самой природы, будетъ ли это natura naturans или natura naturata; для него не существуетъ той причины всѣхъ причинъ, которую мы называемъ *Богомъ*. Если же прибавимъ еще къ этому то обстоятельство, что при такомъ пантеистическомъ міровоззрѣніи Штраусъ, Бауръ, Шлейермахеръ et tutti quanti имѣли еще и детерминистическое представленіе о міроправленіи, то для насъ будетъ совершенно понятнымъ, какимъ путемъ они пришли къ положительному отрицанію чуда, какъ непосредственнаго дѣйствія Божественнаго всемогущества. Само собою разумѣется, что вопросъ о томъ, вѣроятнымъ ли или невѣроятнымъ является то, что Христосъ совершалъ чудесныя дѣйствія, находится въ тѣснѣйшей связи съ тѣмъ, какъ смотритъ тотъ или другой теологъ на Его лицо. Для кого Онъ только человѣкъ, хотя бы то и носитель общечеловѣческаго идеала, для кого Онъ только іудейскій раввинъ,—тотъ всѣ дѣйствительныя чудеса, совершонныя Имъ, долженъ считать невѣроятными, непонятными и невозможными. Для такого ученаго, при изслѣдованіи евангельскихъ повѣствованіи о чудесныхъ событіяхъ, очевидно, есть только два пути: раціонализмъ и отрицаніе. Такимъ путемъ дѣйствительно и шли многіе ученые въ родѣ Паулюса, Вентурини, Штрауса, Баура и Ренана. Только Шлейрмахеръ, повидимому, хотѣлъ поставить дѣло нѣсколько иначе. Устраняя „эвіонизмъ“ вышеуказанныхъ изслѣдователей, онъ удерживаетъ за Христомъ „специфическое достоинство“ и даже „предчувствуетъ“, что Онъ долженъ былъ обладать чудодѣйственными силами. Такъ, въ одномъ изъ своихъ сочиненій [1]) онъ говоритъ: „въ отношеніи къ Искупителю мы предчувствуемъ какъ естественное высшаго порядка то, что Онъ долженъ былъ обладать чудодѣйственною силою“. И въ другомъ мѣстѣ: „Христосъ пользовался Своими чудодѣйственными силами, какъ каждый изъ насъ пользуется своими естественными силами, особенно послѣ того, какъ представлялся случай сдѣлать ими что-либо доброе“ [2]). Исцѣленіе сына царедворцева Шлейермахеръ объясняетъ этимъ специфическимъ достоинствомъ Іисуса („die specifische Würde“, „messianische Würde“, eigenthümliche Dignität“), съ которымъ были соединены Его чудодѣйственныя силы. „Правда,— говоритъ Шлейермахеръ [3]),—изъ специфическаго достоинства Іисуса еще не вытекаетъ возможность совершенія такихъ дѣйствій; но если Онъ дѣйствительно совершалъ ихъ, то они должны быть отнесены именно къ Его специфическому достоинству“. Углубляясь въ это раз-

[1]) „Glaubenslehre“, II, § 103.
[2]) Ibid., стр. 136.
[3]) „Das Leben Jesu“, стр. 225.

сужденіе, мы невольно задаемъ себѣ вопросъ: насколько логично подобное заключеніе?—и столь же невольно приходимъ къ отрицательному отвѣту. Въ самомъ дѣлѣ, если способность творить чудеса, какъ говоритъ Шлейермахеръ, еще не вытекаетъ изъ особеннаго достоинства Христа, то какимъ же образомъ мы должны эти чудеса относить именно къ этому достоинству Христа? Далѣе,—если совершонныя Христомъ чудеса мы должны относить къ Его особенному, т.-е. мессіанскому достоинству, какъ ихъ послѣднему основанію, то отсюда совершенно логически вытекаетъ заключеніе, что такихъ чудесъ, кромѣ Христа, не можетъ совершать уже никто, такъ какъ никто другой, по справедливому замѣчанію Шлейермахера же, не можетъ уже имѣть такого достоинства, какое имѣлъ Христосъ. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ взглядъ Шлейермахера совершенно произволенъ, не имѣетъ для себя никакого болѣе или менѣе твердаго основанія и вполнѣ противорѣчитъ тому взгляду, какой имѣлъ Самъ Христосъ о Своихъ чудесахъ и о Своей чудодѣйственной силѣ. Изъ евангельскихъ повѣствованій мы знаемъ: 1) что способности творить чудеса Христосъ никогда не приписывалъ Себѣ Самому, какъ Христу, какъ Мессіи; дѣла, которыя Онъ творилъ, Онъ приписывалъ только одному Богу (ср. Іоан. V, 17, 19, 20, 21, 30; VI, 38; VII, 16; IX, 4 и многіе др.); 2) не приписывая силы творить чудеса Своему „специфическому достоинству“, а только всемогуществу Божію, этимъ самымъ Онъ показываетъ, что совершеніе чудесъ принадлежитъ Ему только какъ Богу, а не какъ Мессіи, и, слѣдовательно, не исключаетъ возможности того, что такія же чудеса могутъ совершать и другія лица, хотя и не имѣющія такого достоинства, какое имѣлъ Онъ, но чрезъ то же самое всемогущество Божіе, —и притомъ совершать не только такія чудеса, какія совершалъ Христосъ, даже и *бо́льшія*. Это видно изъ собственныхъ словъ Христа. Предъ Своими страданіями, находясь наединѣ съ Своими учениками, Онъ обращается къ нимъ и говоритъ: „истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, и *больше* сихъ сотворитъ“ (указывается, очевидно, на христіанскую Церковь и ея распространеніе). И мы знаемъ, что апостолы обладали даромъ творить чудеса такія же точно, какія творилъ и самъ Христосъ,—это было отчасти даже ихъ миссіею. „Больныхъ исцѣляйте, говорилъ имъ Христосъ, посылая ихъ на проповѣдь,—прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бѣсовъ изгоняйте“ (Мѳ. X, 8; Лу. IX, 1). Все это дѣйствительно апостолы и совершали, какъ свидѣтельствуетъ книга Апостольскихъ Дѣяній. Итакъ, если, по мнѣнію Шлейермахера, въ чудесахъ Христа нельзя будто-бы видѣть непосредственнаго дѣйствія Божественнаго всемогущества, и если, какъ видно изъ сказаннаго, ихъ нельзя обусловливать исключительно особеннымъ достоинствомъ Христа, потому что такія же чудеса могли

творить и другія лица, не имѣвшія мессіанскаго достоинства, то, очевидно, остается только признать одно,—что всѣ евангельскія чудеса были совершены естественными силами По Шлейермахеру, почти такъ и выходитъ. Онъ приписываетъ Христу „чудодѣйственныя силы“ вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ приписываютъ эти силы Христу Церковь и Евангеліе. Эти „чудодѣйственныя силы“ Христа, по воззрѣнію Шлейермахера, вовсе не „божественныя силы“. Онѣ у Христа чудодѣйственны не сами по себѣ, но только для обыкновенныхъ людей, и притомъ чудодѣйственны лишь настолько, насколько Христосъ выше обыкновенныхъ людей; но Христосъ выше обыкновенныхъ людей не какъ Богочеловѣкъ, не какъ истинный Богъ, принявшій на Себя человѣческое естество, а только какъ лицо, которое „идеализировало въ себѣ высочайшую степень индивидуальности“, т.-е это значитъ, что Христосъ выше обыкновенныхъ людей лишь настолько, насколько идеалъ выше объективной реальности. Отсюда понятно, что и чудодѣйственныя силы Христа, по воззрѣнію Шлейермахера, не божественныя силы, но тѣ же самыя силы, которыми обладаетъ и всякій обыкновенный человѣкъ, съ тѣмъ только различіемъ, что во Христѣ эти совершенно естественныя силы достигли своей идеальной реализаціи. Такимъ-то путемъ Шлейермахеръ хотѣлъ всѣ чудесныя дѣйствія Христа представить въ естественномъ свѣтѣ Для него важно было найти только аналогію между чудесными дѣйствіями Христа и дѣйствіями обыкновенныхъ людей. Какъ скоро такая аналогія найдена, онъ уже смѣло признавалъ дѣло рѣшеннымъ и всякое чудесное дѣйствіе Христа надѣялся представить совершенно естественнымъ. Если какое-нибудь дѣйствіе можетъ произвести обыкновенный человѣкъ только въ незначительной степени, то Христосъ, какъ воплощенный идеалъ человѣчества, у котораго всѣ естественныя силы развиты до его maximum'а, по воззрѣнію Шлейермахера, то же самое дѣйствіе могъ совершить въ такой степени, что для обыкновеннаго человѣка оно должно было казаться сверхъестественнымъ, необыкновеннымъ, чудеснымъ. Но нельзя не сказать, что такое воззрѣніе слишкомъ фантастично и не имѣетъ для себя твердаго, реальнаго основанія. Никто никогда еще не видѣлъ воплощеннаго идеала человѣчества; да такого полнаго осуществленія идеала никогда не можетъ и быть на самомъ дѣлѣ, потому что еслибы извѣстный идеалъ и былъ достигнутъ, то на его мѣсто всегда явился бы тотчасъ другой, болѣе высокій и болѣе недостижимый. Вотъ почему мы и не можемъ сказать того, могъ ли имѣть этотъ идеалъ такія чудодѣйственныя силы, какими обладалъ Христосъ. Затѣмъ, еслибы мы допустили, что Христосъ есть только лицо, осуществившее въ себѣ идеалъ человѣчества, то мы должны бы были допустить также и то, что во Христѣ развиты были до maximum'а не однѣ только духовныя силы или религіозное самосознаніе, но и силы физическія, по-

тому что человѣкъ есть существо не психическое только, а психофизическое, какимъ, очевидно, долженъ быть также и его идеалъ,— что́, разумѣется, нелѣпость.

Что касается теперь чудеснаго исцѣленія сына царедворцева, то мы положительно не знаемъ, чему отдать преимущество: — отрицанію ли все отрицающаго Штрауса, или же ничего не объясняющему объясненію все признающаго, но втихомолку также все отрицающаго Шлейермахера.

Исцѣленіе въ Капернаумѣ слѣпо-нѣмаго бѣсноватаго (Мѳ. XII, 22; Мр. III, 22; Лук. XI, 14).

Изъ Каны Іисусъ Христосъ прибылъ въ Капернаумъ. Въ Капернаумѣ въ это время былъ одинъ бѣсноватый, который страдалъ слѣпотою и нѣмотою. Но когда привели ко Христу этого человѣка, Онъ „исцѣлилъ его, такъ что слѣпой и нѣмой сталъ и говорить, и видѣть". „И дивился весь народъ, и говорилъ: не это ли Христосъ, Сынъ Давидовъ?" Въ опроверженіе такого мнѣнія, фарисеи, бывшіе при этомъ, начали обвинять Христа въ томъ, будто-бы „Онъ изгоняетъ бѣсовъ не иначе, какъ силою веельзевула, князя бѣсовскаго". Отвѣчая на это, Іисусъ Христосъ прежде всего указываетъ фарисеямъ на противорѣчіе здравому смыслу ихъ положенія, ибо если сатана сатану изгоняетъ, то онъ раздѣлился самъ съ собою: какъ же устоитъ царство его? Всякое царство, раздѣлившееся само въ себѣ, опустѣетъ; и всякій городъ или домъ, раздѣлившійся самъ въ себѣ, не устоитъ. Послѣ этого ясно, что въ исцѣленіи бѣсноватыхъ нужно видѣть не силу веельзевула, а наступленіе царствія Божія. Противоположность между царствіемъ Божіимъ и царствомъ сатаны такъ рѣзка, что кто принадлежитъ къ царству веельзевула, тотъ уже не можетъ принадлежать къ царствію Божію, которымъ непосредственно управляетъ самъ Духъ Святый. Вотъ почему всякій грѣхъ и хула даже на Сына Человѣческаго простятся человѣкамъ, а хула на Духа Святаго не простится имъ ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ.

Разсматривая это событіе, Штраусъ [1]) отождествляетъ его съ подобнымъ же событіемъ, о которомъ говоритъ Матѳей въ главѣ IX, ст. 32. Хотя, говоритъ онъ, и „весьма вѣроятно", что въ евангельской исторіи могли повторяться подобныя событія, но тѣмъ не менѣе тождество двухъ указанныхъ исцѣленій слишкомъ бросается въ глаза, чтобы его можно было не видѣть. Оба раза приводятъ ко Христу бѣсноватаго, и оба раза бѣсноватый оказывается нѣмымъ, оба раза исцѣленіе бѣсноватаго и именно *нѣмаго* даетъ поводъ фарисеямъ —

[1]) „Das Leben Jesu", B. I, стр. 712.

и именно фарисеямъ—обвинять Христа въ томъ, что „Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою князя бѣсовскаго". Бѣсноватые, говоритъ Штраусъ, были такъ многоразличны (vielerlei), — почему же вышеуказанное обвиненіе не присоединено къ исцѣленію бѣсноватаго инаго рода, а именно къ исцѣленію бѣсноватаго нѣмаго? Ясно, что Матѳей допустилъ повтореніе одного и того же миѳическаго событія, и т. д. Конечно, при Штраусовскомъ способѣ отношенія къ евангельскимъ повѣствованіямъ отождествить эти событія было не особенно трудно; но за то для каждаго безпристрастнаго читателя Евангелія ясно и то, насколько неосновательно такое отождествленіе. Для каждаго до очевидности ясно, что здѣсь говорится о двухъ совершенно различныхъ лицахъ. Тамъ (гл. IX, 32) приводятъ ко Христу нѣмаго бѣсноватаго; здѣсь—бѣсноватаго, который въ одно и то же время былъ и слѣпъ, и нѣмъ; тотъ, по исцѣленіи, начинаетъ только говорить; этотъ же вдругъ началъ видѣть и слышать; то исцѣленіе было совершено въ одно время, это—въ совершенно другое. Наконецъ, мы не видимъ ничего поразительнаго и въ томъ, что̀ такъ поражаетъ отрицательную критику. Критика недоумѣваетъ, почему именно только исцѣленіе бѣсноватыхъ *нѣмыхъ*, а не другаго рода, возбуждаетъ у фарисеевъ мысль обвинять Іисуса въ томъ, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою веельзевула, князя бѣсовскаго. Дѣйствительно, подобное явленіе можетъ показаться страннымъ особенно для предубѣжденныхъ евангельскихъ критиковъ; тѣмъ не менѣе, обвинять евангелиста, по нашему мнѣнію, въ томъ все-таки нельзя: обвиненіе это скорѣе должно падать на фарисеевъ, которые не подумали о томъ, что при исцѣленіи бѣсноватаго *нѣмаго* они уже разъ обвиняли Іисуса въ союзѣ съ веельзевуломъ, и потому повтореніе этого же самаго обвиненія можно было бы отложить до исцѣленія бѣсноватыхъ инаго рода Отрицательная критика находитъ правдоподобнымъ повтореніе фарисеями одного и того же обвиненія; по нашему же мнѣнію, и само повтореніе одного и того же обвиненія не заключаетъ въ себѣ ничего неправдоподобнаго, и мнѣніе отрицательной критики не имѣетъ для себя никакого основанія. Не было бы, конечно, ничего удивительнаго и въ томъ, еслибы одно и то же обвиненіе было повторено и одними и тѣми же лицами; возможность такого повторенія не можетъ быть отрицаема; но если при этомъ мы примемъ еще во вниманіе, что евангелистъ нигдѣ не говоритъ, чтобы фарисеи, обвинявшіе Іисуса въ союзѣ съ веельзевуломъ, были одни и тѣ же лица, — то что же въ его повѣствованіи можетъ быть неправдоподобнаго? Почему же различныя лица въ различное время не могли высказывать сходныхъ или тождественныхъ предположеній по поводу сходныхъ между собою событій?

Послѣ сказаннаго ясно, что недовѣріе отрицательныхъ критиковъ къ евангельскому повѣствованію объ исцѣленіи бѣсноватаго, который

былъ слѣпъ и нѣмъ, основывается вовсе не на евангельскомъ текстѣ, а на чемъ-то другомъ. Это „что-то другое“ есть именно школьно-философское, чисто догматическое предположеніе отрицательныхъ критиковъ, что бѣсноватыхъ не было, нѣтъ и быть не можетъ, — предположеніе, въ свою очередь основывающееся на другомъ, такомъ же школьно-философскомъ и чисто-догматическомъ предположеніи о невозможности объективно-реальнаго существованія злыхъ духовъ. Хотя разборъ догматическихъ положеній и не входитъ въ планъ нашего разсужденія, но двухъ вышеуказанныхъ положеній мы считаемъ нужнымъ коснуться для того, чтобы яснѣе представить всю несостоятельность возраженій, указываемыхъ въ данномъ случаѣ отрицательною критикою.

Основаніе для отрицанія личнаго объективно-реальнаго бытія злыхъ духовъ (dass es keinen Teufel gebe) отрицательная критика [1]) находитъ прежде всего въ томъ предположеніи, что твердо и постоянно пребывающее зло (beharliche Bosheit) несоединимо съ „отличнѣйшимъ разумѣніемъ“ (ausgezeichnetsten Einsicht), которое несомнѣнно должно быть мыслимо въ понятіи злаго духа. Но для опроверженія этого возраженія достаточно сказать только, что мы не имѣемъ ровно никакого основанія непремѣнно мыслить въ понятіи злаго духа то „отличнѣйшее разумѣніе“, которое не можетъ быть соединимо съ непрерывнымъ зломъ и даже исключаетъ его. По крайней мѣрѣ такого основанія не даетъ намъ Священное Писаніе. Правда, по ученію Св. Писанія, злые духи и послѣ своего паденія не потеряли тѣхъ высшихъ естественныхъ способностей и силъ, которыя свойственны существу и природѣ ангеловъ, — почему они и менѣе ограничены пространствомъ и временемъ, могутъ быть болѣе подвижны, могутъ болѣе знать, чѣмъ обыкновенные люди, и даже превосходятъ послѣднихъ своимъ умомъ и хитростію. Но ихъ умъ все-таки отличается отъ обыкновеннаго человѣческаго ума только степенью, а потому и не исключаетъ еще собою совмѣстнаго существованія зла; онъ не есть тотъ личный абсолютный разумъ, который свойственъ только одному всеблагому Существу — Богу и который дѣйствительно несоединимъ съ понятіемъ зла въ какой бы то ни было формѣ. Что это дѣйствительно такъ, ясно вытекаетъ уже изъ того, что въ своихъ постоянныхъ и упорныхъ нападкахъ на царствіе Божіе сатана постоянно остается побѣжденнымъ, — чего, конечно, не могло бы быть, еслибы сатана имѣлъ тотъ абсолютный разумъ, который несоединимъ съ понятіемъ непрерывно продолжающагося зла.

Не менѣе безосновательно возражаютъ отрицательные критики, обзывающіе христіанскихъ апологетовъ „адвокатами діавола“, и въ

---

[1]) Напр., Schleiermacher, „Glaubenslehre“, I, § 44, 1. Strauss, „Das Leben Jesu“, B. I, стр. 435.

томъ случаѣ, когда указываютъ на позднѣйшее происхожденіе самаго ученія о діаволѣ [1]), а еще смѣшнѣе становится, когда узнаешь, что нѣкоторые изъ нихъ стараются доказать невѣдущимъ, что даже и Самъ Христосъ, изгонявшій легіоны бѣсовъ, не вѣровалъ будто-бы въ ихъ личное объективно-реальное существованіе. Такъ разсуждаетъ, напр., Шлейермахеръ. Первоначально, говоритъ онъ [2]), слова: *сатана* (σατανᾶς) и *діаволъ* (διάβολος) были лишь простыми аппелятивами, т. е. они не обозначали никакого опредѣленнаго, объективно-реальнаго существа, но обозначали лишь одни общія понятія, были простыми названіями, не имѣя соотвѣтствующаго себѣ объекта; слово „διάβολος" (діаволъ) обозначало вообще клеветника, „σατανᾶς" (сатана) — противника, врага. Есть мѣста даже и въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, гдѣ слово „διάβολος" встрѣчается именно съ такимъ значеніемъ, точно также какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ слово „σατανᾶς", какъ напр. 2 Цар., XIX, 22 [3]). Затѣмъ, мало-по-малу вмѣстѣ съ развитіемъ языка эти слова были персонофицированы, а существа, ими обозначаемыя, были надѣлены народною фантазіею извѣстными свойствами. Словомъ, это то же, что наши домовые, русалки, лѣшіе, феи и т. п. Христосъ же, употребляя эти слова, очевидно снисходилъ лишь къ народному представленію и не протестовалъ противъ него уже по одному тому, что это не входило въ Его миссію. Подобное разсужденіе Шлейермахеръ ведетъ, повидимому, даже въ интересахъ Евангелія, ибо въ противномъ случаѣ, говоритъ онъ [4]), мы должны бы были приписать ученію Христа дуалистическій характеръ, близко граничащій съ манихействомъ. Въ подтвержденіе своей мысли онъ разбираетъ всѣ тѣ наименованія, которыми въ нашихъ Евангеліяхъ обыкновенно обозначается злой духъ, и, разумѣется, каждое изъ нихъ толкуетъ по своему. Такъ, напр., на выраженіе: „князь міра сего" — ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου — смотрятъ обыкновенно какъ на выраженіе тождественное съ словомъ „сатана" (σατανᾶς) или „діаволъ" (διάβολος), а между тѣмъ, по словамъ Шлейермахера, этимъ выраженіемъ Христосъ обозначалъ всегда лишь современное Ему іудейское правительство, которое Онъ поставляетъ какъ бы подъ власть діавола, въ противоположность тому, что прежде оно находилось всегда подъ непосредственнымъ правленіемъ Божіимъ. Другое выраженіе: „князь бѣсовскій" (ἄρχων τῶν δαιμονίων) и „веельзевулъ" (βεελζεβούλ) — находятся не въ устахъ Христа,

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu", стр. 333—335; Strauss, „Das Leben Jesu" B. I., стр. 435, Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker", стр. 222.

[2]) „Das Leben Jesu", стр. 341 и тамъ же.

[3]) Въ еврейской Библіи этотъ стихъ считается 23-мъ; дѣйствительно, въ немъ слово σατανᾶς имѣетъ только аппелятивное значеніе, почему LXX и переводятъ его не словомъ „διάβολος", какъ бы слѣдовало по Шлейермахеру, а словомъ „εἰς ἐπιβουλον", по славянской Библіи „въ навѣты".

[4]) „Das Leben Jesu", стр. 331.

а въ устахъ фарисеевъ или, по другому разсказу, въ устахъ „нѣкоторыхъ“ (τινές) или „толпы“ (ὄχλος), обвиняющей Христа въ томъ, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ (δαιμόνια) „силою князя бѣсовскаго“ (ἄρχων τῶν δαιμονίων). Рѣчь идетъ собственно о болѣзненномъ состояніи бѣсноватыхъ и ихъ исцѣленіяхъ, — вопросъ лишь естественно-научный (ein naturwissenschaftlicher Gegenstand), а потому Христосъ и не имѣлъ повода протестовать противъ всеобщаго народнаго представленія. Говоря впрочемъ о томъ, что „если сатана сатану изгоняетъ“ (ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει), то онъ раздѣлился самъ съ собою: какъ же устоитъ царство его?“ (ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ) — Христосъ, говоритъ Шлейермахеръ [1]), идетъ далѣе предположенія фарисеевъ, не только игнорируя ихъ выраженіями: „князь бѣсовскій“ (ἄρχων τῶν δαιμονίων) и „веельзевулъ“ (βεελζεβούλ), но и множественнымъ числомъ (δαιμόνια) и называя какъ изгоняющаго, такъ и изгоняемаго однимъ и тѣмъ же словомъ „сатана“ (σατανᾶς). Такое поведеніе Христа можно объяснить, по мнѣнію Шлейермахера, только тѣмъ, что Онъ не признавалъ бытія бѣсовъ и не хотѣлъ употреблять чужеземныхъ наименованій (βεελζεβούλ, δαιμόνια, διάβολος), употребляя лишь одно „сатана“, которое находится и въ національныхъ еврейскихъ писаніяхъ. Такимъ образомъ въ разбираемомъ нами мѣстѣ можно видѣть, по мнѣнію Шлейермахера, только указаніе на господствовавшее тогда народное представленіе, которымъ нѣкоторые думали объяснить себѣ извѣстныя дѣйствія Христа, и Христосъ въ вышеуказанномъ выраженіи не говоритъ ничего болѣе, какъ только то, что Его дѣйствія не могутъ быть объяснены изъ этого представленія. Что касается слова „діаволъ“, которое вполнѣ отождествляется въ нашихъ Евангеліяхъ съ словомъ „сатана“, то, кромѣ исторіи искушенія, оно употребляется еще въ притчахъ о сѣятелѣ и плевелахъ и въ изображеніи страшнаго суда. Но Шлейермахеръ находитъ излишнимъ подробно разбирать эти мѣста, такъ какъ рѣчь Христа въ нихъ носитъ на себѣ не дидактическій, а лишь приточный характеръ.

Таково разсужденіе Шлейермахера; ясно, что для обнаруженія всей его лжи потребуется не особенно много труда. Правда, что касается выраженій: „діаволъ“ и „веельзевулъ“, то они дѣйствительно стали употребляться евреями только уже въ позднѣйшее время и именно во время и послѣ плѣна вавилонскаго. Но это обстоятельство, очевидно, нисколько не помогаетъ дѣлу Шлейермахера. Самъ Шлейермахеръ признаетъ, что всѣ евангельскія наименованія злаго духа (σατανᾶς, βεελζεβούλ, διάβολος, ὁ πονηρὸς, ἐχθρος, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ἄρχων τῶν δαιμονίων) поперемѣнно ставятся въ нашихъ Евангеліяхъ одно вмѣсто другаго, какъ напр. въ исторіи искушенія у Марка стоитъ „сатана“, а у Матѳея и Луки — „діаволъ“, въ притчѣ о сѣя-

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 335.

телѣ у Луки — „діаволъ“, а у Матѳея — „лукавый“ (πονηρός), и т. п. Если же всѣ евангельскія наименованія злаго духа поперемѣнно ставятся одно вмѣсто другаго, т. е. всѣ они тождественны между собою по выражаемому ими понятію, то ясно, что у евреевъ со времени плѣна вавилонскаго явились лишь новыя наименованія злаго духа, но не самыя понятія о немъ. Подъ выраженіемъ „ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου“, какъ мы видѣли, Шлейермахеръ разумѣетъ не діавола, но лишь тогдашнее іудейское правленіе, явно враждебное Христу и Его ученію. Какъ извѣстно, это выраженіе встрѣчается всего только въ трехъ мѣстахъ Евангелія отъ Іоанна (XII, 31; XIV, 30; XVI, 11), и ни въ одномъ изъ этихъ мѣстъ ему нельзя придавать того смысла, какой указываетъ Шлейермахеръ. „Нынѣ судъ міру сему, говоритъ Христосъ, нынѣ князь міра сего (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) изгнанъ будетъ вонъ“. Для каждаго очевидно, что въ этихъ словахъ Христа не заключалось бы того глубокаго смысла, какой они дѣйствительно имѣютъ, еслибы въ нихъ шла рѣчь не объ отнятіи власти у діавола при наступленіи царствія Божія, а объ уничтоженіи гражданскихъ правительствъ. Изгнаніе „князя міра сего“ и судъ міра сего Христосъ поставляетъ въ этомъ выраженіи въ неразрывную связь съ Своею смертію и Своимъ воскресеніемъ. Такимъ образомъ, если подъ „княземъ міра сего“, изгоняемымъ вонъ смертію Искупителя, мы будемъ разумѣть тогдашнее іудейское правительство, явно враждебное Христу и Его ученію, то въ такомъ случаѣ мы не можемъ утверждать, что миссія Христа была чужда политическаго характера, — заключеніе, съ которымъ не можетъ согласиться и самъ Шлейермахеръ. Далѣе, что подъ выраженіемъ „князь міра сего“ Христосъ дѣйствительно разумѣлъ духа злобы, а не гражданское правительство, это подтверждается употребленіемъ вышеуказаннаго выраженія и ближайшими послѣдователями Христа, Его апостолами [1]). Наконецъ, по замѣчанію лучшихъ ученыхъ новѣйшаго времени, какъ напр. Эйзенменгера и другихъ, „княземъ міра сего“ имѣли обыкновеніе называть діавола также и древнѣйшіе раввины [2]). Никто не имѣетъ права утверждать, что Христосъ не вѣровалъ въ истины ветхозавѣтнаго Откровенія; а если Онъ вѣровалъ въ него, то очевидно, что Онъ вѣровалъ также и въ личное существованіе злаго духа, какимъ этотъ послѣдній представляется во многихъ книгахъ Ветхаго Завѣта и особенно въ книгѣ Іова. Указанію Христа на діавола, имѣющаго даже своихъ ангеловъ и сѣющаго плевелы между пшеницею, Шлейермахеръ не придаетъ никакого значенія, на томъ будто-бы основаніи, что рѣчь Христа здѣсь носитъ приточный характеръ. Но притча сама по себѣ еще не исключаетъ, конечно, объективно-реальнаго существованія дѣйствую-

---

[1]) Срвн., напр., 2 Кор. IV, 4; Ефес. II, 2; VI, 12 и др.

[2]) Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 274.

щихъ въ немъ лицъ. Дѣйствующимъ лицомъ въ притчѣ нерѣдко представляется Самъ Богъ; неужели же на этомъ основаніи мы должны сомнѣваться въ Его дѣйствительномъ бытіи? Точно также мы не имѣемъ основанія сомнѣваться въ объективно-реальномъ существованіи сѣятелей, виноградниковъ, богачей, овецъ и козъ, хотя они и упоминаются въ притчахъ Спасителя. Ясно, что и діаволъ въ этомъ случаѣ не долженъ представлять собою никакого исключенія. По мнѣнію Шлейермахера, Христосъ, употребляя слова: „сатана“, „діаволъ“ и т. п., снисходилъ только къ народному представленію и не протестовалъ противъ него. Но если Христосъ не протестовалъ противъ *ложнаго* народнаго представленія, то намъ не остается сдѣлать никакого другаго заключенія, кромѣ того, что Христосъ, Самъ Себя называвшій Истиною и ея служителемъ, на самомъ дѣлѣ потворствовалъ лжи и даже нѣкоторымъ образомъ поощрялъ ее. Если такъ называемые бѣсноватые (δαιμονιζόμενοι), по убѣжденію Христа, на самомъ дѣлѣ не были одержимы злымъ духомъ, а между тѣмъ Христосъ обращался съ ними, какъ съ бѣсноватыми, то, не открывая истины народу, Онъ очевидно желалъ вызвать въ немъ ложное представленіе о Себѣ, что Онъ изгоняетъ злыхъ духовъ, хотя самъ и былъ убѣжденъ, что никакихъ злыхъ духовъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Но съ такимъ заключеніемъ никогда не согласился бы и самъ Шлейермахеръ, ибо если согласиться съ этимъ выводомъ, то необходимо согласиться и съ тѣмъ, что Христосъ не былъ даже и честнымъ человѣкомъ. Шлейермахеръ старается отрицать убѣжденіе Христа въ объективно-реальномъ существованіи злыхъ духовъ, какъ будто бы только въ виду того, чтобы не допустить въ Его ученіи дуализма или манихейства; но въ этомъ отношеніи трудъ Шлейермахера оказывается совершенно напраснымъ. Св. Писаніе, какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта не признаетъ двойственнаго начала ни въ мірѣ внѣшнемъ, ни въ человѣческихъ дѣйствіяхъ,—вотъ почему и ученіе манихеевъ православная Церковь отвергла на самыхъ же первыхъ порахъ его существованія. Зло въ мірѣ, по ученію Св. Писанія, не есть нѣчто существенно-необходимое, но лишь совершенно случайное. Самъ діаволъ не признается первоначальнымъ и самостоятельнымъ принципомъ зла; онъ самъ былъ сотворенъ существомъ добрымъ и палъ, т. е. сдѣлался злымъ, только въ силу извѣстнаго рѣшенія своей воли. Такъ учатъ насъ объ этомъ и апостолы, а ихъ богословія самъ Шлейермахеръ не отдѣляетъ отъ богословія Христа и даже сильно возстаетъ противъ такого отдѣленія, допускаемаго нѣкоторыми новѣйшими учеными.

Само собою разумѣется, что, отрицая личное объективно-реальное бытіе злыхъ духовъ, отрицательная критика не признаетъ достовѣрными и евангельскихъ повѣствованій объ исцѣленіи бѣсноватыхъ. Разсматривая симптомы того болѣзненнаго состоянія, которое

въ евангельскихъ повѣствованіяхъ называется состояніемъ бѣсноватыхъ [1]), отрицательные критики (Штраусъ, Бруно, Бауэръ, Вейссе, Шлейермахеръ и др.) находятъ ихъ поразительно (auffallend) сходными съ симптомами извѣстныхъ психическихъ или нервозныхъ болѣзней (сумасшествіе, бѣшенство, манія, эпилепсія и т. п.), а потому и болѣзненныя состоянія бѣсноватыхъ они признаютъ тождественными съ подобными же болѣзненными состояніями настоящаго времени, и въ этомъ случаѣ Христосъ, по ихъ мнѣнію, раздѣлялъ только представленія своихъ современниковъ и другихъ лицъ, вѣровавшихъ въ существованіе бѣсноватыхъ, каковъ, напр., Іосифъ Флавій [2]). („О войн. іуд.“, кн. VII, гл. VI, 3; ср. „Древн.“, кн. VIII, гл. II, 5). По словамъ Штрауса [3]), апостолы, вѣрные своему времени и народному міровоззрѣнію, назвали бы бѣсноватыми многихъ теперешнихъ сумасшедшихъ, такъ что самый „простой мужъ“ съ правомъ научилъ бы ихъ теперь лучшему. Понятно, почему и Шлейермахеръ исцѣленія бѣсноватыхъ называетъ самыми понятнѣйшими (am begreiflichsten) дѣйствіями Христа [4]). Немного сравнительно новаго и мало пользы въ рѣшеніи вопроса о евангельскихъ бѣсноватыхъ принесъ и Бернгардъ Вейссъ въ своемъ недавно изданномъ сочиненіи „Das Leben Jesu“. Исходя изъ того, что сатана могъ войти въ Іуду (Іоан. XIII, 27; Лук. XXII, 3) и что бѣсноватый находится во власти злаго духа, который изъ него говоритъ (Марк. I, 23), не иначе, какъ святой нѣвецъ во власти Духа Божія, когда онъ его богодухновляетъ, Вейссъ говоритъ, что „фактъ, который находится здѣсь въ основаніи, есть не иной, какъ тотъ, что грѣховное состояніе достигаетъ того крайняго пункта, гдѣ человѣкъ не имѣетъ болѣе грѣха, но грѣхъ его, гдѣ онъ, не имѣя ни силы, ни хотѣнія, подпадаетъ порабощающей его силѣ грѣха, и что эта сила переносится на вышечело-

---

[1]) Хотя, по мнѣнію Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 447), на самомъ дѣлѣ евангельскіе бѣсноватые были люди естественно (!) недужные.

[2]) Іосифъ Флавій разсказываетъ объ одномъ іудейскомъ заклинателѣ, который посредствомъ какого-то магическаго кольца и валомановскихъ магическихъ формулъ извлекалъ демоновъ изъ носа бѣсноватыхъ; чтобы убѣдить присутствующихъ въ томъ, что злое существо дѣйствительно выходило вонъ изъ человѣка, онъ однажды поставилъ вблизи бѣсноватаго сосудъ, наполненный водою, и приказалъ демону опрокинуть его,—что тотъ и сдѣлалъ.. Подобнымъ же образомъ разсказываетъ Филостратъ („Vita Apoll.“, IV, 20) объ Аполлоніѣ Тіанскомъ, что демону, бѣсновавшему одного юношу, онъ приказалъ удалится изъ юноши съ какимъ-нибудь (?) видимымъ признакомъ,—послѣ чего тотъ (т.-е. демонъ) вызвался опрокинуть стоявшую недалеко статую, которая, къ удивленію всѣхъ присутствовавшихъ, дѣйствительно мгновенно упала, когда демонъ оставилъ юношу (у Штрауса, „Das Leben Jesu“, стр. 446). Эти суевѣрныя басни Штраусъ, разумѣется, ставитъ рядомъ съ нашими евангельскими повѣствованіями.

[3]) „Das Leben Jesu“, B. 2, стр. 14.

[4]) Срвн. также у Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 446.

вѣческую духовную силу, которая господствуетъ надъ нимъ и дѣлаетъ его чуждымъ всякаго хотѣнія". Такимъ образомъ бѣсноватые, по мнѣнію Вейсса, суть только величайшіе грѣшники. Но не всѣ грѣшники суть бѣсноватые. Особенность такъ-называемыхъ бѣсноватыхъ состоитъ именно въ томъ, что у нихъ вмѣстѣ съ подпаденіемъ подъ власть грѣха и діавола соединяется еще болѣзненность психическаго или физическаго рода, которая понималась какъ слѣдствіе ихъ грѣховнаго состоянія [1]).

Не всякій, конечно, согласится съ такими умствованіями отрицательной критики. Изъ евангельскихъ повѣствованій ничуть нельзя видѣть того, чтобы бѣсноватые имѣли какое-нибудь сходство съ современными намъ сумасшедшими или вообще людьми душевно-больными. Не давая повода къ двусмысленному пониманію, евангелисты прямо говорятъ намъ, что непосредственною причиною болѣзненнаго состоянія бѣсноватыхъ было именно личное воздѣйствіе злыхъ духовъ Эти злые духи (δαιμόνια, πνεύματα πονηρά, πνεύματα ἀκάθαρτα) положительно овладѣвали человѣкомъ и всецѣло являлись въ немъ непосредственнымъ принципомъ всѣхъ его дѣйствій, одаряя его ужасною, нечеловѣческою силою, которая ясно указываетъ на ненормальное состояніе этихъ больныхъ—не только психическое, но и физическое. Такого рода больные даже не терпѣли ничего человѣческаго: не одѣвались въ одежду, жили не въ людскихъ жилищахъ, а въ гробахъ; ихъ связывали цѣпями и узами, сберегая ихъ, какъ говоритъ евангелистъ [2]), но они разрывали узы и были гонимы бѣсомъ въ пустыни. По изображенію евангелистовъ, это было дѣйствительно ужаснѣйшее болѣзненное психо-физическое состояніе, которому только могъ подвергнуться несчастный человѣкъ, и спасти отъ него, конечно, не могли никакія естественныя силы, до какого бы максимума мы ихъ ни доводили. Такимъ образомъ исцѣленія бѣсноватыхъ не только не могутъ быть названы самыми понятными изъ чудесъ Христовыхъ,—какъ утверждаетъ Шлейермахеръ,—но они положительно непостижимы для человѣческаго разума, и ихъ можно объяснить себѣ лишь однимъ дѣйствіемъ силы Божественной. Правда, мы охотно допускаемъ, что многіе внѣшніе симптомы болѣзненнаго состоянія евангельскихъ бѣсноватыхъ имѣютъ нѣкоторое сходство то съ симптомами маніи, то съ симптомами эпилепсіи, то съ симптомами сумасшествія; но за то въ состояніи евангельскихъ бѣсноватыхъ есть много и другихъ симптомовъ, которыхъ положительно нельзя находить въ болѣзненныхъ состояніяхъ нашего времени. Такъ, евангельскіе бѣсноватые хорошо знаютъ и прямо говорятъ, что въ нихъ находится діаволъ, котораго

---

[1]) Weiss, „Das Leben Jesu", 1882, B. 1, стр. 454—467.

[2]) Лук. VIII, 26—29.

они ясно отличаютъ отъ самихъ себя; правда. бываетъ, что и простой, обыкновенный сумасшедшій имѣетъ иногда опредѣленную idée fixe; бываютъ иногда даже и такіе случаи, что причиною сумасшествія, представленіемъ, разрушившимъ въ человѣкѣ нормальное теченіе его умственной жизни, является именно представленіе о діаволѣ,—это такъ-называемая *демономанія*; но возможно ли допустить, чтобы всѣ сумасшедшіе какой-нибудь страны, въ данномъ случаѣ Палестины, столь различные между собою во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, столь несходные по главнымъ симптомамъ своего болѣзненнаго состоянія, помѣшались именно на одномъ и томъ же представленіи, имѣли одну и ту же idée fixe! [1]) Кромѣ того, евангельскіе бѣсноватые всегда признаютъ и открыто называютъ Христа Сыномъ Божіимъ. и называютъ такъ только одного Его и никого болѣе, а между тѣмъ опытъ показываетъ, что сумасшедшіе менѣе всего способны къ такому богословскому познанію, не говоря уже о томъ, что съ точки зрѣнія отрицательной критики совершенно будетъ непонятнымъ то обстоятельство, что эпитетъ „Сынъ Божій“ бѣсноватые прилагаютъ всегда только къ одному Христу. Наконецъ, нѣмота, слѣпота и необыкновенная физическая сила евангельскихъ бѣсноватыхъ, при полномъ сохраненіи самосознанія, ясно указываютъ на то, что во власти злыхъ духовъ находилась не психическая жизнь бѣсноватыхъ, а физическая, не духъ, а лишь нервная система ихъ, что́, очевидно, не только говоритъ противъ отождествленія евангельскихъ бѣсноватыхъ съ обыкновенными сумасшедшими или вообще душевнобольными, но и опровергаетъ другое возраженіе отрицательныхъ критиковъ [2]), которые представляютъ себѣ немыслимою (undenkbar) столь непрочную связь между душою и тѣломъ, чтобы въ человѣка могло втиснуться еще совершенно чуждое ему самосознаніе. Послѣ сказаннаго ясно, что евангельскіе критики поступали бы гораздо логичнѣе и даже честнѣе, еслибы они уже совершенно отвергали достовѣрность евангельскихъ повѣствованій объ исцѣленіи бѣсноватыхъ, а не перетолковывали ихъ въ томъ смыслѣ, какой имъ желателенъ, но какой положительно противорѣчитъ какъ самымъ евангельскимъ повѣствованіямъ объ исцѣленіяхъ бѣсноватыхъ, такъ и всему Евангелію вообще. Если Іисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, какъ говоритъ намъ Евангеліе, если слово Его—истина, какъ учитъ Онъ Самъ, то и во всемъ томъ, что́ говорится въ Евангеліи о бѣсноватыхъ, должно, конечно, видѣть болѣе, чѣмъ невѣжественное и ложное народное представленіе.

---

[1]) По словамъ Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 453), во время земной жизни Іисуса бѣснованіе было модною болѣзнію—„geradezu Modekrankheit war“!..

[2]) Срвн., напр., Strauss, „Das Leben Jesu“, § 93.

Исцѣленіе гадаринскаго бѣсноватаго (Мѳ. VIII, 28—34, Мр. V, 1—20; Лук. VIII, 26—39).

Изъ Галилеи, гдѣ Іисусъ проживалъ до сихъ поръ и гдѣ Онъ совершилъ всѣ три вышеприведенныя исцѣленія, озеромъ Онъ отправился въ страну Десятиградія (Декаполисъ), находившуюся на южномъ берегу озера. Какъ только Онъ вышелъ на берегъ, Его встрѣтилъ одинъ человѣкъ изъ города Гадары, одержимый бѣсами съ давняго времени, и въ одежду не одѣвавшійся, и жившій не въ домѣ, а въ гробахъ. И никто не могъ связать его даже цѣпями,—потому что многократно былъ онъ скованъ оковами и цѣпями, но всегда разрывалъ цѣпи и разбивалъ оковы; и никто не въ силахъ былъ укротить его. Всегда, ночью и днемъ, въ горахъ и гробахъ, онъ кричалъ и бился ногами. При всемъ томъ онъ былъ настолько свирѣпъ, что никто не смѣлъ даже проходить тѣмъ путемъ, гдѣ онъ проживалъ Увидѣвъ Іисуса еще издали, этотъ бѣсноватый, прибѣжавъ, поклонился Ему и, вскричавъ громкимъ голосомъ, сказалъ: „что Тебѣ до меня, Іисусъ, Сынъ Бога Вышняго? Заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня“. Сказалъ же это бѣсноватый потому, что Іисусъ повелѣлъ злому духу оставить этого несчастнаго страдальца: „выйди, духъ нечистый, изъ сего человѣка“. Затѣмъ Іисусъ спросилъ его: „какъ тебѣ имя?“ На этотъ вопросъ бѣсноватый отвѣчалъ: „легіонъ имя мнѣ, потому что насъ много“. При этомъ бѣсы просили Іисуса, чтобы Онъ не изгонялъ ихъ совсѣмъ изъ земли въ мрачную бездну, но чтобы позволилъ имъ войти въ большое стадо свиней, которыя паслись тамъ же при горѣ. Когда Іисусъ согласился на это и когда нечистые духи, вышедши изъ человѣка, вошли въ стадо свиней, то всѣ свиньи, количество которыхъ простиралось почти до двухъ тысячъ, тотчасъ же ринулись съ крутизны прямо въ озеро и потонули въ немъ. Между тѣмъ пастухи, испуганные этимъ происшествіемъ, побѣжали и разсказали въ городѣ и деревняхъ о всемъ случившемся“. И жители этихъ мѣстностей, по всей вѣроятности не особенно повѣрившіе словамъ пастуховъ, въ свою очередь вышли посмотрѣть, что случилось. Но увидѣвъ, что бывшій бѣсноватый смирно сидитъ у ногъ Іисуса, одѣтый уже въ человѣческое одѣяніе, и находится въ здравомъ умѣ, они устрашились и не знали, что дѣлать; разспросивъ же подробнѣе очевидцевъ о томъ, какъ это произошло съ бѣсноватымъ и со свиньями, они устрашились еще болѣе и начали просить Іисуса, чтобы Онъ отошелъ отъ ихъ предѣловъ. Когда же Іисусъ намѣревался было уже исполнить просьбу гадаринцевъ, т.-е. войти въ лодку и возвратиться въ Галилею, то и человѣкъ, изъ котораго вышли бѣсы, подошедши къ Нему, просилъ Его, чтобы Онъ позволилъ ему слѣдовать за Нимъ; но Іисусъ, зная волю Отца Своего, не согласился на это и сказалъ ему: „возвратись въ домъ свой,

и разскажи, что̀ сотворилъ тебѣ Богъ". Онъ пошелъ и проповѣдывалъ по всему городу, что̀ сотворилъ ему Іисусъ.

Такова фактическая сторона этого событія. Что̀, повидимому, можетъ быть проще и правдивѣе [1]) этой исторіи, коль скоро разъ признана возможность существованія злыхъ духовъ и ихъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка и внѣшній міръ? А между тѣмъ едва-ли еще какое-нибудь евангельское событіе вызываетъ противъ себя со стороны отрицательной критики столько возраженій, какъ это. Само собою разумѣется, что прежде всего отрицательная критика указываетъ на „непримиримыя" между собою противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Такое противорѣчіе она находитъ, напр., въ самомъ числѣ бѣсноватыхъ, которыхъ—по Матѳею—было два, между тѣмъ какъ Лука и Маркъ называютъ только одного [2]). Но, какъ извѣстно, это различіе евангельскихъ повѣствованій вполнѣ объясняется самымъ характеромъ евангельскаго повѣствованія Матѳея. По своему обыкновенію, Матѳей нерѣдко два совершенно различныя событія, случившіяся въ различное время, въ разныхъ мѣстахъ, при

---

[1]) Правдивости евангельскаго разсказа не отвергаютъ и нѣкоторые изъ представителей отрицательной критики, но, къ сожалѣнію, понимаютъ его слишкомъ произвольно и несогласно съ самымъ духомъ евангельскаго повѣствованія. Такъ, напр., *Бауръ* („Krit. Untersuch. üb. die kanon. Evv.", стр. 430 и слѣд.), а за нимъ и *Фолькмаръ* („Die Religion Jesu", стр. 229) понимаютъ это событіе въ смыслѣ аллегорическомъ: подъ бѣсноватымъ они разумѣютъ языческій міръ и его обращеніе ко Христу, подъ бѣсами и свиньями—языческихъ идоловъ, подъ повелѣніемъ идти и разсказать о случившемся—учрежденіе іудейскаго апостольства, и т. д. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 451. Не отвергая историческаго значенія этого факта, А. В. Горскій также усматриваетъ въ немъ указываемый Бауромъ аллегорическій смыслъ. „Исторія евангельская и Церкви апостольской", 1883, стр. 188.

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 448. Имѣя въ виду это возраженіе, Фарраръ („Жизнь Іисуса Христа", 1885, стр. 156) говоритъ: „Можетъ быть, тутъ же неподалеку бродилъ и другой бѣсноватый, который былъ не изъ гадаринъ и меньше одержимъ болѣзнью, хотя въ повѣствованіи, кромѣ простаго указанія, ничего больше и не говорится о немъ". А въ своихъ „примѣчаніяхъ" (ibid., стр. 580) онъ прямо отвѣчаетъ на приведенное возраженіе отрицательной критики такимъ образомъ: „Тутъ есть различіе, но ни одному добросовѣстному критику, имѣющему дѣло съ какимъ-нибудь другимъ повѣствованіемъ, никогда бы не пришло и на умъ назвать это непримиримымъ разногласіемъ; во всякомъ случаѣ онъ не сталъ бы думать, что это какимъ-нибудь образомъ можетъ поколебать достовѣрность повѣствованія. Если бы мы подробно знали всѣ обстоятельства дѣла, то вѣроятно не встрѣтили бы ни малѣйшаго затрудненія въ томъ, что св. Матѳей упоминаетъ двоихъ бѣсноватыхъ, а другіе евангелисты—одного. Подобныя мелкія разности на каждомъ шагу встрѣчаются въ совершенно честныхъ свидѣтельствахъ людей, которыхъ никто вслѣдствіе этого не станетъ обвинять въ неправдивости. Ἕτερον ἐστὶ, говоритъ Св. Златоустъ, διαφόρως εἰπεῖν καὶ μαχομένους εἰπεῖν. „Per hujusmodi Evangelistarum locutiones,—говоритъ бл. Августинъ,—*varias, sed non contrarias,* discimus nihil in cujusque verbis nos inspicere debere, nisi voluntatem", и пр. (De Cons. Evang. II, 28). А. В. Горскій, слѣдуя Матѳею, также признаетъ двухъ гадаринскихъ бѣсноватыхъ, но самое событіе излагаетъ ближе къ повѣствованіямъ Марка и Луки. „Ист. еванг. и Церкви апост.", стр. 186.

различныхъ обстоятельствахъ и надъ различными лицами, обобщаетъ въ одномъ разсказѣ (ср., напр., Мѳ. XX, 29—34). Это же самое нужно сказать и о данномъ случаѣ. Подобный способъ изложенія отрицательная критика справедливо называетъ „неточнымъ“, но она несправедливо посупаетъ, когда на основаніи этой „неточности“ (Ungenauigkeit) отрицаетъ апостольское происхожденіе самаго повѣствованія. „Пусть хронологія у Луки и особенно у Марка — скажемъ словами Герике (стр. 112)—точнѣе; но самая эта величавая свобода, съ какой евангелистъ Матѳей соединилъ однородное, и, не придавая *особеннаго значенія неточности въ частностяхъ*, господствуетъ надъ исторіею,— самая эта свобода понятна только въ непосредственномъ свидѣтелѣ, апостолѣ“. Несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ Матѳей соединилъ въ одномъ разсказѣ два подобныхъ или однородныхъ событія, именно: исцѣленіе бѣсноватаго въ странѣ Гадаринской и другое — быть можетъ, то, которое было совершено въ Капернаумской синагогѣ и которое, по свидѣтельству Марка, было совершено непосредственно предъ исцѣленіемъ тещи Петровой, — тѣмъ болѣе, что эти два событія дѣйствительно имѣютъ между собою много общаго. Но если Матѳей и допускаетъ по мѣстамъ неточность въ своемъ разсказѣ, то какую же изъ этого пользу можетъ извлечь для себя отрицательная критика? Вопросъ все-таки остается нерѣшеннымъ: дѣло, очевидно, не въ томъ, сколько было исцѣлено бѣсноватыхъ, а въ томъ, какъ они были исцѣлены. Главное мѣсто занимаетъ здѣсь не объектъ исцѣленія, а самое событіе; о событіи же всѣ евангелисты повѣствуютъ до буквальности сходно между собою.

Другое непримиримое противорѣчіе между евангельскими повѣствованіями объ этомъ событіи отрицательная критика находитъ въ указаніи мѣстности. Матѳей, какъ извѣстно, мѣсто событія называетъ страною Гергесинскою, Маркъ же и Лука — „Гадаринскою“. Конечно, это „противорѣчіе“ примирить можно было бы легко, еслибы мы могли сначала доказать, что оба названія обозначаютъ одну и ту же мѣстность. По словамъ Птоломея и Плинія, вблизи Гадары находился городъ Гераса. Пользуясь этимъ древнѣйшимъ историческимъ свидѣтельствомъ лицъ вполнѣ безпристрастныхъ и вполнѣ компетентныхъ, вышеуказанное различіе евангельскихъ повѣствованій мы легко могли бы объяснить себѣ тѣмъ, что страна или поле, лежавшее между двумя указанными городами, безразлично называлось то гадаринскимъ, то гергесинскимъ; но для этого, очевидно, нужно сначала доказать, что Гераса, упоминаемая Птоломеемъ и Плиніемъ, есть именно Гергеса, называемая Матѳеемъ. Въ этомъ отношеніи нѣкоторые ученые (напр. Блеекъ) стараются помочь дѣлу тѣмъ предположеніемъ, что первоначально у Матѳея стояло слово: Γερασηνῶν, а не Γεργεσηνῶν, какъ оно дѣйствительно и теперь еще находится въ нѣкоторыхъ кодексахъ, и что Оригенъ, близко знавшій Палестину и даже нѣкоторое время

проживавшій въ ней, слово Γερασηνῶν перемѣнилъ въ Γεργεσηνῶν, какъ называлось, быть можетъ, какое-нибудь незначительное мѣстечко вблизи Гадары. Къ сожалѣнію, мы должны сказать, что въ этомъ случаѣ для насъ совершенно непонятнымъ является поведеніе Оригена и что самое предположеніе хотя и объясняетъ различіе евангельскихъ повѣствованій, но само для себя не имѣетъ историческаго основанія и вполнѣ произвольно. Иначе поступаютъ другіе ученые. Пользуясь тѣмъ обстоятельствомъ, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ,—правда, позднѣйшихъ,—стоитъ Γαδαρηνῶν вмѣсто Γερασηνῶν, они считаютъ его подлиннымъ; но, къ сожалѣнію, мы должны придти къ противоположному заключенію, считая Γαδαρηνῶν замѣною слова Γεργεσηνῶν, сдѣланною какимъ-нибудь непризнаннымъ гармонистомъ евангельскихъ повѣствованій. Вообще же нужно сказать, что за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ трудно сказать что-либо опредѣленное, и потому по необходимости нужно довольствоваться различными предположеніями. Самымъ правдоподобнымъ намъ кажется объясненіе тѣхъ, которые, не полагая пятна на Оригена и не принимая позднѣйшихъ вставокъ, допускаютъ, что въ этомъ случаѣ Матѳей назвалъ какое-нибудь незначительное мѣстечко или пригородное селеніе, лежавшее близь Гадары вмѣстѣ съ другими селеніями (ср. Мр. V, 14; Лук. VIII, 34), о которомъ, однако-же, до насъ не дошло никакого извѣстія. Дѣйствительно, Матѳей могъ поступить такимъ образомъ, потому что Евангеліе свое онъ писалъ по преимуществу для христіанъ изъ іудеевъ, т.-е. для лицъ, превосходно знавшихъ мѣстность Палестины, — чего нельзя, конечно, сказать о двухъ другихъ евангелистахъ — Маркѣ и Лукѣ, которые, предназначая свои повѣствованія для лицъ, менѣе знакомыхъ съ топографіею Палестины, очевидно, должны были указывать только общеизвѣстные пункты, каковымъ, по свидѣтельству Флавія („О войн. іуд.“, IV, 7, 3), дѣйствительно была Гадара, главный городъ Переи (μητρόπολις τῆς Περαίας).

Указаніемъ на „непримиримыя“ противорѣчія евангельскихъ повѣствованій объ исцѣленіи гадаринскаго бѣсноватаго отрицательная критика, впрочемъ, далеко не ограничиваетъ своей задачи. Въ ея рукахъ находится еще цѣлая куча возраженій противъ самаго событія. Такъ, ей кажется страннымъ, что злой духъ не исполнилъ перваго повелѣнія Іисуса, что послѣ словъ Христа: „выйди, духъ нечистый, изъ сего человѣка“, онъ не тотчасъ вышелъ изъ бѣсноватаго и что даже осмѣлился еще говорить къ Іисусу: „что̀ Тебѣ до меня, Іисусъ, Сынъ Бога Вышняго? Заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня“ [1]). Но 1) въ евангельскомъ повѣствованіи ничего не говорится о томъ, чтобы Іисусъ Христосъ требовалъ отъ діавола тотчасъ же (allsogleich)

[1]) Срвн., напр., Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, 1841. Leipzig, стр. 65.

выйти изъ человѣка, или чтобы Онъ повторялъ Свое повелѣніе; а во 2) возраженіе отрицательной критики опровергается словами самого же діавола: „не мучь меня“... Наконецъ, нужно принять во вниманіе еще и то, что Христосъ не всегда совершалъ моментальныя исцѣленія, но иногда, желая принести душевную пользу исцѣляемому или окружающимъ, Онъ какъ бы нарочито замедлялъ процессъ чудеснаго дѣйствія (ср., напр., Мр. VIII, 22—26). Въ данномъ случаѣ окружающіе получили уже ту пользу, что, благодаря замедленію процесса исцѣленія бѣсноватаго, они изъ устъ врага рода человѣческаго слышали, во-первыхъ, свидѣтельство о Христѣ, какъ Сынѣ Бога Вышняго, во-вторыхъ, о свойствѣ и силѣ злого духа и, наконецъ, въ-третьихъ, о мученіи, причиняемомъ аду Сыномъ Бога Вышняго.

Отрицательная критика находитъ противорѣчіе даже и въ словахъ бѣсноватаго, обращенныхъ къ Іисусу, какъ они передаются евангелистами [1]). Какъ извѣстно, Матѳей сообщаетъ ихъ въ формѣ упрека: „что́ Тебѣ до насъ, Іисусъ, Сынъ Божій? Пришелъ Ты сюда прежде времени мучить насъ“; Маркъ же и Лука—въ формѣ заклинанія: „что́ Тебѣ до меня, Іисусъ, Сынъ Бога Вышняго? Заклинаю Тебя Богомъ (у Луки—„умоляю Тебя“), не мучь меня“. Сравнивъ то и другое повѣствованіе, кто же не признаетъ полнаго тождества этихъ словъ по ихъ содержанію? Различіе заключается, правда, въ формѣ, въ буквѣ; но не нужно забывать и глубоко правдивыхъ словъ апостола Павла: буква убиваетъ, духъ животворитъ...

Находя противорѣчивыми евангельскія повѣствованія, отрицательная критика въ этомъ отношеніи отдаетъ преимущество повѣствованію Матѳея, у котораго слова бѣсноватаго къ Христу передаются въ формѣ упрека, а не въ формѣ заклинанія, какъ у Марка и Луки. Это преимущество отрицательная критика отдаетъ повѣствованію Матѳея на томъ основаніи, что въ этомъ случаѣ его повѣствованіе будто-бы правдоподобнѣе, такъ какъ сатана никого не можетъ заклинать Богомъ, имени котораго онъ трепещетъ [2]). Разсматривая это возраженіе отрицательной критики, невольно приходишь къ заключенію, что для нея представлялось бы болѣе естественнымъ, еслибы бѣсы заклинали *Іисуса Христа* сатаною, „княземъ бѣсовскимъ“ или веельзевуломъ. Но для кого, спрашивается, нужна была бы подобная клятва? Могъ ли Христосъ повѣрить свидѣтельству сатаны, этого „отца лжи“ и „человѣкоубійцы искони“? Отрицательная критика, повидимому, отлично знаетъ и то, что́ сатана можетъ дѣлать и чего

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 26; срвн. Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker“, стр. 66.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 29; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449.

не можетъ; но, къ сожалѣнію, въ настоящій разъ ея знанія оказываются фальшивыми, — по крайней мѣрѣ ихъ ложь обнаруживается при сравненіи съ ученіемъ о сатанѣ, которое намъ сообщаетъ Слово Божіе. По ученію Слова Божія, злые духи не только вѣруютъ въ Бога и Его правду, не только могутъ слышать и воспринимать имя Божіе, но даже дерзаютъ иногда предстать самому престолу славы Его. Почему же, спрашивается, они не могутъ никому указывать на Бога, какъ на непреложную Правду и Истину и ссылаться на Его свидѣтельство, которому каждый вѣрующій долженъ, конечно, повѣрить?

Если только потому, что они отпали отъ Бога, то очевидно, что съ такимъ же точно правомъ мы должны бы были утверждать, что именемъ Божіимъ не можетъ заклинать ни одинъ грѣшникъ, — что́, разумѣется, нелѣпость.

Подобное возраженіе, очевидно, возможно только со стороны отрицательной критики, желающей отстоять свое школьно-догматическое предположеніе о невозможности объективно-реальнаго бытія злыхъ духовъ и отождествляющей евангельское ученіе о злыхъ духахъ съ народными предразсудками. Подтвержденіе для своего предположенія въ данномъ случаѣ отрицательная критика находитъ въ просьбѣ бѣсовъ, чтобы Іисусъ „не высылалъ ихъ вонъ изъ страны той“ и „чтобы не повелѣлъ имъ идти въ бездну“. Если они просятъ не выгонять ихъ изъ страны, говоритъ отрицательная критика, то, слѣдовательно, по̀ взгляду повѣствователя, они суть мѣстные духи (Lokalgeist), прикованные къ извѣстной странѣ“ [1]), подобно тому, какъ русалки—къ водѣ, лѣшіе – къ рощамъ, домовые—къ чердаку или конюшнѣ. Конечно, отрицательная критика и не замѣчаетъ того глубокаго противорѣчія, въ которое она впадаетъ сама собою въ этомъ возраженіи. Еслибы злые духи по своей природѣ были прикованы къ опредѣленной странѣ (an bestimmte Gegenden gefesselt sind), т.-е., въ данномъ случаѣ, къ странѣ Гадаринской, то само собою разумѣется, что они даже и не могли бы быть изгнаны изъ нея, а слѣдовательно имъ нечего бы было и просить объ этомъ Іисуса. Смыслъ просьбы злыхъ духовъ— „не изгонять ихъ изъ страны“ или, какъ точнѣе передаетъ Лука, „не посылать ихъ въ бездну“, гдѣ уже для нихъ не можетъ быть никакого объекта дѣйствія,—очевидно, не тотъ, что духи привязаны къ опредѣленной мѣстности, безъ которой они уже не могутъ существовать, а тотъ, чтобы „прежде времени“ Христосъ не лишалъ ихъ возможности наносить вредъ роду человѣческому, если не непосредственно, то хотя чрезъ животныхъ, находящихся въ расположеніи человѣка.

Желая вообще подорвать довѣріе къ евангельскимъ повѣствова-

[1]) Bruno Bauer, „Kritik der Evang. Geschichte der Synoptiker“, 67.

ніямъ о чудесныхъ событіяхъ, преимущественно объ исцѣленіи бѣсноватыхъ, отрицательная критика не пренебрегаетъ ничѣмъ и самое, повидимому, незначительное обстоятельство возводитъ на степень серьезнаго возраженія. Такъ напр., ее удивляетъ даже указаніе Марка на опредѣленное количество пасшихся свиней. Откуда—спрашиваетъ она [1])—евангелистъ могъ узнать объ этомъ? Не говоря уже о томъ, что очевидцы разбираемаго событія могли узнать о количествѣ пасшихся свиней уже по одному тому, что могли сосчитать ихъ, въ отвѣтъ на это возраженіе мы укажемъ только на то, что о количествѣ погибшихъ свиней могли знать и ихъ непосредственные хозяева, жители окрестныхъ городовъ и деревень, пришедшіе на мѣсто происшествія, и пастухи, которыхъ какъ вознагражденіе, такъ и отвѣтственность могли быть измѣряемы только количествомъ пасомаго ими стада животныхъ. Что же послѣ этого труднаго и невозможнаго могло быть для евангелиста—узнать о количествѣ пасшихся свиней? Наконецъ, евангелистъ вовсе не указываетъ на опредѣленное количество свиней, а говоритъ только, что „ихъ было *около двухъ тысячъ*“, т.-е. только *приблизительно* опредѣляетъ ихъ количество; а это, очевидно, онъ могъ сдѣлать и не наводя никакихъ справокъ, но исключительно только потому, что такимъ это количество показалось непосредственнымъ свидѣтелямъ или очевидцамъ происшедшаго событія.

Не болѣе основательно возражаетъ отрицательная критика и въ томъ случаѣ, когда говоритъ, что повелѣніе Іисуса бѣсноватому возвратиться домой и проповѣдывать людямъ о своемъ исцѣленіи—противорѣчитъ обыкновенію Іисуса и всегдашнему Его смиренію. Но объ обыкновеніи Іисуса или Его привычкахъ (Gewohnheiten) не можетъ быть и не должно быть никакой рѣчи; потому что никакихъ особенныхъ привычекъ у Іисуса Христа не было, но Онъ всегда дѣйствовалъ только такъ, какъ того требовали различныя обстоятельства. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ Онъ требовалъ, чтобы о Его чудесныхъ дѣйствіяхъ или особенныхъ событіяхъ свидѣтели-очевидцы никому не разсказывали (ср , напр., Мѳ. VIII, 4, IX, 30; XVII, 9 и др.); въ другихъ, какъ напр. при разбираемомъ событіи, Онъ прямо сказалъ исцѣленному: „иди домой къ своимъ и разскажи имъ, что сотворилъ съ тобою Господь и какъ помиловалъ тебя“. Такое неодинаковое поведеніе Іисуса вполнѣ, впрочемъ, объясняется тѣми различными обстоятельствами, при которыхъ совершались тѣ или другія данныя событія. Такъ, не трудно замѣтить, что Христосъ запрещалъ нѣсколько разъ говорить о Своихъ чудесныхъ дѣйствіяхъ и другихъ необыкновенныхъ событіяхъ, какъ напр. преображеніи, только въ Галилеѣ и Іудеѣ, и притомъ не безусловно, но „доколѣ Сынъ Че-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 26. Срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449.

ловѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ“ (Мѳ. XII, 9). Это запрещеніе вполнѣ объясняется нежеланіемъ Іисуса Христа преждевременно возбудить въ еврейскомъ народѣ особенное вниманіе къ Себѣ и Своимъ дѣйствіямъ, что́, конечно, легко могло, во вредъ истинному служенію Іисуса, только усилить и укрѣпить ложныя іудейскія надежды и представленія о Мессіи, какъ о политическомъ народномъ вождѣ, и такимъ образомъ дало бы поводъ къ народному возмущенію и нарушенію общественнаго спокойствія, къ чему, по свидѣтельству Флавія, такъ были склонны тогдашніе іудеи и что, дѣйствительно, чуть не случилось даже однажды по отношенію ко Христу, когда іудеи „хотѣли прійти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ“ (Іоан. VI, 15). Вотъ истинная причина, почему Іисусъ Христосъ иногда *строго* (Мѳ. IX, 30) запрещалъ разглашать о совершонныхъ Имъ чудесныхъ событіяхъ въ Галилеѣ и Іудеѣ. Напротивъ, въ разбираемомъ нами случаѣ, т.-е. въ Переѣ, тотчасъ же оставленной Іисусомъ, не могло случиться ничего подобнаго; и здѣсь даже нужно было нѣкоторымъ образомъ знакомить народъ съ личностію Іисуса Христа, потому что здѣсь Іисусъ бывалъ вообще рѣдко, а потому и знали о Немъ мало. Такимъ образомъ въ повелѣніи Іисуса бывшему бѣсноватымъ—возвратиться домой и разсказать своимъ знакомымъ и роднымъ о своемъ исцѣленіи—не только нельзя видѣть никакого противорѣчія „обыкновенію и привычкамъ Іисуса“, но это было положительно необходимо даже и для того самаго дѣла, ради котораго Сынъ Божій сошелъ на землю. Еще менѣе умѣстно говорить здѣсь о противорѣчіяхъ вышеуказаннаго повелѣнія „всегдашнему смиренію Іисуса“. По словамъ самого Христа, „Онъ свѣтъ міру (Іоан. IX, 5); а зажегши свѣчу, не ставятъ ея подъ сосудомъ, но на подсвѣчникъ, и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ“; „не можетъ укрыться городъ, стоящій наверху горы“ (Мѳ. V, 14, 15). Вотъ собственный отвѣтъ Христа на возраженіе отрицательныхъ критиковъ.

Злые духи, по мнѣнію отрицательной критики [1]), также поступаютъ весьма неестественно и даже несвойственно разумнымъ тварямъ, когда тотчасъ же по вступленіи разрушаютъ свое новое жилище (das Quartier, т. е. свиней), о которомъ они только-что такъ усердно просили Іисуса. На это возраженіе—мы думаемъ—достаточно будетъ отвѣтить слѣдующимъ вопросомъ: естественно ли поступаютъ цѣлыя тысячи людей, когда, хорошо зная о вредѣ для себя и своего здоровья нѣкоторыхъ пороковъ и страстей, какъ напр. блудодѣянія, пьянства и т. п., хорошо зная, что эти пороки приближаютъ ихъ къ смерти и даже отнимаютъ у нихъ надежды на загробное блаженство, все-таки неудержимо и необузданно предаются этимъ страстямъ?..

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 31; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 449.

Допустимъ, что бѣсы поступили неразумно (unvernünftig), но за то вполнѣ сообразно съ своимъ существомъ, а слѣдовательно и естественно. Характеристическое свойство злаго духа и состоитъ именно въ уничтоженіи, разрушеніи и намѣренномъ нанесеніи зла другому. Вотъ почему если отрицательная критика уже задумала судить о дѣйствіяхъ злыхъ духовъ, то критеріумомъ своей оцѣнки она должна была бы поставить не человѣческій разумъ, а отличительное свойство самихъ злыхъ духовъ. Отрицательная критика въ этомъ случаѣ, конечно, забыла самое элементарное математическое правило, что можно сравнивать лишь предметы одного наименованія, и что пудовъ съ аршинами нельзя ни складывать, ни вычитать. Впрочемъ отрицательная критика напрасно такъ заботится о злыхъ духахъ: бѣсы не могли вмѣстѣ съ свиньями потонуть въ водѣ...

Не болѣе основательно также и то возраженіе отрицательной критики, которое основывается на неестественномъ (будто-бы) поведеніи гадаринцевъ. Евангельская критика никакъ не можетъ понять, какимъ образомъ гадаринцы не высказываютъ за своихъ погибшихъ свиней ни одного слова сожалѣнія, недовольства или ропота. Правда, гадаринцы не ропщутъ на Іисуса за своихъ свиней, но за то они не высказываютъ и своей радости по поводу исцѣленія бѣсноватаго. По свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій (Мр. V, 15; Лук. VIII, 35), ихъ объялъ только необыкновенный страхъ. Причина этого страха несомнѣнно была увѣренность въ чудодѣйственной силѣ Іисуса. Но какое представленіе о ней могли имѣть гадаринцы? Менѣе всего мы имѣемъ основанія думать, чтобы они признавали ее божественною, и гораздо естественнѣе предположить совершенно противоположное. Правда, предъ ихъ глазами было совершено два событія: одно—доброе (исцѣленіе бѣсноватаго), другое—злое, по отношенію къ гадаринцамъ и съ ихъ точки зрѣнія; но едва-ли можно вѣрить, чтобы въ исцѣленіи бѣсноватаго гадаринцы видѣли божественное дѣйствіе: судя по общему характеру отношенія къ Іисусу іудеевъ и образу представленія ихъ, гораздо естественнѣе предположить, что исцѣленіе бѣсноватаго, подобно своимъ единоплеменникамъ, гадаринцы также объясняли скорѣе силою князя бѣсовскаго или веельзевула, чѣмъ непосредственною силою Божіею, а Самого Іисуса считали какимъ-нибудь волшебникомъ, чародѣемъ или вообще человѣкомъ, находившимся въ близкихъ связяхъ съ нечистыми силами и потому опаснымъ. По крайней мѣрѣ только съ этой точки зрѣнія будетъ вполнѣ понятнымъ и страхъ, объявшій гадаринцевъ по поводу совершившихся событій, и ихъ молчаніе о своей потерѣ около двухъ тысячъ взбѣсившихся свиней, и ихъ просьба, чтобы Іисусъ отошелъ отъ предѣловъ ихъ, и наконецъ самое повелѣніе Іисуса исцѣленному, чтобы онъ шелъ къ своимъ и разсказалъ имъ, что сотворилъ съ нимъ Господь и какъ помиловалъ его, что, очевидно,

только и могло разубѣдить гадаринцевъ, уже нѣсколько охладившихся отъ перваго впечатлѣнія, что Іисусъ не чародѣй и не кудесникъ, а самъ Господь, исцѣляющій и милующій. Съ этой точки зрѣнія такимъ образомъ на вышеприведенное возраженіе отрицательной критики нужно отвѣтить такъ: гадаринцы не высказали противъ Іисуса ни одного слова ропота, досады и сожалѣнія за своихъ свиней потому, что, признавая въ Іисусѣ вообще какую-то необыкновенную, чудодѣйственную силу (только не божественную), они боялись (Мр. V, 15; Лук. VIII, 35), чтобы Онъ не причинилъ имъ за это еще бо́льшаго вреда, почему и „просили Его, чтобы Онъ отошелъ отъ предѣловъ ихъ“.

Была, впрочемъ, и другая причина, почему гадаринцы не роптали на Іисуса за своихъ свиней. Причина эта—самыя свиньи. По мнѣнію отрицательной критики, Христосъ поступилъ не безукоризненно въ нравственномъ отношеніи, когда повелѣлъ бѣсамъ войти въ недалеко отъ Него пасшееся стадо свиней, и такимъ образомъ истребилъ около двухъ тысячъ невинныхъ животныхъ, причинивъ, разумѣется, громадный ущербъ хозяйству ни въ чемъ неповинныхъ гадаринцевъ [1]). Но прежде чѣмъ разсуждать такимъ образомъ, намъ кажется, сначала слѣдовало бы доказать, что гадаринцы дѣйствительно были ни въ чемъ неповинны и не заслуживали такого наказанія. Уже одно то, что гадаринцы имѣли свиней, говоритъ, впрочемъ, противъ разсужденія гуманно-отрицательной критики, потому что ветхозавѣтный законъ положительно воспрещаетъ іудеямъ употребленіе въ пищу свинаго мяса. Правда, по свидѣтельству Іосифа Флавія („Древн.“, кн. XVII, гл. VII, 3), въ Переѣ много жило грековъ, и Гадару Іосифъ прямо называетъ городомъ греческимъ (Γαδάρα καὶ Ἵππος Ἑλληνίδες εἰσὶ πόλεις), откуда можно бы было предположить, что гадаринцы сами не ѣли свинаго мяса, а держали у себя свиней только для другихъ, т. е. грековъ, хотя, конечно, и съ большимъ трудомъ высказывается такое предположеніе; но даже и при этомъ предположеніи истребленіе свиней было для гадаринцевъ вполнѣ заслуженнымъ наказаніемъ. Не говоря уже о томъ, что существованіе въ Палестинѣ такого количества свиней могло деморалистически дѣйствовать на самый народъ іудейскій, оно ясно указываетъ, до какихъ границъ доходила у гадаринцевъ жажда къ пріобрѣтенію, когда они въ такомъ громадномъ количествѣ держали у себя животныхъ, не только имъ непосредственно совершенно ненужныхъ, но даже и формально запрещенныхъ закономъ; съ другой стороны—это же самое обстоятельство указываетъ на то, на какой низкой ступени стояли гадаринцы и въ нравственномъ отношеніи, когда они въ такомъ множествѣ предлагали другимъ то, что для себя считали положительно вреднымъ.

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 32.

Такимъ образомъ, несмотря на множество возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою, фактъ исцѣленія гадаринскаго бѣсноватаго все-таки остается историческимъ фактомъ, потому что всѣ эти возраженія, какъ мы видѣли, оказываются пустыми и безсодержательными, а потому и не могутъ подорвать довѣрія къ евангельскому повѣствованію.

Въ весьма странное, чтобы не сказать — комическое, положеніе ставятъ себя тѣ евангельскіе „апологеты“, которые, не отвергая подлинности евангельскаго повѣствованія, въ этомъ случаѣ думаютъ сдѣлать уступку раціоналистическому или, по меньшей мѣрѣ, либерально-протестантскому міровоззрѣнію и стараются исторію исцѣленія гадаринскаго бѣсноватаго понять „естественно“, безъ признанія дѣйствительнаго смысла евангельскаго разсказа. Въ такое положеніе, между прочимъ, ставитъ себя англійскій ученый Фарраръ. По его мнѣнію („Жизнь І. Христа“, 1885 г., стр. 155), гадаринскій бѣсноватый былъ „человѣкъ, одержимый самымъ сильнымъ припадкомъ того яростнаго бѣшенства, которое обыкновенно *приписывалось* бѣсовской силѣ“, — „обнаженный и звѣрскій безумецъ“, „смѣшивавшій свою собственную искалѣченную личность съ множествомъ нечистыхъ духовъ, которыми, *по его убѣжденію*, была одержима его душа“, — „маніакъ“, — страдавшій однимъ изъ тѣхъ „видовъ умственной и нервной болѣзни, которые мы приписываемъ чисто естественнымъ причинамъ, но которые древніе іудеи, подобно всѣмъ восточнымъ народамъ, приписывали прямо сверхъестественной силѣ“. Составивши такое понятіе о бѣсноватомъ и заручившись ссылкою на авторитетъ враждебныхъ христіанству писателей и даже Талмудъ, Фарраръ подготовляетъ „естественное“ объясненіе евангельскаго разсказа такимъ образомъ. „Извѣстно, — говоритъ онъ (стр. 156), — что напоминаніе маніаку *его имени*, пробужденіе его памяти и затрогиваніе его симпатій воспоминаніями о прошломъ часто производитъ моментъ *просвѣтленія* въ его сознаніи, и, быть можетъ, *поэтому* Іисусъ спросилъ его: „какъ тебѣ имя?“ Но на этотъ вопросъ послѣдовалъ только *дикій* отвѣтъ: „легіонъ имя мнѣ, потому что насъ много“... Продолжая быть *въ возбужденіи отъ своего собственнаго воображенія*, онъ проситъ, *то-есть какъ бы тысячи бѣсовъ говорятъ его языкомъ*, чтобы Іисусъ не изгонялъ ихъ въ бездну, а позволилъ имъ войти въ свиней“. Къ чести Фаррара нужно, впрочемъ, сказать, что онъ самъ вполнѣ понималъ всю неестественность своего, имъ самимъ созданнаго, положенія, и чистосердечно сознается въ немъ, говоря далѣе, что „слѣдующее, затѣмъ, повѣствованіе трудно для нашего разумѣнія и даже при буквальномъ пониманіи затрогиваетъ область столь таинственную и неизвѣстную, что мы, не имѣя ключа къ его дѣйствительному значенію, ничего не можемъ добиться и разсужденіями о немъ“. Не дѣлаетъ чести Фаррару лишь то обстоятельство,

что послѣ такого чистосердечнаго признанія онъ снова хватается за раціоналистическіе пріемы и начинаетъ отдѣлываться такими фразами, въ которыя, разумѣется, онъ самъ не вѣрилъ и которымъ, конечно, не придавалъ серьезнаго значенія, какъ фразамъ „пустымъ“. Вотъ эти фразы: „что бѣсноватый—говоритъ Фарраръ—былъ исцѣленъ, что при ужасномъ послѣднемъ припадкѣ, которымъ обыкновенно (?) сопровождается избавленіе отъ этой странной и страшной болѣзни, стадо свиней *почему-то* было объято такимъ дикимъ испугомъ, что цѣлыми массами побросалось съ крутизны въ озеро, и что въ сознаніи всѣхъ присутствовавшихъ, включая и самого страдальца, это дикое стремленіе свиней въ бездну связалось съ освобожденіемъ этого человѣка отъ бѣсовскаго одержанія,—*все это вполнѣ ясно*“. Послѣдняя фраза, очевидно, есть фраза пустая. Уже одно выраженіе „*почему-то*“ вовсе не вяжется съ полною ясностію. Это, конечно, сознавалъ и самъ Фарраръ; поэтому далѣе онъ и старается съ *полною ясностію* представить по крайней мѣрѣ участь свиней, безъ всякаго, разумѣется, демоническаго вліянія. „Зная—говоритъ Фарраръ (стр. 157)—до какой степени ощущенія человѣка какимъ-то невѣдомымъ электрическимъ дѣйствіемъ передаются низшимъ животнымъ (извѣстно, напр., что радость, восторгъ и даже суевѣрные страхи человѣка сообщаются собакѣ, сопровождающей его, или лошади, на которой онъ ѣдетъ), то нетрудно (?) будетъ понять также, что выкрики и отчаянныя тѣлодвиженія бѣсноватаго могли поразить неудержимымъ ужасомъ стадо свиней. Мы знаемъ далѣе—продолжаетъ Фарраръ,—что *припадокъ исцѣленія часто сопровождается* страшными корчами, а *иногда* (?) и изліяніемъ крови; а извѣстно, что видъ и запахъ человѣческой крови производятъ странное дѣйствіе на многихъ животныхъ. Не было ли чего-нибудь подобнаго и въ этомъ случаѣ?“.. Итакъ, по объясненію Фаррара, выходитъ, что бѣсноватаго Господь исцѣлилъ лишь тѣмъ, что спросилъ, какъ его имя, а свиньи бросились въ озеро и потонули не потому, что въ нихъ вошло множество бѣсовъ, а потому, что они услышали крикъ „бѣсноватаго“, увидѣли его корчи и какую-то кровь человѣческую... Можетъ ли быть что́ смѣшнѣе и комичнѣе этого объясненія? Криковъ и корчей бѣсноватаго свиньи—допустимъ—испугаться могли; но въ такомъ случаѣ они только разбѣжались бы по полю гергесинскому, пусть даже бросились бы и въ озеро,—что́, впрочемъ, труднѣе допустить,—но какимъ образомъ *всѣ они* еще могли и потонуть,—этого понять невозможно. Неудовлетворительно объясняетъ Фарраръ и то обстоятельство, что евангелисты говорятъ о гадаринскомъ бѣсноватомъ не какъ о сумасшедшемъ или маніакѣ, а именно какъ о человѣкѣ, одержимомъ бѣсами. „Нельзя ли здѣсь—спрашиваетъ Фарраръ—допустить различіе между дѣйствительными фактами и тѣмъ, что́ было простымъ соображеніемъ и мнѣніемъ зрителей, отъ которыхъ евангелисты слышали

этотъ разсказъ? Если нельзя вѣрить *бреду* бѣсноватаго, что шесть тысячъ бѣсовъ обладали его душой, то можно ли вѣрить возможности, подсказанной *его* извращеннымъ разумомъ, что нечистые духи перешли отъ него въ свиней?“ Итакъ, Евангеліе, по объясненію христіанскаго богослова-экзегета, сообщаетъ намъ бредъ людей съ извращеннымъ умомъ! Христосъ и апостолы повторяютъ и утверждаютъ невѣжество своихъ современниковъ! Вотъ до чего можно дойти въ своихъ объясненіяхъ Евангелія, понимая его полу-раціоналистически, полу-христіански. Выходитъ, что Христосъ зналъ заблужденія и не разоблачалъ ихъ. Явные враги христіанства не рѣшались пятнать высоконравственнаго характера Спасителя и его апостоловъ; это выпало на долю только либерально-протестантскихъ апостоловъ христіанства. Честнѣе было явно (а не втихомолку) отвергнуть прямо достовѣрность евангельскаго повѣствованія, чѣмъ подобнымъ образомъ объяснять его.

Исцѣленіе кровоточивой (Мѳ. IX, 20—22, Мр. V, 23—44; Лук. VIII, 42—48).

Событіе это случилось во время возвращенія Іисуса Христа изъ страны Гадаринской обратно въ Капернаумъ, и дѣло было такимъ образомъ. За Іисусомъ Христомъ слѣдовало множество народа, и такъ какъ каждому хотѣлось слышать Его ученіе, каждый хотѣлъ быть поближе къ Нему, то Его тѣснили со всѣхъ сторонъ. Здѣсь же была одна женщина, которая страдала кровотеченіемъ въ продолженіе двѣнадцати лѣтъ; она лѣчилась у многихъ врачей, истощила на свое лѣченіе почти все свое состояніе, а между тѣмъ не только не получила ни отъ кого никакой пользы, но пришла еще въ худшее состояніе. Услышавъ о Іисусѣ и Его чудодѣйственной силѣ и узнавъ, что Онъ находится на пути въ Капернаумъ, она пришла, протиснулась къ Нему черезъ толпу народа и, не желая утруждать Его своею просьбою, съ твердою вѣрою подошла къ Нему сзади и прикоснулась къ Его одеждѣ. Въ глубинѣ вѣрующей души своей она говорила себѣ: „если я прикоснусь хотя къ одеждѣ Его, то я несомнѣнно выздоровѣю“. И дѣйствительно, какъ только она прикоснулась къ одеждѣ Іисуса, кровотеченіе тотчасъ остановилось, и она сразу почувствовала, что исцѣлилась отъ своей продолжительной болѣзни. Какъ ни скрытенъ, повидимому, былъ поступокъ этой глубоко-вѣрующей женщины, но онъ не остался безъизвѣстнымъ Іисусу Христу. По повѣствованію евангелистовъ, Іисусъ почувствовалъ Самъ въ Себѣ, что вышла изъ Него сила, и зная, кто, почему и какъ вызвалъ ее, но, съ одной стороны, желая укрѣпить вѣру исцѣленной, а съ другой — показать окружающимъ, какую силу имѣетъ горячая вѣра —

обратился къ народу и спросилъ: „кто прикоснулся къ Моей одеждѣ?“ Когда же всѣ окружающіе отрицались, Петръ и бывшіе при этомъ другіе ученики сказали Іисусу: „Наставникъ! Ты видишь, что народъ окружаетъ Тебя и тѣснитъ со всѣхъ сторонъ; какъ же Ты спрашиваешь: кто прикоснулся ко Мнѣ?“ Но Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „прикоснулся ко Мнѣ нѣкто съ особенною цѣлію; ибо Я чувствовалъ силу, исшедшую изъ Меня“. Затѣмъ Онъ началъ осматриваться кругомъ, чтобы видѣть ту, которая сдѣлала это. Тогда исцѣленная, видя, что ей уже невозможно было болѣе таиться, и зная, что̀ съ нею произошло, смиренно подошла къ Іисусу, пала предъ Нимъ на колѣни и объявила Ему предъ всѣмъ народомъ, по какой причинѣ она прикоснулась къ Нему и какъ тотчасъ же исцѣлилась отъ своей болѣзни. И Христосъ, видя горячую вѣру этой женщины, вмѣсто укора, котораго, быть можетъ, она ожидала отъ Него за свой поступокъ, обратился къ ней съ слѣдующими одобрительными и любвеобильными словами: „дерзай, дщерь! вѣра твоя спасла тебя [1]); иди въ миръ и будь здорова отъ твоей болѣзни“.

Эта исторія такъ проста и такъ естественна, если только не касаться вопроса о возможности въ мірѣ сверхъестественнаго или чудеснаго, что даже отрицательная критика не имѣетъ ничего возразить противъ самаго событія, и потому всѣ свои нападки ограничиваетъ лишь указаніемъ на кажущіяся противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Такія противорѣчія она видитъ въ томъ: 1) что Матѳей опустилъ въ своемъ разсказѣ нѣкоторыя частности этого событія, которыя должны бы быть помѣщены между 21 и 22 стихами 9-й главы его Евангелія; 2) что онъ не упомянулъ о предшествовавшемъ лѣченіи этой женщины мѣстными врачами и, наконецъ, 3) что только одинъ Маркъ повѣствуетъ о томъ, что эта женщина, потерпѣвъ много отъ многихъ врачей и истощивъ все, что у нея было, не только не получила никакой пользы, но пришла еще въ худшее состояніе [2]). Уже изъ самыхъ этихъ возраженій отрицательной критики ясно вытекаетъ, что о противорѣчіяхъ (Widersprüche) въ евангельскихъ повѣствованіяхъ объ исцѣленіи кровоточивой вовсе не можетъ быть рѣчи. Какое же, въ самомъ дѣлѣ, можно видѣть противорѣчіе въ томъ,

---

[1]) Останавливая вниманіе своихъ читателей на этихъ словахъ Христа, Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 266, 456) замѣчаетъ: „справедливѣе, точнѣе, вѣрнѣе и скромнѣе Христосъ не могъ и выразиться, потому что болѣзнь, основывающаяся на воображеніи, и могла быть всегда исцѣлена только воображеніемъ“ (т.-е. вѣрою). Мы не почли нужнымъ вносить въ текстъ это возраженіе Штрауса, ибо только *воображеніе* одного Штрауса могло приписать воображенію болѣзнь, длившуюся въ теченіе двѣнадцати лѣтъ и обнаруживавшуюся такимъ яснымъ, эмпирическимъ признакомъ, какъ кровотеченіе!.. А съ безграничнымъ воображеніемъ серьёзно считаться невозможно.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 86—87; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 456—457.

что Матѳей имѣетъ обыкновеніе о евангельскихъ событіяхъ говорить сжатѣе и кратче остальныхъ евангелистовъ? Неужели же на основаніи того, что Матѳей не обрисовываетъ, подобно Марку и Лукѣ, наглядно всего событія,—не говоритъ, напр., о томъ, что Христосъ разспрашивалъ въ народѣ, кто прикоснулся къ Нему, что ученики указали Ему на невозможность узнать это, или что женщина, видя, что нельзя уже болѣе таиться, сама объявила Іисусу обо всемъ случившемся,—можно называть повѣствованія Марка и Луки сказаніями, заимствованными у Матѳея, но разукрашенными и потому не-историческими? Да и какая польза отъ этого получится для самой отрицательной критики, когда и по Матѳею существенныя черты этого событія остаются однѣ и тѣ же? Далѣе, сама отрицательная критика справедливо заключаетъ, что если кровоточивая дѣйствительно страдала отъ своей болѣзни въ продолженіе двѣнадцати лѣтъ, то нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что она пользовалась совѣтами врачей и что если она была дѣйствительно больна двѣнадцать лѣтъ, то ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что ея положеніе въ концѣ концовъ стало не лучше, а еще хуже первоначальнаго, потому что всякая непрерванная однажды болѣзнь всегда имѣетъ способность развиваться до возможнаго для нея предѣла [1]). Какое же послѣ этого можно видѣть противорѣчіе между евангельскими повѣствованіями, хотя Маркъ и одинъ говоритъ объ этомъ? Что̀ неестественнаго находитъ поэтому въ разсказѣ Марка отрицательная критика? Неужели для нея представлялось бы болѣе вѣроятнымъ, еслибы Маркъ говорилъ, что, несмотря на двѣнадцатилѣтнее продолженіе болѣзни, здоровье кровоточивой съ каждымъ годомъ дѣлалось все лучшимъ и лучшимъ и что въ продолженіе двѣнадцатилѣтнихъ тяжелыхъ страданій эта женщина ни разу не подумала о своей болѣзни и не посовѣтовалась ни съ однимъ лѣкаремъ? Ясно, что эти возраженія отрицательная критика выставила только потому, что не нашлась сказать ничего лучшаго.

Что касается, наконецъ, самаго событія, то мы уже видѣли, какое нелѣпое объясненіе его предлагаетъ отрицательная критика, когда указываетъ на „чисто-физическое“ (rein physischen) вліяніе Іисуса при посредствѣ такъ называемаго животнаго магнетизма; самъ Іисусъ при этомъ представляется отрицательной критикѣ „какъ бы заряженною электрическою баттареею, которая разряжается при самомъ малѣйшемъ прикосновеніи“ [2]). Насколько такое объясненіе мо-

[1]) „Das Leben Jesu“ von D-r Strauss, B. 2., стр. 88.

[2]) У Газе,—„Gesch. Jesu“, 1876, стр. 446. Кеймъ (Gesch, Jesu, I, стр. 460) думаетъ что при исцѣленіи кровоточивой Іисусъ употребилъ какую-то „живительную траву“—„ein *lebendes* fremdartiges Gewächs, das Heilmittel jeder Krankheit“. Это, очевидно, повтореніе взглядовъ Паулюса и Вентурини, изъ которыхъ послѣдній такъ объяснялъ исцѣленіе кровоточивой: „При этихъ прощальныхъ словахъ опытный врачъ всунулъ въ руку обрадованной женщины траву, дѣйствующую противъ ея недуга, и далъ ей понять, что она можетъ пользоваться ею до своего полнаго выздоровленія“.

жетъ быть удовлетворительнымъ, мы уже говорили, а потому и не считаемъ нужнымъ вторично разбирать его. Впрочемъ, въ своемъ сочиненіи — „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 457, — Штраусъ и самъ почти отказался отъ этого объясненія. Sapienti sat!..

Исцѣленіе разслабленнаго, опущеннаго чрезъ кровлю (Мѳ. IX, 1—8; Мр. II, 1—12; Лук. V. 17—26).

Событіе это случилось въ Капернаумѣ уже по возвращеніи Іисуса изъ Переи (отъ Гадары) и евангелисты разсказываютъ о немъ слѣдующее. Какъ только разнесся слухъ, что Іисусъ находится въ Капернаумѣ, тотчасъ собрались многіе въ тотъ домъ, гдѣ Онъ былъ, чтобы снова слушать Его ученіе: тутъ между прочимъ сидѣли фарисеи и законоучители, пришедшіе изъ всѣхъ мѣстъ Галилеи и Іудеи и изъ Іерусалима, и сила Господня являлась въ исцѣленіи больныхъ. Тѣснота въ домѣ была такая, что свободнаго мѣста не было даже и у дверей. Въ это время какіе-то четыре человѣка принесли на постелѣ больнаго, который былъ разслабленъ, и вѣря, что только Іисусъ можетъ исцѣлить его, они старались пронести его въ домъ, чтобы положить предъ Іисусомъ. Не имѣя, однако-же, возможности пронести его, за множествомъ народа, въ домъ, они взлѣзли на верхъ того дома, въ которомъ находился Іисусъ, и сквозь кровлю спустили разслабленнаго вмѣстѣ съ постелью къ ногамъ Іисуса. Видя твердую ихъ вѣру и милосердовавъ, Іисусъ обратился къ разслабленному и сказалъ: „чадо! прощаются тебѣ грѣхи твои“. Эти слова подали поводъ здѣсь же сидѣвшимъ фарисеямъ и книжникамъ къ обвиненію Іисуса Христа въ богохульствѣ. „Что Онъ такъ богохульствуетъ? — помышляли они въ сердцахъ своихъ. — Кто можетъ прощать грѣхи, кромѣ одного Бога?“ Но Іисусъ, тотчасъ узнавъ духомъ Своимъ, что они такъ помышляютъ въ себѣ, сказалъ имъ въ отвѣтъ: „для чего такъ помышляете въ сердцахъ своихъ? Что́ легче? сказать ли разслабленному: прощаются тебѣ грѣхи? или сказать: встань, возьми свою постель, и ходи? Но чтобы вы знали, что Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи (говоритъ разслабленному): тебѣ говорю: встань, возьми постель свою и иди въ домъ твой“. Разслабленный тотчасъ всталъ, взялъ постель, на которой лежалъ, и вышелъ изъ дому предъ глазами всѣхъ, славя Бога. Всѣ видѣвшіе это чудо изумились и пришли въ ужасъ, говоря: „чудныя дѣла видѣли мы нынѣ и никогда прежде ничего такого мы не видѣли“. Само собою разумѣется, что и при этой исторіи дѣло не обходится безъ того, чтобы отрицательная критика не указала на „непримиримыя“ противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Матѳей, по мнѣнію отрицательной критики, противорѣчитъ и здѣсь Марку и Лукѣ

именно въ томъ, что не представляетъ, подобно этимъ послѣднимъ, наглядно самаго способа, какъ разслабленный былъ опущенъ чрезъ кровлю [1]). Для каждаго понятно, что и здѣсь, какъ и въ предшествовавшемъ разсказѣ, о противорѣчіи не можетъ быть никакой рѣчи. Матѳей по обычному пріему своего повѣствованія и здѣсь отличается отъ двухъ другихъ евангелистовъ только сжатостью, краткостью или, какъ говорятъ нѣмцы, суммарностью своего повѣствованія. Поэтому, что̀ было сказано въ предшествующемъ разсказѣ о свойствѣ повѣствованія Матѳея, то должно имѣть свое полное значеніе также и здѣсь. Не менѣе заслуживаетъ вниманія указаніе отрицательной критики [2]) и на мнимое противорѣчіе между повѣствованіями Марка и Луки. Какъ извѣстно, Маркъ въ этомъ случаѣ повѣствуетъ нагляднѣе Луки. Именно онъ говоритъ, что, не имѣя возможности приблизиться къ Іисусу за множествомъ народа, люди, принесшіе разслабленнаго, раскрыли кровлю дома, гдѣ Онъ находился, и, прокопавъ ее, спустили постель, на которой лежалъ разслабленный. Лука повѣствуетъ кратче; онъ говоритъ только, что люди, принесшіе разслабленнаго, не нашедши, гдѣ пронести его, за многолюдствомъ, взлѣзши на верхъ дома, чрезъ кровлю спустили его съ постелью на средину предъ Іисуса. Впрочемъ, въ этомъ незначительномъ различіи евангельскихъ повѣствованій даже отрицательная критика не видитъ еще ничего особеннаго. Но дѣло вотъ въ чемъ. Такъ какъ у іудеевъ изъ каждой кровли, говорятъ отрицательные критики [3]), въ домъ вела обыкновенно подъемная дверь, то подъ выраженіемъ Луки: „διὰ τῶν κεράμων“ (чрезъ кровлю), нельзя разумѣть ничего другаго, какъ только именно эту подъемную дверь, и въ такомъ случаѣ различіе евангельскихъ повѣствованій дѣйствительно доходитъ уже до непримиримаго противорѣчія, потому что, при предположеніи существованія подъемной двери, уже не можетъ быть рѣчи о прокапываніи или раскрытіи кровли, какъ на самомъ дѣлѣ объ этомъ ни слова и не говоритъ евангелистъ Лука. Не трудно замѣтить, что въ этомъ возраженіи отрицательной критики сплошь и рядомъ одно предположеніе основывается на такомъ же другомъ гадательномъ предположеніи. За отсутствіемъ положительныхъ историческихъ данныхъ, мы, собственно говоря, не можемъ сказать ничего опредѣленнаго объ устройствѣ еврейскихъ жилищъ [4]). Правда, на основаніи разбираемаго нами

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 82; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 433.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 434.

[3]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 82, срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 434.

[4]) Фарраръ (Жизнь Іисуса Христа, 1885, стр. 582) говоритъ: „Подробности недостаточно полны, чтобы можно было ясно понять, какъ это было сдѣлано... но самый фактъ открытія кровли—обычное дѣло на востокѣ (см. *Thomson*, „Land and Book,“ стр. 358).

евангельскаго повѣствованія, мы можемъ предполагать только, что кровли еврейскихъ домовъ были гладки, но мы положительно ничего не знаемъ о томъ, были ли въ этихъ кровляхъ подъемныя двери, или ходъ на нихъ былъ извнѣ по особой лѣстницѣ, равно какъ не можемъ утверждать и того,—во всѣхъ ли кровляхъ еврейскихъ домовъ были эти подъемныя двери, если онѣ дѣйствительно были въ нихъ,— или же только въ нѣкоторыхъ, а въ другихъ всходили на кровлю по надворной лѣстницѣ. Впрочемъ, гораздо удобнѣе и естественнѣе согласиться съ тѣмъ, что такихъ подъемныхъ дверей въ кровляхъ іудейскихъ жилищъ не существовало, потому что если допустить существованіе ихъ, то необходимо допустить также и то, что къ нимъ вела лѣстница, находившаяся въ самой комнатѣ (нельзя же думать, чтобы люди, желавшіе взлѣзть на кровлю. прямо прыгали въ эти подъемныя двери), — а допустить это, по меньшей мѣрѣ, неудобно, какъ неудобна была бы и самая лѣстница, помѣщенная среди комнаты. Возраженіе отрицательной критики опровергается и выраженіемъ Луки: „διὰ τῶν κεράμων“, котораго ни въ какомъ случаѣ нельзя переводить словомъ „подъемныя двери“ и которое вполнѣ соотвѣтственно передается словами: „чрезъ кровлю“. Наконецъ, приведенное возраженіе опровергаетъ и сама отрицательная критика, когда непосредственно за симъ [1]) она предлагаетъ другое возраженіе: „какимъ образомъ люди, принесшіе разслабленнаго, могли угадать съ кровли то именно мѣсто, гдѣ находился Іисусъ?“ Угадать это имъ, конечно, было не трудно по самому голосу Іисуса, потому что, по свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій, Іисусъ въ это время училъ, т.-е. говорилъ, бесѣдовалъ. Но вотъ въ чемъ вопросъ: какъ имъ удалось опустить разслабленнаго прямо къ ногамъ Іисуса, если допустить, что они опускали его не сквозь кровлю, какъ говорятъ евангелисты, а чрезъ какую-то подъемную дверь? Какъ мы видѣли, къ этой подъемной двери, еслибы она дѣйствительно существовала въ кровляхъ іудейскихъ жилищъ, необходимо должна была бы вести изъ самой комнаты особая лѣстница, поставленная, конечно, не вертикально, но хотя нѣсколько наискось. Само собою понятно, что такая лѣстница не только была бы помѣхою для безвреднаго опущенія разслабленнаго на полъ дома, но и не дала бы возможности Іисусу находиться прямо противъ подъемной двери. Вотъ почему, если необходимо признать, какъ передаетъ евангелистъ Лука, что разслабленный былъ опущенъ „съ постелью на средину предъ Іисуса“, то необходимо признать также и то, что его опускали не чрезъ „подъемную дверь“, какъ думаетъ отрицательная критика, а чрезъ раскрытую кровлю дома, какъ говоритъ другой евангелистъ—Маркъ.

Не довѣряя евангельскому повѣствованію и толкуя фактъ по

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 84.

своему, отрицательная критика указываетъ еще и на то, что раскрытіе кровли могло угрожать опасностью даже и тѣмъ лицамъ, которыя находились въ домѣ [1]). Но какая же, спрашивается, опасность могла угрожать лицамъ, находившимся въ домѣ, если люди, разбиравшіе кровлю, благоразумно и осторожно снимали доску или черепицу за доскою? Такое возраженіе отрицательной критики опять-таки можно объяснить себѣ лишь отсутствіемъ въ евангельскихъ повѣствованіяхъ повода для болѣе серьезныхъ нападокъ.

Вотъ почему, не находя возраженій противъ дѣйствій Іисуса, отрицательная критика съ такою горячею энергіею, приличною для лучшаго дѣла, нападаетъ вмѣстѣ съ книжниками и фарисеями на слова Христа, обращенныя къ разслабленному: „прощаются тебѣ грѣхи твои“. На какомъ основаніи, спрашиваетъ она, Іисусъ заключаетъ о грѣховности этого человѣка и прощаетъ его? Онъ судитъ по внѣшности; но въ этомъ случаѣ Онъ противорѣчитъ самому себѣ; болѣзнь не всегда бываетъ слѣдствіемъ грѣха. И самъ Іисусъ на вопросъ учениковъ: „Равви! кто согрѣшилъ: онъ (слѣпорожденный) или родители его, что родился слѣпымъ?“ отвѣчалъ: „не согрѣшилъ ни онъ, ни родители, но это для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи“. Какимъ же образомъ здѣсь Іисусъ заключаетъ отъ болѣзни къ грѣху?“ Въ отвѣтъ на это возраженіе отрицательной критики мы должны сказать, что всѣ ея недоразумѣнія въ данномъ случаѣ исключительно зависятъ отъ того, что она имѣетъ объ Іисусѣ Христѣ совершенно иное понятіе, чѣмъ какое имѣютъ о Немъ евангелисты. По убѣжденію Евангелистовъ, Христосъ не только зналъ то, что всѣ люди грѣшны, но также зналъ и всѣ мысли и сокровенныя дѣйствія людей какъ настоящаго, такъ и прошедшаго времени; вотъ почему Онъ зналъ и о прежней грѣховности разслабленнаго, за которую его постигло столь великое несчастіе. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія каноническихъ Евангелій вполнѣ понятны слова Христа, сказанныя разслабленному: „прощаются тебѣ грѣхи твои“. Если же ихъ никакъ не можетъ понять отрицательная критика, то въ этомъ, конечно, виновата только одна она; потому что, по ея же собственному требованію, для пониманія евангельскихъ повѣствованій необходимо прежде всего стать на точку зрѣнія того времени, т.-е. нужно непремѣнно принимать во вниманіе то, какъ смотрятъ на то или другое событіе сами повѣствователи,— а этого-то именно въ данномъ случаѣ отрицательная критика и не дѣлаетъ.

---

[1]) Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker“, стр. 91; Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 83; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 434. Фарраръ (Жизнь Іисуса Христа. 1885, стр. 582) по этому поводу говоритъ слѣдующее: „Возраженіе, что это (раскрытіе кровли) могло угрожать опасностью (!) жизни сидѣвшимъ въ домѣ, есть лишь одна изъ невѣжественныхъ выдумокъ ребяческаго критицизма“.

Исцѣленіе двухъ слѣпыхъ (Матѳ. IX, 27—34).

Это событіе случилось также, какъ и два предшествовавшія, вскорѣ по возвращеніи Іисуса изъ Гадары въ Капернаумъ. Дѣло было такимъ образомъ. Когда Іисусъ вышелъ изъ жилища Іаира, гдѣ Онъ воскресилъ дочь его дѣвицу, за Нимъ слѣдовали двое слѣпыхъ и кричали: „помилуй насъ, Іисусъ, сынъ Давидовъ!“ Когда же Онъ пришелъ въ домъ и слѣпые приступили къ Нему, Онъ спросилъ ихъ: „вѣруете ли вы, что Я могу это сдѣлать?“ Въ отвѣтъ на это они сказали: „ей, Господи!“ Тогда Онъ коснулся глазъ ихъ и сказалъ имъ: „по вѣрѣ вашей да будетъ вамъ“. Тотчасъ послѣ этихъ словъ глаза слѣпыхъ открылись, и они начали видѣть. Между прочимъ Іисусъ строго сказалъ имъ: „смотрите, чтобы никто не узналъ объ этомъ“; но они вышедши разгласили о Немъ по всей землѣ той.

Возраженій противъ этого евангельскаго повѣствованія почти не встрѣчается; только одинъ Бруно Бауэръ думаетъ, что разсказъ этотъ есть не что иное, какъ повтореніе разсказа объ іерихонскомъ слѣпцѣ съ удвоеннымъ, конечно, числомъ исцѣленныхъ [1]). Но насколько это возраженіе основательно, видно уже изъ того, что настоящій разсказъ и разсказъ объ исцѣленіи іерихонскаго слѣпца ровно не имѣютъ между собою ничего общаго, кромѣ только того, что какъ іерихонскій слѣпецъ, такъ и эти два слѣпца были *слѣпы*. На какомъ же, спрашивается, основаніи Бруно Бауэръ отождествляетъ два совершенно различныя евангельскія событія? Неужели же онъ серьезно думаетъ, что кромѣ іерихонскаго слѣпца не могло быть болѣе въ Палестинѣ уже ни одного слѣпаго? Если же слѣпцовъ могло быть въ Палестинѣ, какъ и во всякой другой странѣ, довольно значительное количество, то неужели же Христосъ не могъ исцѣлить болѣе какъ только одного іерихонскаго слѣпца?

Что касается самаго факта исцѣленія этихъ слѣпцовъ, то до Штрауса раціоналистическіе теологи объясняли его вообще дѣйствіемъ животнаго магнетизма. Основаніе для такого объясненія обыкновенно находили въ томъ, что предъ исцѣленіемъ этихъ слѣпыхъ Іисусъ сначала прикоснулся къ ихъ глазамъ. Это прикосновеніе необходимо было будто-бы для того, чтобы опосредствовать вліяніе животнаго магнетизма, которымъ въ самой высокой степени обладалъ Іисусъ, съ поврежденными глазными нервами слѣпыхъ. Вообще нужно замѣтить, что въ XVIII вѣкѣ слово „магнетизмъ“ имѣло какое-то дѣйствительно магическое дѣйствіе; на магнетизмъ смотрѣли всѣ какъ на причину всѣхъ причинъ, какъ на послѣднее основаніе всего существующаго, такъ что достаточно было указать на него, чтобы отнять у противника всякую возможность дальнѣйшихъ возраженій.

---

[1]) „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, II, стр. 137—138.

Въ этомъ отношеніи Штраусъ дѣйствительно оказалъ немаловажную услугу для богословской науки, когда превосходно и съ очевидностію доказалъ, что исцѣленій слѣпыхъ нельзя объяснить посредствомъ магнетизма, что ни наука, ни опытъ не даютъ ни малѣйшаго повода для объясненій такого рода [1]), а въ этомъ случаѣ Штраусу, этому корифею евангельской критики, говорящему противъ самой же критики, можно, конечно, повѣрить вполнѣ.

Исцѣленіе прокаженнаго. (Мѳ. VIII, 1—4; Мр. I, 40—45; Лук. V, 12—16).

Когда Іисусъ сошелъ съ горы, на которой Онъ произнесъ Свою знаменитую нагорную проповѣдь, за Нимъ слѣдовало множество народа. И вотъ подошелъ къ Нему одинъ прокаженный, умоляя Его и падая предъ Нимъ на колѣни, сказалъ Ему; „Господи, если хочешь, можешь меня очистить“. Умилосердившись надъ нимъ, Іисусъ простеръ руку, коснулся его и сказалъ ему: „хочу, очистись“. И прокаженный тотчасъ очистился отъ своей проказы. Тогда Іисусъ, посмотрѣвъ на него строго, тотчасъ отослалъ его и сказалъ ему: „смотри никому ничего не говори; но пойди, покажись священнику и принеси за очищеніе свое, что́ повелѣлъ Моисей, во свидѣтельство имъ“. Но онъ, вышедши, началъ провозглашать и разсказывать о происшедшемъ, такъ что Іисусъ не могъ уже явно войти въ городъ, но находился внѣ въ мѣстахъ пустынныхъ. И приходили къ нему отовсюду.

Всѣ возраженія отрицательной критики, направленныя противъ этого разсказа, сводятся къ тому, что исцѣленіе прокаженнаго, какъ повѣствуютъ о немъ Евангелія, представляется непонятнымъ (unbegreiflicbe) [2]). Но какое же сверхъестественное дѣйствіе Господа нашего Іисуса Христа можетъ быть понятнымъ для отрицательной критики, которая не допускаетъ въ мірѣ ничего сверхъестественнаго? Оно понятно лишь для одного сердца вѣрующаго, но никакъ не для сухаго разсудка отвлеченнаго скептика.

Не болѣе могутъ заслуживать вниманія и тѣ возраженія отрицательной критики, которыя направлены противъ текста евангельскихъ повѣствованій. По мнѣнію Бруно Бауэра [3]), этимъ разсказомъ Лука не только приводитъ въ безпорядокъ планъ путешествія Іисуса,

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 60.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 60. По толкованію раціоналистовъ этотъ евангельскій разсказъ нужно будто-бы понимать такъ, что Іисусъ Христосъ не очистилъ прокаженнаго отъ его проказы, а только объявилъ его очищеннымъ или чистымъ. Штраусъ не соглашается даже и съ этимъ толкованіемъ; оставаясь вѣрнымъ себѣ, онъ признаетъ евангельскій разсказъ объ исцѣленіи прокаженнаго пророчески-мессіанскимъ мнѳомъ. Срвн. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 442.

[3]) „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker“, II, стр. 16.

но и находится въ „непримиримомъ“ противорѣчіи съ Матѳеемъ, когда неточно опредѣляетъ мѣсто и время исцѣленія прокаженнаго. (Какъ извѣстно, Лука начинаетъ свое повѣствованіе объ исцѣленіи прокаженнаго такъ: „когда Іисусъ былъ въ одномъ городѣ“)... Но противъ возраженія Бруно Бауэра нужно сказать: 1) что изъ евангельскихъ повѣствованій мы не знаемъ, чтобы Іисусъ начерталъ когда-нибудь опредѣленные планы своихъ путешествій; а 2) что между повѣствованіемъ Матѳея и повѣствованіемъ Луки объ очищеніи прокаженнаго нѣтъ никакого „противорѣчія“. Матѳей не говоритъ того, что прокаженный приступилъ къ Іисусу именно въ то время, когда Онъ сходилъ съ горы; но онъ говоритъ только, что когда Іисусъ сошелъ съ горы, за Нимъ слѣдовало множество народа и что затѣмъ къ Нему подошелъ прокаженный; но гдѣ онъ именно подошелъ къ Нему, объ этомъ Матѳей ничего не говоритъ; ясно, что прокаженный могъ подойти къ Іисусу и въ какомъ-нибудь городѣ, въ который шелъ Іисусъ послѣ произнесенія нагорной проповѣди, какъ и свидѣтельствуетъ объ этомъ евангелистъ Лука.

Далѣе Бруно Бауэръ недоумѣваетъ, какимъ образомъ Іисусъ въ этомъ случаѣ могъ запретить прокаженному разсказывать о совершонномъ надъ нимъ исцѣленіи, когда, не говоря уже о множествѣ народа, предъ глазами котораго было совершено это чудо, къ Іисусу приходило множество больныхъ даже въ тотъ самый вечеръ, когда Онъ возвратился въ домъ Петра и исцѣлилъ тещу Петрову [1]). Въ опроверженіе этого возраженія мы должны сказать прежде всего то, что нѣтъ никакого основанія думать, чтобы исцѣленіе прокаженнаго было совершено предъ глазами множества народа; ни Маркъ, ни Лука ничего не говорятъ объ этомъ; Матѳей же говоритъ только о томъ, что множество народа *слѣдовало* за Іисусомъ, когда Онъ сошелъ съ горы, такъ какъ это и были именно слушатели Его нагорной проповѣди. Частицы же τότε, ἰδού и т. п. употребляются Матѳеемъ по большей части только какъ переходные члены отъ одного разсказа къ другому, и лишь изрѣдка указываютъ на послѣдовательность или одновременность совершившихся событій. Затѣмъ Бруно Бауэръ опустилъ, конечно, изъ виду, что исцѣленіе тещи Петровой и слѣдующія событія были совершены Іисусомъ не въ одинъ и тотъ же вечеръ съ очищеніемъ прокаженнаго, а вечеромъ послѣ возвращенія Іисуса изъ предпринятаго Имъ путешествія по Галилеѣ, и затѣмъ что очищеніе прокаженнаго было совершено даже и не въ Капернаумѣ, гдѣ жила

---

[1]) „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, II, стр. 20. Имѣя въ виду это возраженіе, Фарраръ (Жизнь Іисуса Христа, 1885, стр. 126—127) говоритъ: „видно, что вслѣдствіе быстроты, съ какою было совершено чудо, о немъ не зналъ никто, кромѣ, быть можетъ, немногихъ ближайшихъ послѣдователей Христа, хотя оно совершено было среди бѣлаго дня, по близости къ селенію и въ недалекомъ разстояніи отъ слѣдовавшаго за Нимъ народа“.

тещи Петрова,—въ Капернаумѣ Іисусъ былъ уже всѣмъ извѣстенъ, а потому и не могъ скрыться отъ множества желавшихъ Его видѣть. Но если мы допустимъ даже, что и въ тотъ же вечеръ, когда Іисусъ очистилъ прокаженнаго, къ Нему приходили многіе больные, то для возраженія Бруно-Бауэра все-таки не получится никакой выгоды, ибо необходимо предположить, что эти больные приходили ко Христу именно потому, что они слышали отъ прокаженнаго о его исцѣленіи и въ свою очередь сами желали получить отъ Христа исцѣленіе отъ своихъ болѣзней; но чтобы они были непосредственными свидѣтелями чудеснаго очищенія прокаженнаго, этого ни откуда не видно. Штраусъ, серьёзнѣйшій между евангельскими критиками, конечно видѣлъ всю шаткость этихъ возраженій, а потому не только благоразумно воздержался отъ нихъ, но даже и охотно допустилъ въ третьемъ изданіи своего сочиненія, что Іисусъ дѣйствовалъ въ высшей степени естественно, когда исцѣленнымъ запрещалъ разсказывать о Своихъ чудесныхъ дѣйствіяхъ, желая не подать этимъ повода іудеямъ усилить и укрѣпить ихъ ложныя ожиданія плотскаго Мессіи, т. е. политическаго освободителя и всемірнаго завоевателя.

Исцѣленіе слуги капернаумскаго сотника (Мѳ. VIII, 5—13; Лук. VII, 1 - 10).

Событіе это случилось въ Капернаумѣ вскорѣ послѣ произнесенія нагорной проповѣди. Евангельскія повѣствованія такъ представляютъ это событіе. У одного римскаго сотника былъ боленъ при смерти слуга, которымъ онъ очень дорожилъ. Услышавъ объ Іисусѣ, что Онъ совершилъ множество чудесныхъ исцѣленій и зная, что въ это время Онъ находился въ Капернаумѣ, сотникъ послалъ къ Нему іудейскихъ старѣйшинъ просить Его, чтобы Онъ пришелъ исцѣлить слугу его. Іудейскіе старѣйшины, пришедши къ Іисусу, просили Его убѣдительно, говоря: „онъ достоинъ, чтобы Ты сдѣлалъ для него это, ибо онъ любитъ народъ нашъ и даже построилъ намъ синагогу“. Іисусъ пошелъ съ ними. Но когда Онъ былъ уже недалеко отъ дома сотникова, сотникъ прислалъ къ Нему друзей своихъ сказать Ему: „не трудись, Господи! ибо я недостоинъ, чтобы Ты вошелъ подъ кровъ мой. Потому и себя самаго не почелъ я достойнымъ прійти къ Тебѣ; но скажи только одно слово, и слуга мой выздоровѣетъ. Ибо я и подвластный человѣкъ, но, имѣя у себя въ подчиненіи воиновъ, говорю одному: пойди, и идетъ, и другому: прійди, и приходитъ, и слугѣ моему: сдѣлай то, и сдѣлаетъ“. Услышавъ это, Іисусъ удивился и, обратившись къ идущему за Нимъ народу, сказалъ: „истинно говорю вамъ, что многіе прійдутъ съ востока и запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствѣ небес-

номъ; а сыны царства извержены будутъ во тьму кромѣшную; тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ". Возвратившись въ домъ, посланные нашли больнаго слугу выздоровѣвшимъ.

Что это событіе отрицательная критика отождествляетъ съ исцѣленіемъ сына царедворцева [1]), на это въ свое время мы уже указали, равно какъ указали и на то, что такое отождествленіе невозможно. И такъ какъ повтореніе сказаннаго будетъ излишне, то мы и разсмотримъ здѣсь только тѣ возраженія, которыя направляетъ отрицательная критика непосредственно противъ евангельскаго повѣствованія объ исцѣленіи слуги капернаумскаго сотника.

По своему обыкновенію отрицательная критика и здѣсь начинаетъ свой разборъ отыскиваніемъ непримиримыхъ противорѣчій между евангельскими повѣствованіями. По мнѣнію Штрауса, противорѣчія эти очень велики [2]) и состоятъ прежде всего въ томъ, что Лука называетъ больнаго словомъ δοῦλος (слуга, рабъ), а Матѳей — словомъ παῖς, — „что́,—говоритъ Штраусъ [3]),—одинаково можетъ обозначать какъ сына, такъ и слугу" (слово παῖς значитъ: дитя, отрокъ, чадо). Но какое же противорѣчіе послѣ этого можно находить между евангельскими повѣствованіями, когда самъ Штраусъ говоритъ, что слово παῖς можетъ имѣть и то же самое значеніе, какое имѣетъ слово δοῦλος, т.-е. можетъ быть тождественно по значенію съ послѣднимъ? Но возраженіе отрицательной критики становится еще болѣе пустымъ и неосновательнымъ, когда мы скажемъ, что Лука обозначаетъ больнаго не однимъ только словомъ δοῦλος, но также словомъ παῖς, какъ обозначаетъ его Матѳей (см. Лук. VII, 7). Ясно, что если отрицательная критика находитъ въ этомъ отношеніи противорѣчіе между Матѳеемъ и Лукою, то съ такимъ же точно правомъ она можетъ указывать такое же точно противорѣчіе и у Луки съ самимъ собою.

Другое противорѣчіе, указываемое отрицательною критикою между евангельскими повѣствованіями объ исцѣленіи слуги капернаумскаго сотника, состоитъ въ томъ, что Лука повѣствуетъ объ этомъ событіи болѣе или менѣе наглядно и обстоятельно, между тѣмъ какъ Матѳей, по обычной привычкѣ своей, говоритъ весьма сжато и сокращенно. Онъ ни слова не говоритъ о томъ, чтобы сотникъ отправлялъ посольство къ Іисусу, и представляетъ дѣло такъ, какъ будто бы самъ сотникъ являлся съ просьбою къ Іисусу [4]). Онъ сообщаетъ только слова, которыя сотникъ велѣлъ сказать Іисусу, но дѣло представляетъ такъ, какъ будто бы эти слова сказалъ самъ сотникъ [5]). Конечно,

---

[1]) Strauss. „Das Leben Jesu", 1874, стр. 459.

[2]) „Das Leben Jesu", II, стр. 96

[3]) „Das Leben Jesu", 1874; стр. 459.

[4]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 459.

[5]) Strauss „Das Leben Jesu", II, стр. 96; Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker", II, стр. 21.

отъ этого незначительнаго различія евангельскихъ повѣствованій до непримиримаго противорѣчія заключать еще нельзя, тѣмъ болѣе, что оно вполнѣ можетъ быть объяснено изъ обычныхъ пріемовъ повѣствованія евангелиста Матѳея. Какъ мы уже нѣсколько разъ видѣли, Матѳей имѣетъ обыкновеніе всегда говорить о событіяхъ сжато, кратко, суммарно. Онъ сообщаетъ только самое важное и самое существенное; частности же событія его почти не интересуютъ Въ данномъ случаѣ, въ разсказѣ объ исцѣленіи слуги капернаумскаго сотника, само собою разумѣется, самое главное заключается въ словахъ сотника къ Іисусу: эти слова имѣютъ здѣсь самое важное значеніи уже по одному тому, что въ нихъ высказывается самая горячая вѣра сотника во Христа и его глубокое благоговѣніе къ Нему; но сказалъ ли эти слова самъ сотникъ непосредственно или посредствомъ другихъ, въ этомъ, конечно, не было ничего особеннаго [1]). Вотъ почему нельзя придавать никакого болѣе или менѣе важнаго значенія и тому обстоятельству, если, передавая вполнѣ согласно съ Лукою и до буквальности вѣрно слова капернаумскаго сотника, Матѳей оставилъ безъ вниманія такія частности событія, какъ посредство другихъ лицъ. Таковъ общій характеръ повѣствованія евангелиста Матѳея; а винить писателя за тотъ чисто личный отпечатокъ, который невольно ложится на всѣ его произведенія, очевидно, нельзя.

Что касается. наконецъ, самаго событія, то для отрицательной критики представляется совершенно непонятнымъ поведеніе сотника, т.-е. что сначала онъ послалъ просить къ себѣ Іисуса, а потомъ, когда Іисусъ уже дѣйствительно шелъ къ нему, раскаялся въ этомъ [2]). Само собою понятно, что такое возраженіе возможно лишь подъ условіемъ полнѣйшаго непониманія всего разбираемаго нами событія, между тѣмъ какъ дѣло представляется совершенно естественно. Сначала сотникъ, побуждаемый состраданіемъ къ страждущему слугѣ своему, послалъ просить къ себѣ Іисуса, чтобы Онъ исцѣлилъ его; но потомъ, когда Іисусъ былъ уже на пути, съ наступленіемъ каж-

---

[1]) Не подлежитъ никакому сомнѣнію существованіе у древнихъ обычая, всѣхъ народовъ вообще и восточныхъ въ частности,—въ лицѣ пословъ принимать и чествовать самое посылающее лицо. Деличъ приводитъ слѣдующіе примѣры: Тамирисъ и Псамменитъ отвѣчаютъ посламъ Кира и Камбиза, какъ бы тѣ были сами цари; Киръ обращается къ посламъ Кіаксара какъ бы онъ имѣлъ предъ собою сего послѣдняго. Въ ветхозавѣтной Библіи: рѣчи пророковъ нерѣдко переходятъ въ рѣчь самого Іеговы (Ис. VI, 9; Іер. I, 10); Авигея отвѣчаетъ посламъ Давида, какъ бы самому Давиду (1 Цар. XXV, 40—41); послы Соломона говорятъ Хираму такъ, какъ бы это говорилъ самъ Соломонъ (3 Цар. V, 2, 3, и сл. срвн. 8 ст. и слѣд.). Да и въ Новомъ Завѣтѣ есть подобные же примѣры: въ Апокалипсисѣ Ангелъ говоритъ какъ самъ Господь: „вотъ Я иду скоро“ (Апок. XXII, 16, 46—47) и др. (Муретовъ, въ „Прав. Обозр.“).

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 102; срвн. его же „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 460.

даго момента приближенія Іисуса, онъ все болѣе и болѣе чувствовалъ свое недостоинство принять Его подъ свой кровъ, и, наконецъ, когда разсудилъ, что Іисусъ можетъ помочь его горю и безъ личнаго Своего присутствія, онъ чрезъ друзей отправилъ свою вторую просьбу. Такъ иногда истинно благочестивый христіанинъ, послѣ совершенія какого-нибудь грѣха, заглянувъ въ глубину своей совѣсти, считаетъ себя недостойнымъ принять подъ кровъ своей души пречистое Христово тѣло и честную кровь, и потому откладываетъ это святое дѣло до болѣе благопріятнаго времени, когда онъ будетъ считать себя болѣе достойнымъ.

Въ заключеніе мы должны отдать должную справедливость заслугѣ Штрауса для богословской науки, ибо онъ вполнѣ основательно доказалъ, что исцѣленій, совершонныхъ вдали отъ самого исцѣляемаго субъекта, такъ сказать заочныхъ, посредствомъ магнетизма объяснять нельзя [1]). Слѣдовательно, нельзя объяснять посредствомъ какихъ-нибудь естественныхъ силъ и исцѣленія слуги капернаумскаго сотника.

Исцѣленіе бѣсноватаго въ капернаумской синагогѣ (Мр. I, 21—28; Лук. V, 33—37).

Однажды, бывши въ Капернаумѣ, Іисусъ въ субботу вошелъ въ синагогу и училъ. И всѣ дивились Его ученію, ибо онъ училъ ихъ какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи. Въ это время въ синагогѣ былъ человѣкъ, имѣвшій нечистаго духа бѣсовскаго. Увидѣвъ Іисуса, онъ закричалъ вдругъ громкимъ голосомъ: „оставь, что̀ Тебѣ до насъ, Іисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ. Знаю Тебя, кто Ты, святый Божій“. Но Іисусъ запретилъ ему, говоря: „замолчи, и выйди изъ него“. Тогда бѣсъ, стрясши человѣка, въ которомъ находился и повергнувъ его посреди синагоги, вышелъ изъ него, ни мало не повредивъ ему. И напалъ на всѣхъ ужасъ и разсуждали всѣ между собою: „что̀ это значитъ? Что̀ это за новое ученіе, что Онъ и духамъ нечистымъ повелѣваетъ со властію, и они повинуются Ему?“ И разнесся слухъ о Немъ по всѣмъ окрестнымъ мѣстамъ.

Оба евангельскія повѣствованія (Марка и Луки) объ этомъ событіи такъ согласны между собою, что даже отрицательная критика не нашлась, что̀ сказать противъ нихъ, и потому ограничиваетъ свои нападки лишь тѣми общими чисто догматическими возраженіями по поводу исцѣленій бѣсноватыхъ, о которыхъ мы уже говорили пѣ-

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 110.

сколько выше [1]). Противорѣчіе же, указываемое отрицательною критикою между синоптическими повѣствованіями объ этомъ событіи, которое по Марку и Лукѣ представляется какъ бы первымъ чудомъ, с(ршоннымъ Іисусомъ Христомъ по возвращеніи въ Галилею послѣ крещенія, и замѣчаніемъ Іоанна (II, 11), что начало чудесамъ Іисусъ положилъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской, оказывается совершенно фиктивнымъ, ибо ни въ повѣствованіи Марка, ни въ повѣствованіи Луки нельзя найти и малѣйшаго намека на то, чтобы первымъ чудомъ, которое совершилъ Христосъ въ началѣ Своего общественнаго служенія, было именно исцѣленіе бѣсноватаго въ капернаумской синагогѣ, а не претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской. При этомъ, конечно, слѣдуетъ принять во вниманіе еще и то, что первые евангелисты, какъ мы видѣли, начинаютъ свои повѣствованія не съ самаго начала общественнаго служенія Іисуса, но съ событій уже позднѣйшихъ, именно съ того времени, какъ Іоаннъ Креститель былъ преданъ уже въ темницу (ср. Мр. I, 14; Мѳ. IV, 12).

Исцѣленіе тещи Петровой (Мѳ. VIII, 14—17; Мр. I, 29—34; Лук. IV, 12)

Изъ синагоги, въ которой было совершено исцѣленіе бѣсноватаго, Іисусъ вмѣстѣ съ Іаковомъ и Іоанномъ отправился въ домъ Петровъ. Въ это время теща Петрова лежала въ сильной горячкѣ. Когда заявили о ней Іисусу, Онъ, подошедши, поднялъ ее, взялъ ее за руку, и горячка тотчасъ оставила ее, и она встала и начала служить имъ. При наступленіи же вечера, когда солнце уже заходило, „приносили къ Іисусу всѣхъ больныхъ и бѣсноватыхъ. И весь городъ собрался къ дверямъ. И Онъ исцѣлилъ многихъ, страдавшихъ различными болѣзнями, изгналъ многихъ бѣсовъ и не позволялъ бѣсамъ говорить, что они знаютъ, что Онъ Христосъ“. Все это случилось, по замѣчанію евангелиста, да сбудется реченное чрезъ пророка Исаію: Онъ взялъ на себя наши немощи и понесъ болѣзни“ (Исаіи, 53, 4).

За неимѣніемъ въ наличности такихъ возраженій, которыя бы можно было направить непосредственно противъ приведеннаго разсказа, отрицательная критика предпринимаетъ свои нападки на обстоятельства, имѣющія уже второстепенное значеніе. Такъ, между прочимъ, она находитъ противорѣчіе между повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ и повѣствованіемъ Іоанна въ томъ, что по повѣствованію трехъ первыхъ евангелистовъ (Мѳ. VIII, 14; Мр. I, 29; Лук. IV, 38), Петръ и Андрей какъ будто бы имѣютъ свой домъ въ Капернаумѣ, между тѣмъ какъ по повѣствованію Іоанна (I, 44),

[1]) Къ сожалѣнію, Фарраръ также смотритъ на это событіе полураціоналистически. „Жизнь Іисуса Христа,“ 1885, стр. 109, 560—561.

„городомъ Петра и Андрея“ называется Виѳсаида [1]). Въ опроверженіе этого возраженія мы должны сказать, что это обстоятельство не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія и его весьма просто объяснили уже нѣкоторые ученые (напр., Фритче, Де Ветте и др.). По ихъ объясненію, городъ Виѳсаида могъ быть названъ „городомъ Петра и Андрея“ уже по одному тому, что тамъ не только родились какъ Петръ, такъ и Андрей, но что тамъ жилъ и ихъ отецъ, равно какъ жили тамъ и они сами. Впослѣдствіи, когда Петръ вступилъ въ бракъ и особенно когда онъ сталъ постояннымъ спутникомъ Іисуса Христа, онъ уже очевидно не могъ болѣе проживать въ домѣ своего отца, а постоянно долженъ былъ находиться при своемъ Учителѣ. Но такъ какъ Іисусъ Христосъ по большей части, во время своего общественнаго служенія, проживалъ въ Капернаумѣ, то очевидно, что тамъ большею частью проживали также и его ученики— Петръ и Андрей. Жили ли они по родству у тещи Петровой, или же имѣли свое собственное жилище, – это совершенно безразлично, ибо очевидно, что и безъ этого евангелистъ Маркъ въ силу сказаннаго могъ говорить о домѣ Петра и Андрея въ Капернаумѣ, равно какъ св. Іоаннъ могъ назвать городъ Виѳсаиду городомъ Петра и Андрея по ихъ мѣсторожденію, и слѣдовательно намъ нѣтъ никакой нужды вмѣстѣ съ Бруно Бауэромъ предполагать, что такъ какъ евангелистъ Маркъ говоритъ о домѣ, принадлежавшемъ обоимъ братьямъ—Андрею и Петру, то это не могъ быть домъ Петровой тещи, а скорѣе домъ, перешедшій къ нимъ по наслѣдству отъ отца,— предположеніе, которое дѣйствительно стояло бы въ противорѣчіи съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна. Такимъ образомъ, даже и такія возраженія, которыя направляются отрицательною критикою на совершенно второстепенныя обстоятельства, никоимъ образомъ не достигаютъ своей цѣли.

Исцѣленіе больнаго при Овчей купели (Іоан. V, 1—16).

Это событіе было совершено уже въ самомъ Іерусалимѣ, — и евангелитъ Іоаннъ такъ описываетъ его въ своемъ Евангеліи. По случаю іудейскаго праздника кущей Іисусъ пришелъ въ Іерусалимъ. Это было уже въ началѣ третьяго года Его общественнаго служенія роду человѣческому. Въ Іерусалимѣ, у Овечьихъ воротъ, въ то время была купальня, называвшаяся по-еврейски Виѳезда, т.-е. домъ милосердія. Она состояла изъ пяти крытыхъ галлерей или ходовъ, въ которыхъ лежало великое множество больныхъ, слѣпыхъ, хромыхъ, изсохшихъ, ожидавшихъ движенія воды, такъ какъ Ангелъ Господень

[1]) Bruno Bauer, „Krit. der evang. Geschichte der Synoptiker“, II, стр. 34.

по временамъ сходилъ въ эту купальню и возмущалъ воду; и кто первый входилъ въ нее по возмущеніи воды, тотъ выздоравливалъ, какою бы болѣзнію онъ ни былъ одержимъ. Между прочимъ тутъ былъ человѣкъ, болѣвшій уже тридцать-восемь лѣтъ. Увидѣвъ его лежащимъ и узнавъ, что онъ лежитъ уже долгое время, Іисусъ сказалъ ему: „хочешь ли быть здоровымъ“? Больной отвѣчалъ на это: „да, Господи: но я не имѣю человѣка, который опустилъ бы меня въ купальню, когда возмутится вода; а когда я самъ прихожу, другой уже сходитъ прежде меня“. Тогда Іисусъ, умилосердившись надъ нимъ, сказалъ ему: „встань, возьми постель твою, и ходи“. И больной тотчасъ дѣйствительно почувствовалъ себя совершенно здоровымъ: онъ взялъ постель свою и пошелъ. Это было въ субботу. Поэтому іудеи говорили исцѣленному: „сегодня суббота; не должно тебѣ брать постель“. Но онъ отвѣчалъ имъ на это: „кто меня исцѣлилъ, тотъ мнѣ сказалъ: возьми постель свою и ходи“. Его спросили: „кто же тотъ человѣкъ, который сказалъ тебѣ: возьми постель свою и ходи“? Исцѣленный не зналъ, кто Онъ, такъ какъ Іисусъ скрылся въ народѣ, бывшемъ на томъ мѣстѣ. Впослѣдствіи, когда Іисусъ встрѣтилъ его въ храмѣ и сказалъ ему: „вотъ ты выздоровѣлъ; не грѣши же, чтобы не случилось съ тобою чего хуже“,—этотъ человѣкъ пошелъ и объявилъ іудеямъ, что его исцѣлилъ Іисусъ. И стали іудеи гнать Іисуса и искали убить его за то, что Онъ совершалъ такія дѣла въ субботу. Іисусъ же говорилъ имъ: „Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю“ [1]). Послѣ этого іудеи еще болѣе искали убить его за то, что Онъ не только нарушалъ субботу, но и Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя такимъ образомъ равнымъ Богу.

Вотъ фактическая сторона этого событія, какъ оно представлено евангелистомъ Іоанномъ [2]). Такой евангельскій разсказъ объ этомъ событіи вызывалъ множество самыхъ разнообразныхъ возраженій со стороны отрицательной критики. Возраженія эти прежде всего касаются самаго текста евангельскаго. Такъ, отрицательные критики опровергаютъ подлинность слѣдующаго мѣста евангельскаго повѣствованія: „ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν“ (чающихъ движенія воды), а равно какъ и подлинность всего четвертаго стиха пятой главы (т.-е. словъ: „ибо Ангелъ Господень по временамъ сходилъ въ ку-

---

[1]) Это выраженіе между прочимъ даетъ будто-бы поводъ отрицательной критикѣ заподозрѣвать подлинность Евангелія отъ Іоанна и приписывать его какому-нибудь александрійцу. „Ученіе о непрерывномъ творчествѣ Божіемъ, говоритъ Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 440), было основнымъ ученіемъ іудейско-александрійской философіи“. Срвн. *Baur*, „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“, стр. 176.

[2]) Ясно уже послѣ этого, какъ несправедливо мнѣніе Штрауса, будто-бы этотъ разсказъ выработанъ изъ разсказа синоптиковъ о капернаумскомъ разслабленномъ. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 438.

пальню и возмущалъ воду; и кто первый входилъ въ нее по возмущеніи воды, тотъ выздоравливалъ, какою бы ни былъ одержимъ болѣзнію“). Въ подлинности этого мѣста отрицательные критики сомнѣваются на томъ основаніи, что его нѣтъ во многихъ манускриптахъ (какъ, напр., словъ „чающихъ движенія воды“ нѣтъ въ кодексахъ A и L; четвертаго же стиха нѣтъ въ D [1]). Но возраженіе это опровергается, какъ a priori, простымъ соображеніемъ здраваго смысла, такъ и a posteriori,—на основаніи историческихъ данныхъ. Уже Де-Ветте замѣтилъ совершенно справедливо, что это мѣсто не могло быть вставлено въ позднѣйшее время; оно занимаетъ одно изъ видныхъ мѣстъ въ разсказѣ, на немъ основывается почти все событіе и безъ него былъ бы непонятенъ самый разсказъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ тогда понять слова больнаго, помѣщенныя въ стихѣ седьмомъ: „не имѣю человѣка, который опустилъ бы меня въ купальню, *когда возмутится вода*“, если самое мѣсто, въ которомъ говорится о *возмущеніи воды* и его причинѣ, считать неподлиннымъ? Слѣдовательно, если признать неподлиннымъ четвертый стихъ вмѣстѣ съ послѣдними словами третьяго стиха, то нужно считать неподлиннымъ также и стихъ седьмой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и весь разсказъ объ Овчей купальнѣ и ея цѣлительныхъ свойствахъ; но для этого мы не имѣемъ никакого основанія. Да и какую, спрашивается, пользу получитъ отрицательная критика, еслибы даже и была доказана неподлинность вышеприведеннаго мѣста въ евангельскомъ разсказѣ? На это евангельская критика намъ отвѣчаетъ, что она получитъ ту пользу, что „возмущеніе воды“ окажется тогда сказочнымъ (fabelhaft), „небиблейское явленіе періодически-дѣйствующаго Ангела“ будетъ излишне, а самая Виѳезда станетъ обыкновеннымъ, обильнымъ газами, минеральнымъ источникомъ, ускоряющимъ кризисъ и выздоровленіе больныхъ, страдающихъ параличною слѣпотою, нѣмотою и хромотою. Въ подтвержденіе своего мнѣнія отрицательная критика ссылается даже на самый евангельскій разсказъ, въ которомъ, по ея словамъ, вовсе не говорится о томъ, чтобы больные выздоравливали мгновенно (augenblicklich), т.-е. чудесно [2]). Правда, въ евангельскомъ повѣствованіи не говорится того, чтобы больные, влѣзавшіе въ купель, тотчасъ по возмущеніи воды получали мгновенное исцѣленіе, хотя

---

[1]) Cod. A=манускриптъ Александрійскій; D=Клермонтскій и т. д. Подробное описаніе этихъ манускриптовъ можно читать у Тишендорфа—Novum Testamentum graece ed. VII, стр. CLII и слѣд.—Приведенное мнѣніе отрицательной критики вполнѣ раздѣляетъ и Фарраръ. У него же можно найти и подробное указаніе всѣхъ тѣхъ основаній, на которыя ссылается отрицательная критика. „Жизнь Іисуса Христа“. 1885, стр. 173, 586.

[2]) Strauss. „Das Leben Jesu“. II, 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. Изъ новѣйшихъ — Фарраръ, „Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 172.

это въ немъ и несомнѣнно подразумѣвается (ср., напр., ст. 7); но что по евангельскому разсказу Овчая купель представляется не простымъ минеральнымъ источникомъ, но съ особенными сверхъестественными цѣлительными средствами, — въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Въ противномъ случаѣ — какъ объяснить то свойство этой купели, что въ ней получалъ исцѣленіе не всякій, но лишь тотъ, который первымъ влѣзалъ въ нее, и почему эта „минеральная“ вода теряла свою цѣлительную силу для тѣхъ, которые не могли первыми влѣзть въ нее? Замѣтимъ, что въ этой купели получалъ исцѣленіе каждый больной, какою бы болѣзнію онъ ни былъ одержимъ, только подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы онъ влѣзъ въ нее первымъ по возмущеніи воды. Гдѣ отрицательная критика можетъ указать намъ еще хотя одинъ источникъ, который обладалъ бы подобными свойствами? Такимъ образомъ, уже изъ соображенія одного разума ясно вытекаетъ, что мы не только должны придти къ необходимости признать подлиннымъ 4-тый стихъ V-ой главы вмѣстѣ съ послѣдними словами 3-го стиха въ Евангеліи отъ Іоанна, но и что возраженія отрицательной критики, направленныя противъ подлинности этого мѣста, далеко не достигаютъ своей цѣли. Кромѣ этого, въ пользу подлинности 4-го стиха вмѣстѣ съ послѣдними словами 3-го стиха V-ой главы Евангелія отъ Іоанна можно указать еще и чисто историческія основанія; ибо если этого мѣста и нѣтъ въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ, по преимуществу александрійскихъ кодексахъ, то за то оно есть, напр., въ древнѣйшемъ переводѣ Евангелія отъ Іоанна,—именно въ Сирскомъ; затѣмъ оно находится также въ Вульгатѣ и въ твореніяхъ Кирилла Александрійскаго, Тертулліана, Амвросія Медіоланскаго, Іоанна Златоустаго, Ѳеофилакта и Евѳимія. Чѣмъ объяснить подобное явленіе? Уже по одному тому, что въ разбираемомъ мѣстѣ Евангелія рѣчь идетъ о сверхъестественномъ дѣйствіи сверхъестественнаго существа, намъ кажется, что гораздо труднѣе объяснить то, какимъ образомъ это мѣсто могло быть внесено въ евангельское повѣствованіе какою-нибудь святотатственною рукою позднѣйшаго времени, чѣмъ то, какимъ образомъ оно могло быть опущено въ нѣкоторыхъ александрійскихъ кодексахъ, ставшихъ въ этомъ отношеніи въ противорѣчіе съ однимъ изъ древнѣйшихъ александрійскихъ писателей [1]).

Перейдемъ теперь къ разбору тѣхъ возраженій, которыя направляются отрицательною критикою противъ самаго событія. Прежде всего, отрицательной критикѣ даетъ поводъ сомнѣваться въ дѣйствительности разсказаннаго Іоанномъ событія то обстоятельство, что объ Овчей купели и ея цѣлебныхъ свойствахъ нигдѣ ни однимъ словомъ

---

[1]) Такъ между прочимъ думалъ и Генгстенбергъ,—см. его комментарій на это мѣсто. У Штрауса, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 437.

не упоминаетъ извѣстный іудейскій историкъ—Іосифъ Флавій [1]). Но отрицательная критика не хочетъ, конечно, принять во вниманіе того, что Іосифъ не былъ статистикомъ Палестины и что онъ не имѣлъ намѣренія описывать всѣ „минеральныя“ воды и цѣлебные источники своего отечества. Онъ писалъ лишь исторію своего несчастнаго народа, предполагая географію и топографію Палестины уже извѣстными для своихъ читателей. Вотъ почему даже тамъ, гдѣ самыя событія заставляли его говорить о такихъ вещахъ, какъ минеральныя воды и цѣлебные источники, онъ ихъ никогда не описываетъ. Такъ онъ поступаетъ, напр., когда разсказываетъ намъ исторію лѣченія Ирода, который, желая избавиться отъ злой болѣзни своей, прибѣгалъ по совѣту врачей даже и къ пользованію минеральными водами. Онъ говоритъ только, что Иродъ, „переѣхавъ на другую сторону Іордана, пользовался Каллиройскими теплицами, которыя, сверхъ другія своея врачебныя силы, были весьма и къ питію здравы“ („Древн.“ XVII, VI, 5). Но что это за описаніе? Какое понятіе на основаніи его мы можемъ составить себѣ о Каллиройскихъ теплицахъ? Если же такъ поступаетъ Флавій, когда самое событіе, описываемое имъ, такъ сказать, наталкиваетъ его на описаніе тѣхъ или другихъ второстепенныхъ достопримѣчательностей Палестины, то какъ же можемъ мы ожидать отъ него описанія всѣхъ минеральныхъ водъ и цѣлебныхъ источниковъ, какіе были въ Палестинѣ? Въ этомъ отношеніи отрицательная критика, очевидно, руководствуется довольно невѣрнымъ положеніемъ: „о чемъ писатель не говоритъ, о томъ онъ ничего не знаетъ“. Но ложь этого положенія слишкомъ очевидна, чтобы о ней нужно было еще говорить.

Не болѣе основательными оказываются также и всѣ другія возраженія, направленныя отрицательною критикою противъ повѣствованія евангелиста Іоанна объ исцѣленіи больнаго при Овчей купели.

Такъ, напр., отрицательная критика удивляется, какимъ образомъ больной могъ ходить, на что́, конечно, указываютъ его собственныя слова: „когда я прихожу“, когда онъ былъ хромой, какъ это видно и изъ того, что онъ лежалъ долгое время, и изъ того, что онъ говоритъ: „не имѣю человѣка, который бы опустилъ меня въ купальню“ (ср. Іоан. V, 6, 7). Въ опроверженіе этого возраженія мы должны сказать, что есть много больныхъ, особенно разбитыхъ параличемъ, которые съ трудомъ ходятъ, съ трудомъ сидятъ и потому по большей части лежатъ въ постелѣ. Отчего же, спрашивается, нельзя допустить, что въ такомъ именно положеніи находился и больной, лежавшій въ одной изъ галлерей Овчей купели? Въ обыкновенныхъ разговорахъ нерѣдко приходится слышать, что такой-то чело-

---

[1]) 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.

вѣкъ, благодаря своей болѣзни, болѣе года пролежалъ въ постели. Неужели же это значитъ, что этотъ человѣкъ все время лежалъ въ постели и былъ непремѣнно хромой (lahm) и притомъ хромой на обѣ ноги, такъ что совершенно не могъ владѣть ими, и если бы находился въ Овчей купели, то не могъ бы добраться до воды, которая по всей вѣроятности находилась отъ постели больнаго въ весьма недалекомъ разстояніи? Отчего же совершенно естественное въ обыкновенныхъ разговорахъ становится чѣмъ-то неестественнымъ и противорѣчивымъ въ евангельскомъ повѣствованіи? Отчего выраженіе: „лежать въ Овчей купели“ не можетъ имѣть того же значенія, какое имѣетъ выраженіе „лежать въ больницѣ“? Изъ Евангелія Іоанна вовсе не видно того, чтобы больной, лежавшій въ Овчей купели, былъ хромой и не могъ ходить; евангелистъ Іоаннъ высказываетъ только ту мысль, что этотъ больной, по причинѣ тридцати-восьмилѣтней своей болѣзни, былъ настолько слабъ, что уже не могъ бодро и свободно располагать своими членами и потому не могъ первымъ влѣзть въ воду тотчасъ по ея возмущеніи; а такимъ образомъ въ разсказѣ евангелиста Іоанна о несчастномъ положеніи этого больнаго и нѣтъ ничего неестественнаго, неправдоподобнаго или противорѣчиваго.

Но отрицательной критикѣ представляются неправдоподобными даже и слова больнаго: „не имѣю человѣка, который опустилъ бы меня въ купальню, когда возмутится вода“. Трудно предположить,— говоритъ Бруно Бауэръ [1]), — такой безжалостный вѣкъ, когда бы безпомощный больной могъ быть оставленъ всѣми на произволъ судьбы и не имѣлъ даже человѣка, который бы могъ опустить его въ купальню, когда возмутится вода. Вѣдь принесъ же его кто-нибудь вмѣстѣ съ постелью въ эту цѣлительную купель! Отчего же этотъ человѣкъ не могъ помочь ему и влѣзть въ воду прежде другихъ, тотчасъ послѣ ея возмущенія? Въ опроверженіе этого возраженія мы должны сказать, что не одно и то же— помочь человѣку однажды и постоянно сидѣть около него въ продолженіе тридати-восьми лѣтъ и ожидать вмѣстѣ съ нимъ чудеснаго возмущенія воды. Конечно, исцѣленіе могло послѣдовать и раньше тридцати-восьми лѣтъ; во всякомъ случаѣ примѣры такого самопожертвованія не часто можно встрѣчать даже и въ самое гуманное время. Другое дѣло, еслибы мы могли сказать, что больной располагалъ значительными средствами и могъ нанять себѣ сидѣльца; но Евангеліе намъ ничего не говоритъ объ этомъ; а то обстоятельство, что онъ былъ совершенно безпомощнымъ, скорѣе говоритъ въ пользу мнѣнія противоположнаго.

Неправдоподобнымъ представляется отрицательной критикѣ настоящій евангельскій разсказъ еще и потому, что въ немъ представ-

[1]) „Kritik der evang. Geschichte des Johannes“, стр. 191.

ляется дѣло такъ, какъ будто бы самъ Христосъ вызвался на совершеніе этого чудеснаго событія, что̀, по мнѣнію отрицательной критики, противорѣчитъ всегдашнему обыкновенію Іисуса. Но мы уже выше говорили, что объ обыкновеніи Іисуса не можетъ быть никакой рѣчи. Дѣйствительно, въ Капернаумѣ и вообще въ Галилеѣ Іисусъ не совершалъ никакихъ чудесныхъ исцѣленій, пока Его объ этомъ не просили и пока просители не высказывали живой и теплой вѣры въ Него Это обстоятельство, конечно, вполнѣ объясняется тѣмъ, что въ Галилеѣ уже всѣ хорошо знали Іисуса, потому что слышали Его ученіе и видѣли Его чудеса. Иначе, очевидно, не могло и быть. Но странно было бы, еслибы Іисусъ ожидалъ просьбы и требовалъ живой и теплой вѣры въ Іерусалимѣ. гдѣ Онъ доселѣ не совершилъ ни одного чуда, кромѣ только изгнанія изъ храма торгующихъ, имѣвшаго мѣсто два года тому назадъ, — гдѣ Онъ бывалъ сравнительно гораздо меньше, чѣмъ въ Галилеѣ, и гдѣ поэтому Его лично меньше и знали. Послѣ этого ясно, отчего Іисусъ въ Овчей купели совершилъ неслыханное чудо, не ожидая отъ исцѣляемаго особой просьбы и не требуя отъ него предварительнаго обнаруженія живой и горячей вѣры.

Далѣе отрицательная критика недоумѣваетъ, откуда могло быть извѣстно, что больной, находившійся въ Овчей купели и чудесно исцѣленный Іисусомъ Христомъ, страдалъ отъ своей болѣзни въ продолженіе тридцати-восьми лѣтъ [1]). Бруно Бауэръ строитъ при этомъ слѣдующую дилемму: или это извѣстно было, благодаря разспросу, но объ этомъ ничего не говорится въ Евангеліи, — или же благодаря сверхъестественному вѣдѣнію, но это невозможно. Этотъ вопросъ запутывается еще болѣе отъ того, что изъ евангельскаго повѣствованія не видно, чтобы при совершеніи этого исцѣленія присутствовалъ самъ евангелистъ Іоаннъ Изъ евангельскаго повѣствованія не видно даже и того, чтобы при этомъ присутствовали и другіе апостолы; напротивъ, указаніе на то, что послѣ совершенія исцѣленія Іисусъ скрылся въ народѣ, бывшемъ на томъ мѣстѣ, скорѣе даетъ поводъ предполагать, что въ это время Іисусъ былъ только одинъ. Но отчего же, спрашивается, нельзя предполагать, что всѣ ученики Іисуса находились въ это время между народомъ. среди котораго скрылся Іисусъ, и что если исцѣленный не обратился къ нимъ за помощью узнать имя его Исцѣлителя. то только потому, что не зналъ о ихъ принадлежности къ обществу Іисуса? Если же о ихъ присутствіи ничего не говоритъ Іоаннъ, то, очевидно, потому, что въ этомъ не было и нѣтъ никакой надобности. Въ данномъ случаѣ важно только самое событіе; но апостолы не принимали въ немъ никакого участія: вотъ почему евангелистъ и не считалъ нужнымъ говорить о ихъ присут-

[1]) Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte des Johannes“, стр. 198.

ствіи. Нельзя же требовать отъ евангельскаго повѣствованія, чтобы въ немъ находились отвѣты на всѣ тѣ вопросы, какіе только вздумаетъ предложить отрицательная критика, хотя бы, напр., и то, откуда могло быть извѣстно Іисусу, что исцѣленный имъ больной страдалъ отъ своей болѣзни въ продолженіе тридцати восьми лѣтъ. Евангелистъ говоритъ, что Іисусъ узналъ, что больной лежитъ уже долгое время (Іоан. V, 6). Конечно, нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что Іисусъ могъ узнать объ этомъ и отъ самого больнаго, но съ другой стороны и сверхъестественное вѣдѣніе Іисуса представляется невозможнымъ, очевидно, только для однихъ отрицательныхъ критиковъ. Если въ Своихъ дѣйствіяхъ Іисусъ Христосъ могъ подчинить Себѣ естественные законы природы, то отчего же нельзя допустить также и того, что Онъ могъ подчинять Себѣ и естественныя формы человѣческаго вѣдѣнія — пространство и время. т. е. могъ знать то, чего не можетъ знать обыкновенный человѣческій умъ, ограниченный и обусловливаемый этими формами?

Отрицательной критикѣ представляется, впрочемъ, непонятнымъ даже и то, почему изъ числа многихъ больныхъ, лежавшихъ въ Овчей купели, Іисусъ исцѣлилъ только именно одного того, котораго Онъ дѣйствительно и исцѣлилъ. Конечно, вмѣстѣ съ нѣкоторыми учеными на этотъ вопросъ можно было бы отвѣтить такъ: Іисусъ имѣлъ на то свои причины; но отвѣтъ этотъ, разумѣется, не полный: нужно указать, что́ же это были за причины. Вотъ почему мы ставимъ вопросъ съ своей стороны: отчего же Христосъ долженъ бы былъ исцѣлить именно того больнаго, на котораго указываетъ отрицательная критика, а не какого-нибудь другаго? Предлагая рядъ такихъ вопросовъ, мы наконецъ дойдемъ и до послѣдняго: отчего Христосъ исцѣлилъ не всѣхъ больныхъ, а только одного того, который пострадалъ 38 лѣтъ и потому ослабѣлъ до такой степени, что безъ посторонней помощи уже самъ не могъ первымъ влѣзть въ воду тотчасъ по ея возмущеніи, чтобы получить исцѣленіе отъ своей болѣзни? Въ этомъ вопросѣ заключается отвѣтъ и на вопросъ, предложенный отрицательною критикою: Христосъ исцѣлилъ 38-ми-лѣтняго больнаго потому, что онъ самъ, безъ посторонней помощи, уже не могъ ожидать для себя исцѣленія даже и отъ цѣлительной воды Овчей купели, такъ какъ онъ былъ настолько слабъ. что не могъ прежде другихъ войти въ воду по ея возмущеніи. Ничего такого не говоритъ намъ Евангеліе о другихъ больныхъ, и во всякомъ случаѣ мы можемъ думать, что они еще не были въ столь жалкомъ состояніи, какъ исцѣленный Іисусомъ, а потому, находясь въ такой чудодѣйственной купели, какъ Виѳезда, рано или поздно они и сами могли достигнуть своего исцѣленія

Наконецъ отрицательная критика не видитъ никакого разумнаго основанія (keinen vernünftigen Grund) и въ томъ, что Іисусъ тотчасъ

по совершеніи исцѣленія „скрылся“ (sich verbarg) въ народѣ [1]). Но дѣло въ томъ, что словомъ „скрылся“ (въ смыслѣ утаился, спрятался) не вполнѣ точно передается значеніе греческаго слова „ἐξένευσεν“. Этимъ словомъ евангелистъ Іоаннъ выражаетъ только ту мысль, что когда Іудеи разговаривали съ исцѣленнымъ, Іисусъ пошелъ среди народа и такимъ образомъ скрылся съ глазъ ихъ. Въ этой же мысли нѣтъ ничего невѣроятнаго или поразительнаго.

Что касается наконецъ того, что отрицательная критика отказывается дать объясненіе этого событія, потому что „въ области человѣческаго и естественнаго“ она совершенно не можетъ найти для него „физической аналогіи“ [2]), то это, кажется, единственное доброе дѣло, которое только она въ состояніи сдѣлать. Сверхъестественныхъ дѣйствій Іисуса Христа разумъ человѣческій постигнуть или объяснить никогда не можетъ; если бы онъ постигъ ихъ, то они, разумѣется, перестали бы быть и чудесами.

Исцѣленіе слѣпорожденнаго (Іоан. IX, 1—41).

По евангельскому разсказу, событіе это произошло слѣдующимъ образомъ. Однажды на пути Іисусъ увидѣлъ человѣка, слѣпаго отъ рожденія. Бывшіе при этомъ ученики спросили Его: „Равви! кто согрѣшилъ?“ По іудейскимъ воззрѣніямъ того времени болѣзнь и вообще несчастія всякаго рода считались несомнѣнно слѣдствіемъ какого-нибудь грѣха или преступленія; какъ праведное наказаніе, ниспосланное грѣшнику отъ самого Бога. Это воззрѣніе раздѣляли очевидно и ученики Іисуса, когда предложили Ему подобный вопросъ. Желая показать Своимъ ученикамъ, что болѣзни и другія несчастія не всегда бываютъ слѣдствіемъ грѣха, но ниспосылаются иногда и по особому провидѣнію Божію, Іисусъ отвѣчалъ: „не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его, но это для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи. Мнѣ должно дѣлать дѣла пославшаго Меня, пока есть день: приходитъ ночь, когда никто не можетъ дѣлать. Доколѣ Я въ мірѣ, Я свѣтъ міру“. Сказавъ это, Онъ плюнулъ на землю, сдѣлавъ броніе изъ плюновенія, и помазалъ имъ глаза слѣпому, сказавъ при этомъ: „пойди, умойся въ купальнѣ Силоамъ“ (что̀ значитъ „посланный“). Слѣпой пошелъ, умылся и пришелъ зрячимъ. Его сосѣди и другія лица, знавшіе о томъ, что прежде онъ былъ слѣпъ, удивлялись и говорили между собою: „не тотъ ли это слѣпецъ, что сидѣлъ и просилъ милостыню“? Одни говорили, что тотъ, другіе — что только похожъ на него. Но когда исцѣленный объявилъ, что онъ дѣйстви-

---

[1]) Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. des Joh.“, стр. 198.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 121.

тельно есть тотъ самый преждебывшій слѣпецъ, который сидѣлъ при пути и просилъ милостыни, то его стали разспрашивать, какъ же открылись у него глаза. Въ отвѣтъ на это исцѣленный сказалъ: „человѣкъ, называемый Іисусомъ, сдѣлалъ бреніе, помазалъ глаза мои и сказалъ мнѣ: поди въ купальню Силоамъ и умойся. Я пошелъ, умылся и прозрѣлъ". „Гдѣ же этотъ человѣкъ?" спросили его. Но онъ сказалъ имъ, что онъ этого не знаетъ.

Послѣ этого, бывшаго слѣпца повели къ фарисеямъ. Фарисеи также начали разспрашивать о томъ, какъ онъ прозрѣлъ, и слѣпой разсказамъ имъ. Нужно замѣтить, что въ тотъ день, когда Іисусъ сдѣлалъ бреніе и отверзъ очи слѣпорожденному, была суббота. Вотъ почему нѣкоторые изъ фарисеевъ и говорили „не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому что Онъ не хранитъ субботу". Другіе, болѣе благоразумные, разсуждали, впрочемъ, объ этомъ нѣсколько иначе. „Какъ же можетъ грѣшный человѣкъ творить такія чудеса?" говорили они. Вслѣдствіе этого разногласія произошла распря между самими фарисеями, и потому они захотѣли узнать мнѣніе объ Іисусѣ самого слѣпаго. „Ты что́ скажешь о Немъ, потому что Онъ тебѣ отверзъ очи?" спросили они бывшаго слѣпца. На это слѣпецъ отвѣчалъ что по его убѣжденію исцѣлившій его есть несомнѣнно пророкъ. Но отвѣтъ этотъ возбудилъ у фарисеевъ сомнѣніе даже и въ томъ, дѣйствительно ли былъ слѣпъ прежде этотъ человѣкъ, а потому они нашли нужнымъ призвать его родителей, чтобы они засвидѣтельствовали, сынъ ли это ихъ, дѣйствительно ли онъ родился слѣпымъ и какимъ образомъ сталъ теперь видѣть. Родители бывшаго слѣпца явились предъ фарисеевъ и сказали имъ: „мы знаемъ, что это сынъ нашъ и что онъ родился слѣпымъ, а какъ теперь видитъ—не знаемъ, или кто отверзъ ему очи—мы не знаемъ. Впрочемъ онъ уже и самъ въ совершенныхъ лѣтахъ, а потому спросите его самого; пусть онъ самъ скажетъ о себѣ". Такъ отвѣчали родители его потому, говоритъ евангелистъ, что боялись іудеевъ, ибо іудеи сговорились уже, чтобы кто признаетъ Іисуса за Христа, того отлучать отъ синагоги. Призвавъ вторично бывшаго слѣпца, фарисеи сказали ему: „воздай славу Богу; мы знаемъ, что человѣкъ тотъ грѣшникъ". Но исцѣленный отвѣчалъ имъ: „грѣшникъ ли Онъ, не знаю; одно знаю, что я былъ слѣпъ, а теперь вижу". По поводу этихъ словъ фарисеи снова спросили его: „что Онъ сдѣлалъ съ тобою, какъ Онъ отверзъ твои очи?" „Я уже сказалъ вамъ, отвѣчалъ исцѣленный, и вы не слушали; что́ еще хотите слышать? или и вы хотите сдѣлаться Его учениками?" Но фарисеи, укоривъ его, сказали: „ты ученикъ Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаемъ, что съ Моисеемъ говорилъ Богъ; его же не знаемъ, откуда Онъ". „То-то и удивительно, возразилъ бывшій слѣпецъ, что вы не знаете, откуда Онъ, а Онъ отверзъ мнѣ очи. Но мы знаемъ, что грѣшниковъ Богъ не слушаетъ; но кто чтитъ Бога

и творитъ волю Его, того слушаетъ. Отъ вѣка не слыхано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному. Еслибы Онъ не былъ отъ Бога, не могъ бы творить ничего подобнаго". Само собою понятно, какимъ образомъ это поведеніе неученаго и некнижнаго человѣка могло привести въ ярость высокообразованныхъ по тому времени фарисеевъ и книжниковъ, которые не только постигли всю премудрость тогдашней синагогской науки, но и, соблюдая въ точности всѣ преданія старцевъ, взнося на пользу храма десятую часть своего имѣнія и постясь двукраты въ недѣлю, несомнѣнно считали себя въ нравственномъ отношеніи стоящими несравненно выше всѣхъ остальныхъ людей. Вотъ почему они такъ дерзко сказали исцѣленному: „во грѣхахъ ты весь родился, и ты ли насъ учишь?" И выгнали его вонъ. Услышавъ, что выгнали его вонъ и встрѣтивши его, Іисусъ сказалъ ему: „вѣруешь ли ты въ Сына Божія?" Исцѣленный спросилъ: „а кто Онъ, Господи, чтобы мнѣ вѣровать въ Него?" „И видѣлъ ты Его, сказалъ ему Іисусъ, и Онъ говоритъ съ тобою". Тогда исцѣленный воскликнулъ: „вѣрую, Господи!" и поклонился Ему. И сказалъ Іисусъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, и видящіе стали слѣпы". Услышавъ это, нѣкоторые изъ фарисеевъ, бывшихъ съ Нимъ, сказали Ему: „неужели и мы слѣпы?" На это Іисусъ отвѣчалъ имъ: „еслибы вы были слѣпы, то не имѣли бы на себѣ грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ".

Справедливость требуетъ сказать, что многіе критики поступаютъ весьма благородно, когда отказываются отъ объясненія этого событія. Дѣйствительно, нѣтъ никакой возможности съ помощію одного только разсудка, безъ участія живой вѣры, понять и объяснить себѣ, какимъ образомъ человѣкъ, родившійся слѣпымъ, могъ получить вдругъ полное исцѣленіе отъ своей болѣзни чрезъ одно только бреніе и умовеніе въ Силоамской купели. Какого-нибудь нравственнаго вліянія здѣсь допустить невозможно, потому что исцѣленный слѣпой совершенно не зналъ Іисуса, о чемъ можно заключить какъ изъ самаго факта, что исцѣленный былъ слѣпъ отъ рожденія, такъ и изъ собственныхъ словъ его, равно какъ и изъ его слишкомъ неопредѣленнаго выраженія: „человѣкъ, называемый Іисусъ". Что же касается тѣхъ физическихъ средствъ, которыя были употреблены Іисусомъ при этомъ исцѣленіи, то между ними должно различать только три фактора: слюну, земной илъ и купальню Силоамъ. Отрицательная критика смотритъ на нихъ какъ на непосредственную причину совершеннаго Іисусомъ исцѣленія слѣпорожденнаго. Но въ этомъ случаѣ отрицательная критика поступаетъ совершенно несправедливо. Правда, въ евангельской исторіи мы встрѣчаемъ не одинъ примѣръ, что при исцѣленіи слѣпыхъ Христосъ употребляетъ иногда

слюну [1]). Кромѣ Іоанна, который говоритъ объ этомъ въ настоящемъ разсказѣ, дважды свидѣтельствуетъ о томъ же и евангелистъ Маркъ (IV, 33; VIII, 23). Но спрашивается: можно ли въ какомъ-нибудь изъ этихъ трехъ случаевъ приписывать слюнѣ положительное врачебное значеніе? Не приводя результатовъ научно-медицинскаго изслѣдованія по этому предмету, мы даже самымъ простымъ опытомъ можемъ ограничиться для того, чтобы показать, что слюна скорѣе можетъ принести глазу положительный вредъ, чѣмъ исцѣленіе. Въ самомъ дѣлѣ, кто можетъ отрицать тотъ самый обыкновенный фактъ, что слюна одного человѣка, запущенная въ глазъ другаго, если не производитъ остраго воспаленія, то по крайней мѣрѣ воспаляетъ глазъ настолько, что это бываетъ замѣтно для каждаго, такъ какъ бѣлизна глаза покрывается большею или меньшею краснотою? Затѣмъ, указываютъ на цѣлительную силу при глазныхъ болѣзняхъ землянаго ила и въ этомъ случаѣ даже приводятъ цитаты изъ Serenus Sammonicus [2]): „si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno“ [3]). Но нужно обратить вниманіе на то, что здѣсь рѣчь идетъ не о слѣпотѣ, а лишь объ опухоли (tumor) вокругъ глаза, которую отчасти дѣйствительно можетъ унимать холодный земляной илъ, какъ и всякія другія охлаждающія средства (холодныя примочки чистой свѣжей воды и т. п.); но кто же изъ здравомыслящихъ людей будетъ утверждать, чтобы простой илъ могъ уничтожить слѣпоту и даровать зрѣніе человѣку даже слѣпорожденному? Что касается наконецъ того, не имѣла ли какой-нибудь особенной врачебной силы силоамская вода, то въ отвѣтъ на это мы вмѣстѣ съ Ланге [4]) сошлемся только на свидѣтельство Робинзона, въ этомъ случаѣ, конечно, лица вполнѣ компетентнаго. „На восточной сторонѣ долины Іосафата,—говоритъ Робинзонъ,—въ 1,100 шагахъ на сѣверъ отъ скалистой вершины Тиропеона находился источникъ Дѣвы Маріи, называемый туземцами Ain um ed Deraj, т.-е. Мать ступеней. Я уже привелъ тѣ основанія, которыя дѣлаютъ невѣроятнымъ предположеніе, что это былъ царскій прудъ Нееміи или упоминаемый Іосифомъ

---

[1]) Ссылаясь на свидѣтельства Светонія (Vesp. 7), Тацита (Hist. IV, 8). Плинія (H. N. XXVIII, 7) и др., Ветштейнъ утверждаетъ, что, по вѣрованію древнихъ, слюна человѣка, давно не нарушавшаго поста, имѣла цѣлительную силу для слабыхъ глазъ, и сдѣланная изъ нея грязь употреблялась при леченіи опухоли на вѣкахъ. На этомъ основаніи и Штраусъ говоритъ, что при глазныхъ лѣченіяхъ слюна играла весьма важную роль въ *народномъ суевѣріи* того (т.-е. евангельскаго) времени. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 429.

[2]) К. Серенъ Саммоникъ—врачъ XI столѣтія, пользовавшій своихъ больныхъ, между прочимъ, еще словомъ—„абракадабра“, написаннымъ на бумагѣ въ видѣ треугольника и носимымъ больными на тѣлѣ. Подробнѣе объ этомъ сказано въ энциклопедическомъ словарѣ Плюшара—слово: „Абракадабра“.

[3]) На этотъ „рецептъ“ указываетъ, напр., Толюкъ.

[4]) „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 124.

прудъ Соломона. Онъ соединенъ съ Силоамскимъ источникомъ посредствомъ канала, по которому съ трудомъ только можно было проѣхать". „Вода въ обоихъ источникахъ дѣйствительно имѣетъ особенный вкусъ, сладковатый и въ то же время нѣсколько солоноватый, но далеко не непріятный. Изъ разспросовъ жителей мы, впрочемъ, не узнали того, чтобы ей приписывали когда-нибудь медицинское дѣйствіе или чтобы считали ее особенно хорошею для глазъ". Итакъ, изъ сказаннаго ясно, что ни въ слюнѣ, ни въ брени, ни даже въ силоамской водѣ нельзя находить никакого врачебнаго дѣйствія, которое бы могло произвести на глаза слѣпаго благодѣтельное вліяніе. Но не могло ли имѣть бреніе какой-нибудь особенной силы, сообщенной ему самымъ организмомъ Христа? Очевидно, нѣтъ; ибо спрашивается: что это могла быть за сила? Какъ мы говорили, уже Штраусъ превосходно доказалъ ту мысль, что посредствомъ магнитизма исцѣленій слѣпыхъ вообще, а тѣмъ болѣе слѣпорожденнаго, объяснять нельзя. Если же это была какая-нибудь другая сила — сверхъестественная, т.-е. Божественная,—то, конечно, нечего и трудиться надъ тѣмъ, чтобы исцѣленіе слѣпорожденнаго объяснить путемъ естественнымъ [1]). Слѣпорожденный лучше всѣхъ другихъ понималъ, какъ было бы нелѣпо объяснять совершонное надъ нимъ исцѣленіе какимъ-нибудь естественнымъ ходомъ такихъ же естественныхъ причинъ. „Отъ вѣка не слыхано, говоритъ онъ, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному. Еслибы Онъ (его Исцѣлитель) не былъ отъ Бога, не могъ бы творить ничего подобнаго" [2]).

Что касается мотива, побудившаго Христа совершить разбираемое нами событіе, то отрицательная критика (Шлейермахеръ и его послѣдователи) указываетъ его отчасти хотя и правильно, но за то слишкомъ узко и односторонне, когда ограничиваетъ его лишь состраданіемъ или милосердіемъ къ страждущему человѣчеству. Дѣйствительно, для іудеевъ слѣпота была болѣе тяжкимъ несчастіемъ, чѣмъ для другихъ народовъ, и сами іудеи считали ее болѣе тяжкимъ страданіемъ, чѣмъ всѣ другія болѣзни. Вспомнимъ только о той скорби, какую изливалъ нѣкогда Товитъ по поводу внезапной потери своего зрѣнія. Во времена же Христа слѣпота для іудеевъ была еще болѣе тяжкимъ несчастіемъ, ибо самъ Христосъ называлъ блаженными очи тѣхъ, которые видѣли то, что они видѣли; съ внѣшнимъ окомъ тогда болѣе чѣмъ теперь въ весьма близкой связи стояло око внутреннее,

---

[1]) Къ сожалѣнію, попытка объяснить исцѣленіе слѣпорожденнаго естественнымъ путемъ находитъ для себя защитниковъ еще и въ наше время. Срвн. Weiss, „Das Leben Jesu", 1884, B. 2., стр. 396. По мнѣнію Вейсса, исцѣленіе слѣпорожденнаго есть—„nur ein natürlicher Heilprozess".

[2]) Признавая важное значеніе за этими словами слѣпорожденнаго, Штраусъ вынужденъ былъ даже сдѣлать совершенно произвольное предположеніе, будто-бы они вложены въ уста слѣпцу самимъ евангелистомъ. „Das Leben Jesu", 1874, стр. 430.

которое даже чрезъ око внѣшнее могло видѣть тотъ свѣтъ, какимъ былъ для міра Христосъ. Вотъ почему слѣпцы всегда могли вызвать въ сердцѣ Христа самое глубокое состраданіе къ себѣ, ибо чрезъ свою слѣпоту они не только испытывали много физическихъ лишеній, но и болѣе другихъ были удалены отъ царствія Божія, пришедшаго на землю въ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа. Тѣмъ не менѣе однимъ только мотивомъ состраданія, въ какой бы формѣ мы его себѣ ни представляли, ни въ какомъ случаѣ еще нельзя ограничивать ни тѣхъ чудесныхъ исцѣленій, которыя совершены были Христомъ надъ слѣпыми вообще. ни чудеснаго исцѣленія слѣпорожденнаго въ частности. Состраданіе могло быть, такъ сказать, лишь поводомъ къ исцѣленію слѣпорожденнаго; мотивъ же его есть желаніе Христа наглядно показать міру, что дѣйствительно, пока Онъ въ мірѣ, Онъ есть свѣтъ міру, какимъ могъ быть только истинный Сынъ Божій. Это можно доказать и собственными словами Христа, сказанными Имъ предъ исцѣленіемъ слѣпорожденнаго на вопросъ учениковъ:—„Равви! кто согрѣшилъ, онъ или родители его, что родился слѣпымъ?“ Какъ извѣстно, на этотъ вопросъ Христосъ отвѣчалъ такъ: „не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его, но это для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи“, чѣмъ ясно показалъ, что исцѣленіе слѣпорожденнаго есть именно „дѣло Божіе“. Такимъ образомъ послѣдняя, конечная цѣль того зла, которому подпалъ слѣпорожденный. какъ и цѣль всего существующаго въ мірѣ, есть лишь прославленіе Бога во спасеніе людей, прославленіе именно чрезъ дѣла Христа, которыя въ то же самое время суть дѣла самого Бога.

Исцѣленіе сухорукаго (Мѳ. XII. 9—14; Мр. III, 1—6; Лук. VI, 6—11).

Однажды Іисусъ Христосъ пришелъ въ іудейскую синагогу; въ синагогѣ въ это время находился человѣкъ, у котораго правая рука была усохшая Дѣло было въ субботу. Вотъ почему книжники и фарисеи стали наблюдать за Іисусомъ,—не исцѣлитъ ли Онъ сухорукаго, чтобы такимъ образомъ можно было выставить противъ Него впослѣдствіи хотя бы обвиненіе въ томъ, что Онъ нарушалъ субботу. Но такъ какъ Іисусъ повидимому медлилъ исцѣленіемъ сухорукаго, то они подошли къ Нему съ довольно хитрымъ вопросомъ: „можно ли исцѣлять въ субботы?“ Въ отвѣтъ на это Іисусъ сказалъ имъ: „кто изъ васъ. имѣя одну овцу, если она въ субботу упадетъ въ яму, не возьметъ ея и не вытащитъ? Насколько же человѣкъ лучше овцы!“ Но зная, съ какою цѣлію фарисеи спросили Его объ этомъ, зная даже самыя сокровенныя мысли ихъ, Іисусъ обратился къ человѣку, имѣвшему сухую руку, и сказалъ: „встань и выступи

на средину". Сухорукій исполнилъ повелѣніе Іисуса: всталъ и вышелъ на средину. Тогда Іисусъ, обратившись къ фарисеямъ, сказалъ имъ: „въ свою очередь, спрошу и Я васъ: что́ должно дѣлать въ субботу? добро или зло? спасти душу или погубить?" Книжники и фарисеи были настолько поражены этимъ вопросомъ, что не нашлись ничего сказать въ отвѣтъ Іисусу. Очевидно, они не предполагали возможности такого возраженія противъ ихъ ученія о соблюденіи субботы и совершенно не были подготовлены къ его рѣшенію. Они не знали, что́ значитъ: „милости хочу, а не жертвы" (Мѳ. XII, 7; ср. Осіи VI, 6); они проповѣдывали точное, буквальное, чисто внѣшнее соблюденіе ветхозавѣтнаго закона, не зная духа его [1]). Они не предполагали, что справедливость есть только внѣшняя форма высокаго нравственнаго начала—правды Божіей, а потому и не могли дать отвѣта на предложенный имъ вопросъ. Вотъ почему Іисусъ взглянулъ на нихъ съ гнѣвомъ, скорбя объ ожесточеніи сердецъ ихъ, и сказалъ сухорукому: „протяни руку твою"; онъ протянулъ, и сухая рука его стала здорова, какъ другая. Будучи такимъ образомъ посрамленными, фарисеи пришли въ бѣшенство и говорили между собою, что́ бы имъ сдѣлать съ Іисусомъ. Вышедши же изъ синагоги, они немедленно составили съ иродіанами совѣщаніе противъ Него, ка́къ бы погубить Его.

Отрицательной критикѣ кажется страннымъ, что Іисусъ совершаетъ это исцѣленіе въ субботу какъ бы нарочито потому, что этого желали фарисеи, „чтобы найти обвиненіе противъ Него", а съ другой

---

[1]) По ученію фарисеевъ, соблюденіе субботы было самою священнѣйшею обязанностію іудея. Суббота, говорили они, не только соблюдалась на небѣ до сотворенія человѣка, но и самый народъ израильскій былъ избранъ единственно съ цѣлію соблюденія ея. Она чудесно соблюдалась даже субботней рѣкой священнаго города! Въ субботу евреи должны были пиршествовать, хотя нельзя ни огня зажигать, ни пищи варить. Въ субботу никто не могъ даже ободрить больнаго или утѣшить печальнаго. Даже сохраненіе жизни считалось нарушеніемъ субботы; съ другой стороны убить муху значило совершить такое же преступленіе, какъ и убить верблюда. По ученію раввиновъ, въ субботу не должно переходить рѣку на ходуляхъ, потому что это значитъ нести ходули. Женщина не должна выходить съ лентами на себѣ, если только онѣ не пришиты къ платью. Нельзя носить вставнаго зуба. Человѣкъ, страдающій зубною болью, не можетъ полоскать рта уксусомъ, но можетъ подержать во рту и сглотнуть. Нельзя написать двухъ буквъ алфавита. Больной не могъ послать за врачемъ. Человѣкъ съ ломотой въ поясницѣ не могъ потереть или натереть больнаго мѣста. Портной не могъ выходить съ иголкой въ пятницу ночью, чтобы не позабыть ея и не нарушить такимъ образомъ субботы ношеніемъ ея съ собою. Пѣтухъ не долженъ носить ленточки на ногѣ въ субботу,—иначе это значило бы носить нѣчто, и т. д. По ученію раввиновъ евреи должны бы были съ буквальною точностію соблюдать субботу и тогда, еслибы въ этотъ день имъ приходилось даже терпѣть пораженія, быть изрубленными въ куски своими непріятелями и видѣть самый Іерусалимъ подверженнымъ опасности завоеванія. У Фаррара, „Жизнь Іисуса Христа", 1885, стр. 203, 595.

стороны, чтобы стать въ противорѣчіе съ понятіями книжниковъ и фарисеевъ, что ничего нельзя дѣлать въ субботу. Намъ кажется, что еслибы дѣло было дѣйствительно и такъ, какъ думаетъ отрицательная критика, то и въ такомъ случаѣ въ исцѣленіи сухорукаго ничего нельзя видѣть предосудительнаго, потому что ученіе тогдашнихъ фарисеевъ о соблюденіи субботы несомнѣнно ложно, а потому Проповѣднику истины и слѣдовало стать съ нимъ въ противорѣчіе; съ другой стороны было бы незаконно въ данномъ случаѣ и обвиненіе фарисеями Іисуса въ несоблюденіи субботы, потому что самое понятіе ихъ о соблюденіи субботы было ложно. Но поведеніе Іисуса будетъ казаться для насъ совершенно послѣдовательнымъ, если мы разсмотримъ исцѣленіе сухорукаго въ его связи съ предшествовавшими событіями. Нужно замѣтить, что незадолго предъ этимъ Іисусу пришлось идти засѣянными полями, и ученики Его срывали колосья и ѣли, растирая руками. Это было въ субботу, первую по второмъ днѣ Пасхи. Замѣтивъ дѣйствія учениковъ, фарисеи сказали Іисусу: „вотъ ученики твои дѣлаютъ то, чего не должно дѣлать въ субботу“. Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „развѣ вы никогда не читали, что́ сдѣлалъ Давидъ, когда взалкалъ самъ и бывшіе съ нимъ? Какъ онъ вошелъ въ домъ Божій при первосвященникѣ Авіаѳарѣ, взялъ и ѣлъ хлѣбы предложенія, которыхъ не должно было ѣсть ни ему, ни бывшимъ съ нимъ, а только однимъ священникамъ? Или не читали вы въ законѣ, что въ субботы священники въ храмѣ нарушаютъ субботу, однако невиновны? Но говорю вамъ, что здѣсь Тотъ, Кто больше храма. Если бы вы знали, что́ значитъ: милости хочу, а не жертвы, то не осуждали бы невиновныхъ (Осіи 6, 6). Суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы; Сынъ же человѣческій есть господинъ и субботы“. И вотъ именно исцѣленіе въ субботу сухорукаго есть ближайшее фактическое доказательство словъ Христа, что „Сынъ человѣческій есть господинъ субботы“.

Оба эти событія такъ ясно и такъ согласно разсказаны всѣми тремя евангелистами (Матѳеемъ, Маркомъ и Лукою), что отрицательная критика, при всей своей ревности, не могла выставить противъ нихъ ни одного серьёзнаго возраженія, кромѣ только того, что чудо вообще невозможно. Но это возраженіе чисто уже догматическое и притомъ вполнѣ тенденціозное,—школьно-философское.

Исцѣленіе женщины, осмьнадцать лѣтъ имѣвшей духа немощи (Лук. XIII, 10—17).

Евангелистъ Лука повѣствуетъ объ этомъ событіи слѣдующее: „Въ одной изъ синагогъ училъ Іисусъ въ субботу. Тамъ была женщина, осмьнадцать лѣтъ имѣвшая духа немощи: она была скорчена

и не могла выправиться. Іисусъ, увидѣвъ ее, подозвалъ и сказалъ ей: „женщина! ты освобождаешься отъ недуга своего“. И возложилъ на нее руки; она тотчасъ выпрямилась и стала славить Бога. Начальникъ синагоги, принадлежавшій, повидимому, къ числу фарисеевъ и книжниковъ іудейскихъ, негодуя на Іисуса за то, что Онъ исцѣлилъ больную въ субботу, сказалъ народу: „есть шесть дней, въ которые должно дѣлать; въ тѣ и приходите исцѣляться, а не въ день субботній“. Но Господь сказалъ ему въ отвѣтъ: „лицемѣръ! не отвязываетъ ли каждый изъ васъ вола своего или осла отъ яслей въ субботу, и не ведетъ ли поить? Сію же дочь Авраамову, которую связалъ сатана вотъ уже осьмнадцать лѣтъ, не надлежало ли освободить отъ узъ сихъ въ день субботній?“ Когда говорилъ Онъ это, всѣ противившіеся Ему стыдились, и весь народъ радовался о всѣхъ славныхъ дѣлахъ Его“.

Это событіе не встрѣчаетъ себѣ возраженій со стороны отрицательной критики, кромѣ общаго возраженія противъ возможности совершенія чудесъ. Оно также есть фактическое доказательство той мысли, что Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы и что есть дѣла, совершать которыя позволительно даже и въ дни субботніе, посвященные на служеніе Богу. По словамъ Штрауса [1]), это событіе можно было бы понять какъ исцѣленіе, совершонное психологическимъ путемъ — чрезъ воздѣйствіе слова Іисуса на вѣру больной, — еслибы, конечно, оно содержалось въ строго-историческомъ повѣствованіи. Противъ этого возраженія мы дали уже общій отвѣтъ, когда говорили о чудѣ вообще.

Исцѣленіе страдавшаго водяною болѣзнію (Лук. XIV, 1—6).

Событіе это заключаетъ въ себѣ такой же смыслъ, какъ и исцѣленіе женщины, восьмнадцать лѣтъ имѣвшей духа немощи. Евангелистъ Лука повѣствуетъ о немъ слѣдующимъ образомъ. Однажды въ субботу случилось Іисусу прійти въ домъ одного изъ начальниковъ фарисейскихъ вкусить хлѣба. Фарисеи наблюдали и слѣдили за Нимъ. И вотъ предсталъ предъ Него человѣкъ, страждущій водяною болѣзнію. По сему случаю Іисусъ спросилъ законниковъ и фарисеевъ: „позволительно ли врачевать въ субботу?“ Хитрые фарисеи молчали. Между тѣмъ Іисусъ, не получивъ отъ нихъ отвѣта, прикоснулся къ больному, исцѣлилъ его и отпустилъ домой. Затѣмъ, обратившись къ книжникамъ и фарисеямъ, сказалъ имъ: „если у кого изъ васъ оселъ или волъ упадетъ въ колодезь: не тотчасъ ли

---

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 436.

вытащитъ его и въ субботу?“ Но фарисеи и книжники не нашлись, что̀ отвѣтить на это Іисусу.

Само по себѣ это повѣствованіе почти не встрѣчаетъ для себя возраженій со стороны отрицательной критики. Только одинъ Штраусъ останавливаетъ на немъ свое вниманіе. Слова Христа: „если у кого изъ васъ оселъ или волъ упадетъ въ колодезь: не тотчасъ ли вытащитъ его и въ субботу“ онъ считаетъ тождественными съ тѣми, которыя, по свидѣтельству Матѳея (XII, 11), произнесъ Христосъ при исцѣленіи сухорукаго, — и потому недоумѣваетъ, какимъ образомъ возможно подобное повтореніе [1]). Но 1) слова эти далеко не тождественны; у Матѳея они читаются такъ: „кто изъ васъ, имѣя одну овцу, если она въ субботу упадетъ въ яму, не возьметъ ея, и не вытащитъ? Сколько же лучше человѣкъ овцы!“ — а 2) если по смыслу они и сходны между собою, то что же удивительнаго — встрѣтить сходную рѣчь, сказанную по поводу сходныхъ событій? Неужели это рѣдко встрѣчается въ обыденной жизни? Даже ученые трактаты нечужды бываютъ нѣкотораго рода повтореній не только въ пріемахъ, но и въ выраженіяхъ, когда изслѣдователю приходится говорить отдѣльно о цѣломъ рядѣ однородныхъ событій или явленій. Ясно, что возраженіе Штрауса вызвано не характеромъ евангельскаго повѣствованія, а лишь желаніемъ видѣть въ Евангеліи повсюду противорѣчія и неточности. При пріемахъ же Штрауса, какъ мы видѣли, не трудно опровергнуть или отождествить какія угодно событія.

Очищеніе десяти прокаженныхъ (Лук. XVII, 11—19).

По свидѣтельству евангелиста Луки, событіе это происходило слѣдующимъ образомъ. Идя однажды въ Іерусалимъ, Іисусъ проходилъ между Самаріею и Галилеею. Когда онъ проходилъ въ одно селеніе, Его встрѣтили десять человѣкъ прокаженныхъ, которые остановились вдали и громкимъ голосомъ говорили: „Іисусъ Наставникъ! помилуй насъ“. Увидѣвъ ихъ, Іисусъ сказалъ имъ: „пойдите, покажитесь священникамъ“. Когда они шли, очистились. Но только одинъ изъ нихъ, видя, что исцѣленъ, возвратился, громкимъ голосомъ прославляя Бога, и палъ ницъ къ ногамъ Іисуса, благодаря Его; и это былъ самарянинъ. Іисусъ, обратившись къ нему, сказалъ: „не десять ли очистилось? гдѣ же девять? Какъ они не возвратились воздать славу Богу, кромѣ сего иноплеменника?“ [2]). И при этомъ прибавилъ: „встань, иди, вѣра твоя *спасла* тебя“ [3]).

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 117; въ изд. 1874, стр. 436.

[2]) Самарянинъ этотъ почему-то напоминаетъ Штраусу ветхозавѣтнаго Неемана. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 443.

[3]) „Если этотъ самарянинъ,—говоритъ Штраусъ (ibid),—спасенъ чрезъ свою вѣру,—чрезъ что̀ же спасены другіе девять, не доказавшіе своей вѣры подобно этому

Это повѣствованіе совершенно понятно само по себѣ, не требуетъ дальнѣйшихъ объясненій и почти не встрѣчаетъ для себя возраженій со стороны отрицательной критики, неосновательно отвергающей его лишь за его мнимую тенденціозность и сверхъестественный характеръ.

Исцѣленіе дочери хананеянки (Мѳ. XV, 21—28; Мр. VII, 24—30).

Однажды, когда Іисусъ вошелъ въ предѣлы Тирскіе и Сидонскіе, къ нему приступила одна женщина, язычница, родомъ сирофиникіянка, и просила Его, чтобы Онъ изгналъ бѣса изъ ея дочери. „Помилуй меня, Господи, сынъ Давидовъ! дочь моя жестоко бѣснуется“, говорила она. Но Онъ не отвѣчалъ ей ни слова. И ученики Его, приступивши, просили Его: „отпусти ее, потому что она кричитъ за нами“. На это Онъ сказалъ: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“. Но финикіянка (или хананеянка) подошла къ Нему, поклонилась и начала просить снова: „Господи! помоги мнѣ“. Іисусъ Христосъ, показывая видъ, что какъ будто-бы ея просьба не вызываетъ у Него совершенно никакого состраданія, отвѣчалъ: „дай прежде насытиться дѣтямъ; ибо нехорошо взять хлѣбъ у дѣтей и бросить псамъ“.—„Такъ, Господи!“ согласилась смиренно язычница... „Но и псы ѣдятъ крохи, которыя падаютъ со стола господъ ихъ“. Тогда Іисусъ сказалъ ей въ отвѣтъ: „О, женщина! велика вѣра твоя; да будетъ тебѣ по желанію твоему! за это слово, пойди, бѣсъ вышелъ изъ твоей дочери“. Пришедши домой, хананеянка дѣйствительно нашла, что бѣсъ вышелъ изъ ея дочери и что дочь ея исцѣлилась въ тотъ же часъ. - При разсмотрѣніи евангельскаго повѣствованія объ исцѣленіи дочери хананеянки, Штраусъ, этотъ ярый представитель отрицательной критики, сознаетъ себя безсильнымъ понять многое какъ въ общемъ характерѣ этого событія, такъ и въ его частностяхъ. По его пониманію, это событіе находится въ положительномъ противорѣчіи съ истиннымъ взглядомъ Іисуса на свою миссію, а потому Штраусъ и хочетъ считать его исторически достовѣрнымъ,— т.-е. почему? Очевидно, опять-таки потому, что оно находится, повидимому, „въ противорѣчіи“ съ болѣе важными событіями изъ жизни Іисуса. Еще посылая на проповѣдь двѣнадцать апостоловъ, Христосъ, между прочимъ, давалъ имъ такое наставленіе: „на путь къ язычникамъ не ходите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (Мѳ. 10, 5, 6). Почему?—спрашиваетъ

иноплеменнику?“—Но откуда Штраусъ знаетъ, что они были не исцѣлены только, но и *спасены*?..

Штраусъ [1])—Іисусъ послалъ учениковъ Своихъ проповѣдывать Евангеліе только по Палестинѣ, а не повелѣлъ имъ также идти и въ другія страны—Самарію, Финикію, Египетъ, Грецію и т. п.? Такую „національную замкнутость“ Штраусъ считаетъ довольно сомнительною и объясняетъ ее только практическою сообразительностію Іисуса, Который не хотѣлъ разъ навсегда стать въ непріязненныя отношенія съ Своими соплеменниками-іудеями, чуждавшимися вообще всѣхъ другихъ національностей. Съ этой только точки зрѣнія понятно для Штрауса и поведеніе Іисуса по отношенію къ язычницѣ-финикіянкѣ. Штраусъ серьезно думаетъ, что „Іисусъ на самомъ дѣлѣ былъ настолько нечеловѣчески грубъ и жестокъ къ бѣдной женщинѣ, что на Него не могла повліять даже и усиленная просьба его послѣдователей“. Въ этомъ мнѣніи его укрѣпляетъ еще и то, что въ текстѣ нѣтъ и слѣда („keine Spur“) того, чтобы Іисусъ Своимъ поведеніемъ только испытывалъ бѣдную женщину и такимъ образомъ давалъ возможность во всей силѣ высказаться ея вѣрѣ; въ евангельскомъ разсказѣ, напротивъ, Штраусъ видитъ только признаки дѣйствительнаго невниманія Іисуса. Такимъ грубымъ и жестокимъ представляется Штраусу его „прославленный раввинъ“ (der aufgeklärte Rabbiner), которому, благодаря его новому ученію, міръ обязанъ своимъ нравственнымъ обновленіемъ или преобразованіемъ!

Въ выраженіи Іисуса „нехорошо взять хлѣбъ у дѣтей и бросить псамъ“ Штраусъ также видитъ „національную замкнутость“ и нежеланіе Іисуса „разъ навсегда стать въ непріязненныя отношенія къ своимъ соотечественникамъ“. „Безпристрастный“ критикъ не находитъ никакой внутренней необходимости въ томъ, что народъ израильскій, который съ самаго начала своего существованія былъ носителемъ идеи искупленія, долженъ бы быть началомъ и въ дѣлѣ основанія христіанской церкви и исходнымъ пунктомъ евангельской проповѣди.

Наконецъ, Штраусъ, какъ мы знаемъ, немыслимъ безъ „непримиримыхъ противорѣчій“ [2]). Дѣйствительно, сравнивая повѣствованіе Матѳея объ исцѣленіи дочери хананеянки съ таковымъ же повѣствованіемъ Марка, Штраусъ находитъ между ними и непримиримое противорѣчіе, которое состоитъ въ томъ, что по Матѳею событіе это произошло во время шествія Іисуса, т.-е. на пути, а по Марку — въ какомъ-то домѣ. „Вошедши въ домъ,—говоритъ Маркъ,—(Іисусъ) не хотѣлъ, чтобы кто узналъ; но не могъ утаиться. Ибо услышала о Немъ женщина, у которой дочь одержима была нечистымъ духомъ“, и т. д. Штраусъ, очевидно, не понялъ той послѣдовательности разсказа, которой придерживался Маркъ въ своемъ повѣствованіи. При

---

[1]) „Das Leben Jesu“, I, стр. 530.

[2]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 458.

серьезномъ и безпристрастномъ разсмотрѣніи повѣствованія Марка въ его внутренней послѣдовательности, для каждаго очевидно, что евангелистъ Маркъ разсказываетъ о чудесномъ исцѣленіи дочери хананеянки именно потому, что, по взгляду евангелиста, это событіе было главною причиною, отчего Іисусъ, вошедши въ домъ и не желая, чтобы кто узналъ о его присутствіи, не могъ, однако-же, „утаиться“. На необходимость такого именно пониманія внутренней связи событій указываетъ и частица „ибо“ — γὰρ („не могъ утаиться, ибо услышала о Немъ женщина“, и т. д.). Но такъ какъ причина всегда должна предшествовать своему слѣдствію, то ясно, что и исцѣленіе дочери хананеянки случилось прежде, чѣмъ Іисусъ вошелъ въ домъ, въ которомъ Онъ хотѣлъ „утаиться“. Такимъ образомъ оказывается лишь призрачнымъ то непримиримое противорѣчіе, которое указываетъ Штраусъ между повѣствованіями Марка и Матѳея объ исцѣленіи дочери хананеянки.

Исцѣленіе глухо-нѣмаго (Мр. VII, 31—37).

Вышедши изъ предѣловъ Тирскихъ и Сидонскихъ, гдѣ исцѣлена была бѣсноватая дочь язычницы-хананеянки, Іисусъ опять пошелъ къ морю Галилейскому чрезъ предѣлы Десятоградія. Въ это время привели къ нему глухаго косноязычнаго и просили Его возложить на него руку. Отведши больнаго въ сторону отъ народа, Іисусъ вложилъ персты Свои въ уши ему и, плюнувъ, коснулся языка его; затѣмъ, воззрѣвъ на небо, вздохнулъ и сказалъ ему: „еффаѳа“ [1]), т.-е. отверзись. И тотчасъ отверзся у больнаго слухъ, и разрѣшились узы его языка, и сталъ говорить чисто. Бывшимъ при этомъ Іисусъ запретилъ разглашать о случившемся. Но сколько, впрочемъ, Онъ ни запрещалъ имъ, они еще болѣе разглашали; чрезвычайно дивились и говорили: „все хорошо, и глухихъ дѣлаетъ слышащими, и нѣмыхъ говорящими“. Въ этомъ разсказѣ вниманіе отрицательной критики особенно обращаетъ на себя, во-первыхъ, то, что Іисусъ, при исцѣленіи, отвелъ больнаго „въ сторону отъ народа“, во-вторыхъ, что Онъ плюнулъ и, наконецъ, въ-третьихъ, что Онъ „вложилъ персты Свои въ уши больнаго и коснулся языка его“. Все это, по мнѣнію отрицательной критики, ясно доказываетъ, что исцѣленія больныхъ были совершаемы Христомъ непосредственно чрезъ Его физическое вліяніе, которое хотя еще и не совсѣмъ точно изслѣдо-

[1]) Этому слову, по мнѣнію Штрауса („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 445), евангелистъ придаетъ будто-бы значеніе магическаго слова!—Такъ можетъ думать только незнакомый съ арамейскимъ языкомъ критикъ о словѣ, которое было извѣстно во время земной жизни Спасителя каждому еврейскому мальчику, говорившему на своемъ національномъ нарѣчіи!

вано новѣйшею наукою, но во всякомъ случаѣ близко родственно съ воздѣйствіями животнаго магнетизма, если не совершенно съ ними тождестве(но Но о невозможности допустить въ чудесныхъ исцѣленіяхъ Христа никакого естественнаго физическаго или психическаго воздѣйствія на больныхъ мы говорили уже нѣсколько разъ, и повторять еще здѣсь сказанное уже прежде считаемъ совершенно излишнимъ. Въ данномъ случаѣ мы желали бы предложить отрицательной критикѣ только одинъ вопросъ: именно, если исцѣленіе глухо-нѣмаго должно объяснить чрезъ какое-то неизвѣстное намъ воздѣйствіе животнаго магнетизма, которое будто-бы могло быть сообщено Іисусомъ больному въ слюнѣ и чрезъ прикосновеніе оконечностей пальцевъ Іисуса къ языку нѣмаго, то спрашивается: отчего же исцѣленіе послѣдовало не тогда, когда, отведши больнаго въ сторону отъ народа, Іисусъ вложилъ персты Свои въ уши его и, плюнувъ, коснулся языка его, а лишь тогда, когда, воззрѣвъ на небо, Іисусъ вздохнулъ и сказалъ ему: „еффаѳа“, т.-е. отверзись?! Ясно, что главная причина чуднаго исцѣленія глухо-нѣмаго заключалась не въ слюнѣ, и не въ вложеніи перстовъ въ уши больнаго, и не въ прикосновеніи, наконецъ, къ языку больнаго, а въ „воззрѣніи“ Іисуса на небо, т.-е. въ молитвѣ къ Богу-Отцу, вызвавшей непосредственное воздѣйствіе на больнаго всемогущей десницы Божіей... Отчего же отрицательные критики обращаютъ вниманіе въ данномъ случаѣ только на внѣшнюю, такъ сказать лишь церемоніальную сторону событія и стараются пройти молчаніемъ истинную причину чуднаго исцѣленія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дать весьма легко. Оставаясь вѣрными усвоенной ими школьно-философской доктринѣ, увѣнчанной именемъ какого-нибудь геніальнаго ума и не допускающей въ мірѣ ничего сверхъестественнаго, они не обращаютъ вниманія на то, что въ нашихъ Евангеліяхъ говоритъ ясно за сверхъестественное воздѣйствіе Божественнаго всемогущества, и съ жаромъ хватаются за то, что, по ихъ мнѣнію, можетъ служить къ совершенно естественному объясненію того или другаго чуднаго событія. Явленіе непонятное, а между тѣмъ не подлежащее никакому сомнѣнію! Такъ поступали нѣкогда и іудеи. Они вполнѣ преклонялись предъ авторитетомъ книжниковъ и фарисеевъ, — надъ чѣмъ мы можемъ только недоумѣвать, — и нисколько не признавали авторитета Христа, несмотря на множество знаменій и чудесъ, совершонныхъ Имъ предъ ихъ глазами, которыя они хотѣли объяснить лучше силою веельзевула, князя бѣсовскаго, чѣмъ всемогущею десницею Іеговы. Явленіе — повторяемъ — совершенно непонятное съ обыкновенной точки зрѣнія. „Столько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними, — съ удивленіемъ замѣчаетъ даже одинъ изъ евангелистовъ, — и они не вѣровали въ Него“ (Іоан. XII, 37). И только въ неисповѣдимыхъ судьбахъ Промысла Божія евангелистъ видитъ истинную причину столь непонятнаго явленія. „Да сбудется — говоритъ онъ —

слово Исаіи пророка: Господи! кто повѣрилъ слышанному отъ насъ и кому открылась мышца Господня?" На этомъ основаніи онъ даетъ слѣдующее объясненіе ожесточенному невѣрію іудеевъ: „потому не могли они вѣровать,—говоритъ онъ,—что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои, и окаменилъ сердце свое, — да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ. и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ" (Ис., VI, 10), —объясненіе, которое цѣликомъ должно быть примѣнимо и къ современному намъ невѣрію отрицательныхъ критиковъ.

Исцѣленіе виѳсаидскаго слѣпца (Мр. VIII, 22—26).

Однажды, когда Іисусъ Христосъ пришелъ въ Виѳсаиду, къ Нему привели одного слѣпца и просили, чтобы Онъ прикоснулся къ нему. Взявъ слѣпаго за руку, Христосъ вывелъ его вонъ изъ селенія [1]) и, плюнувъ ему на глаза [2]), возложилъ на него руки и спросилъ его, видитъ ли онъ что-нибудь. На это слѣпецъ, взглянувъ, отвѣтилъ: „вижу проходящихъ людей, какъ деревья". Послѣ этого Іисусъ опять возложилъ руки на глаза слѣпаго и велѣлъ ему взглянуть. Оказалось, что слѣпой совершенно уже исцѣлѣлъ и сталъ видѣть все ясно. Отправляя исцѣленнаго домой, Іисусъ сказалъ ему: „не заходи въ селеніе и не разсказывай о случившемся никому".

Обыкновенное указаніе нѣкоторыхъ отрицательныхъ критиковъ на „несомнѣнно" заключающіеся въ этомъ разсказѣ признаки воздѣйствія на больнаго магнетической силы Христа [3]) мы оставляемъ безъ вниманія, какъ потому, что объ этомъ мы уже говорили нѣсколько разъ, такъ и потому, что самъ Штраусъ, этотъ наилучшій представитель отрицательной критики и самый рьяный скептическій изслѣдователь евангельскаго текста, съ очевидностію доказалъ [4]), что исцѣленій слѣпыхъ нельзя объяснить посредствомъ магнетизма, что ни наука, ни опытъ не даютъ никакого повода для объясненій такого рода. Въ данномъ случаѣ мы ограничимся лишь рѣшеніемъ слѣдующаго вопроса, также нерѣдко предлагаемаго и довольно различно разрѣшаемаго отрицательными критиками: почему исцѣленіе послѣдовало не тотчасъ послѣ перваго возложенія рукъ Іисуса на слѣпца,

---

[1]) Штраусъ думаетъ („Das Leben Jesu", 1874, стр. 429), что Іисусъ Христосъ вывелъ слѣпаго изъ селенія потому, что чудо есть таинство, которое не должно быть совершаемо предъ непосвященными! Какое недостойное разсужденіе, если только оно дѣйствительно есть тонкое воспроизведеніе Реймарусовой теоріи сознательнаго обмана, какъ повидимому только и возможно понимать его!..

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 429.

[3]) Ibid.

[4]) „Das Leben Jesu", II, стр. 60.

а потребовалось еще вторичное возложеніе рукъ Іисуса? На этотъ вопросъ, какъ мы сказали, отвѣчаютъ довольно различно. Такъ, Ольсгаузенъ, напр., полагаетъ, что исцѣленіе послѣдовало не сразу отъ того, что мгновенный свѣтъ могъ бы причинить новый вредъ глазамъ исцѣленнаго, и что для предупрежденія этого глаза больнаго нужно было ознакомить съ свѣтомъ лишь постепенно, какъ это и дѣлаетъ Христосъ въ томъ способѣ, посредствомъ котораго Онъ исцѣлилъ слѣпаго. Штраусъ [1]) не удовлетворяется этимъ объясненіемъ. И дѣйствительно, объясненіе Ольсгаузена нельзя назвать удовлетворительнымъ въ виду другихъ исцѣленій надъ слѣпыми, которыя были совершены Іисусомъ. Съ своей стороны и Штраусъ даетъ не вполнѣ удачное объясненіе, когда утверждаетъ, что въ этомъ случаѣ евангелистъ руководился желаніемъ наглядно представить самое событіе (anschaulich zu machen), предполагая, слѣдовательно, что самый процессъ исцѣленія совершился не чудеснымъ или сверхъестественнымъ образомъ, а постепенно, вслѣдствіе воздѣйствія извѣстныхъ законовъ, почему его и можно „сдѣлать наглядным“. Евангелистъ и безъ того весьма живо описываетъ намъ это чудесное исцѣленіе. Онъ не говоритъ только, что Іисусъ исцѣлилъ слѣпаго, а, напротивъ, довольно подробно разсказываетъ о томъ, какъ Онъ взялъ слѣпаго за руку, вывелъ изъ селенія, плюнулъ ему на глаза, возложилъ на него руки, спросилъ, видитъ ли что́, и т. п. Но это, конечно, не значитъ, что евангелистъ хотѣлъ „сдѣлать наглядным“ самый процессъ чуднаго исцѣленія. Еслибы евангелистъ только могъ представить наглядным, т.-е. яснымъ и вполнѣ естественнымъ, самый процессъ чуднаго исцѣленія, то оно перестало бы быть и чудомъ, и евангелистъ не могъ бы приписывать ему того важнаго значенія, которое онъ ему приписываетъ, разсказывая о немъ рядомъ съ такимъ необыкновеннымъ событіемъ, каково насыщеніе семью хлѣбами четырехъ тысячъ народа. Единственно разумнымъ и единственно только возможнымъ объясненіемъ того обстоятельства, что виѳсаидскій слѣпой не получилъ полнаго исцѣленія отъ своей слѣпоты тотчасъ при первомъ прикосновеніи къ нему Іисуса, можетъ быть названо лишь то, по которому Іисусъ, имѣвшій возможность, по Своему божественному всемогуществу, совершать мгновенныя исцѣленія, даже вдали отъ исцѣляемаго, въ данномъ случаѣ хотѣлъ съ исцѣленіемъ соединить

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 66. Странное разсужденіе по этому вопросу мы находимъ у Фаррара (Жизнь Іисуса Христа, 1885, стр. 235—236). „Теперь, говоритъ онъ, у Іисуса Христа не было уже той *охотности* (?), той *самовызванности* (?!), которыми *отличались* (?) Его прежнія чудеса.. Мы не имѣемъ возможности объяснить, почему Христосъ прибѣгъ на этотъ разъ къ такому (методическому) способу исцѣленія.. Можно догадываться только, что тутъ имѣла значеніе *нерасположенность* Христа къ этимъ языческимъ иродіанскимъ городамъ съ ихъ подражательной греческой *архитектурой*“ (?!)...

еще и вѣру и первымъ подкрѣпить послѣднюю. Изъ евангельскаго повѣствованія не видно, чтобы виѳсаидскій слѣпой былъ человѣкъ горячо вѣрующій въ Богочеловѣчество и всемогущество Іисуса. Его привели къ Іисусу другіе, но по его ли просьбѣ, или же только потому, что объ Іисусѣ распространился слухъ, какъ о необыкновенномъ чудотворцѣ,—этого мы не знаемъ. Изъ евангельской же исторіи мы знаемъ, что отъ всѣхъ желавшихъ получить чудесныя исцѣленія Христосъ требовалъ всегда теплой и живой вѣры, что невѣріе совершенно отталкивало, а маловѣріе значительно препятствовало полученію отъ Іисуса чудодѣйственныхъ благодѣяній. Если же мы допустимъ, что виѳсаидскій слѣпецъ дѣйствительно до своего исцѣленія былъ человѣкъ еще невѣрующій въ божественную личность Богочеловѣка или же только маловѣрующій, что̀ весьма возможно допустить въ слѣпцѣ, который могъ лишь отъ другихъ слышать о необыкновенныхъ дѣйствіяхъ Христа, но не могъ быть ихъ непосредственнымъ очевидцемъ, то для насъ будетъ совершенно яснымъ какъ то, что при этомъ исцѣленіи Іисусъ употребилъ такія средства, каковы: плюновеніе и прикосновеніе, чѣмъ, очевидно, Онъ желалъ усилить слабую вѣру слѣпца, такъ и то, что полное исцѣленіе послѣдовало лишь послѣ втораго прикосновенія, чѣмъ, очевидно, указывается, что причина первоначальной неудачи, такъ сказать, заключалась не въ Іисусѣ, а въ слѣпцѣ, въ его маловѣріи.

Исцѣленіе бѣсноватаго въ новолунія (Мѳ. XVII, 14—21; Мр. IX, 14—29; Лук. IX, 38—43).

Фактическая сторона этого событія въ нашихъ Евангеліяхъ представляется слѣдующимъ образомъ. Когда послѣ славнаго Своего преображенія, имѣвшаго мѣсто на горѣ Ѳаворѣ, Іисусъ вмѣстѣ съ тремя учениками своими, Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ, сходилъ съ горы, Онъ увидѣлъ около остальныхъ Своихъ учениковъ много іудеевъ и книжниковъ, споривших съ ними. Замѣтивъ сходящаго съ горы Іисуса, книжники и іудеи изумились и, подбѣжавъ, привѣтствовали Его. Іисусъ спросилъ книжниковъ: „о чемъ вы спорите съ ними?“ Въ это время нѣкто изъ народа воскликнулъ: „Учитель, я привелъ къ Тебѣ сына моего, одержимаго духомъ нѣмымъ. Умоляю Тебя взглянуть на него; онъ одинъ у меня; помилуй его, Господи“, потому что въ новолунія онъ бѣснуется и тяжко страдаетъ; его схватываетъ духъ, и онъ внезапно вскрикиваетъ, духъ повергаетъ его на землю, и онъ испускаетъ пѣну и скрежещетъ зубами своими и цѣпенѣетъ, и духъ „насилу“ отступаетъ отъ него, измучивъ его. Я просилъ учениковъ Твоихъ, чтобы они изгнали его, но они не могли. Отвѣчая ему, Іисусъ сказалъ: „о родъ невѣрный и развращенный! доколѣ буду съ

вами? доколѣ буду терпѣть васъ? приведи сюда сына своего". Но еще на пути, какъ только бѣсноватый увидѣлъ Іисуса, духъ стрясъ его, повергъ на землю и сталъ бить; бѣсноватый упалъ на полъ и валялся, испуская пѣну. Іисусъ спросилъ отца бѣсноватаго: „какъ давно это сдѣлалось съ нимъ?" „Съ дѣтства", отвѣчалъ отецъ. „Многократно духъ бросалъ его и въ огнь и въ воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжалься надъ нами и помоги намъ". На это Іисусъ сказалъ ему: „если сколько-нибудь можешь вѣровать, все возможно вѣрующему". Отецъ отрока тотчасъ воскликнулъ со слезами: „вѣрую, Господи! помоги моему невѣрію". Іисусъ, видя, что сбѣгается народъ, запретилъ духу нечистому, сказавъ ему: „духъ глухой и нѣмой, Я повелѣваю тебѣ: выйди изъ него, и впредь не входи въ него". Вскрикнувъ и сильно сотрясши бѣсноватаго, духъ вышелъ; а больной сдѣлался какъ мертвый, такъ что многіе говорили, что онъ дѣйствительно умеръ [1]). Но Іисусъ, взявъ его за руку, поднялъ его и отдалъ отцу Больной дотолѣ отрокъ сталъ совершенно здоровымъ. И всѣ дивились величію Божію. Когда же Іисусъ вошелъ затѣмъ въ домъ, ученики наединѣ спросили Его: „почему мы не могли изгнать его". На это Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „по невѣрію вашему, ибо истинно говорю вамъ: если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно, и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ. Сей же родъ изгоняется только молитвою и постомъ".—Евангельскія повѣствованія объ исцѣленіи бѣсноватаго въ новолунія только—очень мало встрѣчаютъ противъ себя возраженій со стороны отрицательной критики. Главное возраженіе противъ возможности такого событія носитъ на себѣ слишкомъ общій характеръ; оно состоитъ въ отрицаніи возможности состоянія бѣсноватыхъ вообще,—возраженіе, которое въ свою очередь основывается на совершенно произвольномъ отрицаніи возможности существованія злыхъ духовъ. Возраженіе это, повторяемъ, слишкомъ обще, и о немъ мы уже довольно подробно говорили въ свое время, почему и не считаемъ нужнымъ снова останавливать на немъ свое вниманіе. Въ данномъ случаѣ мы укажемъ лишь на то, что если въ настоящее время нельзя отрицать магнетическаго вліянія луны на нервную систему человѣка, благодаря чему послѣдній способенъ производить чисто магическія дѣйствія (Штраусъ [2]), впрочемъ, не хочетъ

---

[1]) По Фаррару (Жизнь Іисуса Христа, 1885, стр. 247)—„это была самая ужасная и сильная форма *припадочнаго сумасшествія*, для исцѣленія какой когда-либо призывали Іисуса". Разъясняя свою мысль далѣе (стр. 608), Фарраръ, впрочемъ, впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, говоря: „на самомъ дѣлѣ въ такихъ болѣзняхъ нѣтъ чисто естественной стороны. Онѣ принадлежатъ къ таинственной области, которой мы не можемъ постигнуть. Онѣ обязаны своимъ происхожденіемъ не στάσις, а ἀπόστασις человѣческой природы".

[2]) „Das Leben Jesu", II, стр. 38.

ничего знать объ этомъ вліяніи), то отчего же, спрашивается, нельзя допустить такого же вліянія на нервную систему демоническаго, обнаруживавшагося въ одинъ опредѣленный срокъ, именно въ новолунія? Этимъ мы, впрочемъ, вовсе не отождествляемъ состоянія лунатиковъ съ состояніемъ бѣсновавшихся на новолунія, хотя и находимъ между ними весьма близкую аналогію. Состоянія эти мы считаемъ аналогичными потому, что предметъ воздѣйствія здѣсь одинъ и тотъ же— нервная система; различіе же ихъ состоитъ какъ въ способѣ воздѣйствія (въ одномъ — магнетическій, въ другомъ — демоническій), такъ и въ самыхъ дѣйствующихъ началахъ (въ одномъ—непосредственное воздѣйствіе на нервы человѣка производитъ луна, въ другомъ—темная сила ада). Такимъ образомъ ясно, что кто не отрицаетъ возможности существованія злыхъ духовъ и ихъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка (а не допустить этой возможности нельзя, потому что основанія противниковъ евангельскаго міровоззрѣнія и въ этомъ отношеніи, какъ мы видѣли, слишкомъ слабы и совершенно несостоятельны), тотъ не будетъ видѣть ничего невѣроятнаго и въ евангельскомъ разсказѣ объ исцѣленіи несчастнаго отрока, бѣсновавшагося въ новолунія.

Какъ ни просты, какъ ни естественны, повидимому, евангельскія повѣствованія объ этомъ событіи, но отрицательная критика и въ этомъ случаѣ не можетъ обойтись безъ излюбленныхъ ею „непримиримыхъ противорѣчій“ и разногласій, которыя она находитъ въ евангельскихъ повѣствованіяхъ [1]) Въ чемъ же состоятъ эти разногласія и противорѣчія? По указанію отрицательной критики, противорѣчія эти состоятъ 1) въ томъ, что, по Матѳею, Іисусъ и три ученика Его „пришли къ народу“ (Мѳ. XVII, 14); по Лукѣ, напротивъ, Іисуса „встрѣтило много народа“ (IX, 37), съ чѣмъ, повидимому, согласенъ и Маркъ, когда говоритъ, что, „увидѣвъ Іисуса, весь народъ изумился и, подбѣгая, привѣтствовалъ Его“ (IX, 15); 2) въ томъ, что всѣ три евангелиста далеко не одинаково передаютъ просьбу отца бѣсноватаго отрока; по Матѳею, отецъ будто-бы сказалъ такъ: „Господи! помилуй сына моего; онъ въ новолунія бѣснуется“, — по Марку—иначе: „Учитель! Я привелъ къ Тебѣ сына моего, одержимаго духомъ нѣмымъ“, — по Лукѣ еще иначе: „Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего; онъ одинъ у меня“, и т. д. Наконецъ, 3) въ томъ, что евангелисты неодинаково подробны въ описаніи этого событія: Лука говоритъ весьма сжато, Матѳей—подробнѣе, а Маркъ—еще подробнѣе... Но что сказать объ этихъ разногласіяхъ и „непримиримыхъ противорѣчіяхъ“? По нашему мнѣнію, это возраженіе отрицательныхъ критиковъ настолько пусто и ничтожно, что на немъ не слѣдуетъ даже и останавливать серьезнаго вниманія; если же мы и указываемъ на него, то лишь для характе-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 36—38.

ристики тѣхъ пріемовъ и той пустой придирчивости, съ которою отрицательные критики иногда вынуждены бываютъ нападать на евангельскія повѣствованія, когда въ ихъ руки не попадается ничего болѣе серьёзнаго.

Исцѣленіе іерихонскаго слѣпца (Мѳ. XX, 29 — 34; Мр. X, 46—52; Лук. XVIII, 35—43).

Евангелистъ Маркъ такъ разсказываетъ объ этомъ событіи. Идя въ послѣдній разъ въ столицу іудейскаго царства—Іерусалимъ, Іисусъ проходилъ между прочимъ чрезъ Іерихонъ. Когда же выходилъ Онъ изъ Іерихона съ учениками Своими и множествомъ народа, Вартимей, сынъ Тимеевъ, бывшій слѣпымъ, сидѣлъ у дороги и просилъ милостыни. Услышавъ, что идетъ Іисусъ, онъ началъ кричать и говорить: „Іисусъ, сынъ Давидовъ! помилуй меня“. Многіе изъ сопровождавшихъ Іисуса, не желая по всей вѣроятности нарушать торжественности шествія въ Іерусалимъ Царя Израилева, заставляли его молчать; но онъ еще болѣе сталъ кричать: „Сынъ Давидовъ! помилуй меня“. Іисусъ остановился и велѣлъ его позвать. Слѣпаго позвали, ободряя при этомъ и говоря: „не бойся, вставай, зоветъ тебя“. Сбросивъ съ себя верхнюю одежду, слѣпой всталъ и подошелъ къ Іисусу. Іисусъ спросилъ его: „чего ты хочешь отъ Меня?“—„Учитель! я хочу, чтобы мнѣ прозрѣть“, отвѣчалъ слѣпой. „Иди, вѣра твоя спасла тебя“, сказалъ ему Іисусъ. И дѣйствительно, слѣпой тотчасъ прозрѣлъ, и пошелъ за Іисусомъ по дорогѣ.

Въ изображеніи общаго хода этого событія всѣ три евангельскія повѣствованія (Матѳея, Марка и Луки) весьма согласны между собою, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже дословно; но они заключаютъ въ себѣ бросающіяся въ глаза разности относительно двухъ частныхъ пунктовъ этого событія: 1) числа исцѣленныхъ слѣпцовъ и 2) мѣста событія. Такъ, напр. Маркъ, какъ мы видѣли, говоритъ объ *одномъ* слѣпцѣ, котораго исцѣлилъ Іисусъ *при выходѣ* изъ Іерихона; Матѳей—о *двухъ*, также исцѣленныхъ Іисусомъ *при выходѣ* изъ Іерихона, Лука — объ *одномъ*, котораго исцѣлилъ Іисусъ *при входѣ* въ Іерихонъ [1]).

Спрашивается: какъ смотрѣть на эти разности евангельскихъ повѣствованій?

Различные изслѣдователи и толкователи евангельской исторіи отвѣчаютъ на этотъ вопросъ весьма различно. Такъ, напр., Штраусъ, особенно рѣзко разукрасившій эти разногласія [2]), думаетъ, что они

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр 428.

[2]) „Das Leben Jesu“, II, 55.

произошли отъ того, что въ устномъ преданіи, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ трехъ евангельскихъ повѣствованій объ исцѣленіи іерихонскаго слѣпца, мѣсто событія указывалось далеко не одинаково, и что Матѳей, въ разсказѣ котораго упоминаются два іерихонскихъ слѣпца, допустилъ неточность, смѣшавъ настоящее событіе съ исцѣленіемъ двухъ слѣпыхъ, которое совершилъ Іисусъ вскорѣ послѣ воскрешенія дочери Іаира, и о которомъ разсказываетъ самъ же Матѳей въ своемъ Евангеліи (IX, 27—31). Но съ мнѣніемъ Штрауса и его послѣдователей едва-ли кто можетъ согласиться. Во-первыхъ, ни откуда неизвѣстно, чтобы въ основѣ евангельскихъ повѣствованій лежало какое-то устное преданіе, — это плодъ лишь одной Штраусовской фантазіи; а во-вторыхъ, кто можетъ допустить, чтобы одинъ и тотъ же писатель (въ данномъ случаѣ евангелистъ Матѳей) могъ смѣшать между собою два совершенно различныя событія, о которыхъ онъ самъ же такъ отчетливо разсказываетъ въ своей книгѣ? Вотъ почему намъ кажется болѣе правдоподобнымъ мнѣніе тѣхъ, которые предполагаютъ, что разбираемое нами событіе случилось вообще *за городомъ* и что исцѣленъ былъ только одинъ слѣпой; но что Матѳей, согласно свойственному ему способу повѣствованія, съ этимъ событіемъ соединилъ еще и другое подобное же исцѣленіе, которое было совершено Іисусомъ нѣсколько раньше и при томъ *при выходѣ* изъ Іерихона, какъ онъ дѣйствительно и обозначаетъ мѣсто событія, заимствуя всѣ другія обстоятельства, приводимыя въ его разсказѣ, изъ послѣдняго событія: что Маркъ пользовался вообще Матѳеемъ при написаніи своего Евангелія, но относительно настоящаго событія онъ не послѣдовалъ слѣпо за нимъ, зная хорошо, что онъ соединилъ въ одномъ разсказѣ два разновременныя событія; но, къ сожалѣнію, и самъ Маркъ не избѣжалъ погрѣшности, соединивъ обстоятельства послѣдняго іерихонскаго исцѣленія съ подобнымъ же исцѣленіемъ, случившимся, вѣроятно, нѣсколько ранѣе. Мы назвали это мнѣніе болѣе правдоподобнымъ, чѣмъ мнѣніе Штрауса и его послѣдователей, потому что въ немъ, по крайней мѣрѣ, совершенно вѣрно то, что Матѳей иногда имѣетъ обыкновеніе въ одномъ разсказѣ соединять два подобныя, хотя и разновременныя событія; разбираемое нами событіе въ этомъ отношеніи—примѣръ далеко не единственный (см., напр., Мѳ. VIII, 28—34; ср. Мр. V, 1—20; Лук. VIII, 26—39). Нельзя согласиться лишь со второю половиною послѣдняго мнѣнія. Во-первыхъ, нѣтъ рѣшительно никакихъ историческихъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно бы было предполагать, что Маркъ при составленіи своего Евангелія пользовался Евангеліемъ отъ Матѳея; а во-вторыхъ, въ отношеніи разбираемаго нами событія Маркъ настолько точенъ въ своемъ разсказѣ, что рѣшительно нѣтъ никакой возможности думать, чтобы онъ могъ перепутать обстоятельства одного событія съ обстоятельствами другаго, которыя Матѳей соединилъ въ

одномъ разсказѣ; Маркъ называетъ по имени самого слѣпца, котораго исцѣлилъ Іисусъ, знаетъ даже, чей онъ сынъ, а о самомъ событіи говоритъ какъ человѣкъ весьма близко съ нимъ знакомый (сравн., напр, Мр. X, ст. 46—49).

Наиболѣе достовѣрнымъ намъ представляется мнѣніе тѣхъ, которые полагаютъ, что въ Іерихонѣ было совершено два весьма сходныхъ между собою исцѣленія: одно—при входѣ Іисуса въ Іерихонъ, а другое—при Его выходѣ изъ Іерихона, изъ которыхъ о первомъ повѣствуетъ Лука, а о послѣднемъ — Маркъ; Матѳей же говоритъ совокупно объ обоихъ исцѣленіяхъ въ одномъ разсказѣ.

Правда, и противъ этого объясненія указываютъ немало возраженій; но возраженія эти таковы, что не могутъ подорвать къ нему нашего довѣрія. Такъ, напр., Штраусъ [1]) и его послѣдователи не допускаютъ возможности того, чтобы два событія (т.-е. два исцѣленія) могли случиться почти при однихъ и тѣхъ же побочныхъ обстоятельствахъ. Въ данномъ случаѣ Штрауса поражаетъ, во-первыхъ, то, что оба слѣпца называютъ Іисуса Сыномъ Давидовымъ; во-вторыхъ, что обоихъ слѣпцовъ народъ желаетъ заставить молчать; въ-третьихъ, что въ обоихъ случаяхъ Іисусъ повелѣваетъ призвать къ Себѣ слѣпыхъ и, наконецъ, въ-четвертыхъ, оба слѣпца ничего не говорятъ Іисусу, какъ только то, что они желаютъ видѣть. Эти возраженія Штрауса настолько, впрочемъ, слабы, что для ихъ опроверженія не требуется особаго усилія. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ невѣроятнаго въ томъ, что оба слѣпца называютъ Іисуса Сыномъ Давидовымъ, когда въ то время такъ называлъ Іисуса почти весь іудейскій народъ (сравн., напр., Мѳ. XXI, 9)? Изъ того, что слѣпые постоянно называли Іисуса Христа Сыномъ Давидовымъ, Штраусъ дѣлаетъ заключеніе, что ихъ слѣпоту нужно понимать въ символическомъ смыслѣ ослѣпленія іудействующаго христіанства, которое видитъ въ Іисусѣ только Сына Давидова, пока Онъ Самъ не открываетъ ему очей [2]). Объясненіе весьма фантастическое, но съ исторической точки зрѣнія совершенно безъосновательное и произвольное! Далѣе, нѣтъ ничего особеннаго и въ томъ, что народъ хотѣлъ заставить замолчать обоихъ слѣпцовъ; если въ первый разъ, при вступленіи въ Іерихонъ, народъ принуждалъ замолчать кричавшаго слѣпца, потому что не желалъ ничѣмъ нарушить торжественное шествіе въ Іерусалимъ обѣтованнаго Царя Іудейскаго, то что̀ же страннаго въ томъ, что и во второй разъ одна и та же причина вызвала одно и то же слѣдствіе? Затѣмъ, едва-ли заслуживаетъ вниманія указаніе Штрауса и на то, что въ обоихъ случаяхъ Іисусъ повелѣваетъ призвать къ Себѣ слѣпыхъ, которые про-

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 58.

[2]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 428; срвн. Volkmar, „Die Religion Jesu“, стр. 235, 250.

сили Его о помощи. Наконецъ, мы положительно недоумѣваемъ, какимъ образомъ ученый и остроумный Штраусъ могъ указать на „невѣроятность, тождественную съ невозможностью“ (eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrscheinlichkeit), на то, что оба слѣпца ничего другаго не просятъ у Іисуса, кромѣ того, чтобы Онъ исцѣлилъ ихъ и чтобы такимъ образомъ они могли видѣть. Неужели для Штрауса казалось бы болѣе естественнымъ, еслибы одинъ изъ слѣпцовъ пожелалъ быть еще нѣмымъ и глухимъ или предложилъ Іисусу какую-нибудь иную просьбу? Ученый нѣмецкій критикъ вѣроятно не зналъ простой русской пословицы: „кто чѣмъ болитъ, тотъ о томъ и говоритъ“. Еслибы и не двухъ, но всѣхъ въ мірѣ слѣпыхъ спросили, чего они желаютъ, то, безъ сомнѣнія, не оказалось бы ни одного, который бы прежде всего не пожелалъ быть зрячимъ. Послѣ сказаннаго, такимъ образомъ, съ одной стороны ясно, какъ слабы возраженія отрицательной критики противъ мнѣнія о возможности совершенія въ Іерихонѣ двухъ исцѣленій почти при однихъ и тѣхъ же побочныхъ обстоятельствахъ, а съ другой — ясно и то, что такія исцѣленія, еслибы они дѣйствительно случились и при совершенно тождественныхъ обстоятельствахъ, не заключаютъ въ себѣ ничего сомнительнаго и невѣроятнаго.

Далѣе, возражая противъ послѣдняго мнѣнія, его противники находятъ въ высшей степени невѣроятнымъ, чтобы Маркъ и Лука такъ удачно раздѣлились между собою въ этомъ случаѣ, что одинъ изъ нихъ разсказываетъ только объ одномъ событіи, совершенно ничего не упоминая о другомъ, а другой разсказываетъ лишь о томъ событіи, о которомъ не упомянулъ его сотрудникъ въ дѣлѣ распространенія Евангелія. Но и въ этомъ „раздѣленіи“ евангелистовъ относительно описываемыхъ событій нельзя видѣть ничего особеннаго, ничего невѣроятнаго. Мы, конечно, далеки отъ того, чтобы допустить между евангелистами предшествовавшее соглашеніе или умышленное раздѣленіе относительно описанія этихъ событій; раздѣленіе это произошло совершенно случайно, хотя причины его до нѣкоторой степени могутъ быть поняты и нами. Мы полагаемъ, что Лука описываетъ исцѣленіе слѣпаго, совершонное *при вступленіи* Іисуса въ Іерихонъ, уже по одному тому, что оно случилось первымъ по времени; объ исцѣленіи же слѣпаго, совершонномъ при выходѣ Іисуса изъ Іерихона, Лука умалчиваетъ, очевидно, потому, что оно было совершено почти при совершенно тождественныхъ обстоятельствахъ, какъ и предшествующее исцѣленіе, — на что онъ, конечно, имѣлъ полнѣйшее право, потому что еслибы писать подробно о всемъ томъ, что совершилъ Іисусъ, то и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ (Іоан. XXI, 25). Маркъ, напротивъ, опускаетъ исцѣленіе, которое было совершено Іисусомъ при входѣ въ Іерихонъ, и говоритъ лишь о томъ, которое было совершено позже, уже *при*

выходѣ Іисуса изъ Іерихона,—по всей вѣроятности, потому, что это событіе ближе его касалось и больше его интересовало, такъ какъ онъ даже знаетъ имя исцѣленнаго лица—слѣпца Вартимея, сына Тимеева.

Наконецъ, противники указаннаго нами мнѣнія не допускаютъ возможности и того, чтобы Матѳей самъ такъ соединилъ въ одномъ разсказѣ два совершенно разновременныхъ событія, что ихъ трудно даже различить. Такое повѣствованіе неточно, говорятъ они [1]), а потому и несвойственно евангелисту, очевидцу описываемыхъ событій. Пожалуй, въ нѣкоторомъ отношеніи такое повѣствованіе можно назвать „неточнымъ“ (ungenau); но „самая эта свобода,—скажемъ словами Герикэ,—съ какою евангелистъ Матѳей соединилъ однородное и, не придавая особеннаго значенія неточности въ частностяхъ, господствуетъ надъ исторіей,—самая эта свобода понятна только въ непосредственномъ свидѣтелѣ-очевидцѣ, въ апостолѣ“. Для Матѳея, очевидно, было важно не мѣсто событія и не слѣпцы исцѣленные, но только та сверхъестественная сила, которая проявилась въ этомъ событіи и которая служила наилучшимъ доказательствомъ того, что обладавшій ею былъ не простой человѣкъ, но истинный Сынъ Божій, принявшій на себя человѣческое естество. Вотъ на что онъ только и хотѣлъ указать въ своемъ разсказѣ, и, конечно, достигъ своей цѣли вполнѣ.

Разсказомъ объ этомъ исцѣленіи іерихонскихъ слѣпцовъ мы заканчиваемъ свой анализъ евангельскихъ повѣствованій о чудесахъ, совершонныхъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы надъ живыми людьми, и переходимъ къ изложенію повѣствованій о чудесахъ, совершонныхъ надъ людьми уже умершими, которые Христомъ снова были вызваны къ жизни, т. е. воскрешены.

Чудеса, совершонныя Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы:

б) Надъ людьми уже умершими.

Нелегко было отрицательной критикѣ дѣлать болѣе или менѣе серьёзныя нападки на евангельскія повѣствованія о чудесныхъ исцѣленіяхъ, совершонныхъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ во времена Его земной жизни. Къ какимъ только увертками, какъ мы видѣли, ни прибѣгала она, чтобы устранить изъ нихъ сверхъесте-

---

[1]) Такое мнѣніе можно встрѣтить, напр., у Блеэка; см. его „Das Leben Jesu“, стр. 26.

ственность, т.-е. непосредственное воздѣйствіе всемогущей десницы Божіей, и представить эти исцѣленія, насколько возможно, понятными съ одной только „естественной“, т. е. раціоналистически-пантеистической точки зрѣнія! Съ этою цѣлію указывалось на какой-то никому неизвѣстный, явно измышленный лишь праздною фантазіею „магнетическій духъ“ Христа; съ этою цѣлію самъ Христосъ представлялся отрицательной критикѣ „какъ бы заряженною электрическою баттареею, которая разряжалась при самомъ малѣйшемъ прикосновеніи“; съ этою цѣлію указывалось на „животный магнетизмъ“, которымъ будто-бы обладалъ Христосъ почему-то въ такой степени, какъ никто другой;—наконецъ, съ этою цѣлію говорилось о физическомъ и психическомъ вліяніи Христа на организмы больныхъ,—вліяніи, которымъ также Христосъ почему-то обладалъ въ недостижимой для другихъ степени и которое именно слѣпыхъ дѣлало зрячими, прокаженныхъ—очищенными, глухихъ – слышащими, нѣмыхъ—говорящими .. Если же для устраненія сверхъестественнаго элемента въ разсказахъ объ исцѣленіяхъ, совершонныхъ Христомъ, самой отрицательной критикѣ казались недостаточными всѣ ея измышленія, тогда она обыкновенно бралась за отрицаніе исторической достовѣрности тѣхъ или другихъ евангельскихъ повѣствованій, основывая это отрицаніе на мнимыхъ, т. е. вовсе несуществующихъ противорѣчіяхъ данныхъ евангельскихъ повѣствованій... „Магнетическій духъ“, „электрическая баттарея“, „животный магнетизмъ“, „максимумъ физическаго и психическаго вліянія“!... Какъ, однако, эластичны и въ то же время какъ пусты всѣ эти блестящія, высоконаучныя выраженія!... Почему же, спрашивается, только одинъ Христосъ, какъ никто другой, обладалъ максимумомъ физическаго и психическаго вліянія, магнетическимъ духомъ и животнымъ магнетизмомъ въ такой ни для кого недостижимой степени, что единымъ словомъ Своимъ могъ очищать прокаженныхъ, исцѣлять разслабленныхъ, слѣпыхъ, нѣмыхъ, хромыхъ и одержимыхъ иными разными недугами?... Не ясно ли, что сама отрицательная критика говоритъ этимъ лишь то, что Христосъ былъ существомъ совершенно отличнымъ отъ остальныхъ людей?...

Послѣдовательнѣе, впрочемъ, ведетъ свое дѣло отрицательная критика при разборѣ евангельскихъ повѣствованій о воскрешеніяхъ мертвыхъ. Здѣсь она уже и сама видитъ, насколько безполезно указывать для объясненія этихъ чудесъ какія-нибудь естественныя начала [1]), какими она считаетъ, наприм., какой-то „магнетическій духъ“, „животный магнетизмъ“ и т. п., и потому она всѣми силами старается только отрицать какъ возможность самыхъ фактовъ воскрешенія мертвыхъ, такъ и историческую достовѣрность евангельскихъ

[1]) Срвн. Strauss—„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 426.

повѣствованій объ этихъ фактахъ. Мы прежде всего укажемъ на тѣ общія, чисто догматическія основанія, по которымъ отрицательная критика считаетъ совершенно невозможными воскрешенія мертвыхъ вообще.

„Воскрешенія мертвыхъ невозможны,— говоритъ отрицательная критика,—потому что было бы слишкомъ жестоко снова возвращать къ страданіямъ временной жизни того, кто уже однажды прошелъ тернистый жизненный свой путь и достигъ блаженнаго успокоенія“ [1]). Соглашаясь въ принципѣ съ такимъ возраженіемъ, мы, однако-же, должны сказать прежде всего то, что до искупительной крестной смерти Христа блаженнаго успокоенія усопшихъ въ царствіи небесномъ еще не было, и души ветхозавѣтныхъ праведниковъ, по ученію самого Слова Божія, находились тогда лишь въ шеолѣ, въ аду, изъ котораго Христосъ и извелъ ихъ уже послѣ Своей крестной смерти. Правда, въ книгѣ Апостольскихъ Дѣяній есть два указанія на то, что воскрешенія мертвыхъ были совершаемы апостолами даже послѣ воскресенія Христа (Дѣян. IX, 40; XX, 10); такъ Петръ воскресилъ Тавиѳу, Павелъ—юношу Евтиха, упавшаго съ третьяго этажа зданія, въ которомъ апостолъ проповѣдывалъ Слово Божіе, и убившагося. Но 1) окончательное и совершенное блаженство праведниковъ наступитъ, по ученію Слова Божія, лишь послѣ славнаго втораго пришествія Христова и страшнаго суда надъ всѣми людьми; 2) какъ бы ни были нравственно совершенны Тавиѳа и Евтихъ, воскрешенные апостолами, но, какъ люди, едва-ли они могли совершить все дѣло своего спасенія, не оставивъ чего-нибудь единаго, что́ слѣдовало бы еще докончить; а потому ихъ смерть и воскрешеніе всегда могли имѣть весьма благодѣтельное вліяніе какъ для нихъ самихъ, для ихъ спасенія, такъ и для спасенія другихъ,—что́ и подтверждаетъ книга Апостольскихъ Дѣяній, когда свидѣтельствуетъ, что „многіе“, узнавшіе о воскрешеніи Тавиѳы, „увѣровали въ Господа“ (Дѣян. IX, 42), а увидавшіе живымъ убившагося отрока Евтиха— „не мало утѣшились“ (Дѣян. XX, 12). Такимъ образомъ, вышеуказанное возраженіе отрицательной критики, не имѣющее никакого значенія относительно воскрешеній, непосредственно совершонныхъ Іисусомъ Христомъ, нисколько не подвергаетъ сомнѣнію и воскрешеній, совершонныхъ апостолами уже послѣ смерти и воскресенія Христа.

Иное возраженіе дѣлаетъ Штраусъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, которые признаютъ во Христѣ возможность магнетическаго вліянія на человѣческій организмъ Они считаютъ воскрешенія мерт-

---

[1]) Мельхеръ, главный проповѣдникъ (Oberprediger) въ Фрейенвальдѣ, пошелъ еще далѣе. Онъ называлъ (Beiträge z. Verständniss der H. S. 1859) Іисуса Христа прямо бунтовщикомъ противъ Бога, такъ какъ Онъ воскрешалъ тѣхъ людей, которымъ Богъ судилъ умереть. У Газе—„Gesch. Jesu“, 1876, стр. 340.

выхъ невозможными, потому что не могутъ допустить, чтобы магнетическое вліяніе оказывало свою силу даже и на такіе организмы, которые уже стали подвергаться процессу разрушенія или разложенія [1]). О „магнетическомъ вліяніи“ мы, конечно, ничего не будемъ говорить. Мы знаемъ только одно всемогущество Божіе. Если есть всемогущій Богъ, сотворившій всѣ организмы и все вообще существующее въ мірѣ, и если абсолютное господство воли Божіей надъ бытіемъ явилось во Христѣ во временной формѣ, то мы совершенно не понимаемъ, отчего бы всемогущество Божіе не было въ состояніи также снова возстановлять уже разрушенные, разлагающіеся организмы, какъ оно вообще могло творчески дѣйствовать?.. Очевидно, что для человѣка вѣрующаго въ личное бытіе личнаго, всемогущаго, живаго Бога не можетъ быть ничего непонятнаго въ тѣхъ воскрешеніяхъ, которыя были совершены Іисусомъ Христомъ. Ихъ могутъ отрицать только люди невѣрующіе въ личное бытіе самаго Бога.

Евангельскія повѣствованія опредѣленно указываютъ намъ три случая воскрешенія мертвыхъ, совершоннаго Іисусомъ Христомъ во время Его общественнаго служенія; это именно: воскрешеніе дочери Іаира, сына наинской вдовы, и Лазаря. Къ изложенію евангельскихъ повѣствованій объ этихъ трехъ воскрешеніяхъ мертвыхъ и къ анализу возраженій отрицательной критики противъ этихъ евангельскихъ повѣствованій мы теперь и переходимъ.

Воскрешеніе дочери Іаира (Мѳ. IX, 18—26; Мр. V, 22—43; Лук. VIII, 41—56).

Это событіе случилось слѣдующимъ образомъ. Однажды, когда Іисусъ былъ окруженъ народомъ и бесѣдовалъ, къ Нему пришелъ одинъ человѣкъ, который былъ начальникомъ синагоги, по имени Іаиръ; у него была одна только дочь, лѣтъ двѣнадцати, но и та въ то время была уже при смерти. Вотъ почему, увидѣвъ Іисуса, Іаиръ палъ къ ногамъ Его и усиленно просилъ Его, говоря: „дочь моя при смерти; прійди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровѣла и осталась жива“. Іисусъ пошелъ съ нимъ. Но на пути ихъ задержало нѣсколько извѣстное уже намъ событіе съ кровоточивою женщиною, такъ что на встрѣчу Іаиру были посланы изъ его дома люди, которые сообщили весьма тяжелое для него извѣстіе: „дочь твоя умерла; не утруждай Учителя“. Услышавъ эти слова, Іисусъ сказалъ, однако-же, Іаиру: „не бойся, только вѣруй, и спасена будетъ“. Затѣмъ, пришедши въ домъ, Іисусъ не позволилъ войти никому, кромѣ

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 142—144; срвн. также Weisse, „Evang. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet“, II, стр. 259.

Петра, Іоанна, Іакова, отца и матери умершей. Здѣсь Онъ, между прочимъ, нашелъ уже множество свирѣльщиковъ и весь народъ въ смятеніи; всѣ плакали и рыдали о ней. Обратившись къ нимъ, Христосъ сказалъ: „что смущаетесь и плачетесь? не плачьте; дѣвица не умерла, но спитъ“. И всѣ смѣялись надъ Нимъ, вполнѣ зная, что она умерла. Онъ же, выславъ всѣхъ вонъ, кромѣ отца и матери и трехъ учениковъ Своихъ, вошелъ въ ту комнату, гдѣ лежала умершая отроковица, и, взявъ ее за руку, сказалъ; „талиѳа куми“, что значитъ: дѣвица, тебѣ говорю, встань. Дѣвица тотчасъ встала и начала ходить. Видѣвшіе (т.-е. родители и три ученика) пришли въ великое изумленіе. Но Христосъ строго приказалъ имъ, чтобы никому не разсказывали о случившемся и чтобы дали ѣсть воскресшей отроковицѣ. Впрочемъ, слухъ объ этомъ событіи все-таки разнесся по всѣмъ окрестностямъ.

Если въ евангельскихъ повѣствованіямъ о чудесныхъ исцѣленіяхъ отрицательная критика всегда умѣла находить множество „непримиримыхъ противорѣчій“, то, конечно, нечего удивляться тому, если къ отысканію такихъ противорѣчій она прилагаетъ особенное рвеніе въ настоящемъ случаѣ. Такъ, напр., Штраусъ [1]) находитъ „непримиримыя противорѣчія“ между Матѳеемъ съ одной стороны, Маркомъ и Лукою—съ другой въ самомъ общемъ ходѣ повѣствованія. Матѳей не называетъ по имени самого отца умершей отроковицы; не упоминаетъ о ея лѣтахъ, не говоритъ о томъ, что она была единственная дочь у родителей, не сообщаетъ того, какъ сначала Іаиръ просилъ (?) только исцѣлить его больную дочь и какъ впослѣдствіи, уже на пути, самъ Іаиръ узналъ отъ свохъ домочадцевъ о томъ, что его дочь умерла,—не говоритъ, наконецъ, даже и о томъ, какіе ученики присутствовали при совершеніи этого событія, и т. п. Однимъ словомъ, Штраусъ нападаетъ на евангелиста Матѳея за то, что было его всегдашнимъ, такъ сказать, „авторскимъ“ обыкновеніемъ—говорить о событіяхъ лишь общѣ, указывая на существенное и касаясь частностей лишь настолько, насколько то требовалось изложеніемъ существеннаго. Но если неправъ предъ Штраусомъ Матѳей, излагающій только главное и существенное, то неправъ предъ нимъ и Лука, когда онъ указываетъ на нѣкоторыя частности событія. Такъ, напр., по мнѣнію Штрауса [2]), онъ упомянулъ о томъ, что у Іаира была только одна дочь лишь для того, чтобы болѣе „трогательно“ („rührend“) представить всю эту исторію. Насколько, впрочемъ, основательны нападки Штрауса, предоставляемъ судить самому читателю.

---

[1]) Das Leben Jesu“, II, стр. 123.

[2]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 467; въ этомъ изданіи Штраусъ, впрочемъ, употребляетъ слово „gefühlvoller“—„чувствительнѣе“.

Отрицательную критику [1]) поражаетъ еще то обстоятельство, что слухъ о воскрешеніи дочери Іаира разнесся по всѣмъ окрестностямъ, несмотря на то, что Христосъ „строго“ запретилъ какъ родителямъ, такъ и ученикамъ разглашать объ этомъ событіи. Но кто же говоритъ, что родители или апостолы разсказывали кому-нибудь о случившемся и такимъ образомъ какъ бы не послушались повелѣнія Христа? Слухъ могъ разнестись по окрестностямъ совершенно другимъ путемъ. Всѣ присутствовавшіе въ домѣ во время прихода Спасителя, всѣ эти плакальщицы и свирѣльщики, конечно, знали, что дочь Іаира дѣйствительно умерла, но потомъ они снова увидѣли ее воскрешею, причемъ уже сами собою должны были придти къ убѣжденію, что она воскресла благодаря чудодѣйственной силѣ Спасителя. Нѣтъ ничего естественнѣе, какъ предположить, что они спѣшили разсказать о такомъ необычайномъ событіи и всѣмъ своимъ знакомымъ. Но какимъ образомъ—спрашиваетъ отрицательная критика—Христосъ могъ запрещать родителямъ и ученикамъ разсказывать о случившемся, зная, что слухъ о немъ можетъ разнестись и другимъ путемъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы должны сказать слѣдующее. Воскрешеніе дочери Іаира случилось въ то время, когда Іисусъ еще не избралъ опредѣленнаго круга Своихъ учениковъ, когда Его назначеніе еще не было вполнѣ уяснено обществомъ, когда знали о Немъ еще довольно мало. Само собою понятно, что такое необыкновенное событіе, какъ воскрешеніе мертваго, могло произвести въ народѣ сильное возбужденіе, благодаря которому еврейскій народъ могъ почитать Іисуса совершенно не тѣмъ, кто Онъ былъ на самомъ дѣлѣ. Народъ іудейскій, безъ сомнѣнія, ожидалъ скораго явленія къ нему обѣтованнаго Мессіи; но къ сожалѣнію мессіанскія ожиданія тогдашнихъ іудеевъ были въ большей части ложны, такъ какъ носили на себѣ чисто политическій отпечатокъ. Іисусу Христу поэтому слѣдовало сначала уяснить народу истинное понятіе о Мессіи, прежде чѣмъ вполнѣ открывать о Своемъ предвѣчномъ назначеніи. Возбужденіе народа чрезъ такое событіе, какъ воскрешеніе дочери Іаира, и при тѣхъ мессіанскихъ ожиданіяхъ, носившихъ на себѣ чисто политическую окраску, которыя питалъ народъ, весьма легко могло принять политическій инсуррекціонный характеръ, т.-е. народъ могъ прямо провозгласить Христа своимъ царемъ, имѣющимъ свергнуть съ него римское иго, какъ это дѣйствительно однажды едва и не сдѣлалъ, и такимъ образомъ легко могъ причинить дѣлу Христа немалыя затрудненія. Вотъ почему и весьма естественно, если Христосъ хотѣлъ придать воскрешенію дочери Іаира нѣсколько иное, менѣе поразительное значеніе, чѣмъ какое оно дѣйствительно имѣло. Съ этою цѣлію Онъ и запрещаетъ родителямъ, равно какъ и очевидцамъ-

[1]) Bruno Bauer, „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker“, стр. 135.

ученикамъ, разсказывать о случившемся, зная, что разсказы другихъ лицъ (плакальщиковъ и свирѣльщиковъ), которые сами не были очевидцами событія, а могли о немъ говорить только по предположенію, по догадкѣ, не могли произвести въ народѣ такого поразительнаго впечатлѣнія, какое произвели бы разсказы самихъ очевидцевъ событія, т.-е. родителей воскресшей и учениковъ. Для того же, чтобы еще болѣе парализовать впечатлѣніе, которое могли произвести разсказы плакальщиковъ и свирѣльщиковъ, Христосъ въ самомъ началѣ умалилъ значеніе имѣвшаго быть событія, сказавъ, что будто-бы дѣвица даже вовсе и не умерла, что она только спитъ. Такимъ образомъ, вполнѣ понятно, что̀ могло побудить Христа повелѣть очевидцамъ событія никому ничего не говорить о случившемся, хотя Онъ и легко могъ видѣть, что слухъ объ этомъ распространится далеко за предѣлы Іаирова дома.

Что касается, наконецъ, самаго событія воскрешенія дочери Іаира, т.-е. его исторической достовѣрности, то едва ли и нужно говорить, что отрицательная критика далеко не признаетъ за нимъ того значенія, какое приписываютъ ему сами евангелисты. По мнѣнію отрицательной критики, дочь Іаира не была дѣйствительно умершею, а слѣдовательно не могла быть и дѣйствительно воскрешенною; ея смерть была лишь кажущеюся (Scheintod). Въ подтвержденіе своего мнѣнія отрицательная критика въ данномъ случаѣ ссылается даже на слова самого Христа, Который будто-бы и Самъ считалъ смерть Іаировой дочери только кажущеюся, почему и прямо сказалъ плакавшимъ, что дѣвица не умерла, что она только спитъ. Такимъ образомъ,—говорятъ отрицательные критики,—если мы не желаемъ стать въ противорѣчіе съ прямымъ смысломъ собственныхъ словъ Христа, то мы не должны говорить объ этомъ событіи какъ о дѣйствительномъ фактѣ воскрешенія умершей. И нужно замѣтить, что такой взглядъ высказываютъ не одни только корифеи отрицательной богословской мысли, какъ напр. Штраусъ, Бруно Бауэръ, Вейссе, Шлейермахеръ, но даже и другіе, болѣе сдержанные западные ученые, каковы, напр., Эвальдъ, Шенкель и Ольсгаузенъ. „Прибавленіе: „ἀλλὰ καθεύδει“ (но спитъ), говоритъ, напр., послѣдній[1]), совершенно не позволяетъ намъ понимать перваго выраженія (она не умерла) въ такомъ смыслѣ, что „она не умерла, такъ какъ я имѣю намѣреніе воскресить ее“ или — „такъ какъ то, что я думаю, слѣдуетъ мыслить уже совершившимся“. Противоположеніе: „οὐκ ἀπέθανε, ἀλλὰ καθεύδει“ (не умерла, но спитъ), которое дословно повторяютъ всѣ три евангелиста, не допускаетъ никакой сдѣлки. Слѣдовательно здѣсь мы не имѣемъ дѣла съ воскрешеніемъ умершей въ собственномъ смыслѣ; по всей вѣроятности, дитя находилось въ глубокомъ обмо-

[1]) Olshausen, „Bibl. Comm.“, I стр. 326—327.

рокѣ“ („Ohnmacht“). Впрочемъ, касаясь тѣхъ же самыхъ словъ Христа, другой нѣмецкій ученый—Штейнмейеръ [1]) говоритъ совершенно противное. „Еслибы Господь сказалъ только: „дѣвица не умерла“, то мы,—говоритъ онъ,—вѣроятно уступили бы; но такъ какъ Онъ дѣлаетъ еще прибавленіе: „спитъ“, то снова получаетъ свое значеніе то предположеніе, что этотъ сонъ означалъ смерть, и что, намѣреваясь воскресить дѣйствительно умершую, Господь употребилъ только образное выраженіе“. Дѣйствительно, самымъ вѣрнымъ образомъ смерти является именно сонъ,—почему нѣкоторые лучшіе и самые серьёзные мыслители, какъ напр. Кантъ и Шопенгауэръ, если не отождествляли сонъ съ смертію, то находили между ними самое близкое сродство. Между сномъ и самою тѣлесною смертію—говоритъ Ланге [2])—есть близкое сродство, на которое указалъ здѣсь (въ разбираемомъ событіи) и Христосъ“. Продолжая далѣе, Ланге говоритъ: „Сонъ есть періодическая смерть на землѣ; смерть есть послѣдній сонъ для земли въ періодѣ ея настоящаго существованія; сонъ есть концентрація внѣшней жизни въ усыпленномъ сознаніи и вегетированіи тѣла; смерть—концентрація жизни во время перехода души въ другой образъ ея существованія“. Выраженіе „уснуть“ въ смыслѣ „умереть“ употреблялось и даже очень часто еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ, точно также какъ и въ апостольскихъ посланіяхъ (см., напр., I Кор. XV, 51; Кол. IV, 13 [3]). Объ умершемъ четырехдневномъ и уже смердѣвшемъ Лазарѣ Христосъ также говорилъ Своимъ ученикамъ: „Лазарь, другъ нашъ, уснулъ, но Я иду разбудить его“. Когда же оказалось, что ученики Христовы поняли эти слова въ буквальномъ смыслѣ, то Онъ прямо сказалъ имъ, что „Лазарь умеръ“. Послѣ этого мы совершенно не понимаемъ, какимъ образомъ отрицательная критика могла придти къ заключенію, что Самъ Христосъ считалъ смерть дочери Іаира только кажущеюся,—тѣмъ болѣе, что изъ евангельскихъ повѣствованій ясно видно, что и ученики Христовы, и всѣ присутствовавшіе въ домѣ Іаира, въ томъ числѣ отецъ и мать умершей, были вполнѣ убѣждены въ дѣйствительно послѣдовавшей смерти дѣвушки. Наконецъ, бросимъ хотя бѣглый взглядъ на ходъ самаго событія. Когда Іаиръ пошелъ къ Спасителю, дочь его была еще жива. Онъ скорбѣлъ лишь о томъ, что она была въ совершенно безнадежномъ положеніи, а потому просилъ Іисуса Христа о томъ, чтобы Онъ возстановилъ здоровье его *больной* дочери [4]). Іисусъ умилосердился надъ нимъ и рѣшилъ исполнить его просьбу, для чего и пошелъ вмѣстѣ съ нимъ въ его домъ. Такимъ образомъ о

---

[1]) „Die Wunderthaten des Herrn“, 1866, стр. 185.

[2]) „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 247.

[3]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 464.

[4]) По суммарному выраженію Матѳея,—воскресилъ умершую (Матѳ. IX, 18).

смерти сначала вовсе не было рѣчи; Христосъ былъ позванъ только для того, чтобы исцѣлить больную или—вѣрнѣе—спасти ее отъ угрожавшей ей смерти. Когда же Христосъ и Іаиръ были уже на пути, домочадцы Іаира прислали сказать ему: „дочь твоя умерла“ (ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, Мр. V, 35; τέθνηκεν, Лук. VIII, 49). И это извѣстіе безъ сомнѣнія, было вполнѣ истинно. Никто, конечно, не станетъ предполагать, чтобы домашніе вздумали такъ зло обманывать Іаира. Еслибы смерть была хотя нѣсколько сомнительна, то, очевидно, домочадцы Іаировы скорѣе всего постарались бы вовсе не допустить извѣстія объ умершей дочери до ушей и безъ того убитаго горемъ отца, по крайней мѣрѣ въ тотъ моментъ, когда онъ велъ съ собою всѣмъ извѣстнаго Чудотворца-врача, Который даже на пути къ его дому, какъ бы для укрѣпленія и усиленія его вѣры, исцѣлилъ женщину, двѣнадцать лѣтъ безпомощно страдавшую неизлѣчимою болѣзнію.— „Кажущаяся смерть возможна, говоритъ Штейнмейеръ [1]), но у дѣтей она бываетъ весьма и весьма рѣдко; смерть дитяти легко узнаетъ каждый“.

Такимъ образомъ, предположеніе отрицательной критики только о мнимой, а не дѣйствительной смерти дочери Іаира противорѣчитъ тексту евангельскому, прямымъ словамъ евангелиста Луки: „и возвратился духъ ея“ (ст. 55), ходу всего событія, твердой увѣренности родителей умершей и ихъ домочадцевъ и, наконецъ, нравственному характеру Самого Іисуса Христа и Его апостоловъ, которые (будто-бы) приписываютъ необыкновенное дѣло воскрешенія мертваго тамъ, гдѣ не было дѣйствительной смерти, гдѣ имѣлъ мѣсто только простой, обыкновенный обморокъ, и которые даже не повѣрили явнымъ словамъ Христа, что „дѣвица не умерла, но спитъ“.

Воскрешеніе сына наинской вдовы (Лук. VII, 11—17).

Второй случай, когда Христосъ Своею божественною, чудодѣйственною силою возвратилъ къ жизни умершаго, произошелъ у воротъ небольшаго палестинскаго городка — Наина. Евангелистъ Лука такъ разсказываетъ объ этомъ событіи. Послѣ чудеснаго исцѣленія слуги капернаумскаго сотника, Іисусъ пошелъ въ городъ, называемый Наинъ, и съ Нимъ шли многіе изъ учениковъ Его и множество народа. Когда Онъ приблизился къ городскимъ воротамъ, въ это время изъ города выносили умершаго, единственнаго сына у вдовы-матери, вмѣстѣ съ которою провожали умершаго также и очень многіе жители Наина. Увидѣвъ плачущую вдову-мать, Господь сжалился надъ нею и сказалъ ей: „не плачь“. Затѣмъ подошелъ къ одру

[1]) „Die Wunderthaten des Herrn“, 1866, стр. 186.

и коснулся его, давая этимъ знать носильщикамъ, чтобы они остановились. Когда носильщики остановились, Іисусъ, обратившись къ умершему, сказалъ: „юноша! тебѣ говорю, встань". Мертвый, поднявшись, сѣлъ и сталъ говорить. Тогда Іисусъ отдалъ его матери его. И объялъ всѣхъ страхъ, и начали всѣ славить Бога, говоря: великій пророкъ возсталъ между нами, и Богъ посѣтилъ народъ свой. Такое мнѣніе объ Іисусѣ распространилось по всей Іудеѣ и по всей окрестности.

Отрицательная критика довольно недовѣрчиво относится къ евангельскимъ разсказамъ о воскрешеніи мертвыхъ уже вслѣдствіе того, что мѣста воскрешеній указываются евангелистами будто-бы слишкомъ искусственно и даже тенденціозно: дочь Іаира Христосъ воскрешаетъ еще на смертномъ одрѣ въ домѣ ея отца, т.-е. вскорѣ послѣ ея смерти, сына наинской вдовы—уже на пути къ кладбищу, а Лазаря—даже въ самой пещерѣ, въ которой онъ былъ совсѣмъ погребенъ и даже разлагался. Такая искусственность евангельскихъ повѣствованій о воскрешеніи мертвыхъ относительно тѣхъ моментовъ, въ которые были воскрешены эти мертвецы, не можетъ, по мнѣнію отрицательной критики, не броситься въ глаза безпристрастному изслѣдователю евангельской исторіи. Такъ думаетъ отрицательная критика [1]). Но мы объ этомъ обстоятельствѣ совершенно другаго мнѣнія. Мы даже не хотимъ допустить и простой случайности въ томъ, что евангельскіе мертвецы были возвращены къ жизни Христомъ не въ одинъ и тотъ же моментъ ихъ смерти, а въ разные. Въ этомъ обстоятельствѣ можно видѣть только перстъ Божій, указывающій всякому истинно вѣрующему на то, что всемогущая десница Божія можетъ возвратить къ жизни не только человѣка, недавно умершаго или такого, организмъ котораго хотя и лишился жизненныхъ отправленій, но еще не подвергся процессу тлѣнія, но и мертвеца уже разложившагося,—обстоятельство, которое наглядно, а потому и болѣе сильно можетъ поддержать въ вѣрующихъ чаяніе всеобщаго воскресенія въ жизни будущей. О тенденціозности же или искусственности построенія евангельскихъ повѣствованій здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Тенденціозность и искусственность въ томъ или другомъ расположеніи и постановкѣ событій можно допустить только тамъ, гдѣ объ извѣстныхъ событіяхъ разсказываетъ одинъ и тотъ же писатель, желающій такою или иною постановкою историческихъ событій провести въ кругъ своихъ читателей извѣстную идею. Въ этомъ случаѣ, дѣйствительно, историческая объективность нерѣдко приносится въ жертву искусственности и тенденціозности. Ничего подобнаго нельзя сказать о евангельскихъ повѣствованіяхъ.

---

[1]) Gfrörer, Woolston, Beck и др. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 469.

О чудесныхъ воскрешеніяхъ мертвыхъ разсказываетъ не одинъ только какой-нибудь евангелистъ, и даже не всѣ четыре евангелиста говорятъ объ однихъ и тѣхъ же чудесныхъ воскрешеніяхъ; но случилось такъ, что о воскрешеніи дочери Іаира, воскрешенной Іисусомъ Христомъ еще въ домѣ ея отца, слѣдовательно вскорѣ послѣ ея смерти, повѣствуютъ три первые евангелиста, о воскрешеніи сына наинской вдовы, случившемся уже на пути къ мѣсту погребенія, говоритъ только одинъ Лука, а исторію воскрешенія Лазаря, уже четыре дня находившагося въ могилѣ и даже разлагавшагося, разсказываетъ только одинъ евангелистъ Іоаннъ. Объ искусственности и тенденціозности здѣсь уже, очевидно, не можетъ быть рѣчи, такъ какъ нельзя же предположить, что прежде написанія евангельскихъ повѣствованій евангелисты согласились между собою въ томъ, чтобы о воскрешеніи дочери Іаира разсказали въ своихъ повѣствованіяхъ три первые евангелиста, о воскрешеніи сына наинской вдовы — одинъ Лука, о воскрешеніи Лазаря — одинъ Іоаннъ. Такое предположеніе было-бы: 1) слишкомъ фантастично, потому что оно не имѣетъ для себя никакого историческаго основанія, а 2) и противно требованіямъ разумной логики. Слѣдовательно, если чудесныя воскрешенія мертвыхъ и представляются въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ совершонными въ разные моменты смерти евангельскихъ мертвецовъ, то именно потому, что они на самомъ дѣлѣ были совершены въ эти моменты. И въ этомъ обстоятельствѣ, — повторяемъ, — нужно видѣть не искусственность или тенденціозность евангельскихъ повѣствованій. а непосредственное указаніе Божественнаго Промысла.

Что касается, въ частности, евангельскаго повѣствованія о воскрешеніи сына наинской вдовы, то отрицательная критика [1]) не находитъ въ немъ достаточнаго указанія на мотивъ, который бы могъ побудить Христа къ совершенію такого необычайнаго чуда, какъ воскрешеніе мертваго, уже несомаго для погребенія. Конечно, вопросъ о достаточности или недостаточности мотива въ данномъ случаѣ — вопросъ довольно спорный, потому что самое понятіе о достаточности—понятіе въ высшей степени условное. Что можетъ быть достаточно для одного, то для другаго можетъ казаться вовсе недостаточнымъ. Впрочемъ, указываемый въ евангельскомъ повѣствованіи мотивъ, побудившій Іисуса воскресить наинскаго юношу, для человѣка безпристрастнаго долженъ быть признанъ вполнѣ достаточнымъ. Христосъ нерѣдко совершалъ чудеса, какъ мы видѣли, изъ состраданія къ людямъ бѣднымъ и страждущимъ, особенно когда видѣлъ, что совершенное имъ чудо могло не только служить къ прославленію Бога, но и могло въ окружающихъ возбудить живую вѣру въ Него,

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 144; Шлейермахеръ, Вейссе и др. Въ изданіи 1874 года (стр. 468) Штраусъ, впрочемъ, измѣнилъ свое мнѣніе.

какъ обѣтованнаго Мессію и Спасит ія падшаго человѣчества. Въ данномъ случаѣ можно указать какъ о, такъ другое и третье. Если безутѣшная скорбь бѣдной вдовы-матери привлекла къ ней много народа, раздѣлявшаго ея горесть и сопровождавшаго на погребеніе ея сына, то она не могла не привлечь къ ней также и сострадательнаго взора любвеобильнаго Искупителя. И дѣйствительно, по словамъ евангелиста, увидѣвъ ее, Господь сжалился надъ нею, почему и обратился къ ней съ словомъ утѣшенія: „не плачь!“ Что чудо достигло и другой своей цѣли, т.-е. вызвало вѣру во Христа и прославленіе имени Божія, объ этомъ также свидѣтельствуетъ евангелистъ, когда говоритъ: „И всѣхъ объялъ страхъ, и славили Бога, говоря: великій пророкъ возсталъ между нами и Богъ посѣтилъ народъ свой. Такое мнѣніе о Немъ распространилось по всей Іудеѣ и по всей окрестности“. Для человѣка безпристрастнаго, намъ кажется, довольно и сказаннаго для того, чтобы видѣть, достаточенъ ли былъ мотивъ, побудившій Христа воскресить сына наинской вдовы.

Что касается, наконецъ, самаго факта воскрешенія сына наинской вдовы, то отрицательная критика (Шлейермахеръ, Штраусъ [1]), Эвальдъ, Шенкель и др.) и здѣсь не признаетъ дѣйствительнаго воскрешенія, очевидно потому, что упорно предубѣждена противъ самой возможности подобнаго событія. Смерть юноши она считаетъ также только кажущеюся, но не дѣйствительною смертію, хотя здѣсь, конечно, уже нѣтъ и малѣйшаго повода къ тому, чтобы не видѣть дѣйствительной смерти. Такъ, евангелистъ положительно говоритъ о юношѣ какъ объ умершемъ; Христосъ уже не указываетъ метафорически на его смерть, какъ на временный сонъ; мать представляется не только вполнѣ убѣжденною въ смерти своего любимаго, единственнаго сына, но и совершенно убитою этимъ величайшимъ для нея горемъ; изъ множества людей, сопровождавшихъ мертвеца и сострадавшихъ горю матери, также никто не высказалъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ смерти юноши, но всѣ были вполнѣ убѣждены въ томъ, что онъ дѣйствительно умеръ; а потому послѣ извѣстныхъ похоронныхъ приготовленій, требовавшихъ, очевидно, времени, они положили мертвеца на носилки и несли уже для погребенія за городъ, чего, разумѣется, не могло бы случиться, еслибы былъ хотя самый незначительный поводъ къ сомнѣнію въ дѣйствительной смерти наинскаго юноши. Теперь спрашивается: что же могло подать поводъ евангельскимъ критикамъ XVIII и XIX столѣтія смерть сына наинской вдовы считать не дѣйствительною, а только кажущеюся? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ отрицательная критика, въ лицѣ раціоналистовъ XVIII столѣтія, а также Шлейермахера и его послѣдователей, ука-

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469.

зываетъ только на обычную поспѣшность (чрезъ 4 часа послѣ смерти) погребенія у іудеевъ того времени [1]). У іудеевъ временъ Іисуса Христа не было опредѣленнаго срока для погребенія, и нерѣдко погребали умершаго въ самый день его смерти, почему и возможно,— говоритъ отрицательная критика,—что могли нести для погребенія и даже погребать такихъ людей, которые находились только въ летаргическомъ снѣ или обморокѣ. Такъ мудрствуетъ отрицательная критика; но изъ ея мудрствованія, очевидно, еще ничего не слѣдуетъ, и если только на этомъ основаніи она сомнѣвается въ дѣйствительной смерти наинскаго юноши (хотя мы вполнѣ увѣрены, что она сомнѣвается не на этомъ основаніи, а лишь ради того, чтобы не разстаться съ своимъ излюбленнымъ школьно-философскимъ міровоззрѣніемъ), то, конечно, съ такимъ же точно правомъ и на томъ же самомъ основаніи мы можемъ усомниться въ дѣйствительной смерти и всѣхъ умершихъ іудеевъ того времени вообще. Но для такого умозаключенія нѣтъ другаго названія, кромѣ абсурда По словамъ Филострата, ново-пиѳагорейскій чудотворецъ Аполлоній,—говоритъ Штраусъ,—встрѣтилъ останки невѣсты, которую онъ снова призвалъ въ жизнь чрезъ прикосновеніе и немного словъ [2]). Такимъ образомъ, по странному умствованію отрицательныхъ критиковъ, слѣдуетъ заключить, что воскрешеніе сына наинской вдовы есть не что иное, какъ миѳъ, развившійся среди іудеевъ на основаніи басни Филострата. Лука и Филостратъ—какое странное сопоставленіе! Кто знакомъ съ исторіею и воззрѣніями іудеевъ, тотъ, конечно, согласится съ нами, что простые іудеи такъ же мало знали сочиненія Филострата, какъ русскіе крестьяне — сочиненія Бокля.

Воскрешеніе Лазаря (Іоан. XI, 1—53).

Это уже третій фактъ воскрешенія изъ мертвыхъ, совершонный Іисусомъ Христомъ во время Его общественнаго служенія. Евангелистъ Іоаннъ разсказываетъ объ этомъ событіи слѣдующее. Былъ боленъ нѣкто Лазарь изъ Виѳаніи, селенія, гдѣ жили Марія и Марѳа, сестра ея. Марія, братъ который былъ боленъ, была та самая женщина, которая помазала Господа мѵромъ и отерла ноги Его волосами своими. Видя безпомощное состояніе своего брата и вѣруя во всемогущую чудодѣйственную силу друга его — Іисуса Христа, сестры послали сказать Ему: Господи, тотъ, кого Ты любишь, боленъ. Услышавъ эту прискорбную вѣсть, Іисусъ, однако-же, нисколько не опечалился и сказалъ только: сія болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ

[1]) Срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 469.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 469; срвн. Baur, „Apollonius von Tyana und Christus“, стр. 145.

Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій. И хотя Іисусъ очень любилъ это семейство, т.-е. Лазаря и его сестеръ—Марѳу и Марію, но, услышавъ о болѣзни друга своего, Онъ, зная, какой исходъ будетъ этой болѣзни, не тотчасъ поспѣшилъ на помощь къ этому опечаленному семейству, но пробылъ даже еще цѣлыхъ два дня на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ находился до сего времени, т.-е. на томъ берегу рѣки Іордана, гдѣ прежде крестилъ Предтеча Его Іоаннъ Креститель Впрочемъ, по прошествіи этихъ двухъ дней, Іисусъ сказалъ ученикамъ Своимъ: „пойдемъ опять въ Іудею“. На это ученики возражали ему: „Равви! давно ли іудеи искали побить Тебя камнями; и Ты опять идешь туда?“ Въ отвѣтъ на это замѣчаніе, Іисусъ сказалъ ученикамъ Своимъ: „не двѣнадцать ли часовъ во днѣ? Кто ходитъ днемъ, тотъ не спотыкается, потому что видитъ свѣтъ міра сего. А кто ходитъ ночью, спотыкается, потому что нѣтъ свѣта съ нимъ“. Затѣмъ онъ указалъ имъ и ту причину, которая побуждаетъ Его идти въ Іудею,—обстоятельство, которое въ то время ученики уже, быть можетъ, выпустили даже изъ виду. „Лазарь, другъ нашъ, уснулъ, сказалъ Спаситель; но Я иду разбудить его“. На эти слова Христа ученики представили новое возраженіе, говоря: „Господи! если уснулъ, то онъ выздоровѣетъ“. Очевидно, вѣруя въ сверхъестественное вѣдѣніе своего Учителя, ученики, однако-же, не поняли словъ Его: Іисусъ говорилъ о смерти Лазаря, а они думали, что Онъ говоритъ о снѣ обыкновенномъ. Вотъ почему Іисусъ, обратившись, сказалъ имъ прямо: „Лазарь умеръ. И Я радуюсь за васъ, что Меня не было тамъ, дабы вы увѣровали; но пойдемъ къ нему“. Тогда Ѳома, иначе называемый Близнецъ, сказалъ ученикамъ: „пойдемъ и мы умремъ съ Нимъ“. Пришедши въ Виѳанію, Іисусъ нашелъ, что Лазарь уже четыре дня какъ находится во гробѣ. Виѳанія была недалеко отъ Іерусалима, стадіяхъ въ пятнадцати [1]). И многіе изъ іудеевъ пришли къ Марѳѣ и Маріи утѣшать ихъ въ печали о братѣ ихъ. Услышавъ, что идетъ Іисусъ, Марѳа пошла на-встрѣчу Ему; Марія же оставалась дома, очевидно, вмѣстѣ съ іудеями, пришедшими изъ Іерусалима утѣшать ихъ. Увидѣвъ Іисуса, Марѳа сказала Ему: „Господи! еслибы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, дастъ Тебѣ Богъ. „Въ отвѣтъ на это, Іисусъ сказалъ ей: „воскреснетъ братъ твой“. „Знаю, сказала Ему Марѳа, что воскреснетъ въ воскрешеніе, въ послѣдній день“. Желая поддержать вѣру ея въ Свое всемогущество, Іисусъ сказалъ ей: „Я есмь воскрешеніе и жизнь; вѣрующій въ Меня, если и умретъ, оживетъ. И всякій живущій и вѣрующій въ Меня не умретъ во вѣки. Вѣруешь ли сему?“ „Такъ, Господи! отвѣчала Марѳа. Я вѣрую, что Ты Христосъ, Сынъ Божій, грядущій въ міръ“. Сказавши это, она пошла

[1]) Т.-е. верстахъ въ трехъ.

и позвала тайно Марію, сестру свою, говоря: „Учитель здѣсь, и зоветъ тебя“. Какъ только Марія услышала это, поспѣшно встала и пошла къ Іисусу, Который въ это время не вошелъ въ селеніе, но оставался на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ встрѣтила Его Марѳа. Іудеи, которые были съ Маріею въ домѣ и утѣшали ее, видя, что она встала поспѣшно и вышла изъ дому, поспѣшили за нею, полагая, что она пошла на гробъ своего брата, чтобы тамъ плакать. Марія же, пришедши туда, гдѣ былъ Іисусъ, и увидѣвъ Его, пала къ ногамъ Его и сказала Ему: „Господи! еслибы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой“. Іисусъ, когда увидѣлъ ее плачущую и пришедшихъ съ нею іудеевъ плачущихъ, Самъ возскорбѣлъ духомъ, возмутился и спросилъ: „гдѣ вы положили его?“ На это сказали Ему: „Господи! пойди и посмотри“. Затѣмъ, когда Іисусъ прослезился, іудеи начали говорить между собою: „смотри, какъ любилъ его“. А другіе замѣтили: „не могъ ли Сей, отверзшій очи слѣпому сдѣлать, чтобы и этотъ не умеръ?“ Между тѣмъ Іисусъ, внутренно скорбя, приходитъ ко гробу. Это была пещера, заваленная камнемъ. Когда Іисусъ повелѣлъ отнять камень отъ гроба, сестра умершаго Марѳа замѣтила Ему: „Господи! уже смердитъ, ибо четыре дня, какъ онъ во гробѣ“. На это Іисусъ отвѣтилъ ей: „не сказалъ ли Я тебѣ, что если будешь вѣровать, увидишь славу Божію?“ Когда отняли камень отъ пещеры, гдѣ лежалъ умершій, Іисусъ возвелъ очи къ небу и сказалъ: „Отче! благодарю Тебя, что Ты услышалъ Меня. Я и зналъ, что Ты всегда услышишь Меня; но сказалъ сіе для народа, здѣсь стоящаго, чтобы повѣрили, что Ты послалъ Меня“. Послѣ этого Онъ, обратившись къ пещерѣ, громкимъ голосомъ воззвалъ: „Лазарь! иди вонъ“. И вышелъ умершій, обвитый по рукамъ и ногамъ погребальными пеленами, а лицо его обвязано было платкомъ. При этомъ Іисусъ повелѣлъ окружавшимъ, чтобы они развязали его. Многіе изъ іудеевъ, пришедшихъ къ Маріи и видѣвшихъ, что сотворилъ Іисусъ, увѣровали въ Него. Другіе же пошли къ фарисеямъ и сказали имъ, что сдѣлалъ Іисусъ. Вслѣдствіе этого первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ и говорили: что намъ дѣлать? этотъ человѣкъ много чудесъ творитъ. Если оставимъ Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него; и прійдутъ римляне, и овладѣютъ мѣстомъ нашимъ и народомъ. Одинъ же изъ нихъ, именно Каіафа, будучи на тотъ годъ первосвященникомъ, сказалъ имъ: вы ничего не знаете и не подумаете, что лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы погибъ весь народъ. Это онъ сказалъ не отъ себя,—говоритъ евангелистъ,—но, будучи на тотъ годъ первосвященникомъ, предсказалъ, что Іисусъ умретъ за народъ и не только за народъ, но чтобы и разсѣянныхъ чадъ Божіихъ собрать во-едино. Съ этого дня положили убить Его. Слѣдовательно, воскрешеніе Лазаря дало іудеямъ рѣшительный толчокъ къ тому, чтобы умертвить

Іисуса, Который долженъ былъ принести величайшую жертву „за людей“, т.-е. за грѣхи всего міра.

Разсматривая это повѣствованіе, отрицательная критика, вѣрная всегда своимъ пріемамъ, прежде всего сопоставляетъ Евангеліе отъ Іоанна съ повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ, и, не имѣя возможности указать между ними „непримиримыя противорѣчія“ въ данномъ случаѣ, такъ какъ о воскрешеніи Лазаря говоритъ только одинъ Іоаннъ и ему, слѣдовательно, не съ кѣмъ „противорѣчить“, задаетъ себѣ иной вопросъ,—именно: почему о воскрешеніи Лазаря ничего не говорятъ три первые евангелиста? Отрицательная критика [1]) думаетъ, что еслибы воскрешеніе Лазаря было не вымысломъ, а дѣйствительнымъ историческимъ событіемъ, совершеннымъ Іисусомъ Христомъ, то его не могъ бы пройти молчаніемъ ни одинъ евангелистъ. Чудесное воскрешеніе мертвыхъ,—по словамъ Штрауса [2]) и его сотоварищей,—есть такое дѣйствіе, которое своимъ необычайнымъ, сверхъестественнымъ характеромъ превосходитъ всѣ другія чудесныя дѣйствія, приписываемыя Христу; а воскрешеніе Лазаря, который уже четыре дня находился во гробѣ, есть дѣйствіе „чудеснѣйшее изъ всѣхъ чудесъ“ („unter allen Wundern wunderbarste“) [3]); оно должно было всегда и для всѣхъ служить наилучшимъ доказательствомъ Божественнаго посольства Іисуса; а такого дѣйствія евангелисты не могли бы пройти молчаніемъ въ своихъ повѣствованіяхъ. Такъ думаетъ отрицательная критика. Но раздѣлять ея мнѣніе не вполнѣ возможно. Дѣйствительно, когда рѣчь идетъ о произведеніяхъ науки или искусства, тамъ возможно различать одно произведеніе отъ другаго по ихъ внутреннему достоинству: одно произведеніе можетъ быть хитрѣе или искуснѣе совершено, чѣмъ другое, и въ этомъ случаѣ одно можно ставить выше другаго. Въ дѣйствіяхъ же Божественныхъ или сверхъестественныхъ такого различія допустить нельзя; всякое „чудесное“ дѣйствіе есть въ то же время для нашего разсудка и дѣйствіе „чудеснѣйшее“; для Божественнаго всемогущества также всѣ чудеса совершенно одинаковы. „Если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно,—говоритъ Спаситель,—и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ“ (Мѳ. XVII, 20). Это вполнѣ сознаетъ и отрицательная критика. Въ данномъ случаѣ она воскрешеніе Лазаря называетъ чудомъ „чудеснѣйшимъ изъ всѣхъ чудесъ“, а въ другихъ мѣстахъ она то же самое говоритъ и о другихъ чудесахъ [4]). Если же всѣ чудеса одинаковы

---

[1]) Шлейермахеръ, Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 476), Вейссе, Швейцеръ, Де-Ветте, Эвальдъ, Кеймъ и др.

[2]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 152—153.

[3]) „Das Wunder aller Wunder“—Strauss, „Das Leben Jesu“. 1874, стр. 477, 480.

[4]) Срвн., напр., сочиненіе Штрауса—„Die Halben und die Ganzen“, стр. 125. Такое, однако-же, важное значеніе нѣмецкіе ученые приписывали евангельскому по-

для всемогущества Божія, то, очевидно, всѣ они имѣютъ и одинаковую силу доказательства Божественнаго посольства Іисуса. И слѣдовательно вопросъ о томъ, почему три первые евангелиста не повѣствуютъ о воскрешеніи Лазаря, долженъ получить такой же точно отвѣтъ, какъ и вопросъ о томъ, почему евангелисты ничего не разсказываютъ намъ о тѣхъ многихъ знаменіяхъ и чудесахъ, о которыхъ не повѣствуетъ, а только напоминаетъ намъ евангелистъ Іоаннъ (XX, 30; ср. XXI 25), и о которыхъ, по мнѣнію евангелиста, еслибы писать подробно, то и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ.

Другое мнѣніе отрицательной критики, по которому ни одинъ евангелистъ не долженъ былъ будто-бы опустить въ своемъ повѣствованіи такого важнаго событія, какъ воскрешеніе Лазаря, основывается на томъ предположеніи, что это событіе,—еслибы оно дѣйствительно случилось,—должно бы было составлять средоточный пунктъ всего судебнаго процесса надъ Іисусомъ Христомъ. Пилатъ,—говорятъ отрицательные критики—[1]), по всей вѣроятности, слышалъ бы объ этомъ событіи; Іисусъ и Его послѣдователи ссылались бы на него, какъ на несомнѣнное доказательство Божественнаго посольства Іисуса; противники Его обличали бы Его въ обманѣ и обвиняли бы какъ обманщика и т. п. Насколько довѣрія заслуживаетъ такое мнѣніе отрицательной критики, достаточно видно уже изъ того, что оно само основывается на такомъ предположеніи, которое не имѣетъ для себя ровно никакого историческаго основанія. Какъ извѣстно, на судѣ обвиняли Іисуса вовсе не въ томъ, что Онъ выдавалъ Себя за чудотворца; обвиненія противъ Него не имѣли сами по себѣ никакого опредѣленнаго, положительнаго характера; они измѣнялись съ перемѣною самыхъ обстоятельствъ въ пользу или во вредъ невиннаго Страдальца: Его обвиняли то какъ политическаго преступника, противящагося власти кесаря; и другихъ возмущающаго къ тому же то какъ богохульника, называющаго Себя Сыномъ Божіимъ, словомъ,—смотря по тому, въ какомъ обвиненіи противники Христа больше думали выиграть. Само собою понятно, что при такой постановкѣ обвиненія Іисусу Христу не было необходимости ссылаться не только на воскрешеніе Лазаря, но и на всѣ другія чудеса, какъ на доказательство Своей невинности. Насколько мы знаемъ изъ евангельскихъ повѣствованій, рѣшительнымъ побужденіемъ къ тому, что Пилатъ предалъ Іисуса „на пропятіе“, служило именно обвиненіе Его въ томъ,

---

вѣствованію о воскрешеніи Лазаря, видно изъ того, что отъ положительнаго рѣшенія вопроса о воскрешеніи Лазаря богословскій факультетъ въ кенигсбергскомъ университетѣ ставилъ въ зависимость кандидатуру на профессорскую каѳедру вообще. Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 508.

[1]) Напр., Weisse, „Evang. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet“, II, стр. 269; De Wette, „Einleitung“, II, стр. 136; Штраусъ и др.

что „Онъ противится кесарю“, т.-е. обвиненіе въ политической неблагонадежности. Само собою понятно, что ссылка на воскрешеніе Лазаря не принесла бы въ этомъ случаѣ никакой пользы. Божественнаго же посольства Своего Онъ также не доказывалъ ни совершеніемъ чудесъ, ни даже указаніемъ на нихъ тамъ, гдѣ не предвидѣлъ достиженія ихъ цѣли (ср. Мр. VIII, 11—12; VI, 5—6; Мѳ. XXVI, 62—63 и др.). Еще менѣе имѣли возможности ссылаться на воскрешеніе Лазаря во время судебнаго процесса послѣдователи или даже, какъ говоритъ отрицательная критика, „приверженцы“ (die Anhänger) Іисуса. Адвокатуры въ то время еще не существовало, да и кто бы—спрашивается—принялъ на себя защиту Христа, противъ Котораго возстали почти всѣ тогдашнія іудейскія авторитетныя лица? Кто сталъ-бы указывать на Его великія сверхъестественныя дѣла? Ученики Его? Но они разбѣжались еще въ Геѳсиманскомъ саду! Петръ? Но онъ, ради своей личной безопасности, отрекся даже вовсе отъ Христа. Не болѣе основанія указывать на воскрешеніе Лазаря во время судебнаго процесса имѣли также и противники Іисуса. Они никогда не допускали возможности обмана въ чудесныхъ дѣйствіяхъ Христа. Они сознавали ихъ сверхъестественность, хотя впрочемъ, не желая видѣть въ нихъ Божественнаго всемогущества, для объясненія ихъ и прибѣгали даже къ указанію на участіе веельзевула, князя бѣсовскаго. Слѣдовательно въ обманѣ они и не могли обвинять Іисуса (слово „обманщикъ“—Мѳ. XXVII. 63—имѣетъ другое значеніе, т.-е. „обманщикъ“, а не истинный „Сынъ Божій“, за котораго Онъ выдавалъ Себя, „преступникъ“, „злодѣй“—Іоан. XVIII, 30). Указывать же на дѣла Христа, какъ на истинныя чудеса, совершонныя непосредственно десницею Божіею, для іудеевъ было, конечно, не особенно удобно.

Гораздо бо́льшаго вниманія въ этомъ случаѣ должно заслуживать третье мнѣніе отрицательной критики, по которому всѣ евангелисты должны были занести въ свои повѣствованія разсказъ о воскрешеніи Лазаря—потому, что это событіе дало рѣшительный толчокъ или поводъ книжникамъ и фарисеямъ составить совѣтъ, на которомъ было сдѣлано окончательное постановленіе объ умерщвленіи Іисуса [1]). Но и въ этомъ случаѣ нельзя согласиться съ мнѣніемъ отрицательной критики, потому что здѣсь отрицательная критика поводъ смѣшиваетъ съ причиною. Еслибы воскрешеніе Лазаря было причиной злостной рѣшимости іудеевъ умертвить Іисуса, тогда дѣйствительно отсутствіе разсказа объ этомъ событіи въ евангельскихъ повѣствованіяхъ составляло бы значительный пробѣлъ въ пониманіи самой евангельской исторіи. Но дѣло въ томъ, что причина ненависти ко

[1]) Schleiermacher, „Einleitung in das N. Testament“, стр. 282 и слѣд.; срвн. Lücke, „Commentar zum Evangelium Johan.“, 3. Aufl. II, стр. 476.

Христу іудеевъ скрывается гораздо глубже и мысль объ умерщвленіи Іисуса Христа начала созрѣвать у іудеевъ еще задолго до воскрешенія Лазаря (ср. Іоан. гл. V, 18; гл. VII, I, 11, 19, 30, 32, 44; VIII, 20, 37, 40, и др.); воскрешеніе Лазаря было только однимъ изъ поводовъ къ составленію полу-оффиціальнаго постановленія синедріона объ умерщвленіи Іисуса; а въ такомъ случаѣ и отсутствіе разсказа объ этомъ событіи въ евангельскихъ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ не можетъ составлять пробѣла для истиннаго пониманія всей евангельской исторіи.

Почему, однако, о воскрешеніи Лазаря ничего не говорятъ три первые евангелиста?

Многіе богословы отвѣчаютъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что воскрешеніе Лазаря не входило въ планъ евангельскихъ повѣствованій трехъ первыхъ евангелистовъ. О событіяхъ, случившихся со Христомъ во время послѣдняго путешествія Его въ Іерусалимъ, эти евангелисты говорятъ вообще мало; поэтому и неудивительно, если они ничего не говорятъ и о воскрешеніи Лазаря. Въ частности, это событіе не вполнѣ соотвѣтствовало и плану каждаго отдѣльнаго евангельскаго повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ. Въ повѣствованіе Матѳея, который изображаетъ Христа только какъ обѣтованнаго Мессію, воскрешеніе Лазаря очевидно могло не войти уже по одному тому, что оно не заключаетъ въ себѣ яснаго признака, который указывалъ бы на Христа, какъ на обѣтованнаго, пророками предсказаннаго Мессію, за исключеніемъ, конечно, признака, общаго всѣмъ сверхъестественнымъ дѣйствіямъ Іисуса. Въ планъ Марка оно по своему внутреннему характеру если и могло войти, то не могло быть поставлено имъ въ послѣдовательный порядокъ съ другими евангельскими событіями, благодаря пріему писателя, опустившаго въ своемъ повѣствованіи цѣлый рядъ событій, предшествовавшихъ исторіи страданій и случившихся уже во время послѣдняго путешествія Іисуса въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи, въ числѣ которыхъ должно упомянуть между прочимъ и о воскрешеніи Лазаря. Лука также не могъ внести его въ свое повѣствованіе, потому что послѣднія главы его Евангелія предъ изложеніемъ исторіи страданій Іисуса Христа посвящены исключительно рѣчамъ Іисуса, и вставка разсказа о воскрешеніи Лазаря разстроила бы принятую писателемъ послѣдовательность повѣствованія. Мы не имѣемъ ничего противъ этого объясненія, хотя въ то же время и не придаемъ ему особенно важнаго значенія. По нашему мнѣнію, только самъ писатель можетъ дать вѣрный и опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, почему именно онъ разсказываетъ объ одномъ событіи и проходитъ молчаніемъ другое. Всѣ другія лица, помимо писателя, могутъ только строить гадательныя предположенія, о достоинствѣ которыхъ можно также судить только относительно вѣрно. Конечно, объясненіе Штрауса, который

думаетъ, что синоптики (т.-е. три первые евангелиста) опустили исторію воскрешенія Лазаря не потому, что боялись подвергнуть опасности еще жившаго въ то время Лазаря, можно вполнѣ принять; но, къ сожалѣнію, это объясненіе ничего не объясняетъ, потому что оно само носитъ лишь отрицательный характеръ; такихъ объясненій можно, пожалуй, привести множество, но они никому не принесутъ никакой пользы. Впрочемъ, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что евангелисты не всѣ событія евангельской исторіи внесли въ свои повѣствованія: да всего, что̀ сотворилъ Іисусъ, они, по свидѣтельству Іоанна, и не могли записать. Къ числу такихъ событій принадлежитъ и воскрешеніе Лазаря. Конечно, на первый разъ можетъ дѣйствительно показаться страннымъ, какимъ образомъ евангелисты могли опустить такое важное и рѣдкое событіе, какъ воскрешеніе Лазаря. Опустить какое-нибудь исцѣленіе, которыхъ Іисусъ Христосъ совершилъ великое множество, это другое дѣло; но опустить воскрешеніе изъ мертвыхъ, которыхъ было всего только три во всей евангельской исторіи, — повидимому, невозможно. Но это только повидимому. На самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего особеннаго въ томъ, что евангелисты опустили въ своихъ повѣствованіяхъ и одно изъ чудесныхъ воскрешеній, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ. Насколько можно судить по нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ, Христосъ совершилъ не три, а довольно значительное количество чудесныхъ воскрешеній. По крайней мѣрѣ Самъ Христосъ указываетъ на это, когда говоритъ посланнымъ отъ Іоанна: „пойдите, скажите Іоанну, что̀ слышите и видите. Слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, *мертвые воскресаютъ* и нищіе благовѣствуютъ“ (Мѳ. XI, 4, 5) [1]). Очевидно, что такъ Христосъ не могъ бы выражаться, еслибы Имъ не были совершены многія чудесныя воскрешенія мертвыхъ, потому что, судя по Евангелію отъ Матѳея, Іисусъ до этого времени воскресилъ только одну дочь Іаира, и даже далѣе Матѳей не говоритъ болѣе ни объ одномъ изъ воскрешеній. Если же онъ имѣлъ основаніе не говорить какъ объ этихъ воскрешеніяхъ, такъ и о воскрешеніи сына наинской вдовы, то онъ имѣлъ, слѣдовательно, основаніе ничего не говорить также и о воскрешеніи Лазаря. То же самое нужно сказать о Маркѣ и Лукѣ. Вообще нужно замѣтить, что отсутствіе разсказа о какомъ-нибудь событіи въ евангельскомъ повѣствованіи одного евангелиста ничего не говоритъ противъ его исторической достовѣрности, если о немъ разсказываетъ другой евангелистъ. Самъ Іоаннъ не говоритъ о многихъ событіяхъ евангельской исторіи, ничего не говоритъ даже о рож-

[1]) Признавая все значеніе этого выраженія, Штраусъ старается умалить его искаженнымъ толкованіемъ прямаго смысла, и потому утверждаетъ, что здѣсь будтобы идетъ рѣчь лишь объ исцѣленіяхъ и воскрешеніяхъ моральныхъ и идеальныхъ. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 427.

деніи Іисуса Христа; но что же отсюда слѣдуетъ? Нельзя же на основаніи его молчанія отвергать самый фактъ рожденія Іисуса Христа! Точно также и отсутствіе разсказа о воскрешеніи Лазаря въ евангельскихъ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ ничего не говоритъ противъ исторической достовѣрности этого событія, какъ о немъ разсказываетъ евангелистъ Іоаннъ.

Сопоставляя далѣе евангельское повѣствованіе Іоанна съ повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ, отрицательная критика [1]) недоумѣваетъ, какимъ образомъ іудеи предъ воскрешеніемъ Лазаря, говоря: не могъ-ли Сей (т.-е. Іисусъ) сдѣлать, чтобы и этотъ (т.-е. Лазарь) не умеръ, ссылаются на исцѣленіе слѣпорожденнаго (Іоан. XI, 37), совершонное въ Іерусалимѣ, а не на два предшествующія воскрешенія—дочери Іаира и сына наинской вдовы, если эти событія дѣйствительно случились? Противъ этого возраженія нужно сказать слѣдующее. Іудеи эти были жители Іерусалима (ср. Іоан. XI, 19, 31, 37), воскрешеніе же юноши было совершено въ Наинѣ, а воскрешеніе дочери Іаира—въ Капернаумѣ, т.-е. Галилеѣ. Слѣдовательно, если іерусалимскіе іудеи и знали объ этихъ двухъ воскрешеніяхъ, то не иначе, какъ по слуху, а можетъ быть даже и совсѣмъ ничего о нихъ не слышали. Правда, Матѳей говоритъ, что о воскрешеніи дочери Іаира разнесся слухъ по всей землѣ той, но, очевидно, онъ говоритъ только объ одной Галилеѣ; Лука же, хотя говоритъ и объ Іудеѣ, но знали ли объ этомъ жители Іерусалима предъ воскрешеніемъ Лазаря, положительно отвѣчать на это трудно. Напротивъ, исцѣленіе слѣпорожденнаго было совершено въ Іерусалимѣ, надѣлало много шуму не только между простыми іудеями, но и между ихъ учеными и религіозными представителями — книжниками и фарисеями (ср. Іоан. IX, 8—34) и даже дошло до ушей синедріона. Само собою понятно, что іудеи, пришедшіе изъ Іерусалима въ Виѳанію утѣшать Марѳу и Марію, также не могли не знать объ этомъ событіи; они могли быть даже и очевидцами его, а потому имъ и удобнѣе было сослаться на это событіе, чѣмъ на тѣ, о которыхъ они могли знать только по слуху, чрезъ другія или третьи руки.

Разсматривая самый разсказъ о воскрешеніи Лазаря, отрицательная критика и въ немъ находитъ много такихъ мѣстъ, которыя ей кажутся или непонятными, или неправдоподобными. Такъ напр., она удивляется, что по евангельскому повѣствованію ученики не поняли, что́ хотѣлъ сказать Іисусъ, когда говорилъ имъ, что Лазарь „уснулъ“ (κεκοίμηται). Дѣйствительно, греческій глаголъ: „κοιμάω“ (іонич. „κοιμέω“) въ переносномъ смыслѣ значитъ иногда: „умираю“, какъ и славянское: „спать“—„успеніе“, „упокоеніе“, и т. п. Но непосредственное

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 148.

значеніе слова: „κοιμάω“ — „усыпляю“, „укладываю въ постель, въ логовище“, „успокоиваю“, „укрощаю“, „унимаю“, „погашаю“ (Hom. Aesch. ὁ ποντισθεὶς Μυρτίλος ἐκοιμάθη—былъ убитъ, умеръ, Soph. El. 499). Страд. съ б. возврат.,—„ложусь спать“, „сплю“ (Hom., Pind. Tragg. Hes., Ar., Plat., Her. и др.). Однимъ словомъ, греческое „κεκοίμηται“, — какъ и славянское „успе“, можетъ быть понимаемо какъ въ собственномъ, такъ и въ переносномъ смыслѣ, а потому и неудивительно, если ученики не поняли, въ какомъ именно смыслѣ Христосъ употребилъ это слово, тѣмъ болѣе, что это было сказано уже по прошествіи двухъ дней послѣ полученія извѣстія о болѣзни Лазаря. По увѣренію отрицательной критики [1]), ученики должны были понять это слово именно въ переносномъ смыслѣ, такъ какъ въ подобномъ смыслѣ Христосъ выражался уже одинъ разъ о смерти дочери Іаира. Но отрицательная критика, очевидно, упустила изъ виду: 1) что при воскрешеніи дочери Іаира присутствовали не всѣ ученики, а только Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, и 2) что тамъ Іисусъ употребилъ слово „καθεύδω“,—а не „κοιμάω“. Точно также намъ представляется страннымъ и то, когда отрицательная критика недоумѣваетъ, какимъ образомъ ученики могли думать объ обыкновенномъ снѣ, когда извѣстно, что во время болѣзни сонъ считается признакомъ благопріятнымъ, и заснувшаго больнаго обыкновенно стараются не будить. Отрицательная критика какъ бы намѣренно не замѣчаетъ, что въ этомъ именно смыслѣ и сами ученики дѣлаютъ возраженіе Іисусу: „Господи! если уснулъ, то выздоровѣетъ“. Намъ кажется, что было бы гораздо неестественнѣе, еслибы ученики поняли слова Христа именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ Онъ самъ употребилъ ихъ. Получивъ извѣстіе о болѣзни Своего друга, Іисусъ сказалъ: *сія болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій.* Спрашивается: что́ должны были подумать ученики по поводу этихъ словъ? Они были свидѣтелями многихъ чудесныхъ исцѣленій, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ, такъ сказать, „заочно“, по одному Его слову; теперь они снова слышатъ о болѣзни человѣка, находившагося вдали, видятъ Іисуса, повидимому, совершенно нерасположеннаго спѣшить съ Своею сверхъестественною помощью къ больному при личномъ присутствіи и между тѣмъ увѣряющаго, что болѣзнь Лазаря не можетъ кончиться смертію и что съ нею находится даже въ связи слава Сына Божія. Не естественнѣе ли всего было ученикамъ придти къ тому убѣжденію, что Лазарь получилъ чудесное облегченіе въ своей болѣзни въ тотъ самый моментъ, когда Іисусъ сказалъ, что его болѣзнь—не къ смерти, а къ славѣ Божіей? Спустя два дня, Іисусъ Христосъ снова напоминаетъ о Лазарѣ и говоритъ, что онъ „уснулъ“. Вѣря всегда словамъ своего Учителя, ученики Его и те-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 147.

перь не могли себѣ представить, что Онъ говоритъ уже о смерти Лазаря, а не объ обыкновенномъ снѣ. Онъ Самъ же говорилъ имъ, что болѣзнь Лазаря не къ смерти, т.-е. что она не окончится смертію; а могъ ли Онъ говорить неправду?! Вотъ почему они и думали, что Онъ говоритъ только объ обыкновенномъ снѣ. Пожалуй они могли сдѣлать нѣкоторую уступку своему представленію, которое они составили себѣ два дня тому назадъ. Іисусъ, дѣйствительно, не сказалъ тогда прямо, что Онъ исцѣлилъ Лазаря. Но Лазарь все-таки не долженъ бы былъ умереть, потому что Самъ Христосъ сказалъ, что болѣзнь его не окончится смертію; а слова Христа: „сія болѣзнь не къ смерти", очевидно, и понять иначе нельзя, не зная того внутренняго смысла, который придавалъ этимъ словамъ Самъ всевидящій Христосъ. Теперь вдругъ Онъ говоритъ, что Лазарь уснулъ. Ученики видятъ, что слова Христа начинаютъ оправдываться, что дѣло къ смерти дѣйствительно не дойдетъ; острый кризисъ миновалъ; наступилъ благодѣтельный сонъ; значитъ, больной выздоровѣетъ. Такой естественный рядъ представленій могъ быть вызванъ въ сознаніи учениковъ словами Спасителя, что Лазарь „уснулъ". Слѣдовательно, въ томъ обстоятельствѣ, что вышеприведенныя слова Христа ученики поняли не въ переносномъ, а въ собственномъ смыслѣ, вовсе не заключается ничего особеннаго, и дѣло представляется вполнѣ естественнымъ и правдоподобнымъ.

Отрицательной критикѣ [1]) представляется неестественнымъ и неправдоподобнымъ даже и поведеніе самого Іисуса Христа, какъ оно представлено евангелистомъ Іоанномъ. Она недоумѣваетъ, какимъ образомъ Іисусъ, такъ горячо любившій Лазаря и его семейство, получивъ извѣстіе о серьёзной болѣзни Своего друга, не спѣшитъ къ нему на помощь, а, напротивъ, еще цѣлыхъ два дня проводитъ въ той мѣстности, въ которой находился до полученія извѣстія о болѣзни Лазаря, т.-е. въ Переѣ, на берегу Іордана. Нѣкоторые богословы стараются объяснить это обстоятельство тѣмъ предположеніемъ, что Іисусъ тогда не могъ оставить Переи потому, что ожидалъ большихъ плодовъ тамъ отъ Своего присутствія, т.-е. отъ ученія и дѣлъ,— плодовъ для Своей главной миссіи, какъ Спасителя и Искупителя падшаго человѣчества. Отрицательная критика не удовлетворяется подобнымъ объясненіемъ. И дѣйствительно, оно не можетъ быть названо объясненіемъ вполнѣ удовлетворительнымъ. Во 1) если Христосъ находилъ Свою дѣятельность въ Переѣ, на томъ берегу Іордана, гдѣ нѣкогда совершалъ свое крещеніе и Его Предтеча — Іоаннъ, весьма плодотворною, то, оставивъ эту мѣстность на время для оказанія

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 145; Weisse, „Evang. Geschichte", II, стр. 265—266; Gfrörer, „Heiligthum", стр. 313; Baur, „Ueber die Composition und den Charakter des Johan. Ev.", стр. 136 и др.

помощи Своему любимому другу, изъ Виѳаніи Онъ опять могъ возвратиться въ Перею, чтобы тамъ снова продолжать Свою дѣятельность; а во 2) отрицательная критика нападаетъ, собственно говоря, не на то, что Іисусъ не пошелъ въ Виѳанію тотчасъ по полученіи извѣстія о болѣзни Лазаря и пробылъ еще цѣлыхъ два дня въ Переѣ, а на то, что Онъ почему-то медлилъ два дня съ своею помощію,— что Онъ допустилъ даже умереть Лазаря и не только умереть, но четыре дня пробыть въ могилѣ и даже подвергнуться разложенію, тогда какъ, благодаря Своей сверхъестественной силѣ, Онъ могъ бы оказать помощь Своему другу и безъ Своего присутствія, „заглазно“ [1]). Какъ же объяснить это обстоятельство? Нельзя, конечно, согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ изслѣдователей книгъ Новаго Завѣта (напр., Люкке), которые говорятъ, что въ этомъ случаѣ Христосъ дѣйствовалъ совершенно „произвольно“, „своенравно“ („willkührlich und eigensinnig“), безъ всякой внѣшней причины, что это было такъ Ему угодно,—и больше ничего. Намъ кажется, что въ этомъ отношеніи самое лучшее объясненіе даетъ само Евангеліе (Іоан. XI, 4, 15, 40, 45). Намѣреваясь идти въ Виѳанію для воскрешенія Лазаря и сообщивъ Своимъ ученикамъ о томъ, что Лазарь уже умеръ, Іисусъ затѣмъ, обратившись къ нимъ, сказалъ: „Я радуюсь за васъ, что Меня не было тамъ, дабы вы увѣровали“. Эта цѣль—усугубленіе и усиленіе вѣры учениковъ, а также и многихъ іудеевъ, бывшихъ свидѣтелями чудеснаго воскрешенія Лазаря (ст. 45),—очевидно, не была бы достигнута, еслибы исцѣленіе Лазаря было совершено „заглазно“ въ тотъ самый моментъ, когда Христосъ произнесъ слова: „сія болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій“. Итакъ, вотъ та причина, которая побудила Христа допустить, чтобы Лазарь разстался съ жизнью. не умирая въ то же время на вѣки. Для всемогущества Божія нѣтъ различія—воскресить ли мертваго, или исцѣлить больнаго. Но Христосъ былъ не чудотворецъ только; Онъ не творилъ чудесъ ради только чудесъ, или, какъ говорятъ нѣкоторые отрицательные критики, „ради одного искусства“. Онъ пользовался Своею чудодѣйственною силою лишь изъ состраданія къ несчастному человѣчеству, и притомъ тогда, когда съ этимъ находилась въ связи вѣра въ Него, какъ Богочеловѣка, Сына Божія и Искупителя падшаго человѣчества, т.-е. когда его дѣйствія могли замѣнить Его проповѣдь. Все это какъ нельзя лучше доказываетъ разбираемое нами событіе, и именно благодаря тому, какъ оно случилось. Лазарю и его семейству совершено одно изъ величайшихъ благодѣяній, ибо бѣдному семейству возвращенъ его кормилецъ; Лазарю возвращена жизнь—

---

[1]) Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 472) называетъ этотъ поступокъ Іисуса Христа даже „нечеловѣческимъ и возмутительнымъ“...

это величайшее благо на землѣ—и, такимъ образомъ, ему снова дана возможность восполнить недоконченное здѣсь для полученія вѣчнаго блаженства тамъ, по ту сторону гроба; вѣра учениковъ и сестеръ Лазаря усилена, а многимъ іудеямъ дана возможность увѣровать во Христа, какъ Сына Божія. Вотъ, повторяемъ, что̀ по нашему мнѣнію побудило Христа допустить Своего друга умереть. Отрицательная критика, впрочемъ, не удовлетворяется и этимъ объясненіемъ. По ея мнѣнію (это мнѣніе Штрауса), еслибы Христосъ оказалъ Лазарю помощь раньше, не допуская его до смерти, то этимъ Онъ избавилъ бы сестеръ Лазаря отъ той глубокой скорби, въ которую онѣ были повергнуты смертью своего брата. По отношенію къ Маѳѣ и Маріи поведеніе Христа отрицательной критикѣ кажется весьма жестокимъ и незаслуженнымъ. Но противъ этого мы должны сказать, что если Іисусъ Христосъ благоизволилъ подвергнуть семейство Лазаря глубокой скорби, то, должно быть, Онъ также имѣлъ основаніе и для этого. Несчастія почти всегда дѣлаютъ людей лучшими: Іовъ также по волѣ Божіей былъ подвергнутъ величайшимъ несчастіямъ, но лишь для того, чтобы въ несчастіяхъ ярче обрисовались его добродѣтели. Золото очищается въ горнилѣ, и несчастія нерѣдко выпадаютъ на долю людей благочестивыхъ. Это величайшая педагогическая мудрость Божественнаго Промысла. Правда (мы согласны съ Штраусомъ), что евангелистъ прямо не говоритъ того, что въ этомъ случаѣ Іисусъ преслѣдовалъ педагогическую цѣль, но съ другой стороны—евангелистъ не говоритъ и того, чтобы Іисусъ не имѣлъ въ виду этой цѣли. Іисусъ Христосъ былъ величайшимъ Учителемъ сначала до конца; вся Его жизнь, все Его ученіе и дѣла суть не что иное, какъ одинъ великій урокъ, преподанный Имъ людямъ всѣхъ странъ и всѣхъ временъ. Учить, спасать и обращать—это цѣль Его земной жизни, Его богочеловѣческая миссія. И не видѣть достиженія этой цѣли въ томъ событіи, которое мы разбираемъ,—значитъ, не хотѣть понять его. Такимъ образомъ и поведеніе Христа представлено въ разсказѣ евангелиста Іоанна о воскрешеніи Лазаря въ высшей степени естественно и правдоподобно.

Но отрицательной критикѣ представляется также неестественнымъ и неправдоподобнымъ и поведеніе сестры Лазаря — Маѳы [1]). Въ чемъ же состоитъ это неправдоподобіе? А вотъ въ чемъ. Когда пришелъ Іисусъ въ Виѳанію, Маѳа, встрѣтивъ Его, сдѣлала Ему въ нѣкоторомъ родѣ упрекъ, говоря: „Господи! еслибы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой“. При этомъ же она высказываетъ будто-бы и увѣренность, что ея братъ будетъ воскрешенъ. Отрицательная критика видитъ эту увѣренность въ послѣдующихъ словахъ Маѳы: „но и теперь, знаю, что чего Ты попросишь у Бога, дастъ

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 473.

Тебѣ Богъ". Затѣмъ впослѣдствіи, когда Іисусъ былъ уже у могилы Лазаря и, намѣреваясь воскресить его, повелѣлъ отнять камень отъ гроба, Марѳа представляется уже совершенно невѣрующею въ возможность того, что ея братъ будетъ воскрешенъ. „Господи! уже смердитъ, замѣчаетъ она, ибо четыре дня, какъ онъ погребенъ". Т.-е. она не только не ожидаетъ того, что̀ хочетъ сдѣлать Іисусъ, но и хочетъ отклонить Его отъ желанія—отнять камень отъ гроба, ссылаясь на то, что трупъ ея брата уже началъ разлагаться. Такое поведеніе Марѳы, дѣйствительно, представляется неестественнымъ. Но эта неестественность принадлежитъ не евангельскому разсказу, а самой отрицательной критикѣ, невѣрно понявшей евангельскій разсказъ. Поведеніе Марѳы вовсе не таково, какъ его представляетъ себѣ отрицательная критика. Позволимъ себѣ нѣсколько остановиться на этомъ. Вѣстникъ, посланный къ Іисусу съ просьбою о помощи безнадежно больному Лазарю, возвратился назадъ съ отвѣтомъ, что „сія болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій". Вслѣдствіе этого Марѳа была вполнѣ увѣрена, что братъ ея не умретъ, что въ скорости въ Виѳанію придетъ Христосъ и исцѣлитъ больнаго Лазаря. Но Христосъ не пришелъ, и Лазарь умеръ. Такимъ образомъ, смерть Лазаря и неисполненіе словъ Христовыхъ Марѳа могла объяснить себѣ тѣмъ, что Христосъ почему-то замедлилъ въ Переѣ и что поэтому не могъ поспѣть съ своевременною помощью къ больному Лазарю. Спасеніе Лазаря отъ смерти она, очевидно, ставила въ непосредственную связь съ личнымъ присутствіемъ Іисуса. Въ этомъ смыслѣ она и говоритъ ему: „Господи! еслибы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой". Но такъ какъ, по представленію Марѳы, смерть ея брата и неисполненіе словъ Христовыхъ послѣдовали лишь отъ того, что Іисусъ нѣкоторое время долженъ былъ пробыть въ Переѣ, и потому не могъ лично присутствовать въ Виѳаніи, то ея вѣра въ сверхъестественную силу Христа чрезъ это нисколько не была поколеблена: Марѳа и теперь все-таки вѣровала въ нее, вѣровала въ то, что чего бы Іисусъ ни попросилъ у Бога, дастъ Ему Богъ (ст. 22). Что эти слова Марѳы нужно понимать именно въ смыслѣ общей увѣренности ея въ чудодѣйственной силѣ Христа, а не такъ, что этимъ будто-бы Марѳа выразила свою надежду на то, что Лазарь будетъ воскрешенъ Іисусомъ Христомъ, — видно и изъ двухъ послѣдующихъ стиховъ. На слова Христа: „воскреснетъ братъ твой", Марѳа отвѣчаетъ: „знаю, что воскреснетъ *въ воскресеніе, въ послѣдній день*". Здѣсь Марѳа опять-таки высказываетъ свою вѣру во всеобщее воскресеніе, но вовсе не въ то, что Іисусъ воскреситъ Лазаря теперь. Объ увѣренности Марѳы въ томъ, что Христосъ воскреситъ ея брата прежде всеобщаго воскресенія, въ евангельскомъ разсказѣ нѣтъ слѣда отъ начала до

конца. Слѣдовательно, поведеніе Маріы представляется логически послѣдовательнымъ, а потому и вполнѣ естественнымъ.

Отрицательной критикѣ [1]) кажутся непонятными и слезы, пролитыя Христомъ у гроба Лазаря. По мнѣнію ея, эти слезы не могли быть искренними; ибо спрашивается: чего плакалъ въ этомъ случаѣ Іисусъ?—Очевидно, говоритъ отрицательная критика [2]), Онъ оплакивалъ потерю друга Своего Лазаря; но могли ли быть эти слезы искренними, могли ли быть эти слезы выраженіемъ истиннаго сочувствія, когда Христосъ былъ вполнѣ увѣренъ, что умершій, котораго Онъ оплакиваетъ, чрезъ нѣсколько минутъ будетъ воскрешенъ Его чудодѣйственною силою?!... Такъ разсуждаетъ отрицательная критика, забывая, конечно, о томъ, что логика сухаго разсудка не во всемъ совпадаетъ съ логикою горячаго сердца. Есть слезы горя, но есть слезы и радости. То чисто рефлективное движеніе нашего организма, которое такъ часто разрѣшается въ слезахъ, имѣетъ своимъ основаніемъ до безконечности разнообразное, часто даже совершенно неуловимое психическое состояніе нашего духа, возбужденное какимъ-нибудь неожиданнымъ представленіемъ, внезапно всплывшимъ на поверхность нашего сознанія или только вновь явившимся въ немъ. Несчастное, убитое горемъ семейство иногда плачетъ при видѣ помощи, неожиданно для него явившейся. Мать плачетъ иногда, провожая въ далекую сторону своего сына и не надѣясь на скорое свиданіе съ нимъ; но та же самая мать плачетъ опять и отъ радости при встрѣчѣ съ сыномъ. Іосифъ плакалъ, увидѣвъ братьевъ и отца; Пресвятая Дѣва плачетъ у креста своего Сына, хотя она, конечно, болѣе всякаго другаго была увѣрена въ Его предстоящемъ воскресеніи. Слезами нерѣдко раздѣляютъ скорбь другихъ; слезами же встрѣчаютъ и радости [3]). Чего же плакалъ Спаситель у гроба Лазаря?—„Іисусъ, когда увидѣлъ плачущую Марію и пришедшихъ съ нею іудеевъ плачущихъ, говоритъ евангелистъ, самъ возскорбѣлъ духомъ и возмутился“. Итакъ, слезы Христа евангелистъ поставляетъ въ связь не только съ слезами Маріи, но и съ слезами „пришедшихъ съ нею іудеевъ“. Слѣдовательно Іисусъ „прослезился“ не о потерѣ только Лазаря, о чемъ плакала Марія, но и о томъ, о чемъ плакали всѣ окружавшіе Его. Это былъ плачъ не единичный, а всеобщій,—плачъ всего падшаго человѣчества. Это былъ плачъ,

---

[1]) Разумѣемъ Штрауса, Вейссе, Баура, Ренана и др. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 474.

[2]) Бауръ и его послѣдователи.

[3]) Сказанное имѣетъ свое полное значеніе даже относительно поэтическихъ вымысловъ. Есть повѣсти и драматическія произведенія, которыхъ нельзя читать безъ слезъ при полномъ сознаніи, что дѣйствующія въ нихъ лица созданы поэтомъ, а не дѣйствительные страдальцы... Что означаютъ эти слезы? Это—слезы существа нашего; сухому критическому разсудку онѣ непонятны.

выжатый глубокою скорбью не о потерѣ отдѣльнаго человѣка, а о потерѣ всего падшаго человѣчества. Это былъ плачъ передъ тѣмъ могуществомъ, передъ тою силою, которою начала обладать смерть со времени паденія первозданнаго Адама. Іисусъ плакалъ слезами Адама и всего потомства его. Онъ плакалъ потому, что видѣлъ, что и воскрешеніе Лазаря не сотретъ жала смерти, не отыметъ у ада побѣды. Онъ плакалъ потому, что для побѣжденія смерти Ему самому надлежало опуститься въ самую глубь ея. Слезы, пролитыя въ Виѳаніи, впадаютъ въ одинъ ручей съ слезами, пролитыми въ саду Геѳсиманіи и при взглядѣ на городъ Іерусалимъ, не восхотѣвшій послѣдовать ученію Христа (Лук. XIX, 41). И ихъ не понять сухому скептическому разсудку евангельскихъ критиковъ; онѣ понятны только одному сердцу истинно вѣрующаго христіанина. За него онѣ пролиты; ему онѣ и принадлежатъ.

При сужденіи о воскрешеніи дочери Іаира и сына наинской вдовы, отрицательная критика [1]) обыкновенно указывала на трудности различенія дѣйствительно умершаго отъ мнимо-умершаго. Выраженіе: „такой-то человѣкъ умеръ“, по мнѣнію отрицательной критики, не есть еще сужденіе достовѣрное, истинное. Единственно вѣрнымъ признакомъ дѣйствительной смерти отрицательная критика считаетъ только разложеніе организма, тлѣніе. Но такъ какъ въ двухъ вышеуказанныхъ случаяхъ изъ евангельскихъ повѣствованій еще не видно того, чтобы въ трупахъ мертвецовъ начался процессъ разложенія, то отрицательная критика, уже напередъ не желавшая видѣть въ евангельской исторіи дѣйствительнаго воскрешенія, и старалась представить дѣло такъ, что смерть обоихъ лицъ была будто-бы только кажущеюся, а не дѣйствительною, и что, слѣдовательно, не было и дѣйствительнаго воскрешенія. Послѣ этого для всякаго, чуждаго воззрѣній отрицательныхъ критиковъ, не безъинтересно, конечно, знать: какъ же отрицательная критика поступитъ съ евангельскимъ разсказомъ о воскрешеніи Лазаря мертвеца, который четыре дня пролежалъ во гробѣ и, по выраженію евангельскому, даже „смердѣлъ“,— что, очевидно, явно указываетъ уже на начавшійся процессъ трупнаго разложенія? Какое объясненіе даетъ она этому необычайному событію? Предупреждаемъ всякаго интересующагося этимъ вопросомъ, что онъ глубоко ошибается, если и въ данномъ случаѣ будетъ ожидать отъ отрицательной критики чего-либо новаго или особеннаго. Отрицательная критика, вообще, не любитъ церемониться съ текстомъ евангельскихъ повѣствованій, а потому событіямъ евангельской исторіи она даетъ всегда объясненія, заботясь не о томъ, чтобы

[1]) Паулюсъ, Реймарусъ, Шлейермахеръ, Швейцеръ, Фридрейхъ, Штраусъ, Бауръ, Эвальдъ, Шенкель, Кеймъ, Вейссъ, Газе и даже извѣстный комментаторъ книгъ Новаго Завѣта—Ольсгаузенъ.

эти объясненія соотвѣтствовали евангельскому тексту а только о томъ, чтобы они не стали въ противорѣчіе съ тѣмъ или другимъ школьно-философскимъ міровоззрѣніемъ самихъ отрицательныхъ критиковъ. Въ данномъ случаѣ она также остается вѣрною самой себѣ. Для оправданія вышесказаннаго приведемъ нѣсколько примѣровъ того, какимъ образомъ ученые евангельскіе критики стараются объяснить себѣ, намѣренно обманывая, конечно, самихъ себя, такое необычайное событіе, какъ воскрешеніе Лазаря. На первомъ мѣстѣ мы поставимъ *естественное объясненіе*, указываемое Габлеромъ. По мнѣнію *Габлера*, Лазаря никто не воскрешалъ. Безъ всякой мысли о воскрешеніи, но съ однимъ участіемъ къ другу, какимъ былъ Лазарь, Іисусъ Христосъ пошелъ къ его гробу вмѣстѣ съ его родными, исключительно съ одною мыслію взглянуть на него въ послѣдній разъ, и — нашелъ мнимо-умершаго. Нечего и говорить о томъ, что такое объясненіе противорѣчитъ евангельскому тексту. Еслибы дѣло было такъ, какъ говоритъ Габлеръ, а не такъ, какъ повѣствуетъ Евангеліе, то Іисусъ Христосъ не могъ бы сказать ученикамъ Своимъ еще до воскрешенія Лазаря: „Лазарь умеръ. И радуюсь за васъ, что Меня тамъ не было, дабы вы увѣровали“; не могъ бы Онъ сказать также и Маѳѣ: „воскреснетъ братъ твой“. Въ нѣсколько улучшенной редакціи это объясненіе является у *Швейцера* [1]). У іудеевъ, — говоритъ Швейцеръ,—мертвыхъ погребали вообще весьма поспѣшно, не ожидая появленія признаковъ начинающагося разложенія. Вслѣдствіе этого было нерѣдкостью, что считали мертвыми людей, находившихся только въ глубокомъ обморокѣ, летаргическомъ снѣ, и т. п. При этомъ нужно замѣтить, — говоритъ Швейцеръ, — что предъ воскрешеніемъ Лазаря Іисусъ находился уже въ весьма стѣсненномъ положеніи, такъ что Онъ даже не осмѣливался и являться открыто въ публичныхъ, общественныхъ мѣстахъ. Въ такомъ положеніи Ему не оставалось ничего, кромѣ глубокой увѣренности въ Божественную помощь. Эта увѣренность усиливалась въ Немъ съ каждымъ днемъ и мало-по-малу, наконецъ, дошла до самой высокой степени своего развитія, до возможной только степени интенсивности. „Теперь, если такой увѣренности соотвѣтствуетъ внѣшнее событіе, которое само по себѣ не есть истинное чудо, то происходитъ все-таки чудо, именно чудо оправданной вѣры въ Бога“. Такимъ образомъ, прилагая свою теорію къ евангельскому разсказу о воскрешеніи Лазаря, Швейцеръ даетъ слѣдующее объясненіе этого событія: Іисусъ былъ увѣренъ, что его другъ Лазарь былъ только мертвъ *повидимому*, но не на самомъ дѣлѣ, вотъ почему Онъ такъ увѣренно и говорилъ, что вос-

---

[1]) „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipz. 1841, стр. 154—156. У Штрауса „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 483.

кресить его изъ мертвыхъ,—что, дѣйствительно, и сдѣлалъ, и т. п.[1]). Противники этого объясненія справедливо говорятъ, что въ немъ заключается въ десять разъ больше непонятнаго, чѣмъ сколько въ евангельскомъ повѣствованіи могутъ найти двадцать критиковъ. Въ этомъ объясненіи встрѣтилъ для себя камень преткновенія даже сотоварищъ Швейдера по его воззрѣніямъ – *Фридрейхъ* [2]). Ему справедливо казалось, что съ такимъ бъясненіемъ не мирится замѣчаніе Маѳы, что Лазарь уже смердѣлъ. Какъ же Фридрейхъ улучшаетъ объясненіе Швейцера? По его мнѣнію, замѣчаніе Маѳы не можетъ еще служить доказательствомъ того, что Лазарь умеръ дѣйствительною смертію, а не былъ только мертвымъ повидимому. На основаніи этого замѣчанія, по мнѣнію Фридрейха, еще нельзя заключать о томъ, что трупъ Лазаря уже дѣйствительно началъ разлагаться, потому что самое замѣчаніе Маѳы основывалось не на изслѣдованіи („Untersuchung"), а лишь на простомъ предположеніи или догадкѣ („Vermuthung). „Съ этимъ — говоритъ Фридрейхъ — долженъ согласиться всякій здравомыслящій человѣкъ". Не лучшей представляется варіація этого объясненія, указываемая и другими евангельскими изслѣдователями (напр., Gfrörer'омъ). Іисусъ,—говорятъ они, —по словамъ самого евангелиста, не входилъ въ Виѳанію, а остался за селеніемъ. Отчего? Очевидно отъ того, что поджидалъ погребальную процессію, несшую мнимо-умершаго Лазаря, котораго Онъ тамъ же и пробудилъ къ жизни. Штраусъ, разумѣется, евангельское повѣствованіе о воскрешеніи Лазаря, какъ и два предшествовавшія воскрешенія, считаетъ миѳомъ, образовавшимся вслѣдствіе стремленія первенствующей Церкви представить своего Мессію первообразомъ пророковъ Иліи и Елисея (при этомъ онъ цитуетъ 3 Цар. 17, 17, и дал. 2 Цар. 4, 32, и дал. 13, 21). По его мнѣнію, воскрешеніе мертваго невозможно, такъ какъ оно равнялось бы творенію. Впрочемъ, благодаря нападкамъ Штейделя, Ульмана, Ланге и др., Штраусъ сдѣлалъ нѣкоторую уступку въ своихъ воззрѣніяхъ и уже въ третьемъ изданіи своего сочиненія—„Das Leben Jesu"—признавалъ возможнымъ *относительное* воскрешеніе мертвыхъ („die relative Todtenerweckung"). По Бауру, воскрешеніе Лазаря, разсказанное четвертымъ евангелистомъ, есть не что иное, какъ фантастическая передѣлка повѣствованія о воскрешеніи мертвыхъ, находящагося у первыхъ трехъ евангелистовъ. Послѣдователи Баура, Целлеръ и Швеглеръ, напротивъ, утверждаютъ, что писатель четвертаго Евангелія составилъ свой разсказъ о воскрешеніи Лазаря изъ притчи Луки о бѣдномъ Лазарѣ, чтобы указать на силу вѣры въ противоположность абсолютному

---

[1]) Почти такое же объясненіе находится у Газе—„Das Leben Jesu", § 64, и „Geschichte Jesu", 1876, § 88.

[2]) „Zur Bibel", II, стр. 181.

невѣрію іудеевъ. Не лучше и даже возмутительно грязно поступаетъ Ренанъ, когда событіе воскрешенія Лазаря старается объяснить интригою виѳанскаго семейства. Опечаленные дурнымъ пріемомъ, который нашелъ для себя въ Іерусалимѣ Іисусъ, Его виѳанскіе почитатели постарались будто-бы устроить нѣчто такое, что могло произвести новый подъемъ Его дѣла въ невѣрующей столицѣ. Во время пребыванія Іисуса въ Переѣ заболѣлъ Лазарь. Испуганныя сестры послали сказать объ этомъ отсутствующему другу. Но прежде Его возвращенія брату сдѣлалось лучше,—и вотъ имъ пришла теперь на умъ „драгоцѣнная мысль“: Лазаря, еще блѣднаго и неоправившагося отъ болѣзни, какъ мертваго, связали пеленами и помѣстили въ семейномъ гробѣ. Когда пришелъ Іисусъ, Марѳа вышла къ нему на-встрѣчу и повела ко гробу. Іисусъ пожелалъ еще разъ взглянуть на умершаго друга, и вотъ, по отваленіи камня, этотъ выходитъ къ нему на-встрѣчу живой вмѣстѣ съ своими пеленами и связками. Всѣ присутствовавшіе усматриваютъ въ этомъ, разумѣется, чудо, и т. д. („Vie de Jésus“, стр. 359 и слѣд.). Недоумѣваемъ, изъ какихъ никому доселѣ неизвѣстныхъ—архивовъ ученый французскій академикъ могъ почерпать подобныя свѣдѣнія! „Ни одинъ врагъ Сына человѣческаго—говоритъ Газе [1]) —не сказалъ бы для Него худшаго, чѣмъ этотъ благожелательный романтикъ“. Такимъ образомъ оказывается, что евангельскіе критики XVIII и XIX столѣтія знаютъ, какъ происходило дѣло, лучше самого евангелиста, который, по всей вѣроятности, былъ его непосредственнымъ свидѣтелемъ. Съ такими критиками, конечно, ничего не подѣлаешь! Впрочемъ, нисколько неудивительно, что такое объясненіе чудеснаго воскрешенія Лазаря даютъ лица, не особенно довѣряющія повѣствованію евангелиста Іоанна. Вотъ почему намъ гораздо интереснѣе знать, какъ поступитъ съ этимъ событіемъ Шлейермахеръ. Для гипотезы Шлеймахера это событіе дѣйствительно было неразрѣшимой задачей: 1) Шлейермахеръ не могъ отвергнуть исторической достовѣрности евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи, какъ это онъ такъ часто дѣлалъ съ повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ, потому что разсказъ о воскрешеніи Лазаря находится именно въ повѣствованіи евангелиста Іоанна, которое Шлейермахеръ считаетъ вполнѣ достовѣрнымъ и которое, даже по его мнѣнію, написано однимъ изъ непосредственныхъ свидѣтелей евангельской исторіи; а 2) и смерть Лазаря онъ не могъ назвать только кажущеюся, такъ какъ въ евангельскомъ повѣствованіи указывается прямо на начинавшійся процессъ разложенія трупа умершаго Лазаря. Отсюда понятно, почему Шлейермахеръ хватается, какъ утопающій за соломенку, за такое средство, которое вовсе несвойственно такому ученому богослову, какъ онъ. Именно,—онъ говоритъ,

[1]) „Geschichte Jesu“, 1876, стр. 511.

ито чудесное воскрешеніе Лазаря нельзя будто-бы понимать какъ дѣйствіе непосредственно принадлежащее самому Христу, такъ какъ предъ совершеніемъ этого чуда Христосъ сначала молитъ Бога, чтобы Онъ услышалъ Его молитву. Такимъ образомъ, на воскрешеніе Лазаря должно смотрѣть, по ученію Шлейермахера, только какъ на результатъ услышанія Богомъ молитвы Христа. Но это объясненіе, очевидно, не есть прямое рѣшеніе предложеннаго вопроса. Это ни болѣе, ни менѣе, какъ только тонкая, хитрая, свойственная лишь времени Гегеля и Шлейермахера діалектическая уловка. Изъ евангельскихъ повѣствованій мы знаемъ, что Христосъ ничего не творилъ безъ воли Отца, безъ взора на небо, безъ молитвы къ Богу. Поэтому и нельзя видѣть никакого дѣйствительнаго различія между чудеснымъ воскрешеніемъ Лазаря и всѣми остальными чудесными дѣйствіями Христа вообще. По всей вѣроятности, въ этомъ случаѣ Шлейермахеръ и самъ чувствовалъ полнѣйшую несостоятельность своей гипотезы; но тѣмъ не менѣе для него во что бы то ни стало нужно было защищать ее и такимъ образомъ отвергнуть истинный смыслъ евангельскаго повѣствованія, ибо въ противномъ случаѣ должно было рушиться все его школьно-философское міровоззрѣніе. Какъ пантеистъ, онъ имѣлъ двоякое понятіе о человѣкѣ: человѣкъ въ чистомъ бытіи („Das Sein“) и человѣкъ въ бываніи („Werden“). Подъ понятіе послѣдняго онъ подводилъ всѣхъ дѣйствительно (вѣрнѣе — видимо) существовавшихъ людей, которые, будучи только проявленіемъ абсолютнаго универса, должны, очевидно, дѣлить такую же судьбу, какую дѣлятъ и всѣ другіе феномены этого міра. Отсюда понятно, что коль скоро разъ человѣкъ умеръ, прекратились жизненныя функціи его организма, начался процессъ разложенія, его воскрешеніе для пантеиста представляется дѣломъ невозможнымъ безъ разрушенія всего его міровоззрѣнія, ибо въ этомъ случаѣ воскрешеніе было бы тождественно съ самимъ твореніемъ, т.-е. требовало бы непосредственнаго дѣйствія личнаго Божества, что съ пантеистической точки зрѣнія совершенно немыслимо, такъ какъ, разъ раскрывшись въ явленіяхъ или феноменахъ, божество пантеиста уже не можетъ дѣйствовать въ мірѣ никакимъ образомъ. Но если существуетъ всемогущій личный Богъ, чрезъ предвѣчную волю Котораго всѣ организмы и все вообще существующее имѣетъ свое бытіе, и если во Христѣ это абсолютное господство Божественной воли надъ бытіемъ явилось во временной формѣ, то мы совершенно не понимаемъ, какъ справедливо замѣчаетъ Эбрардъ [1]), почему бы это Божественное всемогущество было не въ состояніи также организировать снова разрушенные организмы, какъ и вообще дѣйствовать творчески. Это замѣчаніе Эбрарда вполнѣ справедливо, и коль скоро разъ допущена возможность Божественнаго личнаго бытія (а, судя по объяс-

[1]) „Wissenschaftl. kritik der ev. Geschichte“, стр. 338.

ненію воскрешенія Лазаря, Шлейермахеръ допускаетъ ее, ибо Богъ неличный не можетъ слышать молитвы!), это замѣчаніе должно считать вполнѣ достаточнымъ для того, чтобы опровергнуть односторонее воззрѣніе Шлейермахера.

Чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ въ области внѣшней природы.

Самое больное мѣсто во всѣхъ гипотезахъ отрицательныхъ евангельскихъ критиковъ составляетъ рѣшеніе вопроса о чудесныхъ событіяхъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ въ области внѣшней природы. Въ событіяхъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы, отрицательною критикою ставились между собою въ причинную связь понятія однородныя; человѣкъ (по воззрѣнію, конечно, отрицательной критики) Іисусъ производилъ то или другое дѣйствіе на человѣка же. Правда, эта причинная связь не совсѣмъ понятна для отрицательной критики, но въ этомъ, по ея словамъ, виновата не сама отрицательная критика, а лишь наука, которая до сихъ поръ никакъ не можетъ отыскать тѣхъ естественныхъ законовъ, въ силу которыхъ будто-бы Іисусъ производилъ Свои мнимо-чудесныя, повидимому сверхъестественныя дѣйствія. Отрицательная критика, однако-же, надѣется, что настанетъ когда-то время, когда естественныя науки достигнутъ такого успѣха, что доставятъ ей совершенно естественное объясненіе тѣмъ фактамъ, на которые смотрятъ теперь какъ на исключенія или чудеса. Такъ, впрочемъ, говорятъ отрицательные критики, когда признаютъ фактъ совершенія Іисусомъ Христомъ того или другаго „чудеснаго“ событія въ области человѣческой природы или—вѣрнѣе—когда признаютъ не фактъ совершенія „чудеснаго событія, а лишь фактъ исключенія извѣстнаго дѣйствія законовъ природы. Труднѣе было для отрицательной критики рѣшить вопросъ о чудесныхъ воскрешеніяхъ, такъ какъ здѣсь уже ставятся въ причинную связь понятія несоединимыя, и признать фактъ причиннаго сверхъестественнаго воздѣйствія живаго человѣка на умершаго въ смыслѣ воздѣйствія, выходящаго въ видѣ исключенія изъ ряда обыкновенныхъ причинъ, т.-е. въ смыслѣ чуда,—то же, что признать возможность такого же чудеснаго воздѣйстія и на предметы, принадлежащіе къ области чисто внѣшней природы. Чтобы избѣжать такого затрудненія, какъ мы видѣли, отрицательная критика старается представить дѣло такъ, что какъ будто бы всѣ лица, воскрешенныя Іисусомъ Христомъ, были только мнимо-умершими. Еще труднѣе для отрицательной критики дать объясненіе чудеснымъ событіямъ, совершоннымъ во внѣшней природѣ, гдѣ, по ея словамъ, не можетъ дѣйствовать принципъ, принадлежащій къ совершенно другой сферѣ. Какъ же, вообще, въ

этомъ случаѣ поступаетъ отрицательная критика? А вотъ какъ. Значеніе однихъ чудесныхъ событій она сводитъ къ нулю, другія старается подвести подъ одну группу съ чудесными исцѣленіями, а относительно третьихъ, самыхъ трудныхъ для ея объясненій она обыкновенно поступаетъ такимъ образомъ, что разсказы о нихъ признаетъ или вымыслами самихъ писателей, или же результатомъ миѳическаго развитія, принадлежащаго благочестивой фантазіи христіанъ первыхъ вѣковъ. Съ болѣе частными пріемами отрицательной критики въ этомъ случаѣ мы познакомимся при разсмотрѣніи каждаго изъ чудесъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ въ области внѣшней природы.

Претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской (Іоан. II, 1—11).

Это чудесное событіе, по словамъ евангелиста Іоанна, произошло такимъ образомъ. На третій день (послѣ случившагося предъ симъ событія, т.-е. послѣ призванія Наѳанаила) былъ бракъ въ Канѣ Галилейской. Тамъ была матерь Іисуса; туда же былъ приглашенъ и Іисусъ вмѣстѣ съ Своими учениками. Во время брачнаго пира, когда у хозяевъ недостало вина, матерь Іисуса говоритъ Ему: „вина нѣтъ у нихъ“. На это Іисусъ замѣтилъ ей: „что Мнѣ и тебѣ, жено? еще не пришелъ часъ Мой“. Несмотря на такой отвѣтъ, Пресвятая Дѣва сказала, однако-же, прислуживавшимъ на пиру: „что скажетъ Онъ вамъ, то сдѣлайте“. Между прочимъ тутъ было шесть каменныхъ водоносовъ, стоявшихъ по обычаю очищенія іудейскаго, вмѣщавшихъ по двѣ или по три мѣры. Обратившись къ прислужникамъ, Іисусъ сказалъ имъ: „наполните сосуды водою“. И они наполнили ихъ доверха. „Теперь почерпните, сказалъ имъ Христосъ, и несите къ распорядителю пира“. Когда распорядитель отвѣдалъ воды, сдѣлавшейся виномъ (а онъ не зналъ, откуда это вино; знали только слуги, почерпавшіе воду), позвалъ жениха и сказалъ ему: „всякій человѣкъ подаетъ сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберегъ доселѣ“. Такъ, замѣчаетъ евангелистъ, положилъ Іисусъ начало чудесамъ въ Канѣ Галилейской, и явилъ славу Свою; и увѣровали въ Него ученики Его.

Этотъ евангельскій разсказъ, по мнѣнію отрицательной критики, содержитъ въ себѣ много такихъ пунктовъ, которые оказываются совершенно непонятными.

Такъ отрицательной критикѣ [1]) представляется въ этомъ разсказѣ непонятнымъ то, что Марія изображается какъ бы уже вѣрую-

[1]) Schweizer, „Der Evangelist Johannes, kritisch untersucht“, Leipzig, 1841, стр. 70; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 222; Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 204; Bruno Bauer, „Kritik der ev. Geschichte des Johannes“, стр. 61.

щею въ чудодѣйственную силу Іисуса Христа, хотя есть основаніе думать (Іоан. II, 11), что она еще не была свидѣтельницею ни одного чудеснаго событія, которое бы совершилъ Іисусъ Христосъ. Впрочемъ отрицательные критики ничего бы противъ этого не имѣли, еслибы исторія рожденія и дѣтства Іисуса носила на себѣ исторический, а не миѳическій характеръ. Хотя сужденіе отрицательной критики о миѳическомъ характерѣ исторіи рожденія и дѣтства Спасителя совершенно голословно и не имѣетъ для себя ровно никакого основанія, тогда какъ противъ него есть много данныхъ, какъ историческихъ, такъ и чисто филологическихъ [1]), но въ данномъ случаѣ мы не будемъ ссылаться и на эту исторію. По нашему мнѣнію, для объясненія возможности со стороны Пресвятыя Дѣвы имѣть вѣру въ чудодѣйственную силу Христа достаточно указать только на то, что́ случилось три дня назадъ предъ чуднымъ событіемъ въ Канѣ Галилейской съ Филиппомъ и Наѳанаиломъ, и о чемъ Марія легко могла узнать чрезъ самого же Филиппа или Наѳанаила. Если же при этомъ событіи принять во вниманіе еще и всѣ тѣ чудесныя знаменія, которыя случились съ Іисусомъ прежде этого (исторія рожденія, дѣтства и крещенія Іисуса), то вовсе не можетъ быть ничего удивительнаго, если на бракѣ въ Канѣ Галилейской Пресвятая Дѣва представляется уже вѣрующею въ сверхъестественныя, Божескія силы рожденнаго отъ нея Богочеловѣка.

Далѣе отрицательной критикѣ [2]) представляется непонятнымъ то обстоятельство, какимъ образомъ на столь скромное указаніе Пресвятой Дѣвы: „вина у нихъ нѣтъ“ Іисусъ даетъ такой „грубый“, „нечеловѣчески-трансцендентально суровый“ отвѣтъ: „что́ Мнѣ и тебѣ, жено?“ равно какъ отрицательная критика [3]) не понимаетъ и того, какимъ образомъ послѣ такого отвѣта Пресвятая Дѣва все-таки могла думать о томъ, что Іисусъ исполнитъ ея желаніе.

Прежде чѣмъ давать отвѣтъ на это возраженіе, мы сначала посмотримъ, какъ объясняютъ это обстоятельство нѣкоторые изъ самихъ же отрицательныхъ критиковъ. Такъ, одни изъ нихъ (Chemnitz и др.) „жестокость“ отвѣта Іисуса Христа стремятся объяснить тѣмъ, что сама Пресвятая Дѣва вызвала Іисуса на такой отвѣтъ, потому что свой материнскій авторитетъ она простерла далѣе принадлежащихъ ему границъ, когда она какъ-бы *повелѣвала* своему Сыну совершить желаемое ею чудо. Но такъ какъ въ скромныхъ словахъ Богоматери: „вина у нихъ нѣтъ“ нельзя видѣть и малѣйшаго слѣда того, чтобы Марія желала въ данномъ случаѣ проявить свою материнскую власть или, что́ то же, хотѣла повелѣвать Сыну тамъ, гдѣ ея авторитетъ

---

[1]) См. Credner, „Einleitung ins N. Testam.“. Th. I. стр. 62—64; 132—134.

[2]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 224; Strauss, „Das Leben Jesu“ II, стр. 216; Bruno Bauer, „Kritik der ev. Gesch. des Johannes“, стр. 62.

[3]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 214.

самъ по себѣ не могъ имѣть никакого значенія, то ясно, что вышеприведенное объясненіе не имѣетъ для себя внѣшняго историческаго основанія и есть плодъ одной лишь праздной фантазіи, а потому и согласиться съ нимъ нельзя.

Другіе отрицательные критики, не желая видѣть въ отвѣтѣ Христа ничего жестокаго, слова Его: „что̀ Мнѣ и тебѣ, жено, — еще не пришелъ часъ Мой“ понимаютъ въ томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ этимъ вовсе не отказывался грубо отъ просьбы матери совершить чудесное претвореніе воды въ вино, что Онъ даже готовъ былъ сотворить это чудо, но только не въ тотъ моментъ, когда Его просили и когда вино еще только уменьшалось, но не совсѣмъ было израсходовано (ὑστερεῖν, diminui), а тогда, когда укажетъ надобность (когда прійдетъ часъ, время), т.-е. когда наличнаго хозяйскаго вина уже совсѣмъ не будетъ. Но нужно ли говорить о томъ, что это объясненіе нисколько не соотвѣтствуетъ евангельскому тексту и вовсе непримѣнимо къ уразумѣнію словъ Христа: „что̀ Мнѣ и тебѣ, жено?“

Еще хуже, еще неправдоподобнѣе объясненіе тѣхъ, которые говорятъ [1]), что Марія вовсе не желала никакого чуда, которое бы совершилъ Іисусъ Христосъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской. По этому объясненію, указаніемъ на то, что у хозяевъ дома недостало вина, Марія будто-бы думала напомнить Іисусу, что брачный пиръ скоро долженъ окончиться и что будто-бы только замѣчаніе Іисуса, что часъ ухода Его еще не пришелъ, т.-е., что Онъ желалъ еще остаться на брачномъ пиру, могло подать мысль Его матери, что Онъ хотѣлъ совершить какое-нибудь чудо, вслѣдствіе чего будто-бы она и могла только сказать прислужникамъ, чтобы они выполняли всѣ повелѣнія Его, и т. п. Это объясненіе не соотвѣтствуетъ ни евангельскому тексту, такъ какъ оно вовсе не мирится съ выраженіемъ Христа: „что̀ Мнѣ и тебѣ, жено“, ни нравственному характеру Іисуса, такъ какъ о времени оставленія пира и ухода домой обыкновенно напоминаютъ только людямъ, любящимъ принимать въ пиршествахъ горячее участіе и не оставляющимъ ихъ до тѣхъ поръ, когда у хозяевъ дѣйствительно уже недостаетъ вина. Но сказать, что Христосъ принадлежалъ къ числу такихъ людей, не могутъ даже и самые злѣйшіе враги Его [2]). Да и къ чему, наконецъ, самъ евангелистъ Іоаннъ заносилъ бы такой тривіальный разговоръ въ свое повѣствованіе?!

---

[1]) Гофманъ, Бенгель и др.

[2]) Весьма страннымъ является также и объясненіе Фаррара, по которому причиною недостатка вина на бракѣ въ Канѣ Галилейской было именно присутствіе на брачномъ пиру самого Іисуса Христа и Его учениковъ,—что̀ отчасти и служило побужденіемъ къ совершенію чуда, такъ какъ только этимъ Іисусъ Христосъ будто-бы и могъ „отвратить безчестье, причиной котораго ненамѣренно сталъ Онъ самъ съ Своими учениками“. „Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 75.

Не удачнѣе объясняютъ это обстоятельство и тѣ западные ученые, которые въ евангельскомъ претвореніи воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской не видятъ ничего чудеснаго (Gfrörer и его сотоварищи). Объясненіе этихъ ученыхъ состоитъ въ слѣдующемъ. Сосуды, упоминаемые въ евангельскомъ разсказѣ (ст. 6), несомнѣнно были наполнены водою и до чудеснаго претворенія воды въ вино, совершеннаго Іисусомъ. Теперь, если Іисусъ имѣлъ желаніе претворить воду въ вино, то, конечно, Онъ также могъ претворить въ вино и ту грязную воду, которая находилась въ сосудахъ, какъ и чистую. Однако-же Онъ этого не дѣлаетъ, какъ это видно изъ Его словъ: „наполните сосуды водою“ (ст. 7); ибо для того, чтобы можно было наполнить сосуды водою (чистою), нужно было, очевидно, сначала вылить изъ нихъ грязную воду; слѣдовательно Іисусъ вовсе и не желалъ претворять воду въ вино; то же, чѣмъ были наполнены предварительно опорожненные сосуды, конечно, было уже настоящее вино, которое Іисусъ принесъ съ Собою, какъ свадебный подарокъ. Съ этой точки зрѣнія, слова Пресвятой Дѣвы: „вина у нихъ нѣтъ“ нужно, очевидно, понимать въ смыслѣ намека на то, что пора уже передать хозяевамъ вино, принесенное будто-бы Іисусомъ на бракъ въ видѣ свадебнаго подарка. Но Христосъ, видя, что еще не все вышло хозяйское вино, замѣтилъ, что еще для этого не пришло время (часъ), и т. д. Такимъ образомъ вся вина падаетъ на евангелиста Іоанна, который почему-то вздумалъ говорить о чудесномъ претвореніи воды въ вино тамъ, гдѣ, по увѣренію отрицательныхъ критиковъ новѣйшаго времени, ничего подобнаго не бывало. Съ такими критиками, которые знаютъ дѣло лучше самого евангелиста, ничего, конечно, не подѣлаешь! Къ сожалѣнію, нужно сказать только одно, что подобныя объясненія всегда должны быть принимаемы лишь на вѣру въ слово („честное“—не говоримъ) ихъ изобрѣтателей, такъ какъ ни историческаго, ни другаго какого-нибудь основанія они не имѣютъ: они суть произведенія одной праздной фантазіи.

Не заслуживаетъ особеннаго вниманія также и объясненіе, указываемое Бруно Бауэромъ [1]), по которому Іисусъ Христосъ словами: „еще не пришелъ часъ Мой“, хотѣлъ указать Пресвятой Дѣвѣ на то, что еще не насталъ „часъ установленія евхаристіи“, такъ какъ Христосъ, какъ замѣчаетъ и самъ Бауэръ, не могъ говорить о томъ, чего не могъ понять никто изъ людей.

Итакъ, какъ же нужно смотрѣть на разговоръ, происходившій предъ чуднымъ претвореніемъ воды въ вино между Іисусомъ Христомъ и Его Матерью?

Что Марія ожидала и имѣла полное право ожидать отъ Іисуса Христа совершенія того или другаго чуднаго событія, объ этомъ

---

[1]) „Kritik der Ev. Gesch. des Johannes“, стр. 66.

мы уже говорили. Такимъ образомъ, намъ остается сказать нѣсколько словъ по поводу только отвѣта Іисуса Христа, который отрицательной критикѣ кажется слишкомъ грубымъ, „нечеловѣчески трансцендентально жестокимъ“, однимъ словомъ неестественнымъ и неправдоподобнымъ. Мы не будемъ входить въ тонкія филологическія изслѣдованія относительно выраженія Іисуса Христа: „что̀ Мнѣ и тебѣ, жено?“ Для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя евангельскихъ повѣствованій и безъ филологическихъ тонкостей ясно, что въ выраженіи Іисуса Христа не заключается ничего оскорбительнаго для Пресвятой Дѣвы. По-русски это выраженіе слѣдовало бы передать приблизительно въ такой формѣ: „ты мнѣ напоминаешь объ этомъ, но Я и самъ знаю, когда и что̀ сдѣлать“, и т. п. Ясно, что всякій сынъ можетъ отвѣчать такъ своей горячо любимой матери въ подобныхъ обстоятельствахъ, нисколько этимъ ея не оскорбляя. Это тѣмъ болѣе будетъ понятно, если мы дерзнемъ допустить со стороны Пресвятой Дѣвы нѣкоторое, хотя и вполнѣ матерямъ понятное, но во всякомъ случаѣ смѣшанное съ человѣческою суетностію желаніе поскорѣе видѣть сверхъестественное величіе своего сына. Еще менѣе можно видѣть что-либо грубое въ обращеніи Іисуса къ матери съ словомъ: „жено!“ (γῦναι). Намъ, русскимъ, дѣйствительно показалось бы страннымъ, еслибы какой-нибудь сынъ, обращаясь къ своей матери, сказалъ: „женщина!“ Но греческое слово „γῦναι“ имѣетъ нѣсколько иной смыслъ. По-русски его слѣдовало бы перевести словомъ: „госпожа, милостивая государыня, государыня матушка“ и т. п. Однимъ словомъ, это одно изъ вѣжливѣйшихъ, почетнѣйшихъ обращеній къ женщинѣ. Такимъ образомъ, поведеніе Іисуса Христа на бракѣ въ Канѣ Галилейской не представляетъ собою ничего особеннаго, ничего соблазнительнаго.

Отрицательная критика встрѣчаетъ себѣ иногда камень преткновенія и въ указаніи на цѣль того или другаго чуда, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, равно какъ и въ опредѣленіи мотива, побудившаго Христа къ совершенію извѣстнаго чуда. Въ данномъ случаѣ отрицательная критика не видитъ другой цѣли, кромѣ расширенія границъ пиршества [1]). Но давать возможность людямъ предаваться чувственной похоти, пьянству, едва-ли примиримо съ общимъ понятіемъ о миссіи Христа. Для объясненія этого болѣе сдержанные изъ западно-европейскихъ ученыхъ (Гердеръ, Платтъ и др.) проводятъ ту мысль, что чудомъ, совершоннымъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской, Іисусъ Христосъ хотѣлъ показать только Своимъ ученикамъ, что Его миссія будетъ чужда того суроваго аскетизма, представителемъ котораго былъ Іоаннъ Креститель. Но противъ этого объясненія возражаютъ совершенно справедливо, когда говорятъ, что Іисусъ Христосъ

[1]) Такъ думаетъ, напр., Штраусъ; см. его „Das Leben Jesu“, II, стр. 211.

ясно доказалъ это уже однимъ Своимъ присутствіемъ на брачномъ пиршествѣ, чего, конечно, никогда не сдѣлалъ бы суровый аскетъ Іоаннъ Креститель. Представитель примирительнаго или посредствующаго направленія въ исторіи западно-европейскаго богословія Шлейермахеръ также говоритъ, что на бракѣ въ Канѣ Галилейской Христосъ пользуется Своею чудодѣйственною силою лишь для того, чтобы поддержать общее брачное веселье или усилить общую радость [1]). Какъ, повидимому, ни странно это указаніе мотива для чуда, совершеннаго на бракѣ въ Канѣ Галилейской, но мы также не можемъ вполнѣ утверждать, чтобы чудесное претвореніе воды въ вино не имѣло своею ближайшею цѣлію и усиленія общей радости. Нельзя же допустить, что это чудо было совершено только ради самаго чуда и что вино, чудесно претворенное изъ воды, не было потреблено людьми, а было тотчасъ вылито за окно. Только одно грубое невѣжество можетъ назвать доставленіе вина для брачнаго пиршества потворствомъ чувственности. Вино есть такой же жизненный продуктъ, такой же даръ Божій, какъ и все другое, что служитъ на пользу человѣку. Вотъ отчего оно было въ употребленіи даже при такихъ священныхъ вечеряхъ, какова вечеря пасхальная; вотъ почему оно было въ употребленіи даже и на той святой вечерѣ, которую Господь совершилъ въ послѣдній разъ вмѣстѣ со всѣми Своими учениками. Слѣдовательно, еслибы вино было доставлено какому-нибудь бѣдному семейству даже безъ отношенія къ какому-нибудь особенному случаю, то и тогда бы не было въ этомъ ничего преступнаго, ничего удивительнаго. Невинно вино, укоризненно же пьянство. Мы знаемъ, что въ данномъ случаѣ поводомъ къ чудесному доставленію вина былъ недостатокъ его на брачномъ пиршествѣ въ семействѣ, по всей вѣроятности, благочестивомъ, но далеко не богатомъ, что видно уже изъ того, что это семейство вело знакомство съ родными Іисуса. Это обстоятельство еще болѣе возвышаетъ значеніе чуда, совершеннаго на бракѣ въ Канѣ Галилейской. Самъ Шлейермахеръ справедливо говоритъ, что бракъ есть такое событіе въ жизни человѣка, отъ котораго зависитъ не только вся послѣдующая жизнь двухъ брачущихся лицъ, но и жизнь ихъ потомства. Вслѣдствіе такого значенія брака естественно возникаетъ требованіе, чтобы вся обстановка его была такая, которая бы могла обрисовать характеръ жизни новыхъ супруговъ. Если же исполненіе этого требованія довольно важно, то ничто не можетъ быть въ этомъ случаѣ такъ пригодно, какъ вино; ничто не можетъ лучше, какъ оно, указать на самыя необходимыя качества брачной жизни: радость и веселіе. Что же касается злоупотребленій, то они возможны всегда и во всемъ. Не только вино, но даже и хлѣбъ при безмѣрномъ употребленіи можетъ

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 222—223.

быть вреденъ. Во всякомъ случаѣ дѣлать упрекъ Христу за то, что чудеснымъ претвореніемъ воды въ вино Онъ далъ будто-бы возможность брачнымъ гостямъ болѣе предаться чувственной похоти, пьянству (еслибы это и дѣйствительно было на самомъ дѣлѣ),—это то же, что дѣлать упрекъ самому Богу за то, что Онъ сотворилъ виноградъ, изъ котораго получается вино, или хлѣбъ, изъ котораго выдѣлываются другіе спиртные напитки. Тѣмъ не менѣе, однако-же, нельзя сказать того, какъ это дѣлаетъ Шлейермахеръ, чтобы только однимъ общимъ веселіемъ, которое можетъ быть названо лишь ближайшимъ поводомъ къ чуду, было мотивировано самое чудо, совершонное на бракѣ въ Канѣ Галилейской. Чрезъ это чудо должно было въ первый разъ проявиться сверхъестественное, богочеловѣческое могущество Христа и такимъ образомъ возникнуть первое проявленіе вѣры въ сердцахъ избранныхъ учениковъ Его, что́, по свидѣтельству евангелиста, дѣйствительно и случилось (Іоан. II, 11). Такимъ образомъ чудо, совершонное на бракѣ въ Канѣ Галилейской, было не только претвореніемъ воды въ вино, но и претвореніемъ безвѣрія, въ вѣру, дряхлаго, ветхаго, безжизненнаго іудейства въ самое *лучшее* (Іоан. II, 10) вѣрованіе — христіанство. Это разумѣетъ, очевидно, и Златоустъ, когда говоритъ: „какъ въ то время Іисусъ претворилъ воду въ вино: такъ *и тогда* и нынѣ не перестаетъ прелагать (на лучшее) нравы людей слабыхъ и разсѣянныхъ Ибо есть, есть, говорю, люди, ничѣмъ не отличающіеся отъ воды, такъ они холодны, жидки, ни въ чемъ не тверды [1]).

Что касается, наконецъ, самого событія и его возможности, то мы уже говорили о томъ, что нельзя его объяснять вмѣстѣ съ Августиномъ и позднѣйшими учеными натуралистическаго направленія, какъ ускоренный процессъ природы, совершонный при помощи естественныхъ законовъ. Только взглядъ на это чудо какъ на непосредственно-божескій творческій актъ можетъ быть названъ положительно вѣрнымъ [2]); но непосредственныхъ дѣйствій Божества нельзя объяснять естественными (по отношенію къ намъ, конечно), причинами [3]).

---

[1]) Бесѣды на Евангеліе отъ Іоанна, стр. 270.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 207—212; Bruno Bauer, „Kritik. der ev. Geschichte des Johannes, стр. 69.

[3]) Естественныя объясненія этого чуда положительно нелѣпы, и не только ничего не объясняютъ, но лишь окончательно запутываютъ дѣло. Такъ, *Вейссе* считаетъ претвореніе воды въ вино только притчею, въ которой подъ женихомъ слѣдуетъ будто-бы разумѣть самого Іисуса Христа; *Кизеръ* объясняетъ это чудо магнетическимъ вліяніемъ, такъ какъ магнетизеръ будто-бы можетъ вызвать въ магнетизируемыхъ вкусъ того, что онъ самъ ѣстъ; *Бауръ* призналъ его измышленіемъ евангелиста, который указалъ здѣсь на воду какъ на чувственный образъ дѣятельности Іоанна Крестителя: „я крещаю водою, но грядущій по мнѣ будетъ крестить огнемъ и Духомъ“. Огонь, духъ, вино,—говоритъ Бауеръ,—представленія родственныя (?), а

Укрощеніе бури (Мѳ. VIII, 23—27; Мр. IV, 35—41; Лук. VIII, 22—26).

Это событіе въ евангельскихъ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ представляется слѣдующимъ образомъ. Однажды, вошедши въ лодку вмѣстѣ съ Своими учениками, Іисусъ повелѣлъ плыть на другой берегъ озера, противоположный Галилеѣ, гдѣ находилась страна Гадаринская. Во время этого путешествія, вдругъ поднялась сильная буря, такъ что лодку начало заливать волнами. Ученики были, очевидно, въ опасности за свою жизнь, а между тѣмъ Христосъ въ это время спалъ. Вотъ почему ученики, подошедши къ Нему, разбудили Его и сказали: „Господи! спаси насъ, погибаемъ“. Іисусъ сказалъ имъ на это: „гдѣ же ваша вѣра? Что вы такъ боязливы, маловѣры?“ Потомъ, вставъ, запретилъ вѣтрамъ и морю, и сдѣлалась великая тишина. Люди же, находившіеся въ лодкѣ, удивлялись и говорили: „кто это, что и вѣтры и море повинуются Ему?“

Отрицательная критика, вѣрная своему всегдашнему обыкновенію, начинаетъ свой разборъ, какъ и всегда, съ указанія евангельскихъ противорѣчій и разнорѣчій. Прежде всего ее занимаетъ вопросъ, кому принадлежатъ слова: „кто это, что и вѣтры и море повинуются Ему?“ По Матѳею, эти слова произнесли люди находившіеся на кораблѣ (οἱ ἄνθρωποι), по Марку и Лукѣ—ученики Іисуса. Далѣе, если эти слова произнесли люди (ἄνθρωποι), то спрашивается: откуда взялись эти люди? Если же они были произнесены учениками, то совершенно непонятно, какимъ образомъ ученики только теперь могли высказывать свою увѣренность въ сверхъестественное могущество Іисуса? Значитъ, раньше они не признавали Его еще Сыномъ Божіимъ и не были свидѣтелями никакихъ чудесныхъ Его дѣйствій [1]). Намъ кажется, что это возраженіе отрицательная критика предлагаетъ лишь за неимѣніемъ ничего лучшаго. Изъ евангельскаго повѣствованія не видно, чтобы кромѣ учениковъ никто другой изъ послѣдователей Іисуса не находился въ лодкѣ во время совершенія настоящаго чуда; Евангеліе говоритъ только объ Іисусѣ и Его ученикахъ,

---

потому (?) претвореніе воды въ вино означаетъ переходъ отъ Іоаннова крещенія водою къ мессіанской дѣятельности и величію, въ которомъ является Іисусъ, какъ женихъ среди соучастниковъ мессіанскаго торжества. Почти такого же мнѣнія придерживался и *Гердеръ*. *Шеллингъ* въ чудесномъ претвореніи воды въ вино видѣлъ отношеніе евангельскаго повѣствованія къ Діонисіевскому миѳу. *Штраусъ* считалъ его прямо миѳомъ, образовавшимся на основаніи ветхозавѣтнаго разсказа о скалѣ, изъ которой Моусей извелъ воду своимъ жезломъ,—о водѣ, очищенной Иліею, и т. п. Мнѣніе *Бруно Бауэра* приведено въ текстѣ. Наконецъ, было высказываемо даже и такое мнѣніе, что на бракѣ въ Канѣ Іисусъ Христосъ не совершалъ никакого чуда, и что все дѣло объясняется лишь тѣмъ, что опьянѣвшіе гости принимали за прекрасное вино простую воду!...

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 163—165; Bruno Bauer, „Die Krit. der evang. Gesch. der Synoptiker“, стр. 54.

очевидно, лишь потому, что это были главныя дѣйствующія лица евангельской исторіи, и умалчиваетъ о лицахъ, не имѣющихъ для евангельской исторіи какого-нибудь важнаго значенія; съ другой стороны, ни откуда не видно также и того, почему бы ученики Христа могли потерять право называться „людьми“ (ἄνθρωποι), которые говорили: „кто это, что и вѣтры и море повинуются Ему“? Далѣе слова эти означаютъ только *удивленіе* сверхъестественной силѣ Христа, а не увѣрованіе въ Него, какъ Сына Божія. Поэтому вмѣстѣ съ другими людьми ихъ могли произнести и ученики Христа. Но что ученики Іисуса уже и прежде вѣровали въ Него, какъ Сына Божія, это ясно видно изъ этого же самаго разсказа, именно изъ того, что они просили Іисуса спасти ихъ,—просьба совершенно немыслимая, еслибы ученики раньше не знали Іисуса Христа, какъ Сына Божія.

Цѣль этого чуда очевидно состояла въ томъ, чтобы избавить отъ грозившей опасности какъ учениковъ, такъ и всѣхъ другихъ лицъ, находившихся въ это время въ лодкѣ. Возраженіе отрицательной критики, что достигнуть этой цѣли можно бы было (?) и естественными средствами, не прибѣгая каждый разъ къ сверхъестественной помощи, не содержитъ въ себѣ ничего серьёзнаго. Каждый достигаетъ цѣли обыкновенно тѣми средствами, которыя находятся у него въ распоряженіи. То же самое нужно сказать, конечно, и о Христѣ; различіе только въ томъ, что то, что для насъ кажется сверхъестественнымъ, для Христа было совершенно естественнымъ. Далѣе, нѣтъ ничего удивительнаго и въ томъ, что Христосъ тотчасъ исполнилъ просьбу Своихъ учениковъ. Это будетъ для насъ тѣмъ болѣе понятно, когда мы примемъ во вниманіе, что въ это время въ лодкѣ находилась вся первенствующая христіанская церковь, ея глава и ея столпы [1]). И если дальнѣйшія судьбы христіанской церкви составляютъ совершенно непонятное чудо въ исторіи человѣчества, то что же удивительнаго въ томъ, что самый зародышъ этой церкви былъ спасенъ отъ угрожавшей ему опасности сверхъестественными силами?

Вообще нужно сказать, что возраженія отрицательной критики, направленныя противъ этого чуднаго событія, вообще слабы и не заключаютъ въ себѣ ничего такого, на чемъ бы можно было остановить свое вниманіе и о чемъ бы нужно было серьёзно подумать. Мы не говоримъ, конечно, о возраженіяхъ, направленныхъ противъ возможности въ мірѣ сверхъестественнаго вообще.

Чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа (Мѳ. XIV, 13—21; Мр. 36—44; Лук. IX, 10—17; Іоан. VI, 1—15).

Получивъ печальное извѣстіе о мученической кончинѣ Іоанна Крестителя, Іисусъ вмѣстѣ съ Своими учениками удалился изъ Гали-

[1]) Hengstenberg, „Commentar zum Evangelium Johannis“, I, стр. 352 и слѣд.

леи, гдѣ Онъ училъ въ это время, на лодкѣ чрезъ Тиверіадское озеро въ пустынную мѣстность Переи, находившуюся недалеко отъ города, называемаго Виѳсаидою. Узнавъ объ этомъ, многіе галилеяне изъ различныхъ городовъ пошли за Нимъ пѣшкомъ (въ обходъ, конечно, по берегу озера), потому что они видѣли чудеса, которыя Онъ творилъ надъ больными, а съ другой стороны и потому, что они желали видѣть исцѣленными и многихъ другихъ больныхъ, которыхъ они привели съ собою и которыхъ Христосъ дѣйствительно исцѣлилъ, сжалившись надъ ними. Съ каждымъ часомъ толпа все болѣе и болѣе увеличивалась; бесѣда Христа о царствіи Божіемъ невольно приковывала вниманіе слушателей, которые однако-же, не ожидая, по всей вѣроятности, долго пробыть въ пустынѣ, не позаботились о томъ, чтобы захватить съ собою что-нибудь съѣстное. Вотъ почему, когда день началъ уже клониться къ вечеру, ученики приступили къ Іисусу и сказали: „мѣсто здѣсь пустынное и время уже позднее, отпусти народѣ, чтобы они пошли въ селенія и купили себѣ пищи“. Но Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ на это: „не нужно имъ идти, вы дайте имъ ѣсть“. Затѣмъ, видя, что число людей постоянно увеличивается, Онъ обратился къ Филиппу, который, по всей вѣроятности, стоялъ ближе другихъ къ Нему, и сказалъ: „гдѣ намъ купить хлѣбовъ, чтобы ихъ накормить?“ Говорилъ же это Онъ, по замѣчанію евангелиста, только испытывая Филиппа; ибо самъ зналъ, что хотѣлъ сдѣлать. Филиппъ, не зная желанія Іисуса, отвѣчалъ Ему: имъ на двѣсти динаріевъ не довольно будетъ хлѣба, чтобы каждому изъ нихъ досталось хотя понемногу. Андрей же, братъ Симона Петра, услышавъ этотъ разговоръ, замѣтилъ между прочимъ: здѣсь есть у одного мальчика пять хлѣбовъ ячменныхъ и двѣ рыбки; но что это для такого множества? Несмотря, однако-же, на такое замѣчаніе Андрея, Іисусъ повелѣлъ ученикамъ Своимъ разсадить людей рядами — по пятидесяти человѣкъ въ каждомъ ряду. На томъ мѣстѣ было много травы, и на ней-то ученики разсадили рядами людей, которыхъ было около пяти тысячъ, кромѣ женщинъ и дѣтей. Затѣмъ, взявъ пять хлѣбовъ и двѣ рыбы и воззрѣвъ на небо, Іисусъ благословилъ ихъ, преломилъ и далъ ученикамъ для раздачи народу. И ѣли всѣ, и насытились. И оставшихся у нихъ кусковъ набрано двѣнадцать коробовъ. Тогда люди, видѣвшіе это чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: „это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ“. Іисусъ же, узнавъ, что хотятъ прійти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ, опять удалился на гору одинъ.

Несмотря на то, что объ этомъ чудесномъ событіи говорятъ всѣ четыре евангелиста и — кстати замѣтить — говорятъ довольно подробно, отрицательная критика оказалась все-таки не въ силахъ вести дѣло съ своею обыкновенною тактикою: она не указываетъ

здѣсь ни одного „противорѣчія“ [1]); а это есть лучшее доказательство того, какъ согласно между собою разсказываютъ объ этомъ событіи всѣ четыре евангелиста. Вотъ почему нападки отрицательной критики въ данномъ случаѣ ограничиваются только самымъ событіемъ.

Сравнивая это чудесное событіе съ другими событіями, совершонными Іисусомъ Христомъ, отрицательная критика [2]) находитъ, что оно было совершено при другихъ условіяхъ, чѣмъ при какихъ Іисусъ обыкновенно совершалъ свои чудеса (здѣсь отрицательная критика имѣетъ въ виду только одни чудесныя исцѣленія). Возможность того или другаго чуда обыкновенно обусловливалась всегда, говоритъ отрицательная критика, обнаруженіемъ горячей вѣры въ Христа, какъ Сына Божія со стороны лицъ, надъ которыми были совершаемы тѣ или другія чудесныя дѣйствія. Ничего подобнаго нельзя видѣть въ чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа, потому что — говоритъ отрицательная критика—нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что ни хлѣбы, ни рыбы никогда и ни во что не могутъ вѣровать. Но такъ какъ вѣра всегда была непремѣннымъ условіемъ совершенія Іисусомъ того или другаго чудеснаго дѣйствія и такъ какъ существованія такого условія нельзя предполагать при совершеніи разбираемаго событія, то это даетъ первый поводъ отрицательной критикѣ не придавать евангельскимъ разсказамъ объ этомъ событіи исторической достовѣрности. Мы охотно соглашаемся съ мнѣніемъ отрицательной критики, что какъ ячменные хлѣбы, такъ и рыбы никогда и ни во что не могутъ вѣровать, хотя также надѣемся, что съ своей стороны и отрицательная критика сдѣлаетъ уступку и согласится съ нами въ томъ, что также никогда и ни во что не могутъ вѣровать ни сухая рука сухорукаго, ни язвы прокаженнаго, ни глаза слѣпаго. Затѣмъ мы напомнимъ отрицательной критикѣ, что чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа вовсе не есть единичный примѣръ того, что Іисусъ совершалъ иногда чудеса и безъ предварительной вѣры въ Него, т.-е. не для того только, чтобы подкрѣпить чудомъ вѣру того или другаго лица, но и для того, чтобы невѣрующаго сдѣлать вѣрующимъ (ср. Іоан. V, 1—16), хотя, конечно, нельзя увѣрять, чтобы въ данномъ случаѣ въ числѣ 5,000 людей и 12 учениковъ не было ни одного вѣрующаго въ Іисуса, какъ Сына Божія. Наконецъ, что чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа пятью хлѣбами и двумя рыбами вполнѣ достигло той цѣли, которую вообще предполагаютъ всѣ чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ, т. е.

---

[1]) Мы не считаемъ нужнымъ говорить о „противорѣчіи“, указываемомъ отрицательною критикою между Іоанномъ и синоптиками, которое состоитъ въ томъ что, по повѣствованію синоптиковъ, Іисусъ ведетъ разговоръ о необходимости накормить народъ съ „учениками“, а по Іоанну—съ Филиппомъ (Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 199).

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 191.

вызвало вѣру у присутствующихъ,— объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ евангелистъ Іоаннъ, когда говоритъ, что всѣ люди, видѣвшіе это чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: „это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ“ (Іоан. VI, 14).

Главное препятствіе для признанія этого чуда историческимъ событіемъ, по словамъ отрицательной критики, состоитъ будто-бы въ томъ, что о немъ нельзя составить себѣ никакого нагляднаго представленія или „воззрѣнія“ (Anschauung) [1]): нельзя представить себѣ, какимъ образомъ пять хлѣбовъ были раздѣлены на множество большихъ кусковъ, отъ которыхъ, по насыщеніи болѣе пяти тысячъ народа, еще осталось цѣлыхъ двѣнадцать корзинъ; ломалъ ли Іисусъ хлѣбы на тысячи маленькихъ кусочковъ, которые увеличивались въ рукахъ учениковъ или въ Его собственныхъ, или же, быть можетъ, уже даже во рту ѣвшихъ,— этого отрицательная критика никакъ не можетъ себѣ представить. Даже Шлейермахеръ, высоко ставящій свое „Lieblingsevangelium“ (т.-е. Евангеліе отъ Іоанна), которое онъ считаетъ вполнѣ достовѣрнымъ и которое, даже по его убѣжденію, написано однимъ изъ непосредственныхъ свидѣтелей евангельской исторіи, чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа вмѣстѣ съ претвореніемъ воды въ вино подводитъ подъ одно общее понятіе, „actio in distans“. Не отвергая исторической достовѣрности евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не желая понимать этого разсказа въ непосредственномъ смыслѣ, сообщаемомъ ему самимъ евангелистомъ, Шлейермахеръ признаетъ результатъ этого чуднаго дѣйствія только *призрачнымъ*, такъ какъ мы—говоритъ онъ— не можемъ составить себѣ яснаго представленія о томъ, какимъ образомъ изъ рукъ Іисуса или Его учениковъ, державшихъ только нѣсколько хлѣбовъ, могло выйти такъ много кусковъ, что ими можно было насытить пять слишкомъ тысячъ народа. Нѣсколько иное объясненіе этого событія даетъ Ланге, когда говоритъ, что ячменные хлѣбы и двѣ рыбы увеличивались или умножались не количественно, но качественно. По его мнѣнію, небольшія частицы хлѣба, выдѣляемыя Христомъ, получали такую сверхъестественную питательную силу, что пяти хлѣбовъ оказалось болѣе чѣмъ достаточно для насыщенія пяти тысячъ народа, кромѣ женщинъ и дѣтей. Но какъ же, спрашивается, смотрѣть на тѣ остатки, которые были собраны послѣ насыщенія народа и составили цѣлыхъ двѣнадцать корзинъ? Ланге даетъ объясненіе и этому обстоятельству. Чудесное насыщеніе народа, по его словамъ, вызвало у ѣвшихъ еще и другое чудо, это именно — чудо братской любви; послѣ чуднаго насыщенія, совершеннаго Іисусомъ, люди, видѣвшіе это чудо и увѣровавшіе въ Іисуса Христа, какъ Сына Божія, стали по-братски дѣлиться между собою тѣмъ,

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 194; Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 451.

что было у нихъ лишняго или въ запасѣ. И эта братская любовь такимъ образомъ явилась слѣдствіемъ, результатомъ или *остаткомъ* отъ чудеснаго насыщенія народа, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, соединеннаго съ вѣрою въ Него, какъ Сына Божія. Ольсгаузенъ смотритъ на это чудо только какъ на ускоренный процессъ природы.

Но ни объясненіе Ланге, ни объясненіе Ольсгаузена не приносятъ дѣлу никакой существенной пользы, а потому отрицательная критика поступаетъ совершенно справедливо, когда не придаетъ этимъ объясненіямъ никакого значенія. Какъ мы уже говорили нѣсколько разъ, ни одно чудесное событіе не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ ускореннаго процесса природы, какъ хотѣлъ понимать нѣкоторыя изъ чудесъ блаженный Августинъ. Какъ мы говорили уже выше еще при опредѣленіи понятія о чудѣ, каждое чудесное событіе есть не что̀ иное, какъ непосредственное дѣйствіе всемогущей десницы Божіей, т.-е. непосредственный творческій актъ. Если же каждое чудесное событіе есть непосредственный творческій актъ личнаго Бога, то само собою понятно, что оно никогда не можетъ быть понимаемо какъ ускоренный процессъ природы. Ничего не выигрываетъ также богословская мысль и отъ объясненія, которое предлагаетъ Ланге. Во-первыхъ, одно чудо Ланге объясняетъ чрезъ другое, столь же необъяснимое, какъ и первое; а во-вторыхъ, его объясненіе совершенно произвольное, ни на чемъ не основанное, и нисколько не соотвѣтствуетъ евангельскому тексту. Но если нельзя принять объясненій, предлагаемыхъ Ольсгаузеномъ и Ланге, то, съ другой стороны, нельзя также согласиться и съ разсужденіями отрицательныхъ критиковъ, которые отвергаютъ историческую достовѣрность евангельскаго повѣствованія объ этомъ чудесномъ событіи на томъ только основаніи, что они не могутъ составить себѣ яснаго представленія о томъ, какимъ образомъ изъ рукъ Іисуса или Его учениковъ, державшихъ только нѣсколько хлѣбовъ, могло выйти такъ много кусковъ, чтобы могли насытиться болѣе пяти тысячъ народа. Но о какомъ же, спрашивается, чудѣ мы можемъ составить себѣ ясное представленіе, какъ оно именно совершено? Еслибы мы могли указать тотъ способъ, посредствомъ котораго совершено то или другое чудо, то, очевидно, оно перестало бы бы быть для насъ и чудомъ. Ясно, что въ данномъ случаѣ все разсужденіе отрицательной критики о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа можетъ быть сведено къ одному и тому же общему вопросу о возможности въ мірѣ сверхъестественнаго вообще. Такимъ образомъ, отрицательная критика, собственно говоря, отвергаетъ не *историческую* достовѣрность евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи, а лишь возможность самаго событія, которое не мирится съ общими, чисто догматическими школьно-философскими представленіями отрицательныхъ критиковъ.

Хожденіе по морю. (Мѳ. XIV, 22—33; Мр. VI, 45—52; Іоан. VI, 15—21)

По свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій, событіе это случилось слѣдующимъ образомъ. Послѣ чудеснаго насыщенія народа, Іисусъ повелѣлъ ученикамъ Своимъ войти въ лодку и отправиться прежде Его на южную сторону озера (по Марку — къ Виѳсаидѣ, по Іоанну — къ Капернауму). Самъ же Іисусъ, отпустивъ отъ Себя народъ, взошелъ на гору помолиться и оставался тамъ весь вечеръ одинъ. Между тѣмъ, когда лодка, на которой ѣхали ученики, была уже почти на срединѣ озера, ее начало сильно бить волнами, потому что вѣтеръ былъ противный. Вдругъ, въ четвертую стражу ночи, когда ученики уже отплыли около двадцати-пяти или тридцати стадій отъ берега, они увидѣли Іисуса, идущаго по морю и, повидимому, желавшаго миновать ихъ. Сначала они подумали, что это призракъ, и отъ страха вскричали. Но Іисусъ тотчасъ заговорилъ съ ними и сказалъ: „ободритесь; это Я, не бойтесь“. На это Петръ сказалъ Ему въ отвѣтъ: „Господи! если это Ты, повели мнѣ прійти къ Тебѣ по водѣ“. Получивъ желаемое повелѣніе и вышедъ изъ лодки, Петръ пошелъ по водѣ, чтобы подойти къ Іисусу, но, видя сильный вѣтеръ, испугался и, начавъ утопать, закричалъ: „Господи, спаси меня!“ Іисусъ тотчасъ простеръ руку, поддержалъ его и сказалъ: „маловѣрный! зачѣмъ ты усомнился? „Затѣмъ, когда они вошли въ лодку, вѣтеръ утихъ. Бывшіе въ лодкѣ подошли къ Іисусу, поклонились Ему и сказали: „истинно Ты Сынъ Божій“. Они чрезвычайно изумлялись въ себѣ и дивились, ибо не вразумились чудомъ надъ хлѣбами, потому что сердце ихъ было окаменено.

При сужденіи объ этомъ событіи отрицательная критика также, какъ и относительно предшествующаго, не вполнѣ могла придерживаться своей обычной тактики — начинать анализъ повѣствованій съ „непримиримыхъ противорѣчій“; что исторію съ Петромъ опускаютъ въ своихъ повѣствованіяхъ Маркъ и Іоаннъ,—въ этомъ отрицательная критика не видитъ ничего особеннаго, хотя чрезъ это она лишается всякой возможности открыть въ евангельскихъ повѣствованіяхъ объ этомъ событіи какія-нибудь „непримиримыя противорѣчія“. Правда, де-Ветте думаетъ отыскать такое противорѣчіе въ томъ, что по указанію Марка, Христосъ повелѣлъ Своимъ ученикамъ отплыть къ Виѳсаидѣ, а по указанію Іоанна — къ Капернауму. Но что здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія, достаточно указать только на то, что Виѳсаида находилась въ весьма близкомъ разстояніи отъ Капернаума, который, какъ и Виѳсаида, былъ расположенъ на одномъ и томъ же южномъ берегу озера; для евангелистовъ же, собственно говори, важно было указать только тотъ берегъ, къ которому направились ученики.

Такимъ образомъ, даже и въ этомъ отношеніи между евангельскими повѣствованіями нѣтъ никакого „противорѣчія“.

Еще менѣе заслуживаетъ вниманія мнимое противорѣчіе между синоптиками и Іоанномъ, указываемое Штраусомъ [1]) и Бруно Бауэромъ [2]). Это „противорѣчіе“ состоитъ въ томъ, что, по свидѣтельству Матѳея и Марка, Іисусъ явился къ ученикамъ въ то время, когда они были на срединѣ озера, а по свидѣтельству Іоанна — тогда, когда они отплыли отъ западнаго берега, гдѣ было совершено чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа, уже тридцать стадій и когда имъ, слѣдовательно, оставалось до восточнаго берега только десять стадій, такъ какъ, по свидѣтельству іудейскаго историка Іосифа Флавія, это озеро имѣло въ ширину всего только сорокъ стадій; слѣдовательно, по Іоанну, Іисусъ явился Своимъ ученикамъ не тогда, когда они были на срединѣ озера, а тогда, когда они переплыли уже три четверти озера. Вотъ какое ужасное противорѣчіе потрудилась отыскать отрицательная критика въ евангельскихъ повѣствованіяхъ объ этомъ событіи! Но 1) евангелистъ Іоаннъ не говоритъ опредѣленно того, сколько именно стадій отъ берега отплыли ученики тогда, когда явился къ нимъ Іисусъ; онъ говоритъ только *приблизительно*, что ученики въ это время отплыли уже „двадцать-пять или тридцать“ стадій (VI, 19) отъ берега; это „или“ уже одно показываетъ, что евангелистъ *не измѣрялъ* проплытаго разстоянія отъ берега, а указываетъ на него только *приблизительно*. И если озеро дѣйствительно имѣло сорокъ стадій въ ширину, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ Флавій [3]), то, слѣдовательно, двадцать-пять стадій и будетъ

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 174—175.

[2]) „Kritik der evang. Geschichte des Johannes“, стр. 231.

[3]) Іосифъ Флавій такъ описываетъ Геннисаретское или Тиверіадское озеро. „Озеро Геннисаръ,—говоритъ онъ,—названіе свое имѣетъ отъ близъ лежащей стороны. *Въ широту простирается на четыредесять поприщъ*, долготою во сто четыредесять. Вода въ немъ сладка и для питія весьма пріятна. Ибо она тончае, нежели обыкновенно бываетъ въ озерахъ. Оно чисто, со всѣхъ сторонъ по берегамъ имѣетъ песокъ, и къ черпанію изъ него воды способно. Вода же тише рѣчной или ключевой, но всегда холоднѣе, нежели надѣяться можно въ озерѣ толь обширномъ. Холодностію ни мало не уступаетъ она снѣгу, когда нѣсколько подержать ее на дворѣ, что жители лѣтомъ по ночамъ дѣлаютъ. Въ немъ есть различные роды рыбъ, видомъ и вкусомъ отъ другихъ мѣстъ отмѣнные. По срединѣ сего озера течетъ рѣка Іорданъ, которыя источникомъ кажется быть Панія: но оный имѣя теченіе подъ землею сюда приходитъ изъ такъ называемой Фіалы или чаши, которое озеро лежитъ по пути къ Трахонитидѣ на сто двадесятомъ поприщѣ отъ Кесаріи, въ правой сторонѣ, недалеко отъ дороги; и по круглости справедливо названо Фіалою, потому что оно кругло, какъ колесо. Вода въ немъ всегда содержится въ однихъ предѣлахъ, никогда не убываетъ. Прежде не знали, что озеро сіе есть источникъ Іордана: но пашелъ сіе Филиппъ Трахонитскій четверовластникъ. Онъ приказалъ бросить въ Фіалу плевы, которыя найдены въ Панія, который въ древнія времена почитали источникомъ Іордана. Естественная красота Панія умножена щедростію царя Агриппы, который для сего

приблизительное опредѣленіе средины или половины всей широты озера. А 2) мы не знаемъ, дѣйствительно ли ученики плыли въ поперекъ, т.-е. (въ широту) озера; или же, быть можетъ, имъ пришлось плыть вкось по озеру, и въ такомъ случаѣ имъ, очевидно, нужно уже было проплыть въ ширину озера болѣе сорока стадій, а слѣдовательно половина проплытаго ими пути могла равняться не двадцати, а двадцати-пяти или тридцати стадіямъ. Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ вышеприведенное возраженіе отрицательной критики настолько ничтожно, что оно почти не заслуживаетъ серьезнаго вниманія.

Не бо́льшаго вниманія заслуживаетъ также и то возраженіе отрицательной критики [1]) или—вѣрнѣе — то „противорѣчіе", указываемое отрицательною критикою между синоптиками (Матѳеемъ и Маркомъ) и Іоанномъ, — что, по повѣствованію первыхъ, Іисусъ вошелъ въ лодку вмѣстѣ съ Петромъ, а по повѣствованію Іоанна—ученики только хотѣли принять Его въ лодку, *но* (это оказалось ненужнымъ, потому что) лодка тотчасъ пристала къ берегу, куда они плыли. Это возраженіе отрицательной критики есть лучшее доказательство того, что сто́итъ только изме́нить смыслъ одного слова, чтобы былъ измѣненъ смыслъ и цѣлаго предложенія. Іоаннъ говоритъ: „они (ученики) увидѣли Іисуса идущаго по морю и приближающагося къ лодкѣ и испугались. Но Онъ сказалъ имъ: это Я; не бойтесь. Они хотѣли принять Его въ лодку *и* (καὶ) тотчасъ лодка пристала къ берегу, куда плыли" (θεωροῦσι τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης, καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γενόμενον καὶ ἐφοβήθησαν. ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον). Смыслъ этого мѣста очевидно такой: увидѣвъ Іисуса, идущаго по морю, ученики сначала испугались Его, потому что посчитали Его за призракъ; но когда Онъ сказалъ, что это Онъ, ученики не только не боялись Его, какъ призрака, не только не боялись того, что Онъ войдетъ въ лодку, но даже пожелали, чтобы Онъ вошелъ въ лодку, и такимъ образомъ вмѣстѣ съ Нимъ въ скорости прибыли къ берегу; отрицательная же критика приписываетъ слову: καὶ (Іоан. VI, 21) значеніе не *и*, а *но*

употребилъ великое иждивеніе. Отъ сего мѣста Іорданъ начиная явное теченіе проходитъ по срединѣ грязей и болотъ Симехонитскаго озера, и оттуда прошедши сто десять поприщъ позади города Іуліады течетъ по срединѣ озера Геннисаръ; наконецъ измѣривъ пространную пустыню впадаетъ въ Асфальтическое озеро. При озерѣ Геннисаръ лежитъ страна того же имени естественнымъ положеніемъ и красотою удивительная. Она столько плодоносна, что нѣтъ растенія, которое бы въ ней вестися не могло, и жители насадили ихъ всякаго рода. Самое благорастворе́ніе воздуха способно къ произведенію различныхъ прозябеній", и т. д. (Іосифа Флавія „О войнѣ іудейской", 7, 2. Переводъ Михаила Алексѣева, Спб., 1787 г., стр. 58).

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 174—175; Bruno Bauer. „Krit. der ev. Gesch. des Johannes", стр. 229.

и вышеприведенный текстъ понимаетъ такимъ образомъ: ученики хотѣли принять Іисуса въ лодку, но тотчасъ приплыли къ берегу, и слѣдовательно Іисусъ прибылъ не въ лодкѣ, а идя по водѣ. Очевидно, такое толкованіе совершенно произвольно.

Такое же произвольное толкованіе и такое же намѣренное искаженіе евангельскаго текста допускаетъ отрицательная критика [1]) и въ разсказѣ Марка, понимая выраженія евангелиста: „около же четвертой стражи ночи (Іисусъ) подошелъ къ нимъ (ученикамъ), идя по морю, и хотѣлъ миновать ихъ“ (Мр. VI, 48) — такимъ образомъ, что будто-бы Маркъ былъ того мнѣнія, что Іисусъ имѣлъ обыкновеніе всегда ходить по водамъ, какъ только Ему путь лежалъ чрезъ какое-нибудь озеро или рѣку, и что это былъ вовсе не единственный случай такого хожденія, имѣвшій цѣлію данное событіе. Но мы не знаемъ, откуда бы отрицательная критика могла позаимствовать подобныя свѣдѣнія; по крайней мѣрѣ въ текстѣ евангельскаго повѣствованія нѣтъ ровно никакого основанія для такого предположенія. По нашему мнѣнію, слова евангелиста: „И увидѣлъ ихъ бѣдствующихъ въ плаваніи (когда Онъ самъ еще находился одинъ на землѣ, ст. 47), подошелъ къ нимъ, идя по морю“ — даже положительно говорятъ противъ вышеуказаннаго мнѣнія.

Затѣмъ отрицательной критикѣ кажется неестественнымъ и неправдоподобнымъ и то обстоятельство, что ученики такъ долго переѣзжали озеро Геннисаретское. Отъ берега они отплыли,—говоритъ отрицательная критика [2])—*еще въ день* (bei Tage), а прибыли только на другой день утромъ, тогда какъ двухъ часовъ совершенно достаточно было бы для того, чтобы въ ширину переплыть Геннисаретское озеро. Отрицательная критика дѣлаетъ большую ошибку, когда говоритъ, что ученики отплыли отъ берега *еще днемъ*; изъ евангельскихъ повѣствованій (Мѳ. XIV, 15; Мр. VI, 35; Іоан. VI, 16) мы знаемъ, что, когда наступилъ вечеръ, Іисусъ только повелѣлъ ученикамъ разсадить народъ рядами по пятидесяти человѣкъ; если же принять во вниманіе, что для этого требовалось время, равно какъ и на то, пока всѣ ѣвшіе насытились и пока ученики собрали двѣнадцать корзинъ оставшихся кусковъ, то необходимо допустить, что ученики могли отплыть отъ берега только въ довольно поздній часъ вечера. Если же вмѣсто двухъ-трехъ часовъ, потребныхъ для того, чтобы переплыть озеро, ученики употребили отъ 6 до 8 часовъ, то и въ этомъ обстоятельствѣ не можетъ быть ничего удивительнаго, если мы примемъ во вниманіе, во-первыхъ, что въ это время была темная ночь (Іоан. VI, 17), что, слѣдовательно, ученики могли плыть не по

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 172; Bruno Bauer, „Kritik der ev. Gesch. der Synoptiker“, II, стр. 372.

[2]) Bruno Bauer, „Krit. der ev. Geschichte der Synoptiker“, II, стр. 371.

прямому направленію, и, во-вторыхъ, что имъ пришлось бороться съ бурею и противнымъ вѣтромъ. А, какъ извѣстно, при противномъ вѣтрѣ нельзя столько проѣхать, сколько при вѣтрѣ попутномъ.

Наконецъ, для отрицательной критики [1]) представляется совершенно непонятнымъ и то, какимъ образомъ Петръ могъ испугаться, когда онъ самъ сначала испросилъ повелѣнія идти по водамъ. Но это возраженіе разрѣшилъ самъ Христосъ, когда сказалъ Петру въ видѣ упрека: „маловѣрный! зачѣмъ ты усомнился?“ А усомнился, по словамъ евангелиста, онъ отъ того, что увидѣлъ сильный вѣтеръ и испугался. Въ это время, по всей вѣроятности, и въ самой душѣ Петра происходила сильная буря борьбы вѣры съ невѣріемъ, преданности Христу съ немощію человѣческаго естества. И въ этомъ заключается истинная причина того, отчего могъ испугаться Петръ, хотя онъ и самъ испросилъ сначала позволенія Христа придти къ Нему по водамъ.

Отрицательные критики (Шлейермахеръ, Штраусъ, Бруно Бауэръ, Блэкъ и др.) не признаютъ за разбираемымъ нами событіемъ, т.-е. за чудеснымъ хожденіемъ Іисуса Христа по водамъ, никакого миѳическаго значенія и называютъ его вообще „безцѣльнымъ“ (das zwecklose Wandeln auf dem Meer). Но мы не согласны съ такимъ мнѣніемъ отрицательной критики. Это чудесное событіе также имѣетъ вполнѣ достойную себя цѣль, и эта цѣль можетъ быть понята лучше всего только изъ той общей связи, въ которой находится это событіе съ предшествующими событіями. Ко времени этого событія у Христа было уже довольно достаточное число Его послѣдователей, даже гораздо болѣе, чѣмъ у Іоанна Крестителя. Но эти послѣдователи еще не отличались одинаковыми свойствами, приличными истиннымъ ученикамъ Христовымъ; ихъ нужно было еще *просѣять*, нужно было еще провѣрить, кто полюбилъ Христа сердцемъ и душою, такъ что безусловно предался Ему, вслѣдствіе своей внутренней необходимости, и подчинился ему въ полномъ смиреніи,—кто былъ преданъ Христу такъ, что его уже не могли отторгнуть никакія жизненныя невзгоды и несчастія, въ комъ уже не могло возникнуть никакое сомнѣніе и кто не имѣлъ свойствъ такой привязанности, а слѣдовалъ за Христомъ только „потому, что ѣлъ хлѣбъ и насытился, искалъ Христа не потому, что видѣлъ чудеса, славу Божественнаго всемогущества, а потому, что чрезъ эти чудеса получалъ то или другое чисто внѣшнее благодѣяніе (ср. Іоан. VI, 26—27). Въ чудесномъ насыщеніи народа пятью хлѣбами и двумя рыбами Іисусъ Христосъ выказалъ не только благодѣяніе для нѣсколькихъ тысячъ человѣкъ, но и вполнѣ проявилъ также Свое Божественное всемогущество, а потому Онъ могъ уже испытать и того, кто въ этомъ чудесномъ насыщеніи видѣлъ

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 172—173.

только плотское благодѣяніе, и кто чрезъ него увѣровалъ во Христа, какъ истиннаго Богочеловѣка. Съ такою именно цѣлію Христосъ шествовалъ предъ учениками по водамъ, съ такою же цѣлію Онъ позволилъ прійти къ Себѣ по водамъ и ученику Своему Петру. И дѣйствительно, это чудесное событіе ясно доказало, насколько еще была несильна въ ученикахъ вѣра во Христа. Это подтверждаетъ и евангелистъ Маркъ, когда, говоря о томъ, что ученики „чрезвычайно изумились въ себѣ и дивились“ этому событію, замѣчаетъ: „ибо не вразумились чудомъ надъ хлѣбами: потому что сердце ихъ было окаменено“. Наконецъ, въ чудесномъ шествіи Христа по водамъ Геннисаретскаго озера можно видѣть еще и цѣль чуда въ собственномъ смыслѣ, т.-е. чуда, какъ проявленія непосредственнаго дѣйствія Божественнаго всемогущества. Въ этомъ чудѣ Іисусъ Христосъ вполнѣ проявилъ Себя истиннымъ Сыномъ Божіимъ, ибо, хотя и Онъ также находился въ ограниченныхъ условіяхъ пространства и времени, но чудесное шествіе по водамъ ясно доказало, что эти условія, какъ условія внѣшнія, могли для Него и несуществовать, такъ какъ Онъ имѣлъ власть повелѣвать и господствовать надъ всею природою и ея силами. Шествованіе „по высотамъ моря“ Іовъ представляетъ свойствомъ какъ бы только единаго Іеговы. „Онъ (т.-е. Іегова), говоритъ Іовъ (IX, 8), одинъ распростираетъ небеса и ходитъ по высотамъ моря“. Такимъ образомъ шествованіемъ по водамъ, съ этой точки зрѣнія, Іисусъ Христосъ какъ бы указалъ ученикамъ на Свое равенство съ Іеговою. Такой взглядъ нѣкоторые экзегеты (напр., Мейеръ) называютъ монофизитскимъ. Но нужно принять во вниманіе то, что этотъ взглядъ предполагаетъ господство Христа не только надъ внѣшнею природою, но и надъ Своимъ собственнымъ тѣломъ. Если же Христосъ господствовалъ надъ Своимъ тѣломъ и по этому взгляду, то очевидно, что тѣло Христа здѣсь понимается не въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о немъ монофизиты или докеты.

Что касается, наконецъ, самого событія, то отрицательная критика [1]), ссылаясь на то, что оно происходило въ темную ночь, думаетъ, что ученики легко могли ошибиться въ самомъ главномъ лицѣ этого событія и могли принять за Іисуса даже „испаряющійся отъ озера туманъ“. Шлейермахеръ, въ свою очередь, ссылаясь на то, что это событіе происходило въ ночное время, также поддерживаетъ мысль, что „безцѣльное хожденіе по морю Іисуса“ не могло быть ясно видимо, а слѣдовательно и изложено въ разсказѣ учениками [2]). Но мы недоумѣваемъ,—при чемъ здѣсь „ночное время“? Правда, слова учениковъ: „это призракъ“ (φάντασμα), повидимому, подтверж-

---

[1]) Паулюсъ, Gfrörer и др.

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 235; Штраусъ также указываетъ на темноту, въ которой трудно было что-либо видѣть, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 493.

дают̀ъ мнѣніе отрицательной критики. Но это только *повидимому*. Слово „φάντασμα“ (призракъ) еще не указываетъ на то, что въ лицѣ, шедш[illegible] по водамъ Геннисаретскаго озера, ученики видѣли не Іисуса, а что-[illegible] другое. Этимъ выраженіемъ ученики высказываютъ только свое удивленіе при видѣ этого сверхъестественнаго, необыкновеннаго событія. До сихъ поръ они не только сами не видѣли, но и не слышали, чтобы когда-нибудь кто-нибудь ходилъ или даже только могъ ходить по водамъ. Но вотъ они сами собственными глазами видятъ Іисуса, идущаго по водамъ Геннисаретскаго озера; они узнаютъ въ этой идущей человѣческой фигурѣ именно Іисуса, но, вслѣдствіе необычайности такого явленія, не хотятъ вѣрить, чтобы это былъ именно Іисусъ, и потому скорѣе согласны допустить, что это былъ только призракъ Іисуса. Но что ученики дѣйствительно были вполнѣ убѣждены, что это былъ именно Іисусъ, и даже должны были непосредственно убѣдиться въ этомъ,—ясно вытекаетъ уже изъ того, что Іисусъ не только говорилъ съ ними и въ частности—съ Петромъ, но даже подалъ руку послѣднему, утопавшему въ волнахъ озера чрезъ свое маловѣріе, и затѣмъ вошелъ съ нимъ въ лодку. Итакъ, при чемъ же здѣсь ночное время, указываемое отрицательною критикою? Нѣкоторые изъ отрицательныхъ критиковъ говорятъ, что, благодаря ночному времени, ученики сами не могли видѣть ясно того, какъ Іисусъ дошелъ отъ берега до средины озера, гдѣ находились ученики, т.-е., дѣйствительно ли Онъ шелъ или, быть можетъ, только плылъ, какъ утверждаетъ Больтенъ[1]). Но что ученики видѣли, что Іисусъ не плылъ, а шелъ по водамъ озера, ясно доказываетъ уже просьба Петра: „Господи! если это Ты, повели мнѣ *прійти* къ Тебѣ *по водѣ*“,—чего, очевидно, Петръ не могъ бы сказать, еслибы Самъ Іисусъ *не шелъ* по водѣ. Далѣе,—нужно замѣтить, что событіе это происходило не ночью, а утромъ[2]), когда, слѣдовательно, уже не было

---

[1]) Срвн. Ланге, „Das Evangelium nach Matthäus“, стр. 216; Meyer, „Krit. exeg. Kommentar, Matthäus“, стр. 327; Блэкъ (Beiträge I, стр. 103 и слѣд.) прибѣгаетъ къ помощи естественнаго объясненія и полагаетъ, что Іисусъ Христосъ шелъ не по водѣ, а по сѣверному берегу озера и что ученикамъ только показалось, будто-бы Онъ шелъ по водѣ. Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 492—493), вѣрный самому себѣ, не признаетъ этого событія историческимъ и указываетъ слѣдующія мѣста Ветхаго Завѣта, на основаніи которыхъ будто-бы могъ миѳически развиться этотъ евангельскій разсказъ: Исх. 14, 16; Цар. 2, 14; Нав. 3, 13 - 17; Ис. 43, 16; Пс. 77, 20 Изъ новѣйшихъ Вейссъ („Das Leben Jesu“, 1884, стр. 208—209, 583) думаетъ, что шествіе по водамъ принадлежитъ позднѣйшему представленію, сложившемуся уже послѣ прославленія Христа среди Его послѣдователей. Событіе же не имѣло чудеснаго характера. Появленіе Христа неожиданно для учениковъ на другомъ берегу, къ которому пристала лодка, лишь удивило и обрадовало учениковъ. А изъ этого удивленія и радости впослѣдствіи сложился разсказъ съ присоединеніемъ чудесныхъ, сверхъестественныхъ чертъ.

[2]) Это чудесное событіе происходило, по свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій, отъ 3 до 6 часовъ утра, τετάρτῃ φυλακῇ. Со времени Помпея іудеи, по рим-

такъ темно, чтобы ученики не могли различить, шелъ ли Христосъ по водамъ Геннисаретскаго озера, или плылъ; а потому мы вполнѣ можемъ довѣрять евангельскимъ повѣствователямъ, которые прямо говорятъ, что Іисусъ не плылъ, а *шелъ* по водамъ Геннисаретскаго озера. Наконецъ, нельзя не видѣть и того, что вся *суть* евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи заключается именно въ томъ, что Іисусъ Христосъ шелъ по водамъ, а не плылъ,—иначе въ этомъ событіи не было ничего особеннаго, ничего такого, что́ было бы достойно того, чтобы его заносить на страницы евангельской исторіи.

Такимъ образомъ, изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что чудесное шествіе Христа по водамъ должно понимать только въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о немъ евангелисты, а не въ томъ, въ какомъ толкуютъ его наши евангельскіе критики.

Чудесное насыщеніе четырехъ тысячъ народа (Мѳ. XV, 32—39; Мр. VIII, 1—9).

Это уже второй случай чудеснаго насыщенія нѣсколькими хлѣбами нѣсколькихъ тысячъ народа. По свидѣтельству евангелистовъ Матѳея и Марка, событіе это случилось слѣдующимъ образомъ. Однажды въ пустынной мѣстности на южномъ берегу Геннисаретскаго озера Іисусъ Христосъ училъ народъ и исцѣлялъ находившихся тамъ больныхъ въ продолженіи трехъ дней, такъ что у народа истощились всѣ бывшіе съ нимъ съѣстные припасы. Вотъ почему, призвавъ учениковъ Своихъ, Іисусъ сказалъ имъ: „жаль Мнѣ людей этихъ, что они уже три дня находятся при Мнѣ, и нечего имъ ѣсть; отпустить же ихъ неѣвшими не хочу, чтобы не ослабѣли въ дорогѣ, потому что нѣкоторые изъ нихъ пришли издалека“. Ученики, не думая, конечно, о томъ, чтобы Іисусъ и на этотъ разъ хотѣлъ насытить народъ сверхъестественнымъ образомъ, когда, повидимому, не было для этого никакой особенной причины, сказали Ему: „откуда намъ взять въ пустынѣ столько хлѣбовъ, чтобы накормить столько народа?“ Затѣмъ, узнавъ отъ учениковъ, что у нихъ есть только семь хлѣбовъ и нѣсколько рыбокъ, Іисусъ велѣлъ, какъ и прежде, возлечь народу на землю; а Самъ, взявъ семь хлѣбовъ и рыбы, воздалъ благодареніе, преломилъ и далъ ученикамъ Своимъ, чтобы они раздавали народу. И ѣли всѣ, и насытились; и набрали оставшихся кусковъ семь корзинъ полныхъ; а ѣвшихъ было четыре тысячи человѣкъ, кромѣ женщинъ и дѣтей. Затѣмъ, отпустивъ народъ, Іисусъ вошелъ въ

скому обычаю, раздѣляли ночь на четыре трехчасовыя ночныя стражи; раньше же этого, до плѣна Вавилонскаго, они дѣлили ночь на три четырехчасовыя стражи. (Срвн. Meyer, „Komm. Mtth.“, стр. 327; Ebrard, 392, Lange, „Mtth.“, стр 216; Olshaus., Mtth.“ стр. 490).

лодку и прибылъ въ предѣлы Магдалинскіе или—что то же—Далмануѳскіе.

Вотъ фактическая сторона этого чудеснаго событія, и евангелисты такъ согласно говорятъ о немъ, что даже отрицательная критика, столь искусная по части отыскиванія „непримиримыхъ противорѣчій", не могла указать между ихъ повѣствованіями ни малѣйшаго разногласія. Что чудесное насыщеніе могло случиться не одинъ разъ, этого отрицательная критика не отвергаетъ Но ей кажется, что разсказъ о чудесномъ насыщеніи четырехъ тысячъ народа имѣетъ такъ много общаго съ разсказомъ о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа, что на первый она не можетъ иначе смотрѣть, какъ на позднѣйшую варіацію послѣдняго [1]). По ея мнѣнію, разсказъ о насыщеніи четырехъ тысячъ народа есть не что иное, какъ одинъ и тотъ же, но только нѣсколько искаженный или же даже, быть можетъ, и нарочито измѣненный разсказъ о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа. Въ чемъ же состоитъ такое поразительное сходство этихъ двухъ евангельскихъ разсказовъ? По мнѣнію отрицательной критики, разница между этими разсказами состоитъ только въ числѣ насыщеннаго народа и въ числѣ хлѣбовъ; во всѣхъ же остальныхъ чертахъ, такъ-сказать побочныхъ или второстепенныхъ, евангельскіе разсказы сходны между собою до невѣроятности. 1) Какъ въ одномъ разсказѣ, такъ и въ другомъ рѣчь идетъ именно о *насыщеніи* толпы народа; 2) какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ евангельскомъ разсказѣ указывается на незначительное сравнительно число съѣстныхъ припасовъ; 3) какъ по одному, такъ и по другому разсказу, дѣло происходитъ именно въ пустынѣ; оба раза чудесное насыщеніе народа было совершено Іисусомъ именно близъ Геннисаретскаго озера; 4) въ обоихъ разсказахъ указывается на долговременное пребываніе народа въ пустынѣ; 5) оба раза Іисусъ высказываетъ желаніе, чтобы ученики накормили народъ изъ собственныхъ средствъ, и оба раза ученики высказываютъ свой взглядъ на это, какъ на дѣло совершенно невозможное и немыслимое; 6) оба раза оказывается незначительный запасъ только именно *хлѣбовъ и рыбъ*; 7) оба раза Іисусъ повелѣваетъ народу возлечь на землю и оба раза насыщаетъ его именно чрезъ посредство Своихъ учениковъ; 8) оба раза предъ совершеніемъ чуда Іисусъ беретъ въ руки хлѣбы и возсылаетъ къ небу благодарственную молитву; 9) оба раза оказывается еще значительный остатокъ несъѣденныхъ кусковъ хлѣба и, наконецъ, 10) оба раза, отпустивъ народъ, Іисусъ отправляется на другую сторону озера [2]). Вотъ сколько общаго отрицательная критика съумѣла найти между

---

[1]) Изъ новѣйшихъ ученыхъ такого мнѣнія держится Вейссъ, „Das Leben Jesu", 1884, B. 2, стр. 186—188.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 185.

двумя евангельскими разсказами о двухъ совершенно различныхъ по времени событіяхъ. Такова впрочемъ, какъ мы видѣли, тактика Штраусовской критики вообще. Штраусу ничего не стоитъ, съ одной стороны, отождествить разсказы о совершенно различныхъ событіяхъ, а съ другой—указать поразительное количество „непримиримыхъ противорѣчій“ въ двухъ-трехъ евангельскихъ разсказахъ объ одномъ и томъ же событіи, и представить все это такимъ образомъ, что какъ будто бы въ этихъ разсказахъ рѣчь идетъ о совершенно различныхъ событіяхъ, и т. п. Черное въ его рукахъ становится бѣлымъ, бѣлое—чернымъ. Это общіе плоды того искусственно-діалектическаго направленія въ наукѣ вообще и въ богословскихъ и философскихъ наукахъ въ частности, которое такъ деспотически завладѣло лучшими умами въ эпоху Фихте, Шеллинга, Шлейермахера, Гегеля, Шопенгауэра и Штрауса [1]). Но діалектическая ложь всегда можетъ быть легко разоблачена, какъ-бы ни хитро она была замаскирована. То же самое нужно сказать и о той діалектической тактикѣ, съ какою Штраусъ отыскалъ, въ данномъ случаѣ, столь поразительное сходство двухъ совершенно различныхъ между собою (по времени) евангельскихъ событій. При разумномъ и безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу всегда окажется, что указываемыя Штраусомъ черты сходства евангельскаго разсказа о чудесномъ насыщеніи четырехъ тысячъ народа съ разсказомъ о насыщеніи пяти тысячъ являются таковыми не сами по себѣ, а лишь въ изложеніи Штрауса. Въ самомъ дѣлѣ, Штраусъ, какъ на черту сходства этихъ евангельскихъ разсказовъ, указываетъ, во 1-хъ на то, что какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ евангельскомъ разсказѣ рѣчь идетъ именно *о насыщеніи толпы народа*; но а) самъ Штраусъ ничего не имѣетъ противъ того, что чудесное насыщеніе могло случиться не одинъ разъ; а б) неужели же Штраусу казалось бы болѣе правдоподобнымъ, еслибы при одномъ чудесномъ насыщеніи народъ былъ насыщенъ, а при другомъ остался голоднымъ? Во 2) какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ народъ былъ насыщенъ дѣйствительно незначительнымъ количествомъ съѣстныхъ припасовъ; но 1) въ этомъ-то и состоитъ чудо; еслибы четыре тысячи народа Христосъ насытилъ четырьмя тысячами хлѣбовъ, то не было бы никакого и чуда; а во 2-хъ количество это во всякомъ случаѣ неодинаково, какъ равнымъ образомъ было неодинаково и число насыщеннаго народа. Въ 3-хъ оба раза Христосъ дѣйствительно совершилъ чудесное насыщеніе въ пустынѣ; но въ этомъ, очевидно, нѣтъ ничего удивительнаго; напротивъ, было-бы непонятно, еслибы хотя одинъ разъ Христосъ совершилъ чудесное насыщеніе *не* въ пустынѣ, а въ какомъ-нибудь городѣ или селеніи, т.-е. въ такомъ мѣстѣ, гдѣ на-

[1]) Фихте, Шеллинга и Гегеля самъ Шопенгауэръ никогда не называетъ иначе какъ „три нѣмецкіе софиста“.

родъ самъ могъ бы утолить свой голодъ средствами совершенно естественными. Въ 4-хъ, оба раза чудесныя насыщенія были совершены дѣйствительно при Геннисаретскомъ озерѣ, но, однако-же, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, въ различныхъ: первый разъ на сѣверномъ берегу Геннисаретскаго озера, гдѣ невдалекѣ находилась Виѳсаида или Іуліада, какъ назвалъ этотъ городъ четверовластникъ Филиппъ въ честь Юліи, дочери Августа [1]), а во второй—на южномъ берегу озера, въ предѣлахъ Десятиградія. Въ 5-хъ, въ обоихъ случаяхъ указывается на долговременное пребываніе народа въ пустынѣ; но а) пребываніе это представляется далеко не одинаковымъ: въ первый разъ народъ пробылъ въ пустынѣ только до вечера, а во второй — въ продолженіе трехъ дней; а б) неужели-же Штраусу казалось бы болѣе правдоподобнымъ, еслибы Христосъ совершилъ то и другое чудесное насыщеніе тотчасъ, какъ только пришелъ къ нему народъ, а не тогда, когда въ томъ оказалась надобность, т.-е. когда уже былъ израсходованъ весь запасъ съѣстныхъ припасовъ, бывшихъ у народа? Въ 6-хъ, оба раза,—говоритъ Штраусъ,—Іисусъ высказываетъ желаніе, чтобы ученики накормили народъ собственными средствами и оба раза ученики высказываютъ свой взглядъ на это, какъ на дѣло совершенно невозможное и немыслимое. Это указаніе Штрауса не совсѣмъ вѣрно: въ первый разъ ученики дѣйствительно могли такъ думать о словахъ Христа; но во второй разъ, наученные предшествовавшимъ опытомъ, они, очевидно, уже должны были перемѣнить свой взглядъ, и потому, если по разбираемому нами разсказу они также высказываютъ свое удивленіе, то въ данномъ случаѣ ихъ удивленіе имѣетъ для себя иное основаніе. Въ продолженіе трехъ дней Іисусъ проповѣдывалъ народу Свое ученіе и, повидимому, нисколько не заботился о его физическихъ потребностяхъ. Вотъ почему ученики и имѣли право думать, что на этотъ разъ Іисусъ вовсе не хотѣлъ удовлетворять голода народа такимъ сверхъестественнымъ образомъ, какъ нѣсколько времени тому назадъ, тѣмъ болѣе, что Онъ самъ спрашивалъ у нихъ совѣта, какъ накормить народъ Такимъ образомъ, во второмъ случаѣ они высказали свое удивленіе не потому, что смотрѣли на чудесное насыщеніе, какъ на дѣло совершенно невозможное и немыслимое, а только потому, что оно случилось сверхъ ихъ ожиданія. Въ 7-хъ, оба раза у кого-нибудь изъ окружавшихъ оказывался незначительный запасъ только именно нѣсколькихъ хлѣбовъ и рыбъ; но странно было бы предполагать у галилеянъ различныя пирожныя, соусы или бифштексы; галилеяне, занимавшіеся обыкновенно рыбнымъ промысломъ, едва-ли и питались чѣмъ-нибудь болѣе, кромѣ хлѣба и рыбы (ср. Іоан. XXI, 9); а потому и неудивительно, если эти же съѣстные припасы они брали съ собою и отправляясь

[1]) Іосифъ Флавій, „Древн.“, кн. 18, гл. 4, ст. 6. Перев. М. Самуйлова, Спб. 1795 г., стр. 207; срвн. также Лук. IX, 10.

куда-нибудь изъ дому. Въ 8-хъ, въ обоихъ случаяхъ Іисусъ дѣйствительно велѣлъ народу возлечь на землю и раздавалъ имъ хлѣбъ только чрезъ посредство Своихъ учениковъ. Но что же удивительнаго въ томъ, что, заботясь о порядкѣ, дабы удобнѣе было раздавать хлѣбъ, Іисусъ велѣлъ народу возлечь на землю рядами, а учениковъ, какъ ближайшихъ къ Себѣ лицъ, избралъ посредниками въ этомъ дѣлѣ? Въ 9-хъ, ничего нѣтъ невѣроятнаго и въ томъ, что какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ предъ совершеніемъ чуднаго насыщенія Іисусъ возсылаетъ сначала къ небу благодарственную молитву, потому что мы знаемъ, что безъ воли Отца Онъ не творилъ ничего, и въ этомъ случаѣ предъ совершеніемъ чуда Онъ возсылаетъ молитву благодаренія не въ первый и не въ послѣдній разъ (ср. Іоан. XI, 41; Мѳ. XXVI, 27; Мр. XIV, 23; Лук. XXII, 19 и др.). 10) Оба раза ученики, дѣйствительно, собираютъ нѣсколько корзинъ оставшихся кусковъ хлѣба; но число остатковъ, однакоже, далеко не одинаково. 11) Штраусъ указываетъ еще какъ на черту сходства обоихъ евангельскихъ разсказовъ на то, что оба раза послѣ совершенія чуднаго насыщенія народа Іисусъ отправляется по водѣ на другую сторону озера. Но Штраусъ забываетъ, что въ первый разъ Іисусъ *шелъ* по водѣ, а во второй—плылъ въ лодкѣ; а съ другой стороны, нужно принять во вниманіе и то, что Іисусу нужно же было куда-нибудь отправляться, такъ какъ оба эти событія происходили въ пустынѣ. Наконецъ, если допустить, что разсказъ о насыщеніи четырехъ тысячъ народа есть только позднѣйшая передѣлка евангельскаго разсказа о насыщеніи пяти тысячъ народа, то будетъ совершенно непонятно, зачѣмъ передѣлывателю нужно было измѣнять число хлѣбовъ, число народа, мѣсто событія, время продолжительности пребыванія народа въ пустынѣ, и т. п. Все это ясно показываетъ, какъ несправедливо поступаетъ отрицательная критика, отождествляющая разсказъ о насыщеніи четырехъ тысячъ народа съ разсказомъ о насыщеніи пяти тысячъ народа.

Что же касается возраженій отрицательной критики противъ возможности разбираемаго нами событія, то они совершенно тождественны съ возраженіями, которыя мы уже разсматривали выше, при разборѣ евангельскаго повѣствованія о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа; а потому касаться ихъ еще здѣсь мы считаемъ совершенно излишнимъ.

Проклятіе смоковницы. (Мѳ. XXI, 18—22; Мр. XI, 12—26).

По свидѣтельству евангелистовъ Матѳея и Марка, событіе это происходило слѣдующимъ образомъ. Послѣ торжественнаго входа въ Іерусалимъ, Іисусъ возвратился въ Виѳанію, гдѣ и провелъ всю ночь. На другой день, идя въ городъ Іерусалимъ, Онъ взалкалъ. И уви-

дѣвъ издалека смоковницу, покрытую листьями, подошелъ къ ней съ мыслію, не найдетъ ли чего на ней; но не нашедши ничего кромѣ листьевъ, такъ какъ еще и не время было собиранія смоквъ, Онъ сказалъ къ ней: „да не будетъ же впредь отъ тебя плода во вѣкъ“. Это слышали ученики Его. На обратномъ пути изъ Іерусалима, послѣ изгнанія изъ храма торгующихъ, они увидѣли, что смоковница дѣйствительно засохла до корня. Обративъ на это вниманіе вмѣстѣ съ другими учениками, Петръ сказалъ Іисусу: „Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклялъ, засохла“. Это замѣчаніе Петра дало Іисусу поводъ сказать слѣдующее: „истинно говорю вамъ, если будете имѣть вѣру и не усомнитесь, не только сдѣлаете то, что сдѣлано съ смоковницею, но если и горѣ сей скажете: поднимись и ввергнись въ море,—будетъ. И все, чего ни попросите въ молитвѣ съ вѣрою, получите“.

Нужно замѣтить, что это событіе находится въ связи съ другимъ событіемъ — съ изгнаніемъ изъ храма торгующихъ, и между евангельскими повѣствованіями Матѳея и Марка дѣйствительно находится различіе въ указаніи того, въ какомъ порядкѣ слѣдовали эти событія. По повѣствованію Матѳея, изгнаніе изъ храма торгующихъ слѣдовало непосредственно за входомъ въ Іерусалимъ, а проклятіе смоковницы случилось на слѣдующій день (т.-е. въ понедѣльникъ) утромъ. По повѣствованію же Марка, дѣло представляется такимъ образомъ: утромъ въ понедѣльникъ Іисусъ проклялъ смоковницу, затѣмъ уже изгналъ изъ храма торгующихъ, а на обратномъ пути изъ Іерусалима (т.-е. въ понедѣльникъ вечеромъ) оказалось, что проклятая смоковница изсохла. Это первое возраженіе, которое указываетъ отрицательная критика противъ евангельскаго повѣствованія о проклятіи смоковницы. Мы не отвергаемъ значенія этого возраженія, и такъ какъ Матѳей не имѣлъ въ виду мысли представить евангельскую исторію въ ея строго-хронологической послѣдовательности, то мы вполнѣ согласны признать въ этомъ отношеніи бо́льшую точность за повѣствованіемъ евангелиста Марка. Но Матѳей также съ своей стороны имѣлъ право уклониться отъ хронологической точности при повѣствованіи объ этомъ событіи. Какъ увидимъ ниже, проклятіе смоковницы имѣетъ свой глубокій символически-пророчественный смыслъ о будущей судьбѣ еврейскаго народа. И вотъ, разсказавъ о томъ, какъ торжественно вошедшій въ Іерусалимъ обѣтованный пророками „Царь Израилевъ“ очистилъ храмъ Іерусалимскій отъ осквернѣнія, которое въ немъ было допущено сухимъ, безжизненнымъ, безплоднымъ, однимъ лишь внѣшнимъ, формалистическимъ іудействомъ, Матѳей естественно нашелъ удобнымъ указать тутъ же и на то символически-пророчественное дѣйствіе Христа (проклятіе смоковницы), которое ясно говорило не о прошедшей только, но и о будущей жалкой участи безжизненнаго іудейства. Такимъ образомъ Матѳей пожертвовалъ хроно-

логическою послѣдовательностію событій для лучшаго уясненія ихъ внутренняго смысла. Но это, впрочемъ, ничего не говоритъ противъ исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій объ этихъ событіяхъ. Разсказы Матѳея и Марка такъ согласны между собою въ изложеніи этихъ событій, что не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно ихъ исторической истинности.

Переходя къ анализу самого событія, мы прежде всего не можемъ не упомянуть, что для отрицательной критики[1]) представляется совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ Христосъ могъ проклясть смоковницу только за то, что она не имѣла плодовъ, когда она— вещь неодушевленная, которая сама по себѣ и не могла производить плодовъ, появлявшихся на ней, конечно, только въ опредѣленное время, а между тѣмъ тогда, какъ говоритъ евангелистъ Маркъ, еще и не наступило время собиранія смоквъ (Мар. XI, 13). Это возраженіе отрицательной критики настолько важно, что на него нельзя не обратить серьёзнаго вниманія. Событіе это происходило дѣйствительно въ такое время, когда ни одна смоковница не могла имѣть плодовъ. Какъ извѣстно, проклятіе смоковницы случилось незадолго до еврейскаго праздника Пасхи, т.-е. въ концѣ марта или въ началѣ апрѣля, тогда какъ, по свидѣтельству лучшихъ знатоковъ Палестины, только самыя раннія изъ смоквъ поспѣваютъ въ среднихъ числахъ іюня. Нельзя не сознаться, что это обстоятельство есть одно изъ труднѣйшихъ для объясненія въ евангельской исторіи. Паулюсъ, а впослѣдствіи даже и Штраусъ, вмѣстѣ съ своими послѣдователями, объясняютъ это затрудненіе такимъ образомъ: „зимняя смоква“, говорятъ они, „распускаетъ почки въ позднюю осень, которыя созрѣваютъ въ плодъ только весною“; такимъ образомъ, по ихъ мнѣнію, и около времени еврейскаго праздника Пасхи можно было то тамъ, то здѣсь встрѣтить плоды на зимней смоковницѣ. Какъ ни авторитетны лица, высказывающія это мнѣніе, но мы имѣемъ основаніе недовѣрять имъ, такъ какъ ихъ мнѣніе опровергается однимъ изъ лучшихъ палестинскихъ путешественниковъ и знатоковъ восточной природы (Shaw), который прямо говоритъ, что „зимняя смоква“ созрѣваетъ только *осенью*. Впрочемъ этотъ знатокъ Палестины дѣлаетъ и нѣкоторую уступку, когда говоритъ, что если не бываетъ особенныхъ бурь и если жители не снимаютъ смоквъ, то плоды на зимней смоковницѣ могутъ оставаться даже и послѣ того, какъ уже съ дерева поспадаютъ всѣ листья, такъ что плоды этой смоковницы могутъ попадаться на деревѣ случайно иногда даже и весною. Но къ евангельскому разсказу трудно приложимо и это указаніе, такъ какъ необходимо дѣлать совершенно безосновательныя предположенія, что въ томъ году, въ которомъ Іисусъ Христосъ проклялъ смоковницу

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 516.

(34-й годъ нашей эры), не было бурь и вѣтровъ, жители не обрывали плодовъ на „зимнихъ смоковницахъ“, и т. п. Въ этомъ случаѣ и Христосъ не могъ бы съ увѣренностью ожидать, что Онъ найдетъ на деревѣ двѣ или три случайно оставленныя зимнія смоквы, сохранившіяся даже до времени празднованія еврейской Пасхи, когда въ Палестинѣ весна уже почти оканчивается. Что же могло дать поводъ Христу думать, что на увидѣнной Имъ смоковницѣ должны быть плоды? Очевидно, только множество листьевъ, которыми была покрыта смоковница. Это множество листьевъ, покрывавшее евангельскую смоковницу, само собою устраняетъ и вышеприведенное мнѣніе о зимнихъ смоквахъ, такъ какъ зимнія смоквы обыкновенно созрѣваютъ уже только послѣ опаденія листьевъ. При разсмотрѣніи евангельскихъ повѣствованій о проклятіи смоковницы мы не должны упускать изъ виду слова Марка: „и видя издалека смоковницу, имѣющую листья“ (καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα), а также и указаніе Матѳея на то, что смоковница была покрыта *листьями*. Нужно замѣтить, что палестинская смоковница прежде всего распускаетъ почки, а затѣмъ уже листья. Когда же листья смоковницы достигли извѣстной величины и извѣстнаго количества, тогда уже можно надѣяться найти на деревѣ по крайней мѣрѣ нѣсколько зрѣлыхъ смоквъ. Вслѣдствіе этого всю исторію проклятія смоковницы можно представить слѣдующимъ образомъ. Проходя изъ Виѳаніи въ Іерусалимъ, Іисусъ Христосъ почувствовалъ голодъ. Онъ осматривается вокругъ и видитъ вдали (ἀπὸ μακρόθεν) *одну*[1]) смоковницу (μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, Мѳ. XXI, 19), которая отличалась отъ всѣхъ другихъ смоковницъ, во множествѣ находившихся на томъ пути[2]), тѣмъ, что имѣла уже листья. Въ то время года (т.-е. въ концѣ марта или въ началѣ апрѣля) это было совершенно необыкновеннымъ явленіемъ. Но такъ какъ плоды смоковницъ развиваются раньше листьевъ[3]), ибо листья развиваются только вмѣстѣ съ созрѣваніемъ плодовъ, то на деревѣ, покрытомъ листьями, Христосъ, очевидно, уже могъ ожидать также и смоквъ. Правда, появленіе листьевъ на смоковницѣ было, какъ мы сказали, собственно говоря, слишкомъ раннее и даже преждевременное; тѣмъ не менѣе множество листьевъ давало право ожидать, что на деревѣ есть также и преждевременные или ранніе плоды. Такимъ образомъ, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что по евангельскому разсказу, Іисусъ, увидя смоковницу, покрытую листьями, подошелъ къ ней съ

---

[1]) Unam ill loco, какъ говоритъ Бенгель; срвн. также Meyer, „Krit. Komm., Mtth.“, стр. 427; Lange, „Das Ev. nach Mattheus“, стр. 309

[2]) Срвн. Ebrard, „Wissenschaftl. Kritik“, стр. 485; Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn“, стр. 200.

[3]) 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.

цѣлью найти нѣсколько смоквъ, чтобы утолить свой голодъ. Въ то же время этимъ вполнѣ опровергается и то возраженіе отрицательной критики, которое она высказываетъ, представляя себя непонимающею, какимъ образомъ Христосъ могъ искать на смоковницѣ плоды, когда „еще не время было собиранія смоквъ“, какъ говоритъ самъ евангелистъ.

Гораздо важнѣе, повидимому, другое возраженіе отрицательной критики, по которому представляется неправдоподобнымъ то, что Христосъ гнѣвается на простое дерево. Дѣйствительно, *на первый взглядъ* кажется какъ будто бы страннымъ, какимъ образомъ Іисусъ могъ высказывать Свое негодованіе на дерево, которое не имѣетъ своей воли, а слѣдовательно ни въ чемъ не можетъ быть и отвѣтственнымъ, на дерево, которое возрастилъ Его небесный Отецъ и облекъ этимъ множествомъ роскошныхъ листьевъ; непонятно, какъ Онъ могъ проклясть это дерево только за то, что оно не могло удовлетворить Его голода и обмануло Его надежду, когда оно само не могло располагать собою. Чтобы яснѣе понять это загадочное, повидимому, поведеніе Іисуса, мы прежде всего должны бросить взглядъ на ту внутреннюю связь, въ которую поставлено это событіе. Іисусъ Христосъ торжественно, какъ Царь Израилевъ, равно ожидаемый и іудеями, и язычниками, вошелъ въ Іерусалимъ, сопровождаемый толпами народа и встрѣчаемый необыкновенными привѣтствіями: „Осанна Сыну Давидову! Благословенъ грядый во имя Господне!“ Затѣмъ Онъ посѣтилъ храмъ іерусалимскій „и, осмотрѣвъ все“ (καὶ περιβλεψάμενος πάντα), вечеромъ возвратился въ Виѳанію (Мр. XI, 11). На слѣдующее утро, снова желая посѣтить Іерусалимъ и храмъ, Іисусъ на пути совершилъ настоящее чудо. Такимъ образомъ, проклятіе смоковницы находится въ срединѣ между тѣмъ, что Христосъ уже видѣлъ въ Іерусалимѣ и храмѣ предъ совершеніемъ этого чуда, и тѣмъ, что́ Ему предстояло еще сдѣлать въ Іерусалимѣ (т.-е. очищеніе храма). Отсюда само собою представляется весьма вѣроятнымъ, что это чудесное знаменіе непосредственно относилось къ той послѣдней борьбѣ, которую велъ Христосъ съ односторонними представителями іудейскаго теократизма. Вотъ почему нельзя отрицать того взгляда многихъ евангельскихъ толкователей, по которому въ проклятой смоковницѣ нужно видѣть образъ самого Израиля. Къ этому, съ одной стороны, даетъ поводъ ветхозавѣтная символика, а съ другой—мы имѣемъ основаніе думать, что самъ Христосъ именно такъ смотрѣлъ на это чудесное событіе. По вышеуказанному взгляду лучшихъ евангельскихъ комментаторовъ, это чудесное событіе есть не что иное, какъ дополненіе божественнымъ дѣйствіемъ того, что́ раньше Христосъ высказалъ въ притчѣ о смоковницѣ только на словахъ (Лук. XIII, 6—9). Этимъ, впрочемъ, мы, однако-же, не говоримъ того, что во взглядѣ на это чудесное событіе мы хотимъ быть солидарными съ учеными евангельскими кри-

тиками: Штраусомъ, де-Ветте, Вейссе, Газе, Кеймомъ и др., которые хотятъ понимать это событіе только какъ миѳическій образъ, заимствованный будто-бы изъ указанной нами притчи [1]); мы смотримъ на это событіе только какъ на чудесный результатъ божественнаго хотѣнія Іисуса Христа, чего, разумѣется, требуетъ и самый евангельскій текстъ [2]). Притча о смоковницѣ осталась какъ бы незаконченною. Христосъ заключилъ ее просьбою виноградаря не срубливать смоковницы еще на одинъ годъ въ надеждѣ, что, быть можетъ, хотя въ этомъ году она принесетъ плодъ. „Господинъ! — сказалъ виноградарь, — оставь ее еще и на этотъ годъ, пока я окопаю ее и обложу навозомъ, не принесетъ ли она плода; если же нѣтъ, то въ слѣдующій годъ срубишь ее“. И вотъ теперь, когда общественное служеніе Іисуса Христа уже почти оканчивалось, когда были употреблены всѣ средства для спасенія и обращенія погибшихъ овецъ дома израилева, когда почва, на которой росла приточная смоковница, была какъ только возможно удобрена, — оканчивался и тотъ годъ, который выпросилъ у Господа виноградарь для своей любимой, но безплодной смоковницы. Отсюда понятно, что́ такое евангельское проклятіе смоковницы и какой оно имѣетъ въ себѣ глубокій смыслъ. Это дѣйствіе символически-пророчественное, указывавшее именно на тотъ судъ, который долженъ былъ совершиться надъ Израилемъ, и притомъ совершиться чрезъ тѣхъ, предъ глазами которыхъ было совершено это символически-пророчественное дѣйствіе и которые вскорѣ сами съ удивленіемъ увидѣли чудесное исполненіе словъ Христовыхъ (т.-е. чрезъ учениковъ). Отсюда понятенъ и весь смыслъ этого чуднаго событія. Смоковница, какъ мы сказали, была образомъ ложнаго Израиля. Христосъ ищетъ на деревѣ плодовъ, потому что на этомъ деревѣ находятся уже листья. Хотя еще и для Израиля не наступило времени жатвы (т.-е. послѣдняго суда), но такъ какъ на немъ были признаки плодовъ — листья Божественнаго Откровенія (законъ, пророки, жертвоприношенія, храмъ и различные религіозные богооткровенные обряды), то отъ него нужно было ожидать и раннихъ плодовъ; Израиль долженъ былъ раньше другихъ народовъ увѣровать въ обѣтованнаго Мессію, потому что онъ раньше другихъ народовъ былъ подготовляемъ къ этому необыкновенными, сверхъестественными, богооткровенными средствами, какъ и на евангельской смоковницѣ были листья въ такое время, когда всѣ другія смоковничныя деревья еще не имѣли ихъ. Но іудейскій народъ упорно отвергъ Ангела завѣта, который шелъ въ свой собственный храмъ; дерево, полное листьевъ, не имѣло, однако-же, плода. Господь „гнѣ-

[1]) Штраусъ, впрочемъ, болѣе склоненъ думать, что евангельскій разсказъ о проклятіи смоковницы миѳически сложился на основаніи слѣдующихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта: Оо. 9, 10; Мих. 7, 1 и слѣд. Срвн. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 513 и слѣд. Meyer, „Krit. exeg. Komm., Ev. Mtth.“, стр. 428.

вается“ на смоковницу и проклинаетъ ее, говоря: „да не будетъ же впредь отъ тебя плода во вѣкъ“. Вслѣдствіе этого смоковница засыхаетъ; израильскій народъ, не принесшій плодовъ даже послѣ усерднаго, сверхъестественнаго ухода за нимъ, перестаетъ быть народомъ Божіимъ, народомъ сверхъестественнаго обѣтованія. Смоковничное дерево, проклятое Господомъ, пока не выброшено долой совсѣмъ, не уничтожено: оно еще остается по прежнему при пути, но уже навсегда обречено быть безплоднымъ и засохшимъ; жизненные соки въ немъ прекратились, и само оно стало существовать только какъ нѣмой историческій памятникъ своей прежней кипучей и небезполезной для проходящихъ жизни. Никто уже на этомъ деревѣ не найдетъ плода, чтобы утолить свой голодъ и бодро дойти до Іерусалима. А не такова ли судьба и іудейскаго народа? Онъ не уничтоженъ совсѣмъ, онъ остался въ міровой исторіи и даже продолжаетъ существовать еще и теперь, но только какъ грозный, бездушный и безжизненный памятникъ прошлаго; только какъ сухая мумія, взглянувъ на которую, всякій путникъ невольно подумаетъ лишь о томъ, что когда-то и въ ея груди била ключемъ бурная, кипучая жизнь. Не увѣровавъ во Христа, іудейскій народъ сталъ уже неспособнымъ къ жизни; онъ уже пересталъ носить на себѣ плоды Божественнаго Откровенія, а потому и не въ силахъ утолить религіознаго голода ни одного путника, идущаго къ небесному Іерусалиму. Итакъ, въ этомъ символическомъ дѣйствіи Христосъ пророчественно указалъ на будущую судьбу бывшаго народа Божія. Отсюда очевидно, что кто вмѣстѣ съ отрицательною критикою не видитъ никакой цѣли въ этомъ чудесномъ событіи или — что̀ то же — не видитъ мотива, которымъ руководился бы Христосъ при совершеніи этого дѣйствія, тотъ просто не хочетъ понять его. Во всякомъ случаѣ, послѣ сказаннаго нами доселѣ, ясно, что цѣлію этого чуда нельзя назвать ни наказанія несвободнаго существа,—какъ говоритъ Штраусъ, Бруно Бауэръ и др.,— ни простаго обнаруженія чудодѣйственной силы,—какъ думаютъ Фритцше и Ульманъ,—ни нравственнаго состраданія къ кому-нибудь,— какъ хотѣлъ бы Шлейермахеръ; его цѣль, повторяемъ, состоитъ только въ символически-пророчественномъ указаніи на то наказаніе, которому долженъ былъ подвергнуться іудейскій народъ за свое нравственно-религіозное безплодіе и о которомъ Христосъ долженъ былъ возвѣстить Своимъ ученикамъ предъ началомъ Своихъ спасительныхъ страданій.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ВНУТРЕННЯЯ СТОРОНА ЖИЗНИ ХРИСТА ВЪ ПЕРІОДЪ ЕГО ОБЩЕСТВЕННАГО СЛУЖЕНІЯ РОДУ ЧЕЛОВѢЧЕСКОМУ.

Общія замѣчанія.

Гдѣ и *когда* Господь нашъ Іисусъ Христосъ преподалъ людямъ Свое новозавѣтное ученіе, объ этомъ мы уже говорили; теперь слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ только о томъ, *какъ* Онъ преподалъ Свое ученіе, т.-е. нужно привести ученіе Христа, преподанное людямъ въ разное время, въ разныхъ мѣстахъ и въ различныхъ формахъ рѣчи, въ одну общую систему и раздѣлить его по извѣстнымъ видамъ. Впрочемъ, въ дѣленіи ученія Іисуса Христа по общимъ видамъ ученые изслѣдователи Св. Писанія Новаго Завѣта не всегда согласны между собою, и ихъ разногласія всегда зависятъ отъ того, что́ они берутъ за исходную точку для своего дѣленія. Такъ одни дѣлятъ всѣ рѣчи Іисуса Христа, въ которыхъ Онъ преподалъ Свое ученіе, на четыре группы: 1) рѣчи, произнесенныя въ синагогахъ; 2) рѣчи по какому-нибудь случаю къ народу; 3) нравственно-поучительныя изреченія, произнесенныя въ кругу нѣкоторыхъ лицъ, и наконецъ 4) частныя бесѣды съ апостолами. Такое дѣленіе получается тогда, когда за исходный пунктъ для дѣленія берутъ тѣ мѣста, въ которыхъ были произнесены тѣ или другія рѣчи, или лица, къ которымъ были произнесены эти рѣчи. Другіе ученые за точку дѣленія берутъ тѣ формы, въ которыхъ были произнесены рѣчи, и дѣлятъ ихъ на слѣдующія три группы: 1) притчи; 2) рѣчи въ собственномъ смыслѣ и 3) рѣчи экзегетическія, которыя были произносимы по пре-

имуществу въ синагогахъ. Нѣкоторые ученые дѣлятъ рѣчи Іисуса Христа на слѣдующія двѣ неравныя группы: 1) эсотерическія и 2) экзотерическія, т.-е. произнесенныя исключительно среди учениковъ и произнесенныя вообще къ народу. Мы ничего не имѣемъ противъ того или другаго дѣленія; но намъ кажется гораздо удобнѣе раздѣлить ученіе Іисуса Христа по самому его предмету. Въ этомъ случаѣ оно распадается уже на слѣдующія четыре группы: 1) ученіе о Богѣ Отцѣ; 2) ученіе о Себѣ самомъ; 3) ученіе о Св. Духѣ и 4) ученіе о церкви или царствіи Божіемъ. По этимъ-то четыремъ рубрикамъ мы и будемъ излагать въ своемъ трудѣ ученіе Господа нашего Іисуса Христа, распредѣляя по указаннымъ группамъ какъ рѣчи въ собственномъ смыслѣ, такъ и притчи, гдѣ бы и когда бы онѣ ни были произнесены, на берегу ли озера, или въ открытомъ полѣ, въ синагогахъ или домахъ частныхъ, при подошвѣ горы или въ самомъ храмѣ іерусалимскомъ.

I. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Богѣ Отцѣ [1]).

Всякое философское, теософическое или богословское ученіе, коль скоро оно получаетъ видъ строго-логической системы, не можетъ не касаться одного изъ самыхъ серьёзнѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ вопросовъ, какіе только въ силахъ затронуть умъ человѣка: это именно вопроса о первопричинѣ, о причинѣ бытія или, какъ говорятъ нѣкоторые ученые, о причинѣ всѣхъ причинъ. Обобщая всѣ доселѣ извѣстныя до-христіанскія философскія и теософическія системы, наука нашла, что вопросъ о первопричинѣ, т.-е. о причинѣ бытія или вселенной, былъ разрѣшаемъ главнымъ образомъ только въ четырехъ формахъ или—что́ то же—въ четырехъ философскихъ системахъ: политеистической, дуалистической, матеріалистической и пантеистической. Политеистическая система, низшая ступень въ исторіи теософскаго или богословскаго развитія человѣческаго разума, состоитъ въ томъ, что причиною бытія признается довольно многочисленное количество сверхъестественныхъ или абсолютныхъ началъ, гдѣ каждая изъ силъ природы олицетворяется въ извѣстное божество, которое и управляетъ извѣстною частію вселенной. Политеизмъ преобладалъ преимущественно въ до-христіанскій періодъ, достигъ своего наивысшаго развитія въ греко-римской имперіи и уже у Гомера перешелъ въ положительный антропоморфизмъ—возможный

[1]) При изложеніи ученія Господа нашего Іисуса Христа мы постоянно имѣли въ виду два крайніе, нерѣдко другъ другу совершенно противоположные, взгляда евангельскихъ критиковъ—*Шлейермахера* („Das Leben Jesu“, стр. 244—361) и *Баура* („Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, стр. 45—121).

для него предѣлъ развитія. Дуалистическая система допускаетъ въ мірѣ два абсолютныя, самостоятельныя и ни отъ кого независящія начала: доброе и злое, духъ и матерію. Колыбель этого воззрѣнія — Азія и—въ частности — Персія. Впрочемъ, это не есть вполнѣ самостоятельная, изолированная система: дуалистическимъ можетъ быть даже и политеизмъ, коль скоро все множество боговъ политеизма распадается на два совершенно самостоятельные лагеря: боговъ добрыхъ и боговъ злыхъ. Дуализмъ, хотя и значительно облагороженный и смягченный, былъ поддерживаемъ лучшими философами Греціи. Высшей же точки своего развитія онъ достигъ въ системахъ гностическихъ. Матеріалистическая система непосредственнымъ началомъ всей міровой жизни признаетъ только одну матерію и ею старается объяснить всѣ явленія не только внѣшнія или физическія, но и внутреннія, духовныя или психическія. Существованіе этой системы можетъ быть объяснено только отсутствіемъ яснаго различенія свойствъ матеріи отъ аттрибутовъ духа. Наконецъ, пантеистическая система, въ формальномъ отношеніи — одна изъ высшихъ ступеней, до которой только можетъ развиться философскій умъ человѣка самъ по себѣ, не полагаетъ in abstracto различія между міромъ и его причиною или Богомъ. Пантеистъ утверждаетъ, что начало міра, само по себѣ чуждое всякаго сознанія и свободы, непосредственно развивается въ явленіяхъ этого феноменальнаго міра. Пантеизмъ, такимъ образомъ, признаетъ, что начало міра, или Богъ, есть не что иное, какъ сама вселенная, только взятая въ ея цѣльности или общности. Начало пантеизма слѣдуетъ искать въ Индіи; дальнѣйшее же свое развитіе онъ получилъ въ Греціи у элеатовъ и затѣмъ у философовъ новѣйшаго времени (Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауэръ и Гартманъ). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что ученіе Іисуса Христа о Богѣ или первопричинѣ всего существующаго, не можетъ быть подведено ни подъ одну изъ этихъ системъ. По ученію Христа Богъ есть *единъ* прежде всего; но это ученіе о единствѣ Божіемъ не пантеистическое, потому что, по ученію пантеиста, Богъ есть существо безличное, несвободное, по ученію же Христа,—Богъ есть личный духъ, всесвободный и всесовершенный. Еще менѣе сходно ученіе Христа съ ученіемъ матеріалистовъ, такъ какъ,—по ученію Христа,—матерія есть не что иное, какъ твореніе Божіе; съ политеизмомъ и дуализмомъ ученіе Христа также не можетъ имѣть никакого сходства уже по одному тому, что оно есть чистѣйшій и возвышеннѣйшій монотеизмъ. Послѣ этого неудивительно, что нѣкоторые ученые (Шлейермахеръ и его школа) признаютъ монотеизмъ Христа, какъ и вообще Его ученіе о Богѣ абсолютно самобытнымъ и совершенно оригинальнымъ, не имѣющимъ ничего общаго даже и съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ [1]). Такой

[1]) Совершенно противоположный взглядъ высказываетъ Бауръ въ своихъ „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, 1864, стр. 46—60.

взглядъ не можетъ быть, однако-же, названъ вполнѣ вѣрнымъ, такъ какъ мы знаемъ, что монотеизмъ и притомъ безусловный, исключающій собою всякое политеистическое представленіе, былъ самою отличительною чертою религіознаго міровоззрѣнія ветхозавѣтныхъ іудеевъ. Впрочемъ, противъ послѣдняго нашего положенія, т.-е. противъ мнѣнія о еврейскомъ монотеизмѣ, дѣлаютъ нѣсколько довольно серьёзныхъ возраженій, которыхъ мы не можемъ не коснуться въ виду той тѣсной связи, въ которой ученіе Христа находится съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ.

Нѣкоторыя особенности въ употребленіи ветхозавѣтныхъ именъ Божіихъ, по преимуществу же множественное окончаніе: Elohim, приводятъ многихъ ученыхъ къ тому предположенію, что слово „Elohim“ содержитъ въ себѣ слѣды древнихъ политеистическихъ представленій о Богѣ, общихъ у евреевъ со всѣми другими народами, что еврейскій политеизмъ началъ исчезать только вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явилось новое, болѣе высокое понятіе о Богѣ, выражаемое именемъ Іегова. А это предположеніе, въ связи съ другими филологическими основаніями, породило, въ свою очередь, гипотезу о существованіи у евреевъ двухъ религіозныхъ воззрѣній — стараго и новаго, отразившихся и въ ихъ св. литературѣ, или о бытіи двухъ различныхъ школъ—іеговистовъ и элогистовъ. Такимъ образомъ, все сводится въ этихъ взглядахъ библейской критики къ тому, что ученіе о единомъ Богѣ у евреевъ, какъ и у другихъ народовъ, развилось изъ многобожія чрезъ возвышеніе одного божества надъ другими, какъ національнаго Бога страны, и утвердилось чрезъ постепенное распространеніе и утвержденіе въ народѣ новаго, болѣе высокаго понятія объ Іеговѣ, какъ великомъ Богѣ, покровителѣ евреевъ, что это понятіе, сначала боровшееся со старыми натуралистическими вѣрованіями, постепенно крѣпло въ народной вѣрѣ и окончательно установилось уже въ позднѣйшія времена, быть можетъ, не ранѣе эпохи Вавилонскаго плѣна [1]). Но эта гипотеза, какъ и возраженіе, на ней основанное, не выдерживаютъ критики ни съ филологической, ни съ исторической точки зрѣнія. Какъ извѣстно уже издавна, употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ имѣетъ значеніе своеобразное и болѣе широкое, чѣмъ въ другихъ, особенно новѣйшихъ языкахъ. Сами еврейскіе раввины издавна объясняли множественное окончаніе въ имени Элогимъ не въ смыслѣ количественнаго множества, а въ смыслѣ почтенія къ высочайшему Существу или въ смыслѣ сочетанія духовныхъ силъ и полноты совершенствъ въ Богѣ. Богъ одинъ, но силъ у Него много, и онѣ неисчислимы. Новѣйшая филологія выяснила этотъ взглядъ еще болѣе и дала возможность до из-

[1]) Это возраженіе, какъ и его опроверженіе, мы заимствуемъ у извѣстнаго нашего ученаго богослова—епископа Хрисанфа.

вѣстно степени понять значеніе имени Элогимъ съ сопоставленіемъ имени Іегова. Со временъ Дитриха принято въ филологіи, что множественное число въ еврейскомъ языкѣ служитъ къ образованію высшихъ или болѣе отвлеченныхъ понятій изъ низшихъ или болѣе конкретныхъ. Этотъ взглядъ не исключаетъ собою, а до извѣстной степени оправдываетъ и объясняетъ только прежній взглядъ раввинскій. Множественное число значило или могло значить и величіе, и полноту жизни. Въ этомъ смыслѣ и такое величественное явленіе природы, какъ небо, или такое широкое по объему понятіе, какъ вода, называются словами съ окончаніемъ множественнаго числа; но вмѣстѣ съ тѣмъ множественное окончаніе могло значить и болѣе общее или отвлеченное понятіе силы и власти. Всѣ разнообразныя сужденія новѣйшихъ филологовъ сводятся къ этому общему взгля ду, съ тѣмъ только различіемъ, что одни даютъ болѣе значенія нравственному элементу въ понятіи о силѣ, означаемой множественнымъ числомъ, другіе—отвлеченному. По Деличу, понятіе множественное въ еврейскомъ языкѣ переходитъ въ понятіе интенсивности, т.-е. увеличиваетъ или усиливаетъ значеніе слова и содержащихся въ немъ представленій Но поэтому же оно можетъ принимать и характеръ отвлеченнаго понятія, которое заключаетъ въ себѣ множество представленій. Въ смыслѣ понятія отвлеченнаго оно можетъ содержать въ себѣ и представленіе съ общимъ неопредѣленнымъ значеніемъ, т.-е. указывать на общую силу божества, не имѣя въ виду его опредѣленныхъ частныхъ свойствъ. На этомъ основаніи, Генгстенбергъ допускаетъ, что имя Элогимъ можетъ означать какъ возвышеніе, такъ и умаленіе понятія о божествѣ. Въ этомъ значеніи Элогимъ тождественно съ словами: Deitas, Θειότης, Gottheit и съ нашимъ русскимъ: Божество. Оно становится неопредѣленнымъ терминомъ, который указываетъ на силу признаваемую за божество, безъ различенія свойствъ божества истиннаго отъ свойствъ ложнаго. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія филологической или лингвистической, еще нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ непремѣнно слѣды прежнихъ политеистическихъ вѣрованій. Имя финикійскаго бога, стоящаго во главѣ политеизма, но отдѣльнаго отъ всѣхъ другихъ боговъ, употребляется также во множественномъ числѣ: Baalim, хотя Ваалъ былъ одинъ и выдѣлялся изъ среды всѣхъ другихъ боговъ. Съ точки зрѣнія исторической также нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ слѣды вѣрованій политеистическихъ. Въ исторіи самихъ евреевъ, какъ и въ исторіи ихъ св. книгъ, нѣтъ ясныхъ доказательствъ существованія различныхъ до противоположности воззрѣній на божество, привязанныхъ къ именамъ Элогимъ и Іегова. Не осталось въ Библіи и въ ея исторіи никакихъ слѣдовъ борьбы между этими предполагаемыми существенно-различными доктринами никакихъ недоразумѣній, которыя были бы связаны съ употребленіемъ того или другаго имени. Наконецъ, самое употребленіе въ Библіи именъ Іегова и

Элогимъ ясно доказываетъ, что между понятіями, заключенными въ нихъ, нѣтъ существеннаго различія, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ политеизма и монотеизма. Есть, дѣйствительно, мѣста или небольшіе отдѣлы, гдѣ исключительно встрѣчается то или другое имя, но такихъ мѣстъ немного [1]). Большею же частію въ древнѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта поперемѣнно встрѣчается то и другое имя, и они чередуются между собою. А иногда, что́ еще замѣчательнѣе, оба имени стоятъ вмѣстѣ и рядомъ, и притомъ очень нерѣдко (Быт. XI, 4; Ш, 24). Очевидно это значитъ, что Іегова есть тотъ же Элогимъ. Трудно, въ самомъ дѣлѣ, объяснить это совмѣстное употребленіе и соединеніе двухъ именъ Божіихъ, если предположить, что они содержали въ себѣ понятія разнородныя до противоположности, каковы понятія политеистическія и монотеистическія. Еслибы мы согласились даже съ новѣйшими критиками и экзегетами, что это смѣшанное и поперемѣнное употребленіе въ Библіи именъ Элогимъ и Іегова есть слѣдствіе интерполяціи, новѣйшихъ вставокъ, то и тогда слѣдовало бы признать, что въ понятіи народа, которому читались св. книги, Элогимъ и Іегова не были различны до противоположности. Это значило бы только, что понятіе Элогимъ ниже понятія Іеговы, не болѣе. Такимъ образомъ, послѣ сказаннаго ясно, какъ несправедливо поступаютъ нѣкоторые ученые, когда въ словѣ Elohim видятъ слѣды древнихъ политеистическихъ представленій, которыя у евреевъ были будто-бы общи со всѣми другими семитическими народами.

Нѣсколько иначе поступаютъ другіе ученые, когда, сравнивая монотеизмъ Христа съ монотеизмомъ ветхозавѣтнымъ, находятъ между ними существенное различіе, состоящее въ томъ, что ветхозавѣтный монотеизмъ слишкомъ узокъ, одностороненъ и, такъ сказать, лишь національненъ. Іегова, говорятъ они, является по ветхозавѣтному представленію единымъ истиннымъ Богомъ только одного народа израильскаго, но рядомъ съ Іеговою имѣли полную реальность въ глазахъ іудеевъ также и боги другихъ народовъ. Въ подтвержденіе этой мысли отрицательные критики приводятъ много примѣровъ. Патріархъ Іаковъ, высказывающій условія, при которыхъ Іегова будетъ его Богомъ, имѣетъ возможность избранія и другаго бога, слѣдовательно онъ признаетъ реальное существованіе другихъ боговъ. Затѣмъ указываютъ еще на синайскую заповѣдь: „Я Іегова, Богъ твой, который вывелъ тебя изъ земли Египетской. Да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ“. Наконецъ цитируютъ длинный рядъ такихъ ветхозавѣтныхъ выраженій, въ которыхъ Іегова представляется могущественнѣйшимъ и славнѣйшимъ, нежели другіе боги, но въ то же время въ нихъ какъ будто приписывается все-таки и этимъ бо-

---

[1]) Въ книгѣ Бытія встрѣчается: *Elohim*—I; II, 3; VI, 9—22; VII, 11—16; VIII, 1—19; IX, 1—17; *Іегова*—IV; VI, 1—8; VII, 1—5; VII, 6—10, VIII, 20—22; XI, 7—9.

гамъ извѣстная степень могущества и славы. Таково, напр., пѣсненное восклицаніе: „кто, какъ Ты, Іегова, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостію, досточтимъ хвалами, творецъ чудесъ?“ (Исх. XV, 11; ср. также Пс. 95, 134; 3 Цар. VIII, 23; Мих. VII, 18; Числъ XXI; Второз. IV, 7; Пар. XXVIII, 23 и др.). Впрочемъ, отрицательная критика дѣлаетъ для насъ и весьма важную уступку, когда говоритъ, что во всѣхъ книгахъ, писанныхъ послѣ плѣна Вавилонскаго, Іегова является единымъ истиннымъ Богомъ, рядомъ съ которымъ нѣтъ никакого другаго бога, и что только до времени плѣна о богахъ другихъ народовъ въ св. книгахъ часто говорится такъ, какъ будто эти боги были дѣйствительными, реальными существами. Но откуда же, спрашивается, такая разница въ св. книгахъ? Какъ извѣстно, у Іереміи совершенно ясно высказывается мысль, что боги язычниковъ суть не что иное, какъ одни простыя изображенія, и въ уста самихъ язычниковъ Іеремія вкладываетъ слова: „можетъ ли человѣкъ сдѣлать себѣ боговъ? Нѣтъ, это не боги“ (XVI, 20). Такими словами пророкъ, очевидно, желалъ выразить ту мысль, что боги язычниковъ суть только плоды одной человѣческой мечты, что они и для самихъ язычниковъ не имѣютъ никакой реальности. Отсюда ясно, что если со времени плѣна Вавилонскаго во всѣхъ св. книгахъ еврейскаго народа Іегова является единымъ истиннымъ Богомъ, рядомъ съ которымъ нѣтъ никакого другаго бога, то это оттого, что сами язычники мало-по-малу начали переставать вѣрить въ объективную реальность своихъ „боговъ“, которые поэтому же и въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта стали называться только изображеніями, идолами или истуканами. Наоборотъ, если до плѣна Вавилонскаго священные писатели называли языческія изображенія и истуканы „богами“, то, очевидно, только потому, что сами язычники считали ихъ за дѣйствительныя божества. Здѣсь не худо припомнить изреченіе Геродота, который прямо говоритъ, что Гомеръ и Гезіодъ „измыслили грекамъ ученіе о богахъ, потому что они дали богамъ различныя наименованія, обозначили ихъ почести и способности (τιμάς τε καὶ τέχνας) и очертили ихъ образы“. Пиѳагоръ также говорилъ, что „въ аду Гомеръ долженъ претерпѣть величайшее наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя онъ выдумалъ относительно боговъ“, и т. п. А Платонъ въ своей „Республикѣ“ запретилъ даже читать дѣтямъ сказаніе Гомера о богахъ.

Не отличаясь такимъ образомъ отъ ветхозавѣтнаго монотеизма по своему главному основоположенію о единствѣ Божества,—единствѣ, которое въ смыслѣ количественнаго понятія даже вовсе и неприложимо къ Богу, какъ существу безпространственному, и можетъ выражать собою только метафизическое понятіе о Божествѣ, какъ существѣ единственномъ и безусловномъ, монотеизмъ Христа не представляетъ существеннаго различія съ монотеизмомъ ветхозавѣтнымъ и въ

указаніи другихъ характеристическихъ чертъ монотеистическаго ученія или—что́ то же—въ указаніи остальныхъ общихъ свойствъ бытія Божія Мы, впрочемъ, коснемся только тѣхъ пунктовъ, которые наиболѣе подвергаются нападкамъ отрицательной критики.

Называя Бога своимъ Отцомъ, Іисусъ Христосъ въ то же время училъ, что Богъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отецъ всѣхъ людей; въ силу этого Онъ даже далъ Своимъ послѣдователямъ и образецъ молитвы, который начинается словами: „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“,— или, какъ говоритъ евангелистъ, „тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божіими“, потому что они „не отъ крови, не отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились“ (Іоан. I, 12, 13). Такое ученіе Іисуса Христа о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ людей, отрицательная критика[1]) считаетъ оригинальнымъ, самостоятельнымъ, дотолѣ неизвѣстнымъ міру и всецѣло принадлежащимъ только Іисусу. Правда, говоритъ отрицательная критика, въ пророческихъ книгахъ встрѣчаются иногда такія выраженія, гдѣ Богъ, говоря устами пророковъ, называетъ своимъ сыномъ іудейскій народъ (наприм., Осіи XI, 1), но это только частные случаи, не имѣющіе никакого особенно важнаго значенія въ ветхозавѣтной іудейской теологіи; вообще же по ветхозавѣтному міровоззрѣнію Богъ представляется только какъ верховный повелитель, законодатель и правитель (der Typus des Oberherrn, des Gesetzgebers und Regenten). Мало того,—по мнѣнію отрицательной критики, въ ученіи Христа о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ людей, нельзя не видѣть даже прямой полемики съ ветхозавѣтнымъ іудейскимъ представленіемъ, потому что Христосъ учитъ о Богѣ не какъ о верховномъ повелителѣ, законодателѣ и правителѣ, а какъ объ Отцѣ, и такимъ образомъ на мѣсто понятія теократическаго правленія или теократическаго государства ставитъ понятіе домостроительства, а это, очевидно, должно уже измѣнить и самое представленіе объ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ[2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію отрицательной критики, нужно допустить, что въ ученіи Христа о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ людей, нѣтъ ничего заимствованнаго изъ Ветхаго Завѣта, что оно вполнѣ оригинально и всецѣло только принадлежитъ Іисусу Христу. Но взглядъ отрицательной критики на то отношеніе, въ которомъ ученіе Христа о Богѣ Отцѣ стояло къ ученію ветхозавѣтному, совершенно неправиленъ. Безспорно, что Христосъ возвѣстилъ человѣку о Богѣ яснѣе, полнѣе и возвышеннѣе, чѣмъ Откровеніе ветхозавѣтное. Но несправедливо утверждать, что такого же ученія о Богѣ, хотя и въ формѣ менѣе понятной для че-

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 296. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 206.

[2]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 297.

ловѣческаго разсудка, не было въ Откровеніи ветхозавѣтномъ. Проповѣдуя, напр., о единствѣ Божіемъ, Іисусъ Христосъ въ то же время ясно открылъ міру, что проповѣдуемый Имъ единый Богъ есть троиченъ въ лицахъ. Это ученіе Христа не стоитъ въ противорѣчіи и съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ. Какъ мы видѣли уже выше, еврейское слово Elohim, обозначая имя единаго Бога, имѣетъ множественное окончаніе, чѣмъ и дало поводъ нѣкоторымъ новѣйшимъ ученымъ видѣть въ ветхозавѣтной религіи начала политеистическаго міровоззрѣнія. Но средневѣковые богословы дѣлаютъ отсюда совершенно иной выводъ: въ имени Elohim, которое есть одно изъ самыхъ употребительныхъ именъ Божіихъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, они видѣли указаніе на тайну троичности лицъ въ Божествѣ. Этого же мнѣнія держались и старые протестантскіе богословы, начиная съ Лютера и Кальвина. Нашъ ученый составитель „Записокъ на книгу Бытія“ (стр. 3) также замѣчаетъ, что это мнѣніе заслуживаетъ уваженія. Множественное Elohim, какъ доказываетъ и преосв. Хрисанѳъ, своимъ неопредѣленнымъ указаніемъ на полноту жизни въ Богѣ, которая оставалась еще сокровенною, потому что Богъ былъ *вѣдомъ* только какъ Творецъ міра или въ Его отношеніи къ міру, могло дѣйствительно указывать и на тайну троичности. Мы имѣемъ право въ этомъ самомъ первомъ словѣ ветхозавѣтной религіи о Богѣ видѣть и указаніе на ея послѣднее слово о Немъ въ устахъ Христа и такимъ образомъ въ этой низшей формѣ библейскаго понятія о Божествѣ находить прикровенное содержаніе самыхъ высшихъ представленій о Немъ. Особенно нужно сказать это о тѣхъ мѣстахъ Библіи, гдѣ, какъ и въ исторіи творенія человѣка, Элогимъ представляется совѣтующимся съ самимъ Собою, какъ бы съ множественною личностію: „сотворимъ человѣка“, или: „Адамъ сталъ какъ одинъ отъ Насъ“ (Быт. I, 26, III, 22). Здѣсь, по преимуществу, обращаетъ на себя вниманіе эта своеобразная форма рѣчи. Беккъ также признаетъ въ Elohim „тѣнь“ ученія о Троичности лицъ въ Божествѣ: по его замѣчанію, оно есть σκιὰ (тѣнь) того, что въ Евангеліи явилось какъ πλήρωμα (полнота) въ ученіи о Богѣ. То же самое нужно сказать и объ ученіи Іисуса Христа о Богѣ, какъ отцѣ всѣхъ людей. Христосъ, дѣйствительно, далъ право вѣрующимъ называть Бога отцомъ; но люди назывались „сынами Божіими“ еще даже въ книгѣ Бытія (VI, 2) во времена патріархальныя, до потопа. Правда, вопросъ о томъ, что̀ такое эти „сынове Божіи“ (Bene—ha Elohim), для библейской экзегетики — вопросъ издавна спорный. Подъ ними разумѣютъ то filios magnatum, puellas plebejas rapientes, то ангеловъ, которые въ Библіи называются также сынами Божіими, то, какъ всего ближе дается непосредственнымъ смысломъ сказанія, благочестивыхъ семитовъ, потомковъ Сиѳа (Быт. IV, 26; VI, 1, 2). Первое объясненіе принадлежитъ самаританскимъ и древнимъ еврейскимъ толковникамъ. Второе было по

преимуществу распространеннымъ въ еврейской синагогѣ и встрѣчается у древнихъ церковныхъ учителей. Оно, между прочимъ, основывается на томъ, что греческіе переводчики еврейскаго текста намѣревались, повидимому, Bene ha Elohim (сынове Божіи) перевести словами: „ангелы Божіи“. Но это мнѣніе, начиная съ Оригена, отвергалось многими отцами (Златоустъ, Ѳеодоритъ, Августинъ) уже по самому своему догматически-ложному смыслу, такъ какъ ангелы Божіи ни женятся, ни посягаютъ. Изъ древнихъ отцовъ большинство поэтому и разумѣетъ здѣсь потомковъ благочестиваго Сиѳа. „Сыны Божіи“ и „сыны человѣческіе“ — это люди вѣры и благочестія и люди невѣрія, или суевѣрія, или порока. Сама отрицательная критика не отвергаетъ того, что отцомъ іудейскаго народа называлъ себя Богъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Различіе, такимъ образомъ, состоитъ только въ томъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ сыномъ Божіимъ называется весь іудейскій народъ, какъ нравственно-политическая единица, хранившая въ неповрежденной чистотѣ идею будущаго Искупителя, а въ Новомъ Завѣтѣ такимъ именемъ можетъ называться каждый вѣрующій во Христа, поелику онъ является *личнымъ* участникомъ самаго дѣла искупленія, совершеннаго истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Пророчества о будущемъ Мессіи давались въ Ветхомъ Завѣтѣ, хотя и чрезъ отдѣльныхъ лицъ, но не отдѣльнымъ лицамъ, которыя сами по себѣ были-бы не въ состояніи въ полной чистотѣ сохранить мессіанскую идею, таинственно прикровенную для нихъ тѣмъ или другимъ внѣшнимъ образомъ; поэтому давались они всему іудейскому народу, который, при Божественномъ водительствѣ, всегда могъ сохранить и дѣйствительно хранилъ, хотябы то въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, идею будущаго Искупителя. Если же мессіанскія пророчества въ Ветхомъ Завѣтѣ давались иногда и отдѣльнымъ лицамъ, то эти лица были таковы, что потенціально они представляли собою весь израильскій народъ, какъ его родоначальники,—таковы: Адамъ, Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Напротивъ, въ Новомъ Завѣтѣ, когда уже лично явился на землю обѣтованный Мессія, каждое лицо, лично увѣровавшее въ Него, становится личнымъ носителемъ идеи явившагося уже Мессіи, т.-е. въ Новомъ Завѣтѣ каждое вѣрующее во Христа лицо равняется по своему отношенію къ Мессіи всему іудейскому народу въ его цѣлости, а потому и весьма естественно, что то сыновство, которое въ Ветхомъ Завѣтѣ приложимо только ко всему народу, въ Новомъ Завѣтѣ можетъ быть относимо къ каждому вѣрующему во Христа. Понятно, что въ этомъ отношеніи ученіе Христа о Богѣ Отцѣ не можетъ быть названо новымъ въ полномъ смыслѣ этого слова: оно заключалось еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ; но въ Новомъ Завѣтѣ оно получило только болѣе широкія границы, — весьма естественно, потому что вмѣстѣ съ искупленіемъ, совершеннымъ Іисусомъ Христомъ,

въ Новомъ Завѣтѣ расширились и самыя отношенія между Богомъ и человѣкомъ.

Все ветхозавѣтное міровоззрѣніе, говорятъ отрицательные критики [1]), проникаетъ только идея Бога, какъ строгаго неумолимаго судіи и мздовоздаятеля (die Idee der Nemesis); послушаніе Божественной волѣ награждается, а неповиновеніе наказывается, но награждается только земнымъ благосостояніемъ, равно какъ и наказывается только земными несчастіями. Если Меня послушаетесь, будете пользоваться земными благами; если же Меня не послушаетесь, мечъ васъ истребитъ, потому что такъ говорятъ уста Господни. Это—типъ всего пророческаго аскетизма, говорятъ отрицательные критики; къ этой идеѣ сводятся всѣ угрозы и всѣ увѣщанія, ею же, наконецъ, проникнуто все іудейское законодательство, равно какъ и вся гражданская сторона іудейскаго теократизма. Но Христосъ, по мнѣнію отрицательныхъ критиковъ, совершенно уничтожаетъ это воззрѣніе, когда учитъ, что законы природы, установленные Богомъ, по которымъ развиваются всѣ событія и которые имѣютъ постоянное вліяніе на благосостояніе людей, независимы отъ той моральной оцѣнки человѣческихъ дѣйствій, которую производитъ Богъ, одинаково повелѣвающій восходить солнцу какъ надъ добрыми, такъ и надъ злыми людьми, и идти дождю какъ на праведниковъ, такъ и на грѣшниковъ. Это ученіе Христа, по взгляду отрицательныхъ критиковъ, было полемически направлено прямо противъ главной идеи всего Ветхаго Завѣта, такъ какъ оно уничтожало собою то представленіе, которое имѣли ветхозавѣтные іудеи объ отношеніи Бога къ человѣку. Но отрицательные критики безъ особеннаго вниманія относятся въ этомъ случаѣ къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ; по крайней мѣрѣ, они проходятъ молчаніемъ нѣкоторыя мѣста, какъ, напр., въ книгѣ Исхода (XXXIII, 19; XXXIV, 6), гдѣ Богъ представляется говорящимъ Моисею: „Я проведу предъ тобою всю славу Мою и провозглашу имя Іеговы предъ тобою“ (XXXIII, 19) „и прошелъ Іегова предъ лицемъ его (т.-е. Моисея) и возгласилъ: „Господь, Господь, Богъ человѣколюбивый и милосердый, долготерпѣливый, и многомилостивый, и истинный!“ (XXXIV, 6). Насколько этотъ текстъ подтверждаетъ вышеуказанное мнѣніе отрицательныхъ критиковъ, предоставляемъ судить самимъ читателямъ. Представленіе Бога, какъ праведнаго судіи и мздовоздаятеля, карателя всего злаго, въ устахъ Христа только смягчается, но не уничтожается совершенно. Въ рѣчахъ Христа Богъ дѣйствительно представляется любвеобильнымъ отцомъ всѣхъ вѣрующихъ, ибо вѣрующіе во Христа чрезъ Его искупительную смерть уже перестали быть рабами грѣха и сынами проклятія и получили

---

[1]) Срвн., напр., Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 301, Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 206.

власть быть чадами Божіими; сѣмя жены стерло главу змія и уничтожило причину гнѣва Божія; не каждый грѣхъ угрожаетъ теперь имъ праведнымъ гнѣвомъ Божіимъ, ибо заслугами Того, который искупилъ насъ отъ вѣчныя смерти, они всегда имѣютъ возможность покаяніемъ омывать свои грѣхи. Но идея Бога, какъ праведнаго мздовоздаятеля, все-таки не уничтожается совершенно и въ ученіи Христа. Христосъ говоритъ только, что теперь Отецъ уже не судитъ никому и судъ весь далъ Сыну; но тѣмъ не менѣе, когда настанетъ царство славы, праведники за свою правду наслѣдуютъ жизнь вѣчную, точно такъ же какъ грѣшники за свои нечестія пріимутъ муку вѣчную, какъ вполнѣ заслуженное ими наказаніе. Такимъ образомъ, и въ этомъ пунктѣ ученіе Христа нисколько не стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ. Оно только уясняетъ ветхозавѣтное ученіе и если даже значительно видоизмѣняетъ его, то это обстоятельство вполнѣ объясняется тѣмъ, что послѣ принесенія Голгоѳской жертвы значительно, если только не существенно, измѣнились самыя отношенія Бога къ человѣку. Ученіе Христа, слѣдовательно, отличается отъ ветхозавѣтнаго ученія въ этомъ случаѣ не въ самомъ понятіи о Богѣ, а лишь въ указаніи на то измѣненное отношеніе, которое въ Новомъ Завѣтѣ стало имѣть мѣсто между Богомъ и человѣкомъ. Богъ, возвѣщенный Христомъ, тотъ же, который открылъ себя и ветхозавѣтному человѣчеству; но въ Новомъ Завѣтѣ Онъ представляется примиреннымъ съ человѣчествомъ, а потому Онъ уже не грозный каратель зла, а лишь добрый и любвеобильный Отецъ искупленныхъ грѣшниковъ, Богъ обращающій, спасающій и прощающій... Въ притчѣ о блудномъ сынѣ (Лук. XV, 11—32) особенно прекрасно излагается ученіе Христа о Богѣ, какъ Отцѣ милосердомъ, съ радостію принимающемъ кающагося грѣшника, при общей радости ангеловъ Божіихъ (Лук. XV, 10). Но въ притчѣ о десяти талантахъ ясно указывается также и на то, какъ тяжело Господь караетъ тѣхъ людей, которые упорно и сознательно не хотятъ пользоваться для своего же собственнаго блага, для своего же собственнаго спасенія тѣми дарами благодати, которые ниспосылаются имъ Богомъ.

Наконецъ, укажемъ еще одинъ пунктъ въ ученіи Христа о Богѣ, который вызываетъ нѣсколько возраженій со стороны отрицательной критики. Въ бесѣдѣ съ женою-самарянкою Іисусъ Христосъ велъ рѣчь о предписанномъ въ законѣ Моисеевомъ обрядовомъ поклоненіи Богу, т.-е. о принесеніи жертвы въ извѣстныя времена и по указаннымъ въ законѣ обстоятельствамъ. На слова самарянки: „отцы наши поклонялись на этой горѣ (Гаризинѣ); а вы (т.-е. іудеи) говорите, что мѣсто, гдѣ должно покланяться, находится въ Іерусалимѣ“,—Іисусъ Христосъ сказалъ: „повѣрь Мнѣ, что наступаетъ время, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете покланяться Отцу; вы не знаете чему кланяетесь, а мы знаемъ, чему кла-

няемся: ибо спасеніе отъ іудеевъ. Но настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ покланяться Отцу въ духѣ и истинѣ; ибо такихъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ. Богъ есть духъ: и покланяющіеся Ему должны покланяться въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. IV, 20—24). Сравнивая это ученіе Христа съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, отрицательные критики [1]) и въ этомъ случаѣ находятъ, что ученіе Христа не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, что оно стоитъ съ нимъ даже въ противорѣчіи, а потому и должно быть признано вполнѣ оригинальнымъ и самостоятельнымъ. Если мы примемъ во вниманіе теократическую практику іудейскаго народа, говорятъ отрицательные критики, то мы не можемъ не видѣть того, что въ ветхозавѣтномъ міровоззрѣніи господствовали только очень смутныя, такъ сказать, плотскія и лишь человѣкообразныя представленія о Божествѣ. Уже Моисей ясно высказалъ ту мысль, что только на одно опредѣленное мѣсто должно смотрѣть какъ на особенное мѣстопребываніе Божества, какъ на такой пунктъ, въ которомъ только и возможно явленіе Бога для принятія людскихъ моленій. Вообще, говорятъ отрицательные критики, въ іудействѣ преобладала привязанность къ внѣшнему, обрядному,—и притомъ привязанность чисто произвольная (die Gebundenheit rein willkührlich), механическая, безжизненная; напротивъ, Христосъ проповѣдывалъ только духовную связь Бога съ людьми и даже порицалъ всякую внѣшность. Въ этомъ отношеніи, по взгляду отрицательной критики, Христосъ прямо полемизируетъ съ чувственнымъ и плотскимъ элементомъ іудейскаго міровоззрѣнія и культа, потому что въ противоположность къ ветхозавѣтной молитвѣ, соединенной съ извѣстнымъ мѣстомъ, Онъ проповѣдуетъ чисто духовное почитаніе Бога. Правда,—дѣлаетъ уступку отрицательная критика,—у пророковъ также можно иногда встрѣтить рѣзко выраженную полемику противъ внѣшней формальной обрядности іудейскаго богослуженія; но пророкъ самъ становится понятнымъ только съ точки зрѣнія іудейскаго теократизма, т.-е. въ ограниченномъ смыслѣ, и послѣднею цѣлію для него является лишь благоденствіе опредѣленнаго народа въ опредѣленной странѣ. Если мы примемъ во вниманіе ту важность, которая вообще приписывалась ветхозавѣтнымъ обрядамъ и различнымъ церемоніямъ, говорятъ отрицательные критики [2]), – то окажется, что пророки предпринимали противъ нихъ такую же полемику, какъ и Христосъ; но если мы будемъ имѣть въ виду партикуляризмъ пророческой дѣятельности, то придемъ къ заключенію, что Христосъ велъ полемику даже и противъ пророковъ. Такое разсужденіе отрицательныхъ критиковъ оказывается, впрочемъ, совершенно невѣрнымъ. Въ бесѣдѣ Іисуса Христа

---

[1]) Напр, Шлейермахеръ, „Das Leben Jesu“, стр. 299.

[2]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 300.

съ самарянкою рѣчь идетъ, какъ мы сказали, не о молитвѣ вообще, а лишь о предписанномъ въ законѣ Моисеевомъ обрядовомъ поклоненіи Богу, т.-е. о принесеніи жертвъ въ извѣстныя времена и по указаннымъ въ законѣ обстоятельствамъ. Молиться Богу, и по ученію ветхозавѣтнаго писанія, можно и даже должно было всегда и вездѣ: „на всякомъ мѣстѣ владычество Его благослови, душе моя, Господа“, говоритъ псалмопѣвецъ. И каждый благочестивый израильтянинъ почиталъ за священную обязанность и непремѣнный долгъ молиться Богу не только вечеромъ и утромъ, но и седмижды днемъ, какъ это дѣлалъ, напр., Давидъ въ своемъ домѣ, или троекратно въ день, какъ дѣлалъ Даніилъ вмѣстѣ съ своими сотоварищами, находясь въ плѣну Вавилонскомъ. Въ бесѣдѣ съ самарянкою Христосъ указываетъ только на то, что настаетъ уже время, когда служеніе Богу по закону Моисееву жертвами и обрядами ветхозавѣтными должно прекратиться и замѣниться новымъ, высшимъ и совершеннѣйшимъ служеніемъ,—что для этого новаго служенія Богу не нужно будетъ какое-нибудь опредѣленное мѣсто въ Іудеѣ или Самаріи, но что оно будетъ совершаться вездѣ, по всей вселенной, а потому и самый споръ о мѣстѣ приношенія жертвъ ветхозавѣтныхъ совершенно безполезенъ. Дѣйствительно, по ветхозавѣтному представленію, составленному на основаніи Моисеевой заповѣди, приносить жертвы и совершать предписанныя закономъ празднества и священные обряды можно было только на мѣстѣ избранномъ и освященномъ самимъ Богомъ. Такимъ единственнымъ для всего народа еврейскаго мѣстомъ богослуженія вначалѣ была скинія свидѣнія, а потомъ іерусалимскій храмъ. Но когда десять колѣнъ израильскихъ отдѣлились отъ царства Іудейскаго и потомъ, смѣшавшись съ язычниками, назвались самарянами, они устроили себѣ особый храмъ и жертвенникъ на горѣ Гаризинѣ. Отсюда произошелъ самарянскій расколъ, столь ненавистный іудеямъ; отсюда же между ними и безконечные споры о томъ, на какомъ мѣстѣ должно покланяться Богу, т.-е. приносить законныя жертвы. Вотъ почему самарянка, считая Іисуса Христа пророкомъ, прежде всего пожелала узнать отъ Него: гдѣ правильнѣе покланяться Богу, т.-е. приносить предписанныя закономъ жертвы, на горѣ Гаризинъ или въ іерусалимскомъ храмѣ, какъ говорятъ іудеи. Но опредѣленное мѣсто, назначенное Моисеемъ для принесенія предписанныхъ закономъ жертвъ, вовсе не указываетъ на то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ представленіе о Богѣ было человѣкообразнымъ, чувственнымъ или плотскимъ. Цѣль, которая преслѣдовалась въ данномъ случаѣ, какъ, конечно, извѣстно и отрицательной критикѣ, заключалась совершенно въ другомъ. Опредѣленное мѣсто, указанное для ветхозавѣтныхъ жертвоприношеній, вовсе не означало того, что, по ветхозавѣтному міровоззрѣнію, на другомъ мѣстѣ Богъ уже будто-бы не могъ слышать молитвы израильтянина, — имъ поддерживалась только централизація еврей-

ской жизни, единство вѣрованій еврейскаго народа; оно представляло только большее ручательство за сохраненіе въ неповрежденной чистотѣ мессіанской идеи. Но съ пришествіемъ на землю Христа такая замкнутость жизни уже была не нужна: іерусалимская централизація окончила свою задачу; Евангеліе не должно было ограничиться только однимъ еврейскимъ народомъ. — оно должно было обнять собою весь міръ; религіозное сознаніе уже не должно было соединяться только съ однимъ опредѣленнымъ мѣстомъ того или другаго богопочитанія, а потому „истинные поклонники — говоритъ Христосъ — будутъ поклоняться Отцу въ духѣ и истинѣ". Очевидно, что здѣсь Христосъ отрицаетъ мѣсто молитвы не само по себѣ, а лишь по отношенію къ Гаризину и Іерусалиму. Что же касается человѣкообразнаго представленія о Божествѣ у евреевъ, то объ этомъ мы должны сказать слѣдующее. Идея отрѣшенности Бога отъ міра, проникающая собою все библейское вѣроученіе, не могла. конечно, особенно вначалѣ, выразиться въ формахъ ей вполнѣ соотвѣтственныхъ. Строго говоря, для выраженія этой идеи нѣтъ и словъ на человѣческомъ языкѣ Непостижимаго во внутреннемъ существѣ своемъ Бога мы можемъ постигать только чрезъ природу и познаніе себя самихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбѣжны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Иначе представленіе Бога возможно только подъ формою отрицанія всего того, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни; но это будетъ мертвое отвлеченіе, совершенно безсодержательное. Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые, быть можетъ, болѣе выясняли ея мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалектическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ духа безконечнаго. „Богъ теантропировалъ человѣка", т.-е. сотворилъ его по своему образу, говоритъ Якоби; „поэтому и человѣкъ антропоморфируетъ Бога", т.-е. представляетъ Его человѣкообразно. Но что въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ также мыслится только какъ духъ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Великій Моисей торжественно возвѣщаетъ своему народу о безтѣлесности и духовности Іеговы, который есть Богъ духовъ и всякой плоти (Исх. XXVII, 16). Данныя имъ отъ лица Божія заповѣди начинаются словомъ о единствѣ Божества и запрещеніемъ покланяться кумиру или всякому видимому подобію Бога. Запрещеніе это равно касается всѣхъ трехъ областей природы, на которыя древніе дѣлили вселенную. Ни то, что̀ на небѣ — вверху, ни то, что̀ на землѣ — внизу, ни то, что̀ въ водахъ подъ землею, не должно быть предметомъ поклоненія. Іегова — невыразимъ; ничто видимое не можетъ служить Его подобіемъ. Идея безобразности, тѣмъ болѣе — безтѣлесности Божества — совершенно ясна. Далѣе, Богъ является на Синаѣ

самому пророку не существомъ Своимъ, не Своею внутреннею жизнію, а въ различныхъ образахъ и притомъ не похожихъ на тѣ, въ какихъ Онъ открывался прежде,—является въ густомъ облакѣ, въ громѣ и молніи. Пророкъ проситъ Іегову показать ему славу Свою, т.-е. явиться ближе и непосредственнѣе. Но въ отвѣтъ на это слышитъ, что лица Іеговы видѣть невозможно (Исх. XXX, 20). Вотъ великая мысль, открытая среди самыхъ, повидимому, чувственныхъ, внѣшнихъ явленій Божества, мысль совершенно тождественная по значенію или скрытому въ ней содержанію съ евангельскимъ замѣчаніемъ, что Бога никто не видѣлъ нигдѣ (Іоан. I, 18; ср. V, 37): Іегова является человѣку только Своею славою, т.-е внѣшними обнаруженіями Своихъ свойствъ въ природѣ и человѣкѣ. Таковъ глубокій богословскій и метафизическій смыслъ, скрывающійся въ описаніи явленія Моисею славы Божіей. Ясно, что видимыя явленія Бога на Синаѣ не противорѣчатъ идеѣ заповѣдей синайскаго законодательства о безобразности и духовности Божества и вполнѣ съ нею согласны. Точно также у Іова, среди описаній силы Божіей, повидимому непосредственно открытой въ явленіяхъ природы, можно указать явное отрицаніе всякой человѣкообразности въ Богѣ: Богъ смотритъ и видитъ не какъ человѣкъ; не плотскія у Него очи; дни Его не то, что дни человѣка (X, 4, 5), они неисчислимы; Онъ превыше самыхъ небесъ, глубже преисподней и непостижимъ (XI, 7, 8). Въ періодѣ пророческій не исчезаетъ образность, но она является рѣже и имѣетъ по преимуществу символическій характеръ (ср. Ис. 1—10; Дан. VII, 9—27). Въ связи съ нею полнѣе, чѣмъ прежде, раскрываются свойства безконечнаго Духа и вмѣстѣ съ тѣмъ Его отрѣшенность отъ міра, Его безпредѣльность и несравнимое ни съ чѣмъ конечнымъ величіе. „Кому уподобите вы Бога,—спрашивалъ пророкъ Исаія,—какое подобіе Ему найдете (XL, 18, 25)? Что̀ можетъ сравняться съ Нимъ во вселенной? Не только неразумная природа, не только небеса, которыя Онъ измѣрилъ Своею пядью, и воды океана, которыя Онъ исчерпалъ Своею горстью, горы и холмы, которые Онъ взвѣсилъ на вѣсахъ Своихъ (ст. 12), но и самъ человѣкъ—ничтожество. Что̀ такое предъ Нимъ все вмѣстѣ взятое человѣчество? Народы предъ Нимъ, какъ капля изъ ведра, какъ пылина на вѣсахъ (ст. 15). Но и вся масса ихъ также—ничто, даже менѣе, чѣмъ ничто,—менѣе ничтожества и пустоты считается у Него (ст. 17). Какъ небо выше земли, такъ пути Божіи выше путей человѣка, и мысли Его выше мыслей человѣческихъ. (LV, 9). Никто не можетъ уразумѣть духъ Господа и быть Его совѣтникомъ“ (XL, 13). „Весь міръ предъ Нимъ какъ колебаніе стрѣлки вѣсовъ или какъ утренняя капля росы, сходящей на землю“,—говорилъ, выясняя ту же мысль, составитель книги Премудрости (XI, 23). Яснѣе, разительнѣе нельзя было выразить доступнымъ народу языкомъ мысли о безпредѣльности безконечнаго

Духа, о премірности Бога Израилева, который, по словамъ другаго пророка, есть Богъ и вблизи и вдали (Іерем. XXIII, 23). Итакъ, еврейскій Іегова есть безконечный Духъ, отрѣшенный отъ міра и неимѣющій съ нимъ ничего общаго Свойства Его безмѣрно возвышаютъ Его надъ человѣческимъ міромъ и надъ всѣмъ, что во вселенной. Изъ того же, что Онъ есть существо отдѣльное отъ міра, само собою слѣдуетъ, что Онъ не есть духъ въ смыслѣ міровой субстанціи, что Онъ безпредѣленъ, всемогущъ и премудръ не въ смыслѣ пантеистическомъ,—однимъ словомъ, что Онъ есть духъ личный. Такимъ образомъ, отрицательные критики поступаютъ совершенно несправедливо, когда говорятъ, что ученіе Христа о Богѣ, какъ духѣ, не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, что оно стоитъ съ нимъ даже въ противорѣчіи и что поэтому должно быть признано вполнѣ оригинальнымъ и самостоятельнымъ.

Ученіе Христа о совершенствѣ Божіемъ также не стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ. И евангельское изреченіе Христа: „будьте совершенны, какъ совершенъ вашъ небесный Отецъ“ можно считать тождественнымъ съ изреченіемъ ветхозавѣтнымъ: „будьте святы, потому что святъ Іегова“, т.-е. возвышайтесь въ жизни надъ порокомъ и чувственностію, потому что вашъ Богъ, вашъ идеалъ есть существо святое, чистое, духовное, отрѣшенное отъ всего видимаго и безмѣрно возвышенное надъ всею вселенною (Лев. XII, 44; XIX, 2; XX, 7; XXI, 8).

Говоря о полемикѣ Христа съ ветхозавѣтнымъ представленіемъ о Богѣ и Его почитаніи, отрицательные критики, по всей вѣроятности, ученіе, содержащееся въ ветхозавѣтномъ писаніи, смѣшиваютъ (и, можетъ быть, даже не ненамѣренно) съ тѣми представленіями, которыя имѣли во время земной жизни Іисуса Христа фарисеи, книжники и другіе представители іудейской интеллигенціи того времени. Но подобнаго смѣшенія, конечно, допускать нельзя. Въ періодъ общественнаго служенія Іисуса Христа іудейскія народныя воззрѣнія такъ далеко разошлись съ воззрѣніями ветхозавѣтныхъ писателей, что по однимъ нельзя судить о другихъ. Христосъ, дѣйствительно, всегда обличалъ книжниковъ и фарисеевъ за то, что они придерживались преданія старцевъ, нарушая заповѣдь Божію, и слѣдили только за обрядностью и внѣшностью, забывая то значеніе и смыслъ, которые имѣли тѣ или другіе обряды. Тѣмъ не менѣе нигдѣ нельзя найти въ Евангеліяхъ и малѣйшаго намека на то, чтобы Онъ признавалъ неистиннымъ ученіе ветхозавѣтныхъ писаній или подрывалъ у народа довѣріе къ ветхозавѣтному откровенію. Напротивъ, Онъ часто ссылался даже на ветхозавѣтное писаніе и именно какъ на Божественное Откровеніе, котораго Онъ не только не намѣревался уничтожить, но въ которомъ Онъ даже не хотѣлъ измѣнить одной іоты или только

одной черты, потому что Онъ пришелъ не разрушить ветхозавѣтное Откровеніе, а лишь восполнить его.

Но если ученіе Іисуса Христа о Богѣ не различается *существенно* отъ ученія ветхозавѣтнаго, то спрашивается: какую же заслугу въ этомъ отношеніи Христосъ оказалъ роду человѣческому?.. А вотъ какую: Онъ распространилъ по всему міру и уяснилъ свѣтъ той богооткровенной истины, хранителемъ которой въ продолженіе нѣсколькихъ тысячелѣтій былъ народъ израильскій; Бога Авраама, Исаака и Іакова Онъ провозгласилъ Богомъ всего человѣчества. И если Моисей далъ законъ малому народу, то Іисусъ Христосъ посылаетъ Своихъ учениковъ научить всѣ народы и сообщить имъ новый духъ, духъ возрожденія, что, конечно, еще больше самихъ ветхозавѣтныхъ законовъ.

II. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Себѣ самомъ [1]).

Едва-ли во всей исторіи древности можно указать такое согласіе различныхъ повѣствователей относительно какого-нибудь историческаго явленія, какое представляютъ наши евангельскія повѣствованія относительно ученія Іисуса Христа о Своемъ лицѣ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Христосъ училъ о Себѣ какъ о лицѣ, посланномъ отъ Бога, какъ о лицѣ обѣтованномъ и предвозвѣщенномъ всѣми ветхозавѣтными пророками. Когда однажды Онъ пришелъ въ Назаретъ, гдѣ былъ воспитанъ, и вошелъ по обыкновенію Своему въ день субботній въ синагогу и сталъ читать, Ему подали книгу пророка Исаіи; и Онъ, раскрывъ книгу, нашелъ мѣсто, гдѣ было написано: „Духъ Господень на мнѣ: ибо Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ, и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное“ (Исаіи 61, 1—2). Закрывъ книгу и отдавъ ее служителю, Онъ сѣлъ; глаза всѣхъ бывшихъ въ синагогѣ были устремлены на Него. И Онъ началъ говорить имъ: „нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами“ (Лук. IV, 16—22). Съ того времени Іисусъ началъ проповѣдывать и говорить: „покайтесь; ибо приблизилось царство небесное“ (Мѳ. IV, 17). Что Іисусъ Христосъ вообще смотрѣлъ на Себя, какъ на лицо предвозвѣщенное пророками, прекрасное доказательство этого находится также и въ Евангеліи отъ Іоанна. Обличая однажды іудеевъ за ихъ ожесточенное невѣріе, Іисусъ употребилъ противъ нихъ ихъ

---

[1]) Срвн. Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“, стр. 75—121; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 279—294.

же собственное оружіе. „Испытайте писанія,—сказалъ Онъ имъ,—ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣчную; а они свидѣтельствуютъ о Мнѣ. Но вы не хотите прійти ко Мнѣ, чтобы имѣть жизнь. Не принимаю славы отъ человѣковъ; но знаю васъ: вы не имѣете въ себѣ любви къ Богу. Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной прійдетъ во имя свое, его примете. Какъ вы можете вѣровать, когда другъ отъ друга принимаете славу, а славы, которая отъ единаго Бога, не ищете? Не думайте, что Я буду обвинять васъ предъ Отцемъ Моимъ: есть на васъ обвинитель—Моисей, на котораго вы уповаете. Ибо еслибы вѣрили Моисею; то повѣрили бы и Мнѣ: потому что онъ писалъ о Мнѣ. Если же его писаніямъ не вѣрите, какъ повѣрите Моимъ словамъ?“ (Іоан. V, 39—47; срвн. также Іоан. III, 14. 15; Лук. XXIV, 26). Эти и подобные имъ евангельскіе отрывки не подходятъ подъ мѣрку школьно-философскаго воззрѣнія отрицательныхъ критиковъ, потому что здѣсь, очевидно, нужно признать что-нибудь одно изъ двухъ: или Христосъ говорилъ о Себѣ правду,—въ такомъ случаѣ Онъ дѣйствительно былъ обѣтованный и возвѣщенный ветхозавѣтными пророками Эммануилъ (т.-е. Богочеловѣкъ); или же Онъ хотѣлъ, чтобы Его слушатели составили о Немъ ложное понятіе, —и такимъ образомъ присвоивалъ Себѣ то, что́ Ему не принадлежало. Но отрицательная критика не хочетъ признать ни того, ни другаго. Выйти же изъ такого затрудненія ей казалось возможнымъ лишь двумя путями: или чрезъ упорное отрицаніе подлинности приведенныхъ мѣстъ, или же чрезъ діалектическое перетолкованіе прямаго смысла ихъ безъ ущерба для того или другаго школьно-философскаго міровоззрѣнія. Отрицательная критика такъ дѣйствительно и поступаетъ. Мы, впрочемъ, не будемъ касаться тѣхъ основаній, по которымъ нѣкоторые изъ отрицательныхъ критиковъ отвергаютъ подлинность вышеприведенныхъ мѣстъ, такъ какъ это значило бы начинать дѣло съ самаго начала, ab ovo, и такъ какъ о подлинности евангельскихъ повѣствованій мы уже трактовали. Мы коснемся только мнѣнія тѣхъ отрицательныхъ критиковъ, которые, не отвергая подлинности евангельскихъ мѣстъ, стараются ихъ перетолковать въ желаемомъ для себя смыслѣ. Между такими учеными первое мѣсто долженъ, конечно, занять Шлейермахеръ и его послѣдователи. По мнѣнію этихъ ученыхъ [1]), было бы крайностію думать, что Христосъ смотрѣлъ на Себя какъ на *обѣтованнаго* Мессію въ томъ смыслѣ, будто-бы ветхозавѣтные пророки предсказали не только о свойствахъ Его лица, но даже и объ отдѣльныхъ моментахъ изъ Его жизни; гораздо естественнѣе и правдоподобнѣе, по мнѣнію тѣхъ же ученыхъ, было бы предположеніе, что въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ и обѣтованіяхъ Іисусъ видѣлъ

[1]) См., напр., соч. Шлейермахера „Das Leben Jesu“, стр. 262—263.

лишь одну общую идею мессіанскихъ обѣтованій, т.-е. идею будущаго блага, и выставлялъ Себя такимъ лицомъ, въ которомъ и чрезъ котораго должно было исполниться все то, что можетъ быть мыслимо, какъ это обѣтованное благо. Въ вышеприведенномъ нами мѣстѣ изъ Евангелія отъ Іоанна Іисусъ Христосъ говоритъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, не о писателѣ Моисеѣ, а лишь о его писаніи, т.-е. о Пятокнижіи; но никто не можетъ доказать, что въ Пятокнижіи находятся мѣста, которыя бы пророчественно указывали на такое именно лицо, какимъ въ дѣйствительности былъ Іисусъ Христосъ и чтобы на основаніи ихъ Христосъ съ увѣренностію могъ сказать о Себѣ: „въ Пятокнижіи написано обо Мнѣ“. На основаніи Пятокнижія Христосъ, по мнѣнію отрицательной критики [1]), могъ сказать только: „да, тамъ писано и обо Мнѣ“, т.-е., не утверждая того, чтобы въ Пятокнижіи находились болѣе частныя и опредѣленныя представленія о Немъ, какъ объ извѣстной исторической личности, но что тамъ есть только общее указаніе на мессіанскую идею, которая въ немъ была реализирована. На первый разъ можетъ показаться даже непонятнымъ, о чемъ здѣсь хлопочетъ отрицательная критика. Зачѣмъ она такъ усердно старается доказать, что „подъ словомъ Моисей“ (Іоан. V, 39—47) Христосъ разумѣлъ не писателя Моисея, а лишь писанія его? А между тѣмъ, глубже вникнувъ въ указанное разсужденіе, мы не можемъ не замѣтить всей той діалектической хитрости, съ какою ведетъ свое дѣло отрицательная критика. Нетрудно понять, какой смыслъ она хочетъ дать вышеприведеннымъ словамъ Христа. Смыслъ этотъ слѣдующій: „чрезъ ветхозавѣтныя писанія вы (іудеи) думаете имѣть жизнь вѣчную, исполняя указанныя въ нихъ постановленія, но Мнѣ вы не вѣруете, несмотря на то, что эти писанія свидѣтельствуютъ о Мнѣ (т.-е. проникнуты идеею искупленія, идеею будущаго благоденствія); поэтому-то не Я васъ буду обвинять предъ Отцомъ Моимъ, а эти самыя писанія“ (Моисей). Понятно, что еслибы подъ словомъ „Моисей“ мы стали разумѣть только Пятокнижіе, то мы не имѣли бы права утверждать, что въ вышеприведенныхъ словахъ Христосъ высказалъ мысль о томъ, что въ Пятокнижіи Моисея (вообще) есть пророчества о Немъ, какъ о Христѣ, въ жизни или лицѣ котораго исполнились тѣ или другіе моменты пророческаго предсказанія; мы имѣли бы право только утверждать, что въ Пятокнижіи Моисея Христосъ видѣлъ лишь одну мессіанскую идею, т.-е. „идею будущаго благоденствія еврейскаго народа“, такъ какъ пророческія предсказанія о Христѣ находятся только въ двухъ книгахъ Моисея, тогда какъ мессіанскою идеею, т.-е. идеею будущаго народнаго благосостоянія, какъ понимаетъ ее отрицательная критика, они проникнуты всѣ пять; но само собою разумѣется,

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 264.

что еслибы подъ словомъ „Моисей“ Христосъ разумѣлъ не писателя, а лишь писанія его, то Онъ имѣлъ бы въ виду не двѣ только книги, а всѣ писанія Моисея, и, слѣдовательно, говорилъ бы не о пророчествахъ о Себѣ, какъ объ отдѣльной исторической личности, а только о мессіанской идеѣ вообще. Такое толкованіе, указываемое отрицательною критикою, если и не ложно вполнѣ, то по крайней мѣрѣ слишкомъ односторонне и согласиться съ нимъ нельзя, такъ какъ, съ одной стороны, оно противорѣчитъ прямому смыслу вышеприведенныхъ словъ Христа, а съ другой—и евангельскому тексту вообще. Въ вышеприведенномъ выраженіи Христа отрицательная критика, повидимому, не обратила достаточнаго вниманія на слова: „писалъ“ (ἔγραψεν) и „писаніямъ его“ (ἐκείνου γράμμασιν), а эти-то слова и говорятъ именно противъ ея толкованія и ясно показываютъ всю его несостоятельность, потому что если это толкованіе отрицательной критики приложить къ выраженію Іисуса Христа, то выйдетъ положительная нелѣпость: „Не думайте, что Я буду обвинять васъ предъ Отцомъ Моимъ; есть на васъ обвинитель *Пятокнижіе*, на которое вы уповаете. Ибо еслибы вы вѣрили *Пятокнижію*, то повѣрили бы и Мнѣ: потому что *оно писало* о Мнѣ (?). Если же *писаніямъ*, *написаннымъ Пятокнижіемъ* (?!), не вѣрите, какъ повѣрите Моимъ словамъ?“ Ясно, что комментировать подобнымъ образомъ евангельскій текстъ человѣку безпристрастному не позволитъ его разсудокъ. Если же подъ словомъ „Моисей“ нельзя понимать только писанія Моисея, но непосредственно самого писателя, то, очевидно, нѣтъ надобности предполагать, что, говоря о Моисеѣ, Христосъ имѣлъ въ виду всѣ его писанія и видѣлъ въ нихъ только одну мессіанскую идею, общую всему Пятокнижію, но несомнѣнно должно признать, что, говоря о Моисеѣ, Христосъ имѣлъ въ виду только тѣ двѣ книги Пятокнижія, въ которыхъ Моисей говоритъ о Немъ, именно какъ объ опредѣленномъ историческомъ лицѣ, и даже указываетъ нѣкоторыя частныя черты изъ Его жизни.

Впрочемъ, что Христосъ училъ о Себѣ какъ о лицѣ предвозвѣщенномъ не только ветхозавѣтными пророчествами вообще, но и въ частности пророчествами Моисея, доказательствомъ этого могутъ служить еще и слѣдующія слова Христа, записанныя евангелистомъ Іоанномъ и произнесенныя Христомъ въ Его бесѣдѣ съ Никодимомъ: „какъ Моисей вознесъ змію въ пустынѣ; такъ должно вознесену быть Сыну человѣческому, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. III, 14, 15). Но да не подумаетъ читатель, что отрицательная критика хотя этимъ словамъ не отказываетъ въ томъ смыслѣ, какой они дѣйствительно имѣютъ. По ея мнѣнію, „вознесеніе змія въ пустынѣ“ имѣло только временное значеніе для уклонившихся-было въ идолопоклонство и уязвляемыхъ зміями израильтянъ; никакого пророчественнаго или преобразователь-

наго значенія это событіе, по мнѣнію критиковъ, не заключаетъ въ себѣ. Такъ будто-бы думалъ объ этомъ и самъ Христосъ, а потому и вышеприведеннымъ выраженіемъ Онъ вовсе не хотѣлъ сказать того, что Онъ смотритъ на Себя, какъ на лицо, такъ или иначе предвозвѣщенное ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ: въ данномъ случаѣ Онъ пользуется будто-бы этимъ ветхозавѣтнымъ событіемъ лишь для одного простаго *сравненія* и притомъ—сравненія не предмета событія, т.-е. не Себя съ зміемъ, а лишь однороднаго *состоянія* двухъ совершенно различныхъ предметовъ въ двухъ совершенно различныхъ событіяхъ. Здравое чувство, говоритъ отрицательная критика, намъ подсказываетъ, что еслибы въ вышеприведенномъ выраженіи Христосъ хотѣлъ указать на пророчественное значеніе ветхозавѣтнаго событія, то Онъ выразился бы иначе [1]). Но не такъ разсуждали объ этихъ словахъ Христа древніе отцы и учители Церкви. „Почему, спрашиваетъ Златоустъ [2]), Онъ (т.-е. Христосъ) не сказалъ прямо: Я буду распятъ, а отослалъ слушателей къ древнему прообразу? Симъ Онъ научаетъ ихъ, во-первыхъ, что событія древнія имѣютъ соотношеніе съ новыми, что тѣ не чужды для этихъ; во-вторыхъ, что Онъ шелъ на страданіе не противъ воли Своей, и кромѣ того, что и самъ Онъ не потерпѣлъ отъ того никакого вреда, и многимъ даровано чрезъ то спасеніе. Дѣйствительно, дабы кто не сказалъ: какъ могутъ вѣрующіе въ Распятаго спастись, когда и Онъ самъ былъ одержимъ смертію? вотъ Онъ приводитъ насъ къ древней исторіи. Ибо если іудеи спасались отъ смерти, взирая на мѣдное изображеніе змія, то, конечно, тѣмъ большее благодѣяніе могутъ получить вѣрующіе въ Распятаго. Распятіе совершилось не по немощи Распятаго и не потому, что восторжествовали надъ Нимъ іудеи, а потому, что возлюбилъ Богъ міръ“. Но спрашивается: можно ли указать между этимъ ветхозавѣтнымъ событіемъ и распятіемъ Іисуса Христа такъ много общаго, чтобы на первое можно было смотрѣть какъ на пророчественный прообразъ послѣдняго? „Соотвѣтствіе между прообразомъ и истиною“, по словамъ того же Златоуста [3]), слѣдующее: тамъ іудеи спасаются отъ смерти только временной; здѣсь вѣрующіе—отъ смерти вѣчной. Тамъ повѣшенный змій исцѣляетъ отъ угрызеній змѣй; здѣсь распятый Іисусъ врачуетъ отъ угрызеній духовнаго змія. Тамъ тѣлесными очами взирающій получаетъ увраченіе; здѣсь взирающій очами душевными освобождается отъ всѣхъ грѣховъ. Тамъ повѣшена мѣдь, изображавшая подобіе змія; здѣсь—тѣло Владыки, образованное Духомъ. Тамъ змій угрызалъ, змій врачевалъ; такъ и здѣсь: смерть погубила, смерть и спасла. Но змій, который погублялъ, имѣлъ ядъ; а который спа-

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 265.
[2]) Бесѣды на Еванг. Іоанна, стр. 322—323.
[3]) Бесѣды на Еванг. Іоанна, стр. 323—324.

салъ, не имѣлъ яда; то же опять и здѣсь: смерть погубившая имѣла грѣхъ, какъ змій—ядъ; а смерть Владыки была свободна отъ всякаго грѣха, какъ мѣдный змій—отъ яда". Такъ понимаетъ Златоустъ приведенныя нами слова Христа, сказанныя Имъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ. И нѣтъ сомнѣнія, что въ толкованіи евангельскаго текста древній святой отецъ стоитъ гораздо выше новѣйшихъ отрицательныхъ критиковъ.

Еще опрометчивѣе поступаетъ отрицательная критика, когда говоритъ, что, по ея мнѣнію, никто не можетъ показать, что въ Пятокнижіи Моисея есть мѣста, содержащія въ себѣ пророческія указанія на опредѣленное историческое лицо, какимъ, напр., былъ Іисусъ Христосъ, что Пятокнижіе отличается будто-бы такимъ неопредѣленнымъ и общимъ характеромъ въ этомъ отношеніи, что Христосъ дѣйствительно могъ лишь сказать только то, что тамъ есть рѣчь и о Немъ [1]). Но надо быть или положительно слѣпымъ, или же умышленно закрыть глаза для того, чтобы въ Пятокнижіи Моисея не видѣть пророчествъ даже о такихъ частныхъ чертахъ обѣтованнаго Мессіи, которыми бы Онъ положительно отличался отъ всѣхъ другихъ людей и по которымъ, слѣдовательно. Его можно было бы узнать тотчасъ при Его появленіи на землю. Докажемъ эту мысль нѣсколько частнѣе. Уже въ первомъ словѣ Божіемъ къ человѣку о его Искупителѣ указывается опредѣленная черта Его личности. Въ паденіи человѣка уже лежало то сѣмя яда, которое отравило не только душу, но и тѣло; этотъ ядъ, развиваясь въ потомствѣ Адама, какъ и всякая болѣзнь, не долженъ былъ, однако-же, погубить человѣчество, какъ надѣялся діаволъ, потому что Господь обѣщалъ, что во дни, Ему одному извѣстные, „сѣмя жены" сотретъ главу змія (Быт. III, 15). Итакъ, уже отсюда слѣдуетъ заключать о той частной чертѣ въ жизни и лицѣ Мессіи, по которой Онъ является именно *сѣменемъ жены*. Въ обѣтованіи, данномъ Аврааму (Быт. XXII, 18), эта черта указывается еще частнѣе. Изъ него мы узнаемъ, что именно отъ сѣмени Авраама долженъ произойти Тотъ, о Которомъ благословятся всѣ народы. Такое же обѣтованіе и почти въ однихъ и тѣхъ же словахъ было повторено сыну и внуку Авраама—Исааку и Іакову (Быт. XXVI, 3. 4; XXVIII, 13, 14). Въ пророчествѣ Іакова, находящемся въ томъ же самомъ Пятокнижіи Моисея (Быт. XLIX, 10), мы узнаемъ еще болѣе частную черту, относящуюся къ лицу обѣтованнаго Мессіи, мы узнаемъ даже, *когда* долженъ явиться этотъ обѣтованный Мессія, равно какъ и обстоятельства, какія Онъ встрѣтитъ въ политической жизни еврейскаго народа. Наконецъ, въ томъ же самомъ Пятокнижіи (Второз. XVIII, 15) мы находимъ пророчество самого Моисея, представляющее намъ частныя черты уже общественной дѣятельности будущаго

[1]) Scheiermacher, „Das Leben Jesu", стр. 264.

Искупителя. Моисей избавилъ народъ израильскій отъ рабства египетскаго и далъ этому народу синайское законодательство. Отсюда понятно, въ чемъ будетъ подобенъ Моисею и тотъ Пророкъ, котораго возставитъ Господь послѣ Моисея и о которомъ послѣдній торжественно возвѣщаетъ своему родному народу: „Онъ будетъ избавителемъ народа (еврейскаго прежде всего, а потомъ и всего міра) отъ рабства (грѣха, проклятія и смерти). Онъ будетъ новымъ законодателемъ, основателемъ Новаго Завѣта, ибо Онъ будетъ говорить слова Божіи (ср. Второз. XVIII, 5—18). Что это пророчество содержитъ въ себѣ не одну только идею искупленія, т.-е. идею будущаго народнаго благосостоянія, какъ понимаютъ идею искупленія многіе отрицательные критики,—но указываетъ на индивидуальное лицо искупителя и характеризуетъ даже послѣдняго не только какъ искупителя, но и какъ будущаго законодателя и основателя Новаго Завѣта,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Такъ понимали это мѣсто и апостолы (ср. Дѣян. III, 22, 23). Послѣ этого говорить, что въ Пятокнижіи Моисеевомъ указывается только вообще на идею искупленія или національнаго возрожденія, какъ думаетъ отрицательная критика, и что въ немъ вовсе нѣтъ такихъ мѣстъ, которыя бы содержали въ себѣ пророчественныя указанія на частныя, чисто индивидуальныя черты въ жизни обѣтованнаго Мессіи, можетъ только отрицательная критика, которая уже напередъ рѣшила не придавать никакого существеннаго значенія всему сверхъестественному въ томъ дѣлѣ, которое совершилъ на землѣ Господь нашъ Іисусъ Христосъ.

Довольно оригинальное объясненіе даетъ отрицательная критика также и пророчеству Исаіи (LXI, 1, 2), которое Іисусъ Христосъ отнесъ къ Себѣ въ назаретской синагогѣ и которое мы привели выше. Отрицательная критика удивляется, какимъ образомъ Іисусъ Христосъ могъ относить это пророчество къ Себѣ. Если мы прочтемъ эту главу (LXI) книги пророка Исаіи,—далѣе говоритъ, напр., Шлейермахеръ[1]),—то мы увидимъ, что въ ней находится предсказаніе только о возвращеніи еврейскаго народа изъ плѣна въ свою землю и о возстановленіи запустѣвшей страны. Затѣмъ пророкъ говоритъ, что въ возстановленной странѣ еврейскій народъ будетъ пользоваться такою высокою степенью своего благосостоянія, что для поддержанія своего существованія онъ уже не будетъ считать нужнымъ изнурять себя тяжелыми работами и т. п., что́, само собою разумѣется, является символомъ общаго народнаго благосостоянія. Христосъ, конечно, не могъ не знать содержанія всей этой главы, а потому отрицательная критика и удивляется, какъ онъ могъ вырвать произвольно (willkührlich) изъ связи всего содержанія этой главы только одно на-

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 270.

чало, отнести къ себѣ и затѣмъ сказать: „нынѣ чрезъ Меня это обѣтованіе исполнилось“? По мнѣнію отрицательной критики, въ 61-й главѣ книги пророка Исаіи если есть какое пророческое указаніе, то только на мессіанскую идею вообще, т.-е. на будущее народное благосостояніе. И въ этомъ лишь смыслѣ Христосъ, пожалуй, могъ относить пророчество къ Своему лицу. Но еслибы кто-нибудь,—говоритъ Шлейермахеръ,—стоя на нашей (т.-е. общепринятой) точкѣ зрѣнія, спросилъ Христа: „думаешь ли Ты, что писатель книги пророка Исаіи представлялъ себѣ, что писанное имъ относится къ явленію какого-нибудь отдѣльнаго учителя?“ то онъ отвѣтилъ бы на это отрицательно [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію отрицательныхъ критиковъ, во главѣ которыхъ стоитъ Шлейермахеръ, Христосъ, быть можетъ, хотя и смотрѣлъ на Себя какъ на обѣтованнаго Мессію и для подтвержденія этого ссылался даже на ветхозавѣтныя писанія, но въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ Онъ видѣлъ только указаніе на одну общую мессіанскую идею, которая въ немъ реализировалась, какъ говоритъ Шлейермахеръ, но не видѣлъ въ нихъ ничего такого, что указывало бы на Него, какъ на опредѣленное историческое лицо или на какія-нибудь событія въ Его жизни. Пророки, будто-бы, и по взгляду Христа предсказывали только о имѣющемъ прійти на землю царствіи Божіемъ, т.-е., проще сказать, ветхозавѣтные пророки предсказывали только о будущемъ благосостояніи еврейскаго народа, но предсказаній о Себѣ, какъ историческомъ лицѣ и Искупителѣ, въ пророчествахъ Ветхаго Завѣта Христосъ, будто-бы, не видѣлъ. Намъ кажется, что въ сужденіи о примѣненіи Іисусомъ Христомъ къ Себѣ пророчества Исаіи, находящагося въ 61-й главѣ книги этого пророка, отрицательная критика не совсѣмъ послѣдовательна или, по крайней мѣрѣ, не доводитъ дѣла до конца. Съ той точки зрѣнія, на которой она стоитъ, и при томъ пониманіи пророчества Исаіи, которое она обнаруживаетъ, ей бы слѣдовало доказывать непримѣнимость этого пророчества къ лицу Іисуса Христа 1) тѣмъ, что никто никогда не видѣлъ, чтобы на Христѣ находился „Духъ Господень“; 2) тѣмъ, что никто никогда не видѣлъ того мура или елея, которымъ былъ, будто-бы, „помазанъ“ Іисусъ; 3) тѣмъ, что никто не говоритъ о самомъ фактѣ этого помазанія; 4) тѣмъ, что Христосъ „благовѣствовалъ“ не однимъ только „нищимъ“; 5) тѣмъ, что Онъ не проповѣдывалъ „плѣненнымъ отпущенія“; наконецъ 6) тѣмъ, что пророчество Исаіи, если только оно можетъ быть названо пророчествомъ, еще и доселѣ не сбылось, такъ какъ, насколько извѣстно исторіи, іудеи никогда не пользовались тѣмъ благосостояніемъ, кото-

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 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“.

рое имъ сулилъ Исаія, еще доселѣ „инородніи“ не были пастухами ихъ овецъ и „иноплеменницы“ ихъ орачами и виноградарями, „главы“ ихъ и доселѣ не постигло „веселіе вѣчное“, и т. п. Такое толкованіе является необходимымъ, если пророчество Исаіи понимать въ его прямомъ, буквальномъ смыслѣ; другое дѣло, конечно, если подобное пророчество считать—вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, ев. Матѳеемъ, Лукою и другими новозавѣтными писателями—пророчествомъ *типическимъ*. Но что касается такъ-называемыхъ пророчествъ типическихъ, равно какъ и вопроса о томъ, насколько возможно сказанное въ Ветхомъ Завѣтѣ относительно еврейскаго народа примѣнять, какъ типъ или образъ, къ лицу Іисуса Христа, что̀ дѣлаетъ, напр., въ данномъ случаѣ самъ Христосъ, а иногда и Его апостолы, то объ этомъ мы уже говорили раньше и повторять снова разъ сказанное считаемъ излишнимъ.

Безспорно, что ветхозавѣтныя пророчества объ Іисусѣ Христѣ не настолько ясны, чтобы легко могли быть понимаемы. Даже сами апостолы не всегда ясно понимали ихъ при жизни Іисуса Христа. Лучшимъ доказательствомъ этой мысли могутъ служить Эммаусскіе путники. Они не сознавали, очевидно, вполнѣ ясно того, какимъ образомъ „Іисусъ Назарянинъ, который былъ пророкъ сильный въ дѣлѣ и словѣ предъ Богомъ и всѣмъ народомъ“, могъ пострадать и умереть, тогда какъ они „надѣялись было, что Онъ есть тотъ, который долженъ избавить Израиля“. Они не вѣрили вполнѣ въ Его воскресеніе, хотя нѣкоторыя изъ ихъ женщинъ и изумили ихъ: „онѣ были рано у гроба и не нашли тѣла Его и, пришедши, сказывали, что видѣли и явленіе ангеловъ, которые говорятъ, что Онъ живъ“. Послѣ этого нѣтъ основанія удивляться той рѣчи, полной укоризнъ, съ которой обратился къ путникамъ-апостоламъ неузнанный ими воскресшій Іисусъ. „О, несмысленные и медлительные сердцемъ, чтобы вѣровать всему, что предсказывали пророки!“ сказалъ имъ Іисусъ. „Не такъ ли надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою? И начавъ отъ Моисея,—говоритъ евангелистъ (Лук. XXIV, 13—27),“ „изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи“. Это мѣсто Евангелія также является однимъ изъ лучшихъ доказательствъ, что Іисусъ Христосъ училъ о Себѣ и Самъ смотрѣлъ на Себя, какъ на обѣтованнаго ветхозавѣтнымъ откровеніемъ и предвозвѣщеннаго ветхозавѣтными пророками Мессію. Противъ этого мѣста ничего не нашлась возразить даже и отрицательная критика. Она указываетъ лишь на то, что въ этомъ случаѣ мы не знаемъ, какъ толковалъ Іисусъ приводимыя Имъ изъ Ветхаго Завѣта пророчества. Но, очевидно, это не отвѣтъ на вопросъ: это только хитрая увертка отъ прямаго отвѣта.

Нѣтъ никакого сомнѣнія и въ томъ, что Іисусъ Христосъ училъ о Себѣ и какъ объ Искупителѣ падшаго человѣчества, равно какъ

и о томъ, что Онъ долженъ пострадать и умереть для искупленія людей. Доказательствомъ этого служитъ уже изреченіе Христа въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, которое мы приводили выше: „какъ Моисей вознесъ змію въ пустынѣ, такъ должно вознесену быть Сыну человѣческому, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную". Если что́ несогласно было съ воззрѣніемъ на лицо Мессіи и Его царство іудейскаго общества тогдашняго времени, то это именно понятіе о страждущемъ Мессіи, мысль, что Онъ явится не во внѣшнемъ величіи и славѣ Царя-Освободителя, а положитъ основаніе Своему царству Своими страданіями и смертію, принесетъ Себя въ жертву Богу для искупленія человѣчества. Ветхозавѣтныхъ пророчествъ объ этомъ (Исаіи 53, Пс. 21, 109) іудеи, какъ видно, въ то время не понимали въ ихъ истинномъ смыслѣ. Даже апостоламъ ученіе Христа о страждущемъ Мессіи казалось страннымъ, а дѣло страданій Его — несбыточнымъ. Вотъ почему, вѣроятно, Христосъ и апостоламъ долго не говорилъ объ этомъ прямо (Мѳ. XVI, 21—23), а дѣлалъ только косвенныя указанія; вотъ почему и народу Онъ говорилъ не иначе, какъ только въ образахъ и притчахъ (Ср. Мѳ. IX, 14, 15; XII, 39, 40; Іоан. II, 19, 22); вотъ почему, намѣреваясь говорить объ этой тайнѣ и съ Никодимомъ и зная, что она еще невмѣстима для него, Христосъ говоритъ о ней не прямо, а „прикровенно", указывая на извѣстный изъ ветхозавѣтной исторіи образъ, т.-е. на то, какъ вознесенное Моисеемъ въ пустынѣ изображеніе змія спасало предковъ Никодима отъ смерти, когда ихъ угрызали зміи (Числ. XXI 5—9). Отрицательная критика [1]) думаетъ, что Христосъ въ этомъ выраженіи указывалъ на Свое вознесеніе на небо, какъ Онъ говоритъ объ этомъ и въ стихѣ предшествующемъ (ст. 13). Но это мнѣніе отрицательной критики совершенно невѣрно: что слово „вознесену быть" (ὑψωθῆναι) означаетъ здѣсь вознесеніе Іисуса Христа *на крестъ*, это ясно видно и изъ самаго сравненія съ вознесеннымъ на древо зміемъ, равно какъ изъ другихъ мѣстъ Евангелія отъ Іоанна, въ которыхъ употреблено слово это въ указанномъ смыслѣ. Особенно ясно это изъ словъ Христа (Іоан. XII, 32), который говоритъ іудеямъ: „когда Я *вознесенъ буду* отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ". И евангелистъ замѣчаетъ, что это Онъ говоритъ, давая разумѣть, какою смертію Онъ умретъ (Іоан. XX, 33; ср. Іоан. VIII, 28). Что же касается наконецъ того, что Христу надлежало пострадать и умереть, дабы примирить людей съ Богомъ и спасти ихъ чрезъ вѣру въ Него, то изъ при-

[1]) Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. des Johannes", стр. 90. Шлейермахеръ также говоритъ, что выраженіе Христа: „вознесену быть" нельзя понимать иначе, какъ только въ переносномъ смыслѣ, т.-е. „быть видимому всѣми", быть in conspectu omnium въ духовномъ смыслѣ. „Das Leben Jesu", стр. 345: „das allgemeine Sichtbarwerden in conspectum omnium im geistigem Sinne gebracht werden". Мнѣніе это едва-ли заслуживаетъ опроверженія.

веденнаго мѣста это вытекаетъ несомнѣнно особенно изъ словъ Христа: „дабы всякій вѣрующій въ Него (т.-е. распятаго Сына человѣческаго) не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную". Это видно также изъ слѣдующихъ стиховъ, гдѣ указывается и объясненіе, почему Христосъ долженъ пострадать и умереть. „Ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ", — говоритъ Христосъ, „что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Ибо не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но *чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него*". Богъ любитъ твореніе Свое, и въ силу этой любви Онъ далъ человѣку средство примириться съ Собою. Это средство — крестная смерть Мессіи. Сына Своего единороднаго, рожденнаго Имъ прежде всѣхъ вѣковъ, Онъ *отдалъ* (ἔδωκε), т.-е. не только послалъ (ἀπέστειλε), но предалъ на смерть, опредѣлилъ къ смерти (Лук. XXII, 19; Гал. I, 4; Іоан. VI, 51), или, какъ выражается апостолъ Павелъ: „Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за всѣхъ насъ" (Рим. VIII, 32). Такой смыслъ слову „ἔδωκε" (отдалъ, предалъ) нужно усвоить здѣсь потому, что оно, очевидно, соотвѣтствуетъ слову: „вознесену быть" (ὑψωθῆναι), которое, какъ мы видѣли, нужно отнести къ крестной смерти Христа. Вообще, нужно замѣтить, что слова „δίδωμι" и „παραδίδωμι" (даю, предаю), встрѣчаясь и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, всегда употребляются именно для обозначенія Его крестной смерти (ср. Рим. IV, 25; VIII, 32; I Тим. II, 14 и др.). Нелишнимъ считаемъ замѣтить, что ученіе Іисуса Христа о томъ, что Онъ пострадаетъ и умретъ для искупленія людей, находится также и у другихъ евангелистовъ, кромѣ Іоанна (ср., напр., Мѳ. XX, 17—19. Лук. XVIII, 31—33; Іоан. XVI, 7; Мѳ. XX, 28; XXVI, 28; Мр. XIV, 24 и др.).

Далѣе, нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что Іисусъ Христосъ училъ о Себѣ, какъ о Христѣ, Сынѣ Божіемъ, единосущномъ съ Богомъ Отцомъ. Однажды, пришедши въ страны Кесаріи Филипповой, Іисусъ спрашивалъ учениковъ Своихъ: „за кого люди почитаютъ Меня, Сына человѣческаго?" На это ученики отвѣчали Ему: „одни за Іоанна Крестителя, другіе за Илію, а иные за Іеремію или за одного изъ пророковъ". „А вы за кого почитаете Меня?" спросилъ Онъ снова. „Ты Христосъ, сынъ Бога живаго", сказалъ Петръ. Тогда Іисусъ сказалъ ему: „блаженъ ты Симонъ, сынъ Іонинъ, потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ" (Мѳ. XVI, 13—17: Марк. VIII, 28—29; Лук. IX, 18—20). Въ этомъ отрывкѣ не видѣть указанія на то, что Христосъ смотрѣлъ на Себя какъ на Сына Божія, можетъ только одна отрицательная критика [1]). Выходя изъ того, что Іисусъ Христосъ „строго" приказалъ ученикамъ Своимъ никому не говорить о томъ, что Онъ есть Сынъ Божій, какъ

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu". I, стр. 497.

торжественно исповѣдалъ Его Петръ (Лук. IX, 21; Марк. VIII, 30; XVI, 20), отрицательная критика думаетъ, что Христосъ Самъ испугался (erschrocken) исповѣданія Петрова, что приложеніе учениками къ Его лицу имени Сына Божія для Него Самого было неожиданнымъ, и Онъ не могъ его объяснить Себѣ естественно (плотію и кровію), что Онъ самъ лично не давалъ повода къ такому исповѣданію, почему и не могъ понять его иначе какъ только въ формѣ сверхъестественнаго откровенія Отца. Вотъ какъ можно истолковывать прямой смыслъ евангельскаго текста! Впрочемъ, для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя евангельской исторіи должно быть ясно, что Христосъ запретилъ ученикамъ Своимъ говорить о Немъ народу при Своей жизни какъ о Сынѣ Божіемъ не потому, что „испугался“ приложенія къ Своему лицу имени Сына Божія, а по совершенно другимъ причинамъ. Обвиненія въ „богохульствѣ“ Онъ не могъ страшиться, потому что послѣ исповѣданія Петра Онъ, по свидѣтельству евангелистовъ, уже „открыто началъ говорить ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ и много пострадать отъ старѣйшинъ и первосвященниковъ и книжниковъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть“ (Матѳ. XVI, 21; Марк, VIII, 31; Лук. IX, 22). Приложенія къ Своему лицу имени Сына Божія Онъ также не могъ „страшиться“, потому что Онъ указывалъ на Себя какъ на Сына Божія еще въ то время, когда Ему было только двѣнадцать лѣтъ отъ роду (Лук. II, 49). Если же въ данномъ случаѣ Христосъ запретилъ ученикамъ Своимъ говорить о Немъ народу, какъ о Сынѣ Божіемъ, то это Онъ сдѣлалъ потому, что не хотѣлъ подобнаго исповѣданія навязывать народу чисто внѣшнимъ образомъ, желая, напротивъ, чтобы народъ увѣровалъ въ Него какъ Сына Божія исключительно по своему внутреннему убѣжденію выработанному на основаніи находившихся въ его распоряженіи данныхъ, т.-е. на основаніи убѣжденія въ сверхъестественности ученія и дѣлъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ. Что касается, наконецъ, того, что на исповѣданіе Петра Іисусъ Христосъ смотрѣлъ какъ на слѣдствіе непосреднаго Божественнаго Откровенія, то и въ этомъ не можетъ быть ничего удивительнаго. Еслибы такое чистосердечное исповѣданіе, какое высказалъ апостолъ Петръ, былъ высказано не только въ періодъ земной жизни Іисуса Христа, когда представленіе о Его миссіи почти у всѣхъ было болѣе или менѣе смутно и неопредѣленно, —*даже болѣе, когда дѣло Христа для однихъ казалось соблазномъ*, а для другихъ безуміемъ, но еслибы оно было высказано и въ позднѣйшее, даже наше время, когда служеніе Іисуса Христа роду человѣческому можетъ быть понято глубже и опредѣленнѣе, благодаря какъ устной, такъ и письменной богодухновенной апостольской проповѣди и истолкованію Церкви, то и въ такомъ случаѣ съ точки зрѣнія Іисуса Христа (говоримъ словами отрицательной критики) на него нужно

было бы смотрѣть, какъ на результатъ благодатнаго воздѣйствія Божественнаго Промысла, такъ какъ, по словамъ Христа, никто не можетъ прійти къ Нему, никто не можетъ въ Него увѣровать, если Отецъ небесный не привлечетъ его, т.-е. на то не будетъ воли Божіей.

Прекрасное доказательство того, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно училъ о Себѣ, какъ о Христѣ, Сынѣ Божіемъ, единосущномъ съ Богомъ Отцомъ, находится также и въ Евангеліи отъ Іоанна. Когда однажды Іисусъ находился въ притворѣ Соломоновомъ, Его, по свидѣтельству евангелиста Іоанна, обступили іудеи и говорили Ему: „долго ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо. На это Іисусъ отвѣчалъ имъ: Я сказалъ вамъ, и не вѣрите; дѣла, которыя творю Я во имя Отца Моего, они свидѣтельствуютъ о Мнѣ. Но вы не вѣрите; ибо вы не изъ овецъ Моихъ, какъ Я сказалъ вамъ. Овцы мои слушаются голоса Моего, и Я знаю ихъ, и онѣ идутъ за мною. И Я даю имъ жизнь вѣчную, и не погибнутъ во вѣкъ; и никто не похититъ ихъ изъ руки Моей. Отецъ Мой, Который далъ Мнѣ ихъ, больше всѣхъ; и никто не можетъ похитить ихъ изъ руки Отца Моего. *Я и Отецъ одно*“. Тутъ опять іудеи схватили каменья, чтобы побить Его. Но Іисусъ сказалъ имъ: „много добрыхъ дѣлъ показалъ Я вамъ отъ Отца Моего; за которое изъ нихъ хотите побить Меня каменьями?“ На это іудеи отвѣчали Ему: „не за доброе дѣло хотимъ побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, *что Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь себя Богомъ*“ [1]). Іисусъ возразилъ имъ на это: „не написано ли въ законѣ вашемъ: Я сказалъ: вы боги (Псал. 81, 6)? Если Онъ назвалъ богами тѣхъ, къ которымъ было слово Божіе, и не можетъ нарушиться Писаніе; Тому ли, котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь, потому что *Я сказалъ: Я Сынъ Божій*. Если Я не творю дѣлъ Отца Моего, не вѣрьте Мнѣ. А если творю, то, когда не вѣрите Мнѣ, вѣрьте дѣламъ Моимъ, чтобы узнать и повѣрить, что Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ“ (Іоан. X, 23—38). Отрицательная критика на основаніи этого мѣста, впрочемъ, не допускаетъ отчасти той мысли, что Іисусъ Христосъ Самъ училъ о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, чему по ея мнѣнію противорѣчитъ будто-бы приведенное Христомъ ветхозавѣтное изреченіе: „вы боги“ (Пс. 81, 6). Но, всматриваясь въ рѣчь Христа поглубже, мы замѣтимъ только, что въ этомъ случаѣ отрицательная критика недовольна лишь тѣмъ, что Христосъ великую тайну Своего Богочеловѣчества старался сдѣлать доступною для пониманія іудеевъ и указалъ имъ искать ключъ этой тайны въ ихъ собственномъ существѣ. И дѣйствительно, только исходя изъ своей собственной духовной жизни, изъ нашихъ собственныхъ

[1]) Срвн. Мѳ. XXVII, 40, 43.

отношеній къ Богу, мы можемъ надѣяться понять значеніе воплощенія Сына Божія въ Сынѣ человѣческомъ настолько, насколько это доступно нашему пониманію. По свидѣтельству книги Бытія, Богъ сотворилъ человѣка, персть, взявъ отъ земли и вдунувъ въ него дыханіе жизни. Это дыханіе жизни, этотъ Духъ Божій, который можетъ помѣщаться въ тѣлѣ человѣческомъ (2 Кор. VI, 16: ср. 1 Кор. VI, 19), эта божественная искра сообщаетъ человѣческой душѣ нравственное начало и свободу, т.-е. то, что обусловливаетъ нравственное существо человѣка и отличаетъ его отъ животныхъ. Такимъ образомъ, въ каждомъ человѣкѣ обитаетъ Духъ Божій; въ каждомъ человѣкѣ Божество соединено съ человѣчествомъ, и потому каждый человѣкъ можетъ быть названъ въ извѣстномъ смыслѣ богочеловѣкомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, каждый человѣкъ есть и Сынъ Божій, чадо Божіе. Всѣ вы, — говоритъ псалмопѣвецъ далѣе въ томъ же самомъ стихѣ, на который указалъ здѣсь Спаситель, — сыны Всевышняго. Впрочемъ, вслѣдствіе первороднаго грѣха и грѣховности нашей вообще, это божественное начало въ насъ помрачилось, такъ что его иногда трудно даже и замѣтить, и оно просвѣтляется лишь вѣрою въ Іисуса Христа и благодатными дарами Святаго Духа. Понятно, въ какомъ смыслѣ можетъ быть прилагаемо къ людямъ, просвѣщеннымъ словомъ Божіимъ, ветхозавѣтное выраженіе: „вы боги“. Не таково Богочеловѣчество истиннаго Сына Божія Іисусъ Христосъ былъ истинный, дѣйствительно существовавшій историческій человѣкъ. Но „въ Немъ обитала вся полнота Божества тѣлесно“, т.-е. Онъ былъ истинный человѣкъ и въ то же время истинный Богъ, Богочеловѣкъ въ собственномъ смыслѣ. Вотъ почему, въ богословской терминологіи, Іисуса Христа называютъ Сыномъ Божіимъ по существу, а людей — сынами Божіими только по благодати. Впрочемъ, что касается всего вышеприведеннаго евангельскаго отрывка изъ рѣчи Христовой къ іудеямъ, то даже и отрицательная критика въ общемъ не отвергаетъ того, что въ немъ содержится ясное ученіе Іисуса Христа о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ. Къ сожалѣнію, не имѣя возможности перетолковать этотъ отрывокъ въ желательномъ для себя смыслѣ, т.-е., не имѣя возможности затемнить ясно содержащееся въ немъ ученіе Христа о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, отрицательная критика, полная безсильной злобы, начинаетъ злостно издѣваться надъ нимъ, всю эту исторію называетъ „очень несчастливо измышленной“ и „смѣшной“ [1]); утверждаетъ, что „еслибы не существовало страха предъ Библіей, то у нея не было бы ни одного серьёзнаго читателя“; рѣчь Христа ей кажется безсвязною, выраженіе „Я и Отецъ одно“ — по ея мнѣнію — „стоитъ одиноко и

[1]) Weisse, „Ev. Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet“, II, стр. 265. Штраусъ („Das Leben Jesu“, 1874, стр. 202) называетъ ее „соблазнительной или по меньшей мѣрѣ неразумной“.

предоставлено своей собственной участи“ [1]); ссылка Христа на Свои дѣла находится въ противорѣчіи съ указаніемъ на то, что іудеи не вѣровали въ нихъ, народъ хотѣлъ побить камнями Христа, значитъ; были на то причины; названіе вѣрующихъ „овцами“ неумѣстно [2]), и т. д., и т. д. Однимъ словомъ, св. Евангеліе оказалось безсильнымъ удовлетворить ученымъ требованіямъ новѣйшей критики, забывающей, однако, что Библію читаютъ благочестивые люди не изъ страха предъ нею, а, напротивъ, изъ любви и благоговѣйнаго почтенія къ ней! Впрочемъ не всѣ и отрицательные критики осмѣливаются такъ издѣваться надъ этою священной книгою, предъ которою благоговѣли, благоговѣютъ и будутъ благоговѣть цѣлые милліоны людей, находящіе въ ней и слово утѣшенія, и средство ко спасенію. Болѣе сдержанные критики иначе относятся къ ученію Іисуса Христа о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, хотя, конечно, толкуютъ его опять-таки по своему. Такъ поступаетъ, напр., Шлейермахеръ: онъ съ уваженіемъ относится къ нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ и особенно къ повѣствованію Іоанна. Онъ признаетъ подлинными всѣ рѣчи Христа, находящіяся въ Евангеліи отъ Іоанна, а въ томъ числѣ, конечно, и рѣчь только-что нами приведенную. Онъ не сомнѣвается и въ томъ, что Христосъ училъ о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ; но только что такое, по его воззрѣнію, „Сынъ Божій“? По мнѣнію Шлейермахера, Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ не по существу Своему, не потому, что Онъ предвѣчно рождается отъ Отца, но лишь въ силу Своего „специфическаго“ достоинства и до возможнаго максимума развитаго богосознанія. Онъ не нуждался въ отдѣльныхъ или частныхъ актахъ сверхъестественнаго богооткровенія, какъ рабы Божіи— ветхозавѣтные пророки; Онъ видитъ всегда всю волю Отца Своего, вслѣдствіе чего Онъ и сознаетъ всегда Свое единство съ Богомъ Отцомъ; этимъ только Онъ и отличается отъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, а въ томъ числѣ даже и отъ Моисея, который называется только *рабомъ* Божіимъ, такъ какъ онъ не зналъ всей воли Божіей, и во всѣхъ дѣйствіяхъ каждый разъ, какъ рабъ, какъ слуга, нуждался въ отдѣльныхъ *повелѣніяхъ*, которыя и были сообщаемы ему чрезъ отдѣльныя откровенія. Для уясненія своей мысли Шлейермахеръ прибѣгаетъ даже къ математической формулѣ, къ пропорціи: „Христосъ: Моисей=Сынъ: рабъ, т.-е. Христосъ такъ относится къ Моисею, какъ сынъ къ рабу [3]). Такое формулированіе, конечно, довольно остроумно и даже было бы совершенно вѣрно, еслибы не заключало въ себѣ той задней мысли, которую вкладываетъ въ него Шлейермахеръ. Насколько извѣстно намъ изъ евангельскихъ повѣ-

---

[1]) Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. des Johannes“, стр. 389—390.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, I, стр. 681.

[3]) „Das Leben Jesu“, стр. 287. Срвн. Strauss. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 202, 203.

ствованій, Христосъ несравненно глубже указываетъ различіе, которое находится между Нимъ и всѣми людьми какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта. Различіе это состоитъ въ предвѣчномъ бытіи Христа, какъ Сына Божія.

Въ незабвенную для каждаго христіанина ночь предъ началомъ Своихъ спасительныхъ страданій, послѣ искренней и теплой бесѣды съ учениками Своими, Іисусъ наконецъ возвелъ очи Свои на небо и сказалъ: „Отче! пришелъ часъ, прославь Сына Твоего, да и Сынъ Твой прославитъ Тебя... Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ исполнить. *И нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра*“ (Іоан. XVII, 1—5). Здѣсь для насъ важенъ особенно послѣдній (5-й) стихъ, гдѣ Христосъ проситъ Отца прославить Его тою славою, которую Онъ имѣлъ у Него прежде бытія міра, и такимъ образомъ Самъ ясно указываетъ на Свое предвѣчное существованіе. Критики, не отвергающіе подлинности Евангелія отъ Іоанна, не отвергаютъ также подлинности и этого выраженія Іисуса Христа; но такъ какъ прямой смыслъ этого выраженія не мирится съ ихъ школьно-философскимъ міровоззрѣніемъ, то они напрягаютъ всѣ силы къ тому, чтобы придать этому выраженію то значеніе, какое въ силахъ переварить ихъ разсудокъ. Къ числу такихъ ученыхъ изслѣдователей евангельской исторіи принадлежитъ, между прочимъ, и Шлейермахеръ. У людей,—говоритъ Шлейермахеръ [1])—мы часто встрѣчаемъ твердую увѣренность, что они предназначены или призваны къ той или другой дѣятельности, хотя они не могутъ сослаться въ этомъ отношеніи ни на одинъ моментъ, ни на одинъ опредѣленный фактъ Въ религіозной области также можно встрѣтить нерѣдко такія личности, которыя, совершая въ этой области то или другое дѣйствіе въ силу только одного своего самосознанія, между прочимъ вполнѣ бываютъ убѣждены въ томъ, что они предназначены или посланы для этого Самимъ Богомъ, тогда какъ—повторяетъ Шлейермахеръ—это божественное призваніе ихъ есть не что иное, какъ только ихъ собственное самосознаніе. Въ этомъ смыслѣ и Христосъ всегда говорилъ о Себѣ, что Онъ посланъ отъ Бога. Поэтому, когда читаешь то мѣсто Евангелія, гдѣ Христосъ говоритъ о славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца прежде сложенія міра, то невольно рождается вопросъ: можно ли въ этомъ выраженіи видѣть воспоминаніе Христа о Его бытіи до творенія міра? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ стоялъ бы, по мнѣнію Шлейермахера, въ полномъ противорѣчіи со всѣми другими выраженіями Христа, такъ какъ Христосъ будто-бы никогда и нигдѣ не отдѣляетъ Своего бытія до Его вочеловѣченія отъ Его бытія въ вочеловѣченіи. Вотъ почему,—говоритъ Шлейермахеръ [2]),—это вы-

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 283.
[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 286.

раженіе Іисуса Христа будетъ для насъ понятно только тогда, когда мы допустимъ, что предъ твореніемъ міра Богъ предвидѣлъ грѣхъ Адама, предвидѣлъ явленіе Искупителя Христа и находилъ благимъ (gut), чтобы отъ грѣха человѣкъ достигъ до искупленія; и это-то именно была та δόξα (слава), которую Христосъ имѣлъ у Отца въ этотъ предвѣчный моментъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Шлейермахера, въ вышеприведенномъ выраженіи Христосъ высказалъ не воспоминаніе о Своемъ предвѣчномъ существованіи, а лишь только сознаніе о Своемъ предвѣчномъ предназначеніи. Не думаемъ, что кто-нибудь, при безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, можетъ согласиться съ подобнымъ толкованіемъ. Самъ Шлейермахеръ, высказавъ его, едва-ли не получилъ вполнѣ заслуженнаго упрека за него отъ той божественной искры, мерцающей въ каждомъ человѣкѣ, которую люди привыкли называть совѣстью. Но—повторяемъ—для Шлейермахера такое толкованіе было необходимо, такъ какъ прямой смыслъ выраженія Христа не мирился съ его общимъ философско-богословскимъ міровоззрѣніемъ. Не къ чести Шлейермахера мы должны сказать, что предложенное имъ толкованіе и не ново, и не остроумно. Еще соцініане, какъ извѣстно, въ этомъ выраженіи Іисуса Христа подъ словомъ δόξα понимали лишь славу *идеальную* (destinatio divina); въ такомъ же смыслѣ употребленное здѣсь слово δόξα понимали и нѣкоторые ученые прежде и послѣ Шлейермахера (Гроціусъ, Ветштейнъ, Нессельтъ, Лефлеръ, Эккерманъ, Штольцъ, Габлеръ, Баумгартенъ-Крузіусъ и др.), хотя лучшіе новѣйшіе комментаторы [1]) единодушно понимаютъ это выраженіе Христа въ его буквальномъ смыслѣ, и вполнѣ согласны съ тѣмъ, что рѣчь идетъ о вѣчномъ бытіи не только идеи искупленія, но и Сына Божія, который въ извѣстный періодъ времени, въ извѣстный историческій моментъ, осуществилъ на землѣ эту идею. И дѣйствительно, толковать выраженіе Христа такъ, какъ толкуетъ его Шлейермахеръ et tutti quanti, мы положительно не имѣемъ никакого основанія. Если подъ словомъ „δόξα“, т.-е. „слава“, мы будемъ разумѣть здѣсь только одну „идеальную“ славу Христа, то спрашивается: какимъ образомъ мы можемъ отличить отъ нея ту славу, которую явилъ Христосъ на землѣ во время Своего уничиженнаго состоянія и которую видѣли апостолы, какъ славу единороднаго отъ Отца (Іоан. I, 14; ср. II, 11)? —Далѣе, если бы въ этомъ выраженіи шла рѣчь только объ „идеальной“ славѣ Христа, т.-е. о той славѣ, которая находится въ связи съ идеею искупленія, которую Богъ (Самъ, а не Христосъ) имѣлъ до творенія міра, и еслибы въ немъ не было указанія на предвременное бытіе самого Сына Божія, то ясно, что Христосъ долженъ бы былъ выразиться совершенно

[1]) Meyer, „Krit. Komm., Ev. Johannes“, стр. 491—492; Lange, „Das Evangelium nach Johannes“, стр. 353 и многіе др.

иначе; Онъ долженъ бы былъ сказать: „славу, которую Я намѣренъ былъ имѣть у Тебя“, или—вѣрнѣе—„славу“, которую Ты намѣренъ былъ Мнѣ дать; но Христосъ говоритъ прямо: „Я имѣлъ (ἔσχον—в историческое). Ясно, что понимать вышеприведенное выраженіе такъ, какъ понимаетъ Шлейермахеръ,—значитъ, навязать ему смыслъ совершенно для него чуждый и совершенно отказаться отъ пониманія всей евангельской исторіи,—ибо если допустить, что Христосъ ничего не говорилъ о Своемъ предвѣчномъ существованіи, то, очевидно, мы уже не будемъ въ силахъ понять и того, какое имѣли основаніе апостолы говорить о томъ, что Онъ „былъ“ „въ началѣ“, или—вѣрнѣе—прежде всякаго начала, что Онъ предвѣчно рождается отъ Отца, и т. п.

Выраженіемъ Христа, что Онъ имѣлъ у Отца славу прежде бытія міра, хотя и съ явною натянутостію въ его толкованіи, Шлейермахеръ заканчиваетъ важный и для раціоналистическаго богословія роковой вопросъ о предвѣчномъ бытіи Іисуса Христа. Но такимъ рѣшеніемъ этого вопроса, очевидно, еще никто не можетъ удовлетвориться,—такъ какъ не на одномъ только вышеприведенномъ выраженіи Іисуса Христа основывается ученіе христіанской церкви о предвѣчномъ существованіи Сына Божія. Тотъ же самый евангелистъ Іоаннъ, который сохранилъ въ своемъ Евангеліи выраженіе Христа о предвѣчной славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца прежде сложенія міра,—евангелистъ, которому Шлейермахеръ во всемъ вполнѣ довѣряетъ, упоминаетъ еще и о другомъ выраженіи Христа, изъ котораго также ясно видно, что Христосъ, какъ истинный Сынъ Божій, сознавалъ Свое дѣйствительное, самобытное существованіе, бытіе предвѣчное, предвременное, которое Онъ имѣлъ прежде, чѣмъ началъ жить человѣкъ, прежде, чѣмъ сотворенъ былъ міръ. „Прежде чѣмъ Авраамъ *былъ*, говоритъ Христосъ (Іоан. VIII, 58), Я *есмь*“,—и употребляетъ въ полномъ глубокаго значенія смыслѣ — разъ форму прошедшаго времени (былъ), а въ другой — настоящаго (есмь), очевидно для того, чтобы этимъ обозначить различіе между временнымъ существованіемъ обыкновеннаго человѣка и вѣчнымъ, только Ему, какъ истинному Сыну Божію, свойственнымъ бытіемъ. Мало того, въ этомъ выраженіи Христа (Ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι) должно обратить еще вниманіе и на различіе самыхъ глаголовъ: γενέσθαι (былъ) и εἶναι (есмь), ибо γενέσθαι — бывать, дѣлаться, получать бытіе, вступать изъ небытія въ бытіе—указываетъ только на происхожденіе или начало во времени, предполагая прежнее небытіе, и потому естественно примѣнимо только къ существу сотворенному; напротивъ, εἶναι (есмь) выражаетъ бытіе независимое отъ конечной причины. Лучшимъ подтвержденіемъ этой мысли служитъ употребленіе этихъ словъ евангелистомъ Іоанномъ (1, 13): „вначалѣ было (ἦν) Слово... все произошло (ἐγένετο) чрезъ Него“... Мейеръ, лучшій между ком-

ментаторами-филологами, говоритъ: „такъ какъ Авраамъ не имѣлъ предвѣчнаго существованія (präexistirt hatte nicht), но пришелъ къ бытію чрезъ свое рожденіе, то о немъ сказано γενέσθαι (былъ); напротивъ тамъ, гдѣ стоитъ εἰμί (есмь), должно разумѣть *бытіе само по себѣ* (т.-е., самобытное), которое свойственно только Іисусу (такъ какъ по Своему Божескому существу Онъ имѣлъ бытіе предвременное), и оно не поставляется въ зависимость отъ бытія предшествовавшаго“ [1]). Послѣдняго выраженія Іисуса Христа (Іоан. VIII, 58) Шлейермахеръ уже не могъ истолковать въ желательномъ для него смыслѣ, и потому счелъ за лучшее пройти его молчаніемъ.

Затѣмъ, — въ евангельскихъ повѣствованіяхъ содержится еще ученіе Іисуса Христа о второмъ пришествіи Его на землю и о страшномъ судѣ Его; но объ этомъ мы будемъ говорить подробнѣе при изложеніи ученія Іисуса Христа о царствіи Божіемъ.

Наконецъ, нельзя не обратить вниманія и на то, что Іисусъ Христосъ весьма часто называлъ Себя Сыномъ человѣческимъ. Нѣкоторые изъ отрицательныхъ критиковъ [2]) находятъ названіе „Сынъ человѣческій“ тождественнымъ съ словомъ „Мессія“; другіе приписываютъ ему значеніе совершенно противоположное тому, какое имѣетъ названіе „Сынъ Божій“. „Какъ ни рѣзко, повидимому, Сынъ-Христосъ отличается отъ раба-Моисея и вообще отъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ по своему отношенію къ Богу, но Іисусъ Христосъ,—говоритъ Шлейермахеръ [3])—никогда самъ Себя *существенно* не отдѣлялъ отъ остальныхъ людей,—никогда не скрывалъ Своихъ чисто человѣческихъ свойствъ,—и если названіемъ „Сынъ Божій“ Онъ отличаетъ Себя отъ другихъ людей, то въ названіи „Сынъ человѣческій“ Онъ указалъ вполнѣ на Свою связь и равенство со всѣми остальными людьми“. Но едва-ли можно согласиться съ Шлейермахеромъ и въ этомъ случаѣ. Во-первыхъ, названіе „Сынъ человѣческій“, какъ признаетъ и самъ Шлейермахеръ, часто стоитъ рядомъ съ названіемъ „Сынъ Божій“; а во-вторыхъ, названіе „Сынъ человѣческій“ даже и безъ отношенія къ „Сыну Божію“ всегда снабжается Христомъ положительно божественными свойствами. Такъ, напр., Іисусъ Христосъ говоритъ: „отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ восходящихъ и нисходящихъ къ *Сыну человѣческому*“ (Іоан. I, 51); затѣмъ, по словамъ Христа, „Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи“ (Матѳ. IX, 6; Марк. II, 10); „Сынъ человѣческій есть господинъ субботы“ (Матѳ. XII, 8; Марк. II, 28); „Если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго... живота не имате

---

[1]) „Krit. Comm., Das Ev. Johan“, стр. 317.

[2]) Напр., Штраусъ; см. его „Das Leben Jesu“, 1., стр. 497; въ изд. 1874, стр. 226.

[3]) „Das Leben Jesu“, стр. 287. Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 225. Baur, „Vorlesungen üb. neutest. Theologie“, стр. 75—82.

въ себѣ“ (Іоан. VI, 53); „Сынъ человѣческій пріидетъ во славѣ Отца Своего“ (Матѳ. XI, 27; ср. XXI, 37; XXII, 42; XXVI, 63 и др. XXVII, 43; Марк. XII, 16; XIII, 32; XIV, 62; Лук. X, 22; Іоан. V, 19—26; IX, 35—38; X, 36; XI, 4; XIV, 13; XVII, 1; XIX, 7 и др.); „Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее“ (Матѳ. XVIII, 11; ср. Лук. XIX, 10); „Отецъ далъ ему власть производить и судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій“ (Іоан. V, 27), и т. п. Если же названіе „Сынъ человѣческій“ снабжается въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ такими чисто Божескими свойствами, то ясно, что мнѣніе Шлейермахера,—будто-бы этимъ названіемъ Христосъ указывалъ на Свое равенство со всѣми остальными людьми, нельзя считать правильнымъ. Что же, однако, значитъ, что Іисусъ Христосъ такъ часто[1]) любилъ называть Себя этимъ именемъ? Безспорно и неопровержимо (въ этомъ мы отчасти согласны съ Шлейермахеромъ), что названіемъ „Сынъ человѣческій“ Іисусъ Христосъ вполнѣ утверждаетъ Свое человѣчество Называя Себя Сыномъ человѣческимъ, Онъ хотѣлъ показать этимъ, что, какъ второй Адамъ, Онъ, дѣйствительно, есть то *сѣмя жены*, о которомъ сказано древнимъ, что оно сотретъ главу змія; что Онъ есть то *чаяніе языковъ*, о которомъ пророчествовалъ праотецъ Іаковъ; что Онъ есть тотъ *жезлъ изъ корене Іессеева*, о которомъ предсказывалъ великій пророкъ Израиля; что Онъ дѣйствительно, будучи истиннымъ Богомъ, былъ въ то же время и истиннымъ человѣкомъ; что „Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ, и по виду ставъ какъ человѣкъ, смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной“ (Филип. II, 6—8). Такимъ образомъ, можно сказать отчасти, что Іисусъ Христосъ называлъ Себя Сыномъ человѣческимъ и по Своему смиренію. Только слабый, ограниченный умъ можетъ гордиться своимъ происхожденіемъ; Іисусъ же Христосъ, употребляя такое скромное названіе, тѣмъ самымъ показываетъ намъ, что Онъ чуждъ этого порока, что несравнимъ ни съ какою тварью, что Онъ далеко выше ея. Далѣе,—названіе „Сынъ человѣческій“, ближе всего указывая на пророчество Даніила о Мессіи, какъ Сынѣ человѣческомъ, могло отчасти предохранять іудеевъ и отъ признанія Іисуса Христа земнымъ владыкою, какимъ современные Христу іудеи обыкновенно представляли себѣ Мессію, и всего легче могло выяснить предъ ними характеръ служенія

[1]) Въ евангельскихъ повѣствованіяхъ Іисусъ Христосъ называетъ Себя Сыномъ человѣческимъ около 80 разъ. Большинство случаевъ падаетъ на Евангеліе отъ Матѳ., въ которомъ слово: „Сынъ человѣческій“ мы встрѣтили въ 28 мѣстахъ: VIII, 20; IX, 6; X, 23; XI, 19; XII, 32 и 46; XIII, 41; XVI, 27, 28; XVII, 9, 12, 22; XVIII, 11; XIX, 28; XX, 28; XXIV, 27, 30 (дважды), 37, 39, 44; XXV, 13, 31; XXVI, 2, 24 (дважды), 45, 64.

обѣтованнаго Мессіи роду человѣческому, представляя Іисуса Христа въ одно и то же время и истиннымъ Богомъ, и истиннымъ человѣкомъ. Такимъ образомъ, если мы примемъ во вниманіе съ одной стороны то, что „Сынъ человѣческій“, по евангельскимъ повѣствованіямъ, обладаетъ чисто Божескими свойствами, какъ доказано нами выше, а съ другой,—что, называя Себя Сыномъ человѣческимъ, Іисусъ Христосъ „умалилъ Себе“, то для насъ будетъ совершенно ясно, что въ устахъ Христа названіе „Сынъ человѣческій“—то же, что и Мессія или Искупитель падшаго человѣчества (въ этомъ мы вполнѣ согласны съ Штраусомъ и его товарищами по направленію). Слѣдовательно, называя Себя Сыномъ человѣческимъ, Христосъ указываетъ не на равенство Свое со всѣми другими людьми, а, напротивъ, на Свое превосходство предъ ними. Называя Себя Сыномъ человѣческимъ, этимъ Онъ указываетъ на Себя именно какъ на *Сына человѣческаго*, не сына только извѣстнаго народа или извѣстнаго вѣка, а *Сына человѣческаго* вообще, какъ на человѣка въ самомъ высокомъ смыслѣ этого слова, какимъ былъ только прародитель всего человѣчества до своего паденія, какъ на человѣка идеальнаго, универсальнаго, абсолютнаго[1]),—какъ на втораго Адама, пришедшаго съ неба, какъ на главу новаго, высшаго разряда человѣческаго рода, какъ на царя Израилева, или—что́ тоже—какъ на обѣтованнаго Мессію, Эммануила. Въ такомъ и только въ такомъ смыслѣ для насъ будетъ понятенъ тотъ величественный образъ Сына человѣческаго, какимъ намъ изображаютъ Христа св. Евангелія.

III. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Святомъ Духѣ.

Уже въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Іисусъ Христосъ ясно указывалъ на третье лицо Пресв. Троицы, когда говоритъ, что „если кто не родится отъ воды и *Духа*, то не можетъ войти въ царствіе Божіе“ (Іоан. III, 5). Ибо спрашивается: что́ здѣсь нужно разумѣть подъ словомъ „Духъ“? Всѣ толкователи новозавѣтнаго писанія единодушно утверждаютъ, что подъ словомъ „Духъ“ здѣсь разумѣется Духъ Божій—третье лицо Пресв. Троицы, и это толкованіе дѣйствительно находитъ для себя подтвержденіе въ томъ, что и во всѣхъ другихъ мѣстахъ новозавѣтнаго писанія рожденіе свыше называется рожденіемъ отъ Бога (1 Іоан. III, 9; Іоан. I, 13; 1 Петр. I, 3, 23). Въ слѣдующемъ стихѣ (Іоан. III, 6) рожденіе отъ Духа противополагается рожденію отъ плоти; но такъ какъ слово „плоть“, по ново-

[1]) Срв. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 228; Neander, „Das Leben Jesu Christi“, 1837, стр. 130 и слѣд.

завѣтному словоупотребленію, означаетъ не одно тѣло, но тѣло вмѣстѣ съ душою человѣка (1 Кор. I, 26, 29); Рим. VIII, 1; Дѣян. II, 17 и др.), то ясно, что подъ Духомъ здѣсь должно разумѣть не духа человѣческаго, но именно Духа Божія. Духъ человѣческій представляется возрождающимся, преобразующимся, очевидно, не своею силою, но силою и дѣйствіемъ и наитіемъ Духа Божественнаго, Духа Святаго, которому въ другихъ мѣстахъ новозавѣтныхъ писаній усвояется по преимуществу возрожденіе человѣка въ новую, благодатную жизнь въ христіанствѣ (Тит. III, 5). Противъ такого толкованія вышеприведеннаго мѣста отрицательная критика дѣлаетъ, однако-же, возраженіе, основывающееся, повидимому, на словахъ самого Христа: „рожденное отъ *Духа духъ* есть“. Но, очевидно, что въ этомъ выраженіи дважды встрѣчающееся слово „Духъ“ употреблено не въ одномъ и томъ же значеніи, иначе это выраженіе было бы тавтологично и не имѣло бы никакого смысла. Въ словахъ: „рожденное отъ Духа“ подъ словомъ „Духъ“ несомнѣнно разумѣется Духъ Святый, третье лицо Пресв. Троицы, — Богъ, и это выраженіе указываетъ на слова: „если кто не родится Духомъ“, т.-е. указывается непосредственно дѣйствующая причина возрожденія — Духъ Святый или — вѣрнѣе — благодатная сила Св. Духа. Въ послѣднемъ же выраженіи: „духъ есть“ указывается не причина дѣйствующая, а самая сущность возрожденія, производимаго силою и дѣйствіемъ Св. Духа. Дальнѣйшее препятствіе къ тому, чтобы подъ словомъ „Духъ“ (ст. 5) въ бесѣдѣ Христа съ Никодимомъ разумѣть именно Духа Святаго, отрицательная критика находитъ въ послѣдующихъ словахъ Іисуса Христа: „*Духъ* дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ рожденнымъ отъ Духа“ (ст. 8). Дѣйствительно, еще у древнихъ толковниковъ, отцовъ и учителей церкви, мы встрѣчаемъ двоякаго рода пониманіе и толкованіе этихъ словъ Спасителя, сообразно съ двоякимъ пониманіемъ и толкованіемъ слова „Духъ“ πνεῦμα, которое можетъ означать какъ Св. Духа (Іоан. III, 5), такъ и „вѣтеръ“ (ср. Быт. VIII, 1; 3 Цар. XIX, 11). Такимъ образомъ, одни (напр., Августинъ и Оригенъ) понимаютъ это слово въ первомъ значеніи, другіе (Златоустъ, Кириллъ Александрійскій и Ѳеофилактъ)—въ послѣднемъ. Первые ссылаются на то, что 1) въ этомъ выраженіи подъ словомъ „духъ“ поставленъ опредѣленный членъ, а, какъ замѣтилъ еще Дидимъ, когда это слово снабжается опредѣленнымъ членомъ, тогда оно обозначаетъ обыкновенно Св. Духа; 2) что прежде и послѣ этого выраженія подъ именемъ „Духа“ разумѣется несомнѣнно Духъ Святый, и, наконецъ, 3) что если подъ словомъ „Духъ“ разумѣть простой вѣтеръ, то невѣрно сказано: „не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“, потому что, какъ говоритъ Августинъ: „кто изъ насъ не видитъ вѣтра, идущаго отъ полудня къ сѣверу, или другаго вѣтра, исходящаго отъ

востока до запада? Итакъ, какъ же мы не знаемъ, откуда приходитъ и куда идетъ?" Этого объясненія нельзя, впрочемъ, считать вполнѣ удовлетворительнымъ, по тому что 1) слово πνεῦμα, даже когда означаетъ Духа Святаго, не всегда ставится съ членомъ опредѣленнымъ; даже у Іоанна (III, 5) оно стоитъ безъ члена; напротивъ, когда говорится о вѣтрѣ, предъ словомъ πνεῦμα иногда ставится членъ (3 Цар. XIX, 11); а 2) хотя мы дѣйствительно и видимъ движеніе вѣтра, но все-таки вполнѣ не знаемъ того, откуда онъ приходитъ и куда уходитъ, т.-е. не знаемъ ни начала, ни конца его. Однако-же нельзя совершенно и отрицать достоинствъ этого объясненія; нельзя думать, что подъ словомъ „духъ" или подъ образомъ вѣтра не разумѣется здѣсь Духъ Святый, такъ какъ въ другихъ случаяхъ понятіе вѣтра евангелистъ Іоаннъ обозначаетъ инымъ словомъ—ἄνεμος (см., напр., Іоан. VI, 18). Вотъ почему необходимо допустить, что Іисусъ Христосъ нарочито употребилъ такое слово, которое означаетъ и то и другое понятіе—и понятіе вѣтра, и третье лицо Пресв. Троицы. При этомъ нужно вспомнить о *дуновеніи* Іисуса Христа, которымъ Онъ сообщилъ апостоламъ Св. Духа: „дунулъ, и говоритъ имъ: пріимите Духа Святаго" (Іоан. XX, 22). Дыханіе Спасителя здѣсь символически означало дарованіе Св. Духа апостоламъ, т.-е. оно было вмѣстѣ и символическимъ знакомъ, и символически обозначаемымъ.

Изъ бесѣды Іисуса Христа съ Никодимомъ, такимъ образомъ, несомнѣнно слѣдуетъ не только указаніе на Св. Духа, но и то, что третьему лицу Пресв. Троицы также нечуждо дѣло, совершонное Іисусомъ Христомъ на землѣ, такъ какъ Іисусъ Хрисосъ прямо сказалъ: „кто не родился водою и Духомъ, тотъ не можетъ войти въ царствіе Божіе". Даже болѣе,—Духъ Святый, по ученію Христа, принимаетъ участіе не только въ началѣ, но и въ концѣ Его служенія роду человѣческому. Это съ очевидностію вытекаетъ изъ того, что Іисусъ Христосъ поставлялъ Свою смерть въ непосредственную связь съ „пришествіемъ" на землю Св. Духа, котораго Онъ называетъ Утѣшителемъ (Παράκλητος). Въ Своей прощальной бесѣдѣ съ учениками Онъ сказалъ между прочимъ слѣдующее: „Я истинно говорю вамъ: лучше для васъ, чтобы Я пошелъ (къ Отцу); ибо если Я не пойду, Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ; а если пойду, то пришлю Его къ вамъ. И Онъ, пришедши, обличитъ міръ во грѣхѣ, и о правдѣ, и о судѣ. О грѣхѣ, что не вѣруютъ въ Меня; о правдѣ, что Я иду къ Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о судѣ же, что князь міра сего осужденъ. Еще многое имѣю сказать вамъ; но вы теперь не можете вмѣстить. Когда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что̀ услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ. Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ Все, что имѣетъ Отецъ, есть̀ Мое; потому Я сказалъ, что отъ

Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ“ (Іоан. XVI, 7—15). И въ другомъ мѣстѣ: „когда пріидетъ Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, который отъ Отца исходитъ, — Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ“ (Іоан XV, 26). Изъ этихъ мѣстъ несомнѣнно слѣдуетъ, что Іисусъ Христосъ училъ о Св. Духѣ, какъ о существѣ личномъ, которое можетъ свидѣтельствовать, научать, возвѣщать будущее и воспринимать принадлежащее другому, какъ о существѣ вышемірномъ, исходящемъ отъ Отца, и, наконецъ, какъ о существѣ, находящемся въ тѣснѣйшей связи съ Отцомъ, отъ Котораго Онъ исходитъ, и съ самимъ Іисусомъ Христомъ, Которому принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ; почему и Духъ Святый будетъ научать послѣдователей Христа не отъ Себя, а будетъ говорить только то, что услышитъ. Несмотря на все это, отрицательная критика понимаетъ ученіе Христа о Святомъ Духѣ совершенно иначе, чѣмъ какъ только-что нами изложено. По мнѣнію отрицательной критики [1]), изложенное нами ученіе Христа о Святомъ Духѣ стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи со многими ясными изреченіями Іисуса Христа. О Святомъ Духѣ, какъ о непосредственномъ принципѣ христіанскаго жизнеединенія, Христосъ говоритъ, по словамъ отрицательной критики, только въ связи съ прекращеніемъ Своего личнаго воздѣйствія; но въ другихъ мѣстахъ Онъ самъ отрицаетъ возможность прекращенія Своего личнаго воздѣйствія на христіанское общество. Такимъ образомъ, отрицательная критика, въ лицѣ своего лучшаго представителя—Шлейермахера, смотритъ на Духа Святаго не какъ на Божеское лицо, а только какъ на принципъ нравственной жизни лицъ, вѣрующихъ во Христа. Въ этомъ смыслѣ она толкуетъ и выраженія Христа: „Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ и „гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ и Я посреди ихъ“,—какъ выраженія совершенно тождественныя съ тѣми евангельскими мѣстами, въ которыхъ христіанская Церковь издавна привыкла видѣть ученіе Христа о Св. Духѣ (напр., Іоан. XIV, 26; XVI, 7). Но такое толкованіе отрицательной критики ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть допущено ясными изреченіями самого Іисуса Христа. Самое наглядное отличіе Себя отъ Св. Духа Христосъ выразилъ въ повелѣніи ученикамъ—идти и научить всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа. Это мѣсто, по убѣжденію почти всѣхъ древнѣйшихъ и новѣйшихъ толкователей Св. Писанія, есть яснѣйшее доказательство истинности вѣроученія христіанской церкви. „Отецъ, Сынъ и Св. Духъ“—говоритъ Ланге [2])—„должны быть субъектами отличными другъ отъ друга и истинными лицами, такъ какъ τὸ ὄνομα (имя) во всей Библіи нигдѣ не употреблено для обозначенія качествъ, но всегда употребляется только для обозначенія истинныхъ лицъ“.

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 322.

[2]) „Das Evangelium nach Matth.“, стр. 463.

Эту же самую мысль подтверждаетъ и другой нѣмецкій ученый филологъ-комментаторъ А. В. Мейеръ [1]). Но мало того: изъ вышеприведеннаго нами мѣста несомнѣнно слѣдуетъ еще, что эти три Божескія лица должны быть и равны между собою, такъ какъ они сопоставляются одинаковымъ образомъ и имъ приписывается совершенно равное почитаніе. Самъ богоотступникъ Юліанъ въ такомъ смыслѣ понималъ это евангельское мѣсто,—вслѣдствіе чего и упрекалъ христіанъ въ многобожіи.

Многіе богословы, правда, несогласны между собою въ толкованіи слова παράκλητος (Утѣшитель,—Іоан. XIV, 26; XVI, 7). Слово παράκλητος, собственно, значитъ—„призванный", „призванный на помощь" (advocatus) или „защитникъ." Сообразно съ понятіемъ advocatus (адвокатъ, повѣренный, стряпчій), т.-е. при толкованіи этого слова въ дальнѣйшемъ смыслѣ. Тертулліанъ, Августинъ, Кальвинъ и многіе новѣйшіе ученые переводятъ слово παράκλητος словомъ—„помощникъ"; другіе, какъ напр. Оригенъ, Златоустъ, Ѳеофилактъ, Іеронимъ и Лютеръ, переводятъ словомъ: „Утѣшитель". Но преимущество, очевидно, нужно отдать греческимъ толковникамъ, какъ лицамъ болѣе знакомымъ съ употребленіемъ этого слова [2]). Впрочемъ, въ данномъ случаѣ, какое бы толкованіе мы ни приняли, для насъ рѣшительно все равно,—для насъ важно только то, что къ слову παράκλητος (Утѣшитель), по свидѣтельству евангелиста Іоанна (XIV, 16), Христосъ присовокупилъ еще слово ἄλλος (иной, другой). Такимъ образомъ, ясно, что если Онъ обѣщаетъ Своимъ ученикамъ *иного* Утѣшителя, то Онъ говоритъ не о Себѣ, а о комъ-то другомъ. Далѣе,—мѣстоименіе—ἐκεῖνος (той, онъ, Іоан. XIV, 16), поставленное въ мужескомъ родѣ, также подтверждаетъ мысль, что Іисусъ Христосъ говоритъ не о простомъ или отвлеченномъ началѣ (принципѣ) жизнеобъединенія общества вѣрующихъ во Христа, а о какомъ-то существѣ личномъ, отдѣльномъ отъ самого Христа... Еслибы Христосъ Свое дѣйствіе объединенія вѣрующихъ въ Него не отличалъ отъ такого же дѣйствія Святаго Духа, то въ Его рѣчахъ многое для насъ осталось бы совершенно непонятнымъ. Мы не отрицаемъ, что по ученію Христа Духу Святому принадлежитъ начало единенія христіанской церковной жизни. Но это начало представляется въ рѣчахъ Христа не абстрактнымъ и безличнымъ принципомъ общественной жизни, каковъ, напр., принципъ братскаго отношенія ко всѣмъ людямъ (любовь къ ближнему), но сознательнымъ, личнымъ существомъ, концентрирующимъ въ извѣстномъ направленіи жизнь всего общества вѣрующихъ во Христа. Эта мысль просвѣчиваетъ не только въ рѣчахъ Христа, но и въ посланіяхъ апостольскихъ. Апостолы всегда ясно отли-

---

[1]) „Krit. Komm., Mtth.", стр. 611.

[2]) Срвн. Lange, „Das Evangelium nach Johannes", стр. 311.

чали какъ лицо Христа отъ лица Св. Духа такъ и дѣйствія Христа отъ дѣйствій Св. Духа, на что мы находимъ доказательства даже и въ самихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Евангелистъ Іоаннъ (VII. 39), упомянувъ, напр., о рѣчи Христа, содержащей въ себѣ ученіе о дарахъ Св. Духа, замѣчаетъ: „Сіе сказалъ Онъ (т.-е. Іисусъ Христосъ) о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него: ибо еще не было на нихъ Духа Святаго, потому что Іисусъ еще не былъ прославленъ“. Едва-ли нужно доказывать, что евангелистъ не смѣшиваетъ здѣсь Св. Духа съ самимъ Іисусомъ Христомъ.

IV. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Церкви или царствіи Божіи на землѣ. Условія необходимыя для вступленія въ царствіе Божіе или Церковь Христову [1]).

„Сынъ человѣческій не для того пришелъ на землю, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Мѳ. XX, 28); кровь Его пролита за многихъ во оставленіе грѣховъ (Мѳ. XXVI, 28); Онъ былъ распятъ на крестѣ, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Іоан. III, 15, 16); Онъ пришелъ взыскать и спасти погибшее (Лук. XIX, 10), призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію (Мѳ. IX, 13). Еще Іоаннъ Креститель проповѣдывалъ о томъ, что въ его время приблизилось царствіе Божіе. Это царствіе Божіе на землѣ (т.-е. Церковь) было основано Христомъ для того, чтобы вѣрующіе удобнѣе могли пользоваться Его крестными заслугами для достиженія своего спасенія.

Что же нужно — по ученію Христа — для того, чтобы сдѣлаться участникомъ царствія Божія? Какъ мы уже видѣли выше, Іисусъ Христосъ указалъ еще въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, какъ на необходимое условіе для вступленія въ царствіе Божіе, на возрожденіе водою и Духомъ. „Если кто не родится водою и Духомъ“, — говорилъ Онъ, „то не можетъ войти въ царствіе Божіе“ (Іоан. III, 5). Эти слова Христа суть не что иное, какъ поясненіе сказаннаго Имъ нѣсколько выше: „истинно, истинно говорю тебѣ (т.-е. Никодиму): если кто не родится свыше; то не можетъ увидѣть царствія Божія“ (ст. 3). Отсюда ясно вытекаетъ, что рожденіе водою и Духомъ есть рожденіе свыше, съ неба или отъ Бога, однимъ словомъ, рожденіе духовное, то же, что возсозданіе человѣческой природы, при особенномъ дѣйствіи благодати Божіей, для того, чтобы видѣть новое царство

---

[1]) Взглядъ Баура на этотъ вопросъ въ его „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр. 69—75. Срвн. Schleiermacher, „Das Leben Jesu“. стр. 306—317, 344—361.

Мессіи. Выраженіе: „возродиться“, „родиться снова“ во времена Христа нерѣдко употреблялось и самими іудеями; такъ, напр., это выраженіе употребляли: а) когда говорили о прозелитахъ,—если язычникъ принималъ іудейскіе религіозные законы и постановленія и если онъ былъ обрѣзанъ, то его называли новорожденнымъ дитятей (Lightfoot); и б) когда говорили о внутренней перемѣнѣ въ жизни какого-нибудь человѣка, т.-е. когда человѣкъ перемѣнялъ образъ мыслей своихъ относительно религіозныхъ или нравственныхъ истинъ или отъ нечестивой жизни и нечистыхъ мыслей обращался на путь истинный, то такого человѣка также называли возродившимся. Впрочемъ, само собою понятно, что возрожденіе, указанное Христомъ, существенно отличается отъ этого возрожденія уже по одному тому, что оно есть рожденіе свыше, т.-е. дѣйствіе сверхъестественное и совершается Св. Духомъ при посредствѣ воды. „Если кто спроситъ,—говоритъ Златоустъ [1]),—для чего употребляется вода, то спросимъ и мы взаимно: для чего вначалѣ къ созданію человѣка взята Богомъ земля? Что Богу и безъ земли возможно было создать человѣка, это очевидно для каждаго. Итакъ не допытывайся“. По взгляду Златоуста, идеи рожденія и творенія весьма близки между собою, почему въ св. Писаніи возрожденный нерѣдко и называется новою тварью. И какъ при твореніи вода является какъ бы лономъ матернимъ образуемаго міра, а Духъ—началомъ образующимъ (Быт. I, 13), такъ и при возрожденіи или крещеніи Духъ является началомъ творческимъ, или зиждущимъ, а вода—мѣстомъ или лономъ матернимъ. „Вода—говоритъ Златоустъ [2])—употребляется какъ бы мѣсто рожденія рождающагося. Что утроба матери для младенца, то—вода для вѣрнаго: онъ въ водѣ зачинается и образуется“. „Поелику мы состоимъ изъ двухъ естествъ, т.-е. изъ души и тѣла, изъ естества видимаго и невидимаго, говоритъ Григорій Богословъ [3]),—то и очищеніе двоякое, именно—водою и Духомъ; и одно пріемлется видимо и тѣлесно, а другое въ то же время совершается нетѣлесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самыя глубины“. Подобнымъ же образомъ толкуютъ это евангельское изреченіе о возрожденіи и другіе отцы и учители церкви—Василій Великій, Кириллъ Александрійскій и Ѳеофилактъ. Златоустъ [4]) указываетъ между прочимъ еще и другую причину, почему для возрожденія свыше, совершаемаго Духомъ Святымъ, необходима вода. Причина эта—„та, что въ водѣ крещенія символически изображается гробъ и смерть, воскресеніе и жизнь, и все это происходитъ совмѣстно. Когда мы погру-

---

[1]) Бесѣда на Іоан. XXV, стр. 304.
[2]) Бесѣда на Іоан., XXVI, стр. 310.
[3]) Твор Св. Отц., т. III, стр. 277.
[4]) Бес на Іоан., XXV, стр. 304—405.

„каемъ свои головы въ водѣ, какъ бы во гробѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ погребается ветхій человѣкъ и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потомъ, когда мы восклоняемся (изъ воды), выходитъ человѣкъ новый. Ибо какъ легко для насъ погрузиться и подняться, такъ для Бога легко погребсти ветхаго человѣка и явить новаго. А что сказанное мною не гаданіе,—продолжаетъ онъ.—послушай только, что̀ говоритъ Павелъ: спогребохомся ему крещеніемъ въ смерть (Рим. VI, 4); также: ветхій нашъ человѣкъ съ нимъ распятся (ст. 6); или: сообразни быхомъ подобію смерти его (ст. 5)“. Послѣ сказаннаго ясно, насколько справедливо думать вмѣстѣ съ нѣкоторыми представителями отрицательной мысли, будто-бы въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Іисусъ Христосъ указалъ на крещеніе Іоанново. Самъ Іоаннъ, крестившій только водою, ясно отличалъ свое крещеніе отъ крещенія Іисусова. „Я крещу васъ въ водѣ въ покаяніе“,—говорилъ онъ пришедшимъ изъ Іерусалима фарисеямъ и саддукеямъ,— „но идущій за мною сильнѣе меня; я недостоинъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ“ (Мѳ. Ш, 11; ср. Мр. I, 7—8,—гдѣ сказано только: „Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ“; Лук. Ш, 16; Іоан. I, 33: „Тотъ есть крестящій Духомъ Святымъ“).

По свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій не только Іоаннъ Креститель, но и самъ Христосъ проповѣдывалъ и говорилъ людямъ: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (ср. Мѳ. IV, 17). Отсюда ясно, что для того, чтобы сдѣлаться участникомъ царствія Божія на землѣ, необходимо сначала покаяться. Впрочемъ покаяніе не составляетъ отдѣльнаго или самостоятельнаго условія, которое необходимо выполнить для того, чтобы принять участіе въ царствіи Божіемъ. Оно должно быть мыслимо уже въ вышеуказанномъ условіи, т.-е. въ возрожденіи, которое, какъ объясняетъ и Златоустъ, состоитъ изъ двухъ частей: погребенія ветхаго человѣка, или покаянія, чрезъ которое привлекается оставленіе грѣховъ и возрожденіе въ собственномъ смыслѣ, или облеченіе въ новаго человѣка. Ищущій сверхъестественнаго возрожденія долженъ отречься отъ своей прежней грѣховной жизни, т.-е. покаяться, чтобы быть въ силахъ получить благодатные дары Св. Духа для новой жизни во Христѣ.

Та же самая мысль заключается и въ слѣдующихъ словахъ Спасителя, указывающихъ также на одно изъ условій, которое долженъ выполнить всякій, желающій быть истиннымъ Его послѣдователемъ: „кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себе, и возьми крестъ свой, и слѣдуй за Мною“ (Мр. VШ, 34). Это выраженіе заключаетъ въ себѣ слѣдующій смыслъ: кто хочетъ достигнуть своего спасенія или—что̀ тоже—быть истиннымъ послѣдователемъ Іисуса Христа, тотъ долженъ отречься отъ своей грѣховной природы, т.-е. отъ своихъ прежнихъ порочныхъ мыслей и чувствованій, отъ своего историческаго

„я“, не жить болѣе по прихотямъ своей грѣховной воли, но покориться во всемъ одной волѣ Божіей, поступать такъ, какъ только повелѣваетъ она одна, и слѣдовать по указанному въ Евангеліи пути, терпѣливо, безъ ропота, съ полною преданностію волѣ Божіей, перенося всѣ встрѣчающіяся непріятности, огорченія. скорби и лишенія. Отсюда понятно, что заповѣдь Христа—отвергнувшись себя и взявши крестъ свой, слѣдовать за Нимъ—не только не противорѣчитъ человѣческой природѣ, а, напротивъ, составляетъ зерно высшей человѣческой нравственности, такъ какъ нравственная дѣятельность человѣка и состоитъ именно въ согласіи его личнаго хотѣнія или дѣйствія со всеобщею, имъ самимъ добровольно („если кто хочетъ“) признанною нормою или всеобщею Божіею. Въ этомъ отношеніи „страхъ Божій“ или послушаніе воли Божіей—по истинѣ должно быть опредѣлено какъ истинная нравственность и начало премудрости.

Но слѣдовать за Христомъ, отвергнувшись себя и безропотно взявши крестъ свой, можетъ, конечно, только тотъ, кто питаетъ къ Христу полнѣйшее довѣріе, кто искренно вѣруетъ въ Него, въ Искупителя и Спасителя всего падшаго человѣчества. Отсюда вѣра во Христа и Его дѣло является также однимъ изъ необходимѣйшихъ условій, безъ выполненія котораго никто не можетъ ни войти въ царствіе Божіе, ни достигнуть жизни вѣчной (Іоан. XVII, 3). Но увѣровать во Христа, какъ Искупителя падшаго человѣчества, можетъ опять только тотъ, кто сознательно убѣдится въ нуждѣ искупленія, кто, какъ ап. Павелъ, вполнѣ познаетъ свою грѣховную природу, которая не только не въ состояніи возродиться сама собою, но и сама по себѣ неспособна ни къ какому доброму дѣлу.

Вотъ, въ сущности, тѣ условія, которыя необходимо должно выполнить каждому, кто только желаетъ быть истиннымъ членомъ царствія Божія, основаннаго на землѣ Іисусомъ Христомъ,— или что́ тоже—членомъ Церкви Христовой. Къ сожалѣнію, для грѣховной природы человѣческой, при настоящей ея испорченности, эти условія настолько тяжелы, что самъ по себѣ человѣкъ не въ силахъ выполнить ни одного изъ нихъ. Вотъ почему Христосъ и говоритъ: „Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня“ (Іоан. VI, 44; ср. XVII, 2, 6, 9, 11, 12). Смыслъ этихъ словъ—тотъ, что Богъ Отецъ даетъ Іисусу Христу тѣхъ, которые въ Него вѣруютъ, къ Нему приходятъ, и что всѣ тѣ обстоятельства, которыми подготовляется единеніе отдѣльныхъ людей со Христомъ, вполнѣ зависятъ отъ воли Отца. Но когда, исходя отъ этого ученія, говорятъ, что невѣрующій, слѣдовательно, только потому остается невѣрующимъ, что къ вѣрѣ его не привлекаетъ Богъ, и такимъ образомъ всѣ слѣдствія его невѣрія приписываютъ исключительно Богу, то дѣлаютъ выводъ, какъ справедливо замѣтилъ даже и

Шлейермахеръ [1]), который (выводъ) гораздо болѣе заключаетъ въ себѣ, чѣмъ сколько даютъ посылки, изъ которыхъ онъ сдѣланъ. Свое посольство—говоритъ Шлейермахеръ—Іисусъ Христосъ также приписываетъ Отцу, и потому въ Его вышеприведенномъ выраженіи („привлечетъ") заключается лишь та мысль, что Отецъ постоянно управляетъ Его дѣятельностію, что результаты Его проповѣди всегда опредѣляются Отцомъ. Къ сожалѣнію, невѣріе нерѣдко хватается за это ложное пониманіе словъ Спасителя для оправданія себя, и даже среди многихъ либеральныхъ педагоговъ, руководящихъ воспитаніемъ юношества, можно встрѣтить иногда ложное мнѣніе, что дѣтей не должно заставлять молиться, что для молитвы необходимо извѣстное настроеніе, чувство, расположеніе и т. п. Но такіе педагоги, съ одной стороны, конечно, не настолько знаютъ испорченность природы человѣческой, какъ зналъ ее великій ап. Павелъ, по увѣренію котораго самъ человѣкъ неспособенъ ни на какое доброе дѣло, ни на какое благое расположеніе, а съ другой—забываютъ и слова Спасителя: „приходящаго ко Мнѣ не изгоню вонъ" (Іоан. VI, 37). Человѣкъ по своей природѣ неспособенъ честно относиться къ выполненію и своихъ гражданскихъ обязанностей; но не слѣдуетъ же ожидать того времени, пока его постигнетъ расположеніе сдѣлаться честнымъ человѣкомъ. „Сдѣлать кого-либо—говоритъ Кантъ [2])—не только подзаконнымъ, но нравственно хорошимъ человѣкомъ, т.-е. добродѣтельнымъ по разумному характеру, такимъ, который, если онъ что-либо признаетъ обязанностію, не нуждается уже болѣе ни въ какихъ другихъ побужденіяхъ, довольствуясь представленіемъ обязанности, этого нельзя достигнуть путемъ постепенной реформы, пока основаніе правилъ остается нечистымъ, но должно быть произведено посредствомъ революціи въ настроеніи и убѣжденіи человѣка; онъ можетъ сдѣлаться новымъ человѣкомъ не иначе, какъ путемъ нѣкотораго рода перерожденія, какъ бы новымъ созданіемъ и измѣненіемъ сердца". Нужно замѣтить, что это говоритъ философъ Кантъ котораго ни въ какомъ случаѣ нельзя уличать въ пристрастіи къ христіанскому вѣроученію. Какъ же послѣ этого согласовать человѣческую свободу съ понятіемъ о томъ, что все въ человѣкѣ, т.-е. какъ хотѣніе, такъ и дѣйствіе, производится Божественною помощію? Вопросъ этотъ занималъ христіанскихъ мыслителей съ самыхъ первыхъ временъ существованія христіанства; но мы не будемъ касаться его здѣсь, такъ какъ Евангеліе намъ не даетъ на него прямаго отвѣта въ словахъ самого Христа. Мы укажемъ лишь на то, какъ толкуетъ слова Христа: „никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если Отецъ, пославшій Меня, не привлечетъ его"—лучшій представитель право-

---

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 304.

[2]) „Die Religion in den Gränzen der blossen Vernunft", Leipzig, 1875, стр. 53.

славнаго образа мыслей — Златоустъ. „Онъ (т.-е. Богъ) просвѣщаетъ — говоритъ Златоустъ — каждаго человѣка, смотря по пріемлемости каждаго... благодать изливается на всѣхъ... Но тѣ, которые не хотятъ воспользоваться этимъ даромъ, тѣ по справедливости должны самимъ себѣ приписать такое ослѣпленіе. Ибо если тогда, когда входъ открытъ для всѣхъ и никто не преграждаетъ его, нѣкоторые, по произвольному ожесточенію, остаются внѣ, то они гибнутъ не отъ чего-либо другаго, но отъ собственной порочности". Такимъ образомъ, по объясненію Златоуста Божественная благодать сообщается всѣмъ, но она дѣйствуетъ не насильственно, не понудительно, не механически, не уничтожая свободной человѣческой воли,—хотя послѣдняя все-таки можетъ склониться къ возрожденію только при помощи Божіей. Свобода воли человѣческой не тождественна съ безпричинностью, а ограничена въ предѣлахъ свободы выбора. Въ данномъ случаѣ эта свобода выбора выражается въ свободѣ воспользоваться даромъ Божественной помощи или отвергнуть его. Такимъ образомъ, указывая на условія, необходимыя для участія въ царствіи Божіемъ и оговариваясь, что безъ воли Божіей никто не можетъ сдѣлаться истиннымъ сыномъ церкви Христовой, Іисусъ Христосъ только указываетъ человѣку на его несовершенство, на необходимость возрожденія и на его собственную немощь въ этомъ отношеніи, не лишая его, однако-же, всякой надежды на будущее и въ то же время не предоставляя его собственнымъ силамъ въ настоящемъ, но сообщая ему высшую силу въ увѣренности на благодатную помощь Божію.

Ученіе Іисуса Христа о томъ, какими свойствами должны отличаться истинные члены Христовой Церкви или царствія Божія на землѣ.

Нѣтъ сомнѣнія, что Іисусъ Христосъ желалъ основать на землѣ царство не политическое, а духовное, благодатное, какого до тѣхъ поръ еще не было на землѣ и которое, по истинѣ, должно быть названо „царствомъ не отъ міра сего". Уже въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Онъ вполнѣ охарактеризовалъ существенные моменты Своего царствія; Онъ открылъ въ ней истинное ученіе о лицѣ и царствѣ Мессіи во всѣхъ существенныхъ чертахъ, въ противоположность искаженнымъ понятіямъ іудеевъ вообще и, по всей вѣроятности, самого Никодима, въ частности. Не понявъ или извративъ, подъ вліяніемъ тяжелыхъ политическихъ обстоятельствъ, истинный смыслъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о характерѣ благодатнаго царства Мессіи и объ участіи въ этомъ царствѣ язычниковъ, современные Христу іудеи необдуманно мечтали, что пришедъ на землю, Мессія осудитъ и подвергнетъ наказанію язычниковъ, оправдаетъ и осыплетъ благодѣя-

ніями іудеевъ и какъ царь воцарится надъ ними (Lightfoot). Но Іисусъ Христосъ уже въ самомъ началѣ Своего общественнаго служенія объявляетъ открыто, что царство Его не политическое, и даже не отъ міра сего, хотя и въ мірѣ семъ; что даже для того, чтобы видѣть его, нужно родиться свыше. Только такіе мыслители, какъ Штраусъ, Бруно Бауэръ или Вейссе, могутъ говорить, будто-бы Христосъ имѣлъ желаніе основать политическое могущество іудейскаго царства; но и они, впрочемъ, оговариваются, что мысль о политическомъ господствѣ могла быть у Христа только въ началѣ Его общественнаго служенія. Лучшіе же люди, даже и изъ отрицательныхъ критиковъ, каковъ, напр., Шлейермахеръ, положительно и въ то же время прекрасно опровергаютъ самую возможность подобнаго предположенія.

Но если царство Божіе на землѣ, по мысли самого Основателя его, не должно отличаться политическимъ характеромъ, то понятно, что и члены его должны обладать иными свойствами, чѣмъ какими обладаютъ люди, входящіе въ составъ политическаго царства. Какъ Глава Своей церкви или царствія Божія на землѣ, Іисусъ Христосъ есть лучшій идеалъ или образецъ того, какими должны быть люди, чтобы достойно называться сынами Божіими. „Все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ“,—говорилъ Онъ Своимъ послѣдователямъ, — „и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть. Пріидите ко Мнѣ, всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя, и научитесь отъ Меня: ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ; и найдете покой душамъ вашимъ. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко“ (Мѳ. XI, 27—30). Будучи Самъ кроткимъ и смиреннымъ, Онъ и другихъ убѣждалъ быть таковыми; будучи Самъ правдивымъ и милостивымъ, Онъ и другимъ заповѣдывалъ быть милосердыми, какъ милосердъ Самъ Отецъ небесный (Мѳ. V, 48; Лук. VI, 36). Онъ Самъ не питалъ вражды ни къ кому, и несмотря на то, что были люди, которые ненавидѣли и преслѣдовали Его, даже клеветали на Него, Онъ терпѣливо переносилъ эти гоненія и молился за враговъ Своихъ. То же самое заповѣдалъ Онъ дѣлать и Своимъ послѣдователямъ, когда говорилъ имъ: „любите враговъ вашихъ; благотворите ненавидящимъ васъ; благословляйте проклинающихъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ (Лук. VI, 27—28). Онъ самъ былъ такъ чистъ сердцемъ и такъ совершенъ, что въ Немъ не было никакого грѣха (Іоан. VIII, 46); стремленіе къ такому же совершенству Онъ заповѣдалъ и Своимъ послѣдователямъ, когда говорилъ: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мѳ. V, 48). Прекрасный идеалъ, къ которому должны стремиться всѣ истинные члены Церкви Христовой, нарисовалъ Іисусъ Христосъ въ Своей „нагорной проповѣди“. Въ этой проповѣди Онъ прославлялъ блаженными, т.-е.

счастливыми, достойными сынами царствія Божія: 1) нищихъ духомъ или смиренныхъ, которые вполнѣ сознаютъ свое ничтожество для совершенія какого-нибудь добраго дѣла, а тѣмъ болѣе—собственнаго возрожденія; 2) плачущихъ или скорбящихъ о своей прежней грѣховной жизни; 3) кроткихъ или тихихъ, ко всѣмъ снисходительныхъ; 4) алчущихъ и жаждущихъ правды, которую они такъ любятъ, какъ голодный любитъ пищу; 5) милостивыхъ; 6) чистыхъ сердцемъ или безгрѣшныхъ; 7) миротворцевъ; 8) гонимыхъ за правду и, наконецъ, 9) тѣхъ, которые терпѣливо перенесутъ многія злословія и несправедливости за имя Христово. Далѣе,—въ весьма яркихъ чертахъ Іисусъ Христосъ обрисовываетъ и высокій характеръ Своего обѣтованнаго царства вообще Послѣ этого нетрудно догадаться, отчего отрицательная критика [1]) такъ упорно нападаетъ изъ всѣхъ рѣчей Христа преимущественно на нагорную проповѣдь, которую она всецѣло приписываетъ составленію самого евангелиста Матѳея. Весь свой анализъ евангельской исторіи она почти исключительно направляетъ къ тому, чтобы лишить исторической почвы всѣ характеристическія черты изъ земной жизни Іисуса Христа. Ей хотѣлось бы оставить въ евангельской исторіи только такіе пункты, которые могли бы быть въ жизни каждаго обыкновеннаго іудейскаго раввина и въ то же время были бы удобными для приложенія миѳической теоріи, измышленной самими критиками. Но въ нагорной проповѣди нѣтъ ни одного момента свойственнаго личности какого-нибудь іудейскаго раввина, какъ пассивнаго истолкователя ветхозавѣтнаго закона. Напротивъ, въ ней невольно предъ глазами читателя въ полномъ блескѣ возстаетъ свѣтлая, божественная личность не раба, а Основателя новаго царства, новаго завѣта, которому отдается даже преимущество предъ царствомъ ветхозавѣтнымъ. При этомъ нагорная проповѣдь въ устахъ Христа есть явленіе логически необходимое. Ко времени ея произнесенія Христосъ пріобрѣлъ уже довольно значительное число Своихъ послѣдователей, которые, однако-же, еще не могли вполнѣ сознательно уяснить себѣ цѣли, къ которой приведетъ ихъ Тотъ, за Которымъ они рѣшились слѣдовать. До сихъ поръ Христосъ не сказалъ еще опредѣленно того, въ чемъ именно будетъ состоять проповѣдуемое имъ „царствіе Божіе“. Съ Никодимомъ Онъ говорилъ „прикровенно“, какъ выражается Златоустъ, съ другими—въ притчахъ. До сихъ поръ Онъ употреблялъ необыкновенныя средства: исцѣлялъ неизлѣчимыхъ больныхъ, воскрешалъ мертвыхъ; но какая цѣль достигалась этими необыкновенными средствами, послѣдователи Христа еще ясно не могли сказать. Нѣтъ сомнѣнія, что многіе изъ нихъ слѣдовали за Христомъ только потому, что имѣли объ обѣтованномъ Мессіи лож-

---

[1]) Срвн. Bruno Bauer, „Krit. der evang. Gesch. der Synoptiker“, B. I, стр. 283—288; Gfrörer, Strauss, „Das Leben Jesu“, I, стр. 598—608. и др.

ное представленіе. Такихъ послѣдователей Христосъ, конечно, не желалъ имѣть; вотъ почему для Него было внутреннею необходимостію объяснить, наконецъ, Своимъ послѣдователямъ, въ чемъ состоитъ проповѣдуемое Имъ царство Божіе и какими должны быть люди, чтобы достойно называться сынами Божіими,—а это именно и есть содержаніе нагорной проповѣди. Такимъ образомъ, нагорная проповѣдь есть не собраніе излишнихъ и ненужныхъ сентенцій, чуждыхъ внутренней связи между собою,—какъ говоритъ отрицательная критика,—а явленіе въ жизни Христа вполнѣ необходимое.

Конечно, всѣ тѣ черты, которыя указаны Іисусомъ Христомъ въ нагорной проповѣди, принадлежатъ только идеалу, къ которому должны стремиться истинные члены Христовой Церкви. На самомъ же дѣлѣ не всѣ члены царствія Божія, по ученію самого Христа, могутъ обладать такими свойствами, хотя они и не отсѣкаются отъ общества вѣрующихъ до дня всеобщаго мздовозданія. Свое ученіе объ этомъ Христосъ сообщилъ главнымъ образомъ въ двухъ притчахъ: въ притчѣ о сѣятелѣ (Мѳ. XIII, 1—23, Мр. IV 1—20; Лук. VIII, 1—15) и въ притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ (Мѳ. XIII, 24—30). Въ первой изъ нихъ Онъ провелъ ту мысль, что хотя въ царство Его войдутъ многіе, слышавшіе евангельскую проповѣдь, но плодотворность ихъ участія въ царствіи Божіемъ будетъ далеко неодинакова, вслѣдствіе неодинаковости ихъ расположенія и воспріимчивости къ усвоенію благодатныхъ силъ царствія Божія. Человѣкъ безпечный и невнимательный къ дѣлу своего спасенія не получитъ никакой пользы для своей души отъ евангельской проповѣди, потому что онъ не въ силахъ усвоить себѣ евангельскихъ истинъ. Такого человѣка Христосъ приточно изображаетъ подъ образомъ почвы при дорогѣ, т. е. почвы, затоптанной ногами пѣшеходовъ. Человѣкъ непостоянный, вѣтренный— также не получитъ пользы для своей души отъ евангельской проповѣди, потому что хотя на первый разъ онъ и горячо относится къ христіанскому вѣроученію, но при первой бѣдѣ и напасти оставляетъ его. Такого человѣка Христосъ приточно изображаетъ подъ образомъ почвы каменной, которая хотя сначала оказывается и воспріимчивою къ разнаго рода произрастеніямъ, но не имѣетъ способности къ тому, чтобы корень растенія окрѣпнулъ и растеніе не завяло. Человѣкъ, всецѣло поглощенный различными житейскими заботами, также не можетъ получить для своей души отъ евангельской проповѣди никакой особенной пользы, потому что голосъ евангельской правды у него заглушается множествомъ мірскихъ заботъ. Такого человѣка Христосъ приточно изображаетъ подъ образомъ почвы тернистой, на которой сѣмя упавшее хотя и даетъ ростокъ, но онъ скоро заглушается терніемъ. Только человѣкъ, заботящійся о собственномъ спасеніи, твердый и совершенно свободный отъ суетныхъ занятій, съ пользою для своей души воспринимаетъ христіан-

ское вѣроученіе и приноситъ добрые плоды, т.-е. добрыя дѣла. Такого человѣка Христосъ приточно изображаетъ подъ образомъ земли доброй (черноземной, плодородной), на которой посѣянное сѣмя приноситъ обильный плодъ. Себя въ этой притчѣ Христосъ изображаетъ подъ образомъ сѣятеля, а Свое ученіе или евангельскую проповѣдь— подъ образомъ сѣмени. Притча о пшеницѣ и плевелахъ, которые посѣяны ночью врагомъ человѣковъ (діаволомъ) на почвѣ хозяина, сѣявшаго только одну пшеницу и ради ея до жатвы не позволившаго своимъ слугамъ исторгать плевелы, — содержитъ въ себѣ мысль, что до послѣдняго суда (жатвы) въ царствѣ Божіемъ (на нивѣ) вмѣстѣ съ праведниками (пшеницею) будутъ находиться (расти) также и грѣшники (плевелы) и что не ранѣе, какъ послѣ страшнаго суда, и не безъ воли хозяина нивы (Христа) нераскаянные, упорные грѣшники будутъ исторгнуты изъ царства Божія (нивы хозяина).

Въ притчѣ о горчичномъ зернѣ, которое, когда сѣется въ землю, есть меньшее всѣхъ сѣмянъ на землѣ, а когда посѣяно, всходитъ, и становится больше всѣхъ злаковъ, и пускаетъ большія вѣтви, такъ что подъ тѣнью его могутъ укрываться птицы небесныя, — Іисусъ Христосъ указалъ на то, что царство Его будетъ развиваться лишь постепенно и лишь постепенно распространится по всей землѣ.

Изъ словъ Христа: „гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ“ и потому „если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего небеснаго“ (Мѳ. XVIII, 19, 20),—ясно вытекаетъ необходимость тѣснаго внутренняго единенія вѣрующаго какъ со Христомъ, Главою церкви, безъ котораго никто изъ Его послѣдователей не можетъ творить ничего, такъ и со всѣми остальными членами церкви Христовой вообще, и что самая непосредственная цѣль каждаго вѣрующаго во Христа, т.-е., спасеніе, можетъ быть достигнута только въ церкви, т.-е., въ средѣ и органической связи съ тѣмъ духовнымъ обществомъ, которое учредилъ Христосъ, съ тѣломъ Его, и во взаимномъ единеніи съ прочими членами царствія Божія. Это ученіе приточно представлено Іисусомъ Христомъ подъ образомъ виноградной лозы (самъ Христосъ) и ея вѣтвей (послѣдователи Христа): какъ вѣтви не могутъ приносить плода, если не будутъ находиться на лозѣ, такъ и послѣдователи Христа не могутъ совершать добрыхъ дѣлъ и не достигнутъ своего спасенія, если не пребудутъ въ тѣснѣйшемъ единеніи со Христомъ. Изъ того, какими свойствами должны отличаться люди сами по себѣ, чтобы достойно называться членами церкви Христовой, можно видѣть уже и то, какія отношенія должны существовать между самими послѣдователями Христа, и, вообще, — въ чемъ долженъ состоять тотъ нравственный кодексъ, которымъ послѣдователи Христа должны руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ вообще. Кодексъ этотъ великъ по своему со-

держанію, хотя и кратокъ по объему. „Во всемъ“,—говоритъ Спаситель,— „какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы ними; ибо въ этомъ законъ и пророки“ (Мѳ. VII, 12). Въ другомъ мѣстѣ этотъ же самый принципъ нравственной дѣятельности Іисусъ Христосъ формулируетъ подробнѣе. Одинъ законникъ, искушая Его, спросилъ: „какая наибольшая заповѣдь въ законѣ?“ Отвѣчая на это, Іисусъ сказалъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ Вторая же подобная ей: возлюби ближняго твоего, какъ самого себя. На сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждается весь законъ и пророки“ (Мѳ. XXII, 35—40). При этомъ замѣчательно, что заповѣдь о любви Іисусъ Христосъ называетъ *новою* заповѣдію (Іоан XIII, 34), хотя по Его собственному ученію на этомъ началѣ утверждаются законъ и пророки. Отрицательная критика, съ своей стороны, присоединяетъ еще указаніе на то, что любовь есть естественное чувство человѣка вообще, и что нѣтъ основанія полагать, чтобы ветхозавѣтный человѣкъ почему-то былъ лишенъ ея. Дѣйствительно, никто не можетъ отрицать, что любовь, какъ естественное чувство, существовала въ человѣкѣ и до Христа; не чуждо было этого начала и ветхозавѣтное Откровеніе, хотя, впрочемъ, только въ той мѣрѣ въ какой Богъ могъ быть названъ Отцомъ, а еврейскій народъ сыномъ Божіимъ. Какимъ же образомъ заповѣдь о любви Христа должна быть названа новою? Христіанская любовь къ Богу и ближнимъ основывается на взаимной безпредѣльной любви Бога къ человѣку. Только съ пришествіемъ на землю Искупителя человѣкъ узналъ, что Богъ такъ возлюбилъ міръ, что даже предалъ единороднаго Сына Своего, чтобы всякій (не іудей только, но и язычникъ) вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную; только съ пришествіемъ на землю Христа мы получили право называть Бога нашимъ Отцомъ, а всѣхъ остальныхъ людей братьями, къ которымъ, слѣдовательно, мы и не должны относиться какъ къ чуждымъ, но которыхъ мы должны любить, какъ любимъ своихъ братьевъ по плоти. Такихъ отношеній ветхозавѣтный человѣкъ не зналъ. До Христа сыномъ Божіимъ былъ только одинъ еврейскій народъ, всѣ же остальные народы были какъ-бы чужды для истиннаго Бога; а потому только еврей и могъ любить (въ нѣкоторой степени) еврея же, какъ своего единоплеменника; всѣ другіе народы были для него чужды, какъ чужды они были, по ветхозавѣтному представленію, и для самого Іеговы. Но у еврейскаго народа, представлявшаго Бога по преимуществу только какъ правителя, законодателя, судію и царя, чувство любви даже къ своимъ собственнымъ соплеменникамъ затемнялось чувствомъ отношенія къ Богу, т.-е. справедливостью: „кожу за кожу, зубъ за зубъ, око за око“. О естественной любви и говорить нечего. Сила любви въ естественномъ ея развитіи не можетъ получить такого объема, ши-

роты и простора, какіе нужны для полнаго нравственнаго возрожденія человѣка. Это потому, что въ невозрожденномъ человѣкѣ вмѣстѣ съ началомъ любви находится много другихъ началъ, которыя нерѣдко подавляютъ любовь, и потому, чтобы человѣкъ нравственно возродился посредствомъ естественной любви, необходимо, чтобы онъ имѣлъ слишкомъ много нравственныхъ силъ, чего естественнымъ путемъ достигнуть невозможно. У ветхозавѣтнаго человѣка была естественная любовь. Но естественная любовь слишкомъ самолюбива. Естественною любовію мы любимъ только того, кто намъ нравится, только то, что намъ пріятно; естественною любовію мы любимъ только любящихъ насъ. И еслибы въ ветхозавѣтный періодъ кто-нибудь началъ проповѣдывать любить враговъ своихъ, благословлять проклинающихъ, добро творить ненавидящимъ,—то такого проповѣдника только осмѣяли бы. Естественная любовь была не у однихъ евреевъ; она была и у язычниковъ. Христосъ не сотворилъ этого чувства, но лишь возсоздалъ его. Онъ показалъ намъ любовь Бога къ человѣку и въ то же время въ самомъ человѣкѣ открылъ присутствіе всевозрождающей силы любви. Любовь была не чужда ветхозавѣтному человѣку: но никто не зналъ, какимъ образомъ можно было влить въ міръ это начало любви и произвести нравственное возрожденіе. Нечего и говорить, что самъ человѣкъ не могъ развить въ себѣ начало любви настолько, чтобы оно обняло все человѣчество. Заслуга въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ Христу, и въ этомъ состоитъ новизна Его заповѣди.

Въ этой заповѣди Христосъ, какъ мы видѣли, повелѣваетъ любить только Бога и ближняго своего. Какъ по формѣ ни ограниченъ, повидимому, предметъ христіанской любви („ближняго“ и притомъ только „своего“), тѣмъ не менѣе, коль скоро начало христіанской любви должно обнимать, по ученію Христа, все человѣчество, вопросъ о томъ, кого мы должны любить или—что то же—кто нашъ ближній, долженъ быть, очевидно, совершенно излишнимъ; однако-же, въ притчѣ о милосердомъ самарянинѣ Іисусъ разрѣшилъ и этотъ вопросъ (Лук. X, 29—37; ср. Мѳ. V, 43—48). Но если любовь къ Богу и ближнему есть принципъ христіанской нравственности, т.-е. добродѣтели, то все, что противно этой любви, очевидно, есть грѣхъ, нарушеніе или оскорбленіе христіанской добродѣтели (Мѳ. V, 21—28; XVIII, 6—7; VII, 1—5). Причиненіе ближнему какого бы то ни было ущерба нравственнаго, физическаго или матеріальнаго противно основному началу христіанской нравственности (ср. Мѳ. VI, 1—7; Лук. XVIII, 9—14); напротивъ, великодушіе и прощеніе обидъ есть христіанская добродѣтель (Мѳ. VI, 14—15; XVIII, 21—35).

До сихъ поръ мы говорили только о свойствахъ послѣдователей Христовыхъ въ кругу лишь царствія Божія или церкви; теперь слѣдуетъ рѣшить вопросъ, какими должны быть члены Христовой церкви по отношенію къ той или другой формѣ внѣшней общественной жизни.

Въ какое отношеніе ставилъ Іисусъ Христосъ своихъ послѣдователей къ жизни политической?

Въ жизни, какъ и въ литературѣ, особенно западно-европейской, въ настоящее время нерѣдко можно встрѣтить упреки, дѣлаемые Основателю царствія Божія на землѣ, за Его мнимую пропаганду космополитизма, не знающаго никакихъ предѣловъ,—соціализма, не терпящаго превышенія труда и требующаго полнаго равенства, — коммунизма, попирающаго не только честный трудъ, права собственности и пріобрѣтеніе богатства, но даже и родственныя узы, уничтожающаго значеніе клятвы или присяги „и прочіе, и прочіе безумные глаголы", какъ иногда выражается одинъ изъ нашихъ ученыхъ тружениковъ.

Говорятъ, что каждое мнѣніе здравомыслящаго человѣка должно заслуживать вниманія, такъ какъ каждое мнѣніе заключаетъ въ себѣ извѣстную дозу истины, хотя она и теряется часто во множествѣ ошибокъ. Мы ничего не имѣемъ противъ этого мнѣнія о мнѣніяхъ, хотя на самомъ дѣлѣ и встрѣчается весьма много такихъ мнѣній, на которыя рѣшительно не слѣдовало бы обращать никакого вниманія, не рискуя за это прослыть невѣжею даже и „въ кругу свѣтскаго общества". Къ числу такихъ мнѣній принадлежатъ, между прочимъ, и мнѣнія, приведенныя нами. Серьёзный изслѣдователь евангельской исторіи не долженъ бы былъ даже о нихъ и упоминать, такъ какъ они не имѣютъ для себя никакого разумнаго основанія; но мы хотя „мимоходомъ" коснемся ихъ, въ виду того, что въ наше время, такъ сказать, въ модѣ возбуждать подобные „оригинальные" вопросы и подъ фирмою мнимой учености увлекать массу неожиданностію выводовъ.

Итакъ, можно ли утверждать, что Іисусъ Христосъ проповѣдывалъ космополитическое ученіе? Можно; только ученіе Христа не во всемъ сходится съ космополитическими ученіями нашего времени. По ученію Христа, въ Его царство рано или поздно должны войти всѣ народы, какъ іудеи, такъ и язычники; цѣли этой можно достигнуть чрезъ евангельскую проповѣдь, почему Онъ и повелѣлъ какъ Своимъ непосредственнымъ восьмидесяти-двумъ ученикамъ, такъ и ихъ преемникамъ идти въ міръ весь, научить всѣ народы и возрождать ихъ къ новой жизни въ Его царствѣ. Онъ желалъ, чтобы всѣ люди были одно, или—что то же,—чтобы между ними не было существеннаго различія. Отсюда легко можно видѣть, что космополитизмъ Христа отличается отъ космополитическихъ ученій нашего времени во 1-хъ тѣмъ, что понятіе царства въ немъ не уничтожается; во 2-хъ тѣмъ, что цѣль его достигается не уничтоженіемъ множества отдѣльныхъ политическихъ государствъ, а уничтоженіемъ только одного царства тьмы чрезъ побѣду „князя міра сего", подъ которымъ нужно, однако-же, разумѣть не іудейское или римское правительство, какъ думаютъ

многіе отрицательные критики, а лишь діавола [1]), что̀ вытекаетъ какъ изъ сопоставленія этого слова съ словами однозначащими, находящимися въ различныхъ мѣстахъ евангельскихъ повѣствованій (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου=ἄρχων τῶν δαιμονίων=βεελζεβούλ=σατανᾶς=διάβολος=ἐχθρός=ὁ πονηρός. Ср. Мѳ. XII, 24; Мр. III, 22; Лук. XI, 15; Іоан. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; ср. также 2 Кор. IV, 4; Еф. II, 2; VI, 12 и мн. др.), такъ и изъ того, что средства, предлагаемыя Іисусомъ Христомъ для борьбы съ „княземъ міра сего", оказываются совершенно непригодными для борьбы съ какимъ бы то ни было народнымъ государственнымъ правительствомъ. Наконецъ, 3) космополитизмъ Христа отличается отъ космополитическихъ ученій нашего времени тѣмъ, что носитъ на себѣ только духовный, нравственно-религіозный характеръ и совершенно безучастенъ къ космополитизму внѣшнему, государственному, политическому, потому что царство Христово не отъ міра сего, хотя и въ мірѣ семъ. Отсюда ясно, что ученіе Христа о Его царствѣ настолько существенно отличается отъ всѣхъ космополитическихъ представленій нашего времени, что не имѣетъ съ ними ничего общаго, какъ и само царствіе Божіе ни въ чемъ не можетъ быть сравниваемо съ царствами политическими. Оно даже и не должно называться космополитическимъ; но еслибы кому-нибудь вздумалось измыслить названіе въ подобномъ родѣ, то ученіе Христа въ этомъ случаѣ можно бы было охарактеризовать, пожалуй, только словомъ — космохристіанизмъ.

Затѣмъ, можно ли утверждать, что ученіе Христа было не чуждо соціалистическаго характера? Можно, пожалуй, утверждать и это; только въ какомъ смыслѣ понимать слово соціализмъ? Соціализмъ Христа состоитъ въ слѣдующемъ: всѣ люди равны, потому что всѣ они созданы по одному и тому же образу Божію; всѣ люди равны, потому что всѣ они грѣшники и всѣ призваны къ свободѣ чадъ Божіихъ во Христѣ; всѣ люди братья, потому что всѣ они имѣютъ одного общаго Отца небеснаго. Вотъ соціализмъ христіанскій. Онъ имѣетъ цѣлію не уничтожить необходимыя различія въ человѣческомъ обществѣ, а только согласить или примирить эти различія въ единствѣ любви. Іисусъ Христосъ принимаетъ подъ Свое покровительство все презираемое міромъ, и Своихъ первыхъ послѣдователей Онъ находитъ преимущественно между бѣдными. Богатые предостерегаются Имъ въ сильныхъ выраженіяхъ только отъ чрезмѣрнаго пристрастія къ богатству, потому что пристрастіе къ богатству служитъ весьма сильнымъ препятствіемъ къ достиженію царствія Божія (Мѳ. VI, 25—34; XIX, 16—24, Мр. X, 17—27; Лук. XII, 15—21; XVI,

---

[1]) По свидѣтельству нѣкоторыхъ ученыхъ (Шетенъ, Эйземенгеръ, Lightfoot и др.) княземъ міра сего имѣли обыкновеніе называть діавола также и раввины. Срвн. Lange, „Das Evangelium nach Johannes", стр. 274.

13, 19—31). Богатство Христосъ иногда называетъ дѣйствительно прямо идоломъ, мамоною, но это только тогда, когда рѣчь идетъ о людяхъ, которые служатъ ему всѣмъ сердцемъ. Вообще же Христосъ напоминаетъ богатымъ только о томъ, чтобы они надѣялись на живаго Бога, а не на тлѣнное богатство (Мѳ. 25—34; Лук. XII, 15—21). Нельзя не назвать недоразумѣніемъ ту мысль, что Христосъ стремился сдѣлать все человѣческое общество аскетами, назначенными жить въ постоянной добровольной бѣдности, и что вообще на богатство Онъ смотрѣлъ какъ на преступленіе, а бѣдность считалъ добродѣтелью [1]). Тѣмъ не менѣе, заповѣдуя разумную нестяжательность, требуя отъ своихъ совершенныхъ послѣдователей продажи ихъ имѣнія и раздачи вырученной суммы бѣднымъ, повелѣвая творить милостыню и указывая приточно на то вѣчное наказаніе, которое постигаетъ богачей, не оказывающихъ состраданія къ бѣднымъ и не помогающихъ имъ изъ своего богатства въ самой насущной потребности, Іисусъ Христосъ, дѣйствительно, настойчиво внушаетъ богатымъ, чтобы они смотрѣли на себя только какъ на хранителей и управителей ввѣреннаго имъ имѣнія, въ употребленіи и пользованіи которымъ они должны отдать отчетъ предъ престоломъ Божіимъ. Но если богатство, по ученію Христа, есть только на время ввѣренное благо, въ употребленіи котораго нужно давать отчетъ, то оно непремѣнно должно быть употребляемо для смягченія нужды бѣдныхъ и безпомощныхъ. Наконецъ, насколько намъ извѣстно, Христосъ никогда не уничтожалъ ветхозавѣтнаго благословенія: „обладайте землею“, для осуществленія котораго богатство служитъ необходимымъ средствомъ, для осуществленія котораго должны работать, однако-же, и бѣдные, впрочемъ не какъ рабы древняго языческаго міра, но какъ люди свободные, которые не только получаютъ награду за свой трудъ, но пріобрѣтаютъ себѣ трудомъ уваженіе и почетъ. Въ этомъ отношеніи, чрезъ признаніе достоинства физическаго труда если не ученіемъ, то Своимъ примѣромъ Іисусъ Христосъ внесъ въ соціальныя отношенія нѣчто совершенно новое. Іосифъ, обручникъ Пресвятой Дѣвы и хранитель дѣтства Іисуса, былъ плотникъ, Іисусъ также не считалъ для Себя униженіемъ, когда Его называли „сыномъ плотниковымъ“, а по преданію Онъ будто-бы даже и самъ занимался ремесломъ Своего нареченнаго отца. Такимъ образомъ, желая всего болѣе и прежде всего пріобрѣсть душу какой-либо отдѣльной личности для царства Божія, Іисусъ Христосъ вмѣстѣ нечуждъ былъ отъ произведенія преобразовательнаго вліянія и на болѣе правильное распредѣленіе благъ жизни, и въ этомъ состоитъ сущность соціалистическаго христіанства Христа, какъ называетъ ученіе Спасителя новѣйшій германскій пессимистъ-философъ Гартманъ (въ „Selbstzerset-

[1]) Такъ думаетъ, напр., Штраусъ, „Das Leben Jesu“, стр. 632.

zung des Christenthums“). Предоставляемъ самому читателю сравнить этотъ соціализмъ съ соціалистическими ученіями нашего времени, равно какъ и право согласиться или не согласиться со взглядомъ Ренана, который называетъ Христа „коммунистическимъ врагомъ богатства“ и „разрушителемъ права частной собственности“. Говоря о коммунизмѣ Христа, указываютъ обыкновенно на слѣдующія евангельскія выраженія: „все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое“ (Іоан. XVI, 15). „И все Мое Твое, и Твое Мое“ (Іоан. XVII, 10). „Иди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ“ (Мѳ. XIX, 21). „Продавайте имѣнія свои и давайте милостыню“ (Лук. XII, 33), и т. п., а затѣмъ ссылаются на внѣшній образъ существованія перваго христіанскаго общества, или на общежительный аскетизмъ, въ которомъ нѣкоторые изъ соціалистовъ и коммунистовъ думаютъ находить освященіе своихъ теорій. Зародышъ коммунизма и соціализма [1]) нужно искать въ глубокой древности на языческомъ Востокѣ, а какъ свидѣтельствуетъ наше время, исторія этого анормальнаго явленія въ области человѣческой жизни не закончилась еще и парижскою коммуною 1871 года Тѣмъ не менѣе, едва-ли кто станетъ отождествлять высоконравственное ученіе Христа съ безнравственными требованіями коммунистическаго соціализма, въ основѣ котораго несомнѣнно лежитъ одно и то же пресловутое положеніе, что всякая собственность есть кража (la propriété, c'est le vol) [2]). Подражая будтобы Христу, и представитель соціалистическаго коммунизма—извѣстный Сенъ-Симонъ—также проповѣдуетъ братскую любовь: „ты долженъ любить своего ближняго, говоритъ онъ,—какъ самого себя“. Но что такое эта соціалистическая любовь, достаточно доказали тѣ ужасы, которые дважды были произведены парижскою коммуною. Проповѣдуемая коммунистическими соціалистами любовь въ ея лучшемъ видѣ сводится лишь къ тому, чтобы доставлять ближнему то же самое участіе въ чувственныхъ наслажденіяхъ, какого каждый желаетъ для самого себя. Коммунистическій Богъ, если только понятіе Божества не уничтожается совершенно, есть не что иное, какъ природа или жизнь цѣлаго. Наконецъ, не-религіозный образъ мыслей соціалистическихъ коммунистовъ яснѣе всего обнаруживается въ ихъ открытой враждѣ противъ христіанства вообще и христіанской церкви въ част-

---

[1]) Родоначальниками теоретическаго соціализма считаютъ слѣдующія лица: Фалкасъ, Гипподамосъ, Платонъ, Ѳома Кампанелла, Бэконъ Веруламскій, Гоббесъ, Спиноза, Лингве, Гельвецій, Гольбахъ и Руссо; а его лучшими выразителями признаются: Гракхъ Бабефъ, Сенъ-Симонъ, Анфантэнъ, Карлъ Фурье, Ѳеодоръ Дезами, Ламенэ, Констанъ (католическій священникъ), Альфонсъ Эскиро, Пеккеръ, Леру, Жоржъ Зандъ (псевдонимъ), Кабе, Муаре, Ледрю Ролленъ, Луи Бланъ и Прудонъ—всѣ французы; другія націи почти не имѣли оригинальныхъ соціалистическихъ теоретиковъ.

[2]) Одинъ нѣмецкій коммунистъ (Вейтлингъ) собственность называетъ даже „несправедливостію, вопіющею о мщеніи на небо“.

ности. Такимъ образомъ, хотя соціализмъ является иногда и съ религіознымъ оттѣнкомъ [1]), указывая даже на Христа, какъ на перваго провозвѣстника принциповъ соціализма, но всякій истинный христіанинъ съ презрѣніемъ отъ него отвернется! Такъ мало у него общаго съ ученіемъ Іисуса Христа! Соціалистическіе коммунисты иногда толкуютъ въ свою пользу слова Христа, сказанныя богатому юношѣ: „если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе свое и раздай нищимъ“. Но въ этомъ случаѣ они, очевидно, не принимаютъ во вниманіе того, что эту заповѣдь Христосъ далъ не всѣмъ Своимъ послѣдователямъ вообще, а только тѣмъ, которые пожелали бы быть совершенными. Притомъ неимѣніе богатства Христосъ ставилъ условіемъ не земнаго счастія, какъ фантазируютъ коммунисты, а небеснаго (будешь имѣть сокровище на небесахъ) и не потому посовѣтовалъ богатому юношѣ продать свое имущество, что „собственность есть кража“ или „несправедливость, вопіющая о мщеніи на небо“, а потому, что пристрастіе къ богатству представляетъ неустранимое препятствіе къ спасенію души и достиженію царствія небеснаго. То же самое нужно сказать и о другомъ мѣстѣ (Лук. XII, 33). Слова Христа: „продавайте имѣнія ваши и давайте милостыню“ были сказаны не всѣмъ послѣдователямъ вообще, а только одному „малому стаду“, т.-е. апостоламъ, которые, само собою понятно, должны быть совершеннѣйшими членами Христовой церкви. *Коммунизмъ* Христа былъ чисто нравственный, но никакъ не политическій. „Да будутъ всѣ едино“, —молитъ Христосъ, — „какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино; да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ мнѣ, Я далъ имъ: да будутъ едино, какъ Мы едино. Я въ нихъ, и Ты во Мнѣ: да будутъ совершены во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня. Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде основанія міра“ (Іоан. XVII, 21—24). Вотъ въ чемъ состоитъ коммунизмъ Христа! Но что Христосъ былъ чуждъ коммунизма политическаго, это ясно вытекаетъ изъ того, что Онъ прямо говорилъ, что бѣдные всегда будутъ существовать между нами (Мѳ. XXVI, 11).

---

[1]) Ламенэ, Леру, Кабе и др., также для большаго авторитета своихъ соціалистическихъ бредней, дѣлали святотатственныя попытки если не обосновать, то по крайней мѣрѣ сблизить свои воззрѣнія и задачи съ важнѣйшими истинами ученія христіанскаго. Впрочемъ болѣе откровенные изъ соціалистическихъ коммунистовъ прямо заявляютъ, что они ничего не хотятъ знать о Богѣ и отвергаютъ не только христіанство, но и всякую религію вообще. Таковъ Теодоръ Дезами, открыто заявившій, что „Богъ не нуженъ для человѣчества“; таковъ и руководитель „русскаго нигилизма“ Бакунинъ, утверждающій, что религія есть „заблужденіе мысли“, что она должна быть уничтожена совершенно, и т. п.

Христосъ не оставилъ послѣ себя никакой политико-экономической теоріи. И это совершенно понятно: даже самые враги Его не могутъ упрекнуть Его въ томъ, чтобы Онъ преслѣдовалъ какія-нибудь политическія цѣли. Но что Онъ ничего не имѣлъ и противъ того ненормальнаго политическаго устройства, которое Онъ встрѣтилъ въ мірѣ во время Своей земной жизни, на это имѣются неопровержимыя данныя, сообщаемыя евангельскими повѣствованіями. Однажды, когда Іисусъ Христосъ вмѣстѣ съ Своими учениками былъ въ Капернаумѣ, къ Петру подошли собиратели дидрахмъ—дани, которая была опредѣлена въ пользу храма [1]), и сказали ему: „Учитель вашъ не дастъ ли дидрахмы?“ Отвѣтивъ утвердительно на этотъ вопросъ, Іисусъ сказалъ Петру: „какъ тебѣ кажется, Симонъ? цари земные съ кого берутъ пошлины или подати: съ сыновъ ли своихъ, или съ постороннихъ?“ И когда Петръ отвѣтилъ, что съ постороннихъ, Іисусъ продолжалъ: „итакъ сыны свободны. Но чтобы намъ не соблазнить ихъ, пойди на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми и, открывъ у ней ротъ, найдешь статиръ (т.-е. четыре драхмы); возьми его и отдай имъ за Меня и за себя“ (Мѳ. XVII, 24—27). Такимъ образомъ, Іисусъ Христосъ пользуется даже Своею чудодѣйственною силою для того, чтобы исполнить лежавшую на немъ, какъ на гражданинѣ, обязанность, хотя собственно Онъ, какъ Сынъ Божій, считалъ Себя свободнымъ отъ взноса въ пользу храма Божія, и если выполнилъ эту обязанность, то только потому, чтобы не произвесть соблазна [2]). Въ евангельскихъ повѣствованіяхъ есть и еще одинъ примѣръ, ясно доказывающій, что Христосъ не имѣлъ ничего противъ существовавшаго въ то время государственнаго устройства. Желая какъ-нибудь „уловить“ Христа въ словахъ, хитрые фарисеи однажды подослали къ Нему учениковъ своихъ съ вопросомъ: „Учитель! мы знаемъ, что Ты справедливъ и истинно пути Божію учишь, и не заботишься объ угожденіи кому-либо; ибо не смотришь ни на какое лицо. Итакъ скажи намъ: какъ Тебѣ кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нѣтъ?“ На это Іисусъ сказалъ имъ: „что искушаете Меня, лицемѣры? Покажите Мнѣ монету, которою платится подать“. Они принесли Ему динарій. „Чье это изображеніе и

[1]) Моисей (Исх. XXX, 13) отъ каждаго израильтянина, достигшаго двадцатилѣтняго возраста, узаконилъ требовать опредѣленный взносъ—половину сикля, т.-е. около 40 к., для построенія святилища; послѣ плѣна Вавилонскаго такая дань собиралась уже ежегодно съ каждаго въ пользу храма вообще.

[2]) Отрицательная критика относитъ этотъ разсказъ къ числу „анекдотовъ“ (Seeanekdoten) и смотритъ на него какъ на побасенку. Ей кажется неправдоподобнымъ, что статиръ находился во рту рыбы, а не въ желудкѣ, и что Іисусъ Христосъ могъ съ увѣренностію сказать, что въ первой попавшейся рыбѣ Петръ отыщетъ именно статиръ. Самое чудо она называетъ совершенно безцѣльнымъ. (Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 181—182; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 241). Конечно, такъ не будетъ разсуждать человѣкъ истинно вѣрующій. Но... suum cuique!

надпись"? спросилъ Онъ. „Кесаревы", отвѣчали Ему фарисеи. Тогда Онъ сказалъ имъ: „и такъ отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу" (Мѳ. XXII, 15—21). Такимъ образомъ, Іисусъ нисколько не противился и той податной системѣ, которая существовала въ Его время.

Наконецъ, есть секты, которыя, отвергая клятву, ссылаются въ этомъ случаѣ на примѣръ Іисуса Христа, который также будто-бы отвергалъ клятву [1]). Дѣйствительно, сопоставляя въ нагорной бесѣдѣ Свое ученіе съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, Іисусъ Христосъ сказалъ: „еще слышали вы, что́ сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои (Лев. XIX, 12; Второз. XXIII, 21). А Я говорю вамъ: не клянись вовсе... Но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что́ сверхъ этого, то отъ лукаваго" (Мѳ. V, 33—37). Что на основаніи этого текста нельзя полагать, будто-бы Христосъ совершенно отвергалъ клятву или присягу и что это мѣсто вообще нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ, слѣдуетъ уже изъ того, что въ 38-мъ стихѣ той же главы, противопоставляя ветхозавѣтной мести (Исх. XXI, 24) новозавѣтную любовь, Христосъ совѣтуетъ тому, кого ударятъ въ правую щеку, подставлять для удара еще и лѣвую; но кто же станетъ думать, что въ этомъ случаѣ Христосъ буквально совѣтуетъ Своимъ послѣдователямъ дѣлать свои физіономіи мѣстомъ для испытанія силы различныхъ ударовъ? А нѣсколько выше (ст. 29—30), приводя ветхозавѣтное ученіе о соблазнахъ, Онъ совѣтуетъ вырвать глазъ, который соблазняетъ, и бросать его вонъ, отсѣкать руку, указывающую на соблазнъ, и т. п., потому что лучше, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ, а не все тѣло было ввержено въ геенну. Но если этихъ мѣстъ никто не станетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ, то какъ же можно понимать въ такомъ смыслѣ выраженіе, стоящее между ними въ срединѣ? Не нужно забывать, что въ нагорной проповѣди Христосъ представилъ идеалъ, къ которому должны стремиться Его послѣдователи во время своей земной жизни. И если въ двухъ приведенныхъ нами мѣстахъ Христосъ высказалъ лишь желаніе, чтобы между Его послѣдователями не было оскорбленія дѣйствіемъ, т.-е. дракъ и обидъ, не было никакихъ соблазновъ, то въ изреченіи о клятвѣ Онъ указалъ только на Свое желаніе, чтобы Его послѣдователи во всемъ довѣряли одинъ другому и чтобы самая клятва для нихъ была излишня. Клятва есть дочь недовѣрія, а недовѣріе есть слѣдствіе существованія лжи и преступленій, которыя иногда прикрываются ложью. Между христіанами совершенными невозможны ни ложь, ни недовѣріе, а потому имъ вовсе не нужна и клятва; имъ достаточно сказать только: „да, да; нѣтъ, нѣтъ", чтобы имъ повѣрили. Но, къ сожалѣнію, совершенныхъ на землѣ мало; на нивѣ Божіей растутъ какъ пшеница,

---

[1]) Срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu, 1874, стр. 205.

такъ и плевелы, и по волѣ Божіей будутъ расти вмѣстѣ до великой жатвы. Діаволъ, врагъ человѣческій искони, постоянно сѣетъ на этой нивѣ плевелы; какъ отецъ лжи, онъ вселяетъ ложь и въ сердца несовершенныхъ членовъ Христовой церкви; а гдѣ ложь, тамъ и недовѣріе, тамъ необходима и клятва. Это разумѣлъ и Христосъ, когда говорилъ: „а что сверхъ этого (сверхъ утвержденія—да, да, и отрицанія нѣтъ, нѣтъ, т.-е. клятва, присяга), то отъ лукаваго“, т.-е. отъ того, что діаволъ (лукавый) сѣетъ въ мірѣ ложь и недовѣріе.

VI. Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о цѣли жизни христіанской, второмъ пришествіи Его на землю, страшномъ судѣ, воскресеніи мертвыхъ и загробной жизни.

Въ Своемъ нравственномъ ученіи Спаситель постоянно выходитъ изъ того предположенія, что земная жизнь есть приготовленіе къ будущей; гораздо настойчивѣе, чѣмъ какъ это дѣлалось когда-либо въ Ветхомъ Завѣтѣ, Онъ указываетъ на вѣчность, какъ на истинную цѣль человѣческаго существованія. Христіанская жизнь есть борьба съ зломъ, добродѣтели съ порокомъ, вѣры съ невѣріемъ, царства Божія съ царствомъ діавола. Вышедшій изъ этой борьбы побѣдителемъ становится наслѣдникомъ царствія небеснаго, а побѣжденный попадаетъ во власть діавола. Лучшимъ оружіемъ въ этой борьбѣ можетъ быть только вѣра во Христа и добрыя дѣла. Кто имѣетъ это оружіе, тотъ побѣдитъ міръ; кто не имѣетъ его, тотъ будетъ побѣжденъ. Такимъ образомъ цѣль христіанской жизни, по ученію Христа, состоитъ въ достиженіи вѣчнаго царствія небеснаго. „Истинно, истинно, говорю вамъ: наступаетъ время и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавъ, оживутъ. Ибо какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ самомъ Себѣ. И далъ Ему власть производить и судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій. Не дивитесь сему; ибо наступаетъ время, въ которое всѣ находящіеся въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ—творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія“. Самый судъ Сына человѣческаго будетъ происходить въ послѣдній день, послѣ Его славнаго втораго пришествія на землю съ сонмомъ святыхъ ангеловъ, когда Онъ отдѣлитъ праведниковъ отъ грѣшниковъ, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козловъ; праведники пойдутъ въ жизнь вѣчную, а грѣшники въ муку вѣчную (Мѳ. XXV, 31—46).

Болѣе подробное и наглядное указаніе въ пророчественномъ духѣ на Свое второе пришествіе на землю съ цѣлью воздать каждому по дѣламъ его было дано Іисусомъ Христомъ уже незадолго до

Своихъ страданій и смерти. Послѣ торжественнаго входа въ Іерусалимъ, изгнавъ изъ храма торгующихъ, Іисусъ, наконецъ, вышелъ и Самъ изъ него. Въ это время къ Нему подошли ученики, чтобы показать Ему зданія храма. Взглянувъ на храмъ, Іисусъ сказалъ имъ: „видите ли все это? Истинно говорю вамъ: не останется здѣсь камня на камнѣ; все будетъ разрушено“. Затѣмъ, когда Онъ взошелъ на гору Елеонскую и сѣлъ тамъ, къ Нему подошли ученики наединѣ (по Марку, только Петръ, Іаковъ, Іоаннъ и Андрей) и спросили Его: „скажи намъ, когда это будетъ и какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка?“ Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ. Ибо многіе прійдутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многихъ прельстятъ. Это время близко. Не ходите во слѣдъ ихъ. Между прочимъ услышите тогда о войнахъ и о военныхъ слухахъ. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежитъ всему тому быть; но это еще не конецъ. Возстанетъ народъ на народъ и царство на царство, и будутъ глады, моры и землетрясенія по мѣстамъ и ужасныя явленія, и великія знаменія съ неба. Все же это только начало болѣзней. Но вы смотрите за собою; ибо васъ будутъ предавать въ судилища, и бить въ синагогахъ, и предъ правителями и царями поставятъ васъ за имя Мое, для свидѣтельства предъ ними. Когда же поведутъ предавать васъ, не заботьтесь напередъ, что̀ вамъ говорить, и не обдумывайте; но что̀ дано будетъ вамъ въ тотъ часъ, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но Духъ Святый. Я дамъ вамъ уста и премудрость, которой не возмогутъ противорѣчить, ни противостоять всѣ противящіеся вамъ. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями; и нѣкоторыхъ изъ васъ умертвятъ. И будете ненавидимы всѣми за имя Мое. Предастъ же братъ брата на смерть, и отецъ дѣтей; и возстанутъ дѣти на родителей, и умертвятъ ихъ. Тогда соблазнятся многіе. Многіе лжепророки возстанутъ и прельстятъ многихъ. И по причинѣ умноженія беззаконія во многихъ охладѣетъ любовь. Претерпѣвшій же до конца спасется. Когда увидите Іерусалимъ, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустѣніе его. Когда же увидите мерзость запустѣнія, реченную чрезъ пророка Даніила, стоящую на святомъ мѣстѣ, тамъ, гдѣ не должно (читающій да разумѣетъ); тогда находящіеся въ Іудеѣ да бѣгутъ въ горы; и кто въ городѣ, выходи изъ него; и кто въ окрестностяхъ, не входи въ него; кто на кровлѣ, не сходи въ домъ, и не входи взять что-нибудь изъ дома своего; и кто на полѣ, не обращайся назадъ взять одежду свою; потому что это дни отмщенія; да исполнится все написанное. Горе же беременнымъ и питающимъ сосцами въ тѣ дни; ибо великое будетъ бѣдствіе на землѣ и гнѣвъ на народъ сей. И падутъ отъ острія меча, и отведутся въ плѣнъ во всѣ народы; и Іерусалимъ будетъ попираемъ язычниками. Молитесь, чтобы

не случилось бѣгство ваше зимою или въ субботу. Ибо тогда будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра донынѣ, и не будетъ. И еслибы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранныхъ сократятся тѣ дни. Тогда, если кто скажетъ вамъ: вотъ, здѣсь Христосъ, или тамъ, не вѣрьте. Ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки, и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ. Вы же берегитесь. Я напередъ сказалъ вамъ все. Итакъ, если скажутъ вамъ: вотъ Онъ въ пустынѣ, не выходите; вотъ Онъ въ потаенныхъ комнатахъ, не вѣрьте. Ибо какъ молнія исходитъ отъ востока, и видна бываетъ даже до запада; такъ будетъ пришествіе Сына человѣческаго. И будутъ знаменія въ солнцѣ, и лунѣ, и звѣздахъ, а на землѣ уныніе народовъ и недоумѣніе; и море восшумитъ и возмутится. Люди будутъ издыхать отъ страха и ожиданія бѣдствій, грядущихъ на вселенную. Послѣ скорби дней тѣхъ солнце померкнетъ и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды спадутъ съ неба, и силы небесныя поколеблются. Тогда явится знаменіе Сына человѣческаго на небѣ; и тогда восплачутся всѣ племена земныя, и увидятъ Сына человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою. И пошлетъ ангеловъ Своихъ съ трубою громогласною; и соберутъ избранныхъ со всѣхъ концовъ земли. Когда же начнетъ это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавленіе ваше. Отъ смоковницы возьмите подобіе; когда вѣтви ея становятся уже мягки и пускаютъ листья; вы знаете, что близко лѣто. Такъ, когда вы увидите все сіе, знайте, что близко при дверяхъ. Истинно говорю вамъ: не прейдетъ родъ сей, какъ все сіе будетъ. Небо и земля прейдетъ, но слова Мои не прейдутъ. Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объяденіемъ и пьянствомъ, и заботами житейскими, и чтобы день той не постигъ васъ внезапно. Ибо онъ, какъ сѣть, найдетъ на всѣхъ живущихъ по всему лицу земному. Итакъ, бодрствуйте на всякое время, и молитесь, да сподобитесь избѣжать всѣхъ сихъ будущихъ бѣдствій, и предстать предъ Сына человѣческаго. О днѣ же томъ и часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, а только Отецъ Мой одинъ. Но какъ было во дни Ноя, такъ будетъ и въ пришествіе Сына человѣческаго. Ибо какъ во дни передъ потопомъ ѣли, пили, женились и выходили замужъ, до того дня, какъ вошелъ Ной въ ковчегъ; и не думали, пока не пришелъ потопъ, и не истребилъ всѣхъ: такъ будетъ и пришествіе Сына человѣческаго. Тогда будутъ двое на полѣ; одинъ берется, а другой оставляется. Двѣ мелющія въ жерновахъ; одна берется, а другая оставляется. Итакъ бодрствуйте, потому что не знаете, въ который часъ Господь вашъ пріидетъ“ (Мѳ. XXIV—XXV; Мр. XIII, Лук. XXI, 5—38). Такъ Іисусъ Христосъ предсказалъ

какъ Своимъ ученикамъ, такъ и всѣмъ Своимъ послѣдователямъ [1]) о второмъ славномъ Своемъ пришествіи, когда Онъ совершитъ судъ всему міру и воздастъ каждому по дѣламъ его.

Въ этой пророчественной рѣчи Іисуса Христа почти для всѣхъ изслѣдователей евангельской исторіи камнемъ преткновенія служитъ то обстоятельство, что Іисусъ Христосъ говоритъ здѣсь вмѣстѣ и о будущей судьбѣ Іерусалима, и о второмъ Своемъ пришествіи. Большинство ученыхъ, по преимуществу представители отрицательной мысли, почти единогласно утверждаютъ, что въ этой рѣчи, судя по ея непосредственному смыслу, Іисусъ Христосъ представляетъ разрушеніе Іерусалима и страшный судъ если не въ одно и то же время, то во всякомъ случаѣ въ непосредственномъ слѣдованіи одного за другимъ,—причемъ обыкновенно указываетъ на то, что разрушеніе Іерусалима Матѳей соединяетъ съ наступленіемъ страшнаго суда частицею οὖν (ст. 15). Но прежде чѣмъ говорить, насколько справедливо или несправедливо это мнѣніе отрицательныхъ критиковъ, мы сначала посмотримъ, какъ объясняютъ это обстоятельство сами отрицательные критики и насколько ихъ объясненіе можетъ быть названо удовлетворительнымъ.

Корифей отрицательной мысли—Давидъ Штраусъ—не задумывается надъ этимъ обстоятельствомъ и разрѣшаетъ его такъ же мгновенно, какъ нѣкогда поступилъ съ гордіевымъ узломъ Александръ Македонскій. Что въ пророчественной рѣчи Іисуса Христа неотчетливо представленъ промежутокъ времени между разрушеніемъ Іерусалима и страшнымъ судомъ,—въ этомъ виноватъ, по словамъ Штрауса [2]), самъ Іисусъ Христосъ, такъ какъ объ этихъ двухъ будущихъ событіяхъ Онъ самъ имѣлъ вполнѣ ошибочное представленіе. Конечно, такъ можетъ говорить объ Іисусѣ Христѣ только человѣкъ, не вѣрующій въ Него, какъ Сына Божія. Но что Іисусъ Христосъ не былъ простымъ „мечтателемъ“ (Schwärmer), что Онъ зналъ будущее, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ данномъ случаѣ уже потому, что Его пророчество о разрушеніи Іерусалима сбылось вполнѣ. Не можетъ быть никакого сомнѣнія и въ томъ, что Онъ ясно отличалъ одно будущее событіе отъ другаго—разрушеніе Іерусалима отъ Своего втораго пришествія. Разрушеніе Іерусалима не могло случиться мгновенно: его, по словамъ Христа (Лук. XXI, 20), могли взять язычники только посредствомъ правильной осады,—на что, конечно, требовалось время,—между тѣмъ какъ пришествіе Сына человѣческаго будетъ мгновенно и неожиданно, ибо „какъ молнія исходитъ отъ востока, и видна бываетъ даже до запада; такъ будетъ

---

[1]) „А что вамъ говорю, всѣмъ говорю“. Мр. XIII, 37.

[2]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 236—243, но въ особенности стр. 242. Срвн. Baur, „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр. 105—109.

и пришествіе Сына человѣческаго", — а потому и неудивительно, если Христосъ говоритъ, что „о днѣ томъ и часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, а только Отецъ Мой одинъ". Штраусъ вполнѣ сознавалъ несостоятельность своего предположенія, и потому вышеприведенное мѣсто, гдѣ пришествіе Сына человѣческаго сравнивается съ молніею, старается объяснить тѣмъ, что Христосъ не будетъ скрываться, какъ лжехристы, а явится открыто, явно для всѣхъ, какъ молнія съ востока бываетъ видна даже до запада. Но подобное „объясненіе" едва-ли можетъ быть кѣмъ-нибудь принято, такъ какъ оно ровно ни на чемъ не основывается, и мы, какъ и самъ Штраусъ, положительно не имѣемъ никакого основанія думать, что лжехристы будутъ почему-то скрываться (verborgen sein würden). Молнія всегда и всѣми считается только символомъ быстроты или внезапности, но ни какъ не символомъ того, о чемъ говоритъ Штраусъ. Выраженіе Іисуса Христа: „если кто скажетъ вамъ: вотъ здѣсь Христосъ, или тамъ, не вѣрьте" — также не значитъ того, что лжехристовъ будутъ показывать народу только другіе люди, какъ остроумно толкуетъ это мѣсто Штраусъ, желая оградить свое мнѣніе отъ возможныхъ противъ него возраженій.

Не лучшимъ оказывается и мнѣніе другихъ представителей отрицательной критики (Зиферта, Неандера, Вейссе, Шульца и др.), которые полагаютъ, что въ пророчественной рѣчи Христа представлены одновременными разрушеніе Іерусалима и второе пришествіе (παρουσία) потому будто-бы, что ученики ложно (falsch) поняли рѣчь Іисуса. Такое мнѣніе намъ кажется по меньшей мѣрѣ страннымъ. Сами ученики спрашиваютъ Іисуса о томъ, когда будетъ разрушеніе Іерусалима и когда будетъ второе пришествіе Іисуса Христа, т.-е. сами ученики уже въ вопросѣ своемъ ясно указываютъ на то, что это два совершенно различныя событія, и въ то же время эти же самые ученики ложно (falsch) понимаютъ рѣчь Іисуса, т.-е. смѣшиваютъ эти два событія! Еслибы кто-нибудь спросилъ, когда будетъ праздникъ Рождества Христова и когда будетъ Свѣтлый праздникъ и если Ему отвѣтили, что праздникъ Рождества Христова, будетъ тогда-то, а потомъ уже Свѣтлый праздникъ, то неужели можно допустить, чтобы самъ спрашивающій смѣшалъ затѣмъ эти два событія въ одно?..

Мнимое отождествленіе евангелистами разрушенія Іерусалима со вторымъ пришествіемъ Іисуса Христа нисколько не уясняется и предположеніемъ, высказаннымъ Вейссе вмѣстѣ съ многими другими его сотоварищами по взгляду на евангельскую исторію, — предположеніемъ, по которому признается, будто-бы ученики Іисуса Христа вообще, основываясь на предсказаніи пророка Даніила (гл. IX), вмѣстѣ со многими іудеями того времени, раздѣляли общее заблужденіе, что разрушеніе Іерусалима должно случиться одновременно (gleichzeitig) со вторымъ пришествіемъ Мессіи. Не будемъ спорить съ уче-

нымъ богословомъ, — быть можетъ, предъ явленіемъ Мессіи іудеи, основываясь на пророчественномъ указаніи Даніила [1]), и представляли себѣ „мерзость запустѣнія“ Іерусалима въ связи съ пришествіемъ на землю „Святаго святыхъ“, и, конечно, такое представленіе, если только оно существовало, было нечуждо нѣкотораго разумнаго основанія. Но не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что ветхозавѣтные іудеи, за самыми незначительными исключеніями, понимали указаніе Даніила лишь въ переносномъ значеніи. Трудно допустить, чтобы съ представленіемъ о Мессіи, который, по воззрѣнію современныхъ Христу іудеевъ, долженъ былъ покорить весь міръ со всѣми его царствами, долженъ былъ взойти на престолъ отца Своего Давида и править съ него нестолько іудеями, сколько остальными народами всего міра, — іудеи могли поставить въ связь „мерзость запустѣнія“ ихъ отечества, т.-е. царства самого Мессіи. Іудеи не могли думать, чтобы обѣтованный имъ Избавитель принялъ на себя „зракъ раба“ и совершилъ дѣло искупленія на лобномъ мѣстѣ, среди распятыхъ съ Нимъ злодѣевъ. Такого представленія не въ силахъ было переварить іудейское міровоззрѣніе! Отсюда ясно, что о второмъ пришествіи Мессіи современные Христу іудеи не могли имѣть понятія; а слѣдовательно не могли они понимать въ буквальномъ смыслѣ и пророчества Даніила. Еще менѣе такое представленіе могли имѣть апостолы. Въ разбираемой нами пророчественной рѣчи Христа ученики говорятъ не отъ себя: они приводятъ только рѣчь Спасителя, и — нужно замѣтить — приводятъ настолько согласно, что трудно даже допустить, что въ ней хотя одинъ образъ выраженія принадлежалъ самимъ повѣствователямъ, а не Тому, Кому они приписываютъ это пророчество. Даніилъ говоритъ только о первомъ (уничиженномъ) пришествіи Мессіи; слѣдовательно на основаніи его пророчества ученики Іисуса Христа также не могли выработать себѣ представленія о томъ, что второе пришествіе Христа должно случиться одновременно съ разрушеніемъ Іерусалима, такъ какъ они сами были свидѣтелями исполненія пророчества Даніила относительно пришествія на землю „Святаго святыхъ“. Другіе богословы [2]) желаютъ устранить это затрудненіе тѣмъ, что въ пророчественной рѣчи Христа не видятъ, собственно говоря, предсказанія о второмъ пришествіи, а видятъ только типъ его или образъ, какъ нерѣдко предсказывали о Христѣ

---

[1]) Мѣсто это въ книгѣ пр. Даніила читается такъ: „седьмдесятъ седминъ сократишася о людехъ твоихъ, и о градѣ твоемъ святѣмъ, яко да обветшаетъ согрѣшеніе, и скончается грѣхъ... и приведется правда вѣчная, и запечатается видѣніе и пророкъ и помажется Святый святыхъ.. градъ же и святое разсыплется со старѣйшиною грядущимъ и потребится аки въ потопѣ.. и во святилищи мерзость запустѣнія будетъ и даже до скончанія времене скончаніе дается на опустѣніе“ (Дан. IX, 24—27; срвн. 2—3).

[2]) Напр., „Wetstein, Lightfoot“ и др.

и ветхозавѣтные пророки. По мнѣнію этихъ ученыхъ, Христосъ говоритъ только „о невидимомъ пришествіи при разрушеніи Іерусалима". Впрочемъ, что касается вопроса о самомъ типѣ или—другими словами—вопроса о томъ, какое разрушеніе Іерусалима разумѣлъ Іисусъ Христосъ, то въ этомъ отношеніи западные богословы не обнаруживаютъ желательнаго единогласія. Одни изъ нихъ говорятъ, что въ своей пророчественной рѣчи Христосъ имѣлъ въ виду разрушеніе Іерусалима, произведенное Титомъ, и на возраженіе, что въ Титовомъ разрушеніи Іерусалима, какимъ бы ужаснымъ событіемъ мы его ни представляли себѣ, все-таки не исполнилось многаго изъ предсказаннаго Христомъ, они отвѣчаютъ тѣмъ, что въ предсказаніи о разрушеніи Іерусалима непроизвольно (unwillkührlich) были вставлены Христомъ черты изъ страшнаго суда, такъ какъ разрушеніе Іерусалима есть его образъ или типъ. Но подобнымъ объясненіемъ нельзя удовлетвориться. Типъ никогда не смѣшивается въ Священномъ Писаніи съ тѣмъ событіемъ, на которое онъ указываетъ. Типъ самъ есть событіе, имѣющее свое полное историческое значеніе для того времени, въ которое онъ совершенъ. Онъ только соединяетъ въ себѣ одно внутреннее значеніе будущаго событія, на которое Онъ пророчественно указываетъ. Въ пророчественной рѣчи Христа, напротивъ, ясно и раздѣльно говорится какъ о разрушеніи Іерусалима, такъ и о второмъ пришествіи Его. Особенно ярко представляются раздѣльными эти событія въ евангельскомъ повѣствованіи Луки. Вотъ почему ученые, придерживающіеся разбираемаго нами мнѣнія, прибѣгаютъ даже къ тому, чтобы, насколько возможно, подорвать довѣріе къ этому Евангелію и отнести время написанія его къ эпохѣ, слѣдовавшей за разрушеніемъ Іерусалима. Но этотъ пріемъ оказывается настолько ненаучнымъ, что даже сталъ причиною раздѣленія ученыхъ, придерживающихся вышеприведеннаго мнѣнія, на два отдѣльныхъ лагеря. И ученые, признавшіе все неправдоподобіе приводимыхъ основаній, не отрекаясь, впрочемъ, въ принципѣ отъ этого объясненія, говорятъ, что Христосъ въ своей пророчественной рѣчи имѣлъ въ виду не то разрушеніе Іерусалима, которое было произведено Титомъ, а то, о которомъ пророчествовалъ Захарія (гл. XII) и которое предстоитъ еще въ будущемъ даже по отношенію къ нашему времени. Но такому предположенію противорѣчитъ уже одно то обстоятельство, что Іисусъ Христосъ произнесъ Свою пророчественную рѣчь именно вслѣдствіе указанія учениковъ на величіе тогдашняго храма іерусалимскаго.

Гораздо болѣе заслуживаетъ вниманія объясненіе Ольсгаузена, по которому соединеніе предсказанія о разрушеніи Іерусалима съ днемъ страшнаго суда объясняется самою сущностью пророчественнаго вѣдѣнія, которое обладаетъ свойствомъ перспективно созерцать вмѣстѣ близкое и отдаленное. Этотъ взглядъ на свойство пророческаго вѣдѣнія, въ сущности, совершенно вѣренъ, и мы ничего про-

тивъ него не имѣемъ. Пророкъ Исаія, созерцая въ духѣ страждущаго отрока Мессію, въ то же время почти мгновенно переходитъ къ такому же созерцанію послѣдняго необычайнаго торжества Сіона. То же самое нужно сказать и о пророчественной рѣчи Христа; отъ созерцанія страшнаго разрушенія Іерусалима Іисусъ Христосъ тотчасъ (εὐθέως) переходитъ къ созерцанію послѣдняго суднаго дня. Но это не значитъ, будто Онъ самъ смѣшиваетъ эти два величайшія событія. Онъ только не указываетъ намъ съ точностію на время ихъ исполненія. И въ этомъ заключается великая нравственно-педагогическая мудрость Божественнаго Промысла. Указать человѣчеству послѣдній его день—то же, что указать отдѣльному человѣку день его смерти. Но еслибы каждый отдѣльный человѣкъ зналъ въ точности послѣдній часъ своей жизни, то онъ отъ этого много потерялъ бы въ нравственномъ отношеніи: только неизвѣстность смертнаго часа производитъ въ людяхъ спасительный страхъ и удерживаетъ иногда разнузданныя человѣческія страсти. То же самое нужно сказать и о человѣчествѣ вообще. Въ своей пророчественной рѣчи Іисусъ указалъ на предѣлъ міровой жизни и на всеобщее возмездіе. Онъ не сказалъ только того, что́ служитъ лишь предметомъ любопытства, какъ напр.: когда послѣдуетъ кончина міра, гдѣ будетъ будетъ производиться судъ и какъ будутъ жить праведники. Но знаніе этого ничего не прибавило бы къ нашему спасенію, а потому Іисусъ Христосъ и не благоизволилъ открыть его намъ, оставивъ насъ въ этомъ отношеніи въ полнѣйшей неизвѣстности, дабы мы всегда были готовы его встрѣтить.

Наконецъ, мы считаемъ нелишнимъ коснуться и вопроса о томъ, какъ нужно понимать второе пришествіе Іисуса Христа, равно какъ и событія, съ нимъ соединенныя: страшный судъ и праведное мздовоздаяніе.

Нѣкоторые изслѣдователи евангельской исторіи и комментаторы новозавѣтныхъ писаній [1]) понимаютъ второе пришествіе Іисуса Христа даже въ троякомъ смыслѣ: а) какъ сообщеніе вѣрующимъ даровъ Св. Духа; б) какъ обнаруженіе силы и могущества Христа, имѣющее открыться на землѣ, тотчасъ послѣ Его восшествія къ Отцу, въ побѣдѣ христіанства надъ язычествомъ и іудействомъ и, наконецъ, в) второе пришествіе Іисуса Христа въ собственномъ смыслѣ, какъ явленіе совершенно объективное, цѣль котораго состоитъ въ совершеніи всемірнаго суда, воскресенія мертвыхъ и праведнаго мздовоздаянія. Но понимать рѣчь Христа о Его второмъ пришествіи, какъ указано въ первомъ или во второмъ пунктѣ, мы не имѣемъ совершенно никакого права ни на основаніи общаго смысла, ни на основаніи непосредственнаго текста евангельскихъ повѣствованій. Другіе богословы, какъ напр. Ольсгаузенъ, смотрятъ на второе пришествіе Іи-

[1]) Напр., Мейеръ, „Komm. Matth.“, стр. 502.

суса Христа на землю только какъ на Его послѣднее откровеніе; но толкованіе это такъ неопредѣленно, что ему можно приписывать какое угодно значеніе. Наконецъ, лучшіе изъ отрицательныхъ критиковъ—укажемъ хотя на Шлейермахера—смотрятъ на второе пришествіе Іисуса Христа какъ на нравственное или духовное возсоединеніе Его съ вѣрующими; въ такомъ же чисто духовномъ смыслѣ понимаютъ они страшный судъ и праведное мздовоздаяніе [1]). Впрочемъ нѣтъ никакого основанія согласиться и съ этимъ толкованіемъ. Пророчественная рѣчь Христа о Его второмъ пришествіи на землю, какъ мы видѣли, находится въ тѣсной связи съ предсказаніемъ о разрушеніи Іерусалима. И если второе пришествіе понимать въ смыслѣ какого-то духовнаго возсоединенія Христа съ вѣрующими, то ясно, что мы также должны понимать въ какомъ-то духовномъ смыслѣ и разрушеніе Іерусалима. Но противъ такого толкованія въ этомъ случаѣ будетъ говорить сама исторія Іудейскаго царства. Если же второе пришествіе Іисуса Христа мы будемъ понимать въ томъ духовномъ смыслѣ, какой намъ указываетъ Шлейермахеръ, а разрушеніе Іерусалима въ буквальномъ,—противъ насъ будетъ здравая логика, такъ какъ то и другое предсказаніе находятся въ совершенно одинаковой формѣ рѣчи, а потому и требуютъ совершенно одинаковаго толкованія.

Шлейермахеръ думаетъ, что пророчественное предсказаніе о второмъ пришествіи Христа носитъ на себѣ приточный характеръ. Но этого ни откуда не видно. Насколько мы знаемъ, наши евангельскіе повѣствователи, передавая какую-нибудь притчу Спасителя, обыкновенно предпосылаютъ свое замѣчаніе: „и поучалъ ихъ много притчами“, или: „подобно будетъ царствіе небесное тому-то и тому-то“, какъ это дѣлаетъ Христосъ даже и тотчасъ послѣ предсказанія о второмъ пришествіи Своемъ для поясненія Своей рѣчи (Мѳ. гл. XXV). Между тѣмъ предъ рѣчью о второмъ пришествіи мы не встрѣчаемъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ ничего подобнаго, а потому не имѣемъ никакого основанія приписывать ей приточный характеръ и понимать въ какомъ-нибудь иносказательномъ смыслѣ. Сами апостолы понимали рѣчь Христа о второмъ пришествіи Его въ смыслѣ собственномъ, буквальномъ, какъ это видно изъ множества мѣстъ апостольскихъ посланій.

Далѣе, если подъ вторымъ пришествіемъ Христосъ разумѣлъ, какъ думаетъ Шлейермахеръ, только Свое духовное возсоединеніе съ вѣрующими, то спрашивается: причемъ же здѣсь появленіе лжехристовъ, которыхъ противопоставляетъ Себѣ Господь? Ихъ пришествіе, слѣдовательно, также нужно разумѣть только какъ духовное возсоединеніе съ обществомъ вѣрующихъ? Странно, однако-же, встрѣтить

[1]) Срвн. также Baur, „Vorlesungen über neutest. Theologie“, 1864, стр. 110 и слѣд.

такой абсурдъ въ сочиненіи Шлейермахера. Христосъ говоритъ, что многіе пріидутъ и будутъ выдавать себя за Христа, отъ которыхъ Онъ и предостерегаетъ Своихъ послѣдователей. И слова Христа исполнились отчасти даже еще при жизни апостоловъ (Дѣян., VIII, 9 и др.). Отсюда ясно, что Христосъ представлялъ внѣшнимъ и видимымъ и Свое собственное пришествіе.

Наконецъ, со вторымъ пришествіемъ Своимъ Христосъ поставляетъ въ связь также и воскресеніе мертвыхъ въ послѣдній день (Іоан. VI, 40, 54; V, 28; XIV, 3). Что же здѣсь слѣдуетъ разумѣть подъ „послѣднимъ днемъ“, если второе пришествіе Христа понимать только, какъ духовное возсоединеніе Его съ вѣрующими? Что должно разумѣть здѣсь подъ словомъ „мертвые“? Нравственно-умершихъ, т.-е. нравственно-падшихъ, нельзя разумѣть уже потому, что возсоединеніе Христа съ людьми нравственно-падшими даже невозможно себѣ и представить. Нельзя думать здѣсь и о спасеніи нравственно-погибшихъ, такъ какъ въ послѣдній день, по словамъ Христа, Онъ придетъ не для того, чтобы снова проповѣдывать людямъ спасеніе, а для того, чтобы судить міръ и воздать каждому по дѣламъ его. Слѣдовательно подъ словомъ „мертвые“ мы должны здѣсь разумѣть только дѣйствительно умершихъ людей. На это намъ даетъ право и самый текстъ евангельскій, гдѣ эти „мертвые“ прямо называются иногда „находящимися въ гробахъ“. А если такъ, если со вторымъ пришествіемъ Господа нашего Іисуса Христа постоянно соединяется мысль о воскрешеніи дѣйствительно умершихъ людей, то ясно, что и самое пришествіе Христово должно понимать не въ духовномъ или нравственномъ смыслѣ, не какъ нравственное или духовное возсоединеніе съ вѣрующими, а какъ дѣйствительное, объективное, внѣшнее и видимое пришествіе на землю Сына человѣческаго.

Все это вмѣстѣ взятое не позволяетъ намъ согласиться со взглядомъ Шлейермахера на второе пришествіе Христа, какъ на духовно-нравственное возсоединеніе Его съ вѣрующими, ибо въ противномъ случаѣ мы положительно были бы не въ состояніи отвѣтить на вопросы самые легкіе. Еслибы насъ, напр., спросили: „для кого же нужно будетъ это пришествіе Христово?“ — то, приписывая ему чисто субъективный характеръ, мы должны бы были сказать, что кому-то для чего-то оно нужно, но для чего и кому именно, мы не знаемъ. Вѣрующіе и безъ того, по слову Спасителя (Іоан. XV, 7; XVII, 21, 23), должны всегда находиться съ Нимъ въ постоянномъ духовно-нравственномъ единеніи; для невѣрующихъ же оно, конечно, не имѣетъ ровно никакого значенія. Правда, мы не отрицаемъ того, что въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа всѣ вѣрующіе дѣйствительно будутъ соединены со своимъ Господомъ и вѣчно будутъ съ Нимъ, какъ говоритъ и ап. Павелъ, но не въ этомъ именно со-

стоитъ самое пришествіе Христово,—это такъ-сказать, только одно изъ его слѣдствій.

Если нельзя согласиться съ Шлейермахеромъ въ толкованіи втораго пришествія Іисуса Христа, то еще менѣе можно быть съ нимъ согласнымъ во взглядѣ на страшный судъ и праведное мздовоздаяніе. Шлейермахеръ говоритъ, что судъ и наказаніе невѣрующихъ совершается на землѣ уже и теперь, что начало его совпадаетъ съ началомъ самаго царствія Божія на землѣ и что онъ состоитъ въ постоянномъ нравственномъ отдѣленіи невѣрующихъ отъ вѣрующихъ, въ чемъ первые и находятъ свое наказаніе, а послѣдніе—свою награду. Но Шлейермахеръ упустилъ изъ виду то обстоятельство, что страшный судъ не будетъ даже и касаться вѣры въ томъ смыслѣ, въ какомъ говоритъ о ней Шлейермахеръ, такъ какъ онъ само собою предполагаетъ ее. Праведный Судья будетъ совершать свой судъ уже смотря на то, насколько вѣра доказала себя любовью (Ср. 1 Кор. XIII, 1 и далѣе; Іоан. XIII, 35), безъ которой, какъ необходимаго плода вѣры, и нельзя получить жизнь вѣчную (Гал. V, 6). А если такъ, то очевидно, что сущность страшнаго суда состоитъ вовсе не въ нравственномъ отлученіи вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, а въ наказаніи однихъ и наградѣ другихъ. Едва-ли нужно присовокуплять, что такъ смотрѣли на это и апостолы (ср., напр., Іак. II, 19; 2 Кор. V, 10; Мѳ. XVI, 27).

Но допустимъ, что взглядъ Шлейермахера на судъ и праведное мздовоздаяніе вѣренъ; допустимъ, что этотъ судъ, если онъ дѣйствительно состоитъ въ нравственномъ отдѣленіи вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, уже начался вмѣстѣ съ началомъ царствія Божія на землѣ. Спрашивается: какой же смыслъ заключаетъ въ себѣ указаніе Христа на то, что этотъ судъ и слѣдующее за нимъ праведное мздовоздаяніе предстоятъ еще въ будущемъ, въ послѣдній день? На этотъ вопросъ мы не можемъ найти отвѣта у Шлейермахера.

Какъ въ сужденіи о второмъ пришествіи Іисуса Христа, такъ точно и здѣсь Шлейермахеръ указываетъ на то, что главное изображеніе страшнаго суда (собственно процессъ суда), какъ его представилъ Іисусъ Христосъ и какъ онъ изложенъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ, носитъ на себѣ приточный характеръ. Но никто и не утверждаетъ, что страшный судъ будетъ происходить именно въ той чувственно-объективной только формѣ, въ какой онъ представленъ въ Евангеліи отъ Матѳея. „Второе пришествіе Христа—говоритъ Ланге [1])—не было бы исторически тѣмъ, чѣмъ оно должно быть, еслибы оно не было вмѣстѣ и духовно; духовно же оно не было бы тѣмъ, чѣмъ оно должно быть, еслибы равнымъ образомъ оно не было историческимъ“. То же самое нужно сказать, разу-

[1]) „Das Evang. nach. Matth.“, стр. 372.

мѣется, и о страшномъ судѣ. Конечно, мы отказываемся своимъ ограниченнымъ разумѣніемъ проникнуть въ такую глубокую тайну; но, насколько мы можемъ судить о ней по указанію нашихъ евангельскихъ повѣствованій, страшный судъ долженъ быть явленіемъ духовно-историческимъ, субъективно-объективнымъ, но не исключительно духовнымъ или субъективнымъ, какъ утверждаетъ Шлейермахеръ. Приточный характеръ рѣчи Спасителя нисколько не препятствуетъ намъ находить въ ней и чисто дидактическое ученіе, которое состоитъ въ слѣдующемъ: 1) Іисусъ Христосъ есть праведный Судья всего міра (Ср. Дѣян., X, 42; XVII, 31); 2) судъ будетъ совершенъ Имъ надъ всѣми людьми; 3) на страшномъ судѣ всѣ люди должны будутъ дать отвѣтъ Судіи въ томъ, какъ они относились во время своей земной жизни къ дѣлу и лицу Богочеловѣка; 4) какіе они принесли плоды отъ своей вѣры въ Него, и, наконецъ, 5) судъ этотъ наступитъ въ то время, когда уже окончатся всѣ другіе возможные суды въ смыслѣ исправленія грѣшниковъ, такъ какъ онъ называется *послѣднимъ*. Отсюда понятно, что страшный судъ долженъ быть столько же внѣшнимъ, сколько и внутреннимъ, столько же историческимъ, сколько и духовнымъ, столько же объективнымъ, сколько и субъективнымъ. Онъ долженъ быть объективнымъ, а слѣдовательно внѣшнимъ и историческимъ, потому что онъ предполагаетъ присутствіе праведнаго Судіи и мздовоздаятеля лицъ обвиняемыхъ, самый предметъ суда и, наконецъ, время его производства. Онъ долженъ быть внутреннимъ, духовнымъ, субъективнымъ, потому что онъ предполагаетъ сознаніе подсудимаго, которое само будетъ говорить за себя или противъ себя, и такимъ образомъ само будетъ судить себя. Но несправедливо ограничивать этотъ судъ какою-нибудь только одною его стороною, какъ это дѣлаетъ Шлейермахеръ. Если этотъ судъ есть только духовный, внутренній, то спрашивается: кто же будетъ производить его?—совѣсть? самосознаніе? Но что же пробудитъ въ совѣсти или самосознаніи мысль о судѣ надъ самимъ собою? Отвѣта на этотъ вопросъ мы не находимъ и у самого Шлейермахера.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

ОТНОШЕНІЕ ІИСУСА ХРИСТА КЪ ОБЩЕСТВУ И ОБЩЕСТВА КЪ НЕМУ.

ГЛАВА I.

Отношеніе Іисуса Христа ко всему роду человѣческому.

Отказывая Христу въ универсальномъ значеніи Искупителя всего падшаго человѣчества, многіе отрицательные критики долгое время смотрѣли на Христа только какъ на іудейскаго національнаго героя, нравственнаго реформатора или моралиста, лучшаго изъ іудейскихъ раввиновъ, который болѣе обращалъ вниманіе на духъ іудейскаго теократизма, чѣмъ на его форму. Они отказывали ему во всякомъ значеніи внѣ предѣловъ тогдашней Палестины. Въ подтвержденіе своего мнѣнія критики ссылались на самого Іисуса Христа, который находилъ неудобнымъ отнимать хлѣбъ у дѣтей и давать псамъ, и т. п. Но уже Эрнестъ Ренанъ сталъ противникомъ этого взгляда, когда утверждаетъ, что „Іисусъ не могъ принадлежать исключительно только тѣмъ, которые называли себя Его учениками, что Онъ составляетъ достояніе и честь всякаго, въ комъ бьется человѣческое сердце“. И это дѣйствительно такъ. Правда, Христосъ говорилъ: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“, но это выраженіе должно быть понимаемо только въ томъ смыслѣ, въ какомъ Іисусъ Христосъ говорилъ самарянкѣ, что спасеніе должно произойти отъ іудеевъ. Онъ былъ обѣтованъ прежде всего іудейскому народу, и ему, какъ непосредственному носителю Божественнаго откровенія и Божественныхъ обѣтованій, онъ прежде

всего принадлежалъ. Но это не значитъ, что Іисусъ Христосъ имѣлъ только національное значеніе; это значитъ опять-таки лишь то, что „спасеніе отъ іудей". Насколько мы знаемъ, мѣстомъ общественнаго служенія Іисуса Христа была только одна Палестина, т.-е. Іудея, Галилея, Перея и Самарія; ни въ Римѣ, ни въ Греціи, судя по евангельскимъ повѣствованіямъ, Іисусъ Христосъ никогда не былъ. Выраженіе іудеевъ: „куда Онъ хочетъ идти, такъ что мы не найдемъ Его? Не хочетъ ли Онъ идти въ Эллинское разсѣяніе и учить Эллиновъ?" (Іоан. VII, 35) также не содержитъ въ себѣ никакого опредѣленнаго указанія. Тѣмъ не менѣе, самъ Христосъ никогда не ограничивалъ Своей миссіи одною іудейскою націею и даже постоянно обличалъ кичливыхъ іудеевъ за то, что они гордились своимъ происхожденіемъ отъ Авраама и думали сдѣлаться единственными наслѣдниками обѣтованнаго царствія Мессіи только по одному тому, что по плоти они были потомки Авраама, или—что̀ тоже—за ихъ ложную увѣренность, что для участія въ этомъ царствѣ достаточно одного происхожденія отъ Авраама. Іисусъ Христосъ пришелъ на землю для того, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную,—будетъ ли то іудей, самарянинъ или язычникъ. Эта истина, впрочемъ, настолько очевидна, что ее нѣтъ нужды доказывать. Уже одно повелѣніе ученикамъ — идти въ міръ весь, проповѣдывать Евангеліе всей твари, научить и крестить всѣ народы, и замѣчаніе,—что многіе пришедшіе съ востока и запада возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ, что царствіе Божіе отымется у сыновъ царствія и отдано будетъ въ руки язычниковъ,—ясно доказываютъ ту мысль, что Іисусъ Христосъ ни въ какомъ случаѣ не ограничивалъ Своей миссіи однимъ народомъ іудейскимъ. Правда, отношеніе Христа ко всему роду человѣческому, за исключеніемъ искупленія, не можетъ быть названо непосредственнымъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы привыкли употреблять это слово; Евангеліе проповѣдано язычникамъ не Христомъ, а уже Его апостолами и даже послѣ Его смерти. Но не нужно забывать, что Христосъ есть непосредственный источникъ христіанской жизни вообще. Христіанство—не доктрина, не отвлеченная теорія нравственности, не пустой деизмъ, а живая сила во Христѣ, которая одна только можетъ возрождать и возсозидать жизнь человѣчества. Іисусъ Христосъ не говоритъ: „Мое ученіе содержитъ истину, есть путь ведущій ко спасенію и дающій жизнь", а говоритъ прямо: „Я есмь путь, истина и жизнь". Если мы обратимся къ примѣру жизни первыхъ христіанъ и посмотримъ, что̀ имъ сообщало такую возрождающую силу, противъ которой весь міръ съ его гоненіями не могъ упорно противодѣйствовать, несмотря на то, что носителями этой силы были люди темные, вышедшіе изъ низшихъ слоевъ народа, непосвященные въ ученую мудрость, какъ говоритъ апостолъ Павелъ,—то мы увидимъ,

что это была исключительно личная, вѣрующая преданность Христу, къ Которому они все возносятъ и изъ Котораго все черпаютъ. Всѣ посланія апостоловъ проникнуты этою мыслію, этимъ убѣжденіемъ, этою вѣрою (ср., напр., Іак. V, 7; 1 Петр. IV, 13; 2 Петр. I, 2—4; Іоан. I, 3 – 4; 1 Іоан. II, 23; IV, 15; II, 27; III, 6; Филип. I, 21; III, 8; Гал. II, 20; Колос. III, 3 и др). Такимъ образомъ, сущность христіанства, которое есть откровеніе жизни и лица Спасителя въ мірѣ, и нигдѣ такъ ярко не отражается, какъ въ характерѣ Іисуса Христа, въ Его дѣлахъ и въ Его божественномъ ученіи,—совершенно неотдѣлима отъ личности Іисуса Христа. Для полнаго пониманія великихъ христіанскихъ истинъ, какъ догматическихъ, такъ и нравственныхъ, нѣтъ лучшаго средства, какъ изучать ту личность, которая основала это ученіе. Изученіе Божественной личности Спасителя ведетъ къ тому, что свѣтъ отъ нея больше и обильнѣе падаетъ на Его ученіе,—и этимъ путемъ мы лучше поймемъ то громадное значеніе, которымъ міръ обязанъ личности Спасителя, да и самое ученіе Его будетъ понятнѣе для насъ. Правда, для исторіи научнаго или художественнаго развитія не имѣютъ существенно важнаго значенія свѣдѣнія о жизни и характерѣ автора того или другаго творенія. Еслибы мы ничего не знали о томъ, что въ числѣ предковъ Пушкина былъ арабъ или что Гоголь принадлежалъ къ малороссійскимъ мелкопомѣстнымъ дворянамъ и жилъ въ послѣднее время въ Италіи, то достоинство ихъ произведеній отъ этого нисколько бы не уменьшилось. Равнымъ образомъ біографическія свѣдѣнія ни уменьшаютъ, ни увеличиваютъ научнаго значенія ученыхъ работъ Ньютона или Кеплера. Иное дѣло—область религіи и нравственности. Здѣсь жизнь, характеръ, побужденія тѣхъ или другихъ общественныхъ дѣятелей имѣютъ весьма важное значеніе при оцѣнкѣ ихъ ученія. Относительно лица, выдающаго свое ученіе за сверхъестественное откровеніе или подтверждающаго свое ученіе сверхъестественными дѣйствіями, въ высшей степени важно знать, не могло ли это лицо, по своему нравственному характеру, позволить себѣ намѣренный обманъ, или не могло ли оно по складу своего умственнаго направленія впасть въ самообольщеніе и т. п. Но какъ ни велико вообще значеніе историческихъ дѣятелей въ религіозной области, основателей тѣхъ или другихъ религіозныхъ культовъ, проповѣдниковъ и преобразователей религіозныхъ ученій, значеніе это все же ничтожно въ сравненіи съ тѣмъ всеобъемлющимъ значеніемъ, какое принадлежитъ личности Спасителя въ отношеніи къ основанной Имъ религіи. Самое глубокое и коренное различіе въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, что Основатель христіанской религіи есть не только ея основатель, но вмѣстѣ и самый главный предметъ христіанскаго религіознаго богопочитанія. Такимъ образомъ, Христосъ стоитъ совсѣмъ въ иномъ отношеніи къ основанной Имъ религіи,

нежели въ какомъ находятся основатели всѣхъ другихъ религіозныхъ культовъ къ своимъ религіямъ. Тамъ личности основателей религій были выразителями религіозныхъ идей, нуждъ и потребностей своего време , своего народа,—религіозными реформаторами, но отнюдь не творцами религій въ строгомъ смыслѣ этого слова. Они пользовались уваженіемъ отъ своихъ послѣдователей за ихъ ученіе, но ихъ личности не связаны такъ тѣсно и неразрывно съ самою идеею ихъ религій, какъ личность Іисуса Христа связана съ идеею и сущностью христіанства. Ни объ одной религіи нельзя сказать того, что можно и должно сказать о христіанствѣ: каковъ основатель этой религіи, такова и сама эта религія. Вотъ почему и въ настоящее время ни одинъ изъ религіозныхъ вопросовъ не оказываетъ такого значительнаго вліянія на умы и такъ сильно не затрогиваетъ религіозныхъ убѣжденій, какъ вопросъ о личности Основателя нашей вѣры. Личность Христа имѣетъ центральное значеніе въ исторіи христіанства. Все зданіе христіанства стоитъ или падаетъ со своимъ Основателемъ. Личность Христа нераздѣльно связана съ сущностью основанной Имъ религіи, которая, если можно такъ выразиться, цѣликомъ вылилась изъ глубины Его божественнаго духа, есть въ собственномъ смыслѣ Его твореніе и вся запечатлѣна характеромъ Его личности. Отсюда говорить о значеніи въ исторіи человѣчества христіанской религіи— то же, что говорить о значеніи Христа, и наоборотъ—говорить о значеніи Христа, значитъ говорить о значеніи христіанства вообще.

Во время одного изъ своихъ путешествій Іисусъ Христосъ пробылъ два дня въ самарійскомъ городѣ. по имени Сихарь. Онъ бесѣдовалъ съ жителями, и вслѣдствіе Его двухдневной бесѣды жители города сказали: „мы сами слышали и узнали, что Онъ есть истинно Спаситель міра“ (Іоан. IV, 42). Въ этомъ признаніи уже видится не миссія, ограничивающаяся только избавленіемъ народа израильскаго, но видится дѣло касающееся всего міра и дѣло спасенія. Іисусъ говорилъ, что это дѣло спасенія есть дѣло Бога, котораго Онъ назвалъ Своимъ Отцомъ; и тѣ, которые принимали Его слово и дѣлались Его учениками, исповѣдывали вѣру, которая можетъ быть выражена такъ: „Въ Іисусѣ, Назаретскомъ плотникѣ, совершилось дѣло Божіе для спасенія міра“ [1]). Впрочемъ, значеніе для рода человѣческаго вѣры во Христа, значеніе для него дѣла искупленія, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, – вопросъ, касающійся только каждой отдѣльной личности, внѣ всякаго ограниченія мѣста и времени, и притомъ вопросъ чисто догматическій, хотя, конечно, онъ можетъ быть разсматриваемъ какъ съ психологической, такъ и съ ивоической точки зрѣнія. Но мы не будемъ касаться его. Мы посмотримъ на значеніе Христа только съ исторической точки зрѣнія, и

[1]) „Христосъ“. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. М. 1881, стр. 2.

притомъ лишь настолько, насколько служеніе Іисуса Христа имѣетъ значеніе по отношенію къ исторіи человѣчества.

Какое же значеніе должно приписать Христу въ исторіи человѣчества? „Самое значительное вліяніе, отразившееся на нашихъ законахъ, обычаяхъ, нравахъ, идеяхъ,— говоритъ Навиль [1]),— есть прямое или косвенное вліяніе Евангелія. Хотите ли удостовѣриться въ этомъ? Не обращайтесь къ апологетамъ христіанства, которые могутъ быть для васъ подозрительны, но обратитесь къ тѣмъ людямъ, которые при своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ нашли такую истину, которой не искали. Что касается законовъ, справьтесь съ сочиненіями Монтескьё или съ появившимися позднѣе сочиненіями Тролонга (Troplong). Не только Шатобріанъ въ своемъ сочиненіи „Геній Христіанства“, но и Тёпферъ въ своихъ „Réflexions et menus propos d'un peintre genevois“, вмѣстѣ со многими другими, скажутъ вамъ о вліяніи христіанства на искусство. Росси покажетъ вамъ то же самое вліяніе въ политической экономіи“. „Я ограничиваюсь,—говоритъ Навиль [2]),—этими мимолетными указаніями, которыя легко было бы распространить и умножить. Всѣ мы воспитались подъ вліяніемъ христіанскихъ идей; отсюда происходитъ два рода иллюзій, имѣющихъ противоположный смыслъ. Часто намъ случается принимать за специфически христіанскіе элементы—свойства чисто человѣческія, составляющія результатъ естественнаго развитія сердца, разума и совѣсти. Точно также случается,—и это бываетъ, пожалуй, еще чаще,—принимать за естественные и человѣческіе элементы начала специфически-христіанскія. Чтобы избавиться отъ этого двойнаго заблужденія, слѣдуетъ открыть исторію и прочесть разсказы путешественниковъ, посѣтившихъ народы совершенно чуждые вліянію Евангелія. Когда мы сдѣлаемъ это, то поймемъ, что подъ вопросами политическими, соціальными, экономическими, лежитъ другой вопросъ, болѣе глубокій и содержащій въ себѣ, какъ въ зародышѣ, рѣшеніе другихъ, именно,—вопросъ: что́ должно думать о Христѣ? Тогда мы увидимъ пропасть, которая разверзлась бы, еслибы было разрушено всякое христіанское вліяніе; тогда мы увидимъ ясно, что уничтожить Евангеліе и отблескъ Евангелія, который доходитъ и до людей, не получающихъ прямаго свѣта его, даже до тѣхъ, которые презираютъ и ненавидятъ этотъ свѣтъ,— это значило бы не вырвать только одинъ камень изъ великаго зданія современной цивилизаціи; это значило бы исторгнуть краеугольный камень его и произвести полное сотрясеніе и разрушеніе цѣлаго зданія“. Такъ, въ общихъ чертахъ, Навиль характеризуетъ то вліяніе, которое несомнѣнно принадлежитъ Христу по отношенію ко всему роду человѣческому. Въ частности онъ раз-

---

[1]) „Христосъ“, стр. 14.

[2]) „Христосъ“, стр. 15.

сматриваетъ значеніе Іисуса Христа, какъ Учителя, Утѣшителя, Искупителя, Законодателя и Господа. И его разсужденія настолько основательны, что съ ними можетъ не согласиться только человѣкъ предубѣжденный. Изобразить личность Спасителя, указать то вліяніе, которое произвелъ Іисусъ Христосъ на человѣческую жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ,—задача въ высшей степени трудная, и исполненіе ея настолько же удается нашимъ ученымъ, насколько, по преданію, Ананіи не удавалось съ точностію изобразить ликъ Спасителя на полотнѣ. Тѣмъ не менѣе Навиль болѣе другихъ популяризаторовъ (разумѣемъ — Шаффа, Прессансэ, Шиккопна, Голларда, Фаррара и др.) съумѣлъ схватить тѣ характеристическія черты, которыя ясно указываютъ на размѣръ вліянія, произведеннаго Іисусомъ Христомъ въ жизни человѣчества вообще. Свою лекцію объ Іисусѣ Христѣ, какъ Учителѣ, Навиль заканчиваетъ слѣдующими словами: „еслибы, выходя изъ этой залы, вы сказали встрѣтившемуся другу: насъ сейчасъ поучали тому, что Іисусъ Христосъ изобрѣлъ машины, телеграфъ и желѣзную дорогу,—вы вызовете этимъ улыбку. Но если вы скажете: намъ доказали вліяніе ученія о Богѣ единомъ, всемогущемъ и премудромъ на движеніе мысли, которая произвела новѣйшую науку, а чрезъ науку индустрію,—улыбка эта, еслибы и появилась, то была бы, по моему мнѣнію, улыбкою невѣжества или предвзятой мысли“ [1]). И дѣйствительно, нельзя не согласиться, что Іисусъ Христосъ произвелъ громадное вліяніе на движеніе научной мысли. Язычество и даже іудейство загромождали ходъ этой мысли, не давали свободы научному изслѣдованію, потому что языческая религія предрѣшала всѣ запросы разума. Во всѣхъ міровыхъ явленіяхъ боги были непосредственно дѣйствующею причиною, а потому всякая языческая наука непремѣнно должна была оканчиваться богословіемъ. Если вы не обратитесь къ исторіи,—говоритъ Навиль [2]),—вы никогда не узнаете, сколько труда стоило разуму опознать свою собственную природу... Когда былъ одинъ богъ, управляющій солнцемъ, другой—хорами звѣздъ, еще другой—правящій движеніями морей,—наука была остановлена въ своемъ источникѣ. Колеблется ли почва Сициліи,—это ворочается великанъ Энцеладъ; начинается ли изверженіе Этны,—это великанъ Энцеладъ дышетъ и извергаетъ изъ своего огромнаго рта дымъ и огонь. Конечно, геній науки не былъ чуждъ Пиѳагору, и живымъ блескомъ онъ сіяетъ въ трудахъ Аристотеля; но геній приноситъ тогда только всѣ свои плоды, когда встрѣчаетъ удобную для себя почву. Міръ греческій, преусыщенный политеизмомъ, не предоставляетъ ему удобной почвы; не болѣе удобства предоставляетъ ему и новѣйшее язычество“. „Открываю—говоритъ Навиль—альманахъ китайскихъ праздниковъ за 1850 годъ и читаю: 5-й день 8-й луны (*10 сентября*)

[1]) „Христосъ“, стр. 44.
[2]) „Христосъ“, стр. 38.

праздникъ Лона-Чинга, бога грома; вотъ вамъ и ученіе объ электричествѣ. 27-й день 10-й луны (*30 ноября*) праздникъ боговъ пяти священныхъ горъ. Вотъ и теорія поднятія материковъ. Одинъ современный путешественникъ посѣщаетъ вулканъ острова Гаваи. Онъ замѣчаетъ, что его путеводители бросаютъ въ кратеръ различныя вещи, крича: „Алага-Пеле", т. е. кланяюсь тебѣ, Пеле. Пеле—это богиня подземныхъ огней. Вотъ приношенія, которыя устраняютъ изысканія нашихъ геологовъ. Такимъ образомъ, чтобы обратить къ наукѣ идолопоклонническіе народы, нужно низвергнуть ихъ идоловъ, и единственное дѣйствительное средство для низверженія идоловъ,—это сооруженіе на ихъ развалинахъ храма Создателю единому и владычественно мудрому". „Основатели нашей науки—говоритъ Навиль—разсуждали такъ: „міръ гармониченъ, ибо есть только одинъ Богъ; законы міра просты, ибо Богъ совершенно мудръ". Такъ разсуждали Коперникъ, Кеплеръ, Ньютонъ, Галилей. Такъ разсуждали въ наши дни три физика, которые болѣе другихъ заслуживаютъ названія изобрѣтателей или основателей: Френель, Амперъ и Фарэдей. Всѣ повторяли: „вѣрую въ Бога, Отца всемогущаго", и эта вѣра укрѣпляла ихъ разумѣніе. Наука наша поэтому есть христіанская въ своихъ основаніяхъ, не потому, чтобы было прямое отношеніе между догматомъ христіанскимъ и системами физики и астрономіи; но потому что монотеизмъ укрѣплялъ и направлялъ разумъ, и именно чрезъ евангельскую проповѣдь монотеизмъ утвердился въ мірѣ. Часто бывали столкновенія между богословіемъ и наукою или, лучше сказать, между богословами и натуралистами; но между вѣрою въ Бога и наукою есть глубокая гармонія. Такъ понималъ это Галилей, который справедливо противопоставлялъ декретамъ заблуждающагося богословія, присуждавшаго его къ казни, доказательства своей вѣры въ Бога премудраго и всемогущаго. Теперь, когда потокъ изысканій установился, ученые слѣдуютъ по немъ, не зная его происхожденія; они пьютъ воду рѣки, источника которой не знаютъ". Такимъ образомъ нельзя не согласиться съ Навилемъ, что изученіе происхожденія новѣйшей науки даетъ намъ подтвержденіе отдаленное, но вѣрное истинности словъ Іисуса, сказанныхъ Имъ о самомъ Себѣ: „Я есмь свѣтъ міра" (Іоан. VIII, 12).

Объ Іисусѣ Христѣ, какъ Господѣ и Законодателѣ, мы уже говорили; теперь скажемъ нѣсколько словъ о томъ значеніи, которое принадлежитъ Іисусу Христу какъ Утѣшителю человѣчества. Противники Евангелія утверждаютъ, что въ язычествѣ все было мирно и ясно, что древность была радостною и свѣтлою въ служеніи своимъ богамъ, что только іудеи и христіане внесли въ міръ печаль, рисуя жизнь мрачными красками и замѣняя граціозныя изображенія Аполлона и Венеры страшнымъ образомъ Креста. Стоитъ ли разоблачать ложь этого разсужденія? Въ до-христіанское время, напротивъ, суще-

ствовалъ самый мрачный взглядъ на жизнь, на міръ, который считали болѣе призракомъ или обманомъ, чѣмъ реальною дѣйствительностію. Еще Гераклитъ постоянно оплакивалъ вѣчное теченіе вещей. Платонъ смотрѣлъ на міръ какъ на всегда бывающее, но никогда не сущее; наконецъ древняя мудрость индійцевъ говоритъ: „существуетъ Майя, покрывало обмана, которое закрываетъ глаза смертнымъ и позволяетъ имъ видѣть міръ, о которомъ нельзя сказать ни того, что онъ существуетъ, ни того, что онъ не существуетъ, потому что онъ подобенъ сну, подобенъ солнечному блеску на пескѣ, который издали странникъ принимаетъ за воду, или—брошенной веревкѣ, которую онъ считаетъ змѣею". Въ жизни человѣческой отъ колыбели до могилы существуетъ горькое противорѣчіе между назначеніемъ, которое намъ опредѣляетъ природа, и судьбою, которую намъ доставляетъ дѣйствительность. Отсюда—вѣчное недовольство настоящимъ, отсюда—постоянное стремленіе къ лучшему будущему. Сиракузскій тиранъ Діонисій узналъ, что одинъ изъ его любимцевъ Дамоклъ почиталъ его очень счастливымъ. Чтобы привести своего любимца къ болѣе вѣрной оцѣнкѣ счастія, онъ посадилъ его за обильное роскошное пиршество, но повѣсилъ мечъ, державшійся на тонкой ниткѣ надъ головою сотрапезника. Этотъ Дамокловъ мечъ есть истинный и ужасный образъ смерти, всегда висящій надъ головою всѣхъ людей. Земныя радости никогда не могутъ насъ удовлетворить, потому что мы всегда требуемъ отъ нихъ того, чего онѣ не могутъ намъ дать. Въ этомъ случаѣ являются незамѣнимыми слова Спасителя: „Пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные" и Я успокою васъ" (Мѳ. XI, 28).

Чѣмъ же—спрашивается—Іисусъ Христосъ можетъ успокоить всѣхъ труждающихся и обремененныхъ въ этой жизни? Отвѣтъ: вѣрою въ загробную жизнь. Іисусъ Христосъ Евангеліемъ разрушилъ смерть и наглядно показалъ намъ жизнь и безсмертіе (2 Тим. I, 10). Правда, человѣкъ отъ природы одаренъ стремленіемъ къ усовершенствованію, и онъ всегда ищетъ идеала. Неудивительно поэтому, что мысль о загробной жизни лежитъ въ основаніи почти всѣхъ религій, хотя и выражается часто въ самой грубой антропоморфической формѣ. Но что же новаго въ такомъ случаѣ даетъ человѣчеству христіанская религія? Она санкціонируетъ эту мысль фактомъ воскресенія самого Іисуса Христа, и притомъ такъ, что все христіанское міровоззрѣніе связано самымъ неразрывнымъ образомъ съ понятіемъ о вѣчной жизни. Вѣчная жизнь—это основаніе, на которомъ возвышается все христіанское зданіе. „Мы—говоритъ апостолъ Павелъ коринѳянамъ—оказались бы лжесвидѣтелями о Богѣ, потому что свидѣтельствовали бы о Богѣ, что Онъ воскресилъ Христа, котораго Онъ не воскресилъ, если, то-есть, мертвые не воскресаютъ... Если Христосъ не воскресъ, и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша... Поэтому и умер-

шіе во Христѣ погибли, и если мы въ сей только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ"... Отсюда понятно, чѣмъ можетъ успокоить Христосъ всѣхъ труждающихся и обремененныхъ въ этой жизни, приходящихъ къ Нему за утѣшеніемъ, и чѣмъ Онъ можетъ урегулировать ихъ нравственную жизнь и дѣятельность... Итакъ, Іисусъ Христосъ имѣетъ значеніе для всего рода человѣческаго какъ Учитель, Утѣшитель, Искупитель, Законодатель и Господь. Все лучшее, что только мы имѣемъ, мы всецѣло получили отъ Него одного!...

ГЛАВА II.

Отношеніе Іисуса Христа къ невѣрующему іудейству.

„Я посланъ"—говоритъ Христосъ,—„къ погибшимъ овцамъ дома Израилева". Одного этого выраженія достаточно для того, чтобы представить себѣ, въ какомъ отношеніи находился Іисусъ Христосъ къ современному Ему іудейству. Обѣтованный прародителямъ и патріархамъ, предвозвѣщенный вновь сонмомъ пророковъ, рожденный сверхъестественнымъ образомъ, по особому, сверхъестественному обѣтованію, Іисусъ Христосъ, по свидѣтельству Евангелія, всѣ силы употреблялъ къ тому, чтобы просвѣтить затемненное сознаніе іудеевъ и такимъ образомъ сдѣлать ихъ наслѣдниками обѣтованнаго имъ царствія Божія. Чтобы не оттолкнуть отъ себя іудеевъ, Іисусъ Христосъ является прежде всего самъ іудеемъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Онъ съ точностію исполняетъ всегда не только требованія ветхозавѣтнаго закона, но и требованія благочестивыхъ обычаевъ. Онъ ежегодно ходитъ въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи, посѣщаетъ синагоги, совершаетъ пасхальныя вечери, какъ истинный іудей, по закону Моисея, въ восьмой день нареченный именемъ и обрѣзанный...

Въ первое время все, повидимому, благопріятствовало Его служенію. Его слушаютъ съ энтузіазмомъ, за Нимъ слѣдуютъ по одному Его слову. Довольно было Андрею провести съ Нимъ день, чтобы не оставить Его; довольно было сказать нѣсколько словъ Наѳанаилу, чтобы тотъ исповѣдалъ Его Сыномъ Божіимъ, Царемъ Израилевымъ. Правда, ученые фарисеи и іудейскіе начальники свысока смотрѣли на проповѣдь Назаретскаго Плотника, но и на нихъ она производила свое магическое дѣйствіе. Такъ, одинъ ученый фарисей изъ начальниковъ іудейскихъ, бывшій членомъ синедріона и пользовавшійся въ Іерусалимѣ большимъ уваженіемъ, обративъ вниманіе на Іисуса Христа, хотѣлъ узнать отъ Него самого, въ чемъ заключа-

лось Его ученіе; но, не желая давать пищи злословію со стороны своихъ собратьевъ, этотъ фарисей пришелъ тайно ночью къ Спасителю. И Спаситель не оттолкнулъ этого человѣка, боявшагося уронить себя въ глазахъ общества своею бесѣдою съ простымъ и неученымъ назаретскимъ плотникомъ. Онъ принялъ его и даже велъ съ нимъ довольно продолжительную бесѣду. Еще поразительнѣе результаты бесѣды Іисуса Христа съ жителями города Сихаря,—самарянами. Несмотря на то, что „жидове не прикасаются самарянамъ“, жители Сихаря съ увлеченіемъ слушаютъ проповѣдь Іисуса, на котораго вначалѣ они естественно могли смотрѣть только какъ на іудея, и, въ концѣ концовъ, приходятъ даже къ тому убѣжденію, что ихъ проповѣдникъ дѣйствительно есть Спаситель міра. Такое магическое дѣйствіе проповѣди Іисуса Христа на Его слушателей Ренанъ хочетъ объяснить путемъ совершенно естественнымъ и ставитъ въ этомъ отношеніи Іисуса Христа на ряду съ Іоанною д'Аркъ, видя въ Его способѣ привлеченія послѣдователей даже „невинную хитрость“, какою пользовалась и Іоанна д'Аркъ. Но подобное объясненіе не должно заслуживать серьёзнаго вниманія уже по одному тому, что оно бросаетъ пятно на нравственный характеръ Іисуса.

Впрочемъ, если въ первое время проповѣдь Іисуса Христа іудеи принимали съ увлеченіемъ, то нельзя этого же сказать о дальнѣйшемъ времени. Усилія Іисуса Христа обратить на путь истинный іудеевъ почти всегда оставались безъ особеннаго успѣха. Въ этомъ случаѣ многознаменательны слова Іисуса Христа, произнесенныя Имъ незадолго до своей смерти при взглядѣ на городъ Іерусалимъ: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли!“ А когда, во время торжественнаго шествія, Онъ приблизился къ городу (Іерусалиму), то, смотря на него, заплакалъ о немъ и сказалъ: о еслибы и ты хотя въ сей твой день узналъ, что̀ служитъ къ миру твоему! Но сіе сокрыто нынѣ отъ глазъ твоихъ“ (Лук. XIX, 41—42). Такія же, исполненныя глубокаго сожалѣнія, слова были обращены Іисусомъ Христомъ и къ другимъ палестинскимъ городамъ, не послѣдовавшимъ Его ученію, каковы; Хоразинъ, Виѳсаида и Капернаумъ (см. Мѳ. XI, 20—24).

Средства, которыми пользовался Іисусъ Христосъ для привлеченія іудеевъ къ участію въ царствіи Божіемъ, основанномъ Имъ на землѣ, были ученіе и дѣла. Но ни ученіемъ, ни сверхъестественными дѣйствіями, ни Своимъ высоконравственнымъ характеромъ Христосъ не могъ достигнуть предположенной Имъ цѣли, что̀ вызвало вопль удивленія даже у самого евангелиста. „Столько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними,—говоритъ евангелистъ Іоаннъ,—и они не вѣровали въ Него. Да сбудется слово Исаіи пророка: Господи! Кто повѣрилъ

слышанному отъ насъ? И кому открылась мышца Господня? (Ис. 53, 1). Потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои, и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ (Ис. 6, 10). Сіе сказалъ Исаія, когда видѣлъ славу Его, и говорилъ о Немъ. Впрочемъ,—замѣчаетъ евангелистъ,—и изъ начальниковъ многіе увѣровали въ Него; но ради фарисеевъ не исповѣдывали, чтобы не быть отлученными отъ синагоги. Ибо возлюбили больше славу человѣческую, нежели славу Божію“ (Іоан. XII, 37—43). Итакъ, мы видимъ, что Іисусъ Христосъ употреблялъ съ Своей стороны всѣ средства, чтобы обратить іудеевъ въ число Своихъ послѣдователей и, такимъ образомъ, спасти ихъ прежде всего. Но почему эта цѣль не была достигнута—мы увидимъ ниже, когда будемъ говорить объ отношеніи къ Іисусу Христу современнаго ему іудейства и преимущественно—книжниковъ и фарисеевъ.

ГЛАВА III.

Отношеніе Іисуса Христа къ Своимъ послѣдователямъ.

На первый разъ служеніе Іисуса Христа открывается только въ небольшомъ кругу Его слушателей. Андрей, ученикъ еще Іоанна Крестителя, приводитъ своего брата Симона, Филиппъ—Наѳанаила,—вотъ тотъ скромный кругъ, въ которомъ на первый разъ является Спаситель міра. Затѣмъ, когда число послѣдователей значительно увеличилось, Іисусъ Христосъ выдѣлилъ изъ нихъ двѣ группы наиболѣе преданныхъ Ему слушателей, которыхъ и назвалъ апостолами. Съ апостолами Онъ говорилъ болѣе и откровеннѣе, чѣмъ съ остальными слушателями, о царствіи Божіи, Своемъ лицѣ и назначеніи, просвѣтлялъ ихъ міровоззрѣніе, бывшее сначала нечуждымъ общеіудейскихъ предразсудковъ, указывалъ имъ на предстоявшія Ему страданія, крестную смерть и воскресеніе, подкрѣплялъ ихъ вѣру въ Себя особенными сверхъестественными знаменіями и подготовлялъ ихъ, наконецъ, къ ихъ будущей дѣятельности. Евангельскія повѣствованія сохранили нѣсколько фактовъ, на основаніи которыхъ можно говорить болѣе или менѣе увѣренно объ отношеніи Іисуса Христа къ апостоламъ. Факты эти суть слѣдующіе: призваніе апостоловъ (Мѳ. IV, 18—22; IX, 9—13; Мр. I, 16—20; Лук. V, 1—11), избраніе учениковъ (Мѳ. V—VII; Мр. III, 13—19; Лук. VI, 12—49), посольство на проповѣдь двѣнадцати учениковъ (Мѳ. X, 1—42; XIV, 1—12; Мр. VI, 7—29; Лук. IX, 1—9); посольство семидесяти

(Лук. X), преображеніе и т. п. Для уясненія отношенія Іисуса Христа къ Его послѣдователямъ, остановимся нѣсколько на этихъ событіяхъ.

Призваніе апостоловъ. Событіе это случилось слѣдующимъ образомъ, какъ свидѣтельствуетъ о немъ евангелистъ Матѳей (IV, 18—22; ср. Мр. I, 16—20; Лук. V, 1—11). Проходя однажды близь моря Галилейскаго, Іисусъ Христосъ увидѣлъ двухъ братьевъ: Симона, называемаго Петромъ, и Андрея, брата его, закидывающихъ сѣти въ море; ибо они были рыболовы. И говоритъ имъ: идите за Мною, и Я сдѣлаю васъ ловцами человѣковъ. И они тотчасъ, оставивъ сѣти, послѣдовали за Нимъ. Оттуда идя далѣе, увидѣлъ Онъ другихъ двухъ братьевъ: Іакова Зеведеева и Іоанна, брата его, въ лодкѣ съ Зеведеемъ, отцомъ ихъ, починивающихъ сѣти свои, и призвалъ ихъ. И они тотчасъ, оставивъ лодку и отца своего, послѣдовали за Нимъ. Евангелистъ Лука нѣсколько иначе повѣствуетъ объ этомъ событіи. Однажды,—говоритъ онъ,—когда народъ тѣснился къ Іисусу, чтобы слышать слово Божіе, а Онъ стоялъ у озера Геннисаретскаго увидѣлъ Онъ двѣ лодки, стоящія на озерѣ; а рыболовы, вышедши изъ нихъ, вымывали сѣти. Вошедши въ одну лодку, которая была Симонова, Онъ просилъ его отплыть нѣсколько отъ берега и, сѣдши, училъ народъ изъ лодки. Когда же пересталъ учить, то сказалъ Симону: отплыви на глубину и закиньте сѣти свои для лова. Симонъ сказалъ Ему въ отвѣтъ: Наставникъ! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сѣть. Сдѣлавъ это, они поймали великое множество рыбы, такъ что даже сѣть у нихъ прорывалась. И дали знакъ товарищамъ, находившимся на другой лодкѣ, чтобы пришли помочь имъ; и пришли, и наполнили рыбою обѣ лодки, такъ что онѣ начинали тонуть. Увидѣвъ это, Симонъ Петръ припалъ къ колѣнамъ Іисуса и сказалъ: выйди отъ меня, Господи! потому что я человѣкъ грѣшный. Ибо ужасъ объялъ его и всѣхъ, бывшихъ съ нимъ, отъ этого лова рыбъ, ими пойманныхъ; также поразило это событіе Іакова и Іоанна, сыновей Зеведеевыхъ, бывшихъ товарищами Симону; и сказалъ Симону Іисусъ: не бойся; отнынѣ будешь ловить человѣковъ. И вытащивъ обѣ лодки на берегъ, они оставили все и послѣдовали за Нимъ.

Что евангелистъ Лука разсказываетъ объ одномъ и томъ же событіи, о которомъ говорятъ и первые два евангелиста, въ этомъ не сомнѣвается даже и отрицательная критика въ лицѣ своего серьёзнѣйшаго представителя Штрауса [1]). Но, признавая тождество событія, отрицательная критика находитъ между евангельскими повѣствованіями объ этомъ событіи такъ много существенно различныхъ чертъ, что не можетъ не назвать эти разсказы противорѣчащими одинъ

[1]) „Das Leben Jesu , I, стр. 568.

другому. Противорѣчія эти состоятъ въ слѣдующемъ: 1) по Лукѣ— ученики слѣдуютъ за Христомъ въ силу чудеснаго лова рыбъ, по Матѳею и Марку — только вслѣдствіе одного зова Спасителя; 2) у Луки первенствующее значеніе въ разсказѣ принадлежитъ Петру, Андрей же даже и не названъ, у Матѳея и Марка—наоборотъ: на первомъ мѣстѣ стоитъ Андрей; наконецъ 3) по Лукѣ—фактъ призванія случился на озерѣ, по Матѳею и Марку—только на берегу озера. Остановимся нѣсколько на этихъ возраженіяхъ, чтобы серьёзнѣе оцѣнить ихъ достоинство. Еслибы мы были не сторонниками евангельскихъ повѣствованій, а простыми, недовѣрчивыми изслѣдователями ихъ, какъ историческихъ памятниковъ, то и тогда мы ничего не приписали бы особеннаго тому обстоятельству, что въ этой исторіи Лука не называетъ въ частности имени апостола Андрея. Для евангелиста Луки было важно—и это составляетъ вообще характеристическую особенность его повѣствованія—указать впечатлѣніе, которое было произведено тѣмъ или другимъ чудеснымъ событіемъ, совершеннымъ Іисусомъ Христомъ (ср. Лук. IV, 14, 15, 36, 39, 40; V, 9, 15, 21, 33; VI, 11 и мн. др.). Впечатлѣніе, произведенное на окружающихъ чудеснымъ ловомъ рыбъ, лучше всего указано словами Петра (ст. 8). Отсюда понятно, почему въ своемъ разсказѣ Лука называетъ не Андрея, а Петра. Впрочемъ, что онъ зналъ Андрея, какъ брата Петра,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія (ср. VI, 14). Не болѣе можетъ подорвать довѣріе къ нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ и то обстоятельство, что—по Лукѣ—фактъ призванія этихъ четырехъ апостоловъ случился на озерѣ, а по повѣствованіямъ двухъ первыхъ евангелистовъ—только на берегу озера. Собственно говоря, наши евангельскіе повѣствователи съ точностію не указываютъ того мѣста, на которомъ Іисусъ Христосъ призвалъ Своихъ первыхъ учениковъ; да для нихъ, какъ и для насъ, это не имѣетъ и особенной важности, такъ какъ здѣсь важенъ лишь фактъ самаго призванія. Сама отрицательная критика можетъ только догадываться о мѣстѣ совершенія этого факта, но не знать его. Такимъ образомъ, намъ остается сказать лишь нѣсколько словъ по поводу того, что Матѳей и Маркъ ничего не упоминаютъ въ своихъ повѣствованіяхъ о чудесномъ ловѣ рыбъ. Еслибы отрицательная критика могла намъ доказать, что во время Своего общественнаго служенія Іисусъ Христосъ совершилъ только одно это чудесное событіе, о которомъ говоритъ евангелистъ Лука, въ такомъ случаѣ для насъ дѣйствительно было бы непонятно, какимъ образомъ о немъ могли умолчать другіе евангелисты; но если Іисусъ Христосъ совершилъ весьма много чудесъ и даже такъ много, что ни отъ одного писателя нельзя требовать точнаго описанія ихъ, какъ свидѣтельствуетъ Іоаннъ, то въ пропускѣ одного или даже нѣсколькихъ чудесныхъ событій нельзя видѣть ничего соблазнительнаго. Матѳей и Маркъ разсказываютъ

объ этомъ событіи кратко и общо. Болѣе или менѣе частныхъ указаній, какъ напр. на мѣсто событія или на какія-нибудь другія второстепенныя обстоятельства, у нихъ нѣтъ: имъ казалось болѣе важнымъ въ этомъ случаѣ самое призваніе учениковъ, чѣмъ тотъ сверхъестественный случай, который былъ поводомъ къ этому призванію. Отсюда понятно, почему они говорятъ объ одномъ и опускаютъ другое. Впрочемъ, какъ мы уже имѣли не разъ случай замѣтить, точный отвѣтъ о томъ, почему извѣстный писатель, говоритъ объ однихъ событіяхъ и опускаетъ другія, можетъ дать только самъ писатель.

Гораздо болѣе заслуживаетъ вниманія то мнѣніе отрицательной критики [1]), что будто-бы разбираемыя нами повѣствованія исключаетъ разсказъ евангелиста Іоанна, по которому апостолы Петръ и Андрей пошли за Іисусомъ еще по указанію Іоанна Крестителя. Сама отрицательная критика не хочетъ допустить, что синоптики и Іоаннъ въ этомъ случаѣ говорятъ объ одномъ и томъ же событіи. По словамъ Іоанна Андрей и Петръ, послѣдовавши за Іисусомъ, пробыли съ Нимъ только одинъ день; между тѣмъ какъ по повѣствованіямъ синоптиковъ—послѣ чудеснаго лова рыбъ Петръ и Андрей становятся постоянными спутниками Іисуса, Его послѣдователями. Отрицательной критикѣ кажется невѣроятнымъ только то обстоятельство, что при разбираемомъ нами событіи, о которомъ говорятъ три первые евангелиста, дѣло представляется такимъ образомъ, что какъ будтобы до тѣхъ поръ ни Іисусъ не зналъ Петра и Андрея, ни эти послѣдніе не знали Іисуса, и между ними какъ бы начинается первоначальное знакомство. Не знаемъ, какъ на кого,—на насъ такого впечатлѣнія евангельскій разсказъ не производитъ. Напротивъ, мы получаемъ впечатлѣніе совершенно противоположное. Правда, евангелисты въ данномъ случаѣ ничего не говорятъ о томъ, чтобы Петръ и Андрей знали Іисуса прежде настоящаго событія, хотя не утверждаютъ и противнаго. Но что въ то время Петръ и Андрей уже знали Іисуса Христа, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Мы оставимъ въ сторонѣ разсказъ евангелиста Іоанна (I, 35—42), такъ какъ ни подтвержденія, ни опроверженія его мы не находимъ въ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ. Мы представимъ только слѣдующія соображенія. Въ первое время своего общественнаго служенія Іисусъ Христосъ, по свидѣтельству Матѳея, жилъ въ Капернаумѣ; тамъ Онъ училъ, творилъ чудеса и оттуда слава о Немъ распространилась по всей Галилеѣ. Судя по Евангелію отъ Матѳея (IV, 18), Петръ и Андрей жили также вблизи Капернаума, въ которомъ, какъ кажется, находился даже и домъ тещи Петровой. По свидѣтельству Іоанна (I, 45), мѣстожительство Петра было въ Виѳсаидѣ, которая, какъ и Капернаумъ, находилась на западномъ берегу Геннисаретскаго озера.

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, I, стр. 550—551; въ изд. 1874, стр. 425.

Такимъ образомъ, даже согласно съ указаніемъ Іоанна, Петръ жилъ недалеко отъ Капернаума. Можно ли послѣ этого допустить, чтобы онъ не зналъ, что́ происходитъ въ Капернаумѣ, ничего не слышалъ объ Іисусѣ и не постарался видѣть Его?.. Ясно, что „первоначальное знакомство“ Петра съ Іисусомъ у Галилейскаго озера есть лишь плодъ досужнаго воображенія отрицательныхъ критиковъ. Наконецъ, отрицательная критика [1]) указываетъ въ настоящемъ евангельскомъ разсказѣ еще и нѣсколько частностей, свидѣтельствующихъ будто-бы о неправдоподобіи всего разсказа. Такъ, ей кажется страннымъ, что, хотя Петръ и Андрей съ самаго начала названы „двумя братьями“, (δύο ἀδελφούς), къ Андрею все-таки прилагается постоянно поясненіе: „братъ Его“ (ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ); апостоловъ она уличаетъ если не въ невѣжливости, то по меньшей мѣрѣ въ невнимательности, когда удивляется, что въ тотъ самый моментъ, когда они должны быть призваны къ апостольскому служенію, они моютъ свои сѣти вмѣсто того, чтобы слушать слово Божіе; наконецъ, противъ всего хода событія она дѣлаетъ, по ея мнѣнію, серьёзное возраженіе, когда говоритъ, что „образованіе круга послѣдователей въ жизни, которую мы знаемъ, дѣлается совершенно иначе, — именно постепенно, чрезъ возрастающее познаніе возбуждающей силы извѣстнаго мужа, вслѣдствіе того, что учитель развиваетъ свой принципъ“, и т. п. Эти возраженія кажутся Бруно Бауэру настолько основательными и даже способными перевернуть верхъ дномъ всю евангельскую исторію, что онъ считаетъ себя уже тѣмъ геніемъ, которому суждено освободить человѣчество отъ всѣхъ страданій, причиняемыхъ Евангеліемъ человѣческому разсудку [2]), и только удивляется тому, гдѣ до сихъ поръ былъ у людей разсудокъ. „Wo bleibt nun unser Verstand?“ Но мы, впрочемъ, совершенно другаго мнѣнія о возраженіяхъ Бруно Бауэра. Они намъ кажутся настолько пустыми и безсодержательными, что даже не заслуживаютъ и опроверженія, и мы только удивляемся (впрочемъ, не человѣчеству, а самому Бруно Бауэру), гдѣ былъ его разсудокъ, когда онъ думалъ такими пустыми возраженіями опровергнуть евангельскіе факты, пережившіе уже цѣлыя тысячи Бауэровъ! Въ самомъ дѣлѣ, что́ сказать, напр., о такомъ выраженіи этого несчастнаго критика: „Luft! Luft! Wir kommen um! Ha! Welches Labsal! Wir fühlen uns wieder als Menschen!“ Что это, какъ не одно неистовство совершенно безсильнаго безумія?

Что касается, наконецъ, цѣли разбираемаго нами событія, то она вполнѣ точно обозначена словами Спасителя къ апостолу Петру: „не бойся, отнынѣ будешь ловить человѣковъ“. Такимъ образомъ,

---

[1]) По преимуществу Бруно Бауэръ; см. его „Krit. der evang. Gesch. der Synoptiker“, I, стр. 265—281.

[2]) „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, I, стр. 276.

уже съ самаго начала, съ самаго призванія апостоловъ, Іисусъ Христосъ указываетъ имъ на ихъ будущую дѣятельность и затѣмъ, въ продолженіе всего Своего общественнаго служенія, не перестаетъ въ Своихъ теплыхъ бесѣдахъ, притчахъ и рѣчахъ подготовлять ихъ къ достойному прохожденію ихъ высокаго призванія.

Избраніе двѣнадцати апостоловъ и идеалъ истиннаго ученика Христова (Мѳ. V—VII; Мр. III, 13—19; Лук. IV, 12—49). Когда уже Христосъ пріобрѣлъ значительное число послѣдователей и увидѣлъ, что жатва требовала достойныхъ, подготовленныхъ къ тому дѣятелей, Онъ, послѣ горячей молитвы къ Богу, продолжавшейся на горѣ въ теченіе цѣлой ночи, призвалъ къ Себѣ всѣхъ Своихъ послѣдователей и избралъ изъ нихъ двѣнадцать, которыхъ наименовалъ апостолами,—избралъ, по словамъ Марка, для того, чтобы съ Нимъ были, и чтобы посылать ихъ на проповѣдь, и чтобы они имѣли власть исцѣлять отъ болѣзней и изгонять бѣсовъ. Затѣмъ, предъ лицомъ всего народа, окружавшаго Его, Онъ раскрылъ предъ ними въ такъ-называемой нагорной проповѣди, въ чемъ состоитъ сущность Его царства, специфическое достоинство Его ученія и дѣйствій, цѣль Его общественнаго служенія и, наконецъ, величественный идеалъ истиннаго послѣдователя Своего. Все это необходимо было раскрыть предъ учениками въ виду многочисленной толпы, которая вручается ихъ будущему руководству, дабы просвѣтить ихъ и уяснить имъ ихъ великое назначеніе. Слѣпой не можетъ быть вожатаемъ слѣпца, иначе въ яму упадутъ оба. Ученикъ не бываетъ выше своего учителя; но и усовершенствовавшись—будетъ всякій только какъ учитель его. Указавъ въ девяти блаженствахъ общій идеалъ истиннаго послѣдователя Своего, каковы прежде всего должны быть апостолы, Іисусъ Христосъ характеризуетъ, въ частности, и ихъ значеніе собственно какъ апостоловъ, которые не должны оставаться безъ усовершенствованія, но, возгрѣвая въ себѣ даръ Божій, постоянно и прежде всѣхъ должны стремиться къ достиженію того высокаго идеала, который изображенъ Христомъ въ блаженствахъ. Собственное нравственное совершенство есть лучшая проповѣдь, а потому оно болѣе всего свойственно христіанскимъ проповѣдникамъ. „Не унывайте, а радуйтесь, когда будутъ васъ за проповѣдь вашу преслѣдовать: „такъ гнали“—говоритъ Христосъ своимъ апостоламъ—„и пророковъ, бывшихъ прежде васъ. Вы соль земли. Если же соль потеряетъ силу, то чѣмъ сдѣлаешь ее соленою? Она уже ни къ чему негодна, какъ развѣ выбросить ее вонъ на попраніе людямъ. Вы свѣтъ міра. Не можетъ укрыться городъ, стоящій наверху горы. И зажегши свѣчу, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникѣ и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ. Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего Небеснаго“. Затѣмъ, чтобы лучше уяснить ученикамъ сущность Своего ученія и Своей миссіи,

Іисусъ Христосъ указываетъ имъ на то, въ какомъ отношеніи находится Его ученіе къ ученію ветхозавѣтному. „Не думайте“,—говоритъ Онъ,—„что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все“. Наконецъ, Онъ переходитъ къ уясненію того, какъ нужно понимать въ Его духѣ требованія ветхозавѣтнаго закона и какъ нужно относиться къ тѣмъ чисто практическимъ пріемамъ, которые практиковались въ современномъ Христу іудейскомъ обществѣ: Онъ уясняетъ имъ значеніе и характеръ милостыни, силу и духъ истинной молитвы, наконецъ,— сущность любви къ ближнему и несомнѣнные признаки богооткровенной истины.

Въ виду столь важнаго значенія этого евангельскаго событія мы считаемъ не лишнимъ коснуться тѣхъ немногихъ возраженій, которыя направляются противъ него евангельскою критикою новѣйшаго времени. Впрочемъ Шлейермахеръ, а за нимъ и нѣкоторые изъ его послѣдователей не придаютъ этому событію никакого особеннаго значенія; они не считаютъ его дѣйствіемъ существенно важнымъ въ ходѣ общественнаго служенія Іисуса Христа роду человѣческому. Отвергая повѣствованія синоптиковъ, и руководясь только Іоанномъ, который ничего не говоритъ объ избраніи двѣнадцати апостоловъ, они смотрятъ на образованіе апостольскаго „кружка“ какъ на дѣло совершенно случайное. Избраніе апостоловъ, которое въ нашихъ Евангеліяхъ поставляется въ непосредственную связь съ нагорною проповѣдью, по ихъ мнѣнію, вовсе не имѣло санкціоннаго характера, не было торжественнымъ актомъ утвержденія всѣхъ двѣнадцати апостоловъ въ ихъ апостольскомъ служеніи, не было даже результатомъ сознательнаго рѣшенія воли Іисуса Христа, а было опять-таки нѣчто совершенно случайное [1]). Справедливость требуетъ, однако-же, сказать, что не всѣ отрицательные критики раздѣляютъ мнѣніе Шлейермахера. Штраусъ—первый противъ него [2]). По его мнѣнію, уже одно число „12“ не могло быть случайнымъ и имѣло важное значеніе хотя бы даже въ глазахъ только однихъ апостоловъ; при этомъ онъ указываетъ еще и на нѣкоторыя другія евангельскія мѣста (Мѳ. XIX, 28; X, 6; XV, 24; IX, 36), которыя совершенно не могутъ быть поняты безъ того предположенія, что апостолы въ своемъ служеніи были торжественно утверждены Іисусомъ Христомъ предъ лицомъ тѣхъ, спасенію которыхъ они должны были содѣйствовать дѣломъ и словомъ, споспѣшествуя имъ во всемъ. Далѣе, самъ Шлейермахеръ не отрицаетъ, что противъ его мнѣнія говоритъ прямой смыслъ евангель-

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 368; срвн. также и другое сочиненіе Шлейермахера—„Ueber Lukas. Berlin. 1817, стр. 87—89.

„Das Leben Jesu“, I, стр. 577 - 578; срвн. также „Theologische Stud. u. Krit.“ за 1866, стр. 596.

скаго текста у Луки: „когда насталъ день, (Христосъ) призвалъ учениковъ Своихъ и *избралъ* изъ нихъ двѣнадцать, которыхъ и наименовалъ апостолами“. Смыслъ этого мѣста такъ ясенъ, что его не можетъ затемнить самая хитрая діалектика. Наконецъ, что избраніе апостоловъ не случайно, а имѣетъ существенно важное значеніе въ дѣлѣ спасенія падшаго человѣчества, явно видно и изъ самаго способа, какъ оно было совершено. Оно требовало молитвы и молитвы горячей, уединенной, въ продолженіе цѣлой ночи (Лук. VI, 12). Вотъ почему самъ Христосъ смотрѣлъ на Своихъ учениковъ не какъ на призванныхъ только, но какъ на данныхъ Ему непосредственно отъ Отца (Іоан. XVII, 6, 9, 11, 12, 24 и мн. др.).

Гораздо серьёзнѣе возраженіе отрицательной критики, основывающееся на сравненіи именъ апостольскихъ, какъ они перечислены въ различныхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Такъ, Шлейермахера ставитъ въ тупикъ уже то обстоятельство, что между именами апостольскими не встрѣчается имени Наѳанаила [1]). На основаніи двухъ мѣстъ Евангелія отъ Іоанна (I, 46; XXI, 2), дѣйствительно, можно предполагать,—какъ нѣкоторые и предполагаютъ,—что Наѳанаилъ долженъ былъ принадлежать къ числу двѣнадцати апостоловъ. Чѣмъ же послѣ этого—спрашивается—объяснить то обстоятельство, что его имя не упоминается ни въ перечисленіи именъ апостольскихъ у Матѳея, ни въ перечисленіи Луки? Если мы всмотримся поближе въ имена апостоловъ, то мы должны будемъ согласиться, что между ними есть одно имя Варѳоломей, которое нельзя назвать именемъ въ собственномъ смыслѣ. Самъ Штраусъ [2]) признаетъ, что имя Варѳоломей обозначаетъ только „сына, происшедшаго отъ отца“, т.-е. что „Варѳоломей“ не есть имя въ собственномъ смыслѣ, а только „patronymicum“, которое, по всей вѣроятности, лишь мало-по-малу обратилось въ обыкновенное и самое употребительное имя одного изъ апостоловъ. При этомъ единодушное обозначеніе въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ имени Варѳоломея рядомъ съ именемъ Филиппа, который еще до своего призванія былъ близко знакомъ съ Наѳанаиломъ, и, наконецъ, нѣкоторая тождественность въ значеніи именъ („Наѳанаилъ“, значитъ—даръ Божій, ср. Числъ 1, 8; 1 Паралип. 11, 14; „Варѳоломей“—сынъ Ѳалмаи, сынъ богатаго поля, обильный плодъ) даютъ намъ право высказать мнѣніе, что подъ „Варѳоломеемъ“ въ евангельскихъ перечисленіяхъ именъ апостольскихъ слѣдуетъ разумѣть именно Наѳанаила. Конечно, это мнѣніе носитъ на себѣ лишь характеръ одной догадки, которая, очевидно, имѣла бы гораздо бо́льшую степень достовѣрности, еслибы мы съ точностію могли доказать, что Наѳанаилъ, дѣйствительно, принадлежалъ къ числу

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 368.

[2]) „Das Leben Jesu“, I, стр. 591.

двѣнадцати апостоловъ. Впрочемъ, въ виду безпристрастнаго отношенія къ дѣлу, мы должны согласиться съ указаніемъ Штрауса, что двухъ указанныхъ мѣстъ въ Евангеліи отъ Іоанна (I, 46; XXI, 2) еще далеко недостаточно для того, чтобы съ точностію *доказать*, что Нафанаилъ дѣйствительно принадлежалъ къ числу двѣнадцати апостоловъ. На основаніи этихъ мѣстъ, можно утверждать только, что Наѳанаилъ принадлежалъ къ числу первыхъ послѣдователей Іисуса Христа, что ему вмѣстѣ съ другими обѣщано было Іисусомъ Христомъ „видѣть небо отверзтымъ и ангеловъ Божіихъ восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну человѣческому“ (Іоан. I, 51), что онъ былъ въ очень близкихъ отношеніяхъ къ апостоламъ не только во время земной жизни Іисуса Христа, но и послѣ Его воскресенія (Іоан. XXI, 2), и ничего болѣе. Наконецъ, противъ приведеннаго нами объясненія, т.-е. противъ отождествленія именъ Варѳоломея и Наѳанаила, говоритъ нѣкоторымъ образомъ еще и то обстоятельство, что въ томъ же самомъ Евангеліи отъ Іоанна, въ которомъ только и говорится нѣчто о Наѳанаилѣ, упоминается особо и имя Варѳоломея (XIV, 9). Впрочемъ, какъ бы то ни было, вѣрно ли то имя или другое, это нисколько не вредитъ ни истинности христіанской вѣры, ни истинности евангельской исторіи, въ которой нѣтъ *положительнаго* отвѣта на этотъ вопросъ.

Что касается различія въ евангельскихъ указаніяхъ другихъ апостольскихъ именъ, то для болѣе яснаго представленія этого различія мы не ограничимся только исчисленіями Матѳея и Луки, какъ это дѣлаетъ Шлейермахеръ [1]), но примемъ во вниманіе также исчисленія евангелиста Марка и книги Дѣяній Апостольскихъ. Такимъ образомъ, исчисленія именъ апостольскихъ можно расположить въ слѣдующемъ порядкѣ:

У Матѳея.	*У Марка.*	*У Луки.*	*Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ.*
1. Симонъ.	1. Петръ.	1. Симонъ.	1. Петръ.
2. Андрей.	2. Іаковъ.	2. Андрей.	2. Іаковъ.
3. Іаковъ.	3. Іоаннъ.	3. Іаковъ.	3. Іоаннъ.
4. Іоаннъ.	4. Андрей.	4. Іоаннъ.	4. Андрей.
5. Филиппъ.	5. Филиппъ.	5. Филиппъ.	5. Филиппъ.
6. Варѳоломей.	6. Варѳоломей.	6. Варѳоломей.	6. Ѳома.
7. Ѳома.	7. Матѳей.	7. Матѳей.	7. Варѳоломей.
8. Матѳей.	8. Ѳома.	8. Ѳома.	8. Матѳей.
9. Іаковъ Алфеевъ.	9. Іаковъ Алфеевъ.	9. Іаковъ Алфеевъ.	9. Іаковъ Алфеевъ.
10. Леввей Ѳаддей.	10. Ѳаддей.	10. Симонъ Зилотъ.	10. Симонъ Зилотъ.
11. Симонъ Кананитъ.	11. Симонъ Кананитъ.	11. Іуда Іаковлевъ.	11. Іуда Іаковлевъ.
12. Іуда Искаріотъ,	12. Іуда Искаріотъ.	12. Іуда Искаріотъ.	12.

Изъ этой таблицы видно, что Матѳей упоминаетъ Леввея (съ прибавленіемъ: „называемый Ѳаддей“), Маркъ на его мѣсто ставитъ

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 368.

Θаддея, а Лука какъ въ Евангеліи, такъ и въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, вмѣсто Θаддея или Леввея называетъ Іуду Іаковля. Прибавленіе, сдѣланное Матѳеемъ: „Λεββαῖος, ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος“ (Леввей, называемый Θаддеемъ) даетъ намъ полное право заключать, что Леввей у Матѳея есть одно и то же лицо съ Θаддеемъ Марка. Правда, противъ такого заключенія возстаютъ нѣкоторые ученые, заподозрѣвая подлинность евангельскаго выраженія „ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος“, такъ какъ во многихъ будто-бы древнѣйшихъ кодексахъ Евангелія отъ Матѳея это выраженіе опущено. Вотъ почему даже Ольсгаузенъ [1]) высказывается такимъ образомъ: „Мнѣ также кажется, что оно (т.-е. вышеуказанное выраженіе) не принадлежитъ Матѳею, который нигдѣ въ другихъ мѣстахъ при этомъ имени (Леввея) не употребляетъ этой фразы; вѣроятно оно перешло въ текстъ изъ какой-нибудь глоссы, такъ какъ на поляхъ (евангельскаго повѣствованія) кѣмъ-нибудь могло быть высказано во всякомъ случаѣ очень вѣроятное предположеніе, что Θаддей Марка есть Леввей Матѳея“. Мы не будемъ долго останавливаться на этомъ возраженіи; мы напомнимъ только, что противъ него говоритъ уже одно то обстоятельство, что такихъ кодексовъ, которые опускаютъ указанное выраженіе Матѳея, сравнительно только очень незначительное количество [2]) При этомъ для насъ важно, что имена: Леввей и Θаддей тождественны по своему значенію и настолько синонимичны, что едва-ли могутъ быть названы именами въ собственномъ смыслѣ (Θаддей—могущественный, Леввей—смѣлый, сильный). Въ силу этого, намъ кажется, что безъ особенныхъ, посторонніхъ побужденій, ничего нельзя сказать противъ отождествленія Леввея у Матѳея съ Θаддеемъ Марка.

Гораздо важнѣе вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на различіе въ этомъ отношеніи между Матѳеемъ и Лукою. Желая запутать это дѣло еще болѣе, Шлейермахеръ думаетъ доказать, что на мѣсто Леввея (у евангелиста Матѳея) Лука ставитъ Симона Зилота. Но думать такъ нѣтъ ровно никакого основанія, и потому скорѣе слѣдуетъ предположить, что Лука ставитъ Симона Зилота на мѣсто Симона Кананита (у Матѳея), а на мѣсто Леввея—Іуду Іаковля. Отождествлять Симона Зилота съ Симономъ Кананитомъ намъ отчасти даетъ право самое тождество именъ. Что же касается Іуды Іаковля, то изъ Евангелія отъ Іоанна (XIV, 22) мы, дѣйствительно, знаемъ, что въ числѣ двѣнадцати апостоловъ былъ и Іуда не-Искаріотъ. Если же при этомъ примемъ во вниманіе то обстоятельство, что Іуда Іаковлевъ не называется у Матѳея, а у Луки нѣтъ Леввея,—и далѣе, что Леввей и Θаддей не суть имена въ особенномъ смыслѣ, а только прозвища (если можно такъ сказать),—то не трудно догадаться, что всѣ эти

---

[1]) „Bibl. Komment.“, B. I, стр. 336.

[2]) Срвн. Ebrard, „Wissenschaftl. Krit. der ev. Gesch.“, стр. 352.

три имени: Леввей, Ѳаддей и Іуда Іаковлевъ обозначаютъ одно и то же лицо. Такъ смотрѣли на это, между прочимъ, и древніе толковники, изъ которыхъ Іеронимъ, напр., прямо называетъ Іуду Іаковлева „трехъименнымъ“ (τριώνυμος). Для Шлейермахера кажется страннымъ, чтобы одно и то же лицо могло имѣть нѣсколько именъ. Но если мы поглубже вникнемъ въ дѣло, не ссылаясь даже на примѣры нашего времени, особенно въ западно-европейской жизни, то это обстоятельство представится намъ совершенно естественнымъ и вполнѣ правдоподобнымъ; мы поймемъ, что уже одно существованіе въ числѣ апостоловъ другаго Іуды (Искаріотскаго) легко могло быть причиною того, что, кромѣ своего обыкновеннаго имени, Іуда Іаковлевъ—для болѣе удобнаго различенія его отъ Искаріота—часто назывался Христомъ и другими учениками болѣе опредѣленными именами второстепенными—Левеемъ и Ѳаддеемъ.

Вотъ почему легко можно допустить, что Матѳей назвалъ Іуду Іаковлева его болѣе употребительнымъ, хотя и второстепеннымъ именемъ (Леввей, Ѳаддей), тогда какъ Лука, желавшій говорить обо всемъ „по тщательномъ изслѣдованіи“ (Лук. I, 3), указываетъ на его собственное имя.

Нельзя не согласиться съ мнѣніемъ Шлейермахера, что вопросъ о томъ, какимъ образомъ Іуда Искаріотскій могъ быть избранъ въ число двѣнадцати ближайшихъ учениковъ Христовыхъ,—рѣшить довольно трудно [1]). Если Христосъ вѣдалъ сердца людей,—говоритъ Шлейермахеръ,—то, избирая Іуду въ число апостоловъ, Онъ самъ какъ бы становится участникомъ преступленія Іуды; съ другой стороны,—если Іуда, въ свою очередь, совершаетъ преступленіе, только какъ орудіе исполненія ветхозавѣтнаго пророчества, то онъ дѣлается участникомъ дѣла Спасителя. Это возраженіе, конечно, носитъ на себѣ скорѣе догматическій, чѣмъ историческій характеръ и его рѣшеніе почти совпадаетъ съ рѣшеніемъ вопроса о томъ, какимъ образомъ Богъ могъ сотворить человѣка, когда Онъ, какъ всевѣдущій, зналъ, что человѣкъ не устоитъ въ добрѣ, рано или поздно падетъ, и даже, несмотря на искупленіе кровію Сына Божія, многіе изъ его потомковъ погибнутъ, подобно тому, какъ погибъ и Іуда, бывшій даже однимъ изъ числа апостоловъ,—или: какимъ образомъ Богъ могъ сотворить тѣхъ ангеловъ, которые, будучи вначалѣ добрыми, пали, однако-же, *безвозвратно*,—причемъ нами не можетъ быть понята даже и самая возможность ихъ паденія... Это—тайна, которую не можетъ постичь ограниченный разсудокъ человѣка!.. Одинъ изъ лучшихъ нѣмецкихъ комментаторовъ (Ланге) усматриваетъ въ избраніи Іуды въ число двѣнадцати апостоловъ одно лишь смѣлое дѣло Божественной любви, которая видѣла въ Іудѣ зародышъ какъ къ дурному, такъ и ко мно-

---

[1]) Срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 272—274.

гому доброму, и дѣлала всевозможное, чтобы сохранить его отъ зла, хотя вскорѣ же оказалось, что зло въ немъ гораздо сильнѣе, чѣмъ добро (Іоан. VI, 69—71), вслѣдствіе чего Христосъ нѣсколько разъ предостерегалъ его (Мѳ. VI, 19—21; Мр. VII, 21—23; Лук. XII, 16—20), нѣсколько разъ отпускалъ его отъ себя, давалъ ему полную свободу (Іоан. VI, 67; XIII, 27) и, наконецъ, не разъ указывалъ ему на его нечистую душу (Іоан. XIII, 18). Возраженіе это, впрочемъ, не принадлежитъ собственно Шлейермахеру; оно слишкомъ старо для того, чтобъ принадлежать ему; а потому мы отвѣтимъ на него также еще и словами древнихъ: „Иной скажетъ,—говоритъ Златоустъ [1]),—если написано, что Христосъ такъ пострадаетъ, то за что осуждается Іуда? Онъ исполнилъ то, что написано. Но онъ дѣлалъ,—отвѣчаетъ на это Златоустъ,—не съ тою мыслію, а по злобѣ. Если ты не будешь смотрѣть на цѣль, то и діавола освободишь отъ вины". Впрочемъ,—какимъ образомъ дошелъ Іуда до того, чтобы предать Іисуса Христа Его врагамъ,—объ этомъ мы будемъ говорить впослѣдствіи, при изложеніи послѣдняго періода земной жизни Господа нашего Іисуса Христа; а теперь перейдемъ къ вопросу о томъ, почему было избрано именно только *двѣнадцать* апостоловъ.

Едва-ли кто можетъ согласиться съ мнѣніемъ Шлейермахера, что число апостоловъ не имѣло никакого смысла ни въ глазахъ Христа, ни въ глазахъ самихъ апостоловъ. Самъ Шлейермахеръ замѣтилъ, что противъ его мнѣнія рѣзко говоритъ уже одинъ фактъ избранія Матѳія послѣ отпаденія Іуды; самъ Шлейермахеръ замѣтилъ, что противъ его мнѣнія говоритъ также и обѣтованіе Христа, данное апостоламъ: „сядете и вы на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ израилевыхъ" (Мѳ. XIX, 28); самъ Шлейермахеръ замѣтилъ, что въ этомъ обѣтованіи число апостоловъ поставлено въ связь съ числомъ колѣнъ израилевыхъ; но онъ не хотѣлъ допустить, что Израиль, какъ и число апостоловъ, здѣсь разумѣлись не въ собственномъ смыслѣ, но лишь въ переносномъ или идеальномъ; говоримъ: „идеальномъ", потому что это обѣтованіе Господне, очевидно, не могло касаться Іуды Искаріотскаго. Идеальность эта ясно вытекаетъ и изъ того, что „сидѣніе апостоловъ на двѣнадцати престолахъ ставляется въ прямую связь съ сидѣніемъ Христа на престолѣ славы Своея. Но подъ славою (δόξα) Христа несомнѣнно разумѣется лишь то прославленіе Его, „когда пріидетъ Сынъ человѣческій во *славѣ* Своей, и всѣ святые ангелы съ Нимъ, и сядетъ *на престолѣ славы Своей*" (Мѳ. XXV, 31). Отсюда понятно, что и сидѣніе апостоловъ на двѣнадцати престолахъ имѣетъ смыслъ лишь прославленія ихъ безконечною славою Христа. Шлейермахеръ правъ, когда говоритъ, что во время земной жизни Христа Израиль уже не сохранялъ своего

[1]) „Бесѣды на Матѳея", III, стр. 394—395

прежняго дѣленія на двѣнадцать колѣнъ (вѣрнѣе сказать—не такъ строго придерживался этого дѣленія, какъ прежде); мы скажемъ болѣе: въ то время уже почти не существовалъ и самъ Израиль, какъ Израиль, т.-е., какъ избранный народъ Божій и носитель Божественныхъ откровеній, хотя его идея была еще жива. Какъ извѣстно, назначеніе еврейскаго народа состояло въ томъ, что онъ долженъ былъ быть избраннымъ народомъ Божіимъ, такъ какъ на него была возложена обязанность сохранить въ чистотѣ идею обѣтованнаго Мессіи. Но, отвергнувъ Христа, своего истиннаго Мессію, іудеи, очевидно, уже не могли выражать собою этой идеи,—она перешла въ жизнь другаго народа Божія—христіанъ вообще, какъ бывшихъ іудеевъ, такъ и язычниковъ, которые хотя нѣкогда и не были народомъ, но нынѣ стали народомъ Божіимъ (Осіи II, 23; ср. 1 Петр. 11, 10). Такимъ образомъ, съ пришествіемъ Христа только христіане могутъ быть названы Израилемъ, т.-е. избраннымъ народомъ Божіимъ, какъ учитъ объ этомъ и апостолъ Петръ. Отсюда понятно, что Христосъ и апостолы, какъ представители христіанства, подобно представителямъ плотскаго народа Божія, плотскаго Израиля, могли давать своему числу только духовный смыслъ, аналогичный съ числомъ двѣнадцати представителей двѣнадцати колѣнъ израилевыхъ. Такимъ образомъ, число „двѣнадцать“ уже имѣетъ значеніе потому, что образъ Израиля духовнаго въ новозавѣтномъ Откровеніи нерѣдко берется съ образа Израиля плотскаго; двѣнадцать апостоловъ являются какъ бы судьями двѣнадцати колѣнъ израилевыхъ, не увѣровавшихъ въ обѣтованнаго имъ Искупителя, или—что то же—двѣнадцатью представителями лучшихъ людей ветхозавѣтнаго Израиля, съ полною увѣренностію чаявшихъ ничѣмъ незамѣнимой для нихъ Утѣхи Израилевой.

Посольство на проповѣдь двѣнадцати апостоловъ (Мѳ. X, 1—42; Мр. VI, 7—13; Лук. IX, 1—6). Видя, что уже наступило время проповѣданія слова Божія и для апостоловъ, Іисусъ Христосъ призвалъ однажды къ Себѣ двѣнадцать учениковъ Своихъ, далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь, и началъ посылать ихъ по два въ различныя мѣста Палестины, дабы они проповѣдывали людямъ, наипаче погибшимъ овцамъ дома Израилева, о томъ, что уже приблизилось царство небесное. Для насъ здѣсь особенно важны тѣ наставленія (по Шлейермахеру—инструкціи), какими снабдилъ Іисусъ Христосъ Своихъ учениковъ, посылая ихъ на проповѣдь. „На путь къ язычникамъ не ходите“,—говорилъ Онъ,—„и въ городъ самарянскій не входите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Ходя же, проповѣдуйте, что приблизилось царство небесное. Больныхъ исцѣляйте, прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бѣсовъ изгоняйте. Даромъ получили, даромъ и давайте. Не берите съ собою ни золота, ни серебра, ни мѣди въ поясы свои, ни сумы на дорогу, ни

двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящійся достоинъ пропитанія. Въ какой бы городъ или селеніе ни вошли вы, навѣдывайтесь, кто въ немъ достоинъ, и тамъ оставайтесь, пока не выйдете. А входя въ домъ, привѣтствуйте его, говоря: миръ дому сему. Если же кто не пріметъ васъ, и не послушаетъ словъ вашихъ, то, выходя изъ дома или изъ города того, отрясите прахъ отъ ногъ своихъ. Истинно говорю вамъ: отраднѣе будетъ землѣ Содомской и Гоморрской въ день суда, нежели городу тому. Я посылаю васъ, какъ овецъ среди волковъ; итакъ будьте мудры, какъ зміи, и просты, какъ голуби. Остерегайтесь людей; ибо они будутъ отдавать васъ въ судилища, и въ синагогахъ своихъ будутъ бить васъ, и поведутъ васъ къ правителямъ и царямъ за Меня для свидѣтельства предъ ними и язычниками. Когда же будутъ предавать васъ, не заботьтесь, какъ или что̀ сказать. Не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ. Когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой. Ибо истинно говорю вамъ: не успѣете обойти городовъ израилевыхъ, какъ пріидетъ Сынъ человѣческій. Что̀ говорю вамъ въ темнотѣ, говорите при свѣтѣ; и что́ на ухо слышите, проповѣдуйте на кровляхъ. И не бойтесь убивающихъ тѣло, душу же не могущихъ убить; а бойтесь болѣе того, кто можетъ и душу и тѣло погубить въ гееннѣ. Не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. Ибо Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцомъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И враги человѣку домашніе его. Кто принимаетъ васъ, принимаетъ Меня; а кто принимаетъ Меня, принимаетъ пославшаго Меня". Такими чисто отеческими и ясными наставленіями снабдилъ Іисусъ Христосъ Своихъ учениковъ, посылая ихъ на проповѣдь! Ученики дѣйствительно пошли и проходили по селеніямъ, благовѣствуя и исцѣляя повсюду.

Возраженія отрицательной критики противъ настоящаго евангельскаго разсказа настолько ничтожны, что положительно не заслуживаютъ вниманія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно считать серьёзнымъ возраженіемъ указаніе Бруно Бауэра [1]) на то, что выраженіе Іисуса Христа: „на путь языкъ не идите" находится въ противорѣчіи съ Его повелѣніемъ, даннымъ ученикамъ уже предъ вознесеніемъ на небо,—идти и научить всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа?.. Или что за возраженіе, которое дѣлаетъ Штраусъ [2]), когда утверждаетъ, что Іисусъ не говорилъ: „мертвыхъ воскрешайте" (νεκροὺς ἐγείρετε), потому что изъ евангельскихъ повѣствованій не видно, чтобы ученики воскресили кого-нибудь изъ мертвыхъ. Но изъ евангельскихъ повѣствованій не видно и того, чтобы ученики пошли

---

[1]) „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker", I, стр. 616.

[2]) „Das Leben Jesu", стр. 616; въ изд. 1874—стр. 274.

на проповѣдь, дѣйствительно не взявши съ собою ни золота, ни серебра, ни мѣди, ни сумы... Что́ же, однако, отсюда слѣдуетъ? Что Іисусъ Христосъ не говорилъ ничего и объ этомъ? Въ такомъ случаѣ нужно будетъ признать, что Христосъ не говорилъ почти ничего! Критикъ забываетъ, конечно, что евангелисты описываютъ жизнь Христа, а не апостоловъ. Другія возраженія [1]) еще слабѣе, а потому мы и не считаемъ нужнымъ останавливаться на нихъ.

Избраніе и посольство на проповѣдь семидесяти апостоловъ (Лук. X, 1—20). Незадолго до Своего преображенія, т.-е. въ концѣ втораго періода Своего общественнаго служенія роду человѣческому, когда начала ощущаться еще болѣе настоятельная нужда въ распространеніи ученія о пришествіи на землю обѣтованнаго Мессіи, Христосъ избралъ изъ числа наиболѣе преданныхъ Ему послѣдователей еще семьдесятъ учениковъ, которыхъ также по два послалъ предъ лицомъ Своимъ во всякій городъ и мѣсто, куда Самъ хотѣлъ идти, снабдивъ ихъ наставленіями, по существу своему довольно сходными съ наставленіями, данными по такому же случаю и двѣнадцати апостоламъ. Послѣ проповѣди эти семьдесятъ учениковъ возвратились назадъ съ радостію и говорили: „Господи! и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ“. Онъ же сказалъ имъ на это: „Я видѣлъ сатану, спадшаго съ неба, какъ молнію. Се, даю вамъ власть наступать на змѣй и скорпіоновъ, и на всю силу вражію; и ничто не повредитъ вамъ. Однакожъ тому не радуйтесь, что духи вамъ повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесахъ“. Не можемъ не остановить своего вниманія на томъ возраженіи отрицательной критики, которое касается наставленія, даннаго Іисусомъ Христомъ семидесяти апостоламъ предъ посольствомъ ихъ на проповѣдь. Это наставленіе, по мнѣнію отрицательной критики [2]), до буквальности сходно съ наставленіемъ, даннымъ—по свидѣтельству Матѳея—Іисусомъ Христомъ и двѣнадцати апостоламъ по такому же случаю; а потому она предполагаетъ, что кто-нибудь изъ евангелистовъ заимствовалъ это наставленіе изъ чужаго повѣствованія: или Матѳей у Луки, или Лука у Матѳея. Но отрицательная критика не совсѣмъ чистосердечна въ этомъ случаѣ; она не говоритъ того, что наставленіе, данное семидесяти, въ сущности сходно съ наставленіемъ, даннымъ двѣнадцати апостоламъ, не по одному только Матѳею, но по Марку (VI, 7—11) и Лукѣ (IX, 1—6). И выводъ, слѣдовательно, отрицательная критика должна бы сдѣлать такой, что Лука заимствовалъ наставленіе семидесяти апостоламъ не у одного только Матѳея, но и у Марка, и у самого себя. Если повторенія не невозможны въ писаніяхъ вся-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, стр. 616.

[2]) Bruno Bauer, „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker“, стр. 193, срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, I, стр. 618 и др., въ изд. 1874—стр. 275.

каго рода, то тѣмъ болѣе они возможны въ жизни. И что удивительнаго, если по одинаковому поводу людямъ съ одинаковымъ назначеніемъ даны сходныя наставленія!...

Впрочемъ наставленія семидесяти апостоламъ не во всемъ сходны съ наставленіями, данными двѣнадцати апостоламъ. Въ наставленіи семидесяти нѣтъ нѣкоторыхъ чертъ, которыя находятся въ наставленіи, данномъ двѣнадцати апостоламъ (ср. Мѳ. X, 8, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 28 — 42); нѣтъ именно чертъ, указывающихъ на тѣ обстоятельства, которыя встрѣтятъ и, дѣйствительно, встрѣтили апостолы уже послѣ Іисуса Христа. Чѣмъ объяснить это? Объясняютъ — и, быть можетъ, не безъ основанія — неодинаковость этихъ наставленій тѣмъ, что двѣнадцати апостоламъ было дано наставленіе въ виду ихъ постояннаго апостольскаго призванія, а семидесяти — только на одинъ опредѣленный разъ, такъ какъ они были избраны лишь ради особеннаго случая. Но во всякомъ случаѣ будетъ крайностію думать (какъ думаетъ, напр., Gfrörer), что этихъ апостоловъ вовсе не было, такъ какъ о нихъ ничего не упоминаетъ Павелъ въ посланіи къ Коринѳянамъ (XV, 6) и такъ какъ самъ историкъ Евсевій говоритъ („Ц. И.“ I, 12), что онъ не знаетъ именъ семидесяти апостоловъ.

Но почему — спрашивается — во второй разъ Іисусъ Христосъ избралъ именно *семьдесятъ* учениковъ? Отрицательная критика [1]) думаетъ, что Онъ сдѣлалъ это „изъ подражанія“ Моисею, потому что и Моисей когда-то избралъ семьдесятъ старѣйшинъ. Такъ ли оно или нѣтъ, но намъ кажется вѣрнѣе будетъ отвѣтъ, если мы скажемъ, что мы этого не знаемъ, такъ какъ Евангелія намъ ничего не говорятъ объ этомъ и не даютъ даже и такихъ указаній, съ которыми мы встрѣчались при сужденіи о двѣнадцати апостолахъ.

Заговоривъ о числѣ апостоловъ, посланныхъ Христомъ на проповѣдь во второй разъ, не можемъ не вспомнить о возраженіи такого остроумнаго критика, какъ Бруно Бауэръ, который съ дѣтскою наивностію недоумѣваетъ, „какимъ образомъ Іисусъ могъ жаловаться на недостатокъ дѣлателей, когда въ его распоряженіи находилось семьдесятъ учениковъ“ [2]). Насколько достовѣрно — мы не знаемъ, но въ *Талмудѣ* (Тр. Песахимъ fol. 54, в.), разсказывается слѣдующее. Царь Агриппа послалъ однажды узнать, сколько мужчинъ у израильтянъ, и просилъ поэтому первосвященника сосчитать пасхальныхъ агнцевъ, что было исполнено слѣдующимъ образомъ: отложили въ сторону почки каждаго агнца, а по окончаніи жертвоприношенія нашли 60 темъ паръ почекъ, т.-е. 1.200,000 штукъ. Но такъ какъ во вкушеніи каждаго пасхальнаго агнца участвовало по крайней мѣрѣ десять человѣкъ, то оказывается, что въ Іерусалимѣ было тогда

---

[1]) Напр., Де Ветте, Штраусъ, Гфрёреръ и др.

[2]) „Krit. der Gesch. der Synoptiker“, стр. 193.

двѣнадцать милліоновъ человѣкъ... Неужели же на двѣнадцать милліоновъ человѣкъ слишкомъ много семидесяти проповѣдниковъ? При этомъ мы предполагаемъ, что въ число двѣнадцати милліоновъ человѣкъ, находившихся въ Іерусалимѣ въ то время, на которое указываетъ Талмудъ, вошли *всѣ* палестинскіе іудеи,—чего, конечно, и предполагать невозможно. Какъ ни баснословно указаніе Талмуда, но оно находитъ для себя подтвержденіе и у іудейскаго историка—Іосифа Флавія, который также указываетъ на то („О войнѣ іуд." VI, 9, 3), что приблизительно около 65 года по Р. Х. было сосчитано число пасхальныхъ агнцевъ и найдено, что заколотыхъ агнцевъ 256,500. Если считать опять-таки на каждаго агнца минимумъ десять человѣкъ, то выходитъ, что въ то время въ Іерусалимѣ должно было находиться по крайней мѣрѣ 2.565,000 человѣкъ. Это указаніе подтверждается Флавіемъ и въ другихъ мѣстахъ: такъ, онъ говоритъ, что въ Іерусалимѣ во время осады *погибло* 1.100.000. человѣкъ, что Цестія окружили въ Іерусалимѣ 3.000,000 евреевъ, жалуясь ему на намѣстника Флора („О войнѣ іуд." II, 14, 3) и т. п. Неужели же при такомъ количествѣ народонаселенія Палестины Христосъ не могъ сказать, смотря на своихъ учениковъ: „жатва многа, дѣлателей же мало"!

Наконецъ, не можемъ не указать на то, какъ искажаетъ Бруно Бауэръ и слова Спасителя, хотя бы, напр., слѣдующія: „ходя же, проповѣдуйте, что приблизилось царство небесное". По Бауэру, это значитъ, что, войдя въ домъ, ученики ничего не говорили, кромѣ: „царство небесное приблизилось" и затѣмъ отправлялись далѣе [1]). Ученый критикъ, должно быть, не обратилъ вниманія на слова Христа: „Въ домѣ же томъ (гдѣ ихъ примутъ) *оставайтесь*, ѣшьте и пейте, что у нихъ есть... не переходите изъ дома въ домъ" (Лук. X, 7). Бруно Бауэру, какъ видно, хотѣлось, чтобы Іисусъ Христосъ самъ сначала составилъ проповѣдь, отдалъ ее въ нѣсколькихъ экземплярахъ переписать, заставилъ учениковъ наизустъ выучить ее, затѣмъ прорепетировалъ ихъ и потомъ уже послалъ проповѣдывать. Но ничего подобнаго древность не знала, а потому ничего подобнаго нельзя отъ нея и требовать.

Преображеніе Господне (Мѳ. XVII, 1—13; Мр. IX, 1—13; Лук. VIII, 28—36). Съ того времени, какъ ученики уже исповѣдали Іисуса Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ, Христосъ началъ открыто говорить имъ о томъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ, и много пострадать отъ старѣйшинъ, и первосвященниковъ, и книжниковъ, и быть убиту, и въ третій день воскреснуть. Ученики, бывшіе, конечно, еще нечуждыми тогдашняго іудейскаго міровоззрѣнія, не могли примириться въ своемъ сознаніи съ представленіемъ страждущаго Мес-

[1]) „Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker", стр. 195.

сіи. Какъ можетъ Мессія, этотъ давно ожидаемый царь Израилевъ, пострадать, умереть и потомъ воскреснуть? Отсюда—прекословіе Петра; отсюда же и возможность колебанія въ вѣрѣ у другихъ учениковъ... Къ этому присоединяется еще, что, вмѣсто ожидаемаго земнаго блаженства въ царствѣ Мессіи, они слышатъ отъ Христа ученіе о самоотреченіи, несеніи креста, добровольномъ лишеніи Себя всего того, что, по тогдашнему понятію, считалось лучшимъ, и т. п. Въ силу всего этого, образъ Христа уже не могъ подойти подъ представленіе, которое имѣли ученики объ обѣтованномъ Мессіи. Вотъ почему, для подкрѣпленія въ ученикахъ вѣры въ себя и для лучшаго уясненія имъ истиннаго понятія объ обѣтованномъ Мессіи, Іисусъ благоволилъ показать ученикамъ славу Свою въ преславномъ преображеніи. Взявъ съ Собою Петра, Іоанна и Іакова, Онъ взошелъ на гору помолиться. Когда Онъ молился, лицо Его просіяло какъ солнце, одежды же Его сдѣлались бѣлыми, какъ снѣгъ, какъ на землѣ бѣлильщикъ не можетъ выбѣлить. И вотъ, явились имъ Моисей и Илія и бесѣдовали съ Іисусомъ. Явившись во славѣ, они говорили объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ. При этомъ Петръ сказалъ Іисусу: „Господи! хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, сдѣлаемъ три кущи, Тебѣ одну и Моисею одну, и одну Иліи“. Когда же онъ это говорилъ, явилось облако и осѣнило ихъ: и устрашились они, когда вошли въ облако. И былъ изъ облака гласъ, глаголющій: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный: Его слушайте“. Услышавъ этотъ голосъ, ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Іисусъ приступилъ, коснулся ихъ и сказалъ: „встаньте и не бойтесь“. Возведши очи свои, они никого не увидѣли, кромѣ одного Іисуса. Когда сходили они съ горы, Іисусъ запретилъ имъ, говоря: „никому не сказывайте о семъ видѣніи, доколѣ Сынъ человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ. И они удержали это слово, спрашивая другъ друга, что́ значитъ воскреснуть изъ мертвыхъ. И спросили Его: „какъ же книжники говорятъ, что Иліи надлежитъ прійти прежде?“ Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „правда, Илія долженъ прійти прежде, и устроитъ все. Но говорю вамъ, что Илія уже пришелъ, и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли; такъ и Сынъ человѣческій пострадаетъ отъ нихъ“. Тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ.

Отрицательная критика [1]) не придаетъ этому событію никакого значенія и называетъ его прямо безцѣльнымъ (Hier fehlt offenbar der Zweck). Хотя мы уже отчасти и указали на цѣль этого событія при самомъ изложеніи его, но остановимся еще нѣсколько на этомъ вопросѣ для того, чтобы лучше уяснить его. Какое же и для кого

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 239—340; Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 237.

имѣетъ значеніе преображеніе Господне? Нетрудно замѣтить, что это событіе имѣетъ двоякое значеніе. Прежде всего, оно торжественно подтверждаетъ истинность мессіанскаго достоинства Іисуса Христа предъ тремя преданнѣйшими учениками Его, которые были избраны изъ числа двѣнадцати апостоловъ для присутствованія при этомъ славномъ и необычайномъ событіи. За недѣлю предъ симъ, Петръ произнесъ предъ Христомъ отъ лица двѣнадцати апостоловъ горячее исповѣданіе: „Ты Христосъ Сынъ Бога живаго!“ Здѣсь, во время преображенія, онъ, вмѣстѣ съ двумя другими учениками, снова слышитъ такое же точно исповѣданіе, но только произнесенное уже устами нечеловѣческими: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе: Его слушайте!“ Такимъ образомъ, преображеніе Іисуса Христа фактически подтверждаетъ то, во что прежде ученики вѣровали, быть можетъ, только еще неопредѣленно, именно: оно подтверждаетъ истинность Богочеловѣческаго достоинства Іисуса, Который пришелъ на землю, какъ Искупитель и Учредитель царства Божія на землѣ, и Котораго, слѣдовательно, всѣ должны были слушаться. Въ этомъ отношеніи чудесное преображеніе Іисуса Христа имѣетъ для себя аналогическое событіе и въ исторіи Ветхаго Завѣта (конечно, только не въ Штраусовскомъ смыслѣ [1]), именно въ исторіи Моисея, который вмѣстѣ съ Ааропомъ, Надавомъ и Авіудомъ взошелъ на гору Синай, получилъ тамъ законъ и просіялъ такимъ свѣтомъ, что долженъ былъ покрыть свое лицо (Исх. XXIV; ср. XXXIV, 30; 2 Кр. III, 7). Въ фактѣ преображенія Христосъ также какъ бы объявляется духовнымъ законодателемъ, когда гласъ съ неба говоритъ: „αὐτοῦ ἀκούετε“ (Того послушайте). Слово Его должно быть закономъ для Его послѣдователей. Затѣмъ фактъ преображенія имѣетъ прямое отношеніе даже къ Самому Іисусу Христу. Преображеніе точно также, какъ крещеніе и искушеніе, принадлежитъ къ числу тѣхъ событій, въ которыхъ объектомъ событія является Самъ Христосъ и въ которыхъ Его внутренняя жизнь созерцается въ ея развитіи, какъ говоритъ Ольсгаузенъ [2]), хотя изъ этого мы вовсе не думаемъ дѣлать того заключенія, которое дѣлаетъ Ольсгаузенъ. По его мнѣнію, отсюда вытекаетъ то, что „человѣческая индивидуальность Іисуса приняла въ себя божескую универсальность только постепенно“; по нашему же мнѣнію, этотъ взглядъ ошибочный: не Христосъ принялъ въ себя универсальность божества постепенно, но эта божеская универсальность открывалась только постепенно міру. Въ крещеніи было

---

[1]) Штраусъ („Das Leben Jesu“ 1874, стр. 516 и слѣд.) думаетъ, что евангельскій разсказъ о преображеніи Господнемъ будто-бы сложился миѳически на основаніи слѣдующихъ мѣстъ ветхозавѣтныхъ писаній: Исх. 34, 29 и слѣд., 24, 1 и слѣд. XIX, 16; Исх. 42, 1; Пс. 2, 7; Второз. 18, 15; а также—„Nizzachon vetus“, стр. 40.—Изъ новѣйшихъ мнѣніе Штрауса раздѣляетъ Кеймъ.

[2]) „Bibl. Comment.“ B. I, стр. 531.

открыто во Христѣ міру то, что Онъ есть Сынъ Божій, въ преображеніи же—не только то, что Онъ есть Сынъ Божій, но и то, что Онъ—Мессія, Искупитель человѣчества и тотъ Ангелъ Новаго Завѣта, о которомъ писали Моисей, лично явившійся для свидѣтельства на Ѳаворѣ [1]), и пророки, представителемъ которыхъ явился пророкъ Илія, почему и гласъ съ неба повелѣваетъ слушаться Его, какъ новаго законодателя. Такимъ образомъ, преображеніе имѣетъ отношеніе не только къ вѣрѣ или маловѣрію будущихъ распространителей и насадителей христіанской религіи, но и къ самому дѣлу искупленія, т.-е. къ постепенности его откровенія роду человѣческому. Это чудесное событіе, такъ сказать, какъ бы завершило откровеніе Іисуса Христа о Себѣ въ періодъ Его общественнаго служенія, а потому уже вскорѣ послѣ этого событія, по свидѣтельству Матѳея (XVII, 22), Христосъ и началъ открыто говорить о томъ, что „Сынъ человѣческій преданъ будетъ въ руки человѣческія“. Такимъ образомъ, чудесное преображеніе Іисуса Христа ясно доказало ученикамъ Его, что до какого бы уничиженнаго состоянія ни довели Христа руки человѣческія, Онъ все-таки есть истинный Богъ, какъ о немъ свидѣтельствовалъ и Его небесный Отецъ, и ветхозавѣтное Писаніе. Бесѣда съ Іисусомъ Моисея и Иліи объ исходѣ Его въ Іерусалимѣ раскрыла ученикамъ глаза, что представленіе о Мессіи—въ смыслѣ политическаго могущества и славы—ложно, что по непреложной волѣ Божіей истинному Мессіи, истинному Сыну Божію, какъ назвалъ Іисуса самъ Богъ Отецъ, надлежитъ пострадать и умереть, и пострадать именно въ Іерусалимѣ. Вслѣдствіе этого, равно какъ и вслѣдствіе созерцанія славы Христа на Ѳаворѣ, ученики должны были окрѣпнуть сердцемъ и утвердиться въ вѣрѣ, чтобы, не колеблясь, могли смотрѣть на предстоящее униженіе ихъ Божественнаго Наставника и даже крестную смерть Его, которую Ему суждено было претерпѣть. Такимъ образомъ, отрицательная критика неправа, когда это чудесное событіе, столь полное глубокаго значенія, какъ для апостоловъ, такъ и для самаго дѣла Христа, она называетъ совершенно

---

[1]) Гору, на которой преобразился Господь нашъ Іисусъ Христосъ, древнѣйшее христіанское преданіе называетъ Ѳаворомъ; нынѣ Фаррaръ отвергаетъ истинность этого преданія на томъ основаніи, что „круглая вершина этой живописной и покрытой лѣсомъ горы, представляющей такую великолѣпную черту въ ландшафтѣ, открывающемся предъ путешественникомъ, когда онъ приближается къ сѣвернымъ предѣламъ равнины Ездрилонской, съ незапамятныхъ временъ была укрѣпленнымъ и обитаемымъ мѣстомъ, и, спустя менѣе чѣмъ тридцать лѣтъ послѣ этого, Іосифъ Флавій на этой самой горѣ укрѣплялъ существовавшую тамъ крѣпость Итабуріонъ“. Фаррaръ думаетъ поэтому, что преображеніе Господне происходило на горѣ Ермонѣ („Жизнь Іисуса Христа“, 1885, стр. 243—245). Мнѣніе Фаррара по этому вопросу не заслуживаетъ, впрочемъ, особеннаго вниманія. Срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2, стр. 307; подстрочное примѣчаніе.

безцѣльнымъ и не имѣющимъ ровно никакого значенія ни для Христа, ни для Его учениковъ.

Что касается самаго событія, то для объясненія его существуетъ множество самыхъ разнообразныхъ гипотезъ и предположеній. Такъ, Тертулліанъ, Гердеръ, Гратцъ, Краббе, Блеэкъ, Вейцзеккеръ, Прессансэ и Штейнмейеръ считаютъ его только явленіемъ визіонернымъ [1]); Мейеръ—полувизіонернымъ, полуобъективнымъ; древніе отцы и учители церкви—только объективнымъ. Габлеръ, Рау, Кюнель, Неандеръ и всѣ такъ-называемые приверженцы естественнаго объясненія смотрятъ на это событіе только какъ на сновидѣніе (Traumgesicht); впрочемъ Габлеръ предполагаетъ при этомъ еще бурю. Кюнель, Вентурини, Паулусъ, Газе и Шлейермахеръ видятъ въ Моисеѣ и Иліи двухъ тайныхъ, неизвѣстныхъ апостоламъ, приверженцевъ Христа, съ которыми послѣдній, встрѣтясь на Ѳаворѣ, бесѣдовалъ о Своей судьбѣ; кромѣ того, Паулусъ и Аммонъ смотрѣли на самое преображеніе только какъ на атмосферическое явленіе,—освѣщеніе и оттѣненіе. Эвальдъ признаетъ его объективнымъ, но миѳически разукрашеннымъ. Наконецъ, Вейссе и Бруно Бауэръ приписываютъ ему лишь аллегорическое значеніе: по ихъ воззрѣнію [2]), ученики видѣли не образы, а только идеи Моисея и Иліи, и т. п.

Разсматривать всѣхъ этихъ гипотезъ мы не будемъ; но мы коснемся только тѣхъ основаній, которыя побуждаютъ отрицательныхъ критиковъ смотрѣть на фактъ преображенія иначе, чѣмъ понимаютъ его сами евангельскіе повѣствователи. По мнѣнію отрицательныхъ критиковъ, сами ученики Іисуса Христа—Петръ, Іоаннъ и Іаковъ невѣрно поняли это событіе, а слѣдовательно невѣрно передали о немъ и другимъ ученикамъ, а въ томъ числѣ и евангелистамъ. Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, по свидѣтельству самихъ евангельскихъ повѣствованій,—говоритъ отрицательная критика [3]),—во время преображенія находились въ какомъ-то странномъ, неестественномъ состояніи, не то въ состояніи сна, не то въ состояніи опьяненія, однимъ словомъ были какими-то полусонными (schlaftrunken), а потому, будто-бы, весьма естественно предположить, что они не только не могли вѣрно передать другимъ, но и точно не могли знать, что̀ при этомъ собственно случилось. Нужно ли говорить о томъ, какъ трудно согласиться съ этимъ мнѣніемъ? Прежде всего должно замѣтить, что евангелисты въ этомъ случаѣ выражаются совсѣмъ одинаково. Такъ Матѳей говоритъ, что ученики „очень испугались“ (XVII, 6); Маркъ—что Петръ „не зналъ, что̀ сказать: потому что они (т.-е. ученики) были въ страхѣ“ (IX, 6); а Лука—что „Петръ и бывшіе съ нимъ отягчены были сномъ; но, пробудившись, увидѣли славу Его (т.-е. Іисуса) и двухъ мужей... и устрашились“, при

[1]) Въ наше время этого мнѣнія придерживается Вейссъ—„Das Leben Jesu“ 1884, B. 2, стр. 307—315.

[2]) Weisse, „Ev. Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet“, I, стр. 538.

[3]) Срвн., напр., Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 237.

этомъ также прибавляетъ, что Петръ говорилъ, „не зная, что̀ говорилъ“. Но если мы будемъ разсматривать евангельское повѣствованіе Луки даже и само по себѣ, то и въ такомъ случаѣ изъ его указанія на то, что ученики „были отягчены сномъ“, еще нельзя дѣлать заключенія, что они находились въ полусонномъ состояніи, такъ какъ слѣдующее затѣмъ слово — διαγρηγορήσαντες [1]) (пробудившись) имѣетъ во всякомъ случаѣ смыслъ совершенно противоположный, чѣмъ выраженіе „ὕπνῳ βεβαρημένοι“ (отягченные сномъ), и оно ясно указываетъ на бодрственное состояніе апостоловъ во время самаго событія. Такимъ образомъ, и на основаніи одного евангельскаго повѣствованія отъ Луки, разсматривая его даже независимо отъ другихъ евангельскихъ повѣствованій, нельзя дѣлать предположенія, что ученики (Петръ, Іаковъ и Іоаннъ), будто-бы, все время были отягчены сномъ, а потому и не могутъ быть признаны компетентными свидѣтелями этого чудеснаго событія. Слова: „μὴ εἰδὼς ὃ λέγει“ (не зная, что̀ говоритъ) также не указываютъ на полусонное или полусознательное состояніе учениковъ во время чудеснаго преображенія Іисуса Христа; они указываютъ только на внутреннее экстатическое состояніе ихъ, такъ какъ ихъ изумила величественность столь необычайнаго явленія, вслѣдствіе чего они возвысились, какъ говоритъ Ольсгаузенъ [2]), даже надъ самими собою. „Когда блестящее видѣніе стало меркнуть,—говоритъ Фарраръ [3]),—и величественные посѣтители готовы были удалиться, когда самъ Господь вошелъ съ ними въ осѣнившее ихъ сіяніе,—изумленный, пораженный и восхищенный Петръ, опасаясь скораго ихъ удаленія, не зная, что̀ сказать, не зная, что Голгоѳа представитъ безконечно высшее зрѣлище, не зная, что теперь исполнены (?) „законъ и пророчества“, не вполнѣ понимая, что Спаситель невыразимо выше синайскаго пророка и кормильскаго мстителя, воскликнулъ: „Наставникъ! хорошо намъ здѣсь быть; сдѣлаемъ три кущи: одну Тебѣ, одну Моисею и одну Иліи“. Итакъ, мы можемъ сказать только съ Фаррáромъ, что Петръ вмѣстѣ съ другими апостолами былъ изумленъ, пораженъ, восхищенъ; но это, однако-же, не значитъ, что ученики находились въ состояніи полусонномъ, полусознательномъ, какъ говоритъ отрицательная критика; это значитъ только, что они были въ возбужденномъ состояніи, въ благоговѣйномъ страхѣ предъ величіемъ славы истиннаго Сына Божія. Но и эта возбужденность, и этотъ благоговѣйный страхъ, по свидѣтельству всѣхъ трехъ евангелистовъ, явились въ ученикахъ не сами собою, а были вызваны созерцаніемъ величественной славы Божіей, и ученики пришли

---

[1]) Это выраженіе Ланге переводитъ словомъ: „бодрствуя“, Де Ветте: „когда они пробудились“.

[2]) „Bibl. Comm.“, B. 1, стр. 535.

[3]) „Жизнь Іисуса Христа“, ч. II, стр. 18—19 (по переводу Матѳеи).

къ такому возбужденному состоянію, очевидно, уже послѣ того, какъ они ясно увидѣли, что́ происходило вокругъ нихъ; вотъ почему они также ясно и точно могли впослѣдствіи передать и другимъ, что́ видѣли сами. Истинность евангельскаго повѣствованія о преображеніи подтверждаетъ, наконецъ, и самъ свидѣтель-очевидецъ этого событія, ап. Петръ. Выслушаемъ его свидѣтельство. „Мы—говоритъ онъ (2 Петр. I, 16—18)—возвѣстили вамъ силу и пришествіе Господа нашего Іисуса Христа, не хитросплетеннымъ баснямъ послѣдуя, но бывъ очевидцами Его величія. Ибо Онъ принялъ отъ Бога Отца честь и славу, когда отъ велелѣпной славы принесся къ Нему такой гласъ: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе". И сей гласъ, принесшійся съ небесъ, мы слышали, будучи съ Нимъ на святой горѣ". Таково свидѣтельство самого апостола Петра!

Теперь перейдемъ къ нѣкоторымъ частнымъ возраженіямъ, которыя направляетъ отрицательная критика противъ евангельскаго повѣствованія о чудесномъ преображеніи Господнемъ, хотя предваряемъ, что возраженія эти такого рода, что у человѣка серьёзнаго могутъ вызвать только одну улыбку. Говоря, наприм., о явленіи на Ѳаворѣ Моисея и Иліи, Штраусъ увѣряетъ[1]) своихъ читателей въ той великой истинѣ, что мертвые не могутъ являться живымъ людямъ. Эта истина такъ непреложна, что и мы съ охотою принимаемъ ее. Тѣмъ не менѣе, кто вѣруетъ въ загробную жизнь, въ возможность воскресенія и въ прославленіе нашего тѣла въ той странѣ, въ которую каждый изъ насъ рано или поздно попадетъ волей-неволей, кто вѣритъ въ ветхозавѣтное повѣствованіе о жизни и судьбѣ пророковъ Моисея и Иліи, для того разбираемое нами событіе не представитъ никакихъ затрудненій, тѣмъ болѣе, что возможному объясненію его много помогаетъ само Св. Писаніе (см. Второз. XXXIV, 6; 4 цар. II, 11; Сир. XLVIII, 9, 13). „Михаилъ Архангелъ,—говоритъ ап. Іуда (ст. 9),—когда говорилъ съ діаволомъ, споря о Моисеевомъ тѣлѣ, не смѣлъ произнесть укоризненнаго суда, но сказалъ: „да запретитъ тебѣ Господь". Послѣднія слова слѣдовало бы также сказать еще и нашему ученому критику.

Такого же рода и другое возраженіе Штрауса[2]), направленное противъ евангельскаго указанія на гласъ, бывшій съ небесъ во время преображенія. У Бога нѣтъ ни говорныхъ трубъ или рупоровъ, ни другихъ какихъ-нибудь звуковыхъ инструментовъ; какъ же онъ—спрашивается—могъ бы говорить? Когда Штраусъ писалъ свою „Жизнь Іисуса", тогда еще ничего не было извѣстно о телефонахъ,—иначе онъ, конечно, не преминулъ бы сослаться на нихъ! Право, какъ-то странно слышать подобныя дѣтскія возраженія отъ человѣка,

---

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 240; срвн. его же „Das Leben Jesu", 1874, стр. 521—522.
[2]) „Das Leben Jesu", стр. 242.

считающагося серьёзнымъ представителемъ науки и руководящимъ цѣлою школою своихъ послѣдователей. Безъ сомнѣнія, Штраусу была извѣстна новѣйшая теорія звука, помѣщающаяся даже въ учебникѣ Малинина [1]), которая объясняетъ всѣ звуковыя явленія движеніемъ колеблющагося тѣла. Но если такое движеніе воздуха или эѳира можетъ производить каждый человѣкъ (о нѣмыхъ мы не говоримъ), то почему же Всемогущій Богъ долженъ быть лишенъ этой возможности? Но довольно объ этомъ, перейдемъ къ слѣдующему.

ГЛАВА IV.

Отношеніе къ Іисусу Христу апостоловъ [2]).

Отношеніе къ Іисусу Христу Его апостоловъ выяснилось отчасти уже изъ предыдущаго. Слово „ученикъ“,—и притомъ ученикъ въ большинствѣ случаевъ преданный своему Божественному Учителю, ученикъ покорный, послушный, внимательный,—наилучшимъ образомъ характеризуетъ это отношеніе. Личность Христа производила такое магическое вліяніе на апостоловъ, что достаточно было одного Его слова: „иди по Мнѣ“, чтобы будущій ученикъ Христовъ оставилъ навсегда и своихъ родныхъ, и свои хозяйственныя занятія, не отдавая себѣ даже яснаго отчета въ томъ, зачѣмъ это онъ дѣлаетъ и куда приведетъ Его Божественный Наставникъ. Правда, уже съ самаго начала ученики видѣли въ Іисусѣ Того, о Которомъ писалъ Моисей въ законѣ, и пророки, т.-е. Мессію (Іоан. I, 45, ср. 41); но вся евангельская исторія ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что долгое время ученики вовсе не имѣли представленія объ обѣтованномъ Мессіи, не знали свойствъ Его царства и не имѣли понятія о Его цѣли. Почти три года они постоянно сопровождали Іисуса Христа, почти всегда были свидѣтелями Его сверхъестественныхъ дѣйствій, почти всегда слышали Его божественное ученіе и между тѣмъ только въ концѣ третьяго года говорятъ Іисусу: „вотъ мы оставили все и послѣдовали за Тобою; что же будетъ намъ?“ (Мѳ. XIX, 27; Мр. X, 28; Лук. XVIII, 28). Опытъ съ одной стороны, сверхъестественное дѣйствіе благодати Божіей—съ другой привели, наконецъ, апостоловъ къ тому глубокому исповѣданію, которое они произнесли предъ Іисусомъ: „Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго“ (Мѳ. XVI, 16 и паралл.). Тѣмъ

---

[1]) „Начальныя основанія физики“. М. 1876, стр. 95—98.

[2]) Вопросъ этотъ довольно подробно разсмотрѣнъ у Штрауса въ его сочиненіи „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 276 и слѣд.

не менѣе, они и въ это время еще не имѣли истиннаго понятія объ Іисусѣ. И когда Іисусъ Христосъ началъ послѣ этого исповѣданія открыто говорить ученикамъ Своимъ о томъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ, много пострадать тамъ отъ старѣйшинъ, первосвященниковъ и книжниковъ, быть, наконецъ, тамъ распятымъ, чтобы въ третій день воскреснуть,—то Петръ, этотъ горячій исповѣдникъ Христа, первый началъ прекословить Ему, говоря: „будь милостивъ къ Себѣ, Господи; да не будетъ этого съ Тобою". Предъ самымъ торжественнымъ входомъ Своимъ въ Іерусалимъ, т.-е. за нѣсколько дней до Своихъ страданій, Іисусъ Христосъ снова проводитъ предъ учениками Своими ту же самую мысль о предстоящихъ Ему страданіяхъ, смерти и воскресеніи; но они—говоритъ евангелистъ (Лук. XVIII, 34)—ничего изъ этого не поняли; слова сіи были для нихъ сокровенны, и они не разумѣли сказаннаго. Наконецъ, они слушаютъ ученіе Христа о царствѣ Божіемъ, но въ то же время, повидимому, не забываютъ еще и ученія іудейскихъ книжниковъ (Мѳ. XVII, 10). Вообще, если мы будемъ смотрѣть на отношеніе ко Христу Его апостоловъ съ естественной, чисто психологической точки зрѣнія, то въ евангельской исторіи многое останется для насъ совершенно непонятнымъ. Если ученики видѣли сверхъестественныя дѣйствія Іисуса Христа, слышали Его божественное ученіе и, наконецъ, чистосердечно вѣровали въ Его Богочеловѣческое достоинство, то спрашивается: какимъ образомъ они могли быть, въ большинствѣ случаевъ, такими маловѣрными, какими представляетъ намъ ихъ евангельская исторія? Какимъ образомъ они могли быть настолько малодушными и трусливыми, чтобы впослѣдствіи оставить Іисуса, своего Господа и Учителя, въ саду Геѳсиманскомъ на произволъ судьбы, заботясь только о своей личной безопасности? Какимъ образомъ горячій исповѣдникъ Христа, Петръ, могъ быть настолько малодушнымъ, чтобы отречься отъ Сына Божія, несмотря на то, что за нѣсколько часовъ передъ тѣмъ онъ съ такою увѣренностью обѣщалъ Христу: „если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, я никогда не соблазнюсь" (Мѳ. XXVI, 33)? Повторяемъ, понять возможность подобныхъ контрастовъ съ обыкновенной психологической точки зрѣнія нельзя, хотя и нельзя отрицать возможности отысканія въ нихъ нѣкоторой аналогіи съ обыкновенными явленіями психической жизни. Но, чтобы указать истинную причину того отношенія, въ какомъ апостолы находились ко Христу, для этого необходимо признать въ нихъ дѣйствіе сверхъестественной воли Божіей въ связи съ природою чисто человѣческою. Все, что мы видимъ въ апостолахъ хорошаго, какъ-то: ихъ необыкновенная привязанность къ Іисусу, ихъ горячая вѣра въ Него, ихъ видимая рѣшимость жертвовать собою за безопасность своего Учителя, все это должно приписать дѣйствію божественной благодати (ср. Мѳ. XVII, 17); напротивъ, ихъ явное непониманіе ученія Христа, ихъ невѣрное представ-

леніе объ обѣтованномъ Мессіи, ихъ маловѣріе и малодушіе, ихъ прекословіе Христу—всецѣло принадлежатъ слабости человѣческой природы ихъ. Апостолы были люди простые, неученые, нестолько занимавшіеся богословскими вопросами, сколько рыбнымъ промысломъ галилеяне, т.-е. жители невѣжественной Галилеи, откуда іудеи не ожидали ничего добраго, люди не-книжные, не получившіе никакого образованія, не принадлежавшіе ни къ какой партіи—ни къ фарисеямъ, ни къ саддукеямъ,—люди безъ особыхъ страстей и безъ особыхъ добродѣтелей, но способные какъ къ тому, такъ и къ другому. И въ избраніи такихъ людей въ число апостоловъ, въ число будущихъ распространителей христіанской религіи явилась величайшая мудрость Божественнаго Промысла. „Когда міръ,—говоритъ Павелъ (1 Кор. I, 21),—своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей; то благоугодно было Богу безумiемъ проповѣди спасти вѣрующихъ... Потому что безумное Божіе мудрѣе человѣковъ, и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ... Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить сильное,—и незнатное міра, и уничиженное, и ничего не значащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее; для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ“ (25, 27, 28, 29). Еслибы христіанство было распространено чрезъ Сократовъ, Платоновъ, Аристотелей или Гамаліиловъ, то „плоть“ могла бы „хвалиться“,—и столь необычайное, явленіе, какъ распространеніе христіанства, при всѣхъ встрѣтившихъ его неблагопріятныхъ условіяхъ, при которыхъ оно было совершено, могло быть приписано человѣческому генію; но когда люди не-книжные и простые убѣждаютъ въ истинности христіанской религіи философовъ, бѣдные галилейскіе рыбаки становятся учителями царей и народовъ, профессорами науки неба, когда зовомъ нѣсколькихъ лодочниковъ потрясаются и возрождаются всѣ основы человѣческой жизни и само человѣчество идетъ вслѣдъ за распятымъ Іисусомъ Назарянином,—тогда не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что христіанство есть дѣло Божіе, а христіанская религія — непосредственное Откровеніе Божества.

ГЛАВА V.

Отношеніе ко Христу невѣрующихъ іудеевъ и по преимуществу ихъ представителей книжниковъ и фарисеевъ.

Чтобы въ нѣсколькихъ словъ охарактеризовать отношеніе ко Христу іудейскаго общества и по преимуществу его представителей, книжниковъ и фарисеевъ, достаточно сказать, что іудеи относились ко Христу вообще враждебно. Причина такого враждебнаго отноше-

нія ко Христу іудеевъ, какъ мы видѣли, состоитъ, по изъясненію евангелиста Іоанна, въ томъ, что они не могли вѣровать въ Него, потому что, какъ сказалъ еще Исаія, „народъ сей ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами и не уразумѣютъ сердцемъ и не обратятся, чтобы я исцѣлилъ ихъ“ (Исаія VI, 10). Немаловажная роль въ этомъ ослѣпленіи принадлежитъ, съ одной стороны, чувству обманутой надежды, разочарованію, а съ другой— общей способности евреевъ все духовное превращать въ чувственное, мірское, или, какъ говоритъ евангелистъ, тому обстоятельству, что іудеи и по преимуществу ихъ вожаки и представители — книжники и фарисеи—возлюбили больше славу человѣческую, нежели славу Божію (Іоан. XII, 43). Если мы хотя бѣгло взглянемъ на жизнь еврейскаго народа, то мы убѣдимся въ томъ, что преобладающимъ элементомъ въ ней была чувственность. Достаточно прослѣдить черты внѣшняго обрядоваго закона у евреевъ, чтобы видѣть, какою мелкою обрядностью былъ опутанъ этотъ народъ. Одинаково неблагопріятныя послѣдствія происходили и отъ мелочнаго выполненія, и отъ невыполненія обрядоваго закона. Въ первомъ случаѣ онъ становился рабомъ мелочныхъ обрядовыхъ предписаній, въ послѣднемъ — ему, какъ плотскому народу, не возвышавшемуся до духовнаго пониманія своей религіи, угрожалъ индифферентизмъ или даже безвѣріе. Исторія еврейскаго народа, дѣйствительно, и представляетъ намъ эти два крайнія направленія. Она показываетъ намъ, что одна часть іудеевъ, строго выполнявшая предписанія закона, всецѣло привязалась къ одной мертвой буквѣ и внѣшнему формализму, — отъ чего, само собою разумѣется, ничего хорошаго не могло произойти ни для умственной, ни для нравственной, ни для общественной жизни народа. Другая часть іудейскаго народа, не выполнявшая на дѣлѣ закона, оказалась, по свидѣтельству той же исторіи, безвѣрною. Примѣрами этого служатъ саддукеи и даже, пожалуй, іудейскіе первосвященники и книжники, современные Іисусу Христу (ср. Мѳ. XXIII, 3, 4, 14, 23, 27, 28 и мн. др.). Ихъ произвольныя толкованія о Мессіи, какъ всемірномъ завоевателѣ, достаточно показываютъ, какъ чужды были они истиннаго духа ветхозавѣтной религіи. Такимъ образомъ, изъ всей жизни до-христіанскаго іудейства вышло то, что оно, въ большинствѣ своихъ членовъ, оказалось неспособнымъ къ тому, къ чему подготовлялось. Когда явился Христосъ, іудеи во многихъ отношеніяхъ оказались хуже язычниковъ. Само собою понятно, что этого нельзя относить къ охужденію самой ветхозавѣтной религіи, въ которой, напротивъ, явно просвѣчивалась высокая идея о Мессіи, какъ виновникѣ общечеловѣческаго возрожденія. Но въ іудейской жизни эта идея была загромождена множествомъ обрядовыхъ предписаній, а народъ, безсознательно привязанный къ этимъ предписаніямъ, не въ состояніи былъ выяснить ее себѣ. Правда, въ средѣ

этого народа появлялись по временамъ люди (пророки), которые проясняли ту идею; но неумолимый формализмъ заставлялъ іудеевъ побивать камнями этихъ лучшихъ людей (ср. Мѳ. XXIII, 29—35). Правда, еврейскій народъ былъ избраннымъ народомъ Божіимъ. Въ Богооткровенномъ законѣ своемъ онъ получилъ силу, посредствомъ которой могъ бы достигнуть своей цѣли. Но его склонность къ чувственности и грѣховности (Исх. XXXII; Суд. II, 10; 1 цар. III, 1; 3 Цар. XIX; Исаіи I, 3—6; Іерем. II, 26; Езек. XXII, 30, Осіи IV, V, 6, 12; Мих. VII, 2 и мн. др.) была причиною того, что спасительная сила закона для большинства іудеевъ утратила свое значеніе, законъ былъ извращенъ, а обѣтованіе объ Искупителѣ оставалось въ пренебреженіи. Такимъ образомъ, извращеніе закона въ фарисействѣ, презрѣніе обѣтованій въ саддукействѣ, горделивое искаженіе обоихъ въ ессействѣ и пустой, безжизненный формализмъ въ обществѣ книжниковъ,—вотъ тѣ причины, по которымъ большинство іудеевъ отвергло обѣтованное и ожидавшееся въ продолженіе тысячелѣтій спасеніе, когда оно наступило на самомъ дѣлѣ. Даже тѣ изъ іудеевъ, которые занимали какъ-бы средину между іудействомъ и язычествомъ — такъ называемые александрійскіе іудеи и вообще эллинисты, — въ стремленіи своемъ къ истинѣ усиливаясь освободить сущность ветхозавѣтнаго откровенія изъ-подъ господства мертвой буквы, устранить изъ него національныя и временныя формы, и представить только какъ всеобщую истину, — не особенно приблизились къ усвоенію обѣтованнаго спасенія. Стремленіе это, при непониманіи истиннаго духа Откровенія Божественнаго и чуждое истинно-духовныхъ потребностей, приняло совершенно мірской характеръ и запуталось въ истолкованіи мессіанскихъ обѣтованій. Такимъ образомъ, изъ народа, руководимаго Богооткровеннымъ ветхозавѣтнымъ закономъ, оказались лишь немногіе, которые могли принять призывающій ихъ къ покаянію голосъ Божій и благодатное призваніе.

Безспорно, что современные Христу іудеи съ нетерпѣніемъ ожидали издревле обѣтованнаго Царя-Мессію; о Немъ молились въ храмѣ и по домамъ; о Немъ разсуждали въ синедріонѣ и синагогахъ; о Немъ думалъ каждый, даже самый простой израильтянинъ (Іоан. I, 45, 49). Даже самаряне [1]) вѣровали, что скоро придетъ Мессія, который разрѣшитъ накопившіяся у нихъ недоразумѣнія касательно нѣкоторыхъ религіозныхъ вопросовъ. Для избѣжанія опасности не узнать истиннаго или принять ложнаго Мессію было составлено довольно пространное ученіе о Его признакахъ, именахъ, свойствахъ, дѣйствіяхъ и т. п. [2]). Между прочимъ, въ числѣ важнѣйшихъ при-

[1]) Іоан. IV, 25; подробнѣе объ этомъ говоритъ Friedrich—„De Christologia Samaritanorum“.

[2]) Іос. Фл. „О войнѣ іуд.“, I, 2, 7. Срвн. Матѳ. II, 4; Іоан. VII, 42; Stahl—„Von den Messian. Zeiten въ Eichhorn. Bibl.“ VI, 13.

знаковъ истиннаго Мессіи обыкновенно полагали чудеса и знаменія съ небесъ [1]). Затѣмъ, предъ пришествіемъ Мессіи, іудеи ожидали явленія древнихъ великихъ пророковъ-чудотворцевъ, въ числѣ которыхъ называли Илію [2]), Іереміею и др. Но истинное ученіе пророковъ о лицѣ и царствѣ Мессіи ко времени пришествія Іисуса Христа было сильно искажено, въ особенности у книжниковъ и фарисеевъ. Привязавшись къ буквѣ пророческаго ученія и утративъ пониманіе духа его, они составили себѣ слишкомъ чувственныя понятія о Мессіи и Его царствѣ. Они ожидали въ лицѣ Мессіи мірскаго царя во всемъ внѣшнемъ величіи и блескѣ, ожидали всемірнаго завоевателя, который, возвысивъ и усиливъ теократическое царство Іудейское, покоритъ ему всѣ царства міра, всѣ языческіе народы [3]). Іудейское царство въ его правленіе снова будетъ могущественнымъ, славнымъ, богатымъ, какимъ никогда не было прежде, даже при Давидѣ и Соломонѣ [4])... Тяжелое политическое положеніе іудейскаго народа, постоянно носившаго то вавилонское, то греческое, то римское ярмо, а между тѣмъ помнившаго свое славное прошлое, равно какъ и личный характеръ іудеевъ, вѣчно стремившихся ко всему чувственному, плотскому, матеріальному и утилитарному, положившему зерно ко всякаго рода эксплуатаціи,—были причиною такого искаженія идеи обѣтованнаго Искупителя.

Когда развитіе жизни іудейскаго народа въ этомъ направленіи дошло до своего апогея, въ одной изъ виѳлеемскихъ пещеръ родился отъ Дѣвы младенецъ Іисусъ; до тридцатилѣтняго своего возраста онъ проживалъ въ домѣ одного плотника, котораго называли Его отцомъ, жившаго въ небольшомъ галилейскомъ городкѣ Назаретѣ, гдѣ не было ни школъ особенно замѣчательныхъ, ни ученыхъ знатоковъ отеческихъ преданій и закона, и откуда, слѣдовательно, никто никогда не могъ предполагать ничего особеннаго—ни ученыхъ книжниковъ,

---

[1]) Σημεῖα—знаменія (Матѳ. XXIV, 3; Лук. XXI, 7; 3 Ездр. IV, 51, 52. Midrasch. Tehilim къ Псал. 74; 9; срвн. Eisenmenger's „Entdecktes Judenthum". T. II, стр. 698 и слѣд.).

[2]) Пророкъ, который долженъ былъ будто-бы помазать его на царство; срвн. Іустина „Разговоръ съ Трифономъ": „Πάτρες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον προσδοκοῦμεν γενέσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα".

[3]) Евреи вѣровали, что Мессія, самъ не подлежа смерти (Іоан. XII, 24; Neve Schalom. I, 9, с. 5), изведетъ изъ ада и воскреситъ всѣхъ умершихъ іудеевъ. Въ одной апокрифической еврейской книгѣ, по свидѣтельству Іустина (Dialog. cum Triph. p. 288 ed. Col.) и Иринея (Adv. Haer. 4, 39) говорилось: „Ἐμνήσθη δὲ Κύριος ὁ Θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμένων εἰς γῆν χωμάτιος, καὶ κατέρη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ". Eib. Enoch въ „Fabric. cod. Pseudop. V. Test.", t. I., 187—195. 3. Ездр. II, 10. 13. 15. 16. 30. 31. IV, 35—41.

[4]) Іос. Флав. „О войнѣ іуд." VI, 5, 6. „Древн. іуд." X, 4. 4. 11. 7. Bauer, „Theologie des A. T.", стр. 413; срвн. Лук. VI, 15; 3 Ездр. II, 38; Eisenmenger, „Judenth", T. II, стр. 872 и слѣд. у Иннокентія—„Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Іисуса Христа", стр. X.

ни руководителей партій или сектъ, ни замѣчательныхъ раввиновъ, а тѣмъ болѣе Мессіи. Центромъ іудейской учености и гражданственности былъ Іерусалимъ, Іудея; въ Галилеѣ же жили только рыболовы да мастеровые. Что же можетъ быть оттуда добраго? Но вотъ, достигнувъ тридцатилѣтняго возраста, сынъ назаретскаго бѣднаго плотника — Іисусъ собираетъ вокругъ себя незначительное число галилейскихъ рыбаковъ-лодочниковъ, отправляется съ ними въ Іудею и въ самомъ Іерусалимѣ, этомъ святомъ мѣстѣ, центрѣ всей еврейской жизни, открыто нарушаетъ священные обычаи закона, а еще болѣе преданія старцевъ, за нарушеніе которыхъ слѣдовало бы нарушителей побивать камнями. Именно, въ день субботній, въ день покоя, который по преданію старцевъ нельзя было нарушать даже излишними движеніями тѣла, хожденіемъ, путешествіями, приготовленіемъ пищи, и т. п., этотъ галилеянинъ, едва-ли понимавшій всю важность отеческихъ преданій во всѣхъ ихъ частностяхъ, вздумалъ позволить вылѣченному или исцѣленному имъ больному встать, взять постель свою и идти домой. Такое явное, открытое нарушеніе того, что должно считаться неприкосновеннымъ, не могло быть перенесено іудеями хладнокровно; коль скоро можно нарушать субботу,—то значитъ можно нарушать и весь законъ; а нарушать его можетъ только тотъ, кто въ него не вѣруетъ; отсюда-то и произошло саддукейское невѣріе, столь ненавистное представителямъ іудейства — фарисеямъ. Услышавъ же, что Іисусъ не только является нарушителемъ субботы, человѣкомъ невѣрующимъ въ святость преданія старцевъ, но и богохульникомъ, называющимъ Бога своимъ Отцомъ, т.-е. дѣлающимъ себя равнымъ Богу, іудеи окончательно рѣшились убить Его. Впрочемъ рѣчь Христа и особенно Его ссылка на писанія Моисея, въ которыя, слѣдовательно, Онъ еще вѣруетъ, нѣсколько сдержали ожесточенность іудеевъ (Іоан. V). Къ этому присоединилось еще то, что въ это время уже ходили въ народѣ объ Іисусѣ необыкновенные слухи: говорили, что Онъ совершаетъ такія чудеса, которыя можетъ совершать только одинъ Христосъ; нѣкоторые изъ говорившихъ были даже личными свидѣтелями этихъ чудесъ (Іоан. VII, 31). Что же должно думать о Немъ? Само собою разумѣется, что Онъ не Христосъ. Развѣ Христосъ будетъ нарушать субботу и другія преданія старцевъ, исцѣлять въ этотъ день больныхъ и позволять имъ брать свои постели и несть ихъ? Развѣ Христосъ будетъ богохульствовать? Да Онъ и непохожъ на Христа; Христосъ долженъ быть представителемъ величія и славы, а не невѣжественнымъ галилеяниномъ; Христосъ долженъ родиться отъ дѣвы, но отъ дѣвы знатной, благородной, іудеянки-аристократки, а не жены или невѣсты назаретскаго плотника,—которые едва-ли могутъ чѣмъ и прокармливать себя ежедневно. А развѣ такое ученіе будетъ проповѣдывать Тотъ, Кому суждено покорить іудеямъ весь міръ? Развѣ такой тихій, крот-

кій и смиренный видъ будетъ имѣть Онъ? Какою же силою Онъ совершаетъ свои необычайныя дѣла? И вотъ, когда чудесамъ Іисуса удивлялся весь народъ и говорилъ: не это ли Христосъ, сынъ Давидовъ, находятся въ Іерусалимѣ книжники и фарисеи, которые увѣряютъ, что Онъ имѣетъ въ себѣ веельзевула, князя бѣсовскаго, силою котораго изгоняетъ бѣсовъ и творитъ чудеса. Впрочемъ Іисусъ настолько серьёзно опровергаетъ это мнѣніе, что сами фарисеи не прочь перемѣнить его на лучшее, но только подъ условіемъ, чтобы имъ дано было знаменіе, которое, какъ мы видѣли, считалось однимъ изъ признаковъ истиннаго Мессіи. Іисусъ, не желая, чтобы знали Его Мессіею, а желая, чтобы вѣровали въ Него какъ въ Мессію, потому что — по Его воззрѣнію — блаженны невидѣвшіе и вѣровавшіе, отказываетъ въ ихъ просьбѣ. Отказъ этотъ книжники и фарисеи могли, однако-же, истолковать по своему: если Онъ не даетъ знаменія, значитъ Онъ не можетъ дать его; значитъ Онъ не Христосъ. Съ теченіемъ времени Іисусъ Христосъ по Своему ученію и по Своимъ понятіямъ, а въ особенности вслѣдствіе Своихъ обличительныхъ рѣчей, все больше и больше расходился съ представителями іудейской цивилизаціи — книжниками и фарисеями: то Онъ позволялъ только Себѣ нарушать субботу, а теперь фарисеи видятъ, что по Его примѣру многія отеческія преданія стали нарушать и ученики Его: не постятся, какъ ученики Іоанновы и фарисеи, ѣдятъ неумытыми руками; несмотря на субботу, рвутъ колосья, растираютъ ихъ въ рукахъ и ѣдятъ. Такъ нарушать законъ и отеческія преданія не позволялъ бы своимъ ученикамъ истинный Мессія. А между тѣмъ число учениковъ Христовыхъ все увеличивается и увеличивается, и даже стало больше, чѣмъ было у Іоанна Крестителя. Соблазнъ растетъ; іудейству предстоитъ лишиться множества своихъ членовъ. Ясно, что Онъ — человѣкъ положительно вредный для общества, для его централизаціи. Какимъ бы то ни было способомъ — отъ Него нужно отдѣлаться. Дѣйствительно Онъ творитъ много чудесъ; но тѣмъ не менѣе Онъ не Христосъ, потому что въ Немъ нѣтъ ни одной черты истиннаго Мессіи. Фарисеевъ Онъ обличаетъ; Онъ не хочетъ принадлежать къ ихъ партіи; а откуда же выйти Христу, какъ не изъ секты фарисеевъ? Не изъ скептическаго же саддукейства или незначительной и аскетической партіи ессеевъ? Если Онъ стоитъ во враждебномъ отношеніи къ представителямъ благочестія — фарисеямъ, то, слѣдовательно, Онъ не Христосъ. Называя же себя таковымъ, Онъ оскорбляетъ только имѣющаго придти истиннаго Мессію. И нужно замѣтить, что такъ разсуждали не единичныя уже лица, а цѣлый синедріонъ, хотя, быть можетъ, только „малый“. Не желая отдѣлаться отъ столь опаснаго члена частнымъ образомъ, т.-е. посредствомъ преступленія, убійства, — такъ какъ въ этомъ случаѣ нужно было бы отвѣчать предъ римскимъ правительствомъ, — хитрые фарисеи не разъ хотѣли уловить Его на словахъ, чтобы

уличить затѣмъ въ какомъ-нибудь преступленіи, за которое полагается смертная казнь. Такимъ преступленіемъ могло быть или богохульство, или политическая неблагонадежность. Но ни въ томъ, ни въ другомъ они не имѣли успѣха. Вопросомъ: „какою властію Ты дѣйствуешь“? они поставили въ неловкое положеніе только самихъ себя; а на вопросъ о законности подати, которую іудеи платили римскому правительству, Іисусъ Христосъ далъ такой отвѣтъ, въ которомъ сами фарисеи не нашли ничего преступнаго. Чудесное насыщеніе сначала пяти, а потомъ четырехъ тысячъ народа снова приводитъ іудеевъ и ихъ представителей къ той мысли, что вѣроятно настали или по крайней мѣрѣ близки времена Мессіи,—мысль столь пріятная для нетерпѣливо ожидавшихъ этого іудеевъ. И вотъ теперь не только фарисеи, но и саддукеи, прежде съ усмѣшкою высокомѣрія смотрѣвшіе на ученіе Христа, приступаютъ къ Нему съ просьбою показать имъ знаменіе съ неба. Неопредѣленный или по крайней мѣрѣ неясный для нихъ отвѣтъ Іисуса окончательно убѣждаетъ ихъ въ томъ, что Онъ (Іисусъ) далеко не истинный Мессія. А между тѣмъ совершонное Имъ, по дошедшимъ до нихъ слухамъ, исцѣленіе слѣпорожденнаго, а въ особенности воскрешеніе Лазаря, случившееся въ трехъ-четырехъ верстахъ отъ Іерусалима, гдѣ въ то время, быть можетъ, уже находился римскій прокураторъ, обыкновенно пріѣзжавшій въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи, привели въ ужасъ всѣхъ іудейскихъ первосвященниковъ, книжниковъ и фарисеевъ. За Іисусомъ ходила уже масса послѣдователей; но, кромѣ этого, у Него могли быть еще и тайные ученики, боявшіеся объявлять себя таковыми только изъ страха предъ синедріономъ, который уже давно постановилъ отлучать отъ синагоги всякаго, кто будетъ признавать этого галилейскаго плотника Христомъ, Мессіею. Въ ученіи Іисуса не было ничего опаснаго въ политическомъ отношеніи; но все-таки Онъ постоянно говорилъ о своемъ царствѣ, слѣдовательно считалъ Себя царемъ. Правда, по Его словамъ, царство Его не отъ міра сего; но такого царства ни іудеи, ни римляне не могли себѣ и представить. А между тѣмъ вожаки іудейскіе чувствовали, что одна мысль, дошедшая до Рима о томъ, что въ Іудеѣ идетъ пропаганда въ пользу какого-то царя, отличнаго отъ римскаго кесаря, могла причинить іудеямъ много непріятностей,— могла лишить ихъ и той доли свободы, какою они тогда пользовались. Вотъ почему послѣ воскресенія Лазаря „первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ и говорили: что̀ намъ дѣлать? Этотъ человѣкъ много чудесъ творитъ. Если оставить Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него; и прійдутъ римляне, и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ. Одинъ же изъ нихъ, нѣкто Каіаѳа, будучи на тотъ годъ первосвященникомъ, сказалъ имъ: „вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы весь родъ погибъ“. Сіе же

онъ сказалъ, — говоритъ евангелистъ, — не отъ себя но, будучи на тотъ годъ первосвященникомъ, предсказалъ, что Іисусъ умретъ за народъ и не только за народъ, но чтобы и разсѣянныхъ чадъ Божіихъ собрать во-едино. Съ этого дня положили убить Его (Іоан. XI, 47—53). Вотъ въ главныхъ чертахъ характеристика того враждебнаго отношенія, какое питали къ Іисусу Христу іудеи и въ особенности ихъ представители: книжники и фарисеи. Къ чему привела ихъ вражда, это мы раскроемъ въ слѣдующей части.

ПЕРІОДЪ ТРЕТІЙ.

ПОСЛѢДНІЕ ДНИ ЗЕМНОЙ ЖИЗНИ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

Общія замѣчанія.

Третій періодъ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа невеликъ по своему объему, по числу событій и времени, въ которое совершились эти событія, но весьма важенъ по тому значенію, которое онъ имѣетъ въ дѣлѣ искупленія человѣчества. Онъ распадается на два отдѣла: одинъ—обнимающій собою событія, совершившіяся въ теченіе восьми дней, а другой—событія, случившіяся въ теченіе сорока дней. Такимъ образомъ, третій періодъ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа обнимаетъ собою лишь событія, случившіяся въ теченіе сорока-восьми дней, т.-е. менѣе двухъ мѣсяцевъ. Первый отдѣлъ этого періода заключаетъ въ себѣ исторію страданій, смерти и погребенія Іисуса Христа, второй—исторію Его воскресенія и вознесенія на небо. Какое важное значеніе должна имѣть въ глазахъ каждаго истиннаго христіанина исторія страданій и воскресенія Іисуса Христа,—объ этомъ едва-ли нужно и говорить. Крестная смерть и воскресеніе изъ мертвыхъ Господа нашего Іисуса Христа есть зерно, краеугольный камень, сущность всего христіанскаго вѣроученія, которое совершенно немыслимо безъ этихъ событій. „Я положилъ, будучи у васъ,—говоритъ Павелъ Коринѳянамъ (1 Кор. II, 2),—ничего не знать, кромѣ Іисуса, и притомъ распятаго“... „Если Христосъ не воскресъ,—говоритъ тотъ же Павелъ тѣмъ же Коринѳянамъ въ другомъ мѣстѣ,—и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша“... Отрицательная критика вполнѣ понимаетъ столь важное значеніе этихъ событій, а потому всѣ силы направляетъ къ тому, чтобы насколько

возможно умалить его, если не уничтожить совсѣмъ... Событія этого періода нѣтъ никакой нужды излагать въ какомъ-нибудь другомъ порядкѣ, кромѣ того, въ какомъ повѣствуютъ о нихъ сами евангелисты. Хронологическая послѣдовательность ихъ вполнѣ очевидна,— и въ этомъ отношеніи изслѣдователь евангельской исторіи не можетъ встрѣтить для себя никакого затрудненія. Православная Церковь называетъ входъ Господень въ Іерусалимъ шествіемъ Христа на „вольную страсть", т. е. смотритъ на него какъ на начало страстей Христовыхъ. Это же событіе полагаемъ и мы началомъ третьяго періода земной жизни Іисуса Христа въ своемъ изложеніи. Конецъ этого періода есть конецъ самой евангельской исторіи, послѣднее событіе въ земной жизни Іисуса Христа—вознесеніе на небо. Такимъ образомъ, третій періодъ земной жизни Господа нашего Іисуса Христа можетъ быть излагаемъ по слѣдующимъ двумъ отдѣламъ:

А. *Отдѣлъ первый.* Исторія страданій Господа нашего Іисуса Христа: 1) Входъ Господень въ Іерусалимъ. 2) Предатель. 3) Тайная вечеря. 4) Ночь въ Геѳсиманскомъ саду. 5) Іисусъ предъ судомъ первосвященниковъ и синедріона. 6) Іисусъ предъ судомъ Пилата и Ирода. 7) Распятіе Іисуса Христа. 8) Погребеніе Іисуса Христа.

Б. *Отдѣлъ второй.* Исторія воскресенія и вознесенія на небо: 1) Воскресеніе Іисуса Христа. 2) Явленія Воскресшаго. 3) Вознесеніе Іисуса Христа на небо.

А. ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ИСТОРІЯ СТРАДАНІЙ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

ГЛАВА I.

Входъ Господень въ Іерусалимъ.

За шесть дней до еврейскаго праздника Пасхи Іисусъ изъ Іерихона пришелъ въ Виѳанію, мѣстожительство незадолго передъ тѣмъ воскрешеннаго Лазаря. Во время вечери сестра Лазаря Марѳа прислуживала трапезовавшимъ, въ числѣ которыхъ былъ между прочимъ и Лазарь. Марія же, взявъ фунтъ нардоваго чистаго, драгоцѣннаго мѵра, помазала имъ ноги Іисуса и отерла ихъ волосами своими [1]). Мѵро было весьма высокаго достоинства, и весь домъ наполнился его благоуханіемъ. Мазать ноги такимъ мѵромъ, по взгляду корыстолюбиваго Іуды Искаріотскаго, который уже возымѣлъ намѣреніе предать Іисуса, было неразумно, или, по меньшей мѣрѣ,—непрактично; вотъ почему онъ и сказалъ: „для чего-бы не продать это мѵро за триста динаріевъ и не раздать нищимъ?“ Впрочемъ евангелистъ Іоаннъ, весьма близко, конечно, знакомый съ личностію будущаго предателя, замѣтилъ, что Іуда сказалъ это не потому, чтобы заботился о нищихъ, но потому, что былъ воръ. Онъ имѣлъ при себѣ денежный ящикъ и носилъ, что̀ туда опускали. Въ глазахъ Іисуса

---

[1]) Событіе это находится въ весьма тѣсной связи, какъ по хронологическому порядку, такъ и по своему внутреннему значенію, съ торжественнымъ входомъ Господнимъ въ Іерусалимъ, а потому и мы рѣшились не раздѣлять ихъ въ своемъ изложеніи.

дѣйствіе Маріи, напротивъ, имѣло весьма важное значеніе. „Оставьте ее“,—сказалъ Онъ,—„она сберегла это на день погребенія Моего. Ибо нищихъ всегда имѣете съ собою, а Меня не всегда“. — На другой день Іисусъ вмѣстѣ съ двѣнадцатью учениками и множествомъ народа, слѣдовавшаго за Нимъ, отправился въ Іерусалимъ. Когда пришли въ Виѳсфагію къ горѣ Елеонской, Іисусъ подозвалъ къ Себѣ двухъ учениковъ Своихъ и сказалъ имъ: „пойдите въ селеніе, которое прямо передъ вами, тамъ вы найдете ослицу привязанную и молодаго осла съ нею, на котораго никто изъ людей не садился; отвязавъ его, приведите ко Мнѣ. Если кто скажетъ вамъ: что вы это дѣлаете? отвѣчайте, что онъ надобенъ Господу, и никто не воспрепятствуетъ вамъ“. Ученики пошли и нашли молодаго осла, привязаннаго у воротъ на улицѣ, и отвязали его. Нѣкоторые изъ стоявшихъ тамъ говорили имъ: „что дѣлаете? зачѣмъ отвязываете осленка?“ Они отвѣчали имъ, какъ повелѣлъ Іисусъ, и тѣ отпустили ихъ. Такимъ образомъ, посланные ученики привели осленка къ Іисусу и возложили на него одежды свои. Іисусъ сѣлъ на него. Многіе же постилали одежды свои по дорогѣ, а другіе рѣзали вѣтви и также постилали ихъ по дорогѣ. Все же сіе было, по свидѣтельству Матѳея (ср. Іоан. XII, 14, 15), да сбудется реченное чрезъ пророка, который говорилъ: „Скажите дщери Сіоновой: се Царь твой грядетъ къ тебѣ кроткій, сидя на ослицѣ и молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной “(Исаіи 62, 11; Захаріи 9, 9). Когда такимъ образомъ Іисусъ приблизился къ спуску съ горы Елеонской, все множество учениковъ Его, всѣ предшествовавшіе и сопровождавшіе начали въ радости велегласно славить Бога за всѣ чудеса, какія видѣли они, говоря: „благословенъ Царь, грядущій во имя Господне! миръ на небесахъ и слава въ вышнихъ!“ Въ это время нѣкоторые фарисеи изъ среды народа, подошедши къ Іисусу, сказали Ему: „Учитель! запрети ученикамъ Своимъ“. Но Онъ отвѣчалъ имъ на это: „сказываю вамъ, что если они умолкнутъ, то камни возопіютъ“. Когда же приблизился къ городу, то, смотря на него, заплакалъ о немъ и сказалъ: „еслибы и ты хотя въ сей день узналъ, что служитъ къ миру твоему! Но сіе сокрыто нынѣ отъ глазъ твоихъ, ибо прійдутъ на тебя дни, когда враги твои обложатъ тебя окопами и окружатъ тебя, и стѣснятъ тебя отвсюду. И разорятъ тебя, и избіютъ дѣтей твоихъ въ тебѣ, и не оставятъ въ тебѣ камня на камнѣ, за то, что ты не узналъ времени посѣщенія твоего“. И пришедъ въ храмъ, началъ выгонять продающихъ въ немъ и покупающихъ, говоря имъ: „написано: домъ Мой есть домъ молитвы, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ“ (Исаіи 56, 7; Іерем. 7, 11). И училъ каждый день въ храмѣ. Первосвященники же и книжники и старѣйшины народа въ это время особенно уже старались о томъ, чтобы погубить Его.

Евангельскіе критики всѣхъ направленій и всѣхъ временъ весьма

согласны между собою въ томъ, что на евангельскія событія, чуждыя сверхъестественнаго элемента или содержащія его лишь въ побочныхъ обстоятельствахъ, они не обращаютъ особеннаго вниманія, какое бы важное значеніе ни приписывала этимъ событіямъ христіанская Церковь. Къ такимъ евангельскимъ событіямъ принадлежитъ отчасти и входъ Господень въ Іерусалимъ. Сверхъестественный элементъ въ этомъ событіи отрицательная критика [1]) справедливо усматриваетъ въ томъ, что по словамъ трехъ первыхъ евангелистовъ (Мѳ. XXI, 2, 3; Мр. XI, 2, 3; Лук. XIX, 30, 31), Іисусъ предвидѣлъ, что посланные Имъ ученики въ близлежащемъ селеніи найдутъ привязаннаго осленка и будутъ вести съ нѣкоторыми изъ жителей этого селенія, по всей вѣроятности, хозяевами осленка, извѣстный разговоръ. Это обстоятельство, по взгляду Штрауса, не имѣетъ историческаго характера и происхожденіе его всецѣло миѳическое, основывающееся, по всей вѣроятности, на односторонне-понятомъ предсказаніи патріарха Іакова: „не оскудѣетъ князь отъ Іуды, и вождь отъ чреслъ его, дондеже пріидутъ отложенная ему: и Той чаяніе языковъ, *привязуяй къ лозѣ жребя свое и къ винничію жребца осляте своего* (Быт. 49, 10, 11 [2]). Ясно, что, не желая понимать евангельскія событія въ ихъ истинномъ историческомъ смыслѣ, критикъ обязанъ измышлять для нихъ свои собственныя объясненія! Но непонятно лишь то, какимъ образомъ приведенное пророчество Іакова могло дать поводъ первымъ послѣдователямъ Іисуса измыслить находящійся въ нашихъ Евангеліяхъ разсказъ о торжественномъ входѣ Господнемъ въ Іерусалимъ. Смыслъ пророчества ясенъ. Іаковъ указываетъ одну изъ чертъ мессіанскаго царства, царства мира, любви, смиренія, послушанія, всеобщаго довѣрія и т. п. Но какая связь этого пророчества Іакова съ евангельскимъ разсказомъ о торжественномъ входѣ Христа въ Іерусалимъ, чтобы первое могло дать догматическую основу для миѳической выработки послѣдняго? Другое дѣло, еслибы въ пророчествѣ Іакова заключалась мысль, что Мессія будетъ повелѣвать брать и приводить къ Нему привязанныхъ къ лозѣ жеребятъ, принадлежащихъ другимъ, или что-нибудь другое въ этомъ родѣ,—тогда Штраусъ былъ бы правъ,—по крайней мѣрѣ хоть съ своей точки зрѣнія; въ данномъ же случаѣ мы не видимъ ровно никакого основанія для примѣненія миѳической теоріи, кромѣ тождества словъ: „жребя“, „осля“... Но если это основаніе признать достаточнымъ, то остается сдѣлать выводъ, что—по Штраусу—евангельскій разсказъ о торжественномъ входѣ Го-

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 525. Считая, впрочемъ, миѳомъ и повѣствованіе о входѣ Господнемъ въ Іерусалимъ, Штраусъ (ibid., стр. 523 и слѣд.) указываетъ слѣдующія цитаты, на основаніи которыхъ будто-бы сложился настоящій евангельскій разсказъ. Это—Дан. VII, 13; Зах. IX, 9; Midrasch Koheleth, 3; Быт. XLIX, 11. Т.-е. и это событіе Штраусъ понимаетъ какъ разъ наоборотъ.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 525.

споднемъ въ Іерусалимъ только тогда слѣдовало бы признать исторически достовѣрнымъ, еслибы въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ нигдѣ ни одного разу не было употреблено слово: „осля“ или: „жребя“.

Миѳическое происхожденіе указаннаго обстоятельства утверждается, по мнѣнію Штрауса, и тѣмъ, что о немъ ничего не говоритъ евангелистъ Іоаннъ. Такимъ образомъ, здѣсь мы снова встрѣчаемся съ оригинальною логикою отрицательной критики: о чемъ евангелистъ не говоритъ, того онъ не знаетъ, — даже болѣе, — того не было на самомъ дѣлѣ. Само собою разумѣется, что при такой логикѣ нѣтъ никакого труда все историческое обратить въ миѳическое. Но мы отрицаемъ истинность такого рода умозаключеній. Намъ кажется, что еслибы даже, наоборотъ, о способѣ нахожденія осла, на которомъ ѣхалъ Спаситель, упомянулъ только одинъ какой-нибудь евангелистъ, а прочіе прошли его полнымъ молчаніемъ, то и въ такомъ случаѣ нельзя было бы заподозрѣть историческую достовѣрность евангельскаго повѣствованія. Способъ нахожденія осла въ разбираемомъ нами евангельскомъ повѣствованіи есть лишь побочное, второстепенное обстоятельство, и пропускъ его у того или другаго евангелиста не причинилъ бы никакого вреда общему характеру евангельскаго событія, какъ это и подтверждаетъ евангельское повѣствованіе Іоанна.

Не лучшими представляются и другія возраженія отрицательной критики, главнымъ предметомъ которыхъ является одно и то же замѣчаніе евангелистовъ о способѣ нахожденія осла и торжественномъ шествіи Спасителя въ Іерусалимъ. Такъ, напримѣръ, Штраусу кажется, что Матѳей представляетъ дѣло такъ, какъ будто бы Христосъ ѣхалъ вмѣстѣ и на ослицѣ, и на осленкѣ [1]). Основаніе для такого пониманія Штраусъ видитъ въ евангельскомъ выраженіи: „привели ослицу и молодаго осла и возложили на нихъ одежды свои, и Онъ сѣлъ поверхъ ихъ“ (Мѳ. XXI, 7). „Сѣлъ поверхъ ихъ“ (ἐπάνω αὐτῶν), т.-е. поверхъ чего? Поверхъ ослицы ли и молодаго осла или же поверхъ одеждъ? По нашему мнѣнію — вѣрнѣе послѣднее предположеніе, т.-е. что Іисусъ сѣлъ на одежды и ѣхалъ только на одномъ ослѣ, — особенно если принять во вниманіе параллельныя мѣста въ евангельскихъ повѣствованіяхъ Марка (XI, 7) и Луки (XIX, 35), гдѣ прямо сказано: „Іисусъ сѣлъ на него“ (т.-е. на осла) или: „посадили на него Іисуса“. Вообще намъ кажется, что ближе всего будетъ къ исторической правдѣ, если допустить, что рядомъ съ молодымъ осломъ, на которомъ Іисусъ Христосъ совершалъ свое торжественное шествіе въ Іерусалимъ, вели также и ослицу, чѣмъ само собою устраняется и другое возраженіе отрицательной критики: „какимъ образомъ Іисусъ Христосъ могъ ѣхать на невыѣзжанномъ еще ослѣ, какъ этотъ оселъ

[1]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 524.

могъ слушаться понуканій, не бояться толпы, шуму, восклицаній", и т. п.? Едва ли заслуживаетъ серьезнаго вниманія и то возраженіе Штрауса, что Іисусу удобнѣе было бы взять вьючное животное, для своего торжественнаго шествія, въ Виѳаніи, чѣмъ посылать за Нимъ своихъ учениковъ въ селеніе, находившееся на пути и употреблять для этого сверхъестественныя средства. Но 1) никакія сверхъестественныя средства употребляемы не были, а 2) противъ Штрауса можно обратить и его собственное оружіе, и, такимъ образомъ, на возраженіе отвѣтить возраженіемъ: отчего Іисусъ долженъ былъ брать осла въ Виѳаніи? Не лучше ли было ему взять его еще въ Іерихонѣ? И вообще, не удобнѣе ли было бы для Іисуса, почти во все время Своего общественнаго служенія, проведеннаго въ непрерывныхъ путешествіяхъ отъ одного мѣста до другаго, имѣть у Себя Свое собственное животное, чѣмъ брать чужое, и т. д.? Ясно, что подобныя возраженія не имѣютъ серьёзнаго значенія и могутъ быть высказываемы лишь только λόγου ἕνεκα, за неимѣніемъ ничего лучшаго.

Какъ всегда, такъ и въ данномъ случаѣ, историческую достовѣрность евангельскаго повѣствованія отрицательная критика старается отвергнуть также и указаніемъ „непримиримыхъ противорѣчій" между евангелистами. Въ чемъ же въ данномъ случаѣ отрицательная критика усматриваетъ эти „непримиримыя противорѣчія" нашихъ евангельскихъ повѣствованій? Въ указаніи времени и мѣста событія. По свидѣтельству Іоанна,—говорятъ отрицательные критики,—Іисусъ на пути изъ Іерихона въ Іерусалимъ останавливается для ночлега въ Виѳаніи; напротивъ, по повѣствованіямъ трехъ первыхъ евангелистовъ, Іисусъ совершилъ Свое путешествіе изъ Іерихона въ Іерусалимъ какъ будто бы въ одинъ и тотъ же день. Правда, Штраусъ дѣлаетъ уступку, что евангелисты прямо этого не говорятъ, но, тѣмъ не менѣе, все-таки Маркъ и Лука упоминаютъ о Виѳаніи, будто-бы, такимъ образомъ, что ни въ какомъ случаѣ нельзя допустить, чтобы Іисусъ могъ тамъ ночевать. Но допустить этого не можетъ только тотъ, кто не хочетъ; въ евангельскихъ же повѣствованіяхъ какъ Марка, такъ и Луки ровно нѣтъ ничего такого, что въ этомъ случаѣ стало бы въ противорѣчіе съ повѣствованіемъ Іоанна. Выраженіе Марка: „когда приблизились къ Іерусалиму, къ Виѳсфагіи и Виѳаніи", равно какъ и выраженіе Луки: „когда приблизился къ Виѳсфагіи и Виѳаніи, къ горѣ, называемой Елеонскою", и т. п., очевидно, указывается лишь вообще на извѣстную мѣстность, которой достигло торжественное шествіе въ самый день входа въ Іерусалимъ, но не исключаетъ событій предшествовавшаго дня. Нельзя же думать, что вышеприведенными выраженіями евангелисты желали обозначить только одно небольшое селеніе Виѳанію. Иначе нужно было бы думать, что въ этомъ маленькомъ селеніи помѣщалась и Виѳсфагія, и Елеонская гора, и даже самый городъ Іерусалимъ. Такимъ

образомъ, какъ излишне вмѣстѣ съ Штраусомъ думать, что, еще не доходя до Виѳаніи, Іисусъ вечеромъ послалъ своихъ учениковъ въ Виѳсфагію, чтобы тамъ къ слѣдующему уже дню они достали и приготовили вьючное животное, такъ равнымъ образомъ излишне и предположеніе другихъ ученыхъ (Паулуса, Люкке, Зиффeрта и Шлейермахера), что торжественныхъ входовъ Христа въ Іерусалимъ было два.

Другое противорѣчіе между евангельскими повѣствованіями о торжественномъ входѣ Христа въ Іерусалимъ отрицательная критика усматриваетъ въ томъ, что, по словамъ Луки, *все множество учениковъ* начало въ радости велегласно славить Бога за всѣ чудеса, какія они видѣли, говоря: „Благословенъ Царь, грядущій во имя Господне!“ — и случилось это тогда, когда Іисусъ приблизился къ спуску съ горы Елеонской. Напротивъ, по Матѳею, — говоритъ отрицательная критика [1]),—восклицали не только ученики, но и дѣти, и притомъ уже въ Іерусалимѣ и не только *до*, но и *послѣ* изгнанія изъ храма торгующихъ. Слѣдовательно... и т. д. Дѣйствительно, когда совершается какое-нибудь торжество по напередъ составленному церемоніалу, то для каждаго дѣйствія въ этомъ торжествѣ есть опредѣленный моментъ, опредѣленное мѣсто и опредѣленныя лица. Но отрицательная критика хорошо знаетъ, что торжественный входъ Іисуса Христа въ Іерусалимъ былъ совершенъ безъ всякаго церемоніала, и у лицъ, принимавшихъ непосредственное участіе, эго былъ взрывъ того благороднаго и благодарнаго чувства, которое они питали къ божественной личности Іисуса, вслѣдствіе совершенія надъ ними или близкими ихъ родственниками дѣлъ милосердія, чудесъ (Лук. XIX, 37). Урегулировать взрывъ этого чувства невозможно. Ясно, что вопль благодарности къ Богу могъ вырваться изъ народной груди и при спускѣ Іисуса съ Елеонской горы, и въ Іерусалимѣ, и до очищенія храма и послѣ него. Что это дѣйствительно такъ было, доказываетъ и евангельское повѣствованіе Матѳея. Славословіе къ Богу возносили и всѣ послѣдователи Христовы еще до входа въ Іерусалимъ, при спускѣ съ горы Елеонской; славословіе къ Богу возносили и дѣти еврейскія уже въ Іерусалимѣ, послѣ изгнанія изъ храма торгующихъ (срвн. Мѳ. XXI, 9, 15). Такимъ образомъ, евангелисты не только не противорѣчатъ другъ другу, а, напротивъ, даже подтверждаютъ одинъ другаго. Противъ такого признанія ничего не говоритъ и то указаніе Штрауса, что, какъ по поводу восклицаній *всего множества учениковъ* Христовыхъ, такъ и по поводу восклицаній *дѣтей* еврейскихъ, книжники и фарисеи обращаются къ Іисусу съ одними и тѣми же словами: „Учитель, запрети ученикамъ Своимъ“, — обстоятельство, на которое указываетъ Штраусъ, желая, съ одной стороны, отождествить два различные момента событія (Мѳ. XXI, 16; срвн. Лук. XIX, 39),

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 282—284.

а съ другой—выставить ихъ какъ „непримиримыя противорѣчія“ нашихъ евангельскихъ повѣствованій. Но 1) слова книжниковъ и фарисеевъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ представляются далеко не одинаковыми: по Лукѣ, книжники сказали такъ, какъ приведено нами выше; по Матѳею,—въ формѣ только вопроса: „слышишь ли, что они говорятъ?“; у Марка же и Іоанна вовсе ничего объ этомъ не говорится; 2) что это были два совершенно различные момента одного и того же событія—доказываетъ и неодинаковость отвѣта на слова книжниковъ: по Матѳею,—Христосъ сказалъ: „да! развѣ вы никогда не читали: изъ устъ младенцевъ и грудныхъ дѣтей Ты устроилъ хвалу?“ (Псал. 8, 3); по Лукѣ,—Христосъ выразился иначе: „сказываю вамъ, что если они умолкнутъ, то камни возопіютъ“; наконецъ 3) что по одному и тому же поводу, повторившемуся дважды, книжники и фарисеи дѣлаютъ Христу замѣчаніе почти въ *одинаковыхъ словахъ* (см. выше), въ этомъ мы не видимъ ничего удивительнаго; и еслибы въ данномъ случаѣ евангелисты повѣствовали, что поводъ этотъ повторился десять разъ, и книжники столько же разъ дѣлали Христу почти одни и тѣ же замѣчанія, то и тогда поведеніе книжниковъ намъ представлялось бы вполнѣ естественнымъ. Такимъ образомъ, весь вопросъ сводится къ тому, что Лука говоритъ только объ одномъ моментѣ народнаго ликованія (до входа въ городъ) и умалчиваетъ о другомъ, случившемся уже послѣ изгнанія торгующихъ изъ храма, т.-е. на слѣдующій день, въ понедѣльникъ. Здѣсь мы, слѣдовательно, снова встрѣчаемся съ извѣстною уже намъ своеобразною логикою евангельскихъ критиковъ: о чемъ евангелистъ не говоритъ, того онъ не знаетъ, того, слѣдовательно, не было и на самомъ дѣлѣ. Разсуждать о научномъ достоинствѣ этой логики мы уже не будемъ.

ГЛАВА II.

Предатель.

Враждебное отношеніе ко Христу іудейскаго общества обнаружилось, какъ мы видѣли, довольно рано. Еще до исцѣленія слѣпорожденнаго синедріонъ сдѣлалъ постановленіе: кто признаетъ Іисуса за Христа, того отлучать отъ синагоги. Такое постановленіе со стороны синедріона было, впрочемъ, совершенно естественно. Книжники и фарисеи, сами не почитавшіе Іисуса истиннымъ Мессіей, потому что дѣйствія и ученія Его не соотвѣтствовали господствовавшимъ у нихъ представленіямъ,—не хотѣли также допустить, чтобы и другіе

признавали Его за обѣтованнаго Мессію, и, считая себя лицами вполнѣ компетентными въ сужденіи объ истинномъ Мессіи [1],—что́ всецѣло принадлежало имъ, какъ членамъ синедріона,—въ духѣ своего пониманія сдѣлали и настоящее постановленіе. Постановленіе это, впрочемъ, не было направлено прямо противъ Іисуса, оно касалось Его только косвенно. Не такимъ характеромъ отличается постановленіе синедріона, сдѣланное уже послѣ воскрешенія Лазаря. Въ это врéмя ненависть ко Христу іудеевъ и по преимуществу ихъ національно-религіозныхъ представителей—книжниковъ и фарисеевъ, бывшихъ по большой части и членами синедріона, дошла до того, что первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ (συνέδριον) и постановили „убить“ Іисуса. Правда, постановленіе это было, по всей вѣроятности, лишь полуоффиціальное, не доведенное до свѣдѣнія римской власти, тайное, но, тѣмъ не менѣе, судьба Іисуса Христа уже была рѣшена. Какъ мы видѣли, синедріонъ имѣлъ двоякое побужденіе къ такого рода постановленію: съ одной стороны, онъ не признавалъ Іисуса истиннымъ Мессіею, а съ другой—видѣлъ, что число послѣдователей Христовыхъ постоянно увеличивается и, имѣя самъ плотскія понятія о Мессіи, какъ о политическомъ могущественномъ міроправителѣ, имѣющемъ свергнуть римское иго и покорить іудеямъ всѣ народы,—вѣрованіе, о существованіи котораго не могли, конечно, не знать и римляне,—синедріонъ, по всей вѣроятности, приписывалъ такое же вѣрованіе и всѣмъ послѣдователямъ Іисуса, а потому и легко могъ опасаться за то, что придутъ римляне и овладѣютъ іудейскою страною и іудейскимъ народомъ, пользовавшимся въ то время еще нѣкоторою самостоятельностію въ управленіи своими внутренними дѣлами; Шлейермахеръ говоритъ [2], что синедріонъ въ это время находился еще въ нерѣшительномъ состояніи (in einem schwankenden Zustand) относительно Іисуса и что только Іуда Искаріотскій далъ импульсъ къ окончательной рѣшимости синедріона — умертвить Іисуса. Но такое мнѣніе совершенно противорѣчитъ евангельскому тексту. Іоаннъ прямо говоритъ: „съ этого дня“ (т.-е. со дня послѣдняго засѣданія синедріона, бывшаго вскорѣ послѣ воскрешенія Лазаря) первосвященники и книжники „*положили* убить“ Іисуса и для этого хотѣли воспользоваться Его присутствіемъ въ Іерусалимѣ по случаю праздника Пасхи. Но, боясь народной толпы, такъ какъ весьма многіе іудеи если и не вѣровали въ Іисуса, какъ въ Богочеловѣка и Искупителя падшаго человѣчества, то все-таки считали Его однимъ изъ величайшихъ пророковъ, — первосвященники и фарисеи не рѣшились схватить Іисуса явно, открыто, при народѣ, а

[1] „Non indicant tribum, nec Pseudoprophetam, nec summum Pontificem nisi judicio Septuaginta unius“. Sanh. fol. 2. 1. V. Lightfoot ad Luc. XIII, 33; срвн. Матѳ. II, 4. У Иннокентія стр. XVI.

[2] „Das Leben Jesu“, стр. 415.

старались сдѣлать это тайно безъ возмущенія народной массы и, если возможно, не въ самые дни праздника (Мѳ. XXVI, 5). Вотъ почему они, по словамъ евангелиста, и „дали приказаніе, что если кто узнаетъ, гдѣ Онъ будетъ, то объявилъ бы, дабы взять Его“ (Іоан. XI, 57). Ясно, что первосвященникамъ и фарисеямъ нужно было только лицо, которое могло бы взять на себя это дѣло, могло выдать Іисуса тайно, безъ возмущенія народа, въ такомъ мѣстѣ и въ такое время, когда подобное возмущеніе было бы невозможно. И вотъ, услуги въ этомъ родѣ синедріону предлагаетъ даже одинъ изъ учениковъ Самого Іисуса Христа—Іуда Искаріотскій. Лучшаго случая синедріонъ не могъ, конечно, и ожидать...

Когда и какимъ образомъ Іуда, сынъ Симоновъ Искаріотскій, былъ принятъ въ число послѣдователей Іисуса Христа,—объ этомъ Евангелія намъ ничего не говорятъ. Но онъ былъ избранъ въ число двѣнадцати апостоловъ, и его имя встрѣчается во всѣхъ перечисленіяхъ именъ апостольскихъ. Что касается его нравственнаго характера, его душевныхъ качествъ, то и въ этомъ отношеніи положительныя свѣдѣнія, находящіяся въ нашемъ распоряженіи, весьма скудны. Нѣтъ основанія представлять себѣ Іуду какимъ-нибудь нравственнымъ уродомъ, но нѣтъ также основанія надѣлять его и особенными добродѣтелями. Евангеліе указываетъ намъ лишь на одну черту его нравственнаго облика, которая апостола обратила въ предателя. Это именно—страсть къ наживѣ, любостяжаніе, корыстолюбіе. Само собою понятно, что страсть эта явилась въ Іудѣ не вдругъ, но возрастала постепенно, зародившись въ душѣ предателя, быть можетъ, еще въ то время, когда онъ и не поступалъ въ число послѣдователей Христовыхъ. Подъ вліяніемъ божественнаго ученія Христа, подъ вліяніемъ непосредственной близости къ лицу Богочеловѣка, быть можетъ, она почти и заглохла; но, къ несчастію для Іуды, подъ давленіемъ слѣдовъ той же страсти, онъ взялъ въ руки „денежный ящикъ и носилъ, что̀ туда опускали“, былъ хранителемъ суммъ, предназначавшихся какъ на нужды послѣдователей Іисуса Христа, такъ и для раздачи нищимъ. И вотъ, страсть корыстолюбія, заглохнувшая было въ душѣ Іуды, получаетъ новую пищу. Такимъ образомъ, съ самаго поступленія Іуды въ число послѣдователей Іисуса Христа, въ его душѣ завязалась борьба между вѣрою и корыстолюбіемъ, между любовью къ Богу и любовью къ маммонѣ; побѣда переходила изъ рукъ въ руки. Когда вѣра побѣдила корыстолюбіе, Іуда былъ избранъ въ число двѣнадцати апостоловъ; но когда побѣжденная страсть получила для себя новую пищу въ распоряженіи общественными суммами и побѣдила вѣру, Іуда сдѣлался *невѣрующимъ апостоломъ* (Іоан. VI, 64). Усиливаясь постепенно, страсть эта затемняла въ душѣ Іуды свѣтлыя мысли о небесномъ Учителѣ и дѣлахъ Его, о любви и правдѣ, о благоговѣніи и благодарности. Іисусъ

Христосъ зналъ, конечно, чѣмъ кончится борьба, происходившая въ душѣ Іуды, между вѣрою и корыстолюбіемъ,—борьба, въ которой рѣшительный перевѣсъ могъ быть лишь на той сторонѣ, на которую склонится воля самого Іуды. Зная это, Христосъ избралъ его въ число непосредственныхъ Своихъ учениковъ, чтобы такимъ образомъ дать ему всѣ средства возвыситься надъ плотію. Мало того: Христосъ увѣщевалъ его, предостерегалъ его и Своимъ примѣромъ, и ясными словами. Но ничто не помогло. Іуда оказался законнымъ и истиннымъ сыномъ Іуды—народа, который также *не захотѣлъ* слѣдовать увѣщаніямъ своего Господа, напротивъ,—возненавидѣлъ Его и мірское богатство, жизненныя удобства предпочелъ бѣдности Христа. Корыстолюбіе, которое заставляетъ дрожать надъ деньгами евреевъ нашего времени, погубило и бывшаго ученика Христова. Любовь къ маммонѣ истребила въ его душѣ любовь ко Христу. Іуда нравственно палъ. Сначала онъ потерялъ вѣру (Іоан. VI, 64), потомъ сталъ воромъ,— и притомъ воромъ людей бѣдныхъ, нищихъ, неимущихъ, лишенныхъ возможности работать,— и, наконецъ, предателемъ своего Господа, божественность котораго онъ едва-ли могъ отрицать.

Отрицательная критика не довѣряетъ евангельскому повѣствованію, что Іуда былъ воръ Еслибы апостолы,— говоритъ, наприм., Шлейермахеръ [1]),—знали, что Іуда воръ, то они не могли бы терпѣть его въ своемъ обществѣ,—точно такъ же, еслибы и Христосъ зналъ, что Іуда воръ и вообще дурной человѣкъ, могущій сдѣлаться Его предателемъ, то Онъ не держалъ бы его близъ Себя и тотчасъ исключилъ бы его изъ числа двѣнадцати апостоловъ. Но противъ этого мнѣнія мы должны сказать слѣдующее. И въ наше время нерѣдко держатъ въ обществѣ и даже окружаютъ иногда почетомъ такихъ лицъ, которыя не пользуются безупречною репутаціею. Ученики первоначально могли подозрѣвать только Іуду въ воровствѣ, но могли не уличать его въ этомъ порокѣ, за неимѣніемъ явныхъ уликъ, хотя впослѣдствіи онъ и могъ оказаться отъявленнымъ негодяемъ. Христосъ также зналъ, что онъ воръ, и могъ держать его все-таки при Себѣ въ числѣ Своихъ двѣнадцати апостоловъ, какъ и впослѣдствіи Онъ терпѣлъ, по свидѣтельству исторіи, многихъ отъявленныхъ негодяевъ даже на патріаршихъ и папскихъ престолахъ. Какъ тогда, такъ и нынѣ, какъ раньше, такъ и послѣ Своего пришествія на землю, Онъ, какъ Богъ, благоволилъ и благоволитъ терпѣть на нивѣ Божіей плевелы вмѣстѣ съ чистою пшеницею, дождить на праведниковъ и грѣшниковъ... Штраусъ гораздо проще рѣшаетъ вопросъ объ Іудѣ. По его мнѣнію [2]), Іуда—не историческое лицо, а миѳическое, а потому и сумма тридцать сребренниковъ, за которые былъ проданъ Спаси-

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 416.

[2]) „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 276.

тель, не была въ дѣйствительности уплачена Іудѣ,—она измышлена уже позднѣйшимъ христіанскимъ сознаніемъ на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Это отрицаніе совершенно голословное и бездоказательное. Имя Іуды упоминается, какъ мы сказали, во всѣхъ перечисленіяхъ именъ апостольскихъ. Слѣдовательно, отрицать историческое существованіе Іуды—значитъ отрицать историческое существованіе и всѣхъ другихъ апостоловъ. По крайней мѣрѣ, послѣднее заключеніе будетъ совершенно равноправно съ первымъ—Штраусовымъ. Но будемъ продолжать далѣе.

Хотя постановленіе синедріона „убить“ Іисуса и было не вполнѣ оффиціальнымъ, держалось, по всей вѣроятности, въ тайнѣ, тѣмъ не менѣе въ скорости оно стало извѣстно многимъ. О немъ зналъ самъ Іисусъ, вслѣдствіе чего Онъ, по словамъ евангелиста, „уже не ходилъ явно между іудеями, а пошелъ въ страну близъ пустыни, въ городъ, называемый Ефраимъ и тамъ остался съ учениками Своими“; о немъ зналъ и Искаріотъ... И вотъ, движимый страстью къ наживѣ, не безъ внушенія духа злобы, онъ отправился къ первосвященникамъ, непремѣннымъ членамъ синедріона, рѣшившагося взять Іисуса хитростію, и началъ торговаться съ злодѣями о цѣнѣ, за которую рѣшился имъ выдать своего Божественнаго Учителя и Господа. Быть можетъ, онъ думалъ, что его дѣйствіе не повлечетъ за собою столь ужасныхъ слѣдствій, что его Учитель, несомнѣнно обладавшій сверхъестественными силами, не дастъ Себя въ руки своихъ враговъ, а между тѣмъ лишнія деньги все-таки будутъ пріобрѣтены [1]); а можетъ быть, ослѣпленный страстію, корыстолюбивый Іуда и вовсе не

---

[1]) Такъ объясняетъ поведеніе Іуды, напр., Шмидтъ; другіе ученые, какъ напр. Паулусъ и Газе, приписываютъ Іудѣ мысль о возможности вооруженнаго сопротивленія со стороны Іисуса Христа, и т. п. Изъ русскихъ ученыхъ В. Аскоченскій навязываетъ Іудѣ желаніе ускорить устроеніе мессіанскаго царства; А. В. Горскій—чувство разочарованія въ мессіанскихъ ожиданіяхъ и представленіяхъ. Послѣднее воззрѣніе высказываетъ, между прочимъ, и Муретовъ въ своей статьѣ: „Іуда предатель“ („Прав. Обозр.“ 1883, т. III). „Полное разочарованіе въ Іисусѣ, утрата вѣры, любви и уваженія къ Нему, вообще глубокій нравственный переломъ во внутреннемъ настроеніи Іуды по отношенію къ нѣкогда любимому и уважаемому учителю: вотъ что, по нашему мнѣнію, говоритъ Муретовъ (стр. 61), было главною основою злодѣйства Іудина, и апостола сдѣлало діаволомъ“. Объясненіе это, которое впервые высказалъ Кеймъ, убоявшись укора со стороны богоотступника Юліана, конечно, не противорѣчитъ объясненію Евангелія, которое еще задолго до предательства объявило Іуду *невѣрующимъ* и указало на его „полное разочарованіе въ Іисусѣ Христѣ“ (Іоан. VI, 64). Только евангельское объясненіе, присоединившее къ невѣрію и нравственному перелому еще спеціальный факторъ (сребролюбіе), активно обнаружившій этотъ „глубокій нравственный переломъ“ въ душѣ Іуды, намъ кажется основывающимся на болѣе глубокомъ психологическомъ анализѣ, а потому мы и рѣшились предпочесть это объясненіе объясненію Кейма, сбивчивому, произвольному, а потому и совершенно не-научному. Срвн. Keim, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 293—295; Гораздо правдоподобнѣе объясненіе, указываемое Вейссомъ („Das Leben Jesu“, 1884, B. 2. стр. 486—490),

думалъ о послѣдствіяхъ своего гнуснаго поступка и его грязное око не заглядывало за рубежъ настоящаго, онъ слѣпо стремился къ достиженію лишь одной намѣченной имъ цѣли... Какъ бы то ни было, но Іуда стоялъ уже предъ лицомъ первосвященниковъ и торговался... „Что́ вы дадите мнѣ—я вамъ предамъ Его?“ „Они предложили ему тридцать сребрениковъ“, т.-е. цѣну ветхозавѣтнаго раба (Исх. XXI, 32), если вмѣстѣ со многими учеными сребренникъ полагать равнымъ сиклю. Сумма, предложенная первосвященниками Іудѣ за выдачу Спасителя,—если перевести ее на наши деньги,—по мнѣнію однихъ ученыхъ, равняется 25 р. 80 к., а по мнѣнію другихъ, полагающихъ сребренникъ равнымъ сиклю,—не превышаетъ и 15 рублей! Іуда принялъ предложеніе первосвященниковъ, и съ тѣхъ поръ сталъ искать удобнаго случая, чтобы предать Іисуса. Случай не замедлилъ представиться.

ГЛАВА III.

Тайная вечеря.

Прежде чѣмъ излагать самое событіе, происходившее на тайной вечери въ сіонской горницѣ, мы считаемъ необходимымъ коснуться сначала вопроса о времени его совершенія. Вопросъ о времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней пасхальной вечери издавна считается однимъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ, какіе только приходится разрѣшить изслѣдователю евангельской исторіи. Причина этого, главнымъ образомъ, заключается въ томъ видимомъ разногласіи относительно указанія времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней пасхальной вечери, которое замѣчается между евангельскими повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ и повѣствованіемъ Іоанна. Впрочемъ всѣ евангелисты вполнѣ согласны между собою въ расположеніи евангельскихъ событій послѣдняго времени по днямъ недѣли. Такъ 1) всѣ они согласны между собою въ томъ, что Іисусъ Христосъ воскресъ въ первой день послѣ субботы, т.-е., по нашему, въ воскресенье (ср. Мѳ. XXVIII, 1; Мр. XVI, 1; Лук. XXIV, 1; Іоан. XX, 1); 2) всѣ они согласны между собою въ томъ, что одинъ день, и именно—субботу, Іисусъ Христосъ находился во гробѣ, наконецъ 3) всѣ они согласны между собою и въ томъ, что распятъ былъ Іисусъ Христосъ въ день передъ субботою, т.-е. въ пятницу,

---

—объясненіе, не отвергающее подлинности евангельскаго текста и не расходящееся съ евангельскими мотивами: корыстолюбія и сребролюбія, „нравственнаго перелома“, разочарованія и терзаній совѣсти.

а пасхальную вечерю, слѣдовательно, совершилъ въ четвергъ вечеромъ. Разногласіе евангельскихъ повѣствованій состоитъ, повидимому, только въ указаніи дней мѣсяца или чиселъ. По свидѣтельству Матѳея, Іисусъ Христосъ совершилъ Свою пасхальную вечерю „въ первый день опрѣсночный“ (Мѳ. XXVI, 17). Что это за „день опрѣсночный“—Маркъ опредѣляетъ точнѣе: „когда закалали пасхальнаго агнца“ (Мр. XIV, 12); Лука—еще точнѣе: „день опрѣсноковъ, въ который *надлежало* закалать пасхальнаго агнца“ (Лук. XXII, 7). Но такъ какъ, по закону Моисея, какъ счетъ сутокъ начинался съ вечера, такъ и пасхальный праздникъ начинался вечеромъ 14-го дня Нисана, то ясно, что „первый день опрѣсночный, *въ который вообще надлежало закалать* пасхальнаго агнца“ и на который указываютъ въ своихъ повѣствованіяхъ три первые евангелиста, повидимому, былъ именно 14-й день Нисана. Такимъ образомъ, по повѣствованію трехъ первыхъ евангелистовъ, выходитъ, что послѣднюю пасхальную вечерю Іисусъ Христосъ совершилъ вмѣстѣ со всѣми іудеями 14-го Нисана, распятъ 15-го, во гробѣ находился 16-го, а воскресъ 17-го Нисана. По повѣствованію евангелиста Іоанна, дѣло представляется иначе. Свою послѣднюю пасхальную вечерю Іисусъ совершилъ, по свидѣтельству Іоанна, „предъ праздникомъ Пасхи“ (Іоан. XIII, 1), т.-е раньше 14-го Нисана. Это вполнѣ согласно и съ замѣчаніемъ того же Іоанна въ другомъ мѣстѣ (гл. XVIII, ст. 28), гдѣ говорится, что въ пятокъ—день смерти Іисуса—іудеи не вошли въ преторію язычника Пилата, чтобы не осквернится, но чтобы имъ можно было ѣсть пасху. Отсюда слѣдуетъ, что іудеи ѣли пасху въ пятокъ, въ день смерти Іисуса, а Іисусъ—днемъ раньше, въ четвергъ. Но такъ какъ, по закону Моисея, еврейскую пасху надлежало ѣсть вечеромъ 14-го Насана, то,—по евангельскому повѣствованію Іоанна, выходитъ, что Іисусъ Христосъ совершилъ свою послѣднюю пасхальную вечерю 13-го Нисана, распятъ 14-го, во гробѣ находился 15-го, а воскресъ 16-го Нисана [1]). И это становится тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что день смерти Іисуса Христа евангелистъ Іоаннъ называлъ словомъ παρασκεύη, т.-е. днемъ приготовленія къ первому дню праздника Пасхи. Какъ примирить это видимое разногласіе евангельскихъ повѣствованій?

Многіе ученые изслѣдователи евангельской исторіи указали нѣсколько способовъ такого примиренія; но всѣ эти способы примиренія въ сущности сводятся къ двумъ главнымъ видамъ: 1) нѣкоторые ученые (Генгстенбергъ, Толуккъ, Визелеръ [2]) и др.) придерживаются хронологіи трехъ первыхъ евангелистовъ и въ этомъ смыслѣ истолковываютъ всѣ тѣ мѣста въ евангельскомъ повѣствованіи Іоанна, ко-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 281—536.

[2]) „Chronologische Synopse“, стр. 334 и слѣд.

торыя, повидимому, говорятъ противъ хронологическаго указанія трехъ первыхъ евангелистовъ; 2) другіе ученые (Аполлинарій, Климентъ Александрійскій, Крафтъ [1]), Вейцель [2]) и др.), напротивъ, придерживаются хронологическихъ указаній Іоанна и въ этомъ смыслѣ истолковываютъ всѣ тѣ мѣста въ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ, которыя, повидимому, говорятъ противъ хронологическихъ указаній евангельскаго повѣствованія Іоанна. Чтобы рѣшить, на чьей сторонѣ правда, намъ, очевидно, необходимо разсмотрѣть тѣ основанія, на которыя опираются въ своихъ воззрѣніяхъ какъ тѣ, такъ и другіе ученые.

Какъ мы сказали, защитники хронологическихъ указаній трехъ первыхъ евангелистовъ основываютъ свое предположеніе на томъ, что истолковываютъ въ желательномъ для нихъ смыслѣ всѣ тѣ мѣста Евангелія отъ Іоанна, которыя говорятъ, повидимому, противъ хронологическихъ указаній трехъ первыхъ евангелистовъ и на которыхъ основываютъ свое предположеніе всѣ тѣ ученые, которые въ данномъ случаѣ придерживаются хронологическихъ указаній евангелиста Іоанна. Какъ же истолковываютъ они эти мѣста (Іоан. XIII, 1; XVIII, 28; XIX, 31 и XIII, 29)? А вотъ какъ. Евангелистъ Іоаннъ повѣствуетъ: „Предъ праздникомъ Пасхи Іисусъ, зная, что пришелъ часъ Его перейти отъ міра сего къ Отцу, явилъ дѣломъ, что, возлюбивъ Своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ. И во время вечери, когда діаволъ уже вложилъ въ сердце Іудѣ“... и т. д. Защитники хронологическихъ указаній трехъ первыхъ евангелистовъ толкуютъ это мѣсто въ томъ смыслѣ, что слова: „предъ праздникомъ Пасхи“ относятся не ко времени совершенія вечери, а лишь къ выраженію Іисуса Христа: „возлюбивъ Своихъ сущихъ въ мірѣ“... Но противники этихъ ученыхъ совершенно справедливо указываютъ, что при такомъ пониманіи этого мѣста выраженіе Іисуса Христа получаетъ весьма странный смыслъ. Какъ будто бы Христосъ только передъ праздникомъ Пасхи возлюбилъ Своихъ учениковъ и только послѣ этого сталъ любить ихъ!? Ясно, что такого толкованія нельзя принять. Въ другомъ мѣстѣ (Іоан. XVIII, 28) Іоаннъ, какъ мы видѣли, говоритъ о томъ, что въ день смерти Спасителя, т.-е. въ пятницу, іудеи (книжники, фарисеи и первосвященники) не вошли въ преторію Пилата, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было ѣсть пасху (πάσχα φαγεῖν). Защитники хронологическаго указанія трехъ первыхъ евангелистовъ говорятъ, что на основаніи этого мѣста нельзя еще думать, что іудеи совершали свою пасху въ день смерти Спасителя, а Христосъ — днемъ раньше іудеевъ, такъ какъ выраженіе „ѣсть пасху“ — πάσχα φαγεῖν — здѣсь нужно понимать не въ собственномъ смыслѣ, а лишь

---

[1]) „Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte“ стр. 315 и слѣд.

[2]) „Chronologie und Harmonie der vier Evangelien“, стр. 130.

какъ техническое обозначеніе празднованія Пасхи ветхозавѣтной вообще; а празднованіе Пасхи продолжалось обыкновенно цѣлыхъ 7—8 дней. При этомъ они ссылаются на книгу Паралипоменонъ (2 Паралип. XXX, 22), гдѣ говорится: „и скончаша праздникъ опрѣсноковъ *седмь дней жруще жертву спасенія*“, т.-е. семь дней празднуя пасхальное торжество. Наконецъ, защитники хронологіи трехъ первыхъ евангелистовъ говорятъ, что приведенное выраженіе Іоанна будетъ совершенно непонятнымъ, если слова „ѣсть пасху“ понимать въ буквальномъ ихъ смыслѣ, такъ какъ, по закону Моисея, іудей, вошедшій въ домъ язычника, считается нечистымъ только до захода солнца того же дня, когда онъ былъ въ домѣ язычника; слѣдовательно іудеи могли войти въ преторію Пилата и могли *пъсть* пасху (въ собственномъ смыслѣ). Противники этого мнѣнія говорятъ, напротивъ, что выраженіе „ѣсть пасху“, какъ въ книгѣ Паралипоменонъ (особенно въ связи съ II, XXX, 22 съ XXX, 18), такъ и во всѣхъ другихъ мѣстахъ, употребляется только—и даже единственно только—для обозначенія пасхальной вечери въ собственномъ смыслѣ [1]), и что ни одинъ читатель евангельскаго повѣствованія Іоанна не можетъ найти въ разбираемомъ нами выраженіи ничего другаго, кромѣ указанія на предстоявшее въ тотъ день вечеромъ яденіе пасхальнаго агнца, что для обозначенія пасхальнаго торжества вообще употребляется только одно слово πάσχα, но не πάσχα φαγεῖν, какъ это видно изъ множества мѣстъ какъ ветхозавѣтныхъ, такъ и новозавѣтныхъ писаній (ср. Второз. XVI, 2; Лук. II, 41; XXII, 1; Дѣян. XII, 4). Что же касается второй половины приведеннаго возраженія, т.-е. осквернения въ преторіи Пилата, то нужно замѣтить, что въ тотъ же день іудеямъ (книжникамъ, фарисеямъ и первосвященникамъ) предстояло не только ѣсть пасху вечеромъ, но и присутствовать въ храмѣ при закланіи агнцевъ, что обыкновенно происходило за 3—5 часовъ до захода солнца, а священники должны были даже кровь агнцевъ возливать на жертвенникъ. Ясно, что этого они не могли бы уже исполнить, еслибы въ тотъ день вошли въ преторію Пилата... Наконецъ придерживающіеся хронологіи трехъ первыхъ евангелистовъ, для подкрѣпленія своего предположенія, ссылаются еще на астрономическую таблицу Вурма, по которой въ годъ смерти Христа (по Визелеру—783 г.) 15-е Нисана было въ пятницу. Но довѣрять этой ссылкѣ на астрономическія изслѣдованія Вурма нельзя, такъ какъ самый годъ смерти Спасителя въ этомъ случаѣ былъ опредѣленъ лишь потому, что 15-е Нисана въ томъ году пало на пятницу—idem per idem—и такъ какъ мартовское новолуніе, т.-е. 1-е Нисана, Визелеромъ было опредѣлено не по дѣйствительному, т.-е.

---

[1]) Срвн. Второз. XVI, 5, 6; Мѳ. XXVI, 17; Марк. XIV, 12, 14; Лук. XXII, 8, 11, 15; Іос. Флав. Древн. XIV, 2, 1, XVII, 9, 3; „о Войн. іуд.“ II, 1, 3 и др.

астрономически вычисленному наступленію новолунія, а по видимому появленію луны въ первой фазѣ ея, что̀, очевидно, могло случиться только дня два или три спустя послѣ дѣйствительнаго наступленія новолунія. Въ этомъ отношеніи бо̀льшаго вниманія заслуживаютъ изслѣдованія новѣйшаго времени, по которымъ въ годъ смерти Іисуса Христа 14-е Нисана совпало съ пятницей, что́ вполнѣ согласно и съ хронологическимъ указаніемъ евангелиста Іоанна. Итакъ, послѣ сказаннаго нами доселѣ ясно, что возраженія, направленныя противъ нѣкоторыхъ мѣстъ евангельскаго повѣствованія Іоанна, разногласящихъ, повидимому, съ общимъ хронологическимъ ходомъ событій, какъ они представлены въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ, не имѣютъ для себя прочныхъ основаній и не подрываютъ довѣрія къ хронологическимъ указаніямъ евангелиста Іоанна. Иначе дѣло поставлено у тѣхъ, которые придерживаются хронологіи, указываемой повѣствованіемъ евангелиста Іоанна. Въ ихъ пользу говоритъ уже все то, что говоритъ не въ пользу ихъ противниковъ. Кромѣ того, въ самыхъ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ они указываютъ много такихъ чертъ, которыя вполнѣ согласны съ общимъ хронологическимъ ходомъ событій въ Евангеліи отъ Іоанна и какъ бы не соотвѣтствуютъ даже самымъ хронологическимъ указаніямъ трехъ первыхъ евангелистовъ. Какъ мы видѣли, три первыя евангельскія повѣствованія какъ будто бы не чужды той мысли, что Іисусъ Христосъ совершилъ Свою послѣднюю вечерю въ четвергъ 14-го Нисана вмѣстѣ со всѣми другими іудеями, такъ какъ тотъ день, въ который Іисусъ Христосъ совершилъ Свою послѣднюю пасхальную вечерю, въ нихъ называется „первымъ днемъ опрѣсночнымъ, въ который надлежало заколоть пасхальнаго агнца“. Но 1) этому не соотвѣтствуетъ замѣчаніе Луки, что въ пятницу, возвратившись послѣ погребенія Іисуса домой, мѵроносицы „приготовили благовонія и масти“, чего они не могли бы дѣлать, еслибы пасха еврейская началась еще съ четверга; 2) Іосифъ Аримаѳейскій въ пятницу также не могъ бы купить плащаницы, а равно и заботиться о погребеніи Іисуса Христа (снимать со креста, обвивать плащаницею, приваливать камень къ дверямъ гроба и т. п.), а равно немыслимо было бы распятіе Христа, еслибы пасху начали іудеи праздновать еще въ четвергъ; 3) 15-е Нисана Симонъ Киренеянинъ не могъ возвращаться съ своего поля, и никто въ этотъ день не заставилъ бы его нести крестъ Іисуса; наконецъ, 14-е Нисана при многолюдствѣ посѣтителей Іерусалима на праздникъ пасхи Іисусъ едва-ли могъ бы и надѣяться, чтобы въ чьемъ-нибудь домѣ могла найтись не только „велія и постлана“, но и какая-нибудь свободная комната, гдѣ бы Онъ могъ совершить пасху вмѣстѣ со Своими учениками (срвн. Матѳея XXVI, 18).—

Такимъ образомъ, необходимо признать: 1) что хронологическія

указанія евангелиста Іоанна вполнѣ вѣрны и ничѣмъ не опровергается ихъ истинность, т.-е., что послѣдняя пасхальная вечеря была совершена Іисусомъ Христомъ 13-го Нисана въ четвергъ вечеромъ, днемъ раньше, чѣмъ совершали ветхозавѣтную пасху іудеи, и 2) что въ самыхъ повѣствованіяхъ трехъ первыхъ евангелистовъ находятся такія данныя, которыя вполнѣ гармонируютъ съ общимъ ходомъ событій по хронологіи Іоанна и даже не соотвѣтствуютъ тому хронологическому порядку, какой обыкновенно навязываютъ повѣствованіямъ первыхъ трехъ евангелистовъ. Оставляя пока въ сторонѣ возможность примиренія евангельскихъ повѣствованій, мы, однако-же, не можемъ не коснуться слѣдующаго вопроса: какимъ образомъ Іисусъ Христосъ, не нарушившій во время всей Своей земной жизни ни одной іоты или черты изъ закона Моисея, могъ совершить Свою послѣднюю пасхальную вечерю не 14-го Нисана, когда предписывалъ законъ и когда совершали ветхозавѣтную пасхальную вечерю всѣ другіе іудеи, а 13-го, днемъ раньше іудеевъ? Что Іисусъ Христосъ и въ этомъ случаѣ не нарушилъ закона Моисеева, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія уже потому одному, что ни въ частныхъ разговорахъ, ни предъ судомъ синедріона іудеи не упрекали въ этомъ Іисуса. Тѣмъ не менѣе на вопросъ: „почему, на какомъ основаніи Іисусъ Христосъ вкушалъ пасхальнаго агнца днемъ раньше другихъ?“—отвѣтить не легко. Намъ извѣстны три попытки разрѣшенія этого вопроса, но ни одну изъ нихъ нельзя назвать вполнѣ удовлетворительною [1]).

Такъ, напр., извѣстный нѣмецкій ученый богословъ Эбрардъ [2]), желая уяснить себѣ поведеніе Іисуса Христа, допускаетъ, что Іисусъ Христосъ вовсе не совершалъ во время Своей послѣдней вечери съ учениками ветхозавѣтной пасхи, не вкушалъ пасхальнаго агнца [3]). Конечно, если согласиться съ Эбрардомъ, то Іисусъ не нарушалъ Моисеева закона о времени совершенія ветхозавѣтной пасхи, и все дѣло объясняется весьма просто. Но какъ же—спрашивается—еван-

---

[1]) Къ числу этихъ попытокъ мы не причисляемъ 1) того наивнаго объясненія, по которому въ годъ смерти Спасителя у евреевъ былъ будто-бы невѣрно составленъ календарь и одинъ только Христосъ совершилъ пасху въ надлежащее время (у Епифанія, „Haer“ LI, n. 26, 27); 2) мнѣнія, будто-бы іудеи отложили тогда празднованіе своей пасхи на день далѣе, чтобы это празднованіе не было препятствіемъ для преданія Іисуса Христа крестной смерти (Евсевій, Златоустъ, срвн. „Бесѣды на Матѳ.“, стр. 84); наконецъ, 3) предположенія, будто-бы для избѣжанія того, чтобы праздникъ пасхи не приходился непосредственно предъ субботою, іудеи переносили этотъ праздникъ на слѣдующій день, т.-е., соединяли съ субботою, ибо въ противномъ случаѣ было бы сряду два дня, въ которые ничего нельзя было бы дѣлать (Binei, „De morte Jesu Christi“, lib. 1, cap. 1).

[2]) „Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte“, стр. 514.

[3]) Такъ, между прочимъ, думали и нѣкоторые изъ древнихъ, какъ, напр., Аполлинарій, Климентъ Александрійскій и др.

ѣелисты (особенно три первые) говорятъ о послѣдней вечери, совершонной Іисусомъ Христомъ, именно какъ о вечери *пасхальной* (Мѳ. XXVI, 17; Мр. XIV, 12; Лук. XXII, 8 и др.)? На этотъ вопросъ Эбрардъ отвѣчаетъ тѣмъ, что первые евангелисты не были очевидцами-свидѣтелями совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней прощальной вечери (solche Berichterstatter, wie der Vervasser des griech Mattheus, ferner Marcus und Lucas, nicht Augenzeugen waren), а потому и легко могли, по недоразумѣнію (durch leises Missverständniss), придти къ убѣжденію, что послѣдняя вечеря, совершонная Іисусомъ Христомъ вмѣстѣ съ Его учениками, была, дѣйствительно, іудейскою пасхою, тогда какъ очевидцы евангельской исторіи, по всей вѣроятности, разсказывали о пасхѣ уже чисто христіанскаго характера Такъ думаетъ ученый, который въ первомъ изданіи своей книги еще придерживается хронологическихъ указаній трехъ первыхъ евангелистовъ! Намъ кажется, что перемѣною своего первоначальнаго взгляда на настоящій Эбрардъ ничего не выигралъ. Онъ если и не принимаетъ взгляда многихъ ученыхъ (Шварца, Бенгеля, Герике, Шотта, Ольсгаузена и Тирта), что Матѳей самъ перевелъ свое Евангеліе на греческій языкъ, то все-таки признаетъ, что переводъ этотъ сдѣланъ еще при жизни апостоловъ, безъ сомнѣнія на ихъ глазахъ и по ихъ порученію [1]). И вдругъ этотъ же самый Эбрардъ допускаетъ подобный недосмотръ со стороны апостоловъ! Да и какъ ветхозавѣтную пасху можно было смѣшать съ пасхою христіанскою, столь отличною отъ первой и по мѣсту, и по своему внутреннему значенію и характеру, и даже, наконецъ, по своимъ внѣшнимъ условіямъ! Ясно, что попытка Эбрарда должна быть отнесена къ числу совершенно неудачныхъ.

Гораздо правдоподобнѣе рѣшаютъ вопросъ о времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней Его пасхальной вечери другіе ученые [2]). „Хотя по закону Моисея, — говоритъ, напр., Филаретъ, — какъ счетъ сутокъ начинался съ вечера, такъ и пасхальный праздникъ начинался вечеромъ 14-го дня Нисана: но въ позднемъ обыкновеніи іудеевъ и приготовительныя къ празднику сутки относились также къ празднику и, такимъ образомъ, вмѣсто 7 считали 8 дней опрѣсночныхъ. Къ этому довела и нужда. По стеченію народа къ пасхѣ въ Іерусалимъ, очень многимъ, и особенно бѣднымъ, недоставало ни помѣщенія, ни другихъ потребностей для празднованія пасхи въ одинъ и тотъ же день.

---

[1]) „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch.“, стр. 786.

[2]) Людовикъ Канеллъ, Іоаннъ 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, infucatæ denique pietatis exercitia strenue urgentur. Editio secunda a innumeris mendis, quibus prior scatebat, diligenter purgata, et triplici indice locupletata. 1689), Гугъ, Филаретъ (Черниговскій), А. В. Горскій, еп. Михаилъ (Лузинъ), Виталій (Гречулевичъ) и др.

Потому значительная часть людей и преимущественно бѣдные приготовляли и вкушали пасхальный агнецъ въ предпраздненство пасхи, въ 13-й день Нис...а, соотвѣтствующаго половинѣ марта и апрѣля. Народъ оправдывался въ своемъ обыкновеніи еще и тѣмъ, что считалъ начало Нисана отъ соединенія луны съ солнцемъ, тогда какъ книжные люди считали съ первой четверти луны, т.-е. сутками позже. Такимъ образомъ, старѣйшины іудейскіе, по повѣствованію евангелиста Іоанна, утромъ дня, слѣдовавшаго за совершеніемъ пасхи Спасителемъ, *не внидоша въ преторъ, да не осквернятся, но да ѣдятъ пасху* (Іоан. XVIII, 28). Эти люди, какъ люди богатые, имѣли всѣ средства праздновать пасхальную вечерю въ положенное закономъ время, въ 14-й день Нисана; къ тому же они хотѣли всегда казаться образцами праведности законной. Утромъ того дня, когда уже осужденъ былъ Спаситель, синедріонъ только готовился къ Пасхѣ (Іоан. XIX, 14). Другое дѣло — люди бѣдные: ихъ самая бѣдность заставляла не столько дорожить буквою закона, сколько духомъ его. Такъ и ученики Іисуса уже въ предпраздненство Пасхи начинаютъ готовиться къ исполненію предписаній закона о пасхальномъ агнцѣ“ [1]). Архимандритъ (нынѣ епископъ) Михаилъ, хотя собственно говоря и отказался отъ рѣшенія вопроса, почему Іисусъ Христосъ вкушалъ пасхальнаго агнца днемъ раньше другихъ, говоря, „что мы этого не знаемъ“, но въ концѣ концовъ и онъ принимаетъ это объясненіе. „Кажется,—говоритъ онъ,—болѣе вѣроятно то объясненіе этого факта, что около времени Христова было въ обычаѣ у іудеевъ двухдневное совершеніе *праздника* Пасхи, 13-го и 14-го чиселъ Нисана [2]). По изслѣдованію Гуга, хотя въ Іудеѣ въ день предшествующій Пасхѣ работали до полудня, но въ Галилеѣ не производили никакихъ работъ въ продолженіе цѣлаго дня предъ Пасхою. Іерусалимскій талмудъ также безусловно утверждаетъ, что день, предшествующій Пасхѣ, такъ же святъ, какъ и самый день Пасхи. На этомъ основаніи нашъ почтенный богословъ Михаилъ дѣлаетъ слѣдующее предположеніе: „что касается до агнца пасхальнаго,—говоритъ онъ [3]),—могъ ли онъ быть приготовленъ и вкушаемъ въ этотъ же день, то надобно полагать, что іудеи, не препятствуя обычаю галилеянъ праздновать и день предшествующій Пасхѣ какъ день самой Пасхи, тогда, когда они праздновали его въ Іерусалимѣ, дозволяли имъ вкушать днемъ ранѣе пасхальнаго вечера и агнца, чему благопріятствовало и то обстоятельство, что въ краткій срокъ, назначенный закономъ для закланія агнцевъ пасхальныхъ, затруднительно было при храмѣ приготовлять то количество ихъ, какое нужно было для всѣхъ, стекавшихся въ то время въ Іерусалимѣ праздновать Пасху. Во избѣ-

---

[1]) „Бес. о страд.“, ч. 1, стр. 10—11.

[2]) „О евангеліяхъ и евангельской исторіи“, 1870, стр. 269.

[3]) „О евангеліяхъ и евангельской исторіи“, М. 1870, стр. 271.

жаніе этого затрудненія, нужно полагать, и разрѣшено было особенно *галилеянамъ*, соотвѣтственно ихъ обычаю, вкушать пасхальную вечерю днемъ ранѣе назначеннаго закономъ времени, именно *въ вечеру 13-го Нисана*, хотя *общее празднованіе* и совершаемо было вечеромъ *слѣдующаго* дня. Господь воспользовался симъ и, предвидя близость страданій Своихъ, совершилъ *по обычаю галилеянъ* пасхальную вечерю ранѣе общаго празднованія, 13-го числа, а 14-го, въ день общаго празднованія Пасхи, предъ вечеромъ, въ который начиналось вкушеніе пасхальнаго агнца, былъ распятъ".

Какъ объясненіе Филарета, такъ и объясненіе Михаила, сами по себѣ, въ высшей степени правдоподобны; но, къ сожалѣнію, они не имѣютъ для себя твердаго историческаго основанія. Мы ни откуда не знаемъ, чтобы около времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа у іудеевъ дѣйствительно было въ обычаѣ двухдневное совершеніе *праздника* Пасхи 13-го и 14-го чиселъ Нисана, а нашъ извѣстный ученый гебраистъ Д. А. Хвольсонъ (заслуженный ординарный профессоръ еврейскаго языка и библейской археологіи при с.-петербургской духовной академіи, докторъ еврейской словесности) прямо утверждаетъ, что такого обыкновенія у іудеевъ никогда и быть не могло. Самъ Михаилъ не особенно, повидимому, довѣряетъ своему объясненію; по крайней мѣрѣ, на вопросъ, разрѣшаемый этимъ объясненіемъ, почему Іисусъ Христосъ вкушалъ пасхальнаго агнца днемъ раньше другихъ? онъ, какъ мы видѣли, скромно отвѣтилъ: „мы этого не знаемъ". Такимъ образомъ, на вышеприведенное объясненіе можно смотрѣть только какъ на гипотезу весьма близкую къ истинѣ, но не подтвержденную еще археологическими изслѣдованіями.

Гораздо правдоподобнѣе, по нашему мнѣнію, рѣшеніе вопроса о времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней пасхальной вечери, предложенное Хвольсономъ [1]). Результаты, достигнутые научными изслѣдованіями Хвольсона, состоятъ въ слѣдующемъ: „1) раввинизмъ развивался постепенно, долго боролся противъ болѣе древняго пониманія Моисеевыхъ законовъ, пріобрѣталъ все болѣе и болѣе почвы и достигъ господства только къ началу II столѣтія. 2) раввинское опредѣленіе, въ силу котораго пасхальная жертва вытѣсняетъ субботу (т.-е. можетъ быть принесена въ субботу), возникло въ болѣе позднее время и во время Іисуса не имѣло еще значенія, ибо тогда считалось недозволеннымъ приносить эту жертву въ субботу. 3) Раввинское опредѣленіе, по которому пасхальнаго агнца слѣдовало закалать въ послѣобѣденные часы, т.-е. между 3—5 ч., также относится къ болѣе позднему времени и ко времени Іисуса также не имѣло еще силы, ибо тогда жертва эта была закалаема только послѣ захожденія солнца. 4) Поэтому, если 14-е число перваго мѣсяца со-

[1]) „Христ. Чтеніе", 1878, III—IV, стр. 352—419.

впадало *съ пятницей*, то эта жертва уже не могла быть закалаема послѣ захода солнца, такъ какъ этимъ временемъ начинается суббота, въ которую не дозволялось приносить и закалать пасхальную жертву. 5) Въ годъ смерти Іисуса Христа 14-е Нисана совпало съ пятницей, въ которую нельзя было закалать пасхальнаго агнца, *вслѣдствіе столкновенія съ субботой*. 6) Поэтому *закланіе* пасхальнаго агнца *для всѣхъ евреевъ* было перенесено на 13-е, т.-е. на вечеръ четверга. Предписаніе же Моисея, чтобы пасхальный агнецъ былъ вкушаемъ *до утра*, одни толковали въ томъ смыслѣ, что подъ этимъ разумѣется утро той ночи, въ которую закалали пасхальнаго агнца, въ какой бы день это ни случилось; другіе, однако, полагали, что подъ выраженіемъ „до утра“ всегда слѣдуетъ понимать только утро 15-го. Іисусъ Христосъ и Его ученики, а можетъ быть, еще и другіе евреи, держались перваго толкованія и *вкушали* пасхальнаго агнца *уже 13-го вечеромъ*, какъ сказано въ Евангеліи Іоанна (Іоан. XVIII, 28)“. Объясненіе Хвольсона хотя также гипотетично въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ, но все-таки намъ кажется весьма правдоподобнымъ и мы вполнѣ съ нимъ согласны. Мы несогласны съ Хвольсономъ только въ томъ, какъ при настоящемъ своемъ объясненіи онъ старается примирить кажущееся разногласіе о времени совершенія Іисусомъ Христомъ Своей послѣдней пасхальной вечери между евангельскими повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ и повѣствованіемъ евангелиста Іоанна. Для этого онъ допускаетъ, что въ первоначальномъ текстѣ Евангелія Матѳея было сказано: „первый день опрѣсночный *приблизился*, и приблизились ученики къ Іисусу и сказали“, и т. д. Но мы не знаемъ ровно никакого основанія для такого предположенія, и потому считаемъ его совершенно произвольнымъ. Евангелисты ясно отличали *приближеніе* праздника опрѣсноковъ отъ *наступленія* его: „*приближался* праздникъ опрѣсноковъ.... *Насталъ* же день опрѣсноковъ“ (Лук. XXII, 1, 7). Мы глубоко уважаемъ ученые труды Хвольсона и вполнѣ вѣримъ ему, „что во всей *еврейской* литературѣ *въ теченіе болѣе чѣмъ 3000 лѣтъ* подъ выраженіемъ: *первый день опрѣсночный никогда и нигдѣ* не понимали ничего инаго, какъ только 15-е число мѣсяца Нисана“. Но въ то же время мы и не можемъ не согласиться съ мнѣніемъ его противника, еп. Виталія (Гречулевича), что, называя этотъ день „первымъ опрѣсночнымъ“, евангелистъ Матѳей употребилъ такое названіе не въ томъ буквальномъ смыслѣ, въ какомъ оно значится въ Пятокнижіи Моисеевомъ, а въ смыслѣ общемъ, техническомъ. Въ буквальномъ смыслѣ евангелисты даже и не могли употреблять его въ данномъ случаѣ. „Подъ выраженіемъ: „первый день опрѣсночный“, — говоритъ Хвольсонъ,—евреи *всѣхъ временъ и всѣхъ странъ* понимали не что иное, какъ 15-е, но никогда не понимали 14-е и тѣмъ менѣе 13-е, которое было обыкновеннымъ буднимъ днемъ и никогда не отлича-

лось отъ другихъ будничъ дней". Слѣдовательно, если допустить, что евангелистъ Матѳей употребилъ выраженіе „первый день опрѣсночный" въ собственномъ смыслѣ, то выходитъ, что Іисусъ Христосъ совершилъ пасхальную вечерю даже и не 14-го Нисана въ пятницу вмѣстѣ со всѣми іудеями, а уже на другой день, вечеромъ 15-го Нисана, въ субботу, что совершенно противно и ветхозавѣтному закону, и общему ходу событій, какъ они излагаются даже и въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. На основаніи самыхъ повѣствованій трехъ первыхъ евангелистовъ можно уже думать, что выраженіе: „первый день опрѣсночный" въ нихъ употреблено только въ общемъ, но никакъ не въ собственномъ смыслѣ. Ибо что̀ такое „первый день опрѣсночный", по изъясненію повѣствованій трехъ первыхъ евангелистовъ? День, „когда закалали пасхальнаго агнца" (Мр. XIV, 12), день, „когда *надлежало* закалать пасхальнаго агнца" (Лук. XXII, 7). Πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον,—ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα Мы думаемъ, что самъ почтенный профессоръ согласится съ нами въ томъ, что *никогда и нигдѣ въ теченіе болѣе чѣмъ 3000 лѣтъ евреи всѣхъ временъ и всѣхъ странъ* не закалывали пасхальнаго агнца „въ первый день опрѣсночный", т.-е. 15-го Нисана, а еще менѣе думали, что въ этотъ день *надлежало* закалать и вкушать пасхальнаго агнца. Но когда же *надлежало* закалать и вкушать пасхальнаго агнца въ годъ смерти Спасителя по изслѣдованіямъ самого Хвольсона? 13-го Нисана. Слѣдовательно, хотя три первые евангелиста, указывая, на день совершенія Спасителемъ послѣдней пасхальной вечери, и называютъ его первымъ днемъ опрѣсночнымъ", но разумѣютъ тотъ именно день, въ который *надлежало* закалать пасхальнаго агнца, т.-е. 13-й день Нисана, какъ и евангелистъ Іоаннъ. Что выраженіе: „первый день опрѣсноковъ" тремя первыми евангелистами употреблено не въ буквальномъ, а въ общемъ смыслѣ, какъ указаніе на извѣстный день, такъ или иначе причисляемый къ днямъ пасхальнымъ, доказываетъ и слѣдующее мѣсто въ Евангеліи отъ Луки: „приближался праздникъ опрѣсноковъ, называемый Пасхою (Лук. XXII, 1). Отсюда видно, что для евангелиста выраженіе: „праздникъ опрѣсноковъ", по своему внутреннему значенію, тождественно съ выраженіемъ „праздникъ Пасхи". Послѣ всего сказаннаго ясно, что между нашими евангельскими повѣствованіями нѣтъ никакого разногласія относительно указанія времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней пасхальной вечери: всѣ они согласны между собою въ томъ, что вечеря эта была совершена 13-го Нисана, въ четвергъ вечеромъ. Такимъ образомъ, закончивъ съ вопросомъ о времени совершенія послѣдней вечери, перейдемъ теперь къ изложенію самаго событія.

Итакъ, въ четвергъ, 13-го Нисана, когда всѣ іудеи должны были закалать пасхальнаго агнца (такъ какъ 14-е Нисана приходилось въ

пятницу, а слѣдовательно, вечеромъ въ пятницу, по захожденіи солнца, съ наступленіемъ субботы, закалать агнца уже было нельзя), ученики спросили Іисуса, гдѣ Ему угодно, чтобы приготовлена была пасха. Такъ какъ по закону (Второз. XVI, 5, 6), пасха іудеями могла быть совершаема только въ Іерусалимѣ, то, подозвавши къ Себѣ любимыхъ учениковъ Своихъ, Іисусъ Христосъ послалъ ихъ въ городъ Іерусалимъ, говоря: „при входѣ вашемъ въ городъ встрѣтится съ вами человѣкъ, несущій кувшинъ воды; послѣдуйте за нимъ въ домъ, въ который пойдетъ онъ, и скажите хозяину дома: „Учитель говоритъ тебѣ: гдѣ комната, въ которой бы Мнѣ ѣсть пасху съ учениками Моими?“ И онъ покажетъ вамъ горницу большую, устланную; тамъ приготовьте“. Они пошли и нашли, какъ сказалъ имъ Іисусъ, и приготовили пасху. Штраусъ [1]) совершенно правъ, когда думаетъ, что евангелисты въ этомъ случаѣ имѣли намѣреніе разсказать о чудесномъ событіи (вѣрнѣе—указать на сверхъестественность событія), божественномъ предвѣдѣніи и управленіи сердцами людей. Дѣйствительно, нужно согласиться, что признаки отысканія горницы для совершенія пасхи указаны Іисусомъ Христомъ слишкомъ случайные, и они ясно говорятъ о томъ, что Христосъ обладалъ способностью прозрѣвать въ будущее—способностью, которая свойственна только Существу, стоящему внѣ условій пространства и времени, т.-е. Богу.

Когда комната и все необходимое для совершенія пасхальной вечери были уже приготовлены, вечеромъ пришелъ Іисусъ и возлегъ вмѣстѣ съ Своими учениками. Между учениками въ это время возникъ споръ о томъ, кто изъ нихъ долженъ почитаться бо́льшимъ. Нѣкоторые ученые думаютъ, что споръ учениковъ о первенствѣ былъ возбужденъ по случаю размѣщенія ихъ вблизи своего Учителя [2]). Но намъ кажется болѣе правдоподобнымъ мнѣніе другихъ ученыхъ, по которому споръ о первенствѣ между учениками былъ возбужденъ по поводу того,—кто изъ нихъ долженъ принять на себя обязанность слуги и предъ вечерею умыть ноги возлежащимъ, какъ это было въ обычаѣ у іудеевъ. Исполненный любви къ ученикамъ Своимъ, Христосъ не могъ оставить безъ обличенія слабости ихъ, поднявшей споръ о первенствѣ. Но, зная человѣческую природу, на которую гораздо болѣе дѣйствуетъ всегда примѣръ, нежели слова, Онъ сначала началъ обличать ихъ дѣйствіемъ и потомъ уже предложилъ наставленія. Не говоря ни слова, Онъ всталъ съ вечери, снялъ съ Себя верхнюю одежду и, взявъ полотенце, препоясался имъ, потомъ Самъ влилъ воду въ умывальницу и началъ умывать ноги ученикамъ Своимъ и отирать ихъ полотенцемъ, которымъ былъ препоясанъ.

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 383.

[2]) Филаретъ, „Бесѣд. о страд.“, ч. I, стр. 17.

Когда Онъ подошелъ къ Симону Петру, тотъ сказалъ Ему: „Господи! Тебѣ ли умывать ноги мои?“ На это Іисусъ отвѣчалъ ему: „что я дѣлаю, теперь ты не знаешь, а уразумѣешь послѣ“. Но Петръ стоялъ на своемъ: „не умоешь ногъ моихъ во вѣкъ“. И только когда Іисусъ замѣтилъ ему, что если Онъ не умоетъ *его* (не сказалъ: ногъ, а — *его*), то онъ не будетъ имѣть части съ Нимъ, — пылкій и энергичный Петръ воскликнулъ: „Господи! не только ноги, но и руки, и голову!“ Въ отвѣтъ на это, заимствуя образъ отъ человѣка, который омылся въ рѣкѣ и вышелъ изъ нея чистымъ, но, ставъ ногами на землю, замаралъ ихъ пылью и потому снова долженъ омыть ихъ, Іисусъ Христосъ сказалъ Петру: „омытому только нужно умыть ноги, потому что чистъ весь“; при этомъ Онъ пользуется случаемъ, чтобы возбудить въ душѣ Іуды сознаніе всей нравственной грязи того преступленія, которое онъ уже рѣшился совершить, и потому прибавилъ: „и вы чисты, но не всѣ“. Ибо зналъ Онъ, — говоритъ евангелистъ, — предателя Своего, потому и сказалъ: „не всѣ вы чисты“. Послѣ умовенія ногъ Іисусъ снова надѣлъ Свою одежду и, возлегши съ учениками, началъ изъяснять имъ значеніе совершеннаго Имъ дѣйствія. „Знаете ли, что́ Я сдѣлалъ вамъ?“ „Цари господствуютъ надъ народами (языческіе владыки величаются пышными титулами, но не отвѣчаютъ этимъ титуламъ своими дѣлами) и владѣющіе ими благодѣтелями называются (напр., Птоломеи — *эвергеты*). А вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій! Ибо кто больше, возлежащій или служащій? не возлежащій ли? А Я посреди васъ какъ служащій. Вы называете меня Учителемъ и Господомъ; и правильно говорите, ибо Я точно Тотъ. Итакъ, если Я, Господь и Учитель, умылъ ноги вамъ, то вы должны умывать ноги другъ другу. Ибо Я далъ вамъ примѣръ, чтобы и вы дѣлали то же, что Я сдѣлалъ вамъ. Истинно, истинно говорю вамъ: рабъ не больше господина своего и посланникъ не болѣе пославшаго его. Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете“. При этомъ Іисусъ Христосъ снова пользуется случаемъ, чтобы напомнить Іудѣ о томъ ужасномъ преступленіи, которое онъ задумалъ. Но раскаянія не послѣдовало и на этотъ разъ. Впрочемъ до сихъ поръ Іисусъ Христосъ дѣлалъ указанія на Своего предателя не ясно („не всѣ вы чисты“; „ядущій со Мною хлѣбъ поднялъ на Меня пяту свою“), такъ что ихъ могъ понять лишь одинъ Іуда. Но во время вечери, видя, что тайныя указанія не пробуждаютъ къ раскаянію совѣсти Іуды, Іисусъ возмутился духомъ надъ такою ожесточенностью сердца человѣческаго и сказалъ уже открыто: „истинно, истинно говорю вамъ, что одинъ отъ васъ предастъ Меня“. Слова эти, ясно указывавшія на то, что одинъ изъ приближеннѣйшихъ лицъ есть предатель, поразили и опечалили учениковъ Іисуса, и они одинъ за другимъ начали спраши-

вать Его: „не я ли, Господи?“ Такой-же вопросъ между прочимъ предложилъ ему и Іуда, и Іисусъ отвѣтилъ ему: „ты сказалъ“. Такъ какъ для посторонняго лица отвѣтъ этотъ еще не можетъ быть названъ вполнѣ утвердительнымъ, то Петръ сдѣлалъ знакъ Іоанну, который въ это время возлежалъ у груди Іисуса, чтобы онъ спросилъ Учителя, кто это, о которомъ Онъ говоритъ. Іоаннъ, припадши къ груди Іисуса, сказалъ Ему: „Господи! кто это?“ Іисусъ отвѣчалъ: „тотъ, кому Я, обмакнувъ кусокъ хлѣба, подамъ“. И обмакнувъ въ „солило“ кусокъ хлѣба, Онъ подалъ Іудѣ Симонову Искаріоту. Такимъ образомъ, о согрѣшившемъ и непослушавшемся первыхъ двухъ увѣщаній Іисусъ Христосъ повѣдуетъ Своей церкви. Но Іуда оказывается закоренѣлымъ грѣшникомъ; въ немъ нѣтъ и малѣйшаго слѣда раскаянія. Вотъ почему, обратившись къ нему, Христосъ сказалъ: „что́ дѣлаешь, дѣлай скорѣе“. Эти слова могли быть понятными только для самого Христа, Іуды, Петра и Іоанна. Для остальныхъ учениковъ они не могли быть вполнѣ понятными. А такъ какъ у Іуды былъ ящикъ съ деньгами, то они и думали, что этими словами Іисусъ повелѣлъ ему купить, что́ нужно, къ празднику или дать что-нибудь нищимъ.—Принявъ омоченный въ „солило“ кусокъ хлѣба, Іуда тотчасъ вышелъ. На дворѣ стояла ночь. По уходѣ Іуды [1]), Іисусъ Христосъ началъ говорить ученикамъ Своимъ о томъ, какъ Онъ желалъ совершить съ ними эту пасху, чѣмъ, очевидно, давалъ имъ знать, что Онъ намѣренъ былъ совершить нѣчто особенное. И дѣйствительно, по окончаніи ветхозавѣтной пасхальной вечери, Онъ совершаетъ вечерю новую, вечерю новозавѣтную—Евхаристію. Взявъ въ руки хлѣбъ, благодаривъ, благословивъ, преломивъ и раздавая ученикамъ Своимъ, Онъ сказалъ: „пріимите, ядите, *сіе* есть тѣло Мое, которое за васъ предается во оставленіе грѣховъ“; затѣмъ, взявъ чашу и благодаривъ, также подалъ имъ, говоря: „пейте отъ нея всѣ; ибо *сіе* есть кровь Моя новаго завѣта, которая за васъ и за многихъ проливается во оставленіе грѣховъ. Сіе творите въ Мое воспоминаніе“. И, воспѣвъ, пошли на гору Елеонскую.

Противъ этого евангельскаго событія нѣтъ недостатка въ возраженіяхъ со стороны отрицательной критики. Вѣрная самой себѣ

---

[1]) Присутствовалъ ли Іуда при совершеніи Іисусомъ Христомъ Божественной Евхаристіи—вопросъ довольно трудный для рѣшенія. Многіе ученые отвѣчаютъ на него отрицательно, другіе—утвердительно. Исходя отъ словъ Спасителя: „пійте отъ нея вси“ и замѣчанія евангелиста: „и пиша отъ нея вси“, архіепископъ Филаретъ приходитъ къ заключенію, что и предатель Іуда не былъ лишенъ вечери Христовой („бесѣда о страд.“, ч. I, стр. 37). Но намъ кажется, что въ выводѣ Филарета заключается болѣе, чѣмъ сколько содержатъ посылки; притомъ же съ точки зрѣнія Филарета слѣдуетъ думать, что Іуда, не вкушая пречистаго тѣла Христова, пилъ только чашу... Впрочемъ, такъ ли оно было, или иначе,—это не имѣетъ особенно важнаго значенія для жизнеописанія Іисуса Христа. Чудная благость Господа къ грѣшникамъ и въ частности къ Іудѣ достаточно доказана Евангеліемъ и безъ того.

(свойство похвальное, но оно достойно лучшаго назначенія), отрицательная критика и здѣсь начинаетъ свое дѣло сравненіемъ повѣствованій и указаніемъ между ними „непримиримыхъ противорѣчій". Между тѣмъ какъ по синоптикамъ,—говоритъ, напр., Штраусъ [1]),—на послѣдней вечери Іисусъ установляетъ Евхаристію, у Іоанна, *напротивъ* (vielmehr), Онъ совершаетъ омовеніе ногъ. Чѣмъ-же объяснить такое разногласіе евангельскихъ повѣствованій? Для рѣшенія этого вопроса Штраусъ обращается къ слѣдующей дилеммѣ: или, при написаніи своего Евангелія, Іоаннъ имѣлъ въ виду только восполненіе опущеннаго синоптиками (т.-е. тремя первыми евангелистами),—въ такомъ случаѣ понятно, почему онъ опустилъ въ своемъ повѣствованіи разсказъ объ установленіи Евхаристіи,—но зато непонятнымъ осталось бы, зачѣмъ онъ повѣствуетъ, напр., о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ народа, о которомъ такъ ясно и наглядно разсказали уже первые евангелисты; или же, при написаніи своего Евангелія, онъ вовсе не имѣлъ намѣренія восполнять другія евангельскія повѣствованія, но описывалъ жизнь Іисуса Христа самъ по себѣ, безъ отношенія къ другимъ повѣствователямъ,—въ такомъ случаѣ является совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ онъ могъ опустить въ своемъ повѣствованіи столь важное событіе, какъ установленіе Евхаристіи, которое имѣетъ существенное значеніе не только въ жизни самого Іисуса Христа, но и во всей послѣдующей жизни учрежденнаго Имъ общества. Свое настоящее недоразумѣніе Штраусъ разрѣшаетъ въ концѣ концовъ тѣмъ, что Іисусъ Христосъ вовсе и не устанавливалъ Евхаристіи, какъ обряда (als Ritus), т.-е. въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ Евхаристію протестантскіе богословы, а еще менѣе—какъ понимаютъ ее католики. Впрочемъ, мысль эта принадлежитъ собственно не Штраусу. Еще Шлейермахеръ утверждалъ въ своихъ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ берлинскомъ университетѣ,—„что изъ собственныхъ словъ Христа, какъ они переданы намъ въ трехъ (первыхъ) евангеліяхъ, непосредственно нельзя заключать, будто-бы Христосъ установилъ (Евхаристію) какъ постоянный институтъ въ христіанской церкви, такъ какъ здѣсь (на тайной вечери) Онъ имѣлъ дѣло только съ небольшимъ числомъ учениковъ Своихъ, съ апостольскимъ кружкомъ, и слѣдовательно если Онъ повелѣлъ имъ повторять это дѣйствіе, то отсюда еще *нельзя* выводить, что Онъ повелѣлъ это дѣлать и всей христіанской Церкви вообще, напротивъ,—вполнѣ *возможно* заключать, что Онъ заповѣдалъ это только однимъ апостоламъ, чтобы чрезъ такое торжественное воспоминаніе укрѣпить между Собою и ими особенное отношеніе [2]). Въ этой мысли Шлейермахера поддерживаетъ, по его словамъ, поведеніе

---

[1]) „Das Leben Jesu", II, стр. 401; его же „Das Leben Jesu", 1874, стр. 281.
[2]) „Das Leben Jesu", стр. 419.

евангелиста Іоанна, который подробно разсказываетъ объ умовеніи ногъ и проходитъ полнымъ молчаніемъ установленіе Евхаристіи,— откуда будто-бы всецѣло слѣдуетъ, что умовенію ногъ евангелистъ Іоаннъ придавалъ гораздо бо́льшее значеніе, чѣмъ Евхаристіи. Но какъ же — спрашивается — объяснить теперь ученіе о Евхаристіи ап. Павла въ его посланіи къ Коринѳянамъ, свидѣтельства апостольскія и книги Дѣяній Апостольскихъ о совершеніи Евхаристіи и вообще всю практику первенствующей церкви? На этотъ вопросъ Шлейермахеръ даетъ ясный и короткій отвѣтъ: ученики, принимавшіе личное участіе на тайной вечери, не вполнѣ вѣрно поняли мысль Христа, заключавшуюся въ совершеніи Евхаристіи.

Да, читатели! Много недоразумѣній существовало въ теченіе восемнадцати столѣтій! И причиною этого въ большинствѣ случаевъ оказываются наши евангелисты. Обыкновенныя дѣйствія, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ, быть можетъ, и фокусы они считали чудесами, дѣйствіями сверхъестественными, какими-то знаменіями, притчи — фактами; свои субъективныя, визіонерныя состоянія — явленіями внѣшними, объективными, не понимали ясныхъ словъ Христа, а Его дѣйствіямъ приписывали такое значеніе, какого они никогда не имѣли!... Только ученымъ евангельскимъ критикамъ нашего просвѣщеннаго XIX столѣтія мало-по-малу удается возстановлять истину. Но чтобы видѣть, такъ ли оно на самомъ дѣлѣ, — разсмотримъ ближе сужденія этихъ ученыхъ. Что первымъ тремъ евангелистамъ было извѣстно умовеніе ногъ, совершонное Іисусомъ Христомъ на тайной вечери, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Лука приводитъ рѣчь Христа, гдѣ, между прочимъ, говорится: „кто изъ васъ большій, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій. Ибо кто больше, возлежащій или служащій? не возлежащій ли? *А Я посреди васъ какъ служащій*“ (Лук. XXII, 26, 27; ср. Іоан. XIII, 12—17). По своему содержанію и характеру эта рѣчь весьма близка къ той, которую приводитъ Іоаннъ тотчасъ послѣ разсказа объ умовеніи ногъ и въ которой Христосъ изъяснялъ ученикамъ Своимъ смыслъ совершоннаго Имъ дѣйствія. У Луки эта рѣчь сама по себѣ (особенно послѣднія слова Христа) была бы совершенно непонятна. Что первые три евангелиста опустили омовеніе ногъ потому же, почему они не повѣствуютъ и о многихъ другихъ событіяхъ изъ жизни Іисуса Христа (Іоан. XXI, 25; XX, 30; Мѳ. VIII, 16 и др.), — въ этомъ также не можетъ быть никакого сомнѣнія. Такимъ образомъ, намъ остается рѣшить вопросъ только о томъ, какимъ образомъ Іоаннъ могъ пройти молчаніемъ установленіе Евхаристіи. Впрочемъ уже самъ Шлейермахеръ вполнѣ чувствовалъ всю несостоятельность своего перваго предположенія, что Іисусъ Христосъ заповѣдалъ совершать Евхаристію будто-бы однимъ только непосредственнымъ ученикамъ Своимъ, а не всей христіанской Церкви вообще. Онъ самъ предвидѣлъ серьёз-

ность возраженій противъ своего предположенія со стороны практики всей первенствующей христіанской Церкви, засвидѣтельствованной какъ книгой Дѣяній Апостольскихъ, такъ и посланіемъ ап. Павла къ Коринѳянамъ. Но его предположеніе неосновательно и съ теоретической стороны. Въ самомъ дѣлѣ, неужели общественные институты и узаконенія вообще сохраняютъ свою силу только относительно тѣхъ лицъ, при жизни которыхъ и для которыхъ они были даны, и не имѣютъ обязательнаго значенія для поколѣній послѣдующихъ и вообще для лицъ, сдѣлавшихся членами извѣстнаго общества послѣ узаконенія тѣхъ или другихъ институтовъ, которые еще не устранены формально тѣмъ же самымъ порядкомъ, которымъ были и установлены? Что сказали бы о человѣкѣ, который сталъ бы проповѣдывать подобное ученіе относительно гражданскихъ узаконеній и институтовъ? Ему навѣрное отказали бы въ здравомысліи. Кромѣ того, нужно замѣтить, въ какомъ заколдованномъ кругу въ данномъ случаѣ находится отрицательная критика. Іоаннъ ничего не говоритъ объ установленіи Евхаристіи потому будто-бы, что Христосъ Евхаристіи не установлялъ. А на какомъ же основаніи отрицательная критика думаетъ, что Христосъ не установлялъ Евхаристіи, какъ обрядъ или—вѣрнѣе—таинство? На томъ основаніи, что о ней не говоритъ Іоаннъ [1]). Гдѣ же здѣсь средняя посылка? Очевидно, ея нѣтъ и быть не можетъ! Чѣмъ же во всякомъ случаѣ должно объяснить себѣ молчаніе Іоанна объ установленіи Іисусомъ Христомъ Евхаристіи? Изъ книги Дѣяній Апостольскихъ и посланія апостола Павла къ Коринѳянамъ мы знаемъ, что уже въ вѣкъ апостольскій христіане повсемѣстно совершали Евхаристію; этого не отвергаетъ и отрицательная критика. Но повсемѣстное распространеніе и совершеніе Евхаристіи предполагаетъ уже и всеобщее знакомство съ исторіею ея установленія тѣмъ болѣе, что между временемъ написанія первыхъ трехъ Евангелій, книги Дѣяній и посланія ап. Павла къ Коринѳянамъ и временемъ установленія Евхаристіи лежалъ не столь великій промежутокъ времени, который могъ бы изгладить изъ памяти христіанъ такое важное событіе, какъ установленіе Евхаристіи. А если такъ, то, слѣдовательно, можно предположить, что хотя Іоаннъ и зналъ объ установленіи Іисусомъ Христомъ Евхаристіи, но онъ не видѣлъ явной необходимости повторять въ своемъ Евангеліи еще разъ то, что уже и безъ него было всѣмъ извѣстно. Такимъ образомъ Іоаннъ имѣлъ основаніе не упоминать объ установленіи Евхаристіи даже и въ томъ случаѣ, еслибы онъ своимъ Евангеліемъ и не хотѣлъ восполнять пробѣлы трехъ первыхъ Евангелій. Но кто же станетъ утверждать, что цѣль написанія Іоанномъ Евангелія заключается *исключительно* только въ одномъ восполненіи евангельскихъ повѣствованій трехъ первыхъ

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 420.

евангелистовъ! Цѣлію его Евангелія, какъ онъ самъ говоритъ (XX, 31), было то, чтобы на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ представить Іисуса какъ Христа, какъ Сына Божія; какъ слово, ставшее плотію. Но для достиженія этой цѣли было, очевидно, также важно и сообщеніе рѣчей Іисуса, не записанныхъ синоптиками (Іоан. XIV—XVII), а въ виду опущенія этихъ рѣчей тремя первыми евангелистами—даже, пожалуй, важнѣе, чѣмъ пятое повтореніе уже четыре раза разсказаннаго четырьмя компетентными лицами и безъ того уже вполнѣ извѣстнаго его читателямъ событія... Послѣ всего сказаннаго намъ кажется, что молчаніе Іоанна объ установленіи Іисусомъ Христомъ Евхаристіи нисколько не подрываетъ довѣрія къ истинности повѣствованія другихъ евангелистовъ и свидѣтельства ап. Павла,—что Евхаристія установлена была именно самимъ Іисусомъ Христомъ. Что касается вопроса о томъ, какъ смотрѣлъ на Евхаристію самъ Христосъ, признавалъ ли Онъ ее таинствомъ, при совершеніи котораго хлѣбъ и вино претворяются въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа, или же только символическимъ дѣйствіемъ единенія вѣрующихъ (какъ между собою, такъ и со Христомъ), то мы укажемъ лишь на одно то, что за пониманіе Евхаристіи въ первомъ смыслѣ говоритъ не только прямой смыслъ словъ Христа: „сіе (τοῦτο ἐστι) есть тѣло Мое“ и „сіе (τοῦτο ἐστι) есть кровь Моя“, но также и писанія апостоловъ и вѣрованіе всей первенствующей Церкви. Говорить же, что ученики невѣрно поняли то значеніе Евхаристіи, которое ей приписывалъ самъ Христосъ, значитъ ничего не говорить или же значитъ говорить на вѣтеръ, не имѣя къ тому ни малѣйшаго твердаго историческаго основанія. Болѣе подробное изслѣдованіе этого вопроса, по нашему мнѣнію, относится уже къ области догматики. Наконецъ, въ сочиненіяхъ отрицательныхъ критиковъ новѣйшаго времени можно встрѣчать еще и другія возраженія противъ разбираемаго нами событія, напр. возраженія Штрауса [1]) по поводу мнимаго противорѣчія евангелиста Матѳея съ остальными евангелистами въ передачѣ словъ Спасителя относительно признаковъ отысканія горницы для вечери, возраженія того же Штрауса [2]) по поводу мнимой нетождественности въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ сдѣланнаго Іисусомъ Христомъ указанія на своего предателя, и т. п. Но намъ кажется, что возраженія эти такого рода, что положительно не заслуживаютъ серьёзнаго вниманія, а потому мы ничего не будемъ говорить о нихъ.

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 381.
[2]) Ibid, стр. 413.

ГЛАВА IV.

Ночь въ Геѳсиманскомъ саду.

На юго-восточной сторонѣ Іерусалима по глубокой долинѣ протекаетъ потокъ Кедронъ, — тотъ потокъ, чрезъ который переходилъ печальный Давидъ, преслѣдуемый собственнымъ сыномъ Авессаломомъ. Долина, бѣдно орошаемая маловоднымъ Кедрономъ, извѣстна въ исторіи съ самой мрачной стороны. Здѣсь приносили дѣтей въ жертву Молоху (1 Цар. 15, 13; 4 Цар. 23, 4, 6—12) и сюда же стекали нечистоты. За Кедрономъ невдалекѣ возвышается гора Масличная или Елеонская и при подошвѣ ея расположено селеніе—Геѳсиманія; вправо отъ Геѳсиманіи тотъ же Кедронъ орошалъ долину Іосафата, долину гробовъ и суда. Вблизи Геѳсиманіи—маслиничный садъ. Здѣсь-то, въ виду такихъ памятниковъ, совершились—по описанію евангелистовъ, предсмертныя страданія Спасителя [1]).

Еще въ сіонской горницѣ Іисусъ началъ съ учениками Свою прощальную бесѣду и продолжалъ ее во время шествія въ Геѳсиманію; въ ней Онъ прежде всего указалъ Своимъ ученикамъ на предстоящія Ему страданія и малодушіе учениковъ. Пылкій и энергичный Петръ и здѣсь не измѣнилъ себѣ: „Господи! я готовъ съ Тобою идти,—сказалъ онъ,—и въ темницу, и на смерть. И еслибы всѣ отреклись отъ Тебя, я никогда не отрекусь“. Но Іисусъ Христосъ глубже зналъ человѣческую природу, чѣмъ Петръ, и на его явную, повидимому, рѣшимость умереть за своего Учителя, отвѣтилъ только прискорбнымъ указаніемъ на предстоящее ему паденіе: „Говорю тебѣ, Петръ, не пропоетъ пѣтухъ сегодня, какъ ты трижды отречешься, что знаешь Меня“. Затѣмъ, послѣ указанія на предстоящія прискорбныя событія, которыя разлучатъ Пастыря отъ овецъ, Учителя отъ учениковъ, Господа отъ рабовъ, Іисусъ Христосъ началъ свою прощальную задушевную рѣчь къ Своимъ возлюбленнымъ „чадцамъ“, въ которой Онъ излагаетъ какъ бы свою послѣднюю волю, даетъ послѣднія наставленія и которую возможно передать только словами самого Евангелія. Давъ Новый Завѣтъ, Онъ даетъ и новую заповѣдь—любить... Съ этою заповѣдію стоитъ въ тѣсной связи другая заповѣдь—вѣровать... Вѣровать въ Бога Отца и вѣровать въ Бога Сына необходимо всякому, желающему получить жизнь вѣчную, потому что Богъ Сынъ есть путь, истина и животъ, Онъ во Отцѣ и Отецъ въ Немъ, вѣра и любовь къ Нему привлекаютъ Духа Утѣшителя; отъ вѣры къ Нему зависятъ миръ вѣрующаго и безсиліе діавола. Онъ—лоза, которая даетъ возможность вѣтвямъ приносить

---

1) Филаретъ, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 1.

плодъ, и безъ Него никто не можетъ творить ничего хорошаго. Вотъ основанія, почему необходимо вѣровать въ Бога Сына, чтобы получить жизнь вѣчную. Затѣмъ Іисусъ молитъ Бога за Себя, за своихъ учениковъ и наконецъ за всѣхъ вѣрующихъ въ Него.

Дошедъ до Геѳсиманіи и оставивъ въ ней восемь учениковъ Своихъ, Іисусъ Христосъ взялъ съ Собою въ садъ геѳсиманскій только трехъ любимѣйшихъ учениковъ Своихъ — Петра, Іакова и Іоанна, которыхъ Онъ болѣе чѣмъ остальныхъ любилъ посвящать въ тайны совершаемаго Имъ дѣла. Они были свидѣтелями славы Его на Ѳаворѣ, имъ суждено было быть свидѣтелями и скорби Его въ геѳсиманскомъ саду. Начавъ скорбѣть и тосковать, Іисусъ сообщилъ о Своемъ тяжеломъ душевномъ состояніи и Своимъ возлюбленнѣйшимъ ученикамъ: „душа Моя скорбитъ смертельно“,—сказалъ Онъ,— „побудьте здѣсь и бодрствуйте со Мною“. И, отошедъ немного, палъ на лицо Свое, молился и говорилъ: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“. Затѣмъ, подошедъ къ ученикамъ и нашедъ ихъ спящими, сказалъ, обращаясь по преимуществу къ Петру, который такъ недавно и такъ настойчиво увѣрялъ Господа, что онъ готовъ умереть вмѣстѣ съ Нимъ, а теперь не могъ преодолѣть и сна, чтобы выполнить желаніе Учителя: „такъ ли не могли вы и одинъ часъ бодрствовать со Мною? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе. Духъ бодръ, плоть же немощна“. Затѣмъ, отошедъ отъ учениковъ въ другой разъ, Іисусъ снова началъ молиться, говоря: „Отче Мой! если не можетъ чаша сія миновать Меня, чтобы мнѣ не пить ея; да будетъ воля Твоя“. По окончаніи молитвы, Онъ опять подошелъ къ ученикамъ Своимъ и опять нашелъ ихъ спящими; ибо у нихъ глаза отяжелѣли. И потому, оставивъ учениковъ, Іисусъ снова отошелъ отъ нихъ и помолился въ третій разъ тою же самою молитвою; въ это время къ Нему явился ангелъ и укрѣплялъ Его. Потъ на лицѣ Христа былъ какъ капли крови, падающія на землю. Пришедъ къ ученикамъ, Іисусъ разбудилъ ихъ и сказалъ: „вы все еще спите и почиваете; вотъ приблизился часъ, и Сынъ человѣческій предается въ руки грѣшниковъ. Встаньте, пойдемъ: приблизился предающій Меня“. И когда еще говорилъ Онъ это, къ нему подошелъ Іуда и съ нимъ множество народа съ мечами и копьями отъ первосвященниковъ и старѣйшинъ народныхъ. Іуда еще раньше, быть можетъ, еще на пути, далъ знакъ своимъ соучастникамъ, сказавъ: „кого я поцѣлую, тотъ и есть, возьмите Его“. Поцѣлуй всегда и у всѣхъ обыкновенно считался знакомъ дружбы и любви (Быт. XXIX, 11, 13; XXXIII, 4; Лук. VII, 45; Дѣян. XX 27; Римл. XVI, 16). И вотъ этотъ-то знакъ дружбы и любви, какъ бы въ посмѣяніе надъ столь высокими нравственными порывами, былъ принятъ злодѣями за условный знакъ, которымъ Іуда предавалъ своего Господа. И дѣйствительно, Іуда

тотчасъ, подошедъ къ Іисусу, сказалъ: „радуйся, Равви!“ и поцѣловалъ Его. Кроткій отвѣтъ Спасителя на предательское лобзаніе привелъ въ оцѣпенѣніе всѣхъ пришедшихъ съ Іудою. Іисусъ же, зная все, что съ Нимъ будетъ, зная, зачѣмъ пришли вооруженныя толпы и чѣмъ окончится все дѣло, вышелъ изъ среды Своихъ учениковъ и спросилъ новыхъ товарищей Іуды: „кого ищете?“ Ему отвѣчали: „Іисуса Назарея“.—„Это Я“, сказалъ имъ Іисусъ. Слово это было какъ бы громовымъ ударомъ для враговъ Іисуса. Они отступили назадъ и пали на землю. „Сила ли слова великаго Пророка,—говоритъ Филаретъ [1]),—праведнаго и святаго Посланника Божія, какъ называлъ народъ Іисуса, поразила нечистую совѣсть пришедшихъ для злодѣянія, или особое чудесное могущество Христа Господа дѣйствовало здѣсь, евангелистъ не говоритъ намъ. Но очевидно то, что величіе Іисуса Христа, открылось предъ лицомъ враговъ Его въ блистательномъ свѣтѣ ясно для всѣхъ и каждаго, что замыслы враговъ предъ Его могуществомъ—паутина [2]). Когда пораженная толпа нѣсколько пришла въ себя. Христосъ снова предложилъ тотъ же вопросъ: „кого ищете?“ И когда воины повторили прежній отвѣтъ, Онъ сказалъ: „Я сказалъ вамъ, что это Я. Итакъ, если Меня ищете, оставьте ихъ (т.-е. учениковъ), пусть идутъ“—да сбудется слово, реченное Имъ: „изъ тѣхъ, которыхъ Ты Мнѣ далъ, Я не погубилъ никого“. Когда враги стали брать Іисуса и возложили на Него руки, ученики увидѣли, къ чему идетъ дѣло, и пришли въ волненіе: ихъ возлюбленнаго Учителя, Котораго жизнь и ученіе такъ высоки и святы, берутъ злодѣи! Предъ глазами учениковъ совершается такая несправедливость, какой еще не видалъ міръ... Вотъ почему, взволнованные этою несправедливостью, ученики спрашиваютъ Господа,—не слѣдуетъ ли употребить на защиту мечъ, противъ насилія воспользоваться силою? Всегда пылкій, энергичный и рѣшительный Петръ не дождался отвѣта Учителя. Онъ извлекъ мечъ, ударилъ имъ раба первосвященникова, по всей вѣроятности болѣе другихъ дерзкаго, и отсѣкъ у него правое ухо. Имя рабу было Малхъ. Но Іисусъ, обратившись къ Петру, сказалъ ему: „возврати мечъ твой въ его мѣсто; ибо всѣ, взявшіе мечъ, мечемъ погибнутъ. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Онъ представитъ Мнѣ болѣе, нежели двѣнадцать легіоновъ ангеловъ? Но какъ же сбудутся Писанія, что такъ должно быть?“ Затѣмъ, обратившись съ кроткимъ упрекомъ къ народу, Онъ сказалъ ему: „какъ будто на разбойника вышли вы съ мечами и кольями взять Меня; каждый день съ вами сидѣлъ Я, уча во храмѣ, и вы не брали Меня. Сіе же все было, да сбудутся Пи-

---

[1]) „Бесѣд. о стр.“, ч. II, стр. 20.

[2]) Штраусъ также высказываетъ мысль, что испугъ толпы въ этомъ случаѣ нельзя объяснить естественно. См. „Das Leben Jesu“, стр. 458.

санія пророковъ". Въ это время ученики, оставивъ Его, бѣжали; а воины, тысяченачальникъ и служители іудейскіе взяли Его, связали и отвели сперва къ Аннѣ или Анану, тестю Каіафы, бывшему прежде первосвященникомъ. За Іисусомъ издали слѣдовали и два ученика Его: Петръ и Іоаннъ. Іоаннъ былъ знакомъ первосвященнику, и потому вошелъ во дворъ первосвященническій вмѣстѣ съ Іисусомъ; Петръ же стоялъ внѣ за дверями. Замѣтивъ это, Іоаннъ вышелъ и попросилъ придверницу, чтобы она впустила во дворъ и Петра. Евангельскія повѣствованія объ этомъ—столь прискорбномъ и тяжеломъ для всего человѣчества—событіи также не избѣжали множества возраженій со стороны отрицательной критики. О геѳсиманской скорби Христа, какъ извѣстно, ничего не говоритъ евангелистъ Іоаннъ. Это-то обстоятельство прежде всего и обращаетъ на себя вниманіе нашихъ евангельскихъ критиковъ [1]). Отчего—спрашиваютъ они—Іоаннъ ничего не говоритъ въ своемъ Евангеліи объ этой глубокой скорби Іисуса? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Шлейермахеръ указываетъ между прочимъ на то, что скорбь, которую испытывалъ Христосъ въ геѳсиманскомъ саду, находится въ полномъ противорѣчіи съ тѣмъ высокимъ настроеніемъ Его, которое ясно высказалось въ Его предшествующихъ рѣчахъ, сохранившихся только у одного Іоанна, гдѣ Христосъ, бесѣдуя со Своими учениками, представляется уже вполнѣ увѣреннымъ въ предстоящихъ Ему страданіяхъ и смерти, съ яснымъ сознаніемъ исполненнаго долга отдаетъ Богу Отцу отчетъ въ томъ, насколько Онъ выполнилъ Свое назначеніе, и наконецъ спокойно и обдуманно идетъ на то мѣсто, гдѣ Его долженъ былъ найти предатель. Что же касается повѣствованія объ этомъ событіи трехъ первыхъ евангелистовъ, то Шлейермахеръ, равно какъ и всѣ почти отрицательные критики, не питаютъ къ нему ни малѣйшаго довѣрія уже вслѣдствіе одной его „явной тенденціозности". Тройственное повтореніе Іисусомъ Христомъ молитвы къ Богу Отцу вполнѣ будто-бы убѣждаетъ отрицательныхъ критиковъ въ томъ, что разсказъ трехъ первыхъ евангелистовъ о геѳсиманской скорби Христа чуждъ историческаго характера и написанъ только для достиженія извѣстной цѣли. Цѣль же эта—по мнѣнію Шлейермахера—состоитъ въ томъ, что первоначальный авторъ, описывавшій геѳсиманскія событія, хотѣлъ въ молитвѣ Христа, во время постигшихъ Его несчастій всецѣло предающаго Себя волѣ Божіей, дать обыкновеннымъ людямъ образецъ молитвы и поведенія во время постигающихъ ихъ несчастій. Итакъ, по взгляду отрицательной критики, евангельскіе разсказы о геѳсиманскихъ страданіяхъ Христа не могутъ быть признаны исторически до-

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu", стр. 423; Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 438; Weiss, „Die evangelische Geschichte, kritisch und philologisch bearbeitet", стр. 294.

стовѣрными, потому что разсказанное въ нихъ событіе (скорбь) не соотвѣтствуетъ общему характеру и настроенію Іисуса Христа.

Но едва-ли кто-либо чуждый всякой предвзятой мысли, при совершенно безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, можетъ согласиться съ такимъ мнѣніемъ отрицательной критики. Правда, скорбь Христа въ геѳсиманскомъ саду нѣсколько вообще непонятна послѣ той твердой увѣренности въ предстоящей Ему смерти, которую выразилъ Христосъ въ Своихъ послѣднихъ рѣчахъ,—непонятна, если смотрѣть на Христа какъ на обыкновеннаго человѣка; но въ этомъ случаѣ для насъ будетъ непонятна также и та твердость, съ какою говорилъ Христосъ о предстоящей Ему смерти. Геѳсиманская скорбь Христа, наступившая за Его твердою увѣренностью въ предстоящей Ему смерти, будетъ для насъ вполнѣ понятна лишь въ томъ случаѣ, если мы ни на одинъ мигъ не будемъ упускать изъ виду мысли, что Іисусъ Христосъ былъ истинный Богочеловѣкъ. Онъ обладалъ полнотою душевной жизни; Его духъ всегда былъ бодръ, но Его плоть человѣческая была немощна. Отсюда—возможность быстраго перехода отъ одного душевнаго состоянія къ другому, даже совершенно противоположному первому. И такая быстрая перемѣна противоположныхъ ощущеній—по свидѣтельству нашихъ евангельскихъ повѣствованій—во Христѣ случалась нерѣдко. Такъ, мы можемъ указать слѣдующіе внезапные переходы во Христѣ отъ одного душевнаго состоянія къ другому: 1) отъ радости къ скорби: а) во время торжественнаго входа въ Іерусалимъ, какъ свидѣтельствуетъ евангелистъ Лука; б) въ храмѣ іерусалимскомъ, какъ говоритъ объ этомъ евангелистъ Іоаннъ (гл. XII) и наконецъ в) въ Геѳсиманіи; 2) отъ печали къ радости и увѣренности: а) по уходѣ изъ Галилеи (Мѳ. XII); б) по удаленіи Іуды изъ сіонской горницы (Іоан. XIII, 31 и др.); в) послѣ произнесенія на крестѣ словъ: „Боже Мой, Боже Мой“... Если же такое быстрое измѣненіе душевнаго состоянія во Христѣ было вообще возможно, то оно еще возможнѣе было въ геѳсиманскомъ саду. Бывшій до сихъ поръ полнымъ и постояннымъ побѣдителемъ враждебныхъ силъ, поелику часъ Его еще не пришелъ (Іоан. VII, 30; VIII, 20), въ геѳсиманскомъ саду Христосъ почувствовалъ теперь всѣмъ существомъ Своимъ, что этотъ часъ Его уже наконецъ насталъ. И это чувство было для Него тѣмъ болѣе прискорбно, что въ предстоящемъ Ему уничиженіи, страданіяхъ, оскорбленіяхъ, поруганіяхъ и смерти должна была исполниться воля Отца, ибо правда вѣчная требовала того, чтобы Безгрѣшный потерпѣлъ самое позорное наказаніе за грѣхи другихъ. Въ чистѣйшей Богочеловѣческой душѣ Іисуса эта мысль должна была произвести по истинѣ потрясающее дѣйствіе, а потому Онъ, какъ истинный Богочеловѣкъ, по справедливому замѣчанію Евфимія Зигабена, здѣсь „φανερώτερον ἐξαγορεύει τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως ὡς ἀνθρώπου“. Въ такомъ же духѣ объясняетъ геѳ-

симанскія страданія Іисуса Христа и архіепископъ Филаретъ: „полагаютъ,—говоритъ онъ [1]),—что геѳсиманская туга Спасителя есть скорбное предчувствіе смерти, есть трепетъ человѣческаго естества предъ смертію. Здѣсь есть нѣчто и справедливое. Если смерть заставляетъ трепетать всякую жизнь, то она болѣзненна для чистаго, святаго человѣчества Іисусова и потому, что, какъ возмездіе за грѣхъ, несообразна съ святостію. Присовокупимъ еще и то, что умирающаго Господа причислили къ злодѣямъ и Онъ умиралъ отъ злодѣевъ. Это должно было увеличить тугу сердца Его предъ смертію. Тѣмъ не менѣе, все это не выражаетъ всей полноты скорби Іисусовой. При величіи духа Іисусова, какое видимъ въ Его жизни, позорная смерть могла только *печалить* Его, но не могла заставить Его *ужасаться* и *тосковать*, и еще менѣе могла возбудить ту молитву, которую изливалъ Онъ предъ Отцомъ Своимъ... Ужасъ, тоска смертельная, скорбь жгучая, какія ощущалъ Христосъ Іисусъ, происходили отъ того, что предъ очами Іисуса въ геѳсиманскомъ саду стояла не одна позорная смерть, а представлялись страшные грѣхи, грѣхи не Его, безгрѣшнаго, но грѣхи принятаго Имъ на Себя человѣчества, судъ грозной правды Божіей надъ виновнымъ человѣчествомъ. Пророкъ Исаія возвѣщалъ о Мессіи: „скорбями и судомъ взятъ Онъ, Іеговѣ угодно поражать его муками“ (Ис. LIII, 8—10). И вотъ исполняются слова пророка-евангелиста. Геѳсиманскій Страдалецъ видѣлъ всѣ грѣхи, всѣ беззаконія, всѣ нечестія человѣчества, которыя совершены отъ Адама до скончанія міра; Онъ видѣлъ все безобразіе, всю гнусность ихъ предъ святостію Божіею. Онъ видѣлъ и нечестіе нераскаяннаго грѣшника,—видѣлъ, какъ ожесточенный отвергаетъ любовь Его, жертвующую собою за наши грѣхи, ругается надъ нею въ безумной любви къ нечистотамъ сердечнымъ и съ охотою идетъ въ адъ... Съ другой стороны, Онъ, Примиритель человѣчества, стоялъ предъ грозною правдою Божіею, совершавшею надъ Нимъ судъ за грѣхи принятаго Имъ на Себя человѣчества. Тогда какъ благоволеніе Отца Небеснаго было для Него такъ дорого: каково было Ему чувствовать неблаговоленіе, негодованіе Отца Небеснаго!“ Вообще же нужно сказать, что геѳсиманскія страданія, какъ и слезы, пролитыя у гроба Лазаря, или скорбь предъ исцѣленіями бѣсноватыхъ—принадлежатъ къ тѣмъ универсальнымъ, общечеловѣческимъ порывамъ любвеобильнаго сердца Христа, которые не могутъ быть вполнѣ постигнуты сухимъ, ограниченнымъ разсудкомъ, а доступны болѣе или менѣе лишь одному сердцу вѣрующаго.

Другія „противорѣчія“ между евангельскими повѣствованіями, по указанію отрицательной критики, состоятъ, во-первыхъ, въ томъ, что—по Лукѣ—Іисусъ молился, „преклонивъ колѣна“, между тѣмъ по Матѳею — „палъ на лицо“; во-вторыхъ, въ томъ, что—по Лукѣ—Онъ молился

[1]) „Бесѣды о страд.“, ч. II, стр. 3.

только однажды (nur einmal), между тѣмъ какъ по Матѳею и Марку—трижды; въ-третьихъ, въ томъ, что Лука не называетъ апостоловъ, которыхъ, по свидѣтельству другихъ евангелистовъ, Іисусъ бралъ съ Собою въ геѳсиманскій садъ. При этомъ отрицательная критика думаетъ, что разсказъ Матѳея, будто-бы Іисусъ Христосъ *трижды* молился въ саду и взялъ съ Собою только *трехъ* учениковъ, образовался лишь вслѣдствіе особаго воззрѣнія евангелиста на число *три*, а не потому, чтобы было такъ на самомъ дѣлѣ. Наконецъ, отрицательную критику поражаетъ и то обстоятельство, что въ повѣствованіи Луки указываются еще и такія черты разбираемаго нами событія, которыхъ нѣтъ у другихъ евангелистовъ. Такъ, одинъ только Лука говоритъ о явленіи къ Іисусу ангела въ геѳсиманскомъ саду и о кровавомъ потѣ, который съ лица Христа падалъ на землю, „какъ капли крови“. Возраженія эти не заслуживаютъ особеннаго вниманія, и потому мы ограничимся лишь самыми краткими на нихъ отвѣтами. 1) Что между евангельскими повѣствованіями нѣтъ никакого противорѣчія въ указаніи того, какъ молился Іисусъ, — это несомнѣнно. Матѳей говоритъ, что во время молитвы Іисусъ „палъ на лицо“, Маркъ—что Онъ „палъ на землю“, Лука—что Онъ молился, „преклонивъ колѣна“. Но само собою понятно, что во время молитвы нельзя пасть ни на лицо, ни на землю, не преклонивъ колѣна. 2) Лука вовсе не говорилъ, что Іисусъ молился въ геѳсиманскомъ саду только именно *однажды;* онъ только подробно описываетъ молитву, которую Іисусъ совершилъ въ первый разъ, и не говоритъ раздѣльно о двухъ остальныхъ. Но что же это за противорѣчіе? Впрочемъ, на основаніи самаго же евангельскаго повѣствованія Луки, можно думать, что евангелисту была извѣстна молитва Іисуса въ саду геѳсиманскомъ, совершонная не въ одинъ разъ (Лук. XXII, 43, 44). 3) Что евангелистъ Лука не называетъ трехъ учениковъ, которыхъ Іисусъ взялъ съ Собою въ садъ геѳсиманскій и говоритъ объ этомъ *общо,*—этого, по нашему мнѣнію, ему ставить въ вину нельзя, такъ какъ это обстоятельство было для него совершенно второстепеннымъ. 4) Вопросъ о явленіи ангела возбуждается отрицательною критикою лишь потому, что она отрицаетъ возможность въ мірѣ сверхъестественнаго вообще. Наконецъ 5) указаніе евангелиста Луки, что когда Іисусъ молился, то съ Его лица падалъ на землю потъ, „какъ капли крови“, также не заключаетъ въ себѣ ничего особеннаго. Ольсгаузенъ, а еще раньше Гроціусъ, это указаніе Луки объясняютъ такъ, что съ лица Іисуса падали капли пота, по объему и тяжести только *сходныя* съ каплями крови, но вовсе не *кровавый* потъ. Такое объясненіе нисколько, впрочемъ, не противорѣчитъ евангельскому тексту: „и былъ потъ Его, *какъ* капли крови“.... Но намъ кажется, что еслибы это былъ обыкновенный потъ (а по приведенному объясненію выходитъ такъ, потому что всякій потъ течетъ каплями, которыя по

своему объему и паденію всегда могутъ быть названы подобными каплямъ крови), то евангелистъ едва-ли и упоминалъ бы особо объ этомъ обстоятельствѣ. При этомъ нужно еще принять во вниманіе и возможность инаго толкованія словъ евангелиста. Евангелистъ дѣйствительно не говоритъ, что потъ падалъ съ лица Іисуса такъ, какъ *падаютъ* капли крови, но что потъ Іисуса *былъ* какъ капли крови, падающія на землю. Поэтому нельзя не признать справедливымъ и мнѣнія тѣхъ, которые думаютъ, что евангелистъ уподобляетъ потъ Іисуса каплямъ крови не по паденію ихъ, не по тяжести, а по формѣ и цвѣту, такъ что его, повидимому, нужно признать *кровавымъ* потомъ въ собственномъ смыслѣ. Но по нашему мнѣнію и это обстоятельство ничего не говоритъ противъ исторической достовѣрности евангельскаго повѣствованія. Правда, Штраусъ утверждаетъ, что кровавый потъ является „только какъ величайшая рѣдкость и какъ симптомъ извѣстныхъ болѣзней“. Послѣднее подтверждается и многими случаями о которыхъ повѣствуютъ намъ многіе писатели древности, какъ напр. Аристотель (De hist. animal., 3, 19, De partibus animal., 3, 5), Теофрастъ (De sudoribus), Туанусъ (Hist., sui temp., lib. 10), Марцеллій Донатъ (De med. hist. mirab., I, 1, 17 и 2), Веделіусъ (Exerc. medico-philolog., 3, 2, pag. 9) и Бартолинусъ (Hypomn. de cruce Christi, 4). Напротивъ, Мальдонатъ (Comm. in Matth.) видѣлъ въ Парижѣ кровавый потъ у совершенно здороваго и весьма сильнаго человѣка. Теперь спрашивается: отчего же къ такимъ явленіямъ нельзя отнести и кровавый потъ, лившійся съ лица Іисуса во время геѳсиманской молитвы? Замѣтимъ, что въ душѣ Іисуса происходила въ это время напряженнѣйшая борьба, сильнѣйшія психическія потрясенія; Веделій же разсказываетъ и о такихъ случаяхъ, когда при сильнѣйшихъ психическихъ потрясеніяхъ (prae aegritudine animae summa) выступалъ не кровавый потъ, а даже кровавыя слезы [1])....

Теперь перейдемъ къ анализу нѣкоторыхъ частностей этого событія, которыя также подвергаются значительнымъ нападкамъ со стороны отрицательной критики и встрѣчаютъ противъ себя не мало возраженій. Здѣсь, прежде всего, мы укажемъ на недоразумѣніе отрицательной критики относительно того, откуда евангелисты могли узнать съ такими подробностями о геѳсиманскомъ страданіи Христа и всѣхъ другихъ побочныхъ обстоятельствахъ этого прискорбнаго событія. По свидѣтельству самихъ евангельскихъ повѣствованій, бывшіе съ Іисусомъ ученики спали во время моленія Іисуса, такъ какъ глаза ихъ въ это время были отягчены; слѣдовательно ученики, бывшіе съ Іисусомъ въ геѳсиманскомъ саду, не могли знать непосредственно о происходившемъ въ то время, а потому ничего не могли

[1]) Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch“., стр. 529.

сообщить и другимъ. На вопросъ, не могъ ли самъ Іисусъ сообщить Своимъ ученикамъ о Своихъ геѳсиманскихъ страданіяхъ, евангельскіе критики отвѣчаютъ отрицательно, такъ какъ въ этомъ случаѣ Христосъ дѣйствительно обнаружилъ бы весьма значительный недостатокъ въ Своемъ представленіи [1]). Этотъ отвѣтъ отрицательной критики намъ кажется, однакоже, слишкомъ поспѣшнымъ. Мы не отвѣчаемъ на него утвердительно, да для человѣка, вѣрующаго въ богодухновенность новозавѣтныхъ писаній, этотъ вопросъ и совершенно излишній, но для обнаруженія ложныхъ пріемовъ отрицательной критики въ толкованіи евангельской исторіи мы считаемъ неразумнымъ не воспользоваться обоюдоострымъ оружіемъ самой же отрицательной критики. Намъ кажется, что на предложенный евангельскою критикою вопросъ скорѣе нужно отвѣчать утвердительно, чѣмъ отрицательно. Въ самомъ дѣлѣ, если Христосъ говоритъ о Своей геѳсиманской скорби ученикамъ *вообще* („душа Моя скорбитъ смертельно“, „духъ бодръ, плоть же немощна“), то отчего же нельзя допустить, что Онъ разсказалъ имъ объ этой скорби и въ частностяхъ, какъ оно изложено въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ? Повторяемъ, мы не отвѣчаемъ на этотъ вопросъ утвердительно, но неосновательно, по нашему мнѣнію, отвѣчать на него и отрицательно. Если же отрицательной критикѣ непремѣнно хочется знать естественный источникъ для евангельскихъ повѣствованій о разбираемомъ событіи, то почему бы, кажется, не допустить, что о немъ разсказали евангелистамъ ученики, бывшіе съ Іисусомъ Христомъ въ геѳсиманскомъ саду? Вѣдь ни въ одномъ евангельскомъ повѣствованіи не говорится того, что въ тотъ самый моментъ, какъ Іисусъ началъ молиться, ученики уже спали мертвымъ сномъ, почему и не могли, напр., знать о содержаніи молитвы Іисусовой. А если этого не говорится въ евангельскомъ повѣствованіи, то и весьма легко придти къ тому предположенію, что ученики засыпали только спустя нѣкоторое время послѣ того, какъ Іисусъ уже молился, а потому, отчасти въ бодрственномъ состояніи, отчасти въ полусонномъ, они могли слышать (хотя бы только отчасти), о чемъ молился Іисусъ. Это предположеніе имѣетъ для себя нѣкоторое основаніе и въ самыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Такъ, напр., по словамъ самого Іисуса Христа (Мѳ. XXVI, 40; Мр. XIV, 37), первая геѳсиманская молитва Его продолжалась „часъ“, а между тѣмъ наши евангелисты передаютъ ее въ такомъ объемѣ, что для произнесенія ея достаточно одной минуты и никакъ не болѣе двухъ. Ясно, что молитва записана не вся, а, быть можетъ, лишь часть ея, что вполнѣ возможно объяснить при вышеуказанномъ предположеніи.

Что касается взятія Іисуса Христа подъ стражу, то и объ этомъ наши евангелисты, по мнѣнію отрицательной критики, говорятъ да-

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, 433.

леко не одинаково. 1) По словамъ Іоанна, Іисусъ былъ взятъ подъ стражу *тотчасъ* (?) по Его прибытіи [1]) въ геѳсиманскій садъ, а по словамъ синоптиковъ—не тотчасъ (sogleich), а по прошествіи нѣкотораго времени [2]). Намъ кажется, что возраженіе это не заслуживаетъ никакого опроверженія, такъ какъ оно опровергнуто нами выше. 2) Отрицательная критика обращаетъ и на то вниманіе, что въ пришедшей для взятія Іисуса толпѣ, Іоаннъ отличаетъ въ частности служителей первосвященническихъ и фарисейскихъ (ὑπερίτας τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων) отъ отряда воиновъ (σπεῖρα, χιλίαρχος); другіе же евангелисты называютъ вооруженную толпу, пришедшую взять Іисуса, лишь неопредѣленно—„множество народа“. Впрочемъ сама отрицательная критика [3]) открыто заявляетъ, что здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія; а нѣкоторые изъ евангельскихъ критиковъ благоразумно даже пользуются этимъ обстоятельствомъ для составленія себѣ болѣе или менѣе яснаго представленія о характерѣ и составѣ той толпы, которая пришла взять Іисуса. Такъ, по мнѣнію Шлейермахера, слово „σπεῖρα“ указываетъ на то, что люди, пришедшіе взять Іисуса, были римскіе воины; слово же „ὑπερέται“ можетъ обозначать и личныхъ слугъ первосвященническихъ и храмовую стражу. Такимъ образомъ,—говоритъ Шлейермахеръ,—нужно предположить, что люди, пришедшіе въ Геѳсиманскій садъ для взятія Іисуса, по всей вѣроятности, представляли смѣшанную толпу изъ первосвященническихъ слугъ и римскихъ воиновъ,— объясненіе, съ которымъ нельзя не согласиться. Наконецъ, 3) отрицательную критику [4]) поражаетъ еще и то обстоятельство, что, по свидѣтельству Луки, въ числѣ пришедшихъ для взятія Іисуса были, повидимому, и первосвященники (ἀρχιερεῖς), чему едва ли можно повѣрить. Нѣкоторые ученые объясняютъ это обстоятельство тѣмъ, что первосвященники не были, собственно говоря, въ числѣ пришедшихъ взять Іисуса воиновъ, но что они, палимые яростію къ Іисусу и желая поскорѣе покончить съ Нимъ, наблюдали за Его взятіемъ издали, гдѣ-нибудь на дорогѣ, а когда замѣтили, что воины стали уже брать Іисуса, не утерпѣли сами не подойти къ Нему. Это обстоятельство хотя и не имѣетъ ничего *противъ* себя, но за то не имѣетъ никакого твердаго основанія и *за* себя. Гораздо ближе къ истинѣ стоитъ, по нашему мнѣнію, воззрѣніе архіепископа Филарета, который подъ „первосвященниками“, собравшимися противъ Іисуса, разумѣетъ не первосвященниковъ іудейскихъ (Анана и Каіафу) въ собственномъ смыслѣ, а сильныхъ начальниковъ народа и вмѣстѣ заклятыхъ враговъ Іисуса, заглушавшихъ въ себѣ совѣсть воплями

---

[1]) Срвн. Іоанн. XVIII, 3—12.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 440.

[3]) „Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 455.

[4]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 421; Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 461 и др.

дикихъ страстей“ [1]). Но и это объясненіе, весьма близкое къ истинѣ, не даетъ, однако-же, никакого отвѣта на вопросъ, кто собственно были эти „сильные начальники народа и вмѣстѣ заклятые враги Іисуса, заглушавшіе въ себѣ совѣсть воплями дикихъ страстей“ и почему евангелистъ называетъ ихъ первосвященниками (ἀρχιερεῖς). Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы найдемъ въ слѣдующей главѣ, гдѣ мы увидимъ, что словомъ ἀρχιερεῖς назывались не одни только первосвященники въ собственномъ смыслѣ, а также и другія лица: именно, къ числу членовъ великаго синедріона принадлежали, между прочимъ, какъ низложенные первосвященники, такъ и 24 представителя отъ сословія іудейскихъ священниковъ, которые также назывались словомъ ἀρχιερεῖς, пока были членами синедріона. Если же при взятіи Іисуса находился тысяченачальникъ римскій (Іоан. XVIII, 12), то почему бы не могли быть тамъ и представители духовной власти іудейской—синедріона—священники, которые, пока состояли членами синедріона, назывались ἀρχιερεῖς (первосвященниками)?..

Другія возраженія отрицательной критики, какъ напр.: почему три первые евангелиста не называютъ по имени ученика, отсѣкшаго ухо рабу первосвященническому, или что разсказъ объ исцѣленіи этого раба Іисусомъ носитъ на себѣ характеръ тенденціозности и отрицательная критика не довѣряетъ ему уже по одному тому, что въ немъ идетъ рѣчь о дѣйствіи сверхъестественномъ, и тому подобныя возраженія,—мы считаемъ излишнимъ и опровергать.

ГЛАВА V.

Іисусъ Христосъ предъ судомъ іудейскихъ первосвященниковъ и синедріона.

Едва-ли еще у какого народа въ древности существовали такія гуманныя и справедливыя судебныя узаконенія, какъ у евреевъ. „Не дѣлай неправды на судѣ“. „Если судья произноситъ рѣшеніе несогласное съ истиною, то онъ удаляетъ величіе Божіе отъ Израиля“. Но если онъ судитъ согласно съ истиною хотя бы только въ теченіе одного часа, то онъ какъ бы укрѣпляетъ весь міръ, ибо въ судѣ именно и выражается Божественное присутствіе въ Израилѣ“. „Синедріонъ, осуждающій разъ въ семь лѣтъ человѣка на смерть, есть бойня“. „Что думаетъ Богъ (если можно человѣкообразно говорить о Богѣ), когда злодѣй терпитъ должную муку за свое преступленіе?

---

[1]) Филаретъ, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 28.

Онъ говоритъ: *Моя голова и Мои члены страждутъ.* А если Онъ такъ говоритъ о страданіяхъ виновнаго, то что̀ долженъ Онъ сказать, когда осуждается невинный?“ Эти изреченія[1]) іудейскихъ авторитетовъ вполнѣ характеризуютъ тотъ духъ справедливости, которымъ отличалось іудейское судопроизводство, особенно уголовное. Самый процессъ іудейскаго уголовнаго судопроизводства былъ обставленъ такими условіями, которыя давали подсудимому полную возможность доказать свою невинность и оправдаться. Личное задержаніе, взятіе подъ стражу или арестъ іудейскими узаконеніями допускались только тогда, когда обвиняемый оказывалъ вооруженное сопротивленіе или намѣренъ былъ бѣгствомъ укрыться отъ судебнаго преслѣдованія. Предварительный личный допросъ подсудимаго совершался только въ томъ случаѣ, когда подсудимый стоялъ уже предъ собраніемъ его братій. „Принципъ, постоянно проводимый въ еврейскихъ писаніяхъ,— говоритъ Сальвадоръ,—требуетъ двухъ условій: гласности и свободы. Здѣсь не подвергали обвиняемаго тайнымъ допросамъ, при которыхъ и невинный въ смятеніи могъ дать смертельныя оружія противъ себя“. Власть судить человѣка уголовнымъ судомъ принадлежала только одному великому синедріону, который одинъ только во всѣ времена могъ судить пророка. Во времена земной жизни Господа нашего Іисуса Христа почти во всѣхъ болѣе или менѣе значительныхъ городахъ (по Талмуду—даже во всѣхъ городахъ, въ которыхъ насчитывалось не менѣе 129 жителей) у іудеевъ были малые суды,—такъ называемые малые синедріоны. Въ Іерусалимѣ было два такихъ суда, два синедріона: *малый* и *великій*. Малый синедріонъ, который былъ, по всей вѣроятности, только отдѣленіемъ или комитетомъ, образованнымъ изъ членовъ великаго синедріона, состоялъ изъ 24 членовъ и вѣдалъ только менѣе важныя дѣла. Высшею судебною инстанціею у іудеевъ считался великій синедріонъ. Онъ состоялъ изъ 71 лица, изъ которыхъ каждое имѣло право голоса. Слѣдовательно собраніе великаго синедріона въ его полномъ составѣ было дѣломъ нелегкимъ и требовавшимъ довольно значительнаго времени, тѣмъ болѣе, что членами синедріона могли быть не одни только жители Іерусалима, но и жители другихъ іудейскихъ городовъ. Начало этого высшаго судебнаго учрежденія евреи обыкновенно производили отъ самого Моисея, избравшаго, какъ извѣстно, изъ народа 70 старѣйшинъ (Числъ XI, 17), которые вмѣстѣ съ нимъ, какъ предсѣдателемъ, составляли совѣтъ или собраніе, состоявшее изъ 71 лица. Но уже одно греческое названіе этого судебнаго учрежденія (συνέδριον) указываетъ на его гораздо позднѣйшее происхожденіе. Очень можетъ быть,

[1]) Эти изреченія іудейскихъ авторитетовъ заимствованы нами изъ статьи англійскаго ученаго Тэйлора Айнса—„Судъ надъ Іисусомъ Христомъ“, съ значительными сокращеніями и нѣкоторыми добавленіями помѣщенной въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1878 г., IX—X, стр. 285—312.

что эта судебная инстанція была учреждена только Эздрою, а ея названіе явилось во время греко-сирійскаго владычества надъ Іудеею. Составъ великаго синедріона былъ слѣдующій: предсѣдателемъ его былъ каждый разъ дѣйствительный первосвященникъ іудейскій (ἀρχιερεῖς), который назывался Nasi, т.-е. княземъ. Къ числу членовъ великаго синедріона принадлежали прежде всего низложенные первосвященники и 24 представителя сословія іудейскихъ священниковъ, которые также назывались ἀρχιερεῖς (первосвященниками), затѣмъ— начальники или предстоятели синагогъ (πρεσβύτεροι) и, наконецъ, нѣкоторыя почетныя лица изъ свѣдущихъ законовѣдовъ (γραμματεῖς). Для засѣданій этого верховнаго іудейскаго судилища было назначено опредѣленное мѣсто, но въ крайнихъ случаяхъ засѣданія синедріона могли также происходить и въ жилищѣ первосвященника, какъ это было, напр., при осужденіи Іисуса Христа. Обыкновенно синедріонъ засѣдалъ въ палатѣ Газитъ (Gasith). Мѣста судей были расположены полукругомъ, и одна половина членовъ (35 человѣкъ) сидѣла по правую, а другая—по лѣвую сторону предсѣдателя. По одну сторону предсѣдателя сидѣлъ „отецъ суда“, по другую — „мудрецъ“. Два писца сидѣли за столомъ для записыванія приговоровъ; два служителя стерегли подсудимаго, стоявшаго обыкновенно прямо предъ предсѣдателемъ. Предсѣдатель былъ и главный допросчикъ какъ свидѣтелей, такъ и подсудимаго. Уголовное судопроизводство синедріона распадалось главнымъ образомъ на слѣдующія части: спросъ свидѣтелей съ заклинаніемъ или присягою, объясненія подсудимаго и приговоръ, произнесенный судьями. Въ іудейскомъ уголовномъ законодательствѣ свидѣтели играли весьма важную роль: имъ принадлежала инціатива судебнаго преслѣдованія; ихъ же показанія составляли и основу всякаго судебнаго разбирательства, а потому, пока свидѣтельскія показанія публично не были даны противъ какого-нибудь человѣка, онъ считался предъ судомъ закона не только невиннымъ, но и не обвиняемымъ. Какъ только свидѣтели были введены въ засѣданіе синедріона, обязанностію первосвященника было произнести заклинаніе предъ каждымъ свидѣтелемъ по уголовному дѣлу и потомъ, „внушивъ имъ страхъ Божій“, привести ихъ къ присягѣ. Такъ какъ свидѣтельскія показанія въ уголовномъ законодательствѣ іудеевъ имѣли весьма важное значеніе, то на нихъ обращали всегда и весьма серьезное вниманіе. По степени достовѣрности Талмудъ дѣлитъ свидѣтельскія показанія на три рода: 1) свидѣтельства пустыя, т.-е. ничѣмъ не подтвержденныя; 2) свидѣтельства недостаточныя или единичныя и 3) свидѣтельства надлежащія, свидѣтельства людей согласныхъ между собою и подтвержденныя фактически. Простая разность въ словахъ свидѣтелей для судей могла имѣть значеніе неопровержимаго возраженія; малѣйшее разногласіе въ свидѣтельскихъ показа-

ніяхъ признавалось уничтожающимъ ихъ силу [1]) Пока свидѣтели говорили,—а говорили они всегда въ открытомъ засѣданіи,—узникъ не признавался даже подсудимымъ. Когда они оканчивали свою рѣчь и показанія двухъ изъ нихъ оказывались согласными между собою, тогда только эти показанія получали силу законнаго обвиненія, доноса или обвинительнаго акта и вмѣстѣ съ тѣмъ служили доказательствами преступленія. Замѣчательно, что по іудейскому обычаю уголовнаго судопроизводства каждый свидѣтель долженъ былъ давать свои показанія, непремѣнно глядя въ глаза обвиняемому, что́, само собою разумѣется, не могло не быть нравственно-гуманнымъ средствомъ въ достиженіи судомъ справедливости. Такое же нравственно-гуманное начало правды и справедливости проникало и всѣ іудейскія узаконенія относительно объясненій самого подсудимаго. Подсудимый могъ говорить только то, что служило къ его оправданію; даже собственное добровольное сознаніе не могло служить во вредъ обвиняемому. „Нашъ законъ,—говоритъ Маймонидъ,—никого не осуждаетъ на смерть на основаніи его собственнаго признанія". „Наше основное правило,—говоритъ Бартенора,—что никто не можетъ повредить себѣ тѣмъ, что онъ говоритъ на судѣ". Кокцей пишетъ: „наставники заповѣдуютъ, что никого нельзя предавать смерти на основаніи его признанія, или пророка—на основаніи его пророчества". Даже Сальвадоръ, доказывавшій, что Іисусъ Христосъ былъ осужденъ совершенно законно, также говоритъ: „нашъ законъ никогда не осуждаетъ на основаніи одного собственнаго сознанія обвиняемаго". Еще гуманнѣе были у іудеевъ узаконенія относительно поведенія судей, составленія и исполненія обвинительнаго приговора. Первыми подавать свое мнѣніе должны были только тѣ судьи, которые стояли за оправданіе подсудимаго; большинство одного голоса было достаточно для оправданія подсудимаго; но для обвиненія требовалось большинство двухъ голосовъ; въ случаѣ ошибки *осужденіе* могло быть отмѣнено, но *оправданіе*—нѣтъ; ученики закона, присутствовавшіе въ судѣ во время уголовнаго судопроизводства, какъ засѣдатели или ассистенты, могли говорить только въ пользу обвиняемаго, но никогда—противъ него; судья, подавшій голосъ за обвиненіе, можетъ измѣнить свое мнѣніе, но тотъ, кто подалъ голосъ за оправданіе—нѣтъ. Уголовное судопроизводство должно было начинаться только днемъ, днемъ же должно было и оканчиваться. Если приговоръ былъ оправдательный, то судопроизводство могло оканчиваться въ тотъ же день, въ который было начато; но оно должно было откладываться до слѣдующаго дня въ томъ случаѣ, если оканчивалось

---

[1]) Срвн. Матѳ. XXVII, 16; Второз. XVII, 6; 1 Тим. V, 19; Числъ XXV, 30; Seldenus—de Syned, 2, 13; у Иннокентія—стр. 213.

осужденіемъ [1]). По этой причинѣ уголовное судопроизводство не могло начинаться наканунѣ субботы или праздника. Въ пятницу или наканунѣ праздника засѣданіе синедріона могло быть открыто лишь для произнесенія оправдательнаго приговора. Но если судъ не могъ сразу оправдать подсудимаго, то онъ обязанъ былъ отсрочить засѣданіе для произнесенія окончательнаго приговора по крайней мѣрѣ на 24 часа. Окончательное засѣданіе не могло также происходить въ субботу. Необходимость отсрочки уголовнаго суда въ интересахъ обвиняемаго очень ясно показана въ подробныхъ предписаніяхъ Мшины: „Если человѣкъ оказывается невиннымъ, судъ оправдываетъ его. Въ противномъ случаѣ приговоръ надъ нимъ откладывается до слѣдующаго дня. Между тѣмъ судьи собираются вмѣстѣ и, вкушая немного мяса, но весь этотъ день не употребляя вина, совѣщаются о дѣлѣ. На слѣдующее утро они возвращаются въ присутствіе и опять подаютъ голоса съ такими же предосторожностями, какъ и прежде... Если, наконецъ, приговоръ произнесенъ, они выводятъ приговореннаго для побіенія камнями (такъ какъ по еврейскому уголовному законодательству свидѣтели брали на себя всю тяжесть отвѣтственности и имъ принадлежалъ самый починъ всякаго обвиненія, то они обязаны были являться по окончаніи дѣла и изъ собственныхъ рукъ побивать камнями обвиненнаго). Мѣсто казни должно быть отдѣльно отъ суда (ибо въ Левит. XXIV, 14, сказано: *„выведи злословившаго* (имя Господне) *вонъ изъ стана“*. Въ это время одинъ изъ служителей правосудія долженъ стоять у двери суда съ платкомъ въ рукѣ; другой верхомъ слѣдуетъ за шествіемъ на казнь, но останавливается на самомъ дальнемъ пунктѣ, съ котораго онъ еще можетъ видѣть человѣка съ платкомъ. Судьи продолжаютъ сидѣть, и если кто-нибудь берется доказать, что осужденный невиненъ, то стоящій у дверей машетъ платкомъ, а верховой въ тотъ же мигъ скачетъ за осужденнымъ и призываетъ его защищаться опять [2]). При такой

---

[1]) „In capitalibus judiciis sententia absolutoria die coepti judiciis pronunciari potest, condemnatoria non nisi postridie“. Sanhed. c. 4. § 1. У Иннокентія—стр. 220.

[2]) При этомъ у евреевъ (Sanhendrin, c. 6. § 1. Maimonid in tract. de Syned. eorumque poenis, c. 13) существовало еще обыкновеніе, чтобы осужденный на смерть преступникъ не скоро послѣ осужденія былъ лишаемъ жизни. Глашатай нѣсколько разъ всенародно объявлялъ его имя, вину, свидѣтелей преступленія и родъ казни, ему назначенной, вызывая всякаго, кто можетъ, идти въ судъ и защищать несчастнаго. Талмудъ намѣренно, конечно, лжетъ, будто-бы и надъ Іисусомъ Христомъ смертный приговоръ былъ исполненъ сорокъ дней спустя послѣ его произнесенія, въ теченіе которыхъ будто-бы ежедневно глашатаемъ было объявляемо народу о Его дѣлѣ и вызывались защитники. Вотъ собственныя слова Талмуда: „vespera Paschatis suspenderunt Jesum et praeco praecedebat ante ipsum quadraginta diebus. Exibat (clamans) illum lapidandum esse, eo quod fascinasset, et seduxisset, et impulisset Israëlem. Quicunque autem novit pro ipso meritum, suspenderunt illum vespere Paschatis“. Sanh., 6. У Иннокентія—стр. 285.

гуманной постановкѣ іудейскаго уголовнаго судопроизводства [1]), гдѣ судьи не столько являются судьями, сколько защитниками подсудимаго и гдѣ послѣднему предоставлены всевозможныя средства для его оправданія, трудно, повидимому, допустить даже самую возможность осужденія невиннаго. Но судъ надъ Іисусомъ Христомъ ясно доказалъ, что самое доброе намѣреніе, самое безукоризненное учрежденіе можетъ стать дурнымъ, какъ скоро попадетъ въ дурныя руки. Правда, Сальвадоръ, принимая факты, какъ они представлены въ Евангеліяхъ, а свои выводы основывая на законѣ, какъ онъ изложенъ въ Мишнѣ, признавалъ возможнымъ доказать, что хотя приговоръ надъ Іисусомъ вышелъ несчастный, если Іисусъ былъ дѣйствительно Мессія, но что ходъ процесса и полученный результатъ были одинаково неизбѣжны, если только судилище держалось своего собственнаго закона. Но Сальвадору отвѣчали въ блестящемъ трактатѣ знаменитый французскій адвокатъ Дюпэнъ Старшій [2]) и американскій ученый Гренлифъ (Graenleaf). Оба противника Сальвадора настаивали главнымъ образомъ на томъ, что судопроизводство надъ Іисусомъ Христомъ было несправедливо не столько по формѣ, сколько по существу. Подтвержденіе этого мнѣнія мы ясно увидимъ при изложеніи самаго хода судебнаго разбирательства надъ Іисусомъ Христомъ

Взявъ Іисуса ночью въ геѳсиманскомъ саду и возложивъ на Него оковы, воины привели Его въ первосвященническій дворецъ. Въ это время была глубокая ночь; пѣтухи еще не пѣли ни одного раза. Пока дѣйствительный первосвященникъ Каіафа, тотъ самый, который еще раньше произнесъ надъ Іисусомъ смертный приговоръ, заботился, быть можетъ, о созваніи синедріона, чтобы сколько-нибудь законно оформить беззаконное убійство невиннаго, Іисуса отвели къ Аннѣ или Анану, бывшему первосвященнику и тестю Каіафы. Впрочемъ, очень можетъ быть, что Іисуса отвели прежде всего къ Аннѣ (Іоан. XVШ, 13) и изъ личнаго уваженія къ нему, какъ самому вліятельному члену синедріона и лицу, пользовавшемуся между тогдашними іудеями всеобщимъ почетомъ. Онъ былъ первосвященникомъ

---

[1]) Хотя, строго говоря, и нельзя съ точностію доказать, что такой именно судъ у іудеевъ существовалъ и во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа,—что, впрочемъ, въ высшей степени вѣроятно (Мишна, главная часть Талмуда, по которой только и возможно выработать себѣ представленіе о характерѣ древняго іудейскаго судопроизводства, *собрана*,—какъ вообще полагаютъ лучшіе ученые новѣйшаго времени,—рабби Іудой лишь около 200 года по Р. Х.),—во всякомъ случаѣ, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что основныя черты этого іудейскаго судопроизводства уже имѣли свое полное значеніе и во время земной жизни Спасителя.

[2]) Этотъ трактатъ Дюпэна былъ изданъ въ Парижѣ въ 1828 году; у насъ подъ руками, къ сожалѣнію, онъ имѣется только въ нѣмецкомъ переводѣ: „Jesus vor Caiphas und Pilatus, oder Widerlegung einer Abhandlung von I. Salvador, durch Dupin den ältern, Advocat und Doctor der Rechte“.

въ теченіе 11 лѣтъ; потомъ достоинство первосвященническое передалъ сыну своему Іонаѳану; по низверженіи Іонаѳана, онъ снова принялъ титулъ дѣйствительнаго первосвященника; но чрезъ девять лѣтъ, по настоянію прокуратора, былъ низверженъ римскимъ правительствомъ за превышеніе власти, которую онъ простеръ-было уже до того, что сталъ произносить смертные приговоры и самовластно приводить ихъ въ исполненіе. Впрочемъ, уступивъ римскому правительству формально, не будучи во время осужденія Іисуса Христа дѣйствительнымъ первосвященникомъ,—тѣмъ не менѣе, между іудеями онъ пользовался особеннымъ уваженіемъ и имѣлъ громадное вліяніе на ходъ дѣлъ правленія, какъ по своимъ связямъ и богатству, такъ и по своимъ лѣтамъ и пріобрѣтенной ловкости въ управленіи. Въ это время въ великомъ синедріонѣ его зять былъ предсѣдателемъ, онъ самъ и не менѣе пяти сыновей его—членами. Сыновья его также были лица довольно авторитетныя: одни изъ нихъ уже пользовались достоинствомъ первосвященниковъ, а другимъ предстояло пользоваться. Когда Іисуса ввели въ жилище бывшаго первосвященника Анана, Ананъ началъ разспрашивать Его объ ученикахъ Его и объ ученіи Его. На этотъ вопросъ Іисусъ отвѣчалъ ему: „Я говорилъ явно міру; Я всегда училъ въ синагогѣ и въ храмѣ, гдѣ всегда іудеи сходятся, и тайно не говорилъ ничего. Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавшихъ, что́ Я говорилъ имъ: вотъ они знаютъ, что́ Я говорилъ“. Этотъ отвѣтъ Христа заключаетъ въ себѣ весьма глубокій смыслъ и ставитъ Анана въ самое неловкое положеніе. Въ самомъ дѣлѣ, что́ такое вопросъ, предложенный Ананомъ Іисусу Христу? Есть ли это судебный допросъ въ собственномъ смыслѣ, или же только дѣло простаго любопытства? Если этотъ вопросъ есть дѣло одного любопытства, то на него не было нужды отвѣчать, потому что Іисусъ Христосъ ясно видѣлъ, что Его взяли подъ стражу въ геѳсиманскомъ саду ночью, связали и привезли во дворъ первосвященническій вовсе не изъ одного только любопытства; если это былъ судебный допросъ, то онъ былъ совершенно незаконенъ, такъ какъ еще ни обвиняемый не былъ представленъ предъ лицо судей, ни свидѣтели не были публично допрошены. Но Ананъ, какъ кажется, преслѣдовалъ совершенно другую цѣль. Предлагая простой вопросъ объ ученикахъ и объ ученіи, онъ, по всей вѣроятности, имѣлъ при этомъ въ виду, не найдется ли въ отвѣтѣ Іисуса чего-нибудь такого, что можно бы было впослѣдствіи выставить какъ улику въ проповѣданіи Имъ новизны раскола, ереси, совращенія, чтобы такимъ образомъ лишить Іисуса защиты самого закона, потому что въ дѣлѣ такого человѣка, который частнымъ образомъ говорилъ: „пойдемъ вслѣдъ другихъ боговъ“, въ дѣлѣ частнаго совратителя (Mesith) отмѣнялось правило не ставить западни обвиняемому. Лицо совращаемое могло притвориться, будто соглашается съ совратителемъ, и такимъ образомъ дать

спрятаннымъ свидѣтелямъ возможность подслушать совратителя (Mesith'a) и впослѣдствіи свидѣтельствовать противъ него. Христосъ, впрочемъ, сразу разрушаетъ всѣ замыслы хитраго Анана. „Я тайно не говорилъ ничего“ (Я не былъ частнымъ совратителемъ [Mesith'омъ]). „Что спрашиваешь Меня? (Ты знаешь, что подсудимаго спрашиваютъ уже послѣ отобранія свидѣтельскихъ показаній). Спроси слышавшихъ, что̀ Я говорилъ имъ; вотъ они знаютъ, что̀ Я говорилъ“. Этимъ отвѣтомъ — повторяемъ — Христосъ положительно уничтожилъ всѣ планы Анана, сталъ на почву юридическихъ правъ еврея и требовалъ для себя формальнаго законнаго суда, по которому свидѣтели прежде всего должны были дать свои показанія. Такое совершенно законное, совершенно справедливое указаніе на нарушеніе закона могло, однако-же, показаться дерзостью и оскорбленіемъ не только самому Анану, но и его человѣкоугодливымъ прислужникамъ. Вотъ почему одинъ изъ служителей, стоявшій близко къ Іисусу и желавшій, вѣроятно, показать предъ Ананомъ свою особенную ревность и приверженность къ нему, ударилъ Іисуса по ланитѣ, сказавъ: „такъ отвѣчаешь Ты первосвященнику!“ Но Іисусъ, не видѣвшій, очевидно, за Собою никакой вины, кротко замѣтилъ ему на это: „если Я сказалъ худо, покажи, что худо, а если хорошо (законно), что̀ ты бьешь Меня?“ Послѣ этого Анань, увидѣвъ, что ему нечего дѣлать съ Іисусомъ, отправилъ Его связаннаго же къ дѣйствительному первосвященнику Каіафѣ. Но такъ какъ Каіафа въ это время, по всей вѣроятности, еще занятъ былъ своимъ дѣломъ, то Іисусъ ожидалъ собранія синедріона въ одной изъ галлерей первосвященническаго дворца. Въ это время Петръ, вошедшій во дворъ архіерейскій по просьбѣ Іоанна и отрекшійся уже разъ отъ Іисуса предъ преддверницею, сидѣлъ вмѣстѣ съ другими у костра и грѣлся, потому что въ то время было холодно. Здѣсь къ Петру подошелъ одинъ изъ служителей первосвященническихъ и сказалъ: „и ты изъ нихъ?“ Но Петръ отрекся, говоря: „я не знаю этого человѣка“ [1]). Немного спустя, къ Петру подошелъ родственникъ Малха, у котораго Петръ отсѣкъ ухо, и спросилъ, „не Я ли видѣлъ тебя съ Нимъ въ саду?“ Но испуганный Петръ началъ божиться и клясться, что онъ не знаетъ Іисуса. И вотъ, когда еще онъ божился и отрекался отъ своего Учителя, запѣлъ пѣтухъ. Господь взглянулъ на Петра. Петръ вспомнилъ слово Господа, какъ Онъ сказалъ ему: „прежде нежели пропоетъ пѣтухъ, отречешься отъ Меня трижды“, и, вышедши вонъ, горько заплакалъ. Люди, же державшіе Іисуса, ругались надъ Нимъ и били Его; и закрывъ Его,

---

[1]) Петра выдало галилейское нарѣчіе, которое отличалось отъ іерусалимскаго грубостію и неправильностію произношенія многихъ буквъ и даже цѣлыхъ словъ, почему въ Іудеѣ не допускали галилеянъ къ чтенію въ синагогахъ. V. Buxtorf. Lex. Talm. p. 434, 2416. Pfeifer Dubia Vexat. p. 1166. У Иннокентія 216 стр.

ударяли Его по лицу и спрашивали Его: „пророки намъ, кто ударилъ Тебя?“ И много иныхъ хуленій произносили противъ Него. Не нужно говорить о томъ, что такого обращенія съ подсудимыми не допускало само по себѣ гуманное іудейское законодательство. Когда собрался синедріонъ, Іисуса позвали на судъ. Отысканные въ поспѣшности лжесвидѣтели не были подготовлены къ тому, чтобы дать такія показанія, на основаніи которыхъ можно бы было вынести обвинительный приговоръ; свидѣтельскія показанія оказались или *пустыми*, или *недостаточными*. Вспомнили здѣсь и о словахъ, когда-то произнесенныхъ Іисусомъ Христомъ: „*разрушьте* храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“. Ихъ истолковали такъ, что какъ будто бы самъ Іисусъ Христосъ желалъ разрушить іерусалимскій храмъ. Но и это свидѣтельство было недостаточно, такъ какъ оно не было подтверждено фактически. Іисусъ молчалъ, и не дѣлалъ никакихъ возраженій. Тогда первосвященникъ всталъ и, хотя подсудимые никогда не заклинались и не приводились къ присягѣ, сказалъ Іисусу: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій?“ Іисусъ Христосъ, который такъ благоговѣлъ всегда предъ Отцомъ Небеснымъ, не могъ не отвѣчать на вопросъ, предложенный отъ имени Бога Израилева, и потому сказалъ первосвященнику: „ты сказалъ! даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“, чѣмъ указалъ, конечно, на пророчество о Себѣ Даніила (VII, 13, 14). Этимъ Онъ не только оправдываетъ Свой отзывъ о Себѣ, но и какъ бы заставляетъ синедріонъ остановиться въ его кровавомъ замыслѣ, побуждаетъ одуматься, подумать о себѣ и о будущности. Но ослѣпленные страстью никогда и ни предъ чѣмъ не останавливаются на своемъ пути. Для Каіафы довольно, что онъ услышалъ изъ устъ Іисуса слова, которыя можетъ онъ объявить хулою на Бога. Какъ нѣкогда Езекія при выслушаніи хуленій изъ устъ пословъ Сеннахерима (4 Цар. XIX, 1), только совсѣмъ не въ духѣ Езекіи, Каіафа разодралъ одежды свои [1]) и сказалъ: „Онъ богохульствуетъ; на что еще намъ свидѣтелей? вотъ теперь вы слышали богохульство Его. Какъ вамъ кажется?“ Члены синедріона отвѣчали: „повиненъ смерти“. И Іисуса снова отдали на поруганіе... Это засѣданіе синедріона было тайное. Оно было незаконное, такъ какъ происходило до разсвѣта, не въ положенное время. Оно было незаконно и потому, что на немъ синедріонъ постановилъ смертный приговоръ, между тѣмъ какъ римляне отняли у синедріона право надъ жизнію и смертію обви-

---

[1]) Раздраніе одеждъ—это такой поступокъ, который въ первосвященникѣ выражалъ чрезвычайную крайность душевнаго волненія и показывалъ величайшій избытокъ мнимой ревности по славѣ Бога Израилева (Іис. Нав., VII, 6; Іудиѳь 11, 35; 2 Пар. 1, 11; 3 Цар. XXI, 27; Geierus de luctu Hebr. 22, 11). У Иннокентія стр. 214.

няемаго еще за 40 лѣтъ до смерти Спасителя [1]). Наконецъ, оно было незаконно и потому, что приговоръ былъ основанъ на словахъ (сознаніи) самого подсудимаго. Своего настоящаго приговора синедріонъ не огъ объявить ни предъ римскимъ правительствомъ, ни предъ іудейскимъ народомъ. Вотъ почему члены синедріона пришли къ тому заключенію, чтобы, не объявляя ни народу, ни римскому правительству о состоявшемся у нихъ постановленіи, предать Іисуса суду, какъ гражданскаго или политическаго преступника, какъ злодѣя (κακοποιόν), котораго будетъ уже судить прокураторъ, не подчиненный уголовному судопроизводству іудейскому и свободный отъ почитанія субботы, чрезъ которую пропали бы всѣ замыслы первосвященниковъ. Но чтобы не показаться преступниками закона въ глазахъ народа, свое рѣшеніе первосвященники должны были оформить, такъ сказать, законнымъ порядкомъ. Для этого необходимо было новое засѣданіе синедріона, которое и состоялось „когда уже настало утро". На этомъ засѣданіи было рѣшено: такъ какъ Іисусъ повиненъ смерти, то предать Его суду римскаго правительства [2]).

Послѣ всего сказаннаго нельзя не придти вмѣстѣ съ Тейлоромъ Айнсомъ къ слѣдующимъ выводамъ: 1) еврейскій судъ надъ Іисусомъ Христомъ начался, продолжался и, какъ кажется, былъ оконченъ въ теченіе одной почти ночи; свидѣтели противъ обвиняемаго были подысканы судьями, но свидѣтельскія показанія ихъ не могли быть приняты даже и такими судьями; 2) судъ начался перекрестными допросами, которыхъ еврейскій законъ не дозволялъ, и окончился требованіемъ собственнаго сознанія со стороны подсудимаго, прямо запрещеннымъ еврейскими толкователями закона; 3) за судомъ послѣдовалъ 24 часами раньше законнаго срока приговоръ, признававшій богохульствомъ заявленныя права на достоинство Исполнителя надеждъ Израиля. Такой судъ не имѣлъ ни формъ, ни добросовѣстности законнаго судопроизводства [3]). Такимъ образомъ, мы нисколько не погрѣшимъ, если скажемъ, что надъ Іисусомъ Христомъ не было, собственно говоря, суда первосвященническаго, а былъ только одинъ тайный злодѣйскій заговоръ.

---

[1]) Срвн. Olshausen, Biblischer Kommentar, B. II, стр. 126.

[2]) Марк. XVI, 1; Лук; XXII, 66—71.—Нѣкоторые толковники (какъ Grotius, Knöbl, Gregor, Mayer и др.) не допускаютъ втораго собранія, здѣсь описываемаго, полагая, что евангелистъ Лука разумѣетъ подъ нимъ то же самое собраніе, которое мы представили первымъ. Но точное и опредѣленное указаніе времени („какъ насталъ день"—πρωΐας δὲ γενομένης, Матѳ. XXVII, 1), подробное исчисленіе собранныхъ для совѣта сословій (Марк. XV, 1), полнота собранія (Марк.—„весь совѣтъ"), сказаніе Талмуда (Mischna 4 Santhedr. c. 4. § 1), что въ уголовныхъ дѣлахъ осужденіе должно быть произносимо по крайней мѣрѣ на другой день послѣ того какъ начался судъ,—все это заставляетъ думать, что это было второе, новое собраніе синедріона. У Иннокентія—стр. 219.

[3]) „Хр. Чт." 1878, IX—X, стр. 313.

Отъ судей Христа іудейскихъ перейдемъ теперь къ судьямъ Христа христіанскимъ (разумѣемъ евангельскихъ критиковъ) и посмотримъ, какія возраженія выставляетъ отрицательная критика противъ евангельскихъ повѣствованій объ этомъ прискорбномъ историческомъ событіи. Дѣло, конечно, начинается евангельскими „противорѣчіями“, въ большинствѣ случаевъ даже „непримиримыми“. Какъ извѣстно, о допросѣ Іисуса бывшимъ первосвященникомъ Анною или Ананомъ повѣствуетъ только одинъ евангелистъ Іоаннъ, который, однако-же, ничего не говоритъ о томъ, что происходило на судѣ у Каіафы. Три первые евангелиста, напротивъ, совершенно ничего не говорятъ о томъ, что происходило на допросѣ у Анана или Анны и повѣствуютъ только объ одномъ судѣ Каіафы или—вѣрнѣе—судѣ синедріона. Впрочемъ отрицательная критика этому различію евангельскихъ повѣствованій не придаетъ особенно важнаго значенія, и одинъ изъ ея лучшихъ представителей—Шлейермахеръ—объясняетъ его такъ: Іоаннъ повѣствуетъ о допросѣ Іисуса Ананомъ потому, что при этомъ онъ, по всей вѣроятности, самъ присутствовалъ, какъ человѣкъ близко знакомый первосвященнику; при разбирательствѣ же дѣла у Каіафы онъ, повидимому, не былъ, а потому и ничего не говоритъ о немъ; при этомъ онъ могъ принять во вниманіе еще и то обстоятельство, что о судѣ надъ Іисусомъ, происходившемъ у Каіафы, довольно подробно разсказывали уже три первые евангелиста. Что же касается молчанія трехъ первыхъ евангелистовъ о допросѣ, происходившемъ у первосвященника Анана, то оно, по мнѣнію Шлейермахера, вполнѣ объясняется тѣмъ, что этотъ допросъ не былъ собственно юридическимъ актомъ и имѣлъ характеръ лишь частной бесѣды о положеніи дѣлъ Христа. Штраусъ [1]) недоволенъ этимъ объясненіемъ; ему казалось бы, что Іоаннъ все-таки долженъ бы былъ хотя указать на то, что у Каіафы происходилъ судъ. Но у Шлейермахера можно найти указанія и на то, что Іоанну былъ извѣстенъ судъ Каіафы. Такъ напр., Іоаннъ говоритъ: „И отвели Его *сперва* къ Аннѣ, ибо онъ былъ тесть Каіафѣ, который былъ на тотъ годъ первосвященникомъ“,—откуда видно, по крайней мѣрѣ, то, что Іоаннъ не ограничиваетъ еврейскаго суда надъ Іисусомъ допросомъ Анны. Далѣе Іоаннъ прямо говоритъ, что Анна послалъ Іисуса связаннаго *къ Каіафѣ* (XVIII, 24). Зачѣмъ бы нужно было посылать Іисуса къ Каіафѣ, еслибы судъ былъ совершонъ только Анною? Наконецъ, у Іоанна также говорится и о томъ, что *„отъ Каіафы* повели Іисуса въ преторію“. Слѣдовательно, окончательное рѣшеніе о преданіи Іисуса суду римскаго правительства состоялось не у Анны, а у Каіафы. Вообще, нужно сказать, что гдѣ нѣтъ рѣчи о чудесномъ и сверхъестественномъ, тамъ объясненія, даваемыя Шлейермахеромъ и его

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 463.

послѣдователями, не только естественны, но и превосходны, — чего, къ сожалѣнію, нельзя сказать о тѣхъ разсужденіяхъ, которыя касаются сверхъестественныхъ элементовъ въ жизни Іисуса Христа. Наше мнѣніе оправдывается и дальнѣйшимъ разборомъ, который дѣлаетъ Шлейермахеръ относительно первосвященническаго суда надъ Іисусомъ Христомъ. Допросъ, произведенный Анною, по его мнѣнію, какъ мы видѣли, еще не можетъ быть названъ судебнымъ допросомъ, но лишь дѣйствіемъ предварительнымъ. Самое судопроизводство синедріона, по мнѣнію Шлейермахера, еще нельзя назвать судопроизводствомъ въ собственномъ смыслѣ. Это было скорѣе только предварительное совѣщаніе или сужденіе, которое должно было выяснить синедріону то, въ какой формѣ обвиненія онъ долженъ былъ представить дѣло Пилату. Съ такимъ мнѣніемъ Шлейермахера, какъ мы видѣли, не только можно, но и должно согласиться вполнѣ. Но мы не можемъ согласиться съ предположеніемъ Шлейермахера, будто бы синедріону вовсе не принадлежало право судить, дѣйствительно ли извѣстное лицо, которое выдаетъ себя за Мессію, есть истинный Мессія. Въ этомъ случаѣ Шлейермахеръ становится въ противорѣчіе даже съ самимъ собою. На стр. 427 онъ говоритъ, что первосвященники, желая обвинить Іисуса, затронули самый щекотливый для Него вопросъ, — дѣйствительно ли Онъ Мессія? „Еслибы Христосъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ отрицательно, то они, можетъ быть, отпустили бы Его, но въ такомъ случаѣ, конечно, воспользовались бы Его свидѣтельствомъ противъ Него же Самого и Его ученія; а еслибы Онъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ утвердительно, то они могли бы Его осудить за притязаніе на такое достоинство, котораго Онъ будто-бы не имѣлъ“. Но какъ же — спрашивается — они могли бы его осудить, если они не имѣли на то права? Наконецъ, мнѣніе Шлейермахера противорѣчитъ и научнымъ изслѣдованіямъ многихъ ученыхъ [1]), благодаря которымъ мы знаемъ, что вѣдѣнію синедріона принадлежали всѣ дѣла религіознаго характера и даже довольно важные вопросы изъ іудейской общественной жизни, а въ томъ числѣ и признаніе или непризнаніе мессіанскаго достоинства за лицомъ, высказывающимъ на него свои претензіи. Вотъ почему и дѣло Христа первосвященники признали подлежащимъ вѣдѣнію суда синедріона. И еслибы они не имѣли намѣренія или рѣшенія, заранѣе составленнаго, — умертвить Іисуса, то весь судебный процессъ положительно могъ бы закончиться только однимъ судомъ синедріона. Но такъ какъ судьба Іисуса была рѣшена заранѣе, а между тѣмъ римлянами было отнято у синедріона право надъ жизнію или смертію обвиняемаго даже и въ преступленіяхъ противъ религіи, то дѣло Христа и было пере-

---

[1]) J. D. Michelis, „Mos. Recht“, Th. I, стр. 50; Winer, „Reallex“, стр. 677; Buxtorf, „Lex.“, стр. 1513 и др.

несено первосвященниками на судъ Пилата для его окончательнаго рѣшенія и исполненія смертнаго приговора.

Еще менѣе заслуживаютъ вниманія другія возраженія отрицательной критики. Такъ напр., Штраусъ [1]) считаетъ противорѣчіемъ то, что—по Матѳею и Марку—*первосвященникъ* спрашивалъ Іисуса о Его мессіанскомъ достоинствѣ, а по Лукѣ—*синедріонъ*. Но какое же здѣсь противорѣчіе? Не встрѣчаются ли и въ настоящее время сплошь и рядомъ такія „противорѣчія"? Одинъ отвѣчаетъ на вопросъ *суда* о виновности... Другой—на вопросъ *предсѣдателя*... Нельзя же думать, что всѣ 70 членовъ въ одинъ голосъ начали спрашивать Іисуса! Предсѣдатель суда есть ближайшій представитель его; говоритъ онъ также отъ лица суда, а потому формально предложенный на судѣ вопросъ предсѣдателя должно считать вопросомъ самого суда.

Интересно также, какъ объясняетъ Штраусъ слова Христа: „отнынѣ узрите Сына человѣческаго сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ". Онъ объясняетъ эти слова въ смыслѣ скораго, если не непосредственнаго втораго пришествія Іисуса Христа [2]). Но гораздо лучшее объясненіе этихъ словъ даетъ архіепископъ Филаретъ. Выписавъ въ точности пророчественныя слова Даніила (VII, 13, 14), онъ говоритъ; „на сіи-то слова пророка Божія указываетъ членамъ синедріона Спаситель и говоритъ, что отнынѣ они увидятъ Того въ Немъ, о Комъ говоритъ пророкъ, скоро событія покажутъ Его въ видѣ слишкомъ грозномъ для нихъ. *Сидѣть одесную силы* Божіей на языкѣ Писанія означаетъ имѣть полное могущество Божества, участвовать въ міроправленіи. Въ словахъ: *грядущаго на облацѣхъ небесныхъ* показывается, какъ и у пророка, постепенное раскрытіе Божественной славы Мессіи. И не увидѣлъ ли міръ уже при самомъ крестѣ Іисуса начало Божественной славы въ Іисусѣ?"

ГЛАВА VI.

Іисусъ Христосъ предъ судомъ Пилата и Ирода.

Отъ Каіафы повели Іисуса въ преторію на судъ Пилата [3]). Было утро. Сами іудеи не вошли въ преторію, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было имъ ѣсть пасху. Само собою разумѣется, что римскій прокураторъ, завѣдывавшій Іудеею, давно слышалъ объ Іисусѣ:

---

[1]) „Das Leben Jesu", II, стр. 468.

[2]) „Das Leben Jesu", II, стр. 468.

[3]) *Понтій* было имя прокуратора, а *Пилатъ*—прозваніе, данное ему потому, что онъ начальствовалъ когда-нибудь надъ воинами, вооруженными—pilis, которыхъ на-

слухомъ о Немъ полна была Палестина. Безъ сомнѣнія, Пилатъ зналъ и о происшествіяхъ прошлой ночи—о взятіи Іисуса Христа подъ стражу и о судѣ надъ Нимъ во дворцѣ Каіафы, потому что тамъ участвовала римская стража. Онъ вполнѣ зналъ, каковы были тѣ люди, которые явились къ нему; зналъ даже и то, что іудейская знать ненавидитъ Іисуса по личнымъ видамъ (Мѳ. XXVII, 18). „Если онъ далъ солдатъ для взятія Іисуса Христа подъ стражу,— говоритъ Шлейермахеръ [1]),— то очевидно, что они (т.-е. первосвященники и книжники) уже напередъ должны были разсказать ему о самомъ дѣлѣ". Но, съ другой стороны, Пилатъ зналъ и то, какъ римскіе законы строги къ невнимательному судіи. Вотъ почему самымъ первымъ вопросомъ своимъ онъ даетъ понять синедріону, что онъ не вѣритъ справедливости суда его и не намѣренъ исполнять желаній его такъ скоро, какъ ожидалъ синедріонъ. Онъ требуетъ, чтобы доказали ему вину Іисуса. „Въ чемъ вы обвиняете человѣка сего?" спросилъ онъ іудеевъ. Въ этомъ вопросѣ ясно слышится подлинный голосъ римскаго правосудія, а равно право и власть Пилата переслѣдовать дѣло. „Если бы Онъ не былъ злодѣй, мы не предали бы Его тебѣ", отвѣчали іудеи. Это наглое уклоненіе отъ прямаго отвѣта на вопросъ Пилата не могло расположить его въ пользу обвинителей, и онъ тотчасъ же ставитъ дѣло на его законную почву спокойнымъ, но нѣсколько презрительнымъ возраженіемъ: „возьмите Его вы и по закону вашему судите Его". Сопротивленіе іудеевъ въ настоящемъ случаѣ имѣло свое основаніе безъ сомнѣнія не столько въ ихъ обыкновенной религіозной независимости, сколько въ опасеніи, чтобы Пилатъ, переслѣдовавъ дѣло, не отказался исполнить ихъ планъ. Какъ бы то ни было, но начавшееся пререканіе вызвало прокуратора на публичное объявленіе предъ людьми, принадлежавшими къ обоимъ народамъ и окружавшими въ то время его судейское сѣдалище, своего права и обязанности заняться этимъ уголовнымъ дѣломъ непосредственно въ качествѣ судьи. Такимъ образомъ волей-неволей іудеи должны были принести потребованное Пилатомъ обвиненіе. Обвиненіе это состояло въ слѣдующемъ. „Мы нашли,—говорили іудеи,—что Онъ развращаетъ народъ нашъ и запрещаетъ давать подать кесарю, называя Себя Христомъ Царемъ". Такимъ образомъ Іисуса обвиняли предъ Пилатомъ въ такомъ преступленіи, за которое осужденный по римскому законодательству лишался „огня и воды" и подвергался повѣшенію на *несчастномъ древѣ* (arbor infelix), такъ какъ это было преступленіе противъ римскаго народа или противъ его безопасности (crimen adversus populum Romanum vel adversus

---

зывали пилатами—Pilati (Martial, lib. X., epig. 48), или потому, что онъ за какое-либо отличіе былъ награжденъ такимъ оружіемъ,—каковая награда была въ обыкновеніи у римлянъ. Plat. in vita Romul. У Иннокентія—стр. 231.

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 427.

securitatem ejus). Это обстоятельство заставило Пилата обратить на жалобу іудеевъ серьёзное вниманіе. Пилатъ вошелъ въ преторію и, призвавъ Іисуса, сказалъ ему: „Ты царь іудейскій?“ Іисусъ отвѣчалъ ему: „отъ себя ли ты говоришь это, или другіе сказали тебѣ о Мнѣ?“ Этотъ отвѣтъ Іисуса выражалъ не желаніе узнать, что было сказано іудеями въ отсутствіи Іисуса Христа, а имѣетъ болѣе глубокое значеніе. Христосъ какъ бы такъ говорилъ Пилату: „въ какомъ смыслѣ употребляешь ты это выраженіе? Если ты говоришь это отъ себя,—въ томъ смыслѣ, въ какомъ римлянинъ естественно употребилъ бы это слово, то Я—не царь іудейскій. Но если другіе говорили тебѣ это о Мнѣ, если ты имѣешь въ виду еврейскихъ пророковъ о царѣ въ смыслѣ чаянія всего міра, то они требуютъ дальнѣйшаго „разъясненія“. Пилатъ на это отвѣчаетъ, какъ и слѣдовало отвѣчать римлянину: „развѣ я іудей? Твой народъ и первосвященники предали Тебя мнѣ: что Ты сдѣлалъ“? Христосъ, какъ бы не обращая вниманія на этотъ вопросъ, продолжалъ Свою рѣчь: „Царство Мое не отъ міра сего; еслибы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ: но царство Мое не отсюда“. Слова: „царство“, „служители“ заставляютъ Пилата предложить снова вопросъ: „итакъ, Ты царь“? Іисусъ отвѣчалъ: „ты говоришь, что я царь. Я на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ; всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“. Этотъ отвѣтъ заключаетъ въ себѣ такой смыслъ: „да, Я царь, владѣлецъ истины“. Но у Пилата не было желанія разсуждать о небесной истинѣ; это дѣло однихъ праздныхъ мечтателей. Истина сама въ себѣ недоступна для ограниченнаго человѣческаго разума. Неужели этотъ неученый обвиняемый можетъ быть проповѣдникомъ истины! Философы не нашли ея, а іудейское, чисто внѣшнее, формалистическое вѣроученіе едва-ли заслуживаетъ и вниманія. Умный человѣкъ непремѣнно долженъ быть скептикомъ. Вотъ чѣмъ объясняется тотъ полусаркастическій, полупрезрительный, скептическій вопросъ, который предложилъ Іисусу Пилатъ: „что есть истина?“ Для Пилата стало яснымъ, что онъ имѣетъ дѣло не съ политическимъ преступникомъ, который бы намѣревался учинить „crimen adversus populum Romanum, vel adversus securitatem ejus“, а съ пустымъ мечтателемъ, проповѣдникомъ какой-то истины, однимъ словомъ—съ человѣкомъ существенно безвреднымъ. Вотъ почему Пилатъ вышелъ къ іудеямъ и сказалъ имъ: „я никакой вины не нахожу въ Немъ“. Между тѣмъ члены синедріона съ прежнею рѣшительностью настаивали на осужденіи Іисуса; крикъ толпы, требовавшей смерти Іисуса, усиливался все болѣе и болѣе. Указывали, между прочимъ, и на то, что Онъ возмущаетъ народъ по всей Іудеѣ, начиная отъ Галилеи. Пилатъ находился въ большомъ затрудненіи. Онъ не сомнѣвался въ невинности Іисуса; но вмѣстѣ съ

тѣмъ не только житейскіе разсчеты гораздо больше имѣли для него значенія, чѣмъ небесная истина, но и собственный покой дороже былъ ему, чѣмъ гражданская правда. Онъ радъ былъ привязаться къ чему-нибудь, лишь бы не продолжать борьбы съ синедріономъ за правду. Услышавъ о происхожденіи Іисуса Христа изъ Галилеи, Пилатъ поспѣшилъ воспользоваться этимъ для своихъ видовъ. У римлянъ былъ законъ, по которому каждый преступникъ долженъ былъ судиться тѣмъ начальникомъ, къ области котораго онъ принадлежалъ; этотъ законъ исполняли, когда хотѣли, и еще менѣе, чѣмъ кто-либо, уважалъ его Пилатъ для Ирода, когда незадолго предъ этимъ онъ предалъ смерти множество галилеянъ безъ всякаго сношенія съ правителемъ Галилеи. Но теперь Пилатъ рѣшился воспользоваться этимъ закономъ, чтобы отослать Іисуса къ Ироду, тому самому Ироду, который жилъ съ женою брата своего Филиппа и котораго увѣщевалъ имъ же впослѣдствіи умерщвленный Іоаннъ. Іисусъ ничего не отвѣчалъ на вопросы Ирода, а потому, наругавшись надъ Нимъ и облачивъ Его ради посмѣянія въ длинную бѣлую одежду, по понятіямъ римлянъ—одежду избираемыхъ на высокую должность, Иродъ отправилъ Іисуса обратно къ Пилату. Такое поведеніе Ирода прекрасно объясняетъ Шлейермахеръ. Будучи съ Пилатомъ въ натянутыхъ отношеніяхъ, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ, между прочимъ, и Лука (XIII, 1), Иродъ могъ находиться въ затрудненіи относительно того, какъ ему поступить въ этомъ случаѣ: онъ не хотѣлъ войти въ столкновеніе съ Пилатомъ, ибо на передачу дѣла Христа въ его руки онъ, конечно, смотрѣлъ какъ на доказательство уваженія къ нему со стороны Пилата, но, съ другой стороны, онъ не хотѣлъ возстановлять противъ себя и синедріона, такъ какъ по вѣрѣ онъ самъ принадлежалъ къ числу іудеевъ. Вотъ почему онъ счелъ за лучшее отослать Іисуса обратно къ Пилату.

Вслѣдъ за Іисусомъ отъ Ирода къ Пилату явился и синедріонъ. Какъ ни пріятно было самолюбію Пилата видѣть со стороны Ирода уваженіе, но Пилатъ чувствовалъ, что хитрость его не помогла ему; онъ опять видѣлъ себя въ прежнемъ затрудненіи: съ одной стороны—настойчивость синедріона, съ другой - невинность Іисуса. Вотъ почему онъ обращается къ другой мѣрѣ. Вышедши къ первосвященникамъ и народу, онъ сказалъ: „вы привели ко мнѣ человѣка сего, какъ развращающаго народъ; и вотъ я при васъ изслѣдовалъ и не нашелъ человѣка сего виновнымъ ни въ чемъ томъ, въ чемъ вы обвиняете Его, и Иродъ также: ибо я посылалъ Его къ нему; и ничего не найдено въ немъ достойнаго смерти. Итакъ, наказавъ Его, отпущу“. А ему и нужно было для праздника отпустить одного какого-нибудь узника. Но весь народъ, наученный первосвященниками, сталъ кричать: „смерть Ему, а отпусти намъ Варавву“! Варавва былъ посаженъ въ темницу за произведенное въ городѣ возмущеніе и убійство.

Пилатъ снова возвысилъ голосъ, желая отпустить Іисуса. Но первосвященники и іудеи кричали: „распни, распни Его!“ Пилатъ въ третій разъ обратился къ нимъ и сказалъ: „какое же зло сдѣлалъ Онъ? я ничего достойнаго смерти не нашелъ въ Немъ. Итакъ, наказавъ Его, отпущу“. Но они продолжали съ великимъ крикомъ требовать, чтобы Іисусъ былъ распятъ. И Пилатъ рѣшилъ: быть по прошенію ихъ,—отпустить имъ посаженнаго за возмущеніе и убійство въ темницу, котораго они просили, а самъ взялъ воды и умылъ руки предъ народомъ, сказавъ: „невиновенъ я въ крови праведника Сего, смотрите вы“. И, отвѣчая, весь народъ сказалъ: „кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ“. Послѣ этого Пилатъ взялъ Іисуса,—говоритъ евангелистъ,—и велѣлъ бить Его. И воины, сплетши вѣнецъ изъ терна, возложили Ему на голову, и одѣли Его въ багряницу, и говорили: „радуйся, царь іудейскій!“ и били Его по ланитамъ. Пилатъ опять вышелъ и сказалъ іудеямъ: „вотъ, я вывожу Его къ вамъ, чтобы вы знали, что я не нахожу въ Немъ никакой вины“. Тогда вышелъ Іисусъ въ терновомъ вѣнцѣ и въ багряницѣ. И сказалъ имъ Пилатъ: „се человѣкъ!“ Когда же увидѣли Его первосвященники и служители, то закричали: „распни, распни Его!“ На это Пилатъ сказалъ имъ: „возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу въ Немъ вины“. Іудеи отвѣчали: „мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что содѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ“. Услышавъ это, Пилатъ испугался еще болѣе. Вошедъ въ преторію, онъ спросилъ Іисуса: „откуда Ты?“ Но Іисусъ не далъ ему отвѣта. „Мнѣ-ли не отвѣчаешь?“ сказалъ ему Пилатъ. „Не знаешь-ли, что я имѣю власть распять Тебя и власть имѣю отпустить Тебя?“ На это Іисусъ сказалъ ему: „ты не имѣлъ бы надо Мною никакой власти, еслибы не было дано тебѣ свыше; посему болѣе грѣха на томъ, кто предалъ Меня тебѣ“. Съ этого времени,—говоритъ евангелистъ,—Пилатъ искалъ отпустить Его. Іудеи же кричали: „если ты отпустишь Его, ты не другъ кесарю. Всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ кесарю“. Услышавъ это, Пилатъ вывелъ Іисуса и сѣлъ на судилищѣ, на мѣстѣ, называемомъ: лиѳостратонъ, а по еврейски: гавваѳа Тогда была пятница предъ Пасхою и часъ шестой. И сказалъ Пилатъ іудеямъ: „се царь вашъ!“ Но они закричали: „возьми, возьми, распни Его!“ На это Пилатъ саркастически замѣтилъ: „царя ли вашего распну?“ Первосвященники отвѣчали: „нѣтъ у насъ царя, кромѣ кесаря“. Послѣ этого Пилатъ, наконецъ, предалъ имъ Іисуса на пропятіе.

Изъ всего сказаннаго ясно, что Пилатъ долго не былъ склоненъ утвердить смертный приговоръ, произнесенный надъ Іисусомъ іерусалимскимъ синедріономъ. Только желаніе возстановить общественный порядокъ,—особенно въ виду праздника Пасхи, когда при большомъ стеченіи народа недовольство іудеевъ могло принять обширные

размѣры,—наконецъ побудило его предать Іисуса на смертную казнь. Впрочемъ и въ этомъ случаѣ умовеніемъ своихъ рукъ Пилатъ еще разъ засвидѣтельствовалъ предъ всѣмъ народомъ, что съ его точки зрѣнія и съ точки зрѣнія римскихъ законовъ Іисусъ невиновенъ ни въ чемъ,—что онъ предаетъ Его на распятіе только потому, что этого требуетъ какъ постановленіе великаго іерусалимскаго синедріона, такъ и законы іудеевъ, и что поэтому на нихъ, т.-е. на іудеевъ, а не на него должна пасть, по его мнѣнію, также и вся отвѣтственность за смерть невиннаго Страдальца, о которомъ самъ язычникъ Пилатъ могъ сказать только одно: „се человѣкъ!“

Многіе изслѣдователи евангельской исторіи отказываются психологически понять поведеніе Пилата. Шлейермахеръ же [1]) объясняетъ его такимъ образомъ. Сначала Пилатъ, по мнѣнію Шлейермахера, хотѣлъ вести этотъ судебный процессъ безпристрастно, строго соблюдая требованія закона, произнести приговоръ надъ Іисусомъ единственно только на основаніи собственнаго внутренняго убѣжденія, а потому съ самаго начала находя Іисуса совершенно невиннымъ, онъ и хотѣлъ дать Его дѣлу совершенно другой исходъ, чѣмъ какой оно приняло на самомъ дѣлѣ. Но вдругъ раздается голосъ народа: „если ты не утверждаешь надъ Іисусомъ смертнаго приговора, то ты небрежно относишься къ своимъ обязанностямъ, не заботишься о достоинствѣ и власти кесаря“. Этотъ народный голосъ заставилъ Пилата отступиться отъ своего намѣренія и вести дѣло сообразно съ обстоятельствами. Вотъ почему онъ далѣе и поступаетъ, собственно говоря, вопреки своему личному убѣжденію. Это объясненіе, въ сущности своей, конечно, правильное, не можетъ быть, однако-же, названо вполнѣ удовлетворительнымъ для объясненія поведенія Пилата въ веденіи настоящаго судебнаго процесса. Оно не выясняетъ намъ прежде всего тѣхъ мотивовъ, которые руководили Пилатомъ, равно какъ и возможности столь быстраго измѣненія пріемовъ судопроизводства. Что это за сочувствіе Пилата къ лицу Христа? Откуда оно и что его вызвало? Какимъ образомъ одинъ крикъ толпы: „ты не другъ кесаря“ могъ устрашить Пилата и дать дѣлу совершенно другой ходъ? На эти вопросы Шлейермахеръ не отвѣчаетъ.

Но чтобы понять все это, необходимо выяснить себѣ прежде всего то положеніе, въ какомъ находился тогда Пилатъ къ іудейскому народу и римскому правительству, и то душевное состояніе, которое было вызвано въ Пилатѣ этимъ нечестивѣйшимъ изъ всѣхъ судебныхъ процессовъ, которые когда-либо только совершались въ мірѣ.

Понтій Пилатъ былъ пятымъ прокураторомъ Іудеи, преемникомъ Валерія Грата Настоящую должность свою онъ занялъ въ тринад-

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 437.

цатый годъ царствованія Тиверія. Правда, въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ онъ нерѣдко называется словомъ ἡγεμών, но ему собственно принадлежитъ титулъ — ἐπίτροπος. Названіемъ ἡγεμών пользовались только самостоятельные начальники — администраторы провинцій римской имперіи, проконсулы (ἀνθύπατοι) и пропреторы (ἀντιστρατηγοί), хотя, впрочемъ, нельзя отрицать и того, что это названіе усвоялось часто въ виду личнаго уваженія также и прокураторамъ (ἐπίτροποι), по тому же самому обычаю, какъ говоритъ Ольсгаузенъ, который господствуетъ еще и въ настоящее время, — „изъ личнаго уваженія ставитъ каждаго на одну ступень выше, чѣмъ какую онъ дѣйствительно занимаетъ“ [1]). Прокураторъ Іудеи находился въ зависимости отъ сирійскаго проконсула, который имѣлъ свое мѣстопребываніе въ Кесаріи. Уже одно такое зависимое положеніе не давало Пилату права и возможности всегда и вездѣ, что касается дѣлъ Палестины, дѣйствовать самостоятельно, слѣдуя только одному своему внутреннему убѣжденію. Но положеніе Пилата еще болѣе ухудшилось вслѣдствіе тѣхъ отношеній, въ какія онъ поставилъ себя къ іудейскому обществу и его руководителямъ. По свидѣтельству Іосифа Флавія [2]), Пилатъ допускалъ множество притѣсненій и жестокостей по отношенію къ іудеямъ. Такому недружелюбному отношенію Пилата къ іудейскому обществу дали поводъ, съ одной стороны, частыя возмущенія іудеевъ и страхъ за себя предъ Тиверіемъ, а съ другой — и личныя свойства самого Пилата: римскіе вельможи того времени, къ числу которыхъ принадлежалъ также и Пилатъ, не стѣснялись вообще производить въ римскихъ провинціяхъ всякаго рода притѣсненія. Но, притѣсняя іудейскій народъ всякаго рода неправдами, Пилатъ и не замѣтилъ того, что чрезъ эти притѣсненія онъ сталъ самъ въ полнѣйшую зависимость отъ угнетаемаго имъ народа. Уже одно то, что его устрашили слова народа: „ты не другъ кесаря“, доказываетъ намъ, что у іудеевъ были серьёзные поводы къ судебнымъ тяжбамъ, которыя могли быть заведены противъ Пилата въ Римѣ... Ко всему этому нужно прибавить еще, что Пилату въ настоящемъ дѣлѣ пришлось столкнуться съ синедріономъ, бывшимъ первосвященникомъ и вліятельнѣйшимъ членомъ синедріона — Анною или Ананомъ — и дѣйствительнымъ первосвященникомъ — Каіафою. Объ Ананѣ мы уже говорили; здѣсь скажемъ нѣсколько словъ о Каіафѣ. Этотъ іудейскій первосвященникъ былъ однимъ изъ вліятельнѣйшихъ лицъ въ іудейскомъ обществѣ во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Самъ онъ былъ первосвященникомъ и, конечно, какъ первосвященникъ, пользовался громаднымъ вліяніемъ на народную массу; его

---

[1]) Bibl. Komm II, стр. 148.

[2]) „Древн. іуд.“ XVIII, 3. 4; „О войн., іуд.“ II, 8; „Philo legat. ad Caj.“, p. 589. „У Иннокентія“ — стр. 231.

сестра была въ замужествѣ за самимъ царемъ іудейскимъ; кромѣ того онъ имѣлъ пять братьевъ по женѣ: Елеазара, Іонафана, Ѳеофила, Матѳія и Анана, который впослѣдствіи велѣлъ умертвить Іакова брата Господня; всѣ они были членами синедріона, пользовались громаднымъ вліяніемъ на народъ и одинъ за другимъ нѣсколько лѣтъ занимали первосвященническую должность; наконецъ, слѣдуетъ прибавить еще, что Каіафа былъ зять бывшаго первосвященника Анана, хотя и лишеннаго должности, но тѣмъ не менѣе, какъ мы видѣли, очень уважаемаго народомъ [1]). Очевидно, что столкнуться съ такимъ вліятельнымъ лицомъ значитъ напередъ осудить себя на полное подчиненіе его вліянію. Этими-то обстоятельствами и объясняется то, что Пилатъ допустилъ произвести надъ Іисусомъ тотъ несправедливый судъ, который скорѣе долженъ быть названъ оффиціальнымъ убійствомъ, нежели законнымъ судомъ. Шаффъ (стр. 49) совершенно справедливо говоритъ, что „никогда ни одинъ человѣкъ не страдалъ такъ невинно, несправедливо и глубоко, какъ Іисусъ изъ Назарета“.

Какъ римлянинъ или—точнѣе—оффиціальный представитель римскаго закона,—закона, для котораго не столько нуженъ міръ, сколько справедливость, Пилатъ и въ судопроизводствѣ хотѣлъ удержаться на твердой почвѣ римскаго закона. Съ этого момента въ его душѣ начинается тяжелая борьба между чувствомъ долга или справедливости и давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ или сознаніемъ своего безсилія предъ сильнымъ вліяніемъ іерусалимскаго синедріона. Борьба эта продолжалась въ теченіе всего судопроизводства и окончилась вмѣстѣ съ окончаніемъ этого судопроизводства. Отъ начала до конца Пилатъ твердо былъ увѣренъ въ невинности Христа; сознавалъ свой долгъ освободить Невиннаго; но давленіе синедріона было настолько сильно для безхарактернаго судіи, что онъ чувствовалъ себя безсильнымъ преодолѣть его. Чтобы выйти какъ-нибудь изъ этой борьбы, Пилатъ не брезгалъ никакими средствами: прибѣгалъ къ защитѣ закона (Іоан. XVIII, 29, 38; XIX, 4 и др.), вступалъ въ недостойную сдѣлку съ синедріономъ и своею совѣстію (Лук. XXIII, 16, 22), хотѣлъ взвалить это дѣло на другаго, думалъ спасти Іисуса казнію Варавы, надѣялся побѣдить вліяніе синедріона саркастическими выходками (Іоан. XVIII, 31; XIX, 6, 14), свойственными только дѣйствительно человѣку слабому и безхарактерному. Но ничто не помогало. Побѣда все-таки осталась на сторонѣ синедріона.

Особенно ярко отразилась слабохарактерность и нравственное безсиліе Пилата во второй половинѣ судопроизводства надъ Іисусомъ, послѣ неудавшейся попытки передать это дѣло Ироду или промѣнять Христа на Варавву. Подъ давленіемъ синедріона и народной толпы

---

[1]) Срвн. „Thaten und Lehren Jesu“, von Sepp. 1864, стр. 326—331.

Пилатъ, какъ мы видѣли, долженъ былъ, наконецъ, признать Іисуса преступникомъ, подлежащимъ уголовному преслѣдованію. Но всякій подсудимый, по римскому законодательству, уже считался неимѣвшимъ правъ римскаго гражданства, а слѣдовательно,—и покровительства римскихъ законовъ до окончательнаго рѣшенія его дѣла. Этимъ объясняются тѣ насмѣшки и *бичеванія*, которымъ подвергали Христа воины Пилата, не безъ вѣдома сего послѣдняго. Бичеваніе было въ ходу въ то время какъ у іудеевъ, такъ и у язычниковъ. Іудеи производили наказаніе розгами даже въ синагогахъ, хотя число ударовъ здѣсь было ограничено и не превышало тридцати-девяти (ср. Второз. XXV, 3; 2 Кор. XI, 24; Іос. Флав. „Древн.“, IV, 8); римляне же наказывали не розгами, но бичеваніемъ въ собственномъ смыслѣ (horribile flagellum), впрочемъ, только за важныя преступленія и по большей части предъ совершеніемъ смертной казни. Какъ мы видѣли, воины, находившіеся при Пилатѣ, взяли Іисуса Христа съ лиѳостратона и отвели на прокураторскій дворъ, гдѣ обыкновенно производились подобныя наказанія, или—вѣрнѣе—истязанія обвиняемыхъ. Намѣреваясь производить свои истязанія надъ Христомъ, они сначала созвали бо́льшую часть спиры, состоявшей обыкновенно изъ 600—1000 человѣкъ римскихъ солдатъ, такъ какъ истязанія надъ обвиняемыми для такихъ грубыхъ людей, какими всегда были римскіе воины, составляли родъ нѣкотораго увеселенія. Насытивъ свою жестокость, они перешли затѣмъ къ насмѣшкамъ и поруганіямъ. Обнаженное, израненное и окровавленное тѣло Іисуса они покрыли червленною хламидою, которая, по всей вѣроятности, была самой низкой цѣны, ветхая и уже негодная для употребленія. Хламида—это родъ короткой епанчи, которая закрывала только половину тѣла и застегивалась на правомъ плечѣ; она употреблялась преимущественно военными людьми того времени,—отчего нѣкоторые писатели (напр. Плавтъ) самихъ воиновъ часто называютъ chlamidati, т.-е. одѣтые въ хламиду. Но ее носили иногда также цари и важные вельможи. Облачивъ въ это дѣяніе Іисуса, воины, очевидно, хотѣли указать этимъ на мнимое домогательство Іисусомъ Христомъ царской власти надъ іудеями. Съ этою же цѣлію они надѣли на главу Его наскоро сплетенный терновый вѣнецъ, который, разрывая на лицѣ тѣло и въѣдаясь въ него своими шипами, при каждомъ по нему ударѣ давалъ возможность крови бѣжать ручьями по лицу... Недоставало только послѣдняго знака царской власти—скипетра. И вотъ одинъ изъ воиновъ вложилъ въ руки Іисуса Христа—трость... Затѣмъ начинаются самыя грубыя насмѣшки и ругательства. На Востокѣ уваженіе къ царямъ обыкновенно изъявляютъ паденіемъ предъ ними на колѣна. То же дѣлали воины и здѣсь. Падая предъ Христомъ на колѣна, они привѣтствовали Его съ сатанинскою насмѣшкою: „Радуйся, царь іудейскій!“ При этомъ каждый изъ нихъ плевалъ Ему

въ лицо, бралъ изъ Его рукъ трость и ударялъ ею по Его лицу. Можно себѣ представить, что̀ это была за ужасная картина! Можно себѣ вообразить, какой видъ имѣлъ въ это время Христосъ! Безъ сна, въ безпокойствѣ, въ мученіяхъ, истязаніяхъ проведенная ночь, конечно, положила свой глубокій отпечатокъ на Его лицо, которое было покрыто ручьями крови, текшей изъ ранъ, причиненныхъ терновымъ вѣнцомъ, слюною плевавшихъ воиновъ... Присоедините къ этому еще странное облаченіе и кроткій, ангельскій взглядъ Іисуса... Такая картина могла поразить не одну жену Пилата, которая „изъ окна своей спальни“, очевидно, могла видѣть не „красиваго, златокудраго галилеянина“, а лишь этого невиннаго Страдальца [1]), но она поразила бы и болѣе черствое сердце. Едва-ли можно допустить, чтобы человѣкъ могъ пасть нравственно такъ глубоко, что его не растрогала бы эта картина. Какъ бы человѣкъ ни палъ, но онъ никогда не можетъ погасить въ своей душѣ ту божественную искру, которая называется совѣстью, стражемъ нравственнаго закона. Это же самое нужно сказать и о Пилатѣ. Онъ былъ тиранъ, привыкъ къ неправдамъ и жестокостямъ всякаго рода; онъ былъ нравственно глубоко развращенъ, какъ и всякій римскій вельможа того времени; онъ былъ скептикъ, что̀ видно уже изъ его насмѣшливаго вопроса: „что̀ есть истина?“ и слѣдовательно индифферентно относился къ религіознымъ вѣрованіямъ; наконецъ, онъ былъ человѣкъ слабохарактерный или даже совсѣмъ безхарактерный, и всегда могъ стать подъ вліяніе характера болѣе сильнаго, какимъ обладали, напр., Каіафа или Ананъ... Все это правда, но нельзя также отрицать и того, что Пилатъ былъ человѣкъ, что и въ его душѣ еще теплилась божественная искра нравственнаго закона, что и онъ еще могъ различать добро отъ зла, истину отъ лжи, ангела отъ діавола и предпочитать первое послѣднему. Судебный процессъ выяснилъ Пилату невинность Іисуса, по крайней мѣрѣ съ юридической точки зрѣнія. Оставалась для него подъ сомнѣніемъ, быть можетъ, только невинность Христа по отношенію къ іудейскимъ мудрствованіямъ... Представимъ теперь себѣ, что Пилатъ выходитъ изъ своихъ покоевъ и его взору представляется та ужасная картина, которую мы изобразили выше. Кроткій видъ Христа, Его жалостное положеніе и причиненная Ему жестокость еще болѣе

---

[1]) Когда Пилатъ склонялся уже на сторону враговъ Іисуса, предостерегательный голосъ неба явился на защиту невиннаго Страдальца. Жена Пилата, Клавдія Прокулла, какъ называетъ ее преданіе, прислала сказать мужу: „не дѣлай ничего праведнику Тому, потому что я нынѣ во снѣ много пострадала за Него“. По римскимъ законамъ было строго запрещено женамъ судей и областныхъ начальниковъ вмѣшиваться въ должностныя дѣла мужей. Слѣдовательно, если жена Пилата рѣшилась прислать свой голосъ мужу, когда онъ сидѣлъ на судейскомъ мѣстѣ, то это значитъ, что она слишкомъ убѣждена была въ дѣйствительности небеснаго наставленія, открытаго ей во снѣ. Срвн. Филарета, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 83.

могли убѣдить Пилата въ томъ, что бѣдный Узникъ если и заслуживаетъ какое-нибудь наказаніе за свою мечтательность, то уже достаточно наказанъ теперь и безъ того [1]). Нужно представить теперь себѣ душевное состояніе Пилата, чтобы понять, какъ въ немъ явилась мысль спасти Іисуса, какъ человѣка, по его убѣжденію, совершенно невиннаго. Но какъ спасти Его? Показать въ этомъ жалкомъ видѣ народной толпѣ: неужели же и этотъ видъ не тронетъ Его обвинителей, особенно тѣхъ, которые не питали къ Нему личной ненависти? Съ этою мыслію Пилатъ, какъ мы видѣли, выходитъ къ народу и говоритъ: „вотъ я вывожу Его къ вамъ, чтобы вы знали, что я не нахожу въ Немъ никакой вины“. Въ это время изъ преторіи выходитъ и Самъ Христосъ, облитый кровію, полупокрытый багряницею, съ терновымъ вѣнкомъ на головѣ, которая также была вся изъязвлена и окровавлена. „Се человѣкъ!“ говоритъ Пилатъ, тронутый жалкимъ видомъ Іисуса. Словъ Пилата нельзя понимать иначе, какъ только слѣдующимъ образомъ: „се человѣкъ! Посмотрите, есть ли въ лицѣ Его что-либо дерзкое или мятежное, въ Его положеніи—что-либо опасное для правительства. Смотрите, какъ Онъ въ угодность вамъ поруганъ и измученъ!“ Такимъ образомъ, самымъ поруганіемъ Христа Пилатъ думалъ воспользоваться въ Его пользу. И дѣйствительно, слова Пилата и жалкій видъ Христа какъ будто тронули нѣкоторыхъ изъ іудеевъ. Раздалось еще нѣсколько голосовъ: „распни, распни Его!“, но уже не съ прежнимъ ожесточеніемъ. Первосвященники и старѣйшины, конечно, замѣтили это, и потому начали сами кричать вмѣстѣ съ народомъ (Іоан. XIX, 6). Многочисленная толпа слугъ и приверженцевъ ихъ кричали то же самое; наступили минуты самыя рѣшительныя. И Пилатъ, чувствуя, что, осудивъ Іисуса, онъ поступитъ противъ голоса своей совѣсти, очевидно, не могъ ничего сказать, кромѣ того, что́ онъ дѣйствительно и сказалъ: „если вы такъ упорны, то возьмите Его и распните, если можете сами, а я еще разъ скажу вамъ, что по римскимъ законамъ я не нахожу въ Немъ никакой вины“. Первосвященники и старѣйшины народные, при всемъ своемъ желаніи видѣть Іисуса осужденнымъ по римскимъ законамъ, послѣ этихъ словъ Пилата, очевидно, принуждены были оставить на время свою надежду и снова обратиться къ обвиненію Христа въ преступленіи по іудейскимъ законамъ; а при помощи фарисейскаго правовѣдѣнія имъ было нетрудно доказать, что по закону Моисея Іисусъ достоинъ смерти. Обвиненіе Іисуса Христа въ присвоеніи имени Сына Божія вызвало, впрочемъ, у Пилата совершенно иное впечатлѣніе, чѣмъ какое предполагали обвинители. Пи-

---

[1]) Пилатъ едва-ли желалъ, чтобы воины такъ далеко простерли свое безчеловѣчіе; но, съ другой стороны, онъ не могъ и препятствовать имъ, такъ какъ подобныя истязанія надъ обвиняемыми уже давно вошли въ обычай римскихъ солдатъ.

латъ, по свидѣтельству Іоанна, испугался теперь еще болѣе. До сихъ поръ онъ боялся осудить только невиннаго человѣка, праведника, необыкновеннаго мужа; но теперь онъ уже страшился произнести приговоръ надъ Сыномъ Божіимъ [1]). Какъ язычникъ, Пилатъ могъ видѣть, что боги въ человѣческомъ видѣ иногда нисходятъ на землю и рождаютъ полубоговъ. Можетъ быть, онъ не находилъ ничего невозможнаго и въ томъ, что такой полубогъ явился въ Іудеѣ и теперь предсталъ предъ его судилище [2]). Исполненный страха и недоумѣнія, Пилатъ немедленно вошелъ въ преторію, приказавъ, какъ мы видѣли, слѣдовать за собою Іисусу. „Откуда Ты?“ спросилъ онъ Іисуса, разумѣя, конечно, не мѣсто рожденія, но желая разузнать отъ Самого Христа все, что только Ему Самому было извѣстно о Его происхожденіи. Суевѣрный, напуганный язычникъ, безъ сомнѣнія, готовъ былъ вѣрить всему, что́ бы ни было сказано самаго чудеснаго. Но Христосъ молчалъ. Если къ этому присоединить чудный сонъ жены Пилата въ пользу Узника, ей до того совершенно неизвѣстнаго и иновѣрнаго, затѣмъ необыкновенное поведеніе Іисуса: Его молчаніе, терпѣніе, возвышенность мыслей и чувствъ, то кажется, что Пилатъ былъ вполнѣ убѣжденъ въ той мысли, что онъ видитъ предъ собою полубога, Сына Божія. Если онъ не слышалъ отъ Христа признанія, что Онъ есть Сынъ Божій, то онъ не слышалъ также отъ Него и отрицанія этого. Обращаясь къ обвинителямъ, Пилатъ также не могъ сказать, что обвиняемый не признаетъ Себя виновнымъ въ присвоеніи Себѣ имени Сына Божія, такъ какъ и Самъ Христосъ не отрекся предъ нимъ отъ этого имени, и первосвященники могли указать множество свидѣтелей, которые слышали, какъ Онъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ, Мессіею; но Пилатъ могъ отказаться отъ осужденія Іисуса, какъ невиннаго съ точки зрѣнія римскаго законодательства: онъ могъ указать первосвященникамъ на то, что подсудимый если въ чемъ-нибудь и виновенъ (Пилатъ могъ обвинять Іисуса только какъ либеральнаго мыслителя или мечтателя), то онъ уже достаточно наказанъ и безъ того. Онъ могъ снова отклонить отъ себя окончательное рѣшеніе дѣла, указавъ, напр., на Ирода, вѣдѣнію котораго могъ подлежать Христосъ, какъ галилеянинъ; наконецъ, какъ представитель кесаря, онъ могъ явно принять Христа подъ защиту римскаго правосудія, какъ человѣка преслѣдуемаго синедріономъ по личнымъ видамъ. И дѣйствительно, судя по нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ, можно заключить, что защита Пилата была довольно сильна, почему первосвященники принуждены были оставить обвине-

---

[1]) Златоустъ, „Бесѣд. на Іоан.“, LXXXIV.

[2]) Изъ книги Дѣяній Апостольскихъ мы знаемъ, напр., что ликаонцы, увидѣвъ чудо, совершонное ап. Павломъ, почитали Павла за языческаго бога—Меркурія, а его спутника Варнаву—за Юпитера. Срвн. Дѣян, XIV, 11, 12.

ніе Іисуса въ нарушеніи отечественныхъ законовъ и снова обратиться къ первому обвиненію въ преступленіи противъ величества. Здѣсь первосвященники и книжники придумали новый способъ, какъ усилить свое обвиненіе и сдѣлать его неотразимымъ: „если отпустишь Его, ты не другъ кесарю“. Наущенная чернь вторила имъ, упрекая Пилата въ невѣрности своему государю. Эти совершенно неожиданныя слова внезапно потрясли всю твердость Пилата. Быть или даже только называться другомъ кесаря составляло гордость первѣйшихъ людей въ Римѣ, вельможъ и самостоятельныхъ начальниковъ обширнѣйшихъ римскихъ провинцій. Иродъ считалъ для себя особенною честію называться и слыть въ народѣ другомъ Августа. Тѣмъ болѣе долженъ былъ дорожить этимъ именемъ римскій всадникъ— Пилатъ, которому еще слишкомъ далеко было до того, чтобы повелитель всего міра называлъ его своимъ другомъ. „Если отпустишь Его, ты не другъ кесарю“, эти слова, сказанныя предъ всѣмъ народомъ устами цѣлаго синедріона, заключали въ себѣ для Пилата по истинѣ потрясающую силу. Стало ясно, что первосвященники уже были готовы перенести дѣло на судъ кесаря, чтобы тамъ, вмѣстѣ съ Христомъ, обвинить и Пилата, какъ измѣнника, который не радитъ о чести и власти своего повелителя. Обвиненіе предъ кесаремъ въ измѣнѣ было бы еще не такъ ужасно, еслибы римскій престолъ занималъ тогда Августъ или подобный ему. Но въ это время Римъ находился подъ желѣзнымъ скипетромъ Тиверія, который, не имѣя довѣрія и расположенности даже къ своимъ роднымъ, исполнившись сомнѣнія и притворства, терзалъ каждаго по самому незначительному подозрѣнію, предъ которымъ обвиненіе въ преступленіи противъ величества было навсегда для обвиняемаго *послѣднимъ* обвиненіемъ и который довѣрялъ и даже награждалъ за каждый самый постыдный доносъ. Затѣмъ, кромѣ предстоящей опасности со стороны кесаря, Пилату нельзя было равнодушно относиться и къ той опасности, которая угрожала со стороны самого народа іудейскаго. Необузданная, подстрекаемая первосвященниками іудейскими, толпа часъ отъ часу становилась бурнѣе и мятежнѣе. Свирѣпый крикъ ея уже предвѣщалъ недоброе. Горсть преторьянцевъ ничего не значила въ сравненіи съ безчисленнымъ множествомъ іудеевъ. Конечно, народное возмущеніе было непріятно для Пилата и само по себѣ; но этого мало: за него пришлось бы отвѣчать еще и предъ кесаремъ. А что́ хорошаго могъ ожидать Пилатъ въ томъ случаѣ, еслибы дошло до свѣдѣнія Тиверія, что единственною причиною народнаго возмущенія въ этомъ случаѣ былъ отказъ, сдѣланный римскимъ прокураторомъ іудейскому народу, требовавшему казни для какого-то Іисуса, личнаго врага самого императора? Очевидно, подобныя мысли могли смутить и не Пилата. Для защищенія невиннаго Іисуса въ этомъ случаѣ нужно было всенародно отказаться отъ дружества съ кесаремъ и презрѣть опасность

собственной жизни. Но для такой великой жертвы нуженъ былъ духъ гораздо болѣе твердый, чѣмъ духъ Пилата. Такимъ образомъ, Пилату волей-неволей пришлось уступить небходимости.

Изъ сказаннаго видно, что поведеніе Пилата въ судебномъ разбирательствѣ дѣла Іисуса должно быть объяснено не только личными свойствами самого Пилата, какъ думаетъ Шлейермахеръ, но болѣе всего тѣмъ стеченіемъ обстоятельствъ и тѣмъ положеніемъ, въ которомъ находился тогда Пилатъ. Поставьте на мѣсто Пилата всякаго другаго человѣка, съ незаглушенною совѣстію, имѣющаго понятіе о справедливости и нѣкоторую охоту къ ней, но съ дѣтства привыкшаго, по обычаю всѣхъ римскихъ вельможъ того времени, ставить политическія соображенія выше нравственныхъ требованій, смотрѣть не столько на совѣсть, сколько на обстоятельства, угожденіе кесарю считать высшимъ закономъ своихъ дѣйствій, казаться справедливымъ, гдѣ можно это сдѣлать безъ вреда для себя,— однимъ словомъ, поставьте на мѣсто Пилата обыкновеннаго человѣка, непосредственно взятаго изъ той или другой общественной среды даннаго времени, и онъ будетъ вести себя, какъ велъ Пилатъ. Только тотъ, кто олицетворялъ бы собою правду и истину, кто ради истины рѣшился бы пожертвовать своими собственными выгодами и своими личными интересами, кто ради истины презрѣлъ бы опасность для своей жизни и своего благосостоянія, только тотъ могъ бы повести дѣло иначе, чѣмъ Пилатъ. Впрочемъ, говоря это, мы вовсе не имѣемъ въ виду оправдывать поведеніе Пилата. Преторія Пилата хотя и могла служить убѣжищемъ невинности человѣческой, но она не могла вмѣстить правды Божіей. Уже самое первое дѣйствіе Пилата было вмѣстѣ съ тѣмъ и первою измѣною истинѣ: онъ хотѣлъ отклонить отъ себя осужденіе невиннаго, предоставляя Его то Ироду, то самимъ іудеямъ, какъ будто бы позволить другимъ сдѣлать злодѣяніе — не одно и то же, что совершить его и самому.

Нечего, конечно, и говорить о томъ, что въ смертномъ приговорѣ, произнесенномъ надъ Іисусомъ Христомъ сначала іерусалимскимъ синедріономъ, а потомъ и римскимъ прокураторомъ, Іисусъ Христосъ не нашелъ для Себя ничего новаго. Онъ уже давнымъ-давно зналъ, какая участь ожидаетъ Его, и нетолько зналъ Самъ, но говорилъ объ этомъ не разъ даже и другимъ (срвн., напр., Матѳ. XX, 18, 19). Какъ же смотрѣть на это предсказаніе Христа о предстоящей Ему смерти? Конечно, предсказаніе это для человѣка вѣрующаго во Христа, какъ Сына Божія, понятно вполнѣ. Но есть люди, которые хотятъ объяснить его родомъ естественнаго предчувствія или догадки. Къ числу такихъ людей принадлежитъ, между прочимъ, лучшій изъ евангельскихъ критиковъ—Фридрихъ Шлейермахеръ. Онъ допускаетъ [1]), что Іисусъ Христосъ имѣлъ самое твердое

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 438, 439; срвн. Strauss (1874, стр. 234).

убѣжденіе въ предстоящей Ему крестной смерти, несмотря на то, что много было шансовъ и для противнаго: Іуда могъ отказаться отъ своего злодѣйскаго намѣренія изъ-за какого-нибудь скрупола; Христосъ могъ не пойти туда, гдѣ думалъ бы найти Его Іуда; Пилатъ могъ рѣшить дѣло въ пользу Іисуса, и т. п. При всемъ томъ Шлейермахеръ не хочетъ допустить, чтобы это предвѣдѣніе Своей смерти было у Христа божественнымъ, нечеловѣческимъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ, по мнѣнію Шлейермахера, во Христѣ уничтожалась бы де истинность Его человѣчества. Вотъ почему Шлейермахеръ можетъ допустить только особенно сильную способность къ предчувствію, „виртуозность созерцанія вещей“. Чтобы доказать эту мысль, необходимо войти, по словамъ Шлейермахера, въ болѣе частное изслѣдованіе того, что̀ Христосъ могъ предполагать и чего, въ данномъ случаѣ, Онъ могъ или долженъ былъ ожидать. Но эти два вопроса находятся, будто-бы, въ весьма тѣсной связи съ третьимъ: что̀ могъ бы сдѣлать Христосъ еще, еслибы Онъ могъ прожить дольше? По мнѣнію Шлейермахера, Іисусъ Христосъ ни въ чемъ, будто-бы, не былъ такъ убѣжденъ, какъ въ томъ, что Его ученіе можетъ принести плоды лишь послѣ Его смерти, что организація собственно царствія Божія можетъ начаться лишь тогда, когда Его Самого уже не будетъ болѣе въ живыхъ. Такимъ образомъ, для Христа,—думаетъ Шлейермахеръ,—уже не было основанія желать дальнѣйшаго продленія Своей жизни, ибо общество вѣрующихъ само собою могло развиваться и безъ Него изъ тѣхъ зародышей, которые были посѣяны Имъ въ сердцахъ учениковъ. Итакъ, для Христа не было основанія беречь Свою жизнь и избѣгать преслѣдованій, которыя уже начали подыматься противъ Него со всѣхъ сторонъ: въ Іудеѣ—чрезъ непосредственное воздѣйствіе синедріона, въ Галилеѣ и Переѣ—со стороны традиціонной партіи за Его оригинальное толкованіе закона, а также со стороны подозрительнаго и недовѣрчиваго Ирода, считавшаго Іисуса Христа за усѣченнаго имъ Іоанна Крестителя. Обо всемъ этомъ Христосъ зналъ, конечно, съ опредѣленнѣйшею точностію. Вотъ почему Онъ и могъ имѣть твердое убѣжденіе въ томъ, что рано или поздно Онъ попадетъ въ руки Своихъ враговъ. Но такъ какъ Онъ не могъ предположить, что будетъ умерщвленъ самимъ народомъ, потому что въ этомъ случаѣ еврейскій народъ былъ раздѣленъ на двѣ партіи—одна за Него, другая противъ Него,—то Ему оставалось только одно предположеніе, что Онъ будетъ казненъ римскимъ правительствомъ. Отсюда же Онъ долженъ былъ предвидѣть, будто-бы, и то, что умретъ именно крестною смертію, такъ какъ распятіе на крестѣ, или на „несчастномъ деревѣ“, было у римлянъ самымъ обыкновеннымъ родомъ смертной казни; оно практиковалось повсюду, гдѣ осужденными на смерть являлись лица, не имѣвшія правъ римскаго гражданства. Такимъ образомъ, въ предсказаніи Іисуса Христа о Его крестной смерти, по

мнѣнію Шлейермахера [1]), не заключается ничего, кромѣ яснаго пониманія Іисусомъ Христомъ настоящаго положенія Своего дѣла [2]). Не думаемъ, чтобы съ такимъ мнѣніемъ Шлейермахера могъ согласиться безпристрастный изслѣдователь евангельской исторіи. Тонкость діалектики никогда не можетъ скрыть неистинности самаго объясненія. Правда, Іисусъ Христосъ даже и совершенно естественнымъ путемъ могъ предвидѣть *нѣчто недоброе* для Себя со стороны фанатической и вмѣстѣ грубой массы народа, постоянно возбуждаемой книжниками и фарисеями, которыхъ такъ открыто и безпощадно громилъ въ Своихъ рѣчахъ Іисусъ. Онъ могъ предвидѣть это уже потому, что еврейскій народъ дѣйствительно нѣсколько разъ и раньше обнаруживалъ свое намѣреніе умертвить Его, точнѣе—*побить камнями* (но никакъ не распять). Допустимъ, все это такъ, но какія—спрашивается—данныя были для того, чтобы Іисусъ Христосъ могъ предвидѣть Свою смерть со стороны римскаго правительства, суду котораго Онъ могъ быть преданъ только какъ политическій или гражданскій преступникъ? Гражданскимъ преступникомъ Онъ не былъ, да и быть, разумѣется, не могъ; революціоннымъ агитаторомъ также не можетъ быть названъ Тотъ, Который велѣлъ воздавать кесарево кесареви. Противникомъ кесаря не признала Христа, какъ мы видѣли, и сама гражданская власть. А если такъ, то естественнымъ путемъ Онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ предвидѣть, что Его земная жизнь должна окончиться именно крестною смертью. Правда, римляне имѣли обычай предавать крестной смерти нѣкоторыхъ уголовныхъ преступниковъ; но они распинали только невольниковъ или рабовъ, которые римлянами едва-ли считались за людей. Изъ жителей римскихъ провинцій, какою была и Іудея, распинали лишь разбойниковъ и политическихъ агитаторовъ [3]). Но Христосъ не былъ ни тѣмъ, ни другимъ. Осужденіе Іисуса Христа на крестную смерть, предуставленное въ Божественномъ совѣтѣ прежде сложенія міра, со стороны Пилата было нѣчто совершенно случайное, чего не могло предвидѣть никакое человѣческое предчувствіе. Предчувствіе имѣетъ своимъ содержаніемъ нѣчто темное, неопредѣленное и смутное; его никогда нельзя отождествлять съ тѣмъ, что говоритъ, напр., Христосъ о предстоявшей Ему смерти у Матѳея: „Вотъ мы восходимъ въ Іерусалимъ, и Сынъ человѣческій преданъ будетъ первосвященникамъ и книжникамъ,—и осудятъ Его на смерть, и предадутъ Его язычникамъ на поруганіе, и біеніе, и распятіе“ (Мѳ. XX, 18, 19). Если только не отвергать подлинности евангельскаго текста (а Шлейермахеръ его,

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 422.

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 282.

[3]) V. Twetsten,—къ Матѳею, XXVII, 38; срвн. Газе, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 574; Кеймъ, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 335; Вейссъ, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 559.

повидимому, не отвергаетъ), то для всякаго очевидно, что Христосъ имѣлъ о Своей смерти не предчувствіе, но такое ясное сознаніе, которое возможно только уже для очевидца, свидѣтеля самаго событія,— а такого предвѣдѣнія нельзя объяснить никакими человѣческими способностями, какъ хочетъ Шлейермахеръ со своими товарищами: оно возможно только для одного Бога или же только для тѣхъ, кому Богъ даетъ власть поднимать завѣсу будущаго.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ частныхъ возраженій, направляемыхъ отрицательною критикою противъ евангельскихъ повѣствованій о судѣ Пилата надъ Іисусомъ Христомъ. Прежде всего намъ здѣсь пріятно отмѣтить тотъ фактъ, что, при всей своей ревности, отрицательная критика оказалась безсильною указать въ данномъ случаѣ „непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій, и потому отмѣчаетъ только одни „уклоненія“ (die Abweichungen), которыя состоятъ главнымъ образомъ въ томъ, что евангелистъ Іоаннъ подробнѣе, нагляднѣе и „естественнѣе“ представляетъ судопроизводство Пилата, чѣмъ другіе евангелисты [1]). Но ясно, что и это возраженіе отрицательная критика представляетъ лишь за неимѣніемъ ничего лучшаго. Что одинъ писатель говоритъ подробнѣе и нагляднѣе, другой сжатѣе и сокращеннѣе, это зависитъ не отъ самаго событія, а скорѣе отъ личныхъ качествъ писателя, и на основаніи стилистическихъ данныхъ можно судить только о личныхъ достоинствахъ или недостаткахъ самого писателя, но никакъ не о достовѣрности или недостовѣрности его повѣствованія. Далѣе, отрицательная критика съ недовѣріемъ относится къ тому, что о судѣ Іисуса Иродомъ ничего не говоритъ ни Матѳей, ни Маркъ, ни Іоаннъ. Особенно молчаніе Іоанна отрицательной критикѣ кажется совершенно непонятнымъ [2]). Іоаннъ одинъ только говоритъ о допросѣ Іисуса первосвященникомъ Анною,—какимъ же образомъ онъ могъ опустить въ своемъ повѣствованіи судопроизводство Ирода? Что касается повѣствованія Іоанна о допросѣ Іисуса первосвященникомъ Анною, то объ этомъ мы уже говорили; на настоящій же вопросъ мы можемъ отвѣтить только кратко: Іоаннъ ничего не говоритъ о судопроизводствѣ Ирода надъ Іисусомъ, потому что у Ирода не было никакого судопроизводства надъ Іисусомъ. Иродъ предлагалъ Іисусу „многіе вопросы; но Онъ ничего не отвѣчалъ Ему“ (Лук. XXIII, 9). Это обстоятельство, такимъ образомъ, не имѣло никакого существеннаго значенія въ судьбѣ Іисуса, а потому и пропускъ его въ евангельскихъ повѣствованіяхъ ни для кого не могъ быть ощутительнымъ. Что касается возраженій отрицательной критики противъ самаго событія, то въ нѣкоторомъ отношеніи они могутъ быть названы

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 429—430; Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 494—495 и др.

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 499.

довольно интересными. Впрочемъ возраженій противъ самаго событія въ данномъ случаѣ почти не существуетъ; только второстепенныя и побочныя обстоятельства разбираемаго нами событія подвергаются иногда нападкамъ со стороны отрицательной критики. Таково, напр., сновидѣніе Пилатовой жены. Отрицательная критика вообще неохотно соглашается съ тѣмъ мнѣніемъ, что въ этомъ снѣ непосредственно дѣйствовалъ голосъ Божій въ пользу Христа и въ предостереженіе Пилата; но она не прочь отъ той мысли (не говоримъ— убѣжденія), что это сновидѣніе случилось *по наущенію діавола*, которому хотѣлось бы, такъ сказать, отсрочить или затормозить совершеніе искупленія человѣчества чрезъ удержаніе Пилата отъ произнесенія надъ Іисусомъ Христомъ смертнаго приговора. Конечно, отрицательная критика высказываетъ это возраженіе шутя, хотя едвали шутки умѣстны въ настоящемъ случаѣ. Мы знаемъ, что Самъ Іисусъ Христосъ нѣсколько разъ предостерегалъ Іуду Искаріотскаго отъ увлеченія гибельною страстію, указывалъ на него именно какъ на Своего предателя. Съ точки зрѣнія отрицательной критики слѣдовало бы предположить, что и самъ Христосъ хотѣлъ „тормозить“ дѣло искупленія падшаго человѣчества.

Другое выраженіе касается умовенія рукъ Пилатомъ. Исходя изъ того, что объ этомъ обычаѣ доказательства невиновности упоминается еще во Второзаконіи (XXI, 6), отрицательная критика утверждаетъ, что этотъ обычай существовалъ только у однихъ іудеевъ, что у римлянъ его не было и что, слѣдовательно, Пилатъ, какъ римлянинъ, не могъ пользоваться чужеземными обычаями [1]). Не указывая на то, что съ людьми говорятъ обыкновенно только на языкѣ, который имъ понятенъ, мы скажемъ нѣсколько словъ о нелогичности дѣлаемаго отрицательною критикою умозаключенія. Предположимъ, что въ какой-нибудь русской книгѣ мы встрѣтили замѣтку, что между русскими существуетъ обычай—изъявлять свое уваженіе къ старшимъ снятіемъ съ головы своей фуражки. Логично ли было бы на основаніи этой замѣтки утверждать, что такого обычая никогда не существовало ни у нѣмцевъ, ни у французовъ. То же самое нужно сказать и объ обычаѣ свидѣтельствовать свою неприкосновенность къ какому-нибудь преступленію умовеніемъ рукъ. Во Второзаконіи не говорится того, что этотъ обычай существовалъ у однихъ только евреевъ и болѣе ни у кого; во Второзаконіи идетъ рѣчь только объ обычаѣ еврейскомъ, но этимъ, очевидно, еще не исключается возможность такого же обычая и у другихъ народовъ. И мы, дѣйствительно, знаемъ, что обычай умовеніемъ рукъ доказывать свою неприкосновенность къ преступленію, кромѣ іудеевъ, существовалъ еще и у другихъ народовъ древняго міра. Такъ, объ умовеніи рукъ, какъ о символѣ очищенія, свидѣтельствуютъ Гомеръ,

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 503—504.

Эврипидъ, Триклиній, Овидій, Сенека и др. [1]) Наконецъ, извѣстно, что въ римскихъ храмахъ всегда находились губки (labra) для омовенія рукъ въ знакъ нравственной чистоты при входѣ въ самый храмъ. Такимъ образомъ, ясно, какое значеніе можетъ принадлежать разбираемому нами возраженію.

Въ заключеніе нелишнимъ считаемъ упомянуть, что въ сочиненіяхъ евангельскихъ критиковъ можно встрѣтить и еще нѣкоторыя возраженія, касающіяся евангельскихъ повѣствованій о судопроизводствѣ Пилата,—но возраженія эти таковы, что положительно не заслуживаютъ серьезнаго вниманія. Таково, напр., сужденіе Паулуса [2]), а затѣмъ и Штрауса [3]), что вѣнецъ, бывшій на главѣ Спасителя, не могъ причинять Ему никакой боли; таково предположеніе того же Штрауса, что выраженіе іудеевъ: „кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ“ есть будто-бы измышленіе самого евангелиста [4]); таково мнѣніе Шлейермахера, что Пилатъ не могъ предлагать іудеямъ освободить Іисуса прежде произнесенія приговора, такъ какъ это было бы, будто-бы, нравственною несправедливостію по отношенію къ самому обвиняемому [5]), и т. п. Но, повторяемъ, возраженія эти не заслуживаютъ опроверженія; а потому мы и переходимъ къ изложенію слѣдующаго событія.

ГЛАВА VII.

Распятіе Іисуса Христа.

По римскому обычаю, узаконенному вѣками, смертный приговоръ приводили въ исполненіе римскіе же солдаты. Это подтверждаетъ и Евангеліе. Когда Пилатъ порѣшилъ наконецъ предать Іисуса крестной стерти, римскіе воины сняли съ Него багряницу, надѣтую въ поруганіе, облекли Его въ Его собственныя одежды и вмѣстѣ съ двумя другими осужденными на смерть преступниками повели Его на мѣсто казни, или лобное мѣсто—Голгоѳу. Іисуса сопровождало много народа: нѣкоторые по злорадству, другіе—изъ состраданія. Изнуренный и измученный Христосъ во время этого печальнаго шествія въ концѣ города настолько изнемогъ, что упалъ подъ тяже-

---

[1]) Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch.“ стр. 549; болѣе подробное изслѣдованіе объ этомъ обычаѣ можно найти у Ломейера (De lustr. vete, c. 16), Зауберта (De sacrific., II, p. 256), Эвальда (Emblem. sacr., tom., II, p. 39), Пфейфера (Antiq. gr., I, cap. 24 и 39), Вольфа (Cur. philol. ad Mtth. XXVII, 24) и др.

[2]) Kommentar, Th. 3, стр. 721—722.

[3]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 306.

[4]) Ibid. стр. 504.

[5]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 433.

стію креста Своего и не могъ нести его далѣе. Въ это время навстрѣчу шелъ съ своего поля нѣкто Симонъ Киринейскій. Воины схватили его и заставили нести крестъ Іисусовъ. Многія изъ участвовавшихъ въ этомъ шествіи женщинъ плакали и рыдали объ Іисусѣ. Но Іисусъ, обратившись къ нимъ, сказалъ: „дщери іерусалимскія! не плачьте обо мнѣ, но плачьте о себѣ и о дѣтяхъ вашихъ. Ибо приходятъ дни, въ которые скажутъ: блаженны неплодныя, и утробы неродившія, и сосцы непитавшіе. Тогда начнутъ говорить горамъ: падите на насъ, и холмамъ: покройте насъ. Ибо если съ зеленѣющимъ деревомъ это дѣлаютъ, то съ сухимъ что̀ будетъ?“ Пришедъ на мѣсто казни, воины распяли Іисуса и съ Нимъ двухъ преступниковъ, одного — по правую, а другаго — по лѣвую сторону. По принятому обычаю предъ распятіемъ осужденнаго обыкновенно поили виномъ, смѣшаннымъ съ смирною,—питье, производившее омраченіе разсудка и раздраженіе нервовъ, вслѣдствіе чего несчастные распинаемые — по крайней мѣрѣ въ первыя минуты — не вполнѣ сознавали и чувствовали причиняемыя имъ страданія. Такое питье подносили предъ распятіемъ и Іисусу Христу. Но Онъ не принялъ его, желая сознательно пострадать и умереть за избавленіе многихъ. При этомъ Онъ даже молился за Своихъ распинателей, потому что они не вѣдали, что̀ творили. При крестѣ Іисуса стояли многіе и смотрѣли; вмѣстѣ съ ними насмѣхались и начальники ихъ, говоря: „другихъ спасалъ, пусть спасетъ Себя Самого, если Онъ Христосъ, избранный Божій“. Воины также ругались надъ Нимъ, говоря: „если Ты царь іудейскій, спаси Себя Самого“. Злословили Его и проходящіе, кивая головами своими и говоря: „разрушающій храмъ и въ три дня созидающій! спаси Себя Самого. Если Ты Сынъ Божій, сойди со креста“. Одинъ изъ повѣшенныхъ злодѣевъ также злословилъ Его и говорилъ: „если Ты Христосъ, спаси Себя и насъ“. Другой же, напротивъ, унималъ его и говорилъ: „или ты не боишься Бога, когда и самъ осужденъ на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по дѣламъ нашимъ приняли; а Онъ ничего худаго не сдѣлалъ“. При этомъ онъ сказалъ Іисусу: „помяни меня, Господи, когда придешь во царствіе Свое“. Іисусъ отвѣчалъ ему: „истинно говорю тебѣ, нынѣ же будешь со Мною въ раю“. Пилатъ между прочимъ велѣлъ сдѣлать и надпись и прибить ее на крестѣ Іисуса. На этой надписи было написано на трехъ языкахъ: Іисусъ Назарей Царь Іудейскій. Эту надпись читали многіе изъ іудеевъ, потому что мѣсто, гдѣ былъ распятъ Іисусъ, было недалеко отъ города, а написано было по-еврейски, гречески и римски. Первосвященники іудейскіе, явившись къ Пилату, сказали ему: „не пиши: царь іудейскій, но что̀ Онъ говорилъ: „Я царь іудейскій“. Но Пилатъ отвѣчалъ имъ на это: „что̀ я написалъ, то написалъ“. Воины же, когда распяли Іисуса, взяли одежды Его и раздѣлили на четыре части, каждому воину по

части. Хитонъ же былъ не сшитый, а весь тканый сверху. Вотъ почему воины и порѣшили такимъ образомъ: „не станемъ раздирать его, а бросимъ о немъ жребій, чей будетъ“. Такимъ образомъ, и здѣсь исполнились слова пророка: „раздѣлили ризы Мои между собою и объ одеждѣ Моей бросали жребій“ (Пс. 21, 19). При крестѣ Іисусовомъ стояли матерь Его и сестра матери Его, Марія Клеопова, и Марія Магдалина. Іисусъ, увидѣвъ матерь и ученика, котораго любилъ, говоритъ матери Своей: „жено! се сынъ твой!“ Потомъ говоритъ ученику: „се матерь твоя!“ И съ этого времени ученикъ сей взялъ ее къ себѣ. Въ шестомъ часу настала тьма по всей землѣ и продолжалась до часа девятаго. Въ девятомъ же часу Іисусъ возопилъ громкимъ голосомъ: „Или, Или! лима савахѳани?“ то-есть: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?“ Нѣкоторые изъ стоявшихъ тамъ, слыша это, говорили: „Илію зоветъ Онъ“. „Жажду!“—снова произнесъ Іисусъ, и тотчасъ побѣжалъ одинъ изъ нихъ, взялъ губку, наполнилъ уксусомъ и, наложивъ на трость, давалъ Ему пить. А другіе говорили: „постой, посмотримъ, прійдетъ ли Илія спасти Его“. Іисусъ же, опять возопивъ громкимъ голосомъ и сказавъ: „совершилось!“ — испустилъ духъ. Въ это время послѣдовали необычайныя знаменія: завѣса въ храмѣ разодралась на-двое сверху до низу, и земля потряслась, и камни разсѣлись, и гробы отверзлись, и многія тѣла усопшихъ святыхъ воскресли и, вышедши изъ гробовъ, по воскресеніи Его, вошли въ святый градъ и явились многимъ. Сотникъ же и тѣ, которые съ нимъ стерегли Іисуса, видя землетрясеніе и все бывшее, устрашились весьма и говорили: „воистину Онъ былъ Сынъ Божій“. Такъ какъ все это происходило въ пятницу, то іудеи, дабы не оставить тѣлъ на крестѣ въ субботу (ибо та суббота была день великій), просили Пилата, чтобы перебить у нихъ голени и снять ихъ. Вслѣдствіе этого пришли воины, и у перваго перебили голени, и у другого, распятаго вмѣстѣ съ Іисусомъ. Но, подошедъ къ Іисусу и нашедши Его уже умершимъ, не перебили у Него голеней; но одинъ изъ воиновъ копьемъ пронзилъ Ему ребра, и тотчасъ истекла кровь и вода. Такимъ образомъ, и въ этомъ обстоятельствѣ исполнились пророчественныя слова ветхозавѣтнаго писанія: „кость Его да не сокрушится“ (Исх. XII, 46) и „воззрятъ на Того, Котораго пронзили“ (Захар. XII, 10). Свидѣтелемъ этого прискорбнаго событія былъ, между прочимъ, самъ евангелистъ Іоаннъ.

Какія мученія испытывалъ на Голгоѳѣ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, прекрасно изображаетъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ бывшій архіепископъ черниговскій Филаретъ. Только безчеловѣчіе язычества—говоритъ онъ [1])—и могло придумать такую страшную казнь. Даже одинъ изъ язычниковъ говоритъ, что эта казнь самая жестокая

[1]) „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 128—129.

и самая ужасная, отъ которой надлежало бы освободить и глазъ, и ухо, и самую мысль человѣческую [1]). Распятіе на крестѣ — казнь самая мучительная и позорная. И ее подъялъ Іисусъ Христосъ. *Жестокость* мукъ распятія признана изслѣдованіями врачей. а) Ни на одной часѣ тѣла нашего нѣтъ столько нервовъ и мелкихъ жилъ, какъ на ладоняхъ рукъ и ногъ; а самое легкое поврежденіе даже одного нерва причиняетъ мучительную боль. Когда же столько нервовъ и жилъ было придавлено, повреждено, разодрано гвоздями на пречистыхъ рукахъ и ногахъ Спасителя—какую страшную муку претерпѣлъ Онъ! б) Неестественное, насильственное положеніе распятаго тѣла само по себѣ весьма тягостно: тяжесть тѣла виситъ на прибитыхъ рукахъ, и пригвожденныя ноги не облегчаютъ ея; боль прибитыхъ рукъ и ногъ не дозволяетъ сдѣлать ни малѣйшаго движенія въ облегченіе насильственнаго положенія тѣла; и чѣмъ далѣе, тѣмъ невыносимѣе становится эта неестественность положенія, тогда какъ тяжесть повисшаго тѣла часъ отъ часу болѣе раздираетъ нервы и усиливаетъ страданія. в) Вмѣстѣ съ тѣмъ язвы рукъ и ногъ чѣмъ далѣе остаются на открытомъ воздухѣ, тѣмъ болѣе воспаляются и становятся жгучими. г) Наконецъ, кровь при насильственномъ положеніи распятаго тѣла, когда повреждено столько нервовъ и жилъ, не можетъ имѣть правильнаго обращенія: она приливаетъ къ головѣ, не имѣетъ свободнаго перехода ни изъ правой стороны сердца, ни изъ легкаго въ лѣвую сторону сердца, и безъ того полную кровью. Оттого въ сердцѣ происходитъ мучительная тоска, а въ головѣ — круженіе. *Безчестіе* крестной казни превышало самую жестокость ея въ лицѣ Спасителя нашего. Чѣмъ была казнь крестная въ глазахъ язычниковъ? Римляне осуждали на крестъ только самыхъ отверженныхъ злодѣевъ—убійцъ, бунтовщиковъ и присуждали къ ней только рабовъ. И вотъ въ число какихъ людей включенъ Іисусъ Христосъ въ глазахъ языческаго міра! Потому-то проповѣдь о крестѣ,—какъ говоритъ апостолъ,—для эллиновъ — безуміе, крайняя глупость (1 Кор. I, 23). „Вы почитаете,—говорили язычники христіанамъ,—не только человѣка, но что безчестно и для людей низкихъ—убитаго казнію крестною“ [2]). „Ихъ Учитель убитъ на крестѣ“,—говоритъ Цельзъ, въ полномъ убѣжденіи, что ничего не могъ сказать хуже того о Христѣ Іисусѣ [3]). Какъ смотрѣли на эту казнь евреи? У іудеевъ висѣть на деревѣ значило то же, что быть проклятымъ, исключеннымъ изъ общества гражданскаго и религіознаго (Втор. 21, 23). И это еще относилось къ тѣмъ, которые, бывъ побиты камнями, вѣшаемы были на дерево. Что же думалъ еврей о томъ, кто—живой—

---

[1]) Cicero in Verrem. V, 66.

[2]) У Арнобія—Cont. gent., lib. I, n. 36.

[3]) У Оригена—Cont. Cels., lib. b. n. 34. То же, lib. 2. n. 5. 8. 9. 31.

руками нечистыхъ язычниковъ повѣшенъ былъ на крестѣ? Для іудея это былъ проклятый изъ проклятыхъ. Апостолъ говоритъ, что проповѣдь о силѣ креста для іудеевъ—предметъ соблазна (1 Кор. I, 23). Вотъ что́ значило быть распятымъ въ до-христіанскую эпоху! Теперь перейдемъ къ возраженіямъ, направляемымъ отрицательною критикою противъ разбираемаго нами событія.

На первомъ мѣстѣ мы ставимъ возраженіе противъ самой смерти Христа. Лучшій изъ представителей отрицательной критики, Шлейермахеръ, указываетъ между прочимъ на то, что въ новѣйшее время много подымается споровъ:—правдоподобно и естественно ли, что Христосъ умеръ въ столь короткій промежутокъ времени, и можно ли смотрѣть на Его смерть какъ на смерть дѣйствительную? Для Шлейермахера, впрочемъ, будто-бы, положительно все равно, какой бы ни давали отвѣтъ на этотъ вопросъ [1]). Онъ знаетъ и утверждаетъ только одно,—что нельзя доказать ни того, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно умеръ, ни того, что Онъ на самомъ дѣлѣ не умиралъ. Но довѣрчивый читатель глубоко ошибся бы, еслибы повѣрилъ Шлейермахеру на-слово, такъ какъ на дѣлѣ оказывается, что Шлейермахеръ вовсе не хочетъ утверждать того, что́ онъ только-что высказалъ,—что онъ вовсе не равнодушенъ къ тому или другому рѣшенію даннаго вопроса. Нѣтъ болѣе точнаго признака наступленія дѣйствительной смерти, какъ тлѣніе; это положеніе—говоритъ Шлейермахеръ [2])—принято вообще и въ судебной медицинѣ. Но еслибы при этомъ положеніи мы стали утверждать, что Христосъ дѣйствительно умеръ, то какимъ образомъ—спрашиваетъ Шлейермахеръ—послѣ этого возможно было бы примѣнять къ Нему слова псалма: „Твой святой не можетъ видѣть истлѣнія“? [3]) Конечно,—продолжаетъ критикъ,—нужно допустить, что въ томъ состояніи Іисуса Христа, когда Его считали уже умершимъ, не было и самаго малѣйшаго признака наступленія процесса разложенія или тлѣнія, а слѣдовательно не было и дѣйствительной смерти. Далѣе, когда рѣшаютъ вопросъ въ пользу дѣйствительной смерти,—говоритъ Шлейермахеръ,— то быстрое наступленіе ея объясняютъ обыкновенно нѣжною и слабою конструкціею организма Іисуса Христа. Но ни въ жизни Христа, ни въ Его дѣятельности, по словамъ Шлейермахера, нельзя найти основанія для подобнаго предположенія. Побои и истязанія, причиненныя Христу римскими солдатами, также будто-бы не могли повліять на ускореніе Его смерти, такъ какъ такіе же побои и

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 443.

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 443.

[3]) Здѣсь Шлейермахеръ указываетъ, очевидно, на XV псаломъ, дѣйствительно примѣненный ап. Петромъ къ лицу Господа нашего Іисуса Христа (Дѣян. II, 27); слова эти, впрочемъ, приводятся Петромъ гораздо вѣрнѣе, чѣмъ Шлейермахеромъ: „не дать святому Твоему увидѣть тлѣнія“.

истязанія испытывали всегда и всѣ другіе осужденные на крестную смерть, а между тѣмъ они часто оставались живыми на крестѣ въ продолженіе 5—6 сутокъ. Затѣмъ, какъ на доказательство особаго изнеможенія Христа, обыкновенно указываютъ на то обстоятельство, что воины заставили Симона Киринейскаго нести на Голгоѳу крестъ Іисусовъ. Правда,—допускаетъ Шлейермахеръ,—несеніе креста обыкновенно возлагалось на самихъ же распинаемыхъ, но при этомъ Шлейермахеръ совѣтуетъ своимъ читателямъ не упускать изъ виду различія между Іисусомъ Христомъ и тѣми, которые обыкновенно претерпѣвали крестную смерть. Во всякомъ случаѣ,—говоритъ критикъ,—это было большою рѣдкостью, когда былъ распинаемъ кто-нибудь изъ того класса людей, къ которому принадлежалъ Христосъ. А потому для Шлейермахера еще вопросъ—заставили-ли нести крестъ Христовъ посторонняго человѣка потому, что самъ Христосъ физически уже былъ неспособенъ къ этому, или же только для того, чтобы отличить Его отъ всѣхъ другихъ лицъ, которые были осуждаемы къ такой же казни. Наконецъ, Шлейермахеръ находитъ смерть Христа необходимою и съ догматической точки зрѣнія. На крестную смерть Христа смотрятъ вообще какъ на удовлетвореніе правдѣ Божіей. Но Богъ, по мнѣнію Шлейермахера, не могъ найти для Себя удовлетворенія въ физической или тѣлесной смерти Іисуса. Въ этомъ отношеніи необходима смерть Христа только въ духовномъ смыслѣ, т.-е. для удовлетворенія правдѣ Божіей было необходимо только, чтобы сознаніе Христа было доведено до нуля; смерть же физическая здѣсь совершенно излишня [1]). Итакъ, изъ представленнаго нами воззрѣнія Шлейермахера вовсе не вытекаетъ того, чтобы для него было совершенно безразлично, дѣйствительно ли умеръ Христосъ, или Онъ имѣлъ только видъ умершаго. Такимъ образомъ, Шлейермахеръ вовсе не дѣлаетъ того на дѣлѣ, что онъ высказываетъ на словахъ. Какъ можно было видѣть, — онъ гораздо болѣе склоненъ къ тому, чтобы не признавать дѣйствительной смерти Христа. Въ пользу такого предположенія онъ указываетъ и различныя quasi-основанія, изъ которыхъ, однако-же, ни одно не можетъ быть признано болѣе или менѣе удовлетворительнымъ [2]). Но разсмотримъ этотъ вопросъ нѣсколько частнѣе.

Что касается смерти Господа нашего Іисуса Христа въ собственномъ смыслѣ, то съ догматической точки зрѣнія она абсолютно необходима для удовлетворенія правдѣ Божіей, такъ какъ указываемая Шлейермахеромъ духовная (?) смерть Христа искупила бы только духовнаго человѣка; но человѣкъ есть существо психо-физическое, а потому для его искупленія необходима смерть его Искупителя такая,

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 443.

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 297.

какая была рождена грѣхомъ прародителей... Гораздо труднѣе, повидимому, рѣшить возраженіе Шлейермахера,—какъ примѣнить ко Христу изреченіе псалмопѣвца: „не дать святому Твоему увидѣть истлѣніе“, если Христосъ умеръ дѣйствительною смертію. Совершенно справедливо, что мертвое тѣло очень способно къ разложенію или тлѣнію; но при извѣстныхъ условіяхъ то же самое тлѣніе, хотя и не въ такомъ размѣрѣ, возможно даже и въ живомъ организмѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, слѣдуетъ только вспомнить о моровой язвѣ, сифилисѣ, элефантіазисѣ и т. п. Конечно, псалмопѣвецъ разумѣлъ не это тлѣніе, точно также какъ и не то, которому подвергается мертвое тѣло въ первое время послѣ смерти человѣка; псалмопѣвецъ разумѣлъ не начало процесса разложенія и даже не самый этотъ процессъ, но уже именно результатъ разложенія или тлѣнія—истлѣніе. Но на основаніи евангельскихъ повѣствованій никто, конечно, и не станетъ утверждать, чтобы тѣло Христа совершенно истлѣло. Далѣе—мы несогласны съ Шлейермахеромъ и въ томъ, чтобы человѣческое тѣло вообще тотчасъ послѣ прекращенія жизненныхъ функцій подвергалось процессу разложенія. Уже самое понятіе о различеніи разлагающагося тѣла отъ неразлагающагося логическою необходимостью требуетъ допустить нѣкоторый промежуточный пунктъ между этими двумя состояніями, иначе немыслимо и самое различеніе ихъ, т.-е. если нѣтъ такого промежутка, то мы не можемъ и различать состояніе разложенія отъ состоянія неразложенія; мы не можемъ сказать, гдѣ началось одно и окончилось другое; у насъ не было бы средства не допустить смѣшенія этихъ двухъ диспаратныхъ понятій. Конечно, этотъ промежутокъ можетъ быть большій или меньшій, смотря по тому, подъ какими условіями находится то или другое мертвое тѣло. Если эти условія благопріятствуютъ появленію разложенія, какъ напр. тепло, то этотъ промежутокъ сокращается, въ противномъ случаѣ, напр. при холодѣ, наступленіе процесса разложенія болѣе или менѣе задерживается. Иначе будетъ совершенно непонятно, какимъ образомъ мертвое тѣло можетъ пролежать иногда болѣе продолжительное время, не обнаруживая замѣтныхъ признаковъ разложенія. Но если такой промежутокъ переходнаго состоянія возможенъ, то—спрашивается—отчего же тѣло Христа до Его воскресенія не могло находиться въ такомъ именно нейтральномъ положеніи?

Шлейермахера, какъ нѣкогда и Пилата (Мр. XV, 44), поражаетъ (сравнительно) довольно скоро послѣдовавшая смерть Христа. Дѣйствительно, по изслѣдованіямъ медика Рихтера, написавшаго цѣлыхъ четыре трактата о тѣлесныхъ страданіяхъ распятаго Спасителя и распинаемыхъ [1]), нѣкоторые несчастные могли проживать на кре-

[1]) Dissertatio de morte Servatoris.

стѣ до трехъ, а иногда до шести и даже до девяти дней [1]). Но самъ Шлейермахеръ допускаетъ, что часъ смерти распятаго вполнѣ зависитъ отъ конструкціи его организма и предшествовавшихъ страданій. Если же, имѣя въ виду тяжесть крестныхъ страданій, мы обратимъ еще вниманіе и на интенсивность внутреннихъ страданій Христа, вслѣдствіе которыхъ скорѣе могла послѣдовать консумпція жизненныхъ силъ и конецъ жизни, если къ этому мы присоединимъ еще то, что ужъ въ геѳсиманскомъ саду Христосъ былъ изнуренъ до кроваваго пота и жаловался на немощь плоти, если мы примемъ во вниманіе то, что въ ночь съ четверга на пятницу Онъ нѣсколько разъ подвергался бичеванію, которое одно нерѣдко оканчивалось смертію бичуемаго, если мы примемъ, наконецъ, во вниманіе то истощеніе Христа, что Онъ даже не въ силахъ былъ нести Своего креста на лобное мѣсто,—то мы нисколько не будемъ удивляться Его смерти, такъ скоро послѣдовавшей за Его распятіемъ. Но Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, отчасти возражаетъ противъ такого объясненія, доказывая ту мысль, что крестъ могли поручить нести другому лицу лишь для того, чтобы отличить Христа отъ всѣхъ другихъ осужденныхъ на крестную смерть. Но чѣмъ—спрашивается—въ глазахъ римскаго правительства Христосъ могъ стоять выше другихъ преступниковъ? Онъ былъ приговоренъ къ смертной казни и, само собою понятно, въ глазахъ римскаго правительства имѣлъ столько же значенія, какъ и всякій осужденный уголовный преступникъ вообще; какъ осужденный на смерть, Онъ былъ этимъ самымъ лишенъ уже всѣхъ правъ и преимуществъ, а слѣдовательно и не могъ пользоваться ими. Можно бы было еще допустить, что Ему могли оказывать какое-нибудь предпочтеніе предъ другими осужденными, какъ народному Учителю, *во время* самаго *судебнаго процесса*; но и этого, однако-же, не случилось. Какое же, слѣдовательно, предпочтеніе могли Ему оказывать тогда, когда въ глазахъ судей Онъ оказался преступникомъ достойнымъ смерти?!... По происхожденію Своему Онъ также не могъ имѣть никакихъ привилегій. Въ глазахъ римскаго правительства Онъ былъ только Сынъ назаретскаго плотника, ходившій три года по Палестинѣ безъ всякаго дѣла и водившій за Собою праздную толпу народа. А для римскаго законодательства такой человѣкъ чѣмъ могъ быть выше простаго, но трудолюбиваго земледѣльца Симона Киринейскаго? Ясно, что нести крестъ дали другому лицу не для отличія Іисуса, а единственно только потому, что въ это время Іисусъ Христосъ уже до того изнемогъ, что былъ не въ силахъ донести

[1]) По изслѣдованію Вейсса („Das Leben Jesu“, B. 2., стр. 569), распятые продолжали еще жить свыше двѣнадцати часовъ, а нѣкоторые—даже до слѣдующаго дня и только рѣдкіе доживали до третьяго дня. Поэтому мнѣніе Рихтера едва-ли можетъ быть признано вполнѣ достовѣрнымъ. Срвн. также сочиненіе Кейма, Gesch. Jesu, 1875, стр. 342.

Свой крестъ до мѣста Своей казни. Такимъ образомъ, всѣ обстоятельства дѣла прямо говорятъ за достовѣрность евангельскаго повѣствованія о смерти Христа, такъ скоро послѣдовавшей за Его распятіемъ. Поэтому мы вполнѣ должны довѣрять евангельскому повѣствованію и въ томъ, что смерть Іисуса Христа была дѣйствительная, а не мнимая. Да и какое основаніе мы могли бы имѣть, чтобы не довѣрять евангельскому повѣствованію? Еслибы евангелисты передали объ этомъ событіи невѣрно, то, очевидно, только потому, что они или сами обманулись, или намѣрены были ввести въ заблужденіе другихъ. Но ни того, ни другаго допустить нельзя. Такому значительному числу лицъ, какое окружало Господа нашего Іисуса Христа въ послѣднія минуты Его земной жизни, обмануться было невозможно. Что смерть Христа дѣйствительно уже послѣдовала, въ этомъ убѣждены были даже и римскіе воины, и первосвященники. И такъ, остается, слѣдовательно, признать, что евангелисты имѣли намѣреніе обмануть другихъ и что Христосъ не умиралъ дѣйствительною смертію? Но, во-первыхъ, этого не допускаетъ и самъ Шлейермахеръ, а во-вторыхъ, мы имѣемъ свидѣтельство о смерти Христа не только отъ евангелистовъ, но и изъ другихъ источниковъ, каково, напр., повѣствованіе Флавія и іерусалимскій Талмудъ. Для воззрѣній Шлейермахера смерть Христа, дѣйствительно,—событіе безразличное, такъ какъ Шлейермахеръ не придаетъ ей искупительнаго значенія; но въ настоящемъ случаѣ Шлейермахеръ не могъ отнестись равнодушно къ вопросу о томъ,—дѣйствительно ли умеръ Христосъ, или Его смерть была только кажущеюся. Какъ увидимъ нѣсколько ниже, отвѣтъ на этотъ вопросъ легъ въ основу всего воззрѣнія Шлейермахера на фактъ воскресенія Іисуса Христа. Ибо, если признать, что Христосъ умеръ дѣйствительною смертію, то чѣмъ объяснить Его явленіе послѣ смерти Своимъ ученикамъ и многимъ вѣрующимъ, какъ не дѣйствительнымъ воскресеніемъ Его? Между тѣмъ такой замаскированный взглядъ на смерть Христа, какой высказываетъ Шлейермахеръ, даетъ ему возможность замаскировать также и свое воззрѣніе на фактъ воскресенія. Подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ въ своемъ мѣстѣ.

Отъ Шлейермахера перейдемъ теперь къ отыскивателю мнимыхъ евангельскихъ противорѣчій—Штраусу, который и въ данномъ случаѣ относится къ евангельскимъ повѣствованіямъ гораздо придирчивѣе, чѣмъ Шлейермахеръ. Вѣрный своему всегдашнему обыкновенію, Штраусъ поражаетъ своихъ читателей прежде всего массою отысканныхъ имъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ мнимыхъ „противорѣчій“. Противорѣчія [1]) эти состоятъ въ слѣдующемъ:

1) Матѳей и Маркъ говорятъ, что Іисусъ Христосъ вовсе не несъ Своего креста, между тѣмъ какъ по Іоанну дѣло представляется

[1]) „Das Leben Jesu“, II, стр. 508, 523.

такимъ образомъ, что Іисусъ Христосъ какъ будто бы несъ свой крестъ до самаго Лобнаго мѣста.

2) Матѳей противорѣчитъ Лукѣ въ послѣдовательности изложенія того, когда было подано питье Іисусу, когда совершилось распятіе, когда происходилъ раздѣлъ одеждъ Іисусовыхъ, когда была прибита надпись на крестѣ и когда были распяты два разбойника,— причемъ, преимущество Штраусъ отдаетъ Лукѣ.

3) По повѣствованію трехъ первыхъ евангелистовъ всѣ одежды Іисусовы были раздѣлены римскими воинами по жребію, а по Іоанну— только одинъ хитонъ.

4) Евангелисты несогласны между собою и въ названіи напитка, поданнаго Іисусу: по Матѳею—уксусъ, смѣшанный съ желчью, по Марку—вино со смирною.

5) Несогласны между собою евангелисты и въ указаніи послѣднихъ словъ Христа.

Наконецъ, 6) евангельскія повѣствованія несогласны между собою и въ общемъ изложеніи этого событія: въ однихъ есть такія обстоятельства, какихъ нѣтъ въ другихъ, и наоборотъ. Таковъ, напр., разсказъ Луки о раскаявшемся на крестѣ разбойникѣ, и т. п.

Такія же противорѣчія евангельскихъ повѣствованій о настоящемъ событіи, кромѣ Штрауса, можно находить и въ сочиненіяхъ другихъ евангельскихъ критиковъ, по преимуществу учениковъ Штрауса и отчасти Шлейермахера. Но, разсматривая эти указанія мнимыхъ евангельскихъ противорѣчій, мы не можемъ не придти къ тому отрадному убѣжденію, что всѣ они слишкомъ поверхностны, и если явились на свѣтъ Божій, то лишь за недостаткомъ лучшаго матеріала въ рукахъ евангельскихъ критиковъ.

1) Нигдѣ никогда ни Маркъ, ни Матѳей не говорили и не писали того, что самъ Іисусъ Христосъ вовсе *не несъ* Своего креста. Правда, евангелисты (Матѳей и Маркъ) не говорятъ и того, что Іисусъ Христосъ несъ Свой крестъ, но изъ ихъ повѣствованія и изъ узаконеннаго обычая (Winer, Realw. I, стр. 800) это несомнѣнно слѣдуетъ само собою (Мѳ. XXVII, 23; Мр. XV, 21).

2) Матѳей нисколько не противорѣчитъ Лукѣ въ послѣдовательности разсказа о томъ, когда было подано питье Іисусу, когда совершилось распятіе, когда происходилъ раздѣлъ Іисусовыхъ одеждъ, когда была прибита надпись на крестѣ и когда были распяты два разбойника. Дѣло только въ томъ, что Матѳей, согласно своему обыкновенію, ведетъ разсказъ общо, а Лука болѣе послѣдовательно, такъ какъ и самое Евангеліе свое онъ намѣренъ былъ вообще писать „по тщательномъ изслѣдованіи“. Указавъ сжато на распятіе Іисуса, дѣлежъ Его одеждъ и прибитіе надписи на крестѣ, Матѳей говоритъ: „*тогда* (τότε) распяты съ Нимъ два разбойника“. Это-то слово: „тогда“ — τότε — и стало камнемъ преткновенія для отрицательной

критики, которая на этомъ основаніи думаетъ, что—по Матѳею—разбойники были распяты уже послѣ прибитія надписи ко кресту Іисуса. Но такую непослѣдовательность Матѳею навязываетъ сама отрицательная критика, потому что греческое слово τότε она произвольно переводитъ словомъ: „*послѣ этого*“, „*затѣмъ*“ (nachher), а не словомъ „тогда“, какъ его дѣйствительно и слѣдуетъ переводить.

3) Что касается дѣлежа одеждъ Іисусовыхъ, то все различіе евангельскихъ повѣствованій состоитъ въ томъ, что три первые евангелиста говорятъ объ этомъ только вообще, а Іоаннъ—болѣе подробно и частнѣе.

4) Что Матѳей и Маркъ неодинаково называютъ напитокъ, который воины подавали Іисусу, въ этомъ также нѣтъ ничего удивительнаго, потому что они говорятъ не объ одномъ и томъ же напиткѣ, а о совершенно различныхъ, подававшихся Іисусу въ различное время. У Марка—вино, у Матѳея—уксусъ, котораго, по свидѣтельству Іоанна (XIX, 29), полный сосудъ стоялъ при крестѣ. Вина со смирною не принялъ Іисусъ, хотя его подавала рука состраданія; уксусъ же, подававшійся, очевидно, въ поруганіе, Онъ принялъ, хотя и немного, дабы и въ этомъ, повидимому, незначительномъ обстоятельствѣ исполнились слова пророчества (Пс. 68, 22). Поводомъ къ этому возраженію для отрицательной критики послужило опять-таки обыкновеніе Матѳея говорить о второстепенныхъ обстоятельствахъ только общо.

5) Относительно словъ, произнесенныхъ Іисусомъ Христомъ уже съ креста, евангелисты, по мнѣнію отрицательной критики, также расходятся довольно рѣзко между собою. Такъ напр., о самомъ послѣднемъ словѣ Христа,—говоритъ отрицательная критика,—мы имѣемъ три совершенно различныхъ извѣстія: Матѳей и Маркъ представляютъ его лишь неупорядоченнымъ звукомъ или воплемъ; по свидѣтельству Луки, послѣднимъ словомъ Христа было: „Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой!“; а Іоаннъ послѣднимъ словомъ Христа называетъ „τετέλεσται“ — „совершилось“, и затѣмъ, по свидѣтельству этого же евангелиста, Христосъ тотчасъ преклонилъ главу и испустилъ духъ (παρέδωκε τὸ πνεῦμα) [1]). Въ этихъ трехъ евангельскихъ указаніяхъ отрицательная критика видитъ такія противорѣчія, которыя примирить будто-бы совершенно невозможно. Но мы не думаемъ, чтобы дѣло находилось въ такомъ безвыходномъ положеніи. Правда, по свидѣтельству Матѳея и Марка, Христосъ только громко воззвалъ, „возопилъ“ (Мѳ. XXVII, 50; Мр. XV, 37), а по свидѣтельству Луки—громко произнесъ: „Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой“. Но если—по Матѳею и Марку—Онъ громко вскрикнулъ, то какъ будто бы Онъ не могъ вскрикнуть громко *чего-нибудь*, т.-е.

[1]) См. также Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 450.

какихъ-нибудь словъ, напр., словъ приводимыхъ Лукою?... Такимъ образомъ, остается признать лишь различіе въ этомъ отношеніи между повѣствованіями Луки и Іоанна. Но и это различіе намъ кажется вовсе не такимъ „непримиримымъ", какимъ представляетъ его себѣ отрицательная критика. По нашему мнѣнію, весьма правдоподобно предположеніе, что, принявъ уксусъ и зная, что уже все совершилось, Іисусъ сказалъ: „τετέλεσται!" („совершилось"!) а затѣмъ, можетъ быть даже, нѣсколько минутъ спустя, когда наступилъ моментъ смерти, Онъ снова громко воззвалъ: „Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой!" Такимъ образомъ, все различіе евангельскихъ повѣствованій въ этомъ случаѣ сводится къ тому, что евангелисты повѣствуютъ о различныхъ моментахъ послѣдняго часа земной жизни Христа, но въ этомъ отношеніи они, очевидно, не только не противорѣчатъ другъ другу, а напротивъ лишь восполняютъ и уясняютъ одинъ другаго.

Что касается словъ Христа: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?" то въ сужденіи о нихъ евангельскіе критики совершенно несогласны между собою. Одни отрицаютъ ихъ историческую достовѣрность, такъ какъ никто не могъ ихъ слышать и передать намъ (Вейссе); другіе отрицаютъ самую возможность произнесенія ихъ Іисусомъ Христомъ; третьи (Шлейермахеръ и его послѣдователи) отказываются отъ пониманія ихъ въ ихъ непосредственномъ значеніи, въ смыслѣ внутренняго душевнаго потрясенія или безпокойства Іисуса Христа. „Я не могу представить себѣ такого момента,—говоритъ, напр., Шлейермахеръ [1]),— когда бы измѣнилось отношеніе между Богомъ и Христомъ". Этими словами Христосъ, по мнѣнію Шлейермахера, только цитуетъ тотъ псаломъ, въ которомъ описываются страданія нѣкоего праведника, *подобныя* крестнымъ страданіямъ Христа. Мы говоримъ: „подобныя", потому что Шлейермахеръ не придаетъ этому псалму, какъ и всѣмъ пророческимъ мѣстамъ ветхозавѣтныхъ книгъ вообще, значенія богооткровенно-пророческаго, хотя и говоритъ, что въ немъ находится описаніе такихъ страданій, „которыя буквально были повторены" въ это время въ лицѣ Христа. Вслѣдъ за митрополитомъ Филаретомъ мы также отказываемся анализировать то душевное состояніе, которое переживалъ Христосъ въ послѣднія минуты Своей земной жизни и на которое Онъ указываетъ молитвенными словами: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?" Единородный Сынъ Божій оставляется на крестѣ Отцомъ, у Котораго Онъ имѣлъ славу, прежде

---

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 451. Изъ новѣйшихъ Вейссъ („Das Leben Jesu", B. 2., 1884, стр. 568) признаетъ эти слова несомнѣнно историческими (geschichtlich sicher gestellt durch die bestbezeugtesten Thatsachen). „Что этими словами псалма,— говоритъ онъ,—выражена непостижимѣйшая глубина предсмертныхъ мученій Іисуса,— это не подлежитъ сомнѣнію". Ibid.

міръ не бысть! Творецъ видимыхъ и невидимыхъ, для исполненія Своей воли, молитъ о помощи, и не получаетъ ея! Это — премудрость Божія тайная, сокровенная, которая, будучи отъ вѣка предназначенною во славу нашу, никѣмъ, однако-же, не было познана... Мы знаемъ только, что любовь Божія на крестѣ выразилась во всей своей силѣ. Любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестною [1]). Впрочемъ намъ кажется все-таки несправедливымъ мнѣніе Шлейермахера, что словами: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?“ Христосъ выражалъ не душевное состояніе Свое, а лишь цитовалъ или указывалъ на извѣстный псаломъ (XXI), въ которомъ описаны страданія, исполнившіяся во Христѣ съ буквальною точностію. Здѣсь Шлейермахеръ, повидимому, противорѣчитъ самому себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ лицѣ Христа исполнились „съ буквальною точностію“ страданія, описанныя въ XXI псалмѣ, то почему же самый вопль, выражавшій эти страданія, не могъ быть у Христа тождественнымъ съ воплемъ, упоминаемымъ въ XXI псалмѣ? А если такъ, то ясно, что вышеприведенными словами Христосъ не только „цитовалъ“ псаломъ, но и выражалъ ими Свое душевное состояніе. Если же этими словами не выражалось душевное состояніе Христа, то на Христѣ, слѣдовательно, не съ буквальною точностію (buchstäblich) „повторились тѣ страданія, которыя описаны въ псалмѣ, и Шлейермахеръ, такимъ образомъ, прямо противорѣчитъ самому себѣ.

6) Замѣчаніе отрицательной критики, что въ однихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ о настоящемъ событіи указывается на такія обстоятельства, какихъ нѣтъ въ другихъ, и наоборотъ, совершенно справедливо. Но это, впрочемъ, нисколько не „вредитъ“ истинности самыхъ повѣствованій, такъ какъ обстоятельства, указываемыя здѣсь отрицательною критикою, какъ, напр., покаяніе распятаго разбойника, усыновленіе евангелиста Іоанна и т. п., имѣютъ въ настоящемъ случаѣ только второстепенное значеніе, суть обстоятельства побочныя, занесенныя въ евангельскія повѣствованія по личнымъ мотивамъ самихъ евангелистовъ, или же съ особенною цѣлію; но они всегда могли быть и опущены, не причиняя особаго ущерба изображенію главнаго событія.

Немало времени и вниманія посвящаютъ евангельскіе критики свидѣтельству евангелиста Іоанна о томъ, что послѣ распятія Спасителя для удостовѣренія въ Его смерти одинъ изъ воиновъ копьемъ пронзилъ Ему ребра, и изъ нихъ тотчасъ истекла кровь и вода. Отрицательные критики, для большей авторитетности своихъ предположеній, обыкновенно приглашаютъ къ себѣ въ качествѣ экспертовъ

---

[1]) Слово въ Великій Пятокъ. Слова и рѣчи митрополита Филарета. М. 1844. Ч. I, стр. 83.

тѣхъ или другихъ врачей, и на основаніи ихъ медицинскихъ свѣдѣній строятъ свои предположенія. Штраусъ [1]) „бесѣдуетъ“ объ этомъ событіи съ какимъ-то знаменитымъ анатомомъ (mit einem ausgezeichneten Anatomen), и притомъ настолько „знаменитымъ“, что даже считаетъ излишнимъ упоминать его имя; Вейссе [2]), Бауръ [3]), Шлейермахеръ, Вильке—также судятъ объ этомъ фактѣ на основаніи самыхъ точныхъ медицинскихъ данныхъ. Результатъ получается, конечно, только отрицательный. Изъ прободеннаго ребра Іисусова не могла течь ни кровь, ни вода, потому что а) въ каждомъ мертвомъ тѣлѣ кровь остается въ жидкомъ состояніи только до наступленія процесса разложенія и ни въ какомъ случаѣ не болѣе одного часа послѣ смерти; и б) отдѣленіе водяныхъ веществъ отъ кровяныхъ шариковъ въ мертвомъ тѣлѣ начинается только съ наступленіемъ уже разложенія; исключенія отрицательная критика допускаетъ лишь при нѣкоторыхъ болѣзненныхъ состояніяхъ: тифозной горячкѣ, лихорадкѣ, водяной и т. п. Конечно, въ медицинскихъ познаніяхъ намъ не состязаться съ евангельскими критиками, у которыхъ еще за спиною стоятъ „знаменитые“ анатомы [4]). Но, намъ кажется, не будетъ съ нашей стороны особенной дерзости, если мы предложимъ нѣсколько возраженій противъ положеній евангельскихъ критиковъ на основаніи данныхъ, добытыхъ самими же критиками. Мы совершенно согласны, что въ каждомъ мертвомъ тѣлѣ кровь остается въ жидкомъ состояніи весьма недолгое время, даже, можетъ быть, и не долѣе одного часа: изъ тѣла давно остывшаго, дѣйствительно, кровь не потечетъ. Но напомнимъ отрицательной критикѣ, что евангелистъ Іоаннъ вовсе не говоритъ того, что ребра Іисусовы были прободены копьемъ спустя долгое время послѣ Его смерти. Далѣе, отрицательная критика допускаетъ возможность отдѣленія крови отъ воды въ мертвомъ тѣлѣ при нѣкоторыхъ предшествовавшихъ болѣзненныхъ состояніяхъ. Но едва-ли кто будетъ утверждать, что Іисусъ Христосъ былъ совершенно *здоровъ* не только *во время*, но и *до* Своего распятія. Въ частности, отрицательная критика допускаетъ возможность отдѣленія въ мертвомъ тѣлѣ крови отъ воды въ первое время послѣ смерти при предшествовав-

---

[1]) „Das Leben Jesu“, II, § 134. Срвн. изд. 1874, стр. 593.

[2]) „Die evangelische Geschichte“, II, стр. 327.

[3]) „Ueber die Composition und den Character Joh. Ev.“, стр. 165.

[4]) Интересно сужденіе Вейсса объ этихъ анатомахъ („Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 574). „Заключенія анатомовъ и лѣкарей, высказывающихся то *за*, то *противъ* этого явленія,—говоритъ Вейссъ,—само собою понятно, совершенно ничего не доказываютъ, такъ какъ изъ скуднаго указанія евангелиста нынѣ невозможно составить себѣ точнаго представленія о случившемся и такъ какъ никто не въ состояніи произвести изслѣдованіе надъ Умершимъ на крестѣ и констатировать тѣ условія, при которыхъ наступила смерть въ этомъ организмѣ“. Самъ Вейссъ признаетъ разсказъ евангелиста Іоанна историческимъ. Сужденія медиковъ подробно раскрыты у Газе, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 581—582.

шемъ лихорадочномъ или горячечномъ состояніи. У Христа такое состояніе допустить почти необходимо. Даже не-медики отлично знаютъ, что послѣ обильнаго кровоистеченія всегда наступаетъ лихорадочное состояніе, а изъ рукъ и ногъ, пригвожденныхъ къ кресту, конечно, не могло не быть обильнаго кровоистеченія. Но мы ставимъ въ вину отрицательной критикѣ особенно то, что она пользуется при своихъ изслѣдованіяхъ въ настоящемъ случаѣ только „бесѣдами“ съ знаменитыми анатомами, говорящими противъ возможности евангельскаго событія, и не обращаетъ вниманія на медицинскія сочиненія, говорящія въ пользу его [1]). Впрочемъ, — повторяемъ, — въ медицинскихъ познаніяхъ мы не намѣрены состязаться съ отрицательною критикою. Мы взглянемъ на свидѣтельство евангелиста Іоанна о прободеніи копьемъ ребръ Іисусовыхъ лишь съ экзегетической точки зрѣнія.

Евангелистъ Іоаннъ останавливаетъ особенное вниманіе на этомъ событіи, какъ на событіи довольно важномъ, и даже счелъ нужнымъ указать на себя, какъ на очевидца-свидѣтеля этого событія; теперь спрашивается: для чего Іоаннъ говоритъ объ этомъ событіи и даже даетъ видѣть особенную важность его, если его не было на самомъ дѣлѣ? Зачѣмъ евангелисту нужно было измышлять это событіе? Отрицательные критики отвѣчаютъ на этотъ вопросъ неодинаково. *Одни* говорятъ, что Іоаннъ разсказываетъ (т.-е. измыслилъ) объ этомъ событіи, имѣя въ виду возможность возраженій противъ дѣйствительности воскресенія Іисуса Христа, а потому и считалъ нужнымъ большимъ числомъ признаковъ подкрѣпить дѣйствительность смерти Его. *Другіе* говорятъ, что Іоаннъ разсказываетъ объ этомъ событіи, имѣя въ виду лжеученіе докетовъ его времени. *Третьи* стараются доказать, что евангелистъ разсказываетъ объ этомъ событіи для того, чтобы дать нѣкоторое основаніе миѳическому разсказу объ уничтоженіи невѣрія Ѳомы [2]). *Четвертые* думаютъ, что евангелистъ говоритъ объ этомъ событіи, имѣя въ виду ветхозавѣтное пророчество [3]). По мнѣнію *пятыхъ*, Іоаннъ повѣствуетъ объ этомъ мнимо-историческомъ (будто-бы) событіи для того, чтобы и въ смерти Христа указать на присутствіе сверхъестественнаго элемента, который обнаружился въ истеченіи изъ реберъ разложившейся крови, и т. д., и т. п.

По мнѣнію нашему, во всѣхъ этихъ предположеніяхъ есть нѣкоторая доля правды, хотя и ни одно изъ нихъ не достигаетъ своей *непосредственной* цѣли.

---

[1]) Haup., Vogel, „Chirurg. Wahrnehmungen“, Band, II; Siebenhaar, „Encyklop. Handb. der gerichtl. Arzneik.“, Band, I; „Blutunterlaufung“, стр. 214; Horn, „Arch. für med. Erfahr.“, 1820, Juli; Schuhmacher, Christison и др. См. Ebrard, „Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch.“ стр. 564.

[2]) Strauss, Das Leben Jesu, 1874, стр. 595.

[3]) Захар. 12, 10 у Штрауса—„Das Leben Jesu“, 1874, стр. 592.

1) Совершенно справедливо, что прободенное ребро есть несомнѣнный знакъ, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно умеръ, точно также, какъ явленіе Іисуса Христа ученикамъ съ прободеннымъ ребромъ есть доказательство того, что Онъ воскресъ. И если согласиться съ тѣмъ предположеніемъ, что Іоаннъ разсказываетъ о прободеніи ребра Іисусова, имѣя въ виду возможность возраженій противъ дѣйствительности воскресенія Іисуса Христа, то этимъ, очевидно, рѣшается только вопросъ, почему евангелистъ не *опустилъ* этого событія въ своемъ повѣствованіи,—и ничего болѣе.

2) Совершенно справедливо, что уже во время жизни ап. Іоанна ученіе докетовъ было довольно распространено. Такъ, ученикъ евангелиста Іоанна—Игнатій Богоносецъ пишетъ въ посланіи къ Тралліанамъ (§ 9, 10): „Онъ (т.-е. Іисусъ Христосъ) истинно потерпѣлъ гоненіе при Понтіи Пилатѣ, истинно распятъ и умеръ. Если же нѣкоторые безбожники, т.-е. невѣры, говорятъ, что Онъ пострадалъ по видимости, то сами они живутъ только „по видимости“. — То же самое повторяетъ онъ и въ посланіи къ Смирнянамъ. „Все это претерпѣлъ Онъ за насъ, чтобы мы спаслись. И пострадалъ дѣйствительно, какъ и дѣйствительно воскресилъ Самъ Себя, а не такъ, какъ нѣкоторые невѣры говорятъ, будто пострадалъ Онъ по видимости (τὸ δοκεῖν), сами будучи только кажущимися (τὸ δοκεῖν ὄντες) [1]). Впрочемъ, трудно предположить, чтобы Іоаннъ разсказалъ въ своемъ повѣствованіи о прободеніи копьемъ ребра Іисусова лишь въ опроверженіе лжеученія докетовъ; ибо, кто разъ призналъ за призракъ всю жизнь Іисуса Христа, Его потъ въ Геѳсиманіи, Его кровь на крестѣ и т. п., тотъ, конечно, признаетъ за такой же призракъ и истеченіе изъ ребра Іисусова крови и воды Но если даже и согласиться съ тѣмъ предположеніемъ, что Іоаннъ повѣствуетъ о прободеніи копьемъ ребра Іисусова, имѣя въ виду лжеученіе докетовъ своего времени, то этимъ, очевидно, опять-таки рѣшается только вопросъ о томъ, почему Іоаннъ не *опустилъ* въ своемъ повѣствованіи этого событія,—и ничего болѣе.

3) Совершенно справедливо, что исторія невѣрія Ѳомы въ воскресеніе Іисуса Христа находится въ весьма тѣсной связи съ прободеніемъ ребра Іисусова. Евангелистъ Іоаннъ самъ же повѣствуетъ о томъ, что Ѳома не хотѣлъ вѣрить воскресенію Спасителя, пока самъ не вложитъ руку свою въ прободенныя ребра Іисуса. Ѳома считалъ вложеніе руки въ ребра несомнѣннымъ доказательствомъ того, что являющійся по смерти, дѣйствительно, не есть призракъ, а воскресшій изъ мертвыхъ Іисусъ Христосъ. Ясно, что исторія невѣрія Ѳомы, которую отрицательная критика голословно называетъ *миѳическою*, была бы совершенно непонятна безъ разсказа о прободе-

[1]) У Филарета, „Бесѣда о страд.“, ч. II, стр. 219.

денiи ребра Iисусова копьемъ. Впрочемъ трудно допустить, чтобы ради только одной исторiи невѣрiя Ѳомы евангелистъ заносилъ въ свое повѣствованiе разсказъ о прободенiи копьемъ ребра Iисусова. Но если даже и согласиться съ тѣмъ предположенiемъ, что Iоаннъ разсказываетъ объ этомъ событiи, имѣя въ виду исторiю (только не миѳическую [1]), а дѣйствительную) невѣрiя Ѳомы, имѣющую важное значенiе для доказательства истинности воскресенiя Iисуса Христа, то и въ этомъ случаѣ, очевидно, опять-таки рѣшается только вопросъ о томъ, почему Iоаннъ не *опустилъ* въ своемъ повѣствованiи этого событiя,—и ничего болѣе.

4) Совершенно справедливо, что занесенiе Iоанномъ въ свое повѣствованiе разсказа о прободенiи ребръ Iисусовыхъ должно быть объясняемо его несомнѣннымъ отношенiемъ къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ (Ис. XII, 46; Захар. XII, 10), только не въ томъ смыслѣ, что Iоаннъ *измыслилъ* этотъ разсказъ на основанiи ветхозавѣтныхъ пророчествъ, а въ томъ, что въ совершившемся на Голгоѳѣ фактѣ прободенiя ребра Iисусова и въ томъ, что Iисусу не перебили голеней, онъ видѣлъ *исполненiе* ветхозавѣтныхъ пророчествъ, почему и занесъ его въ свое повѣствованiе. Такимъ образомъ, и этимъ объясненiемъ рѣшается вопросъ не о томъ, что́ побудило евангелиста (будто-бы) *измыслить* небывалое событiе — истеченiе изъ прободеннаго ребра *крови и воды*, а о томъ, почему Iоаннъ не *опустилъ* въ своемъ повѣствованiи совершившагося факта.

Наконецъ, 5) быть можетъ, справедливо и то, что Iоаннъ занесъ въ свое повѣствованiе разсказъ о прободенiи реберъ Iисусовыхъ и потому, что видѣлъ въ этомъ событiи сверхъестественный элементъ, чудо (ganz unglaubliches Wunder); но для евангелиста это „совершенно невѣроятное чудо“, какъ называетъ его отрицательная критика, состояло не въ томъ, что изъ прободеннаго ребра Iисусова текла кровь и вода, а въ томъ, что въ лицѣ его Божественнаго Учителя съ буквальною точностью исполнились всѣ ветхозавѣтныя о Немъ предсказанiя (ср. Iоан. XIX, 35—37). Благодаря своимъ медицинскимъ познанiямъ и бесѣдамъ съ „знаменитыми анатомами“, отрицательная критика пришла, какъ мы видѣли, къ тому убѣжденiю, что при жидкомъ состоянiи въ крови не всегда возможно отдѣленiе водянистыхъ веществъ отъ кровяныхъ шариковъ, почему и евангельскiй разсказъ о прободенiи копьемъ реберъ Iисусовыхъ и истеченiе изъ нихъ крови и воды называетъ лишь измышленiемъ самого евангелиста или миѳическою переработкою; но она не обращаетъ вниманiя на то, что для евангелиста гораздо важнѣе было *прободенiе* ребра Iисусова, нежели *истеченiе* крови и воды изъ него, потому что именно въ *прободенiи* ребра, а не въ *истеченiи* крови и воды

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 595.

евангелистъ видѣлъ исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ: „кость Его да не сокрушится“ и „воззрятъ на Того, Котораго пронзили“. Объ истеченіи крови и воды евангелистъ говоритъ, очевидно, только какъ о слѣдствіи прободенія ребра; оно для него могло имѣть лишь историческое значеніе, тогда какъ прободеніе ребра—глубокое нравственно-религіозное, а фактъ прободенія ребра Іисусова, намъ кажется, можно признать и при самой обширной медицинской эрудиціи.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ необычайныхъ знаменій, которыя сопровождали смерть Господа нашего Іисуса Христа.

1) По свидѣтельству евангелиста, „около шестаго часа дня, (часъ смерти Спасителя), сдѣлалась тьма по всей землѣ до часа девятаго. И померкло солнце“. Такъ повѣствуетъ евангелистъ Лука; то же говорятъ и два другіе евангелиста. Замѣчательно, что, несмотря на молчаніе объ этомъ событіи Іоанна, отрицательная критика все-таки съ довѣріемъ относится, въ этомъ случаѣ, къ тремъ первымъ евангелистамъ. Такое поведеніе отрицательной критики можно объяснить себѣ лишь тѣмъ, что объ этомъ необычайномъ событіи кромѣ евангелистовъ свидѣтельствуютъ еще и многіе другіе писатели, даже языческіе. Такъ, его занесъ въ свою хронику языческій историкъ Флегонтъ, освобожденный изъ рабства въ царствованіе Адріана. Онъ такъ согласенъ съ евангелистами въ описаніи этого событія, что полагаетъ его въ тотъ же часъ (шестый). Евсевій приводитъ его собственныя слова подъ 4 годомъ 202 Олимпіады. „На 4 году 202 Олимпіады (говоритъ Флегонтъ) было затмѣніе солнца самое большое изъ всѣхъ извѣстныхъ до того времени; въ шестомъ часу дня была ночь, такъ что видны были на небѣ звѣзды“. Это же самое свидѣтельство приводятъ Оригенъ [1]) и Юлій Африканъ [2]). Юлій Африканъ приводитъ еще свидѣтельство другаго языческаго историка Ѳалла: „сей мракъ называетъ затмѣніемъ солнца Ѳаллъ въ 3-й книгѣ исторіи“. Наконецъ, Евсевій приводитъ еще свидѣтельство и третьяго языческаго историка, имя котораго, однако-же, осталось для насъ неизвѣстнымъ: „Сынъ Божій пришелъ на страданія,—говоритъ Евсевій,—по пророчествамъ, въ 18 году Тиверія, и объ этомъ времени находимъ въ *другихъ* языческихъ сочиненіяхъ сіи слова: „случилось затмѣніе и тьма по всей землѣ“. Кромѣ того, Тертулліанъ писалъ римскому сенату: „внезапно лучезарное солнце скрылось отъ земли среди дня. Тѣ, которые не знали, что и это была проповѣдь о Христѣ, приняли это за затмѣніе; не зная же причины, отвергли. Но это мірское событіе записано у васъ и хранится въ вашихъ ар-

---

[1]) „Komm. in Matth. ap Gollandum, cont.“ Cels. 2, 35, 39.

[2]) У Рута, „Reliquiae sacrae“ 2, 183, 184. У Филарета, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 156.

хивахъ“ [1]). Мученикъ Лукіанъ также говорилъ предъ никомидійскимъ префектомъ: „привожу въ свидѣтеля самое солнце, которое, увидавъ такое нечестіе. въ полдень скрыло свѣтъ свой. Вы найдете это въ вашихъ лѣтописяхъ“ [2]). Само собою понятно, что, въ виду столькихъ свидѣтельствъ, отрицательной критикѣ было уже неудобно отвергать самый фактъ; вотъ почему она и ограничивается тѣмъ, что старается, насколько возможно, умалить его значеніе, низводя его до нуля [3]). Раціоналисты XVIII столѣтія считали его обыкновенно только простымъ солнечнымъ затмѣніемъ, не имѣвшимъ никакого непосредственнаго отношенія къ крестной смерти Спасителя. Это объясненіе, впрочемъ, вовсе не принадлежитъ раціоналистамъ XVIII вѣка; оно слишкомъ старо для нихъ; его начало можно относить къ самому же дню крестной смерти Христа. Какъ извѣстно, Пилатъ и его жена, по преданію были сильно поражены тѣми необыкновенными событіями, которыя сопровождали смерть распятаго Искупителя; при этомъ преданіе прибавляетъ, что когда Пилатъ, призвавъ членовъ синедріона, спросилъ ихъ: „видѣли ли случившееся?“ —то они отвѣтили: „это обыкновенное затмѣніе солнца“ [4]). Такого же мнѣнія держались и всѣ другіе противники христіанскаго вѣроученія. Но уже Кириллъ Александрійскій указалъ противъ этого мнѣнія неопровержимое возраженіе, когда съ очевидностію доказалъ, что 14-го Нисана солнечнаго затмѣнія быть не можетъ. Евангельскіе критики нашего столѣтія также отказались отъ объясненія раціоналистовъ. Объясненіе раціоналистическое, дѣйствительно, не можетъ быть принято на слѣдующемъ основаніи. Какъ извѣстно, Іисусъ Христосъ умеръ въ пятницу предъ пасхальною іудейскою субботою 14-го Нисана, а пасха іудейская совершалась во время полнолунія, т.-е. въ такое время, когда луна не можетъ находиться между землею и солнцемъ, вслѣдствіе чего происходятъ обыкновенно солнечныя затмѣнія [5]). Затѣмъ, это объясненіе неприложимо и къ евангельскому повѣствованію, изъ ко-

---

[1]) Апологія, гл. XXI; творенія Тертулліана 1, 50, 51; у Филарета „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 155.

[2]) Ruth, „Reliquiæ sacræ“, P. 2., стр. 175, 183; у Филарета „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 156.

[3]) Штраусъ, впрочемъ, остается вѣрнымъ себѣ: несмотря на столь многія свидѣтельства, онъ все-таки считаетъ евангельскій разсказъ миѳомъ,—причемъ ссылается и въ этомъ случаѣ на Виргилія (ст. 475) и Овидія (ст. 798), какъ на свидѣтелей того, что солнечное затмѣніе сопровождало и смерть Цезаря. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 588.

[4]) Филаретъ, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 157.

[5]) Замѣчательно, что на этомъ именно основаніи Кеймъ („Gesch. Jesu“, 1875, стр. 344, отказываетъ евангельскому повѣствованію въ историческомъ значеніи; „тьму по всей земли“, о которой говоритъ Ев нгеліе. онъ считаетъ затмѣніемъ солнца, а вовсе не сверхъестественнымъ явленіемъ. Такое пониманіе, очевидно, противорѣчитъ евангельскому тексту.

тораго видно, что не темнота произошла отъ помраченія солнца, а, наоборотъ, солнце померкло отъ того, что по всей землѣ была тьма. Наконецъ, солнечное затмѣніе не можетъ производить темноты по всей землѣ. Какъ же—спрашивается—объясняютъ это необыкновенное знаменіе евангельскіе критики нашего столѣтія? Они объясняютъ его еще гораздо проще, чѣмъ даже раціоналисты XVIII столѣтія и всѣ древніе противники христіанскаго вѣроученія. Помраченіе солнца въ шестой часъ дня смерти Спасителя, по мнѣнію отрицательной критики новѣйшаго времени, было, будто-бы, явленіе совершенно обыкновенное, которое часто видимъ и мы, и къ которому мы такъ привыкли, что даже и не обращаемъ на него своего вниманія [1]). Само собою понятно, что съ такимъ объясненіемъ еще болѣе невозможно согласиться, чѣмъ съ объясненіемъ раціоналистическимъ. Обыкновеннаго явленія евангелистамъ нечего было заносить въ свои повѣствованія. Обмануться, т.-е. принять совершенно обыкновенное явленіе за необыкновенное, они, конечно, не могли. Наконецъ, объясненіе отрицательной критики противорѣчитъ и древнимъ языческимъ свидѣтельствамъ, которыя мы привели выше. Поэтому необходимо согласиться съ мнѣніемъ Златоуста, Ѳеофилакта и Евѳимія, что мракъ, бывшій во время распятія Господа нашего Іисуса Христа, произошелъ отъ сгущенія облаковъ между землею и солнцемъ, произведеннаго сверхъестественною силою, и что это было знаменіемъ, что сама внѣшняя природа какъ будто ужаснулась смерти Богочеловѣка. „Это было, — говоритъ Златоустъ,—не затмѣніе, а гнѣвъ и негодованіе“. И дѣйствительно, затмѣніе солнца у ветхозавѣтныхъ пророковъ всегда представляется какъ знаменіе гнѣва Божія на нечестіе людей (Езек. XXXII, 7, 8; Іерем. XV, 9; Іоиль, II, 10, 30, 31; III, 15 и др.),—тѣмъ болѣе надлежало видѣть это теперь, когда помраченіе солнца было не только дѣйствительное, но и чудесное. Насколько послѣ этого справедливъ Штраусъ, не видящій въ этомъ необычайномъ событіи „траура природы по своемъ умершемъ Творцѣ“—предоставляемъ судить самому читателю.

2) Въ числѣ особыхъ, необычайныхъ знаменій, сопровождавшихъ смерть Господа нашего Іисуса Христа, евангелистъ Матѳей упоминаетъ между прочимъ и то обстоятельство, что въ іерусалимскомъ храмѣ раздралась сверху до низу на-двое церковная завѣса. Раціоналисты XVIII столѣтія не отвергали достовѣрности евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи, и въ объясненіе его утверждали, что церковная завѣса раздралась лишь вслѣдствіе землетрясенія, которое также было обыкновеннымъ дѣломъ природы [2]). Но съ такимъ объясненіемъ согласиться

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 448; Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 535; такого же мнѣнія придерживаются Вейссе, Неандеръ, Эвальдъ и др.

[2]) „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.

совершенно невозможно. Еслибы евангелистъ сказалъ, что завѣса разорвалась только въ верхнемъ или нижнемъ концѣ, то, пожалуй, при нѣкоторыхъ условіяхъ, раціоналистическое объясненіе еще можно было бы принять. Но раздраться церковной завѣсѣ сверху до низу на-двое вслѣдствіе землетрясенія и въ то же время уцѣлѣть, или только остаться неповрежденнымъ самому храму, — это вещи невозможныя, немыслимыя, которыхъ не въ силахъ допустить человѣческій здравый разумъ. Неправдоподобіе и неестественность *естественнаго* объясненія прошловѣковыхъ раціоналистовъ вполнѣ признаны и евангельскими критиками нашего столѣтія. Отрицательные критики новѣйшаго времени, отвергнувъ раціоналистическое объясненіе прошлаго столѣтія, обратились къ другимъ пріемамъ. Они начинаютъ обыкновенно дѣло тѣмъ, что отвергаютъ историческую достовѣрность самаго евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи и считаютъ его миѳическимъ или сказочнымъ [1]). Такъ, между прочимъ, поступаетъ Шлейермахеръ, затѣмъ Штраусъ, Шольтенъ, Кеймъ и др. Шлейермахеръ прежде всего предлагаетъ вопросъ: откуда евангелистъ Матѳей могъ узнать, что въ храмѣ разорвалась завѣса на-двое сверху до низу? Кто могъ сообщить ему подобное свѣдѣніе? „Въ іерусалимскомъ храмѣ, —говоритъ онъ [2]),—было двѣ завѣсы: одна, которая отдѣляла храмъ отъ передняго двора; другая, которая отдѣляла святое святыхъ отъ храма въ собственномъ смыслѣ или святилища“. Послѣдней завѣсы, по мнѣнію Шлейермахера, никто не могъ видѣть, кромѣ священниковъ, потому что во святое святыхъ кромѣ священниковъ никто никогда не входилъ. Но священники, конечно, должны были бы умолчать о такомъ фактѣ, еслибы онъ даже и совершился на самомъ дѣлѣ, потому что символическое значеніе его могло бы произвести весьма тягостное и поразительное впечатлѣніе на каждаго іудея. Далѣе, еслибы этотъ фактъ былъ извѣстенъ въ то время, то, само собою разумѣется, апостолы, —думаетъ Шлейермахеръ, — прежде всего ссылались бы на него во время своей проповѣди; но такъ какъ этого нигдѣ не замѣтно, то ясно, что фактъ этотъ не былъ извѣстенъ апостоламъ и внесенъ въ Евангеліе отъ Матѳея уже гораздо позже апостольскаго вѣка изъ народныхъ сагъ (т.-е. сказаній миѳическаго характера). При этомъ Шлейермахеръ указываетъ намъ даже и на внутренній смыслъ

---

[1]) По поводу этого евангельскаго разсказа Штраусъ, остающійся вѣрнымъ самому себѣ и здѣсь, говоритъ именно слѣдующее: „*мгновенное раскрытіе замкнутыхъ дверей* (?), какъ признакъ близкаго несчастія, въ легендахъ того времени встрѣчается очень часто; умерщвленіе Цезаря, смерть императора Клавдія, Нерона, Веспасіана, даже разрушеніе Іерусалима были будто-бы возвѣщены *точно* (?) *такимъ же* (?!) *образомъ*“. „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 588. Если вѣрить Штраусу, то въ іерусалимскомъ храмѣ (даже уже сожженномъ и разрушенномъ) евреи частенько перемѣняли занавѣсь, отдѣлявшую нѣкогда святое святыхъ отъ святилища!..

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 448; срвн. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 571; Keim, „Gesch. Jesu, 1875, стр. 344.

этой народной саги, который состоитъ, по его мнѣнію, въ томъ, что вмѣстѣ съ смертію Христа уничтожается уже значеніе Ветхаго Завѣта (его завѣса разрывается сама собою), какъ доказываетъ эту мысль и ап. Павелъ въ посланіи къ Евреямъ. Фактъ этотъ, по мнѣнію Шлейермахера, не былъ будто-бы извѣстенъ даже и „писателю посланія къ Евреямъ", который, конечно, еслибы зналъ его, всегда воспользовался бы имъ [1]). Такимъ образомъ, происхожденіе этой народной саги можетъ быть объяснено, по Шлейермахеру, только тѣмъ, что теоретическое, символически изложенное, ученіе апостоловъ объ отношеніи Новаго Завѣта къ Ветхому было истолковано впослѣдствіи какъ историческій фактъ, разсказъ о которомъ и сохранялся нѣкоторое время въ устахъ первыхъ христіанъ. Въ общемъ, съ Шлейермахеромъ согласны также и другіе отрицательные критики: Штраусъ, Шольтенъ и Кеймъ. Въ частности, Штраусъ идетъ нѣсколько далѣе Шлейермахера Обстоятельство, что въ храмѣ была разодрана завѣса, по его мнѣнію [2]), было отчасти извѣстно и писателю посланія къ Евреямъ; тѣмъ не менѣе на посланіе къ Евреямъ онъ смотритъ не какъ на подтвержденіе евангельскаго разсказа, а какъ на основаніе, легшее въ основу его *миѳическаго* происхожденія [3]). Итакъ, вотъ результатъ, къ которому приходитъ отрицательная критика: помраченіе солнца — фактъ а то, что на-двое разорвалась церковная завѣса—народная сага или сказаніе миѳическаго характера! Какая же, наконецъ, логика можетъ допускать такое произвольное отношеніе къ древнему историческому памятнику: изъ двухъ въ совершенно одинаковой связи находящихся событій, и при совершенно одинаковыхъ условіяхъ, — одному придавать историческій характеръ, а другое называть простою народною сагою? Впрочемъ не трудно догадаться, почему въ данномъ случаѣ отрицательная критика ведетъ свое дѣло именно такимъ образомъ. Для нея представлялось легкимъ отказать помраченію солнца въ сверхъестественномъ значеніи, потому что въ естественномъ порядкѣ теченія жизни природы встрѣчается нѣчто аналогичное,—хотя, конечно, ей и не удалось достигнуть этого,—но объяснить естественнымъ образомъ, что церковная завѣса, отдѣлявшая самое святое ветхозавѣтное мѣсто, сама собою разорвалась на двѣ части,—это представлялось невозможнымъ и для самой отрицательной критики. Какъ же поступить въ такомъ случаѣ? Признать это дѣломъ сверхъестественнымъ? Но представителямъ отрицательной критики этого не дозволяло школьно-философское ихъ міровоззрѣніе. Такимъ образомъ, остается только одно — признать сказочнымъ самый евангельскій разсказъ, что̀ отрицательная критика,

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu", 1674, 589.
[2]) Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 538. Срвн. изд. 1874, 154.
[3]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 589.

какъ мы видѣли, обыкновенно и дѣлаетъ. Шлейермахеръ указываетъ на то, что повѣствованіе Матѳея о чудесномъ раздраніи церковной завѣсы при смерти Спасителя не подтверждается ни посланіемъ къ Евреямъ, въ которомъ бы должно быть упомянуто объ этомъ событіи, ни апостольскою проповѣдію вообще. Но апостольской проповѣди мы, собственно говоря, не знаемъ; мы имѣемъ въ своемъ распоряженіи только нѣсколько апостольскихъ посланій, которыми, конечно, нельзя ограничивать всей апостольской проповѣднической дѣятельности и въ которыхъ говорится также далеко не о всемъ, что имѣло мѣсто въ жизни Іисуса Христа, но только о томъ, о чемъ апостолы имѣли поводъ говорить. Что касается посланія къ Евреямъ, то уже Штраусъ, одинъ изъ слушателей Шлейермахера, какъ мы видѣли, находитъ въ немъ—и именно въ главахъ VI и X,—не-незамѣтный намекъ на это событіе, хотя и поступаетъ съ этимъ намекомъ, конечно, по своему.

Шлейермахеръ недоумѣваетъ,—откуда къ Матѳею могло придти извѣстіе, что завѣса, отдѣлявшая святое святыхъ отъ святилища, разорвалась на-двое сверху до низу, такъ какъ во святое святыхъ кромѣ священниковъ никто не входилъ. Мы вполнѣ согласны съ этимъ замѣчаніемъ Шлейермахера; мы даже скажемъ еще болѣе,—именно, что во святое святыхъ не входили и священники, а только одинъ первосвященникъ, да и то лишь однажды въ годъ (Евр., IX, 6, 7). Но что́ же отсюда слѣдуетъ? Слѣдуетъ, очевидно, лишь то, что кромѣ первосвященника никто не могъ видѣть, что́ находится во святомъ святыхъ, но завѣса, или катапетасма, отдѣлявшая святое святыхъ отъ храма или святилища, находилась не въ самомъ святомъ святыхъ, а только между нимъ и святилищемъ,—она составляла переднюю сторону святилища, или храма въ собственномъ смыслѣ, и, слѣдовательно, всякій, вошедшій въ святилище, могъ видѣть ее прежде всего другаго. Правда, мы не допускаемъ, чтобы входъ и во святилище былъ доступенъ каждому, хотя нѣкоторые лучшіе толковники, какъ, напр., Златоустъ, Ѳеофилактъ, Эразмъ и др., допускаютъ даже [1]), что во святилище могли входить не только евреи, но и язычники. Во всякомъ случаѣ, скрыть, что завѣса, отдѣлявшая святое святыхъ отъ святилища, въ день и часъ смерти Христа вдругъ сама собою разорвалась на двѣ части, было совершенно невозможно. Ежедневно священники входили во святилище по крайней мѣрѣ четыре раза (въ часы: первый, третій, шестой и девятый); слѣдовательно завѣса, замѣнявшая собою дверь святилища, должна была приподыматься по меньшей мѣрѣ восемь разъ въ день, а во время поднятія этой завѣсы видна, конечно, была для всякаго, даже стоящаго въ притворѣ храма, и завѣса, отдѣлявшая святое святыхъ. Такимъ

[1]) Срвн. Meyer, „Hebräerbrief“, стр. 275.

образомъ, ясно, что даже и обыкновенными людьми (не священниками) всегда могло быть усмотрѣно, что завѣса святаго святыхъ разорвана на двѣ части сверху до низу.

Что касается символическаго значенія этого событія, то мы вполнѣ согласны съ Шлейермахеромъ въ томъ, что это было знаменіе (и притомъ божественное—σημεῖον) прекращенія ветхозавѣтной религіи и установленія свободнаго доступа и благодати Божіей чрезъ примирительную смерть Господа нашего Іисуса Христа, какъ указываетъ на это и апостолъ Павелъ [1]). Многіе отцы и учители церкви также толковали значеніе этого событія въ томъ смыслѣ, что имъ кончился Ветхій Завѣтъ, что Іисусъ Христосъ замѣнилъ Собою первосвященника, однажды навсегда принесши Себя въ жертву за грѣхи міра (Евр. IX, 26; X, 14); что послѣ Его жертвы, живой и духовной, кровь козловъ и тельцовъ потеряла всякое значеніе, что кровавыя жертвы болѣе ненужны (Евр. X, 4. 5. 7); что плоть Его, распятая на крестѣ, замѣнила собою завѣсу и что вѣрующіе въ Его имя входятъ во святилище путемъ новымъ и живымъ. Другіе древніе учители (какъ, напр., Кириллъ Александрійскій и Златоустъ) присоединяютъ къ этому еще и то, что раздранная завѣса возвѣщала вмѣстѣ и о недостоинствѣ служителей храма, такъ нагло поступившихъ съ Живущимъ въ немъ. Но „превращать этотъ фактъ божественной символики въ символическую сагу, какъ это дѣлаютъ отрицательные критики, тѣмъ менѣе основаній,—говоритъ Мейеръ [2]),—что для образованія такой саги не давали никакого повода ни іудейское народное вѣрованіе, ни пророчества Ветхаго Завѣта“.

3) Къ числу особыхъ, необычайныхъ знаменій, сопровождавшихъ смерть Господа нашего Іисуса Христа, евангелисты относятъ также и землетрясеніе, бывшее въ то время. Шлейермахеръ счелъ за лучшее пройти это событіе полнѣйшимъ молчаніемъ; Штраусъ же голословно утверждаетъ, что оно измышлено евангелистами, подобно тому, какъ и Виргилій измыслилъ землетрясеніе при смерти Цезаря [3]). Но повторяемъ, что утвержденіе Штрауса голословное, ни на чемъ не основанное, слѣдовательно—не научное. Напротивъ, въ пользу достовѣрности евангельскаго повѣствованія мы можемъ указать многія свидѣтельства не только христіанскихъ, но и языческихъ писателей древности. По словамъ Евсевія [4]), знакомый уже намъ языческій историкъ Флегонтъ, II вѣка, свидѣтельствовалъ, что на 4 году 202

---

[1]) „Итакъ, братія, имѣя дерзновеніе входить во святилище посредствомъ крови Іисуса Христа, путемъ новымъ и живымъ, который Онъ вновь открылъ намъ чрезъ завѣсу, т.-е. плоть Свою“, и т. д. Евр. X, 19, 20. Срвн. также VI, 9, 10, 11; IX, 6. 7. 8 и др.

[2]) „Kritisch. Komment., Matth.“, стр. 591.

[3]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 36; срвн. изд. 1874, стр. 588—599.

[4]) Chronicon, стр. 257—258; у Филарета, „Бесѣд. о страд.“, ч. II, стр. 202.

Олимпіады (годъ смерти Спасителя) было сильное землетрясеніе въ Виѳиніи и разрушило бо́льшую часть Никеи". Другой языческій писатель, приводимый Евсевіемъ, говоритъ о томъ же годѣ, что „тогда землетрясеніе колебало Виѳинію, и бо́льшая часть Никеи пала". Мученикъ Лукіанъ въ своей рѣчи предъ никомидійскимъ префектомъ говорилъ: „Онъ (т.-е. Іисусъ Христосъ) умеръ для того только, чтобы воскресеніемъ побѣдить смерть. То, что говорю вамъ, совершилось не въ темномъ мѣстѣ и не остается безъ свидѣтелей... Если еще не вѣрите, приведу вамъ въ свидѣтеля то самое мѣсто, гдѣ совершилось событіе. Согласно съ этимъ — самое мѣсто въ Іерусалимѣ и Голгоѳская скала, расторгшаяся подъ тяжестію креста" [1]). Наконецъ, Кириллъ Іерусалимскій, спустя три вѣка послѣ смерти Спасителя, въ слухъ всѣхъ христіанъ іерусалимскихъ говорилъ, что на скалахъ, окружающихъ Іерусалимъ, сохранились еще слѣды разрушенія, совершившагося во время смерти Іисуса Христа [2]). Въ виду столькихъ историческихъ свидѣтельствъ едва-ли разумно предполагать, что это событіе измышлено евангелистами, подобно тому, какъ Виргилій измыслилъ землетрясеніе при смерти Цезаря.

Наконецъ, 4) отрицательная критика отвергаетъ историческую достовѣрность евангельскаго повѣствованія и о томъ, что при смерти Христа „гробы отверзлись, и многія тѣла усопшихъ святыхъ воскресли и, вышедши изъ гробовъ, по воскресеніи Его вошли во святый градъ, и явились многимъ" (Мѳ. XXVII, 52, 53). Въ исторической достовѣрности этого повѣствованія отрицательная критика [3]) сомнѣвается на слѣдующихъ основаніяхъ: а) объ этомъ событіи не сказано ни одного слова въ апостольскихъ посланіяхъ; б) нѣтъ никакой возможности наглядно представить себѣ, какъ могло случиться, что гробы отверзлись, и мертвые воскресли при смерти Іисуса Христа, а явились въ Іерусалимъ эти воскресшіе святые лишь по воскресеніи Христа [4])? На эти возраженія отрицательной критики мы можемъ отвѣтить слѣдующее: а) мы ни откуда не знаемъ, чтобы въ своихъ посланіяхъ апостолы имѣли намѣреніе излагать жизнь Господа нашего Іисуса Христа и даже со всѣми ея подробностями; а б) отрицательная критика нисколько не погрѣшаетъ, когда говоритъ, что

---

[1]) Ruth, „Reliquiæ sacræ", Т. III стр. 286; У Филарета, „Бесѣда о страд.", ч. II, стр. 202.

[2]) Оглаш. XIII.

[3]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu", стр. 499; Strauss, „Das Leben Jesu", II, стр. 540.

[4]) Даже Фарраръ легкомысленно становится здѣсь на сторону отрицательной критики и старается отдѣлаться пустою фразою, говоря: „замѣчаніе объ этомъ у Матѳея (XXVII, 52, 53) весьма своеобразно и отрывочно, и, мнѣ кажется, его можно понимать только въ смыслѣ необычайной возбужденности воображенія свидѣтелей страшныхъ событій". „Жизнь Іисуса Христа", 1885, стр. 661.

ничего сверхъестественнаго мы наглядно не въ силахъ себѣ представить. Еслибы мы могли себѣ представить самый процессъ совершенія чудесныхъ дѣйствій, то они бы перестали быть для насъ и чудесными. Такимъ образомъ, второе возраженіе отрицательной критики сводится лишь къ вопросу о возможности въ мірѣ сверхъестественнаго; но объ этомъ мы достаточно говорили уже раньше. По смыслу словъ евангелиста, гробы отверзлись, и многіе святые воскресли въ то же время, какъ послѣдовало землетрясеніе, а въ Іерусалимѣ явились они уже послѣ воскресенія Христа. Такъ и понимали это повѣствованіе евангелиста многіе отцы и учители церкви, какъ, напр., Златоустъ, Ѳеофилактъ, Евѳимій Зигабенъ и др. Но отрицательной критикѣ хотѣлось бы знать еще и то, гдѣ же были эти воскресшіе святые до своего появленія въ Іерусалимѣ,—а между тѣмъ Евангеліе молчитъ... И вотъ это-то обстоятельство не даетъ возможности отрицательной критикѣ признать евангельское повѣствованіе исторически достовѣрнымъ!... Впрочемъ мы увѣрены, что еслибы евангелистъ даже и упомянулъ въ своемъ повѣствованіи, гдѣ были воскресшіе святые до своего появленія въ Іерусалимѣ, то отрицательная критика, за неимѣніемъ болѣе серьёзныхъ возраженій, предложила бы все-таки новый вопросъ: „что же они тамъ дѣлали?“ и т. д. до безконечности. Такому требованію одного празднаго любопытства, очевидно, не въ силахъ удовлетворить ни одинъ историкъ.

ГЛАВА VIII.

Погребеніе Іисуса Христа.

Въ пятницу вечеромъ, когда смерть Іисуса Христа не подлежала уже никакому сомнѣнію, нѣкоторые почитатели Іисуса ради пятницы (Іоан. XIX, 42), чтобы не оставить тѣла Іисусова на крестѣ въ субботу (Іоан. XIX, 31) или чтобы не дать возможности дерзкимъ воинамъ ввергнуть его въ какое-нибудь нечистое мѣсто вмѣстѣ съ другими распятыми, пожелали сами совершить приличное погребеніе Его. Съ этою цѣлію одинъ изъ тайныхъ учениковъ Іисусовыхъ, Іосифъ Аримаѳейскій, человѣкъ богатый, знаменитый членъ синедріона [1]),

---

[1]) Изъ новѣйшихъ западныхъ ученыхъ—Кеймъ отвергаетъ достовѣрность евангельскаго указанія на то, что Іосифъ былъ членомъ синедріона, но отвергаетъ на томъ единственномъ основаніи, что членомъ синедріона Іосифа называетъ только Евангеліе отъ Луки, которое Кеймъ совершенно произвольно считаетъ однимъ изъ позднѣйшихъ Евангелій. Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 347.

(не принимавшій, впрочемъ, участія въ беззаконномъ судѣ надъ Іисусомъ), мужъ благій и праведный, чаявшій царствія Божія, отправился къ Пилату просить тѣло Іисусово. Просьба эта была необходима. По римскому обычаю, узаконенному временемъ, тѣла казненныхъ преступниковъ оставались добычею хищныхъ звѣрей и птицъ; впрочемъ—по просьбѣ родственниковъ—выдавались и для погребенія. Іудеямъ предоставлено было право погребать своихъ преступниковъ съ дозволенія прокуратора. Для такихъ людей около Іерусалима было два кладбища: одно—для казненныхъ лишеніемъ головы, другое—для побитыхъ камнями и повѣшенныхъ. Испросивъ дозволеніе перебить голени Іисусу и распятымъ съ Нимъ, синедріонъ, безъ сомнѣнія, назначилъ тѣло Іисуса для кладбища повѣшенныхъ злодѣевъ, чтобы такимъ образомъ вновь всенародно наругаться надъ Іисусомъ. Но Іосифъ, какъ мы видѣли, рѣшилъ иначе. Сначала Пилатъ удивился, услышавъ о смерти Іисуса, но, разспросивъ сотника, бывшаго при крестѣ, позволилъ Іосифу взять тѣло Іисусово. Купивъ плащаницу, Іосифъ вмѣстѣ съ другимъ такимъ же тайнымъ ученикомъ Іисусовымъ, Никодимомъ [1]), который съ своей стороны приготовилъ для погребенія Іисуса составъ изъ смирны и алоя, литръ около ста, пришли на мѣсто распятія Іисуса, сняли Его со креста, обвили Его плащаницею съ благовоніями, какъ обыкновенно погребаютъ іудеи, и погребли Его въ новомъ Іосифовомъ гробѣ, въ которомъ еще никто не былъ похороненъ и который былъ высѣченъ въ скалѣ, находившейся въ саду недалеко отъ мѣста смерти Спасителя. Входъ въ пещеру они привалили громаднымъ камнемъ. Нѣкоторыя жены—послѣдовательницы Христа—также приготовили благовонія и масти, но по причинѣ наступленія субботы рѣшили помазать тѣло Іисусово лишь въ слѣдующій день послѣ субботы. Между тѣмъ въ субботу первосвященники и фарисеи собрались къ Пилату и говорили: „Господинъ, мы вспомнили, что обманщикъ тотъ, еще будучи въ живыхъ, сказалъ: послѣ трехъ дней воскресну. Итакъ, прикажи охранять гробъ до третьяго дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскресъ изъ мертвыхъ. И будетъ послѣдній обманъ хуже перваго“. На это Пилатъ отвѣчалъ имъ: „имѣете стражу; пойдите, охраняйте, какъ знаете“. Они пошли и поставили у гроба стражу и приложили къ камню печать.

Само по себѣ это событіе едва-ли бы вызвало противъ себя столько возраженій, сколько въ дѣйствительности направляется противъ него отрицательною критикою. Особую энергію отрицательной

---

[1]) Присутствіе Никодима при погребеніи Христа Кеймъ также отвергаетъ на томъ основаніи, что о немъ упоминается лишь въ Евангеліи отъ Іоанна, которому Кеймъ не хочетъ приписывать почти никакого объективно-историческаго значенія. На этомъ же основаніи Кеймъ отвергаетъ и помазаніе тѣла Іисусова предъ погребеніемъ. Keim, „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 349.

критики въ отыскиваніи возраженій противъ этого событія мы можемъ объяснить себѣ лишь тѣмъ предположеніемъ, что истолкованіемъ въ своемъ духѣ какъ настоящаго событія, такъ и вопроса о дѣйствительности или недѣйствительности смерти Спасителя евангельскіе критики стараются проложить себѣ путь къ такому же истолкованію и факта воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. Пріемы евангельскихъ критиковъ въ этомъ отношеніи довольно сходны между собою, такъ что достаточно разсмотрѣть взглядъ одного критика, чтобы судить и о достоинствѣ другихъ. Мы изложимъ взглядъ Шлейермахера. Шлейермахеръ, впрочемъ, въ общемъ довѣряетъ евангельскому повѣствованію о погребеніи Іисуса. Онъ останавливаетъ свое вниманіе лишь на вопросѣ: кому собственно принадлежалъ гробъ, въ которомъ былъ погребенъ Іисусъ? Матѳей представляетъ дѣло такимъ образомъ: Іосифъ взялъ тѣло Іисусово, обвилъ его чистою плащаницею и положилъ его въ своемъ собственномъ новомъ гробѣ, который былъ высѣченъ въ скалѣ (Мѳ. XXVII, 59—60). Іоаннъ—нѣсколько иначе: Іосифъ изъ Аримаѳеи (ученикъ Іисуса, но тайный,—изъ страха іудеевъ) просилъ Пилата, чтобы снять тѣло Іисусово, и Пилатъ позволилъ. Онъ пошелъ и снялъ тѣло Іисуса. Пришелъ также и Никодимъ (приходившій прежде къ Іисусу ночью) и принесъ составъ изъ смирны и алоя, литръ около ста. И такъ они взяли тѣло Іисуса и обвили его пеленами, какъ обыкновенно погребаютъ іудеи. На томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ распятъ, былъ садъ и въ саду гробъ новый, въ которомъ еще никто не былъ положенъ. Тамъ положили Іисуса ради пятницы іудейской, потому что гробъ былъ близко (Іоан. XIX, 38—42). „Изъ этого повѣствованія,—говоритъ Шлейермахеръ, [1])—должно, повидимому, съ увѣренностію заключать, что гробъ, въ который былъ положенъ Христосъ, не принадлежалъ Іосифу, такъ какъ иначе это мотивированіе было бы вовсе излишне: здѣсь, такимъ образомъ, есть противорѣчіе“ [2]). Но такъ какъ Іоаннъ будто-бы точнѣе зналъ объ этомъ, чѣмъ Матѳей, то и слѣдуетъ вѣрить ему, а не Матѳею. Въ этомъ случаѣ Шлейермахеру помогаетъ (будто-бы) и слѣдующее соображеніе: Іосифъ жилъ въ Аримаѳеѣ (мѣсто, котораго, однако-же, Шлейермахеръ не знаетъ) [3]),—какимъ же образомъ онъ могъ имѣть свою семейную гробницу въ Іерусалимѣ, куда онъ пришелъ будто-бы только на праздникъ Пасхи? Ясно,—дѣлаетъ замѣчаніе Шлейермахеръ,—что Христосъ былъ погребенъ въ чьемъ-то чужомъ гробѣ (не Іосифовомъ),

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 457; срвн. также Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 560.

[2]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 597—598.

[3]) „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 war; es klingt freilich so, als ob er in Arimathia seinen Wohnsitz hätte“. Ученые полагаютъ, что Аримаѳея, отечество Іосифа, есть древній городъ Гарамаѳаимъ, мѣсто

погребеніе происходило съ большою поспѣшностію и слѣдовательно (?) безъ позволенія хозяина гроба; а такъ какъ на погребеніе Христа въ этомъ гробѣ у хозяина не было испрошено согласіе, то тѣло Іисусово, послѣ перваго же дня праздника, Іосифъ долженъ былъ вынуть изъ него, чтобы снова похоронить его навсегда въ другомъ, постоянномъ гробѣ, быть можетъ, —даже и въ своей семейной гробницѣ. Правда, объ Іосифѣ уже болѣе не упоминается въ евангельскихъ повѣствованіяхъ, но это объясняется тѣмъ, что дальнѣйшее (das Weitere), т.-е. перенесеніе тѣла Іисусова въ другой гробъ, Іосифъ могъ поручить Никодиму,—если только онъ не имѣлъ намѣренія погребсти Христа въ своемъ собственномъ гробѣ,—или же своимъ слугамъ. Но, быть можетъ,—допускаетъ Шлейермахеръ [1]),—тѣло Іисусово осталось и въ томъ же гробѣ, въ который Его положили съ самаго начала; положительно, будто-бы, этого нельзя рѣшить. Штраусъ и его послѣдователи не имѣютъ откровенности Шлейермахера и послѣдняго предположенія не допускаютъ. Разсматривая только-что изложенный нами взглядъ Шлейермахера на погребеніе Господа нашего Іисуса Христа, мы не можемъ не удивляться изворотливости Шлейермахеровской діалектики, хотя, съ другой стороны, не можемъ не замѣтить и того, что діалектика вообще, и Шлейермахеровская—въ частности, еще далеко не обладаетъ тою силою, чтобы могла закрывать собою ложь толкованія историческаго факта. Какъ мы видѣли, Шлейермахеръ находитъ непримиримое противорѣчіе (einen Widerspruch) въ повѣствованіяхъ Матѳея и Іоанна о погребеніи Іисуса Христа. По свидѣтельству самого Шлейермахера, оба евангелиста совершенно согласны между собою въ томъ: 1) что о снятіи тѣла Іисусова со креста и о погребеніи его хлопоталъ предъ Пилатомъ Іосифъ изъ Аримаѳеи; 2) что Пилатъ дѣйствительно позволилъ Іосифу взять тѣло Іисусово для погребенія; 3) что Іосифъ (по Іоанну—вмѣстѣ съ Никодимомъ) дѣйствительно снялъ со креста тѣло Іисусово, обвилъ его плащаницею или пеленами и положилъ въ новомъ гробѣ, въ которомъ еще никто не былъ погребенъ. Итакъ, въ чемъ же послѣ этого евангелисты противорѣчатъ другъ другу? Въ томъ, что Матѳей прямо говоритъ, что гробъ, въ которомъ было положено тѣло Іисусово, принадлежалъ Іосифу, а Іоаннъ этого не говоритъ. Но можно ли назвать это противорѣчіемъ и можно ли вообще дѣлать такое заключеніе, что если Іоаннъ прямо не говоритъ о томъ, что гробъ принадлежалъ Іосифу, то, значитъ, онъ отрицаетъ возможность этого? Какая же здравая логика можетъ допустить подобныя заключенія? Тѣмъ не

рожденія пророка Самуила, городъ, принадлежавшій колѣну Ефремову (Цар. I, 1); если же у евангелиста Луки онъ называется городомъ іудейскимъ (Лук. XXIII, 51), то, по всей вѣроятности, потому, что со времени смерти Александра онъ былъ присоединенъ къ Іудеѣ (1 Мак. XI, 34).

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 458

менѣе фактъ на лицо, и мы имѣемъ удовольствіе видѣть новые логическіе пріемы отрицательной критики: если евангелистъ не говоритъ о чемъ-нибудь, на что есть указаніе у другого евангелиста, то онъ находится съ нимъ въ противорѣчіи!

Шлейермахеръ недоумѣваетъ, какимъ образомъ Іосифъ „изъ Аримаѳеи“ могъ имѣть гробницу въ Іерусалимѣ? Но, во-первыхъ, самъ Шлейермахеръ не можетъ опредѣленно сказать, что̀ такое „Аримаѳея“? Страна ли, городъ или село? (Онъ называетъ его лишь словомъ „Ort“ — мѣсто). Жилъ ли тамъ Іосифъ постоянно, или онъ только родомъ оттуда? А во-вторыхъ, отчего Шлейермахеру кажется невозможнымъ, чтобы Іосифъ имѣлъ въ Іерусалимѣ гробницу, проживая даже въ Аримаѳеѣ? Какъ извѣстно, Іосифъ былъ уважаемый членъ синедріона (εὐσχήμων βουλευτής, Мрк. XV, 43); слѣдовательно онъ бывалъ въ Іерусалимѣ часто и на довольно продолжительное время, чтобы не сказать, что онъ даже жилъ въ Іерусалимѣ; если прибавимъ къ этому, что онъ былъ очень богатъ (Мѳ. XXVII, 57) и притомъ человѣкъ высоконравственный и благочестивый (ἀγαθὸς καὶ δίκαιος), то что же намъ препятствуетъ предположить, что хотя онъ и не жилъ въ Іерусалимѣ,—чего, конечно, доказать нельзя,—то все-таки онъ, какъ благочестивый іудей, чаявшій царствія Божія, желалъ, чтобы его бренные останки послѣ его смерти покоились вблизи храма и Іерусалима, что̀ для всякаго іудея было, конечно, самымъ завѣтнымъ желаніемъ, и что именно съ этою цѣлію онъ имѣлъ близъ Іерусалима свою гробницу, пріобрѣсти которую ему вполнѣ позволяли его матеріальныя средства. Такое объясненіе вполнѣ согласно какъ съ повѣствованіемъ евангелиста Матѳея, такъ и съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна. Но Шлейермахеръ не хочетъ согласиться съ прямымъ смысломъ евангельскаго повѣствованія Матѳея. Для него является болѣе правдоподобнымъ то предположеніе, что тѣло Христа было положено въ чьемъ-то чужомъ гробѣ и притомъ даже безъ позволенія хозяина. Но неужели же Шлейермахеру невольно не навязывался вопросъ: какимъ образомъ Іосифъ и Никодимъ могли осмѣлиться безъ позволенія или вѣдома хозяина завладѣть чужимъ гробомъ? Правда, Шлейермахеръ говоритъ, что они сдѣлали это только на время и что они были будто-бы все-таки намѣрены перенести тѣло Іисусово изъ чужаго гроба въ какой-нибудь другой. Но дѣло не въ этомъ. Нельзя забывать того, какъ іудеи вообще смотрѣли на мертвыхъ. И если естественно-умершаго они считали за нѣчто нечистое, къ которому нельзя было даже прикоснуться, чтобы не оскверниться, то чѣмъ же послѣ этого былъ въ ихъ глазахъ казненный позорною смертію богохульникъ (Мѳ. XXVI, 65)? Висѣть на деревѣ—у іудеевъ—какъ мы видѣли, значило то же, что быть проклятымъ, исключеннымъ изъ общества гражданскаго и религіознаго (Второз. XXI, 23). Ясно, что положить такого человѣка въ гробъ какого-

нибудь іудея, который предназначалъ свой гробъ для себя и для самыхъ близкихъ своихъ родныхъ, значило нанести ему самое тяжелое оскорбленіе. Неужели же можно допустить, чтобы Іосифъ и Никодимъ не знали этого?

Мы не думаемъ, чтобы такой геніальный умъ, какъ Шлейермахеръ, самъ не замѣчалъ тѣхъ громадныхъ недостатковъ и несоотвѣтствій исторической правдѣ, какими отличаются подобныя объясненія его. Въ настоящемъ случаѣ для насъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, что свое объясненіе онъ предложилъ не по безпристрастному отношенію къ дѣлу, а лишь потому, что оно было для него необходимо. Такимъ объясненіемъ онъ хотѣлъ, съ одной стороны, оправдать свое общее (пантеистическое) міровоззрѣніе, а съ другой—подготовить почву и для объясненія другого, болѣе важнаго и болѣе непонятнаго для него событія—воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. Въ чемъ состояло это подготовленіе—мы увидимъ въ свое время.

Въ заключеніе, упомянемъ еще о двухъ возраженіяхъ евангельской критики, направляемыхъ противъ евангельскаго повѣствованія о просьбѣ у Пилата первосвященниками и фарисеями стражи для охраненія тѣла Іисусова. Именно, отрицательная критика недоумѣваетъ относительно двухъ пунктовъ: а) откуда первосвященники могли узнать, что Іисусъ Христосъ еще при жизни предсказывалъ о Своемъ воскресеніи изъ мертвыхъ? и б) какимъ образомъ Пилатъ безъ насмѣшки (ganz ohne Spott) позволилъ имъ поставить стражу ко гробу Іисуса [1])?

Противъ этого возраженія отрицательной критики должно сказать слѣдующее: совершенно справедливо, что о Своемъ воскресеніи Іисусъ Христосъ, по крайней мѣрѣ насколько мы знаемъ изъ евангельскихъ повѣствованій, ясно не говорилъ Своимъ врагамъ и вообще людямъ, въ Него не вѣровавшимъ. Его словъ о Своемъ воскресеніи, которыя Онъ произнесъ по очищеніи храма іерусалимскаго (Іоан. II, 19), они во всякомъ случаѣ не могли понять, и дѣйствительно не поняли (Іоан. II, 20). Тѣмъ не менѣе, Іисусъ Христосъ нѣсколько разъ и притомъ ясно и опредѣленно (срвн., напр., Мѳ. XVI, 21; XVII, 22 и др.) говорилъ Своимъ ученикамъ о Своемъ воскресеніи „по тріехъ днехъ“. Само собою понятно, что чѣмъ загадочнѣе такія изреченія казались самимъ апостоламъ и чѣмъ менѣе апостолы осмѣливались разспрашивать о нихъ Іисуса (Мрк. XIX, 32), тѣмъ легче сами же апостолы могли разсказывать объ этихъ изреченіяхъ. и притомъ, конечно, съ особеннымъ еще удивленіемъ, своимъ знакомымъ, отъ которыхъ они могли переходить далѣе и далѣе въ народную массу, и слѣдовательно всегда могли легко дойти до ушей первосвященниковъ и фарисеевъ.

---

[1]) Strauss, „Das Leben Jesu“, II, стр. 562.

Что касается втораго возраженія отрицательной критики, то оно несостоятельно и того болѣе. Дѣйствительно, еслибы первосвященники и фарисеи сказали Пилату, что они сами вѣруютъ или думаютъ, что Іисусъ Христосъ воскреснетъ въ третій день послѣ Своей смерти, то, конечно, Пилатъ могъ бы надъ ними насмѣяться. Но они говорятъ ему только о томъ, о чемъ въ то время ходилъ слухъ въ народѣ и въ чемъ, по ихъ мнѣнію, можетъ состоять воскресеніе Іисуса Христа; а потому ихъ забота была далеко не такъ безсмысленна, какъ думаетъ отрицательная критика. Съ своей точки зрѣнія, первосвященники и фарисеи были совершенно правы и дѣйствовали лишь въ порядкѣ вещей. Что же, послѣ этого, въ ихъ поведеніи было достойнаго посмѣянія,—хотя бы и со стороны Пилата? Самъ Пилатъ едва-ли могъ представлять дѣло иначе, чѣмъ какъ представляли его себѣ первосвященники, почему и дозволилъ имъ поставить стражу у гроба Іисуса.

Б. ОТДѢЛЪ ВТОРЫЙ.

ИСТОРІЯ ВОСКРЕСЕНІЯ И ВОЗНЕСЕНІЯ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА НА НЕБО.

ГЛАВА I.

Воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа [1]).

На основаніи евангельскихъ повѣствованій мы можемъ представить себѣ событіе воскресенія Господа нашего Іисуса Христа слѣдующимъ образомъ. Въ первый день, слѣдующій за субботою, или — что́ то же — на третій день смерти Спасителя, Марія-Магдалина приходитъ ко гробу Спасителя рано, когда было еще темно, и видитъ, что камень, которымъ былъ заваленъ входъ въ пещеру, отваленъ отъ гроба. Ибо Ангелъ Господень, сошедшій съ небесъ, отвалилъ его отъ двери гроба. Это видѣли стражи, бывшіе у гроба, которые, испугавшись этого необычайнаго явленія, стали какъ мертвые, но затѣмъ нѣсколько оправились, оставили свое мѣсто и ушли въ городъ. Увидѣвъ гробъ открытымъ и пустымъ, Марія поспѣшно бѣжитъ къ Петру и Іоанну и говоритъ имъ: „Унесли Господа изъ гроба и не знаемъ, гдѣ положили Его“. Между тѣмъ Марія Іаковлева, Іоанна, Саломія и другія жены въ этотъ самый день, но только уже на зарѣ, также отправились изъ города ко гробу Іисуса, желая помазать тѣло Іису-

---

[1]) Въ отечественной богословской литературѣ обращаютъ на себя вниманіе спеціальныя изслѣдованія по этому предмету: *Петропавловскаго* — „О воскресеніи Іисуса Христа“ (въ „Чтен. Общ. любит. духовн. просвѣщ.“, за 1873, кн. 9, 11 и 12) и *Соболева* — „Дѣйствительность воскресенія Господа нашего Іисуса Христа“. Москва. 1874.

сово и, между прочимъ, на пути заботились о томъ, кто отвалитъ имъ камень отъ гроба, потому что онъ былъ весьма великъ. Пришедши же ко гробу, онѣ ужаснулись, ибо увидѣли, что камень кѣмъ-то уже былъ отваленъ; ихъ испугъ еще болѣе усилился, когда, вошедши во гробъ, они увидѣли тамъ юношу, сидящаго на правой сторонѣ и облеченнаго въ бѣлыя одежды. Впрочемъ юноша сталъ ободрять ихъ, говоря: „не ужасайтесь; я знаю, что ищете Іисуса распятаго: Онъ воскресъ, Его нѣтъ здѣсь. Вотъ мѣсто, гдѣ Онъ былъ положенъ. Но идите, скажите ученикамъ Его и Петру, что Онъ предваряетъ васъ въ Галилеѣ; тамъ Его увидите, какъ Онъ сказалъ вамъ". И вышедши, жены побѣжали отъ гроба; ихъ объялъ трепетъ и ужасъ, и никому ничего не сказали, потому что боялись. Между тѣмъ Петръ и Іоаннъ, узнавъ отъ Магдалины о случившемся, отправились изъ дому, чтобы лично провѣрить сообщенное имъ Маріею и осмотрѣть гробъ; Марія шла за ними. Сначала оба ученика бѣжали вмѣстѣ; но потомъ Іоаннъ, движимый особою любовью къ нему Господа, оказанною ему въ продолженіе всего общественнаго служенія, и, съ своей стороны, любя Господа больше всего, побѣжалъ скорѣе Петра и пришелъ ко гробу первымъ. Наклонившись, онъ увидѣлъ лежащія пелены; но во гробъ самъ не вошелъ. Вслѣдъ за нимъ приходитъ Петръ, и входитъ во гробъ, и видитъ однѣ пелены лежащія, и платъ, который былъ на главѣ Христа, не съ пеленами лежащій, но особо свитый на другомъ мѣстѣ. Тогда вошелъ и Іоаннъ, прежде пришедшій ко гробу. Когда ученики пришли обратно отъ гроба домой, Марія стояла у гроба и плакала. Вся въ слезахъ, она наклонилась во гробъ и вдругъ видитъ тамъ двухъ ангеловъ, въ бѣломъ одѣяніи сидящихъ, одного у главы а другаго у ногъ, гдѣ лежало тѣло Іисуса. И они говорятъ ей: „Жена! что ты плачешь?" Но Марія, считая ангеловъ, по всей вѣроятности, лишь за какихъ-нибудь обыкновенныхъ людей, грустно отвѣтила: „Унесли Господа моего, и не знаю, гдѣ положили Его". Сказавъ это, она обратилась назадъ и увидѣла стоящаго Іисуса, но не узнала Его, потому что глаза ея были полны слезъ, взоръ опущенъ внизъ, а мысль носилась вдали о непонятномъ для нея похищеніи кѣмъ-то ей неизвѣстнымъ тѣла ея Божественнаго Учителя: менѣе всего она, конечно, думала увидѣть когда-нибудь Іисуса; что Стоящій предъ нею есть именно ея Божественный Учитель, объ этомъ она, разумѣется, никогда не могла и думать, а потому и не присматривалась къ Нему. На вопросъ Іисуса: „Жена! что плачешь? кого ищешь?" Марія отвѣтила просьбою о томъ, что́ повергло ее въ такую глубокую скорбь, будучи вполнѣ убѣждена, что она проситъ садовника: „Господинъ! если ты вынесъ Его, скажи мнѣ, гдѣ ты положилъ Его, и я возьму Его. На это Іисусъ сказалъ ей: „Марія!" Услышавъ свое имя, произнесенное знакомымъ голосомъ своего Божественнаго Учителя, изумленная, пораженная, обрадованная Ма-

рія, не собравшись съ мыслями, не зная, что́ дѣлать, что́ сказать, съ завѣтнымъ словомъ: „Раввуни!“ бросается къ ногамъ Іисуса... Но Іисусъ говоритъ ей: „Не прикасайся ко Мнѣ, ибо Я еще не восшелъ къ Отцу Моему; а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему“. Марія Магдалина идетъ и возвѣщаетъ ученикамъ, что видѣла Господа и что Онъ это сказалъ ей.

Такъ дошла вѣсть о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа до Его учениковъ и послѣдователей и такъ была она ими принята; теперь посмотримъ, какъ дошла эта вѣсть и какъ она была принята врагами Христа. Пришедши въ городъ, воины, охранявшіе гробъ Іисусовъ, откровенно объявили первосвященникамъ о всемъ, что́ случилось. Первосвященники же, собравшись съ старѣйшинами и сдѣлавъ совѣщаніе, дали воинамъ довольно денегъ и сказали: „Скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали. И если слухъ объ этомъ дойдетъ до правителя, мы убѣдимъ его и васъ отъ непріятности избавимъ“. Воины, взявъ деньги, поступили, какъ научены были первосвященниками. Такимъ образомъ, первосвященники за деньги купили смерть Христа, за деньги же продали и Его воскресеніе. Указавъ на ложь воиновъ, евангелистъ между прочимъ замѣчаетъ: „и пронеслось слово сіе между іудеями до сего дня“, т.-е. до дня написанія имъ Евангелія. Мы, въ свою очередь, не можемъ не послѣдовать евангелисту и не сказать, что подобное мнѣніе, въ его существенныхъ чертахъ, существуетъ даже и до настоящаго дня.

Еще въ началѣ изложенія третьяго періода земной жизни Господа нашего Іисуса Христа мы упомянули нѣсколько о томъ важномъ значеніи, которое въ евангельской исторіи принадлежитъ воскресенію Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Важность этого евангельскаго событія ясно понимаютъ всѣ евангельскіе критики, хотя только нѣкоторые изъ нихъ рѣшаются заявить объ этомъ открыто. Воскресеніе изъ мертвыхъ Господа нашего Іисуса Христа есть такой фактъ, для опроверженія котораго отрицательная критика напрягаетъ всѣ свои силы и не брезгаетъ никакими средствами. „Еслибы намъ удалось, — говоритъ одинъ изъ представителей отрицательной критики (Штраусъ), — отвергнуть историческую почву всѣхъ евангельскихъ чудесъ и оставить ее за однимъ только этимъ событіемъ, то мы еще ровно ничего бы не сдѣлали для науки, потому что воскресеніе Іисуса образуетъ центръ центра (den Mittelpunkt des Mittelpunkts), собственное сердце теперешняго христіанства, и потому на него прежде всего направляются издавна самые рѣшительные удары противниковъ“ [1]). „Здѣсь мы стоимъ, — говоритъ тотъ же Штраусъ и въ своей „Жизни Іи-

[1]) Strauss, „Die Halben und die Ganzen“, стр. 125.

суса“,—на самомъ рѣшительномъ мѣстѣ, гдѣ мы или должны отказаться отъ всего сдѣланнаго нами доселѣ и уничтожить свое дѣло, или же должны попытаться понять происхожденіе вѣры въ воскресеніе Іисуса безъ соотвѣтствующаго чудеснаго факта“. Само собою разумѣется, что Штраусъ рѣшается на послѣднее и старается представить событіе воскресенія лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ приняли вѣсть объ этомъ событіи въ первый моментъ сами ученики. Исходнымъ пунктомъ для Штрауса служитъ выраженіе евангельское, что вѣсть мироносицъ о воскресеніи Іисуса показалась апостоламъ пустою, почему они и не повѣрили ей (Лук. XXVII). Другіе отрицательные критики иначе ведутъ свое дѣло въ этомъ отношеніи, чѣмъ Штраусъ и его послѣдователи. Желая избѣжать рѣшенія роковаго для отрицательной критики вопроса, какимъ образомъ можно объяснить себѣ всеобщую вѣру во Христа, воскресшаго изъ мертвыхъ, безъ соотвѣтствующаго такой вѣрѣ историческаго событія, Шлейермахеръ, напр., утверждаетъ, что воскресенію Іисуса Христа вовсе не слѣдуетъ приписывать такого важнаго значенія, какое придаютъ ему въ своихъ посланіяхъ апостолы или вѣрованіе первенствующей христіанской Церкви, что никто не можетъ указать непосредственной связи между фактомъ воскресенія и бытіемъ Бога во Христѣ или искупительнымъ служеніемъ Христа. Отъ воскресенія Іисуса Христа, по мнѣнію Шлейермахера, нисколько не зависитъ ни величіе самого Христа, ни блаженство вѣрующихъ въ Него. Поэтому о воскресеніи Іисуса Христа еслибы даже и совсѣмъ ничего не говорить, то отъ этого, по словамъ ученаго критика, не произошло бы никакого пробѣла въ пониманіи евангельской исторіи. Само собою понятно, что подобное воззрѣніе, не имѣющее для себя никакого основанія ни съ логической, ни съ исторической точки зрѣнія, не имѣющее ничего общаго съ христіанскимъ воззрѣніемъ, высказывается критикомъ ради оригинальности, на которую такъ падокъ былъ вѣкъ „нѣмецкихъ софистовъ“ (разумѣемъ Гегеля, Шеллинга, Фихте, Шлейермахера, Шопенгауэра, и т. п.), и ничуть не достигаетъ своей цѣли. Пусть фактъ воскресенія Господа нашего Іисуса Христа не имѣетъ того значенія, которое ему приписывала и приписываетъ христіанская Церковь (предположеніе, впрочемъ,—повторяемъ,—совершенно голословное); пусть онъ не входитъ въ идею искупленія человѣчества; пусть его отсутствіе не представляетъ даже никакого пробѣла въ пониманіи евангельской исторіи: отрицательной критикѣ, по нашему мнѣнію, отъ этого нисколько не можетъ быть легче; этимъ она вовсе не освобождается отъ рѣшенія вопроса, какимъ образомъ слѣдуетъ объяснить вѣру въ воскресеніе Іисуса Христа безъ соотвѣтствующаго ей историческаго факта; напротивъ, чѣмъ незначительнѣе фактъ и чѣмъ шире его слѣдствіе, тѣмъ настойчивѣе требуется рѣшеніе даннаго вопроса... Такимъ образомъ, изъ сказаннаго видно, что при рѣшеніи

вопроса о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа больше шансовъ должно быть всегда на сторонѣ апологетовъ, чѣмъ противниковъ евангельской исторіи... По крайней мѣрѣ, христіанскимъ апологетамъ нѣтъ нужды отыскивать рѣшеніе неразрѣшимаго—для отрицательной критики—вопроса, который только-что нами разсматривался и котораго не можетъ обойти молчаніемъ ни одинъ представитель отрицательной мысли, честно относящійся къ своему дѣлу.

Впрочемъ, нужно сказать, что въ пониманіи евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа встрѣчаютъ весьма значительныя для себя трудности даже и тѣ изслѣдователи евангельской исторіи, которые приписываютъ новозавѣтнымъ писаніямъ не только историческое, но и богодухновенное значеніе. Несмотря на то, что существуютъ несомнѣнно историческіе памятники, въ которыхъ излагается исторія воскресенія Іисуса Христа, несмотря на то, что апостолы называются ея свидѣтелями, увѣряютъ насъ въ томъ, что они сами видѣли, слышали, осязали воскреснаго Іисуса, что даже они видѣли, какъ предъ ихъ глазами Онъ вкушалъ пищу, преломлялъ хлѣбъ, и т. п.,—несмотря—говоримъ—на все это, изслѣдователю евангельской исторіи представляется со стороны отрицательной критики столько возраженій противъ признанія реальности воскресенія Іисуса Христа, что для опроверженія этихъ возраженій необходимо обращаться къ такимъ средствамъ, которыя обыкновенно употребляются лишь при сужденіяхъ о событіяхъ дѣйствительно самыхъ сомнительныхъ.

Еще Социнъ съ удивленіемъ спрашивалъ самого себя: „что́ болѣе или смѣха достойно, или отъ истины чуждо, какъ не то, что умершій самъ себя вызываетъ къ жизни, что́ абсурднѣе и болѣе несогласно съ писаніемъ?“ [1]) При этомъ Социнъ не безъ экзегетическаго умѣнья и діалектической ловкости старается оправдать свой взглядъ еще самимъ Св. Писаніемъ. Отрицательные критики въ этомъ отношеніи идутъ далѣе Социна; они отрицаютъ не только возможность того, чтобы умершій воскресилъ себя самого, но даже и того, чтобы умершаго могъ воскресить Богъ. Съ такою мыслію, т.-е. съ отрицаніемъ возможности воскресенія мертвыхъ вообще, евангельскіе критики отрицательнаго направленія приступаютъ и къ анализу евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа. Понятно, какіе получаются результаты. Фактъ воскресенія Іисуса Христа можно отвергнуть не иначе, какъ отвергнувъ напередъ историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій о немъ. Но историческую достовѣрность того или другаго памятника можно дока-

[1]) 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.

зать или отвергнуть двумя способами: 1) на основаніи внутреннихъ данныхъ, заключающихся въ самихъ историческихъ актахъ или памятникахъ, и 2) на основаніи внѣшнихъ данныхъ или историческихъ свидѣтельствъ постороннихъ лицъ. Для отрицанія исторической достовѣрности нашихъ евангельскихъ повѣствованій отрицательная критика не имѣетъ въ своемъ распоряженіи никакихъ внѣшнихъ данныхъ. Остаются, такимъ образомъ, одни внутреннія. Это столь знакомыя намъ и столь любимыя отрицательною критикою „непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій. Впрочемъ недостаткомъ основаній и ихъ односторонностью отрицательная критика нисколько не стѣсняется, такъ какъ, по ея мнѣнію, она обладаетъ такими данными, которыхъ, будто-бы, совершенно достаточно для отрицанія исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Іисуса Христа. Если вѣрить Штраусу, то противорѣчія евангельскихъ повѣствованій въ этомъ отношеніи настолько велики, что положительно могутъ возбудить сомнѣніе, чтобы писатели этихъ повѣствованій были близко знакомы съ событіемъ, которое они описываютъ. „Въ евангельской исторіи о воскресеніи Іисуса Христа,—говоритъ Штраусъ,—каждый евангелистъ противорѣчитъ всѣмъ другимъ, даже болѣе: каждый изъ нихъ противорѣчитъ самому себѣ“ [1]). Это возраженіе Штрауса раздѣляетъ и Кеймъ [2]). „Покорясь истинѣ,—говоритъ онъ,—прежде всего необходимо согласиться, что нѣтъ другой исторіи, которая была бы разсказана столь противорѣчиво, какъ эта, почему и трудно кого-либо принудить къ вѣрѣ въ нее“. Конечно, было бы весьма прискорбно, еслибы дѣло дѣйствительно находилось въ такомъ положеніи, какъ представляютъ его здѣсь отрицательные критики; но лицамъ, подобнымъ Штраусу и Кейму, на слово вѣрить нельзя. Ихъ выводы всегда необходимо провѣрять по тѣмъ даннымъ, которыя находились у нихъ подъ руками. Побужденіе къ этому мы видимъ и въ той стереотипной фразѣ, которую мы только-что привели и на которую, очевидно, нужно смотрѣть какъ на вѣнецъ ученыхъ работъ евангельскаго критика. Мы легко допускаемъ возможность, что въ историческихъ писаніяхъ нерѣдко встрѣчаются такія мѣста, которыя, повидимому, не совсѣмъ согласны, а иногда даже противорѣчатъ другимъ историческимъ документамъ. Но мы не можемъ допустить, чтобы историкъ противорѣчилъ самому себѣ не въ оцѣнкѣ историческихъ явленій и не въ сужденіи объ историческихъ характерахъ, причинахъ, условіяхъ, мотивахъ и т. п., а лишь въ простомъ изложеніи совершившагося факта. Представить же себѣ шесть-семь такихъ историковъ—можно, пожалуй, лишь ради шутки...

---

[1]) „Der Christus des Glaubens“, стр. 166: „Jeder Evangelist allen anderen ja jeder von ihnen sich selbst widerspricht“.

[2]) „Geschichte Jesu“, 1875, стр. 350.

Теперь посмотримъ, въ чемъ состоятъ противорѣчія евангельскихъ повѣствованій, указываемыя отрицательною критикою, относительно воскресенія Господа нашего Іисуса Христа Нужно замѣтить, что всѣ вообще отрицательные критики весьма согласны между собою въ указаніи евангельскихъ противорѣчій относительно разбираемаго нами событія, такъ что если мы будемъ приводить возраженія противъ этого событія со словъ только и одного критика, то мы не упустимъ возраженій и другихъ критиковъ. Намъ кажется наиболѣе удобнымъ привести эти возраженія по лекціямъ Шлейермахера, читаннымъ имъ въ берлинскомъ университетѣ, такъ какъ въ этихъ лекціяхъ излагаются взгляды не одного только Шлейермахера, но и другихъ болѣе или менѣе замѣчательныхъ представителей отрицательной мысли, причемъ если окажется, что въ лекціи Шлейермахера не вошли возраженія ученыхъ, жившихъ послѣ смерти Шлейермахера, то эти возраженія мы присоединимъ въ заключеніе изложенія воззрѣній Шлейермахера. Какія же возраженія противъ евангельскихъ повѣствованій въ данномъ случаѣ дѣлаетъ Шлейермахеръ? Для наилучшаго уясненія дѣла Шлейермахеръ дѣлаетъ даже двоякую оцѣнку евангельскихъ повѣствованій: общую и частную. „Матѳей,—говоритъ Шлейермахеръ,—посвящаетъ этому событію единственную главу своего Евангелія, и событіе это представляется у него такимъ образомъ. Когда жены увидѣли гробъ Іисуса Христа открытымъ и возвращались уже домой, имъ явился Христосъ и сказалъ, чтобы онѣ шли къ ученикамъ и послали ихъ въ Галилею, гдѣ они могли бы Его увидѣть. Затѣмъ вставляется разсказъ о сдѣлкѣ съ стражею первосвященниковъ и, наконецъ, упоминается о томъ, что ученики дѣйствительно отправились въ Галилею". „Что ученики еще нѣсколько разъ видѣли Христа въ Іерусалимѣ, объ этомъ,—говоритъ Шлейермахеръ,—евангелистъ ничего не знаетъ (weiss nichts). Такимъ образомъ, Матѳей опускаетъ многое, о чемъ говорятъ Лука и Іоаннъ. Вслѣдствіе этого Шлейермахеръ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: если мы не хотимъ признать ложными повѣствованія Луки и Іоанна, то мы не можемъ допустить, чтобы повѣствованіе Матѳея могло принадлежать одному изъ двѣнадцати апостоловъ, такъ какъ оно излагаетъ исторію воскресенія путемъ далеко не историческимъ. Повѣствованіе Марка содержитъ уже больше частностей, чѣмъ повѣствованіе Матѳея; но и оно, по мнѣнію Шлейермахера, не отличается историческимъ характеромъ [1]). Совершенно иначе представляется дѣло у Луки. Во всякомъ случаѣ,—говоритъ Шлейермахеръ,—здѣсь мы видимъ уже историческую тенденцію: „отдѣльные случаи, гдѣ Христосъ является живымъ, разсказаны съ извѣстною наглядностію и опредѣленностію, не заключая въ себѣ другаго интереса, кромѣ интереса самаго разсказа". „Со-

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 463; срвн. Hase, „Geschichte Jesu", 1876, стр. 586—587.

вершенно то же самое находимъ мы, по словамъ Шлейермахера, и у Іоанна; его способъ повѣствованія объ отдѣльныхъ событіяхъ этого періода времени совершенно ничѣмъ не отличается отъ того, какъ онъ излагаетъ отдѣльныя событія и изъ жизни Христа до Его смерти; та же самая прагматическая тенденція и тотъ же самый характеръ непосредственности повѣствованія, такъ что, повидимому, все изъ разсказовъ очевидцевъ непосредственно перешло въ его повѣствованіе“ [1]). Разсмотрѣвъ, такимъ образомъ, различіе евангельскихъ повѣствованій въ ихъ изложеніи относительно *исторіи воскресенія* Іисуса Христа вообще, Шлейермахеръ переходитъ затѣмъ къ анализу евангельскихъ повѣствованій въ частности относительно *самаго событія* воскресенія, — причемъ напередъ увѣряетъ своихъ слушателей, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ существуютъ такія противорѣчія, которыя совершенно не могутъ быть непосредственно примирены между собою“ [2]). Матѳей упоминаетъ только о двухъ женахъ — Маріи-Магдалинѣ и „другой“ Маріи (сестрѣ матери Іисуса и женѣ Клеопы), которыя въ день, слѣдующій за субботою, рано утромъ пошли посмотрѣть на гробъ Христа; но имѣли ли онѣ еще какое-нибудь другое намѣреніе (напр., помазать тѣло Іисусово), объ этомъ онъ ничего не знаетъ (weiss er nichts). Затѣмъ Матѳей приводитъ разсказъ, отъ объясненія котораго Шлейермахеръ положительно отказывается. Разсказъ этотъ въ русскомъ переводѣ (Шлейермахеръ приводитъ его по-гречески) гласитъ слѣдующее: „И вотъ сдѣлалось великое землетрясеніе; ибо Ангелъ Господень, сошедшій съ небесъ, приступивъ, отвалилъ камень отъ двери гроба и сидѣлъ на немъ. Видъ его былъ какъ молнія и одежда его бѣла какъ снѣгъ. Устрашившись его, стерегущіе пришли въ трепетъ и стали какъ мертвые. Ангелъ же, обративъ рѣчь къ женщинамъ, сказалъ, и т. д. Приведши этотъ разсказъ изъ греческаго Евангелія отъ Матѳея, Шлейермахеръ спрашиваетъ: откуда Матѳей могъ знать объ этомъ событіи — землетрясеніи и сошествіи съ неба ангела? Кто ему могъ сообщить такія свѣдѣнія? Нельзя допустить, чтобы все это совершилось предъ глазами самихъ женъ мироносицъ, такъ какъ тогда онѣ видѣли бы и Христа, выходящаго изъ гроба, и ангелъ отвалилъ бы камень въ ихъ присутствіи, и т. п.;—нельзя же думать, что ангелъ сначала отвалилъ камень отъ гроба, а потомъ уже сошелъ для этого съ неба на землю... Отъ стражи, бывшей у гроба, или чрезъ первосвященниковъ извѣстіе это также не могло дойти до ушей Матѳея. Такимъ образомъ, это сказаніе Матѳея,—заключаетъ Шлейермахеръ [3]),—совершенно апокрифическое. Наконецъ, указаніе

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 463; срвн, Hase, „Geschichte Jesu“, 1876, стр. 588—591.
[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 465.
[3]) „Das Leben Jesu“, стр. 466.

Матѳея на то обстоятельство, что ученики по повелѣнію Господа тотчасъ должны были идти въ Галилею, гдѣ будетъ ожидать ихъ самъ воскресшій Христосъ, исключаетъ, по мнѣнію Шлейермахера, самую возможность того, чтобы этотъ же день апостолы оставались еще въ Іерусалимѣ и чтобы тамъ въ самый день воскресенія могъ имъ являться Христосъ, какъ объ этомъ повѣствуютъ Лука и Іоаннъ. Маркъ о землетрясеніи, равно какъ и томъ, что ангелъ отвалилъ камень отъ гроба, ничего не знаетъ (weiss nichts); далѣе, по свидѣтельству евангелиста Марка, не двѣ, а три жены пошли ко гробу и притомъ съ цѣлію помазать тѣло Іисусово; къ удивленію своему они нашли камень уже отваленнымъ, вошли во гробъ и увидѣли тамъ юношу сидящаго на правой сторонѣ, который приблизительно говоритъ имъ то же самое, что̀ мы находимъ у Матѳея. Такимъ образомъ, противорѣчіе между Маркомъ и Матѳеемъ состоитъ въ томъ, что первый упоминаетъ о двухъ женахъ, послѣдній—о трехъ; первый говоритъ объ ангелѣ, послѣдній—только о юношѣ (νεανίσκος). Лука представляетъ дѣло такимъ образомъ: жены, а вмѣстѣ съ ними и нѣкоторыя другія (καί τινες σὺν αὐταῖς), неся приготовленные ароматы (ἀρώματα), нашли камень отваленнымъ отъ гроба. Когда же онѣ недоумѣвали объ этомъ, предстали предъ ними два мужа въ свѣтлыхъ одеждахъ,—въ самомъ ли гробѣ или внѣ гроба—неизвѣстно. Упоминая о двухъ мужахъ (δύο ἄνδρες), Лука,—говоритъ Шлейермахеръ,—очевидно становится болѣе на сторону Марка, чѣмъ Матѳея. Но онъ не во всемъ согласенъ и съ Маркомъ, такъ какъ кромѣ трехъ женъ, Маріи-Магдалины, Іоанны и Маріи Іаковлевой, онъ упоминаетъ также еще и нѣкоторыхъ другихъ. Наконецъ, отличіе повѣствованія Луки отъ повѣствованій Матѳея и Марка состоитъ въ томъ, что въ немъ ничего не говорится о повелѣніи Господа ученикамъ—идти въ Галилею; въ немъ есть лишь намекъ на галилейскія рѣчи Христа,—и только. Іоаннъ разсказываетъ о воскресеніи Іисуса Христа еще иначе. Марія-Магдалина пришла ко гробу Іисуса и нашла камень уже отваленнымъ отъ гроба. Она тотчасъ же возвратилась назадъ и объявила Петру и другому ученику, котораго любилъ Іисусъ, что тѣло Господа неизвѣстно кѣмъ взято, и она не знаетъ, гдѣ Его положили. „Такимъ образомъ,—говоритъ Шлейермахеръ [1]),—Магдалина думала, что тѣло Христа было кѣмъ-то взято изъ гроба и перенесено въ другое мѣсто; а это снова напоминаетъ намъ исторію погребенія и подтверждаетъ, будто-бы, то предположеніе, что гробъ, въ которомъ первоначально было погребено тѣло Іисусово, былъ только временнымъ и что тѣло Христа впослѣдствіи дѣйствительно должны были перенести въ собственный гробъ Іосифа или въ другое какое-нибудь постоянное мѣсто. Объ этомъ она (Магдалина) знала, но она не знала

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 467.

только того мѣста, куда оно было перенесено". Когда Петръ и Іоаннъ вошли въ пещеру и начали осматривать ее, Марія осталась предъ дверью гроба. По уходѣ апостоловъ, взглянувъ внутрь пещеры, она увидѣла тамъ двухъ ангеловъ; наконецъ, встрѣчается съ нею и самъ Христосъ. Въ этомъ повѣствованіи Іоанна для Шлейермахера кажется трудно-объяснимымъ только то, что Марія видѣла двухъ ангеловъ и даже разговаривала съ ними. Еслибы она только *видѣла* ангеловъ, то можно бы подумать, что она обманулась; но она и говорила съ ними, слѣдовательно,—нельзя допустить, чтобы она обманулась [1]). Въ этомъ отношеніи, какъ сказано и выше, въ евангельскихъ повѣствованіяхъ существуетъ (будто-бы) непримиримое противорѣчіе. По однимъ—Марія видѣла двухъ *мужей* или *юношей*, по другимъ — одного или двухъ *ангеловъ*. Но кого она видѣла на самомъ дѣлѣ: ангела или человѣка? И сколько лицъ она видѣла — одного ли, какъ говоритъ Матѳей, или двухъ, какъ свидѣтельствуютъ остальные евангелисты?—По мнѣнію Шлейермахера, Марія видѣла собственно только *одно* лицо [2]); другое въ евангельскихъ повѣствованіяхъ было уже прибавлено впослѣдствіи, въ силу того, что два различные разсказа, трактовавшіе объ этомъ событіи, составители нашихъ евангельскихъ повѣствованій соединили въ одинъ, но ангеловъ или юношей не отождествили, а, посчитавъ ихъ двумя совершенно различными субъектами, поставили ихъ только другъ возлѣ друга. Что касается вопроса о томъ, кто же, однако, были эти субъекты,—то Шлейермахеръ признаетъ, что это были не ангелы, но обыкновенные люди, такъ какъ въ такое историческое время, каково время земной жизни Іисуса Христа, ангелы,— говоритъ Шлейермахеръ [3]),—уже болѣе не являлись людямъ и такъ какъ юношу скорѣе можно посчитать за ангела, чѣмъ наоборотъ—ангела за юношу. Послѣ всего сказаннаго доселѣ Шлейермахеръ дѣлаетъ себѣ слѣдующее представленіе о разбираемомъ нами событіи. Іосифъ Аримаѳейскій положилъ тѣло Іисусово въ чей-то чужой гробъ, разумѣется на время, имѣя намѣреніе перенести его въ болѣе постоянное мѣсто тотчасъ по прошествіи субботы; лица, которымъ Іосифъ поручилъ перенести тѣло Іисусово въ постоянный гробъ, могли придти раньше ко гробу, чѣмъ Марія, но и они также могли найти его пустымъ... Здѣсь Шлейермахеръ не доводитъ дѣла до конца, не дѣлаетъ окончательнаго вывода, но его легко прочесть и между строкъ, т.-е., что этихъ-то людей, посланныхъ Іосифомъ, Марія, по всей вѣроятности,

---

[1]) „Das Leben Jesu", стр. 469.

[2]) Ibid. Матѳей, дѣйствительно, упоминаетъ лишь объ *одномъ* ангелѣ; такимъ образомъ, Шлейермахеръ основываетъ свое мнѣніе на *апокрифическомъ* повѣствованіи (см. выше)...

[3]) „Das Leben Jesu", стр. 469. Бѣлыя одежды ангеловъ давали раціоналистамъ поводъ думать, что подъ ангелами здѣсь слѣдуетъ разумѣть *ессейскихъ* друзей Іисуса.

и видѣла, посчитавъ ихъ за ангеловъ (а людей, по Шлейермахеру, легче посчитать за ангеловъ, чѣмъ наоборотъ),—и съ ними разговаривала о томъ, куда дѣвалось тѣло Іисуса; между тѣмъ Іисусъ, какъ не умершій на крестѣ дѣйствительною смертію, могъ придти въ сознаніе еще до прибытія слугъ Іосифовыхъ, затѣмъ могъ выйти изъ гроба, нѣсколько пробыть въ саду, въ которомъ находился Его гробъ, чтобы, наконецъ, уйти въ Виѳанію къ своимъ друзьямъ и тамъ проживать въ тиши и въ то же время невдалекѣ отъ Іерусалима до конца своей *второй жизни* [1]). Повторяемъ,—Шлейермахеръ въ настоящемъ мѣстѣ самъ такого вывода не дѣлаетъ, но онъ слѣдуетъ изъ его разсужденія съ логическою необходимостію и, какъ увидимъ въ слѣдующей главѣ, далѣе явно подтверждается и поддерживается Шлейермахеромъ. Возвращаясь отъ гроба, Марія, по Іоанну, встрѣчаетъ уже самого Іисуса, хотя и считаетъ Его за вертоградаря или садовника. Христосъ называетъ ее по имени, говоритъ о Своемъ восхожденіи къ Отцу и, въ концѣ концовъ, поручаетъ ей сказать объ этомъ ученикамъ. Но здѣсь нѣтъ того повелѣнія, которое находится у Матѳея, что ученики должны идти въ Галилею, гдѣ они увидятъ Іисуса. Такимъ образомъ, только съ точки зрѣнія евангельскаго повѣствованія Іоанна понятно, какимъ образомъ въ самый день воскресенія Христосъ могъ являться еще 1) двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, и 2) ученикамъ, собраннымъ въ тотъ же вечеръ въ одной изъ іерусалимскихъ горницъ. Вотъ, въ сущности, взглядъ Шлейермахера на разбираемое нами событіе.

Штраусъ и другіе отрицательные критики указываютъ почти тѣ же самыя „непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій, какія приводитъ и Шлейермахеръ вмѣстѣ съ своими послѣдователями; только къ Евангелію отъ Іоанна они не питаютъ такого довѣрія, какое имѣетъ Шлейермахеръ. Шлейермахеръ предвидѣлъ это

---

[1]) Schleiermacher, „Das Leben Jesu“, стр. 484. Такъ объясняли евангельскій разсказъ о воскресеніи Іисуса Христа еще раціоналисты. Только одно разложеніе,—говорили они,—есть несомнѣнный признакъ наступленія смерти. Но сами апостолы были убѣждены, что тѣло Іисусово тлѣнія не видѣло (Дѣян. 2, 31, 13, 37). Что крестная казнь не отнимала обыкновенно жизни въ теченіе нѣсколькихъ часовъ,—не подлежитъ сомнѣнію; голени, быть можетъ, по ходатайству свѣтскихъ друзей, у Іисуса, къ счастію, перебиты не были; весьма возможно, что и прободеніе копіемъ осталось безвреднымъ. Такимъ образомъ, быть можетъ, Іисусъ находился только въ глубокомъ обморокѣ или истощеніи, когда Его сняли со креста и отнесли во гробъ. Объ остальномъ тамъ уже могли позаботиться съ своимъ врачебнымъ искусствомъ ессейскіе друзья Іисуса Вслѣдствіе этого въ пасхальное утро Іисусъ въ платьѣ садовника уже и могъ показаться Магдалинѣ вблизи гроба, въ полдень—на полѣ, а вечеромъ —совершенно оправившись—въ кругу учениковъ. Ученики, конечно, все это знали и сознательно вводили другихъ въ обманъ ради бо́льшаго успѣха своей проповѣди. Weiss, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 580. Здѣсь же помѣщенъ и основательный разборъ этого взгляда.

и предупредилъ могущія встрѣтиться возраженія противъ своего „Lieblings-Evangelium“. То обстоятельство, что Іоаннъ не говоритъ о нѣкоторыхъ случаяхъ, о которыхъ упоминаютъ другіе евангелисты, для Шлейермахера вполнѣ понятно и указываетъ для него объясненія въ самомъ Евангеліи отъ Іоанна (гл. XXI, 25).

Такъ какъ воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа есть несомнѣнно дѣло Божіе, событіе сверхъестественное, непостижимое для человѣческаго разума, то ясно, что оно никогда и не могло быть предметомъ какого бы то ни было историческаго описанія или научнаго пониманія. И дѣйствительно, всматриваясь въ общій характеръ нашихъ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Іисуса Христа, мы можемъ съ увѣренностію утверждать, что о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа наши евангельскія повѣствованія не говорятъ ровно ничего; они говорятъ лишь о событіяхъ второстепенныхъ,— но и событія эти такого рода, что не имѣютъ никакой причинной связи съ воскресеніемъ Іисуса Христа. Ко гробу приходили мvроносицы,—событіе чисто случайное: онѣ пришли ко гробу не потому, что Христосъ воскресъ, и Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ не потому, что къ Его гробу пришли мvроносицы; даже то обстоятельство, что камень былъ отваленъ отъ двери гроба, едва-ли можетъ быть понимаемо въ какомъ-нибудь непосредственномъ отношеніи къ воскресенію Іисуса Христа, Который, имѣя власть проходить чрезъ заключенныя двери, едва-ли нуждался для Своего воскресенія въ отваленіи камня, а слѣдовательно и въ ангелахъ. Итакъ, евангелисты повѣствуютъ намъ въ данномъ случаѣ лишь о такихъ обстоятельствахъ, которыя находятся къ главному событію въ отношеніи не причины и слѣдствія, а лишь внѣшняго соотношенія въ формахъ пространства и времени. Впрочемъ нѣкоторая градація возможна даже и при этихъ условіяхъ, и въ данномъ случаѣ обстоятельства, указываемыя евангельскими повѣствованіями, можно раздѣлить на двѣ группы: болѣе важныя и менѣе важныя. Къ первой группѣ нужно отнести тѣ обстоятельства, которыя наиболѣе даютъ поводовъ придти къ убѣжденію въ истинности главнаго, недоступнаго для описанія, событія, таковы: 1) отваленіе камня; 2) пустота гроба или—что то же—отсутствіе тѣла Іисусова; 3) непонятное отсутствіе стражи, которая почему-то осмѣлилась среди ночи оставить свой постъ до истеченія назначеннаго ей срока, и наконецъ 4) ясныя слова ангела или ангеловъ, указывающія истинное объясненіе случившагося. Къ менѣе важнымъ обстоятельствамъ должно отнести: 1) приходъ и число мvроносицъ, и 2) число и видъ ангеловъ. Эти обстоятельства мы относимъ къ менѣе важнымъ, потому что они имѣютъ менѣе соотношеній къ главному событію. Сколько бы ни пришло мvроносицъ, сколько бы ни явилось ангеловъ, въ какомъ бы видѣ они ни были, сами по себѣ они никогда не воскресили бы умершаго; равно какъ

съ увѣренностію можно сказать, что Іисусъ Христосъ могъ воскреснуть безъ явленія ангеловъ, безъ пришествія мѵроносицъ. Сравнивая теперь между собою евангельскія повѣствованія о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа, мы замѣчаемъ, что они совершенно согласны между собою относительно тѣхъ обстоятельствъ, которыя мы назвали болѣе важными. 1) Всѣ они согласны въ томъ, что въ день, слѣдующій за субботою (т.-е. въ воскресеніе), гробъ Іисуса оказался пустымъ; въ немъ остались только нѣкоторыя похоронныя вещи; тѣла же Іисусова въ немъ уже не было; 2) всѣ евангелисты согласно утверждаютъ, что камень былъ отваленъ отъ двери гроба еще до прибытія мѵроносицъ; 3) слова ангела или ангеловъ также передаются евангелистами въ сущности весьма согласно; наконецъ, 4) никто изъ евангелистовъ не говоритъ, чтобы мѵроносицы видѣли стражу у гроба, а Матѳей даже изъясняетъ и то обстоятельство, почему ея не было въ то время у гроба и почему ея, слѣдовательно, нельзя было и видѣть. На основаніи этихъ данныхъ, особенно на основаніи евангельскаго объясненія отсутствія во гробѣ тѣла Іисусова, можно съ увѣренностію утверждать, въ чемъ заключалось совершившееся событіе. Никакое другое объясненіе невозможно. Ученики не могли взять тѣла Іисусова, какъ разсказывала стража, наученная первосвященниками. 1) Имъ всегда физически могла помѣшать въ этомъ сама стража, которую, разумѣется, по количеству силъ нужно представлять превышающею силы учениковъ (ср. Мѳ. XXVII, 64—66); 2) ученики не могли отвалить весьма великій (Марк. XVI, 4) и, слѣдовательно, весьма тяжелый камень, вынести тѣло Іисусово, укладывать въ порядкѣ погребальныя вещи (Іоан. XX, 7) и не разбудить стражи; 3) красть тѣло Іисусово для учениковъ не было никакого побужденія; наконецъ, 4) еслибы дѣйствительно ученики унесли тѣло Іисусово изъ гроба, то всей стражѣ нечего было бы оставлять свой постъ ради только того, чтобы о случившемся довести до свѣдѣнія кого слѣдуетъ. Слуги Іосифовы также не могли перенести тѣло Іисусово въ такое необычайное время уже по одному тому, что у гроба стояла стража, которая, конечно, и была поставлена для того, чтобы никто не осмѣлился взять и унести тѣло Іисусово... Чтобы Іосифъ испросилъ на это особое разрѣшеніе,—мы ни откуда не знаемъ, но увѣрены, что Матѳей, повѣствующій о просьбѣ Іосифа снять со креста и погребсти тѣло Іисусово, не преминулъ бы упомянуть и объ этомъ. Во всякомъ случаѣ, еслибы даже такое позволеніе и было испрошено, то мы не видимъ никакой нужды въ поспѣшности и необычайности его исполненія почти среди ночи. Наконецъ, самъ Іисусъ Христосъ, пришедши въ сознаніе послѣ мнимой смерти, также не могъ бы выйти изъ гроба. Измученный, обезсиленный обильнымъ кровоистеченіемъ, Онъ, конечно, не могъ бы отвалить того громаднаго камня отъ дверей гроба, котораго не въ си-

лахъ было отвалить нѣсколько здоровыхъ лицъ... Итакъ, оказывается возможнымъ принять лишь объясненіе ангела, единогласно сообщаемое евангелистами.

Теперь посмотримъ, относительно какихъ обстоятельствъ противорѣчатъ между собою, по указанію отрицательной критики, наши евангельскія повѣствованія. Они (будто-бы) противорѣчатъ: 1) относительно числа мѵроносицъ; 2) — намѣренія, съ какимъ мѵроносицы шли ко гробу; 3)—числа ангеловъ и 4) – образа ангеловъ, т.-е.,—относительно такихъ обстоятельствъ, которыя должны быть признаны не только случайными и второстепенными, но и наименѣе важными изъ числа случайныхъ и второстепенныхъ обстоятельствъ, такъ какъ они не имѣютъ никакого прямаго отношенія къ совершившемуся факту. Само собою понятно, что еслибы относительно этихъ обстоятельствъ наши евангельскія повѣствованія и дѣйствительно противорѣчили между собою, то у человѣка безпристрастнаго они даже и при этомъ предположеніи никогда не могли бы подорвать довѣрія ни къ исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій, ни къ исторической истинности сообщаемаго ими событія. Еслибы относительно подобныхъ обстоятельствъ встрѣтились противорѣчія въ историческихъ памятникахъ, повѣствующихъ о какомъ-нибудь обыкновенномъ историческомъ событіи, то—повѣрь, читатель,—ни одинъ бы критикъ не обратилъ на нихъ никакого вниманія. Мало ли встрѣчается въ исторіи и повременныхъ періодическихъ изданіяхъ самыхъ разнорѣчивыхъ толковъ, самыхъ разнообразныхъ взглядовъ, и, однако-же, мы не придаемъ имъ особеннаго значенія, если они касаются второстепенныхъ или побочныхъ обстоятельствъ, и на основаніи ихъ не отвергаемъ достовѣрности главнаго событія... Не такъ поступаютъ евангельскіе критики: они „изъ мухи дѣлаютъ слона“,—на основаніи чисто случайныхъ обстоятельствъ судятъ о главномъ и существенномъ... Но разсмотримъ возраженія, направляемыя отрицательною критикою противъ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа,—нѣсколько частнѣе.

Какъ мы видѣли, „непримиримое противорѣчіе“ евангельскихъ повѣствованій отрицательная критика усматриваетъ въ данномъ случаѣ, прежде всего, относительно намѣренія, съ какимъ мѵроносицы рано утромъ, въ день, слѣдующій за субботою, отправились къ гробу Іисуса Христа. Противорѣчіе это состоитъ вотъ въ чемъ: по Марку и Лукѣ—жены-мѵроносицы отправились къ гробу, чтобы помазать тѣло Іисусово, Матѳей же этого не говоритъ: по его представленію, мѵроносицы пошли какъ будто бы только для того, чтобы посмотрѣть гробъ. Дѣйствительно, еслибы одни евангелисты утверждали, что мѵроносицы имѣли намѣреніе помазать тѣло Іисусово, а другіе, напротивъ, говорили, что такого намѣренія онѣ не имѣли, тогда мы согласны были бы съ евангельскими критиками, что въ нашихъ евангельскихъ по-

вѣствованіяхъ относительно намѣренія женъ-мvроносицъ существуетъ непримиримое противорѣчіе; но какое же противорѣчіе можно видѣть въ томъ, что Маркъ и Лука говорятъ объ извѣстномъ намѣреніи мvроносицъ, а Матѳей ни подтверждаетъ, ни отвергаетъ ихъ словъ, т.-е. просто-на-просто ничего не говоритъ, быть можетъ, лишь потому, что не видѣлъ въ этомъ ничего существеннаго или необходимаго? Для него важно было упомянуть только о томъ, что мvроносицы *пошли* ко гробу, такъ какъ онѣ являются первыми благовѣстницами воскресенія Христа; но зачѣмъ онѣ собственно пошли туда, въ какихъ костюмахъ, въ какомъ числѣ, въ какомъ порядкѣ, это для евангелиста было неважно и несущественно, да подобнаго описанія ни отъ кого нельзя и требовать... Одна изъ статей русскаго законодательства гласитъ: „судья не собираетъ доказательствъ или справокъ, основываетъ свои рѣшенія исключительно на доказательствахъ, представленныхъ тяжущимися“ (Уст. гражд. суд., § 82). Такое требованіе всецѣло слѣдовало бы обратить къ судьямъ науки и въ особенности историческимъ критикамъ. Требовать отъ историческаго свидѣтельства такихъ указаній, какихъ въ немъ не заключается,—и незаконно, и неразумно; а приписывать ему такія данныя, относительно которыхъ въ немъ нѣтъ ни подтвержденія, ни отрицанія,—нечестно и ненаучно.

Гораздо важнѣе, повидимому, указываемыя отрицательною критикою [1]) разности нашихъ евангельскихъ повѣствованій относительно числа женъ-мvроносицъ, приходившихъ ко гробу Іисуса. Разности эти состоятъ въ слѣдующемъ. По свидѣтельству Матѳея, ко гробу Іисуса Христа отправились только двѣ жены—Марія-Магдалина и „другая“ Марія; по свидѣтельству Марка—три: Марія Магдалина, Марія Іаковлева и Саломія; по свидѣтельству Луки—также три, но одну изъ нихъ онъ называетъ инымъ именемъ, чѣмъ Маркъ, это именно—Іоанну вмѣсто Саломіи, причемъ прибавляетъ, что съ ними еще были и *нѣкоторыя другія;* наконецъ, по свидѣтельству Іоанна, ко гробу Іисуса Христа приходила только одна Марія-Магдалина. Въ этомъ указаніи евангельскихъ „противорѣчій“ не заключается, впрочемъ, ничего новаго и оригинальнаго. Различіе евангельскихъ повѣствованій относительно обстоятельствъ воскресенія Іисуса Христа замѣчали еще древніе новозавѣтные толковники и даже предложили нѣсколько способовъ его объясненія. Такъ напр., еще въ V-мъ вѣкѣ жилъ въ Іерусалимѣ ученый пресвитеръ Исихій, который старался объяснить это различіе тѣмъ предположеніемъ, что женымvроносицы путешествовали ко гробу Іисуса Христа четыре раза и что Духъ Святый устроилъ дѣло такимъ образомъ, что каждый евангелистъ описалъ только какое-нибудь одно изъ этихъ путешествій. Конечно, въ этомъ случаѣ въ евангельскихъ повѣствованіяхъ уже

[1]) „Das Leben Jesu“, von Strauss, 1874, стр. 293—294.

нельзя бы было видѣть никакихъ разностей и легко можно было бы получить цѣльный образъ этихъ путешествій, поставивъ только евангельскія повѣствованія одно послѣ другаго. Но, не говоря о томъ, что неудобно и даже странно предполагать такую раздѣльность въ евангельскихъ повѣствованіяхъ при описаніи одной и той же исторіи, мы не можемъ согласиться съ объясненіемъ Исихія уже по одному тому, что оно не имѣетъ для себя никакихъ историческихъ основъ и есть лишь плодъ одной фантазіи.

Иное объясненіе различія евангельскихъ повѣствованій въ настоящемъ случаѣ указываетъ Евсевій Кесарійскій, который допускаетъ, что были двѣ Маріи изъ Магдала и что обѣ безразлично назывались Магдалинами. Допустивъ такое предположеніе, Евсевій хочетъ объяснить различіе евангельскихъ повѣствованій, тѣмъ, что евангелистъ Іоаннъ, особенно замѣтно разнящійся отъ другихъ въ своемъ повѣствованіи о путешествіи женъ, описываетъ случившееся только съ одною Магдалиною, а три первые евангелиста изображаютъ въ своихъ повѣствованіяхъ случившееся съ другою Магдалиною и бывшими вмѣстѣ съ нею прочими женами. Это предположеніе, очевидно, также произвольно и также не имѣетъ за себя никакихъ историческихъ данныхъ, какъ и предположеніе Исихія.

Намъ кажется, что для объясненія разногласія евангельскихъ повѣствованій объ обстоятельствахъ воскресенія Господа нашего Іисуса Христа вовсе не нужно прибѣгать къ какимъ-нибудь особеннымъ измышленнымъ предположеніямъ и догадкамъ. Оно можетъ быть объяснено и безъ нихъ. Каждый долженъ согласиться, что при описаніи какого-нибудь историческаго событія исключительное вниманіе повѣствователя обращаетъ на себя только главный предметъ повѣствованія, а потому и истинность историческихъ повѣствованій вообще измѣряется согласіемъ повѣствователей только въ характеристикѣ главнаго предмета. Лица и событія второстепенныя могутъ обращать на себя вниманіе повѣствователя лишь настолько, насколько они имѣютъ прямую связь и непосредственное отношеніе къ главному предмету повѣствованія. Въ противномъ случаѣ, повѣствованіе не только потеряетъ свое единство и цѣльность, но можетъ превратиться въ такой хаосъ, что читателю даже трудно будетъ ориентироваться въ немъ и сказать, о чемъ собственно повѣствователь хочетъ говорить. Въ примѣръ можно взять искусство живописи. Представимъ себѣ какую-нибудь картину, изображающую извѣстное событіе въ дѣйствовавшихъ лицахъ. На первомъ, т.-е. самомъ видномъ мѣстѣ, обыкновенно изображаются только главныя лица событія; лица же второстепенныя всегда изображаются на заднемъ планѣ, безъ особеннаго колорита и по большей части въ тѣни, что̀ дѣлается, очевидно, для того, чтобы лучше и отчетливѣе очертить образы главныхъ дѣйствующихъ лицъ. То же самое нужно сказать и объ изображеніи

историческомъ, т.-е. объ историческихъ повѣствованіяхъ. Въ данномъ случаѣ, т.-е. въ историческомъ изложеніи воскресенія Господа нашего Іисуса Христа, главнымъ предметомъ повѣствованія, какъ мы видѣли, является лишь фактъ воскресенія Іисуса Христа — или, пожалуй, точнѣе — то обстоятельство, что гробъ, въ который было положено тѣло Іисусово, въ извѣстный историческій моментъ оказался пустымъ, и эту пустоту гроба ангелъ объяснилъ воскресеніемъ Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Въ указаніи на этотъ главный предметъ событія, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, евангелисты до буквальности согласны между собою; слѣдовательно ихъ повѣствованія несомнѣнно истинны. Правда, въ описаніи побочныхъ обстоятельствъ, какъ напр., въ указаніи числа женъ, приходившихъ ко гробу Іисуса и т. п., они не вполнѣ согласны между собою, или — вѣрнѣе — второстепеннымъ обстоятельствамъ не посвящаютъ достаточнаго и притомъ одинаковаго вниманія. Но само собою разумѣется, что этого имъ ставить въ вину нельзя. Въ самомъ дѣлѣ, что́ вышло бы изъ историческаго повѣствованія, еслибы вниманіе повѣствователей одинаково было посвящено какъ главному предмету повѣствованія, такъ и всѣмъ обстоятельствамъ второстепеннымъ? Что́ вышло бы изъ того, еслибы вмѣсто описанія главнаго предмета повѣствованія наши евангелисты стали перечислять имена всѣхъ женъ-мvроносицъ, приходившихъ ко гробу Іисуса, сообщать точныя біографическія свѣдѣнія о нихъ, указывать на ихъ мѣстожительства, подробно трактовать о цѣли ихъ путешествія, о мѣстѣ, цѣнѣ, достоинствѣ и другихъ условіяхъ пріобрѣтенія и состава ароматовъ, о внѣшнемъ видѣ мvроносицъ, ихъ костюмѣ и т. п.? Описаніе подобныхъ чисто второстепенныхъ и даже третьестепенныхъ обстоятельствъ при повѣствованіи о какомъ-нибудь историческомъ событіи, естественно, можетъ быть обусловливаемо только личными, индивидуальными свойствами самихъ повѣствователей, и у различныхъ писателей можетъ быть весьма различно и разнообразно до безконечности: это то же, что обыкновенно называютъ авторскими особенностями; а авторскихъ особенностей — уже по одному тому, что онѣ *особенности* — нельзя подводить подъ какой-нибудь одинъ общій законъ, а слѣдовательно нельзя и предъявлять къ нимъ одни и тѣ же требованія. Въ данномъ случаѣ евангельской критикѣ желательно знать лишь точное число женъ-мvроносицъ, а намъ, быть можетъ, хотѣлось бы знать и нѣкоторыя подробности о нихъ, въ родѣ указанныхъ выше... Какой же писатель, а тѣмъ болѣе историческій, можетъ предвидѣть и заблаговременно удовлетворить любопытству всѣхъ своихъ читателей, — любопытству иногда даже совершенно незаконному?... Вотъ почему, еслибы даже евангелисты разнились въ описаніи второстепенныхъ обстоятельствъ въ такой мѣрѣ, что одни переименовали всѣхъ женъ, приходившихъ ко гробу Іисуса, а другіе не называли ни одной изъ нихъ, то и въ такомъ случаѣ ихъ

различіе относительно числа мvроносицъ не могло бы бросать тѣни на истинность ихъ повѣствованія, а тѣмъ болѣе не можетъ быть названо „непримиримымъ противорѣчіемъ“. Но наши евангельскія повѣствованія даже и въ описаніи второстепенныхъ обстоятельствъ стоятъ другъ къ другу гораздо ближе, чѣмъ думаетъ отрицательная критика, и не только не противорѣчатъ, а, напротивъ, уясняютъ одно другое. Ихъ различіе, по нашему мнѣнію, даже выгодно для нихъ: оно лучше всего доказываетъ, что наши евангельскія повѣствованія дѣйствительно писаны различными лицами, въ различное время, въ различныхъ мѣстахъ и при различныхъ условіяхъ, чѣмъ, въ свою очередь, подтверждается историческая достовѣрность и истинность описываемаго въ нихъ событія.

Въ частности, что касается трехъ первыхъ евангелистовъ, то въ общемъ они вполнѣ согласны между собою. Въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаетъ повѣствованіе евангелиста Луки Дважды повѣствуя о мvроносицахъ и разъ именуя нѣкоторыхъ изъ нихъ, и разъ не именуя вовсе ни одной, а называя просто именемъ женъ, пришедшихъ съ Іисусомъ изъ Галилеи (XXIII, 55), онъ какъ въ тотъ, такъ и въ другой разъ замѣчаетъ, что вмѣстѣ съ ними были также еще *и нѣкоторыя другія жены* (XXIV, 1, 10). Это значитъ, что мvроносицъ было не двѣ и не три, а гораздо болѣе, и евангелисты по своему усмотрѣнію поименовали только нѣкоторыхъ изъ нихъ, не имѣя намѣренія именовать всѣхъ. Матѳей, имѣвшій обыкновеніе обращать вниманіе только на главный интересъ событія и говорящій только вообще (суммарно) о событіяхъ второстепенныхъ [1]), указывая только на Марію-Магдалину и „другую“ Марію, т.-е. Марію Іаковлеву, разумѣетъ вмѣстѣ, очевидно, и всѣхъ другихъ женъ, приходившихъ ко гробу Іисуса. Онъ едва-ли могъ думать, чтобы перечисленіе всѣхъ женъ имѣло особенную важность или особенный интересъ для его читателей; ему могло (и совершенно справедливо) казаться вполнѣ достаточнымъ, когда читатели будутъ знать, что первыми къ пустому гробу Іисуса приходили именно жены-мvроносицы; достаточно того, что были поименованы два лица всѣмъ извѣстныя, которымъ всѣ могли довѣрять. Матѳей называетъ только двухъ женъ—Марію Магдалину и „другую“ Марію, такъ какъ, по согласному свидѣтельству всѣхъ евангелистовъ, Магдалина была самою ревностною изъ мvроносицъ, а Марія Іаковлева въ этомъ отношеніи занимала послѣ нея первое мѣсто. Такимъ же характеромъ отличаются повѣствованія и двухъ другихъ евангелистовъ Марка и Луки. Маркъ также не разногласитъ ни съ Матѳеемъ, ни съ Лукою, когда, назвавъ двухъ мvроносицъ, поименованныхъ Матѳеемъ, упоминаетъ еще о третьей—Саломіи, о которой онъ говорилъ уже и выше (XV, 40);

---

[1]) Срвн., напр., Матѳ. VIII, 28—34; XX, 29—34; XXVII, 32—56.

не разногласитъ также и Лука, когда къ двумъ, поименованнымъ у первыхъ евангелистовъ, онъ присовокупляетъ вмѣсто Саломіи (какъ у Марка) Іоанну, о которой онъ также раньше упоминалъ въ своемъ Евангеліи (VIII, 3), и „нѣкоторыхъ другихъ“ женъ. Прибавленіе или измѣненіе имени одной жены еще не составляетъ не только „непримиримаго противорѣчія“ но и даже такого „разногласія“, которое бы могло бросить тѣнь недовѣрія къ истинности или исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій; оно легко и весьма удобно объясняется тѣмъ вполнѣ естественнымъ предположеніемъ, что для евангелистовъ вообще болѣе былъ важенъ самый фактъ воскресенія Іисуса Христа, чѣмъ то, какимъ образомъ узнали о немъ тѣ или другія отдѣльныя личности.

Иное дѣло, когда повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ о воскресеніи Іисуса Христа мы сравнимъ съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна (XX, 1—18). На первый взглядъ, дѣйствительно, можетъ показаться, что между повѣствованіемъ Іоанна и повѣствованіями трехъ первыхъ евангелистовъ не можетъ быть никакого сходства. Но такое сходство явно замѣтно уже въ повѣствованіи Луки, гдѣ также говорится о Петрѣ, что послѣ перваго благовѣстія о воскресеніи Христа онъ поспѣшно отправился ко гробу (Луки XXIV, 12), и въ замѣчаніи Марка, которое, повидимому, не находится ни въ какой внутренней связи съ его разсказомъ о путешествіи вообще женъ-мѵроносицъ, что Іисусъ Христосъ, воскресши рано въ первый день недѣли, явился сперва, т.-е. прежде всѣхъ, впервые (πρῶτον) Маріи-Магдалинѣ, изъ которой изгналъ семь бѣсовъ, а она (не онѣ) пошла и возвѣстила бывшимъ съ Нимъ, плачущимъ и рыдающимъ“ (Марк. XVI, 9, 10). При извѣстныхъ же предположеніяхъ оказывается, что замѣтное уклоненіе въ этомъ отношеніи нашихъ евангельскихъ повѣствованій превращается даже въ полную гармонію и что сами евангельскія повѣствованія находятся въ такомъ отношеніи другъ къ другу, какъ это и должно быть, когда различныя лица сообщаютъ объ одномъ и томъ же событіи, но когда, однако-же, они сами находились не въ одномъ и томъ же отношеніи къ описываемому ими событію. Впечатлѣніе, которое мы получили при сравнительномъ чтеніи нашихъ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа, приводитъ насъ къ предположенію, что Марія-Магдалина предпринимала путешествіе ко гробу Іисуса первоначально одна, самолично, отдѣльно отъ другихъ женъ, и даже не въ одно съ ними время: именно, она отправилась ко гробу „рано, когда было еще темно“ (Іоан. XX, 1); другія же жены хотя также отправились ко гробу „весьма“ (Марк. XVI, 12) или „очень“ (Луки XXIV, 1) „рано“, но все-таки уже „на разсвѣтѣ“ (Матѳ. XXVIII, 1) или даже „при восходѣ солнца“ (Марк. XVI, 2). При такомъ предположеніи евангельскія повѣствованія дѣйствительно образуютъ одно гармоническое

цѣлое и даютъ возможность яснѣе и нагляднѣе представить себѣ самое событіе. Прежде всего, при такомъ предположеніи, уже не можетъ быть рѣчи о „непримиримыхъ евангельскихъ противорѣчіяхъ“ ни относительно времени путешествія женъ-мvроносицъ ко гробу Спасителя, ни о числѣ ихъ, ни даже относительно числа ангеловъ; здѣсь можетъ быть рѣчь только о томъ, что три первые евангелиста если и не опустили совсѣмъ, то лишь намекнули, но во всякомъ случаѣ не разсказали подробно объ этомъ единоличномъ путешествіи Маріи-Магдалины ко гробу Христа, и намъ, такимъ образомъ, остается рѣшить лишь вопросъ, какимъ образомъ въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ могъ оказаться этотъ пробѣлъ и почему о путешествіи Маріи-Магдалины ко гробу Спасителя, равно какъ и о другихъ обстоятельствахъ, находящихся въ связи съ этимъ путешествіемъ, говоритъ одинъ евангелистъ Іоаннъ. Хотя, конечно, весьма трудно съ точностію утверждать, почему тотъ или другой историческій писатель говоритъ объ одномъ событіи и опускаетъ другое, тѣмъ не менѣе въ данномъ случаѣ намъ кажется возможнымъ указать болѣе или менѣе вѣрное предположеніе. Во-первыхъ, это не единственный случай, когда евангелистъ Іоаннъ восполняетъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ; а во-вторыхъ, Іоаннъ повѣствуетъ здѣсь только о томъ, что онъ самъ испыталъ, чему онъ самъ былъ очевидцемъ и что онъ узналъ отъ непосредственной свидѣтельницы— Маріи-Магдалины. Любимый ученикъ Христа и самъ бывшій свидѣтелемъ того, что гробъ былъ пустъ, Іоаннъ чувствовалъ себя принужденнымъ сохранить каждую черту того великаго событія, которое имѣло столь важное значеніе въ жизни его Божественнаго Учителя. Какъ очевидецъ, онъ долженъ былъ и другимъ разсказать о томъ, что онъ видѣлъ вмѣстѣ съ Петромъ, до малѣйшихъ подробностей. Напротивъ, другіе евангелисты (синоптики) сами не были свидѣтелями всего происходившаго въ это великое утро, а то, о чемъ они разсказываютъ, они узнали, по всей вѣроятности, другимъ путемъ, чѣмъ Іоаннъ, т.-е. не отъ Маріи-Магдалины, а отъ какой-либо изъ остальныхъ женъ-мvроносицъ которая, конечно, видное мѣсто въ семъ разсказѣ предоставляла не Маріи-Магдалинѣ, а себѣ, какъ непосредственной свидѣтельницѣ всего случившагося, и бывшимъ съ нею другимъ женамъ вообще. Мало того: первые евангелисты, имѣя намѣреніе говорить только о томъ, что представляло общій интересъ для всѣхъ послѣдователей Христа, не придавали, конечно, большаго значенія тому, что въ частности случилось съ одною только Маріею-Магдалиною; но такъ какъ *прежде всѣхъ* (Марк. XVI, 9, 10) Господь явился именно Магдалинѣ, то, очевидно, что уже, въ виду одного этого, ея имени нельзя было совершенно опустить, — почему три первые евангелиста дѣйствительно и ставятъ ея имя на первомъ мѣстѣ между именами мvроносицъ. Наконецъ, нужно замѣтить, что

Марія-Магдалина, какъ это видно изъ евангельскихъ повѣствованій Іоанна (XX, 11 и далѣе) и Марка (XVI, 1, 9), въ день воскресенія Господа нашего Іисуса Христа ходила ко гробу не одинъ разъ; а слѣдовательно она могла пойти ко гробу и сама въ то время, когда еще было темно, и вмѣстѣ съ другими мѵроносицами—уже на разсвѣтѣ или при восходѣ солнца. Такимъ образомъ, съ вышеуказаннымъ предположеніемъ, между евангельскими повѣствованіями уничтожается всякое разногласіе, а самое событіе должно быть представляемо въ такомъ порядкѣ, въ какомъ оно изложено нами въ началѣ настоящей главы.

Теперь обратимъ вниманіе еще на другое и послѣднее обстоятельство, относительно котораго отрицательная критика также видитъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ „непримиримыя противорѣчія“. Это—явленіе мѵроносицамъ ангеловъ и преимущественно ихъ число. Но прежде чѣмъ касаться собственно „непримиримыхъ противорѣчій“ евангельскихъ повѣствованій о числѣ явившихся ангеловъ, мы находимъ умѣстнымъ рѣшить сначала слѣдующій вопросъ: кто именно были эти лица — ангелы-ли или только обыкновенные люди, какъ думаетъ отрицательная критика! Дѣйствительно, въ Евангеліи отъ Марка вмѣсто ангела называется „юноша“ (νεανίσκος), а у Луки—„два мужа“ (δύο ἄνδρες). На этихъ двухъ мѣстахъ, какъ мы видѣли, основываетъ свое мнѣніе и Шлейермахеръ [1]). Допустимъ пока, что мнѣніе Шлейермахера совершенно справедливо, т.-е. допустимъ, что мѵроносицамъя влялись не ангелы, какъ свидѣтельствуютъ Матѳей и Іоаннъ и какъ всегда учила и учитъ Христіанская Церковь, а обыкновенные, простые люди, какъ думаетъ Шлейермахеръ и его сотоварищи по воззрѣніямъ. Спрашивается: кто же именно были эти „обыкновенные люди“? Самъ Шлейермахеръ считаетъ напраснымъ трудомъ догадываться о томъ, кто были эти люди [2]). Тѣмъ не менѣе онъ все-таки ясно сознавалъ, что подобная уловка никого не удовлетворитъ и что совершенно невозможно не дать отвѣта на этотъ навязчивый вопросъ, коль скоро высказано предположеніе, что мѵроносицамъ являлись не ангелы, но обыкновенные люди. Какъ же

---

[1]) Шлейермахеръ, однако, не видитъ „непримиримаго противорѣчія“ въ томъ, что Маркъ называетъ ангела *юношею*, а Лука говоритъ о *мужахъ*.

[2]) „Das Leben Jesu“, 471. Изъ новѣйшихъ—Вейссъ оставляетъ вопросъ о явленіи ангеловъ открытымъ. „Man mag über die Engelerscheinung, die sie (мѵроносицы) am Grabe gesehen haben wollten, denken wie man will... dass dieselben (откровеніе чрезъ ангеловъ) 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.

отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Шлейермахеръ? Какъ мы видѣли, онъ старается представить дѣло такъ, какъ будто бы это были именно тѣ лица, которымъ Іосифъ Аримаѳейскій поручилъ перенести тѣло Іисусово изъ временнаго (interimistischen) гроба, въ который сначала оно было положено *ради пятницы*, въ болѣе постоянное мѣсто, и которые хотя пришли ко гробу раньше мѵроносицъ, но нашли гробъ все-таки уже пустымъ [1]). Нужно ли говорить о томъ, что даже самъ Штраусъ нашелъ такое объясненіе неудовлетворительнымъ и ненаучнымъ? И дѣйствительно, немного нужно труда, чтобы доказать всю несостоятельность такого объясненія, т.-е. немного нужно труда для того, чтобы доказать, что явившіяся мѵроносицамъ лица не могли быть ни людьми, которымъ Іосифъ поручилъ бы перенести тѣло Іисусово, ни людьми вообще. Тѣ люди, которымъ было будто-бы поручено перенесеніе тѣла Іисусова, по словамъ Шлейермахера, сами нашли гробъ уже пустымъ; слѣдовательно они не могли знать, что́ случилось съ Іисусомъ, Котораго сами они не видѣли и съ Которымъ не могли говорить, а потому, само собою разумѣется, они также не могли сказать и мѵроносицамъ: „Не ужасайтесь... Онъ воскресъ... Онъ предваряетъ васъ въ Галилеѣ“ (Марк. XVI, 6 — 7). Но, съ другой стороны, это были и не люди вообще; по свидѣтельству евангелистовъ, они обладали такими свойствами, которыя не могутъ принадлежать обыкновеннымъ людямъ. Такъ напр., они могли появляться вдругъ, внезапно (Лук. XXIV, 4), и притомъ въ необыкновенныхъ, несвойственныхъ людямъ одеждахъ (ἐν ἐσθῆσιν ἀστραπτούσαις). Итакъ, кто же были эти лица? Изъ самыхъ повѣствованій Марка и Луки видно только то, что эти лица стоятъ выше людей, какъ это мы сейчасъ и видѣли; изъ сравненія же упомянутыхъ повѣствованій съ повѣствованіями Матѳея и Іоанна для каждаго становится очевиднымъ, что это были именно ангелы. Поэтому совершенно справедливо толкованіе Мейера [2]), что „Маркъ и Лука повѣствуютъ о явленіи ангеловъ такъ, какъ оно (явленіе) *представлялось* (κατὰ τὸ φαινόμενον). Матѳей же (а слѣдовательно и Іоаннъ) какъ то, что оно было“. То-есть, ангелы называются у нихъ ἄνδρες (мужи) или νεανίσκος (юноша) по формѣ явленія, въ которой созерцали ихъ жены-мѵроносицы; а изъ книгъ Св. Писанія мы знаемъ, что ангелы дѣйствительно нерѣдко являлись подъ такими формами людей (Быт. XIX, 5 и далѣе; 2 Маккав. III, 26 и др.).—Что касается, наконецъ, мнимаго противорѣчія между нашими евангельскими повѣствованіями въ указаніи числа ангеловъ, являвшихся мѵроносицамъ (по Матѳею и Марку— одинъ, по Лукѣ и Іоанну — два), то оно вполнѣ объясняется изъ хода самаго событія, на который мы указали выше, допуская, что

---

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 471. Срвн. Meyer's Komm. II, стр. 596.

[2]) „Krit. Komment.“ II, стр. 211—212; срвн. также стр. 596.

хотя евангелисты повѣствуютъ и объ одномъ и томъ же событіи, тѣмъ не менѣе изображаютъ не однѣ и тѣ же части его. Противъ такого объясненія можно, пожалуй, возразить, что въ такомъ случаѣ и ангелы должны быть у евангелистовъ не одни и тѣ же. Совершенно справедливо. Но не забудемъ при этомъ вспомнить извѣстныя слова Лессинга, относившагося, какъ извѣстно, къ толкованію Св. Писанія съ такою разумною либеральностію, которая чужда для многихъ критиковъ новѣйшаго времени: „Холодные отыскиватели противорѣчій! неужели же вы не видите, что евангелисты не считаютъ ангеловъ? Весь гробъ, все обширное пространство около гроба невидимо было наполнено ангелами. Здѣсь было не только два ангела, какъ какіенибудь два гренадера, которые стоятъ у дверей квартиры ушедшаго генерала, — здѣсь были милліоны ихъ, не всегда являлся одинъ и тотъ же, не всегда одни и тѣ же два. То являлся этотъ, то тотъ; то въ этомъ мѣстѣ, то въ другомъ; то одинъ, то въ сообществѣ, то они говорили то́, то—это“ [1]). Намъ, конечно, ничего не остается, какъ только согласиться съ этимъ мнѣніемъ лучшаго нѣмецкаго критика. Правда, противъ него, какъ догадывался и самъ Лессингъ, всегда могутъ сказать, что оно — болѣе поэтическій образъ, чѣмъ ученое разсужденіе; но не нужно забывать, что истина всегда и вездѣ одна и та же—и въ ученомъ трактатѣ, и въ поэтическомъ произведеніи...

Итакъ, мнимыя противорѣчія нашихъ евангельскихъ повѣствованій, на которыя отрицательная критика обыкновенно возлагаетъ всю надежду для оправданія своего школьно-философскаго міровоззрѣнія. оказываются далеко не таковыми, чтобы чрезъ нихъ могла быть подвергнута сомнѣнію историческая достовѣрность самихъ евангельскихъ повѣствованій. Даже Шлейермахеръ говоритъ, что фактъ воскресенія Іисуса Христа признать необходимо, потому что онъ не подлежитъ никакому сомнѣнію [2]). Впрочемъ, въ какомъ смыслѣ понимаетъ воскресеніе Іисуса Христа отрицательная критика и въ какомъ должно его понимать, объ этомъ мы скажемъ въ слѣдующей главѣ...

---

[1]) Die Duplik z. IV; срвн. „Die Auferstehungsgeschichte“ des Herrn von F Z. Steinmeyer, Berlin, 1871, стр. 58.

[2]) „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“. Далѣе Шлейермахеръ прекрасно доказываетъ, почему евангельскій разсказъ о воскресеніи Іисуса Христа нельзя объяснять обманомъ.

ГЛАВА II.

Явленія Воскресшаго.

Послѣ Своего воскресенія изъ мертвыхъ Іисусъ Христосъ въ теченіе сорока дней являлся Своимъ ученикамъ и другимъ Своимъ послѣдователямъ и бесѣдовалъ съ ними о царствіи Божіемъ. Намъ извѣстны десять случаевъ такого явленія: 1) Маріи-Магдалинѣ, 2) Петру, 3) двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, 4) десяти ученикамъ (въ отсутствіе Ѳомы), 5) одиннадцати ученикамъ, 6) семи ученикамъ, 7) пятистамъ вѣрующихъ, 8) Іакову и, наконецъ, 9) одиннадцати ученикамъ уже въ сороковой день по воскресеніи. Первые пять имѣли мѣсто въ Іерусалимѣ, три слѣдующіе въ Галилеѣ, а послѣдній—на горѣ близъ Іерусалима. Болѣе или менѣе подробно разсказаны въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ, впрочемъ, только нѣкоторые случаи. Такъ, кромѣ Маріи-Магдалины, Іисусъ Христосъ въ день Своего воскресенія явился еще на пути двумъ апостоламъ, шедшимъ въ селеніе Эммаусъ; дошелъ вмѣстѣ съ ними, неузнанный, до селенія, и когда въ селеніи они узнали Его въ преломленіи хлѣба, Онъ сталъ для нихъ невидимъ. Въ тотъ же вечеръ Онъ являлся десяти ученикамъ Своимъ въ Іерусалимѣ. и когда они посчитали Его за духа, Онъ указалъ имъ на руки и ноги Свои, плоть и кость, наконецъ потребовалъ даже пищи и, взявъ, ѣлъ предъ ними. Ѳома, не бывшій въ это время вмѣстѣ съ другими учениками, не повѣрилъ разсказу ихъ объ этомъ явленіи. Вотъ почему, спустя восемь дней, когда всѣ ученики (въ томъ же числѣ и Ѳома) были вмѣстѣ, Іисусъ явился среди нихъ, несмотря на то, что двери были заперты, и предложилъ Ѳомѣ, котораго Кеймъ почему-то называетъ невѣрующимъ *гностикомъ*, фактически удостовѣриться въ Немъ, чрезъ вложеніе руки въ ребра Его. Наконецъ Онъ явился семи Своимъ ученикамъ на берегу Геннисаретскаго озера, сотворилъ предъ ними чудо и предсказалъ Петру его кончину. Объ этихъ явленіяхъ Воскресшаго въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ находятся болѣе или менѣе подробныя повѣствованія. Выработавъ себѣ убѣжденіе въ томъ, что воскресеніе Іисуса Христа есть басня (Fabel), Штраусъ не вѣритъ и повѣствованіямъ о явленіяхъ Воскресшаго. Но какъ же объяснить вѣру въ воскресеніе Іисуса Христа? Какъ понять свидѣтельства апостоловъ о томъ, что они сами лично видѣли Іисуса Христа послѣ Его воскресенія? Штраусъ не находитъ особеннаго труда и въ рѣшеніи этого вопроса, причемъ свое рѣшеніе онъ, повидимому, строитъ даже, по требованію науки, на основаніи несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ. Прежде всего евангельскія повѣствованія

онъ [1]) подвергаетъ самой строгой критикѣ, которой они, по его мнѣнію, совершенно не выдерживаютъ. По свидѣтельству евангелистовъ, ангелъ и даже самъ Христосъ повелѣваютъ женамъ идти въ Галилею, чтобы тамъ видѣть Господа; но какъ Христосъ могъ дать такое повелѣніе,—говоритъ Штраусъ,—когда Онъ въ тотъ же день дважды хотѣлъ явиться Своимъ ученикамъ? Въ Штутгартѣ никто не скажетъ: иди въ Римъ; тамъ ты увидишь папу, если онъ предполагаетъ, что самъ папа прежде придетъ въ Штутгартъ, гдѣ его и можно увидѣть. Но Штраусъ, очевидно, не обратилъ вниманія на то, что данное женамъ повелѣніе относилось не къ однимъ только одиннадцати ученикамъ, но ко всѣмъ братіямъ Христа вообще,—по крайней мѣрѣ, въ такомъ только смыслѣ возможно понимать выраженіе ангела, обращенное къ мироносицамъ: „идите, скажите ученикамъ Его и Петру, что Онъ предваряетъ *васъ* въ Галилеѣ; тамъ Его увидите (*вы*, т.-е. жены и вообще вѣрующіе), какъ Онъ сказалъ вамъ“. И дѣйствительно, одиннадцати ученикамъ Христосъ являлся въ Іерусалимѣ; всѣмъ же вѣрующимъ въ Него вообще Онъ явился только въ Галилеѣ. Разсказъ о явленіи Іисуса Христа Своимъ ученикамъ на Тиверіадскомъ озерѣ Штраусъ считаетъ неудачною компиляціею, въ основу которой легли разсказы о чудесномъ ловѣ рыбъ [2]) и о шествованіи Іисуса Христа по водамъ, причемъ, согласно своему обыкновенію, онъ указываетъ и много, повидимому, сходныхъ между ними чертъ: 1) съ шествованіемъ по водамъ: а) оба раза ученики, находящіеся въ лодкѣ, во время ночной темноты, незадолго до разсвѣта усматриваютъ Іисуса; б) оба раза они боятся Его; и в) какъ тамъ Петръ испрашивалъ позволеніе придти къ Іисусу по водѣ, такъ и здѣсь онъ бросается въ воду; 2) съ разсказомъ же о чудесномъ ловѣ рыбъ Штраусъ усматриваетъ такъ много сходства, что почти считаетъ его повтореніемъ этого разсказа. Намъ кажется совершенно излишнимъ приводить другія возраженія отрицательной критики, которыя стоятъ еще гораздо ниже только-что указанныхъ нами. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что возраженія эти приводятся Штраусомъ не по убѣжденію его въ ихъ истинности, а съ цѣлію совершенно стороннею, т.-е. чтобы дать хотя нѣкоторое отрицательное основаніе для своего воззрѣнія на фактъ воскресенія Христа и евангельскія повѣствованія о немъ.

Теперь посмотримъ, какъ рѣшаетъ Штраусъ вопросъ о воскресеніи Іисуса Христа съ *положительной* стороны, т.-е. какъ „простая басня“ — λῆρος γυναικῶν — могла облечься въ форму исторіи, какимъ образомъ цѣлый сонмъ апостоловъ и другихъ вѣрующихъ могъ выставлять себя свидѣтелемъ никогда не существовавшихъ явленій [3]). Что-

[1]) „Das Leben Jesu“, II, § 138.
[2]) Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 413.
[3]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 304—310.

бы быть совершенно безпристрастнымъ, чтобы составить свое воззрѣніе на основаніи лишь несомнѣнныхъ данныхъ, Штраусъ прежде всего выслушиваетъ свидѣтельскія показанія. Рядъ такихъ показаній у него начинаетъ апостолъ Павелъ [1]), „какъ повѣствователь самый первый по времени и самый точный по изложенію". Но Павелъ сослался лишь на преданіе: что онъ говоритъ, то онъ только слышалъ отъ другихъ [2]). Незнакомый съ пріемами ученаго историка, не умѣя отличить историческую правду отъ лжи, онъ, однако-же, тѣмъ скорѣе повѣрилъ всему сообщенному ему другими, что онъ самъ видѣлъ являвшагося ему на небѣ Христа. Но это послѣднее обстоятельство, по мнѣнію Штрауса, можно объяснить не иначе, какъ визіонернымъ состояніемъ самого Павла. Между тѣмъ Павелъ явленіе ему Христа ставитъ на ряду со всѣми другими явленіями, бывшими вскорѣ послѣ воскресенія [3]). Выводъ понятенъ: всѣ явленія Іисуса Христа Штраусъ объясняетъ визіонернымъ состояніемъ апостоловъ и другихъ очевидцевъ [4]). Вотъ откуда произошла вѣра въ воскресеніе Іисуса Христа, по мнѣнію ученаго критика. Такого же мнѣнія придерживаются и другіе представители отрицательной мысли, оправдывая его соотвѣтствующимъ толкованіемъ евангельскихъ повѣствованій. Всѣ они обыкновенно начинаютъ, по почину своего учителя, разсмотрѣніемъ посланій апостола Павла, какъ „древнѣйшаго писателя, который точнѣе другихъ объясняетъ происхожденіе вѣры въ Воскресшаго". Указываютъ на его нервозную настроенность, на его страстное безпокойство душевное и ненависть къ христіанамъ, съ другой стороны— на твердую увѣренность христіанъ въ истинности ихъ вѣрованій, на ихъ кротость и тому подобныя качества первенствующей Церкви, и изъ этого контраста выводятъ возможность экстаза, въ которомъ находился Павелъ на пути въ Дамаскъ [5]). Отъ Павла переходятъ къ другимъ апостоламъ, очевидцамъ явленій Іисуса Христа послѣ Его воскресенія. Безъ сомнѣнія, говорятъ критики, непосредственно послѣ катастрофы (т.-е. послѣ осужденія, распятія и смерти Христа) послѣдователи Іисуса находились въ состояніи возбужденной (gesteigerten) нервной жизни. Многіе изъ нихъ, какъ напр. Петръ и Магдалина [6]), явно были склонны къ галлюцинаціямъ. Несомнѣнно также, что, при воспоминаніи о личности своего Учителя и при твердой увѣренности въ Его мессіанскомъ достоинствѣ, Его смерть они понимали не какъ „снисхожденіе въ царство тѣней", но какъ „восхожденіе къ Богу", какъ достиженіе величія. Отсюда уже, будто-бы, не трудно понять,

---

[1]) „Das Leben Jesu", 1874, стр. 290.
[2]) Ibid. стр. 290.
[3]) Ibid. стр. 299.
[4]) „Das Leben Jesu", 1874, стр. 298, 300—304, 309.
[5]) Ibid. стр. 290, 303—304.
[6]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 309.

какимъ образомъ то, что мы считаемъ лишь слѣдствіемъ визіонернаго состоянія, послѣдователи Христа могли себѣ представить какъ внѣшнее чувственное воспріятіе, т.-е. какъ внѣшній фактъ [1]). „Ученики,—говоритъ, напр., Гофманъ,—должны бы вѣровать въ воскресеніе Христа, даже еслибы и не видѣли Его послѣ Его воскресенія, въ силу одной увѣренности въ Его мессіанскомъ достоинствѣ, которое несоединимо съ представленіемъ о смерти". Что же касается нѣкоторыхъ событій, каково напр. явленіе Христа двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, или же явленіе Воскресшаго Своимъ ученикамъ на берегу Геннисаретскаго озера, то отрицательная критика считаетъ совершенно возможнымъ предположить, что возбужденные ученики приняли за своего любимаго Учителя какого-нибудь незнакомца, который могъ произвести на нихъ сильное впечатлѣніе, особенно если онъ встрѣтился съ ними при какихъ-нибудь загадочныхъ обстоятельствахъ [2]). Совершенно такія же вещи нерѣдко случались между швабами во времена герцога Ульриха [3])... Видѣніе архидіа-

---

[1]) „Въ страшной возбужденности по случаю смерти Іисуса, въ борьбѣ настоящаго съ свѣжимъ прошедшимъ, разсудка съ сердцемъ, бытія съ чувствованіемъ, страстнымъ желаніемъ и хотѣніемъ внутренняго человѣка—стушевалась у этихъ двѣнадцати учениковъ, быть можетъ, при помощи ихъ поста (Матѳ. IX, 15) и плача (Мар. 16, 10, Іоан. 16. 20) или при воздѣйствіи звуковъ и цвѣтовъ, которые вступили въ кругъ этой раздраженной и усиленной жизни ощущеній,—стушевалась у нихъ здравая и трезвая пограничная линія внутренняго и внѣшняго міра, и глазъ, и ухо, въ дрожащихъ уже напередъ членахъ этого внутренняго волнующагося духовнаго міра, передавали имъ какъ внѣшнее то, что, въ сущности, они видѣли и слышали только внутренно: *они вѣровали, что видятъ Іисуса*, образъ Котораго въ ихъ душѣ всѣмъ управлялъ, все проницалъ". Keim, „Geschichte Jesu", 1875, стр. 359—360. Прекрасный разборъ и основательное опроверженіе этой гипотезы можно читать у Кейма („Gesch. Jesu", стр. 361—362, и въ особенности у Вейсса, „Das Leben Jesu", 1884, B. 2., стр. 583—592).

[2]) Strauss, „Das Leben Jesu", 1874, стр. 308, 310.

[3]) Ibid. Раздѣляя этотъ взглядъ на воскресеніе Іисуса Христа, Газе говоритъ, что убѣжденіе его подкрѣпляется слѣдующими данными. „Архіепископъ Вильгельмъ Тирскій,—говоритъ онъ,—въ исторіи перваго крестоваго похода разсказываетъ, что при завоеваніи Іерусалима благочестивый епископъ Адемаръ (умершій предъ Антіохіею) прежде всѣхъ взошелъ на стѣны, а за нимъ уже послѣдовали другіе; въ тотъ же день многіе достовѣрные мужи тѣлесными глазами видѣли его на св. мѣстахъ. Также и многихъ другихъ, павшихъ во время этого похода, видѣли многіе въ Іерусалимѣ, ходившими подобно другимъ по св. мѣстамъ... Когда архіепископъ Ѳома Бекетъ, смѣлый защитникъ церковной свободы, былъ убитъ по необдуманному слову его разгнѣваннаго короля, то нѣкоторые изъ преданнѣйшихъ (enthusiastischen) его приверженцевъ увѣряли, что имъ являлся этотъ архіепископъ и—не мертвымъ, а живымъ, и показывалъ свои раны. Это началось въ первую же ночь послѣ убіенія и продолжалось нѣсколько мѣсяцевъ, пока смертельный врагъ его не принесъ покаянія. Когда флорентійскій реформаторъ Савонарола, по кознямъ своихъ политическихъ противниковъ и постыднаго папы Александра VI, былъ повѣшенъ, сожженъ, а пепелъ его развѣянъ, онъ болѣе ста разъ являлся живымъ, и—всегда тѣмъ, которые имѣли въ немъ живой интересъ, интересъ болѣзненно оскорбленной привязанности,

кона Стефана и другихъ мучениковъ отрицательная критика также истолковываетъ въ пользу своей теоріи. Итакъ, что же такое—по Штраусу—воскресеніе Іисуса Христа? Штраусъ, какъ и Ренанъ, довѣряетъ апостольскому свидѣтельству и признаетъ дѣйствительность смерти Іисуса; но думаетъ, что сами апостолы были жертвою обмана, который былъ результатомъ ихъ возбужденнаго душевнаго состоянія послѣ смерти Іисуса. Возвратившись въ Галилею, гдѣ они прежде жили вмѣстѣ съ Іисусомъ, они всегда съ чрезвычайною живостію воспоминали о Немъ и въ концѣ концовъ думали, что видятъ Его Самого.

Но чтобы эту теорію примѣнить къ пониманію евангельской исторіи, для этого, по нашему мнѣнію, нужно самому находиться въ визіонерномъ состояніи. Мы не отвергаемъ возможности такого нервнаго болѣзненнаго состоянія, при которомъ свои субъективныя ощущенія и представленія человѣкъ легко можетъ считать внѣшними фактами или представленіями, причина которыхъ заключается внѣ самаго представляющаго субъекта. Тѣмъ не менѣе, объясненія евангельскихъ критиковъ переходятъ границу возможнаго. Іисусъ Христосъ послѣ Своего воскресенія является пятистамъ вѣрующихъ въ Него. Чтобы понять это явленіе съ только-что указанной нами точки зрѣнія, мы должны себѣ представить, что всѣ эти пятьсотъ вѣрующихъ были люди душевно-больные, съ разстроенными нервами и притомъ въ совершенно одинаковой мѣрѣ,— что всѣ эти люди находились при совершенно одинаковыхъ условіяхъ относительно своего психическаго состоянія, имѣли совершенно одинаковый процессъ мышленія, чувствованія, желанія, представленія; иначе они никогда бы не могли достигнуть одинаковаго внутренняго, чисто субъективнаго представленія, которое въ данномъ случаѣ они приняли за явленіе чисто внѣшнее, т.-е. за явленіе воскресшаго Христа... Такимъ образомъ, примѣнить теорію, предлагаемую отрицательными критиками къ евангельскому разсказу о явленіи Іисуса Христа по воскресеніи пятистамъ вѣрующихъ, возможно только съ помощію другой теоріи—*предуставленной гармоніи психическаго состоянія всѣхъ лицъ, вѣровавшихъ въ то время во Христа.* То же самое нужно сказать и о всѣхъ другихъ случаяхъ, когда Христосъ представляется являющимся нѣсколькимъ лицамъ. То состояніе, въ которомъ находились апостолы по случаю смерти Спасителя, не могло дать основанія для подобнаго

сомнѣнія, даже ненависти и недоброй совѣсти; въ доминиканскомъ монастырѣ св. Марка и въ подвѣдомственномъ ему женскомъ монастырѣ св. Луціи онъ расхаживалъ какъ домовой (ein Hausgeist). Здѣсь слышали хорошо знакомый его голосъ: „дщери мои, идите сюда“! 15 монахинь онъ даже пріобщилъ чрезъ окно“... Hase, „Gesch. Jesu“, 1876, стр. 595—596. Въ дополненіе къ этому и для усиленія своего убѣжденія ученому нѣмецкому критику слѣдовало бы прочитать еще разсказъ на малороссійскомъ языкѣ—„Мертвецкій великдень“...

рода видѣній. Ученики были глубоко опечалены смертію Спасителя, но они никогда не могли думать о томъ, что увидятъ Его снова воскресшимъ. Мысль о возможности воскресенія, кромѣ воскресенія въ послѣдній день (Іоан. XI, 24; VI, 39, 40, 44, 54), для нихъ была совершенно непонятна, иначе они не могли бы спрашивать другъ у друга: „что́ значитъ — воскреснуть изъ мертвыхъ?“ (Марк. IX, 10). Допустимъ, что они могли считать Іисуса Христа духовно прославленнымъ у Бога, какъ смотрѣли іудеи на всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ; но Христосъ является имъ послѣ Своей смерти не духовно прославленнымъ, а такимъ же, какимъ Онъ былъ до Своей смерти, имѣя плоть и кости, раны и прободенное копіемъ ребро. Правда, теперь Онъ входитъ чрезъ затворенныя и даже запертыя двери, но иногда Онъ не стѣснялся формами пространства и времени и во время Своей земной жизни. Отрицательная критика думаетъ, что ученики не были чужды въ этомъ отношеніи воззрѣнія фарисеевъ, которые будто-бы вѣровали въ возможность воскресенія мертвыхъ; при этомъ отрицательная критика ссылается на одно мѣсто книги Іосифа Флавія („О войн. іуд.“ II, 814). Но, прочитавъ это мѣсто, мы увидимъ, что оно говоритъ только противъ отрицательной критики, потому что „перейти въ другое тѣло“ — не то же, что — „воскреснуть“, и вѣра въ переселеніе душъ — не то же, что вѣра въ личное воскресеніе. Отрицательная критика ясно видѣла, что ея теорія не можетъ быть вполнѣ приложена къ евангельской исторіи, и потому многіе изъ евангельскихъ разсказовъ о воскресеніи и явленіяхъ Воскресшаго она огульно отвергаетъ, какъ сказанія невѣроятныя. Евангелистъ, напр., повѣствуетъ, что Іисусъ Христосъ, явившись послѣ Своего воскресенія Своимъ ученикамъ, между прочимъ, потребовалъ пищи и ѣлъ. Пусть это явленіе — произведеніе болѣзненнаго воображенія цѣлыхъ семи свидѣтелей; но гдѣ же дѣвалась съѣденная пища? Отрицательная критика не можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ, и потому самое повѣствованіе относитъ къ числу невѣроятныхъ сказаній (unglaubwürdige Sagen). Въ Эммаусѣ Іисусъ Христосъ преломляетъ хлѣбъ; пусть явленіе Его есть произведеніе болѣзненнаго воображенія учениковъ, но хлѣбъ остался преломленнымъ; кто же преломилъ его? Не умѣя отвѣтить на этотъ вопросъ, отрицательная критика относитъ къ числу недостовѣрныхъ сказаній и евангельскій разсказъ о эммаусскихъ путникахъ. Наконецъ, отчего эти видѣнія, сорокъ дней спустя послѣ воскресенія Іисуса, такъ сразу прекратились, вмѣсто того, чтобы все болѣе и болѣе усиливаться? Съ точки зрѣнія Штрауса этотъ вопросъ неразрѣшимъ.

Свою теорію, какъ мы видѣли, отрицательная критика строитъ на основаніи свидѣтельствъ апостола Павла; но въ словахъ самого Павла безпристрастный читатель найдетъ полное разоблаченіе всей лжи этой теоріи. Самъ Павелъ всегда ясно отличалъ свои духовныя

видѣнія отъ явленій внѣшнихъ и объективныхъ (2 Кор. XII, 1—9). Когда однажды предъ Агриппою и Порціемъ Фестомъ Павелъ говорилъ о своемъ обращеніи въ христіанство и о явленіи Ему Христа на пути въ Дамаскъ, то Фестъ,—по всей вѣроятности, весьма близко стоявшій къ воззрѣніямъ новѣйшей евангельской критики,—замѣтилъ ему: „безумствуешь ты, Павелъ; большая ученость доводитъ тебя до сумасшествія (εἰς μανίαν)“. На это апостолъ отвѣтилъ: „нѣтъ, достопочтенный Фестъ, я не безумствую, но говорю слова истины и *здраваго смысла* (ἀληθείας καὶ σωφροσυνης ῥήματα, Дѣян. XXVI, 24, 25). Отсюда ясно, какъ смотрѣлъ самъ Павелъ на явленіе ему Іисуса Христа; онъ не оговаривается здѣсь такъ, какъ это дѣлаетъ, говоря о своемъ духовномъ видѣніи („только не знаю, въ тѣлѣ или внѣ тѣла“ — былъ восхищенъ въ рай—„Богъ знаетъ“); но говоритъ здѣсь слова *здраваго смысла*, какъ свидѣтельствовали бы объ этомъ и всѣ бывшіе съ нимъ спутники на пути въ Дамаскъ. Кеймъ опровергаетъ взглядъ Штрауса также указаніемъ на самообладаніе, ясность и разсудительность, которыя были обнаружены апостолами во время ихъ проповѣди при всемъ ихъ воодушевленіи. Наконецъ, при взглядѣ Штрауса, является совершенно неразрѣшимымъ вопросъ: гдѣ же дѣвалось тѣло Іисуса, на которое всегда бы указали іудеи при вѣсти о воскресеніи Іисуса Христа, еслибы оно оставалось еще во гробѣ? Предполагать воровство со стороны послѣдователей Іисуса? Но эту старую еврейскую клевету считаетъ гнусною даже и самъ Штраусъ.

Впрочемъ не всѣ отрицательные критики придерживаются разбираемой нами теоріи; не всѣмъ ученымъ кажется возможнымъ допустить, чтобы христіанство въ его настоящемъ видѣ было обязано своимъ происхожденіемъ проповѣди нѣсколькихъ душевно болѣзненныхъ лицъ, принявшихъ обыкновенныя галлюцинаціи за историческія событія. Есть ученые, придерживающіеся совершенно противоположныхъ воззрѣній. Таковъ, напр., Шлейермахеръ и почти всѣ его послѣдователи. Въ этомъ отношеніи особенно интересно рѣшеніе Шлейермахеромъ вопроса: какимъ мы должны представлять себѣ состояніе Христа послѣ воскресенія Его? Шлейермахеръ находитъ данныя для рѣшенія этого вопроса двоякаго рода: одни, по которымъ состояніе Христа по воскресеніи слѣдуетъ представлять въ прежнемъ видѣ, какимъ оно было и до смерти Христа, другія — принуждаютъ насъ считать Его будто-бы только призрачнымъ. Еслибы Христосъ не имѣлъ Своего прежняго вида,—говоритъ онъ [1]),—то ни Марія-Магдалина, ни другіе ученики не узнали бы Его; самъ Онъ не могъ бы указывать на свои раны, плоть и кости, не могъ бы принимать пищи, и т. п. Противъ этого говорятъ, повидимому, нѣкоторыя евангельскія указанія, которыя представляютъ Христа мгновенно являющимся

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 473.

и мгновенно дѣлающимся невидимымъ, входящимъ чрезъ запертыя двери, неимѣющимъ опредѣленнаго мѣстопребыванія, и т. п. Но это, по мнѣнію Шлейермахера, только какія-нибудь недоразумѣнія, и мы не имѣемъ основанія довѣрять болѣе имъ, чѣмъ прямымъ словамъ самого Христа. Что Онъ не жилъ всегда вмѣстѣ со Своими учениками,—это объясняется просто Его нежеланіемъ вступать въ новыя связи съ тогдашнимъ іудейскимъ обществомъ. Что мы не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній, гдѣ Онъ собственно жилъ послѣ Своего воскресенія,—это объясняется тѣмъ благоговѣйнымъ чувствомъ страха, который не дозволялъ ученикамъ разспрашивать своего Учителя о подробностяхъ Его частной жизни; Его прохожденіе чрезъ запертыя двери кажется болѣе сверхъестественнымъ, чѣмъ оно есть на самомъ дѣлѣ. Такъ какъ въ горницѣ въ то время было много лицъ, то хотя бы вначалѣ дверь и дѣйствительно была заперта, все-таки трудно доказать, что она была запертою и въ тотъ моментъ, когда въ комнату вошелъ Христосъ,—кто-нибудь изъ присутствующихъ могъ выйти изъ комнаты, не заперевъ за собою двери; что дверь осталась незапертою, этого могли не замѣтить, по мнѣнію Шлейермахера, и другіе, и такимъ образомъ весьма легко допустить, что Христосъ вошелъ въ комнату совершенно обыкновеннымъ путемъ. Удивленные неожиданностью Его появленія, присутствовавшіе и не замѣтили, что Онъ и вышелъ затѣмъ изъ горницы совершенно обыкновеннымъ образомъ. То же самое, по мнѣнію Шлейермахера, нужно сказать и объ эммаусскихъ путникахъ: что они не узнали Христа, это совершенно правдоподобно, такъ какъ они не повѣрили благовѣстію мѵроносицъ. Пораженные же въ комнатѣ преломленіемъ хлѣба, въ которомъ они узнали своего Учителя, они также не замѣтили, что Онъ вышелъ изъ комнаты совершенно обыкновеннымъ образомъ, а потому Его отсутствіе они впослѣдствіи и стали объяснять себѣ тѣмъ, что Онъ мгновенно сталъ невидимъ [1]). Въ силу всего этого Шлейермахеръ приходитъ къ убѣжденію, что состояніе (Zustand) Христа послѣ воскресенія было точно такое же, какъ и во время Его земной жизни. Опредѣленнаго мѣстопребыванія въ это время Христосъ не имѣлъ,—говоритъ Шлейермахеръ [2]),—но проживалъ большею частью, вѣроятно, въ Виѳаніи; Свои свиданія съ учениками Онъ также назначалъ въ весьма различныхъ мѣстахъ, и вообще, на этотъ періодъ Своей второй жизни Христосъ смотрѣлъ,—по словамъ Шлейермахера,—только какъ на какое-то переходное состояніе, а не какъ на болѣе или менѣе постоянную жизнь, — что́ Онъ и самъ высказалъ въ бесѣдѣ съ Маріею-Магдалиною [3]).

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 296—298.

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 484.

[3]) Изъ новѣйшихъ ученыхъ Бернгардъ Вейссъ сдѣлалъ большую уступку истинному пониманію евангельскихъ повѣствованій. Съ презрѣніемъ онъ оттолк-

По нашему мнѣнію, взглядъ Шлейермахера хотя отвергнутъ и самимъ Штраусомъ, однако-же стоитъ того, чтобы его разсмотрѣть нѣсколько поближе. Совершенно справедливо, что формы тѣла и вообще внѣшній видъ Христа или образъ Его и по воскресеніи остался неизмѣннымъ: иначе дѣйствительно ни Марія-Магдалина, ни апостолы, ни другіе вѣрующіе не могли бы узнать Его; справедливо также и то, что по воскресеніи тѣло Христа могло быть осязаемо, могло имѣть движеніе, дыханіе и т. п. Но несомнѣнно также и то, что по воскресеніи тѣло Христа стало обладать и нѣкоторыми такими свойствами, которыми оно не могло обладать во время земной жизни Христа, не переставая быть естественнымъ и человѣческимъ тѣломъ. Такъ, изъ евангельскихъ повѣствованій мы знаемъ, что воскресшій Христосъ могъ являться мгновенно и притомъ сверхъестественнымъ образомъ (Іоан. XX, 14 и 19). То обстоятельство, что Христосъ явился къ ученикамъ, когда двери комнаты, въ которой они находились, были заперты, Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, старается объяснить предположеніемъ, что въ тотъ моментъ двери, быть можетъ, вовсе не были заперты, такъ какъ кто-нибудь могъ выйти изъ комнаты, не заперевъ за собою дверей. Но такое объясненіе крайне несостоятельно, и его нельзя принять уже по одному тому, что нельзя допустить предположеніе, на основаніи котораго Шлейермахеръ построилъ это объясненіе. Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ въ то время были заперты двери горницы, въ которой находились ученики Іисусовы? Конечно, это не было нѣчто случайное, мелочное, на что каждый изъ учениковъ могъ обращать или не обращать вниманія; въ то время двери были заперты, какъ свидѣтельствуетъ евангелистъ (Іоан. XX, 19) „изъ опасенія отъ іудеевъ“; слѣдовательно на каждомъ изъ присутствовавшихъ лежала прямая обязанность—слѣдить за тѣмъ, чтобы двери не были какъ нибудь отперты, такъ какъ отъ этого зависѣла безопасность всѣхъ членовъ общества. Поэтому едва-ли могло случиться, чтобы кто-нибудь изъ присутствовавшихъ, обязан-

---

нулъ отъ себя какъ теорію обмана, такъ и теорію самообмана въ обоихъ ея видахъ (Штрауса и Кейма); онъ признаетъ исторически несомнѣннымъ, что въ пасхальное утро гробъ Іисуса Христа оказался пустымъ, причемъ мысль о кражѣ тѣла Іисусова считаетъ гнусною клеветою. Наконецъ онъ признаетъ историческими и явленія Христа по воскресеніи ученикамъ,—явленія тѣлесныя, объективныя, именно—въ духѣ евангельскихъ повѣствованій,—явленія въ тѣлѣ прославленномъ, небесномъ. Но отъ прямаго отвѣта на вопросъ о воскресеніи Іисуса Христа Вейссъ, однако-же, отказался, а потому трудно рѣшить, къ какому пониманію онъ стоитъ ближе: къ церковному или Шлейермахеровскому. Въ заключеніе своего разсужденія о воскресеніи Іисуса Христа онъ говоритъ лишь слѣдующее: „Скромною осторожностію Евангелія покрываютъ тайну чуда Божія въ пасхальное утро, которое (чудо) ясно для вѣры. Исторія можетъ свидѣтельствовать только, что гробъ былъ найденъ открытымъ и пустымъ и что Воскресшій являлся Своимъ тѣлесно“. „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 594.

ный слѣдить за дверьми, самъ вышелъ, оставивъ за собою двери незапертыми,—а еще менѣе, чтобы этого не замѣтили другіе. Такимъ образомъ, объясненіе Шлейермахера не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Впрочемъ, не можетъ быть признано удовлетворительнымъ и противоположное мнѣніе,—что тѣло Христа послѣ воскресенія не было тѣломъ въ собственномъ смыслѣ, но было лишь моментальнымъ явленіемъ души въ видимой формѣ, что будто-бы послѣ воскресенія душа Христа получила силу облекаться матеріальнымъ тѣломъ и затѣмъ снова совлекать его съ себя, когда и гдѣ было ей угодно. Такое мнѣніе, повторяемъ, было бы столь же невѣрно, какъ и противоположное ему мнѣніе Шлейермахера, такъ какъ оно уничтожаетъ постоянство внѣшняго образа Христа и противорѣчитъ прямому смыслу евангельскихъ повѣствованій (срвн., напр., Луки XXIV, 39). Такъ какъ во гробѣ тѣла Іисусова не оказалось и нѣтъ основанія утверждать, чтобы оно за одни сутки истлѣло—и притомъ даже съ костями, то необходимо допустить, что и послѣ воскресенія Христосъ имѣлъ то же самое тѣло, въ которомъ обиталъ Его духъ во время Его земной жизни, только это тѣло естественное, по воскресеніи Христа, обратилось въ *прославленное* (I Кор. XV, 51 и далѣе), облеклось въ нетлѣніе и безсмертіе (ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ), т.-е. въ высшую, сверхъестественную силу.

Наконецъ, что касается предположенія Шлейермахера, будто-бы послѣ Своего воскресенія Іисусъ Христосъ не жилъ съ Своими учениками, какъ Онъ жилъ съ ними до Своей смерти, потому что не хотѣлъ уже или, быть можетъ, даже боялся вступать въ какія-нибудь сношенія съ іудейскимъ обществомъ, и что Онъ проживалъ въ это время, будто-бы, въ Виѳаніи, то это всецѣло есть произведеніе одной праздной фантазіи, не имѣющее для себя никакого историческаго основанія; но витать въ области фантазіи и теряться въ различныхъ догадкахъ и предположеніяхъ мы считаемъ, по меньшей мѣрѣ, дѣломъ совершенно безполезнымъ.

Конечно, только-что разобранный нами взглядъ Шлейермахера на внѣшнее состояніе Христа послѣ Его воскресенія не заключаетъ въ себѣ еще ничего такого, что имѣло бы важное значеніе въ области новозавѣтной экзегетики, потому что точно такъ же смотрѣли на внѣшнее состояніе Христа послѣ Его воскресенія почти всѣ раціоналисты еще прежде Шлейермахера. Но оригинальность воззрѣній Шлейермахера состоитъ здѣсь именно въ постановкѣ самаго вопроса. До Шлейермахера изслѣдователи евангельской исторіи представляли въ этомъ отношеніи два совершенно непримиримые между собою лагеря: супра-натуралисты фактъ воскресенія Іисуса Христа принимали именно въ томъ смыслѣ въ какомъ намъ повѣствуютъ о немъ Евангелія; напротивъ, раціоналисты не только не признавали этого факта въ смыслѣ евангельскаго повѣствованія, но даже безусловно

отрицали самую его возможность. Шлейермахеръ же не хочетъ открыто стать ни на ту, ни на другую сторону; онъ хочетъ идти въ этомъ случаѣ своимъ собственнымъ отрицательнымъ путемъ, который онъ думаетъ проложить себѣ по золотой срединѣ между этими противоположными воззрѣніями, но при этомъ такъ, чтобы на его путь можно было попасть какъ супра-натуралисту, такъ и раціоналисту, другими словами,—своимъ взглядомъ Шлейермахеръ пытается примирить непримиримо-противорѣчивые взгляды двухъ указанныхъ направленій. Но „примирить непримиримыя противорѣчія“—само въ себѣ есть уже непримиримое противорѣчіе. Достигнуть въ этомъ случаѣ болѣе или менѣе опредѣленнаго результата путемъ естественнымъ, логическимъ—немыслимо. Вслѣдствіе этого оказывается необходимымъ прибѣгнуть къ діалектической хитрости и маскированію. Все это какъ нельзя лучше оправдываетъ на себѣ взглядъ Шлейермахера, поддерживаемый исключительно только діалектикою и маскированіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ собственно рѣшаетъ Шлейермахеръ вопросъ о воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа? Какой мы могли бы дать отвѣтъ, еслибы намъ предложили вопросъ: „признавалъ ли Шлейермахеръ дѣйствительное воскресеніе Іисуса Христа, или нѣтъ?“ Къ сожалѣнію, нужно сознаться, что этотъ вопросъ причинилъ бы намъ не мало затрудненій не потому, чтобы на него трудно было отвѣтить, а именно потому, что на него отвѣтить слишкомъ легко и притомъ въ какомъ угодно смыслѣ. На страницѣ 471 сочиненія Шлейермахера „Das Leben Jesu“ мы находимъ уже прямой отвѣтъ на этотъ вопросъ въ собственныхъ словахъ Шлейермахера: „всѣ наши разсказы (т.-е. евангельскія повѣствованія)—говоритъ Шлейермахеръ—необходимо предполагаютъ воскресеніе Христа, и его (воскресеніе) слѣдуетъ признать фактомъ (Thatsache), въ которомъ совершенно нельзя сомнѣваться“. Что́, повидимому, можетъ быть прямѣе этого отвѣта, и притомъ отвѣта въ смыслѣ именно библейскаго пониманія! А между тѣмъ какъ глубоко ошиблись бы мы, еслибы повѣрили Шлейермахеру на слово, еслибы допустили, что Шлейермахеръ то же самое доказываетъ на дѣлѣ, что́ онъ говоритъ и на словахъ! На дѣлѣ оказывается, что Шлейермахеръ вовсе не понималъ воскресенія Іисуса Христа въ смыслѣ евангельскаго повѣствованія. Евангельскій разсказъ о воскресеніи онъ называетъ *апокрифическимъ*, а самый фактъ воскресенія объясняетъ или тѣмъ, что тѣло Христа было перенесено изъ чужаго гроба въ какое-нибудь другое мѣсто, и Христосъ уже тамъ пробудился изъ состоянія кажущейся смерти,—или же тѣмъ, что, пробудившись еще въ томъ гробѣ, въ которомъ первоначально было положено Его тѣло, Христосъ самъ вышелъ изъ него, такъ что Его, по всей вѣроятности, не нашли въ гробѣ даже и тѣ лица, которымъ Іосифъ Аримаѳейскій поручилъ перенести тѣло Іисусово, и т. д. Такимъ образомъ, взглядъ

Шлейермахера можно поворотить въ ту сторону, въ какую кому вздумается, и давать отвѣтъ, какой кому угодно. Конечно, такая постановка дѣла имѣетъ свои выгоды: Шлейермахеръ ни съ кѣмъ не входитъ въ открытое столкновеніе, но зато,—нужно сказать правду,—никого и не удовлетворяетъ. На этотъ недостатокъ воззрѣній Шлейермахера совершенно справедливо указалъ еще Штраусъ. И дѣйствительно, наука не можетъ удовлетвориться подобными двусмысленностями и полуотрицаніями. Наука требуетъ положительныхъ результатовъ. Въ дѣлѣ религіи и, въ частности, въ отношеніи такого важнаго событія, каково воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа, полувѣрованіе невозможно: или оно должно быть безусловно принято, или же честнымъ образомъ опровергнуто. Кеймъ и Шульцъ, наконецъ, предполагаютъ, что для евангельскаго повѣствованія неизлишне было фактическое основаніе явленій Воскресшаго; но они признаютъ, что Іисусъ послѣ Своей смерти дѣйствительно являлся ученикамъ, но только какъ духъ ихъ духу [1]). Изъ Своего небеснаго пребыванія чрезъ непосредственное духовное соприкосновеніе Онъ произвелъ въ нихъ впечатлѣніе, что Онъ живетъ въ Богѣ и обладаетъ высшею силою. Ученики же эти внутреннія явленія приняли за внѣшнія, тѣлесныя. Такимъ образомъ, для объясненія евангельскаго чуда отрицательная критика измышляетъ еще новое какое-то чудо, выдуманное одною праздною ея фантазіею; различіе въ томъ, что Евангеліе говоритъ о дѣйствительномъ внѣшнемъ чудѣ, а отрицательная критика измышляетъ свое, внутреннее.

ГЛАВА III.

Вознесеніе Іисуса Христа [2]).

Явившись ученикамъ Своимъ въ Іерусалимѣ въ послѣдній разъ въ сороковой день послѣ воскресенія, Іисусъ Христосъ вывелъ ихъ изъ Іерусалима почти до Виѳаніи. Здѣсь Онъ снова повторилъ имъ

[1]) Въ нѣсколько измѣненномъ видѣ взглядъ Кейма на явленія Воскресшаго высказанъ въ позднѣйшемъ сочиненіи Кейма—„Geschichte Jesu“, 1875. Тѣлеснаго воскресенія Іисуса Христа Кеймъ, правда, не признаетъ и здѣсь; но явленія Воскресшаго апостоламъ онъ считаетъ дѣйствительными, объективными, а слѣдовательно и историческими, такъ какъ для него не подлежитъ никакому сомнѣнію связь загробнаго міра съ міромъ живущихъ на землѣ. Впрочемъ вопросъ о томъ, какъ являлся Христосъ своимъ ученикамъ—духовно ли только, или же видимо,—Кеймъ оставляетъ открытымъ. Такимъ образомъ, онъ колеблется между взглядомъ Вейссе и взглядомъ Фихте, ставъ, однако-же, на почву спиритизма. Keim, „Gesch. Jesu“, 1875, стр. 362—363.—Разборъ этого взгляда можно читать у Вейса, „Das Leben Jesu“, 1884, B. 2., стр. 586—589.

[2]) Въ отечественной богословской новѣйшей литературѣ по этому вопросу обращаютъ на себя вниманіе разсужденія *Дьяченко*—„О дѣйствительности вознесенія Го-

заповѣдь не отлучаться отъ Іерусалима, но ждать тамъ обѣщаннаго отъ Отца крещенія Духомъ Святымъ. „Не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты Царство Израилево?“ спросили ученики. Онъ отвѣчалъ имъ на это: „Не ваше дѣло знать времена или сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти. Но вы пріимете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святый, и будете Мнѣ свидѣтелями въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ и Самаріи, и даже до края земли“. Сказавъ это, Онъ поднялся въ глазахъ ихъ, и облако взяло Его изъ вида ихъ Когда же они смотрѣли на небо во время восхожденія Его, вдругъ предстали имъ два мужа въ бѣлой одеждѣ и сказали: „Мужи галилейскіе! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, снова пріидетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо“. Послѣ этого апостолы возвратились въ Іерусалимъ, прославляя Бога и ожидая обѣтованія Св. Духа.

Особенно интереснымъ представляется намъ взглядъ на вознесеніе Господа нашего Іисуса Христа, высказанный Шлейермахеромъ и его послѣдователями,—взглядъ въ большей или меньшей степени раздѣляемый также и всѣми другими представителями отрицательной мысли. Какъ и слѣдуетъ ожидать, Шлейермахеръ начинаетъ свое изслѣдованіе прежде всего оцѣнкою тѣхъ источниковъ, на основаніи которыхъ можно составить себѣ представленіе о вознесеніи Іисуса Христа на небо. Евангелистъ Іоаннъ, какъ извѣстно, ничего не говоритъ о немъ. Каковы же—спрашиваетъ Шлейермахеръ [1])—наши источники относительно сужденія объ этомъ событіи? Повѣствованіе Марка, по мнѣнію Шлейермахера, совершенно не даетъ намъ никакой возможности предположить, чтобы его писатель близко знакомъ былъ съ этимъ событіемъ и чтобы самое повѣствованіе могло быть названо разсказомъ очевидца. На повѣствованіе Луки также нельзя смотрѣть какъ на описаніе историческаго событія. Такимъ образомъ, остается только разсказъ объ этомъ событіи, содержащійся въ книгѣ Апостольскихъ Дѣяній. Но и этотъ разсказъ не заслуживаетъ никакого довѣрія. Прежде всего въ глаза бросается уже то, что періодъ времени отъ воскресенія до вознесенія опредѣленно полагается именно въ 40 дней. Это число уже само по себѣ, какъ число священное, должно будто-бы вызвать нѣкоторое подозрѣніе относительно исторической достовѣрности самого повѣствованія. Но окончательное сомнѣніе въ исторической достовѣрности разсказа о вознесеніи Іисуса Христа на небо вызываетъ выраженіе евангелиста

спода“ (статья эта написана въ опроверженіе воззрѣній Бунзена и напечатана въ „Чтеніяхъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія“ за 1878 г., февраль) и *К. Чернышова*—„Дѣйствительность вознесенія Іисуса Христа на небо“ (разсужденіе это напечатано въ „Христіанскомъ Чтеніи“ съ кн. 7—8-ой 1883 г.).

[1]) „Das Leben Jesu“, стр. 494.

Марка: „Господь... вознесся на небо и *возсѣлъ одесную Бога*“ (Марк. XVI, 19). Это выраженіе, по мнѣнію Шлейермахера, могло бы быть сказано также и въ томъ случаѣ, еслибы Христосъ умеръ снова дѣйствительною смертію, точно также какъ и въ томъ, еслибы никто совершенно ничего не зналъ о концѣ Его второй жизни, такъ какъ это выраженіе есть будто-бы не что иное, какъ повтореніе того, что говорилъ Христосъ объ оставленіи Имъ міра, какъ о Своемъ восхожденіи къ Отцу. Но какъ — спрашивается — ученики могли видѣть, что Христосъ *сѣлъ одесную Бога*! Ясно, — говоритъ Шлейермахеръ, — что въ этомъ разсказѣ смѣшаны два совершенно различные элемента — историческій и догматическій. Объясненіе же этого явленія для Шлейермахера не представляетъ никакихъ затрудненій. Несомнѣнно, — говоритъ онъ, — апостолы были увѣрены, что Христосъ достоинъ прославленія у Бога (т.-е. достоинъ сидѣть одесную Бога) и что Онъ такое прославленіе у Бога дѣйствительно получитъ [1]). Эта идея прославленія Христа у Бога отъ апостоловъ перешла также и къ другимъ вѣрующимъ и-мало-по-малу, съ теченіемъ времени, облеклась въ ту форму разсказа, которая въ настоящее время находится въ евангеліи отъ Луки и въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. Итакъ, по взгляду Шлейермахера, вознесеніе Господа нашего Іисуса Христа не есть дѣйствительное историческое событіе, но лишь только идея, облеченная въ евангельскомъ разсказѣ въ форму историческаго событія. Что же, однако, по мнѣнію Шлейермахера, сталось съ Христомъ послѣ Его воскресенія? Если Христосъ, — говоритъ Шлейермахеръ, — послѣ воскресенія жилъ тою же самою жизнію, какою Онъ жилъ до Своей смерти, если Онъ и послѣ воскресенія имѣлъ то же самое тѣло, которое Онъ имѣлъ и до воскресенія, то ясно, что и по воскресеніи Своемъ онъ продолжалъ все-таки быть *смертнымъ*; иначе Онъ не могъ бы быть уже Тѣмъ Самымъ, Какимъ Онъ былъ до воскресенія; а въ этомъ — говоритъ Шлейермахеръ — уже заключается необходимость въ предположеніи *второй смерти* Христа. Такимъ образомъ, и послѣ Своего воскресенія Христосъ долженъ былъ снова умереть. На вознесеніе же Его на небо слѣдуетъ смотрѣть будто-бы только такъ, что Онъ намѣренно удалился навсегда отъ Своихъ учениковъ въ какое-нибудь скрытное мѣсто [2]). Мотивъ для

---

[1]) Срвн. Strauss, „Das Leben Jesu“, 1874, стр. 305.

[2]) „Das Leben Jesu“, стр. 500. Это мнѣніе Шлейермахера было развито его послѣдователями до смѣшнаго. Такъ, Бунзенъ прямо думаетъ, что Іисусъ Христосъ, простившись съ учениками Своими послѣ явленія при морѣ Тиверіадскомъ, отправился будто бы въ Финикію съ цѣлію проповѣдыванія слова Божія іудеямъ или язычникамъ, но что тамъ, вслѣдствіе необыкновенныхъ напряженій духа въ послѣдніе дни Свои, Онъ вскорѣ будто-бы умеръ смертію обыкновеннаго человѣка, окруженный одиночествомъ и безвѣстностію, причемъ тѣло, съ которымъ родился Онъ, какъ земная оболочка, истлѣло въ землѣ, а духъ отошелъ къ Богу, и т. д. Разборъ этого взгляда — у Чернышова и Дьяченко.

этого, по словамъ Шлейермахера, можно указать въ томъ, что Христосъ уже не хотѣлъ вступать въ сношеніе съ міромъ, съ которымъ покончилъ дѣло Своею смертію; что же касается Его учениковъ, то болѣе продолжительное Его пребываніе съ ними теперь также уже было не нужно, ибо, съ одной стороны, оно только стѣсняло бы ихъ дѣятельность, не давало бы имъ возможности выступить на всемірную проповѣдь, а съ другой стороны оно было для нихъ даже и излишне, такъ какъ въ то время они уже обладали вполнѣ достаточными свѣдѣніями для того, чтобы самостоятельно продолжать Его дѣло. Такъ смотритъ и Штраусъ, и его послѣдователи, да и почти всѣ представители отрицательной мысли на исторію вознесенія Господа нашего Іисуса Христа на небо. Въ исторической достовѣрности евангельскаго повѣствованія Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, сомнѣвается на двоякомъ основаніи: внѣшнемъ и внутреннемъ. Къ первому относится самое свойство нашихъ евангельскихъ повѣствованій, ко второму — мнимая невозможность событія самого по себѣ. Разсмотримъ эти основанія нѣсколько частнѣе.

Что касается самихъ евангельскихъ повѣствованій, то первый вопросъ, который долженъ подлежать нашему разсмотрѣнію, состоитъ въ слѣдующемъ: чѣмъ объяснить молчаніе Матѳея и Іоанна о такомъ важномъ событіи евангельской исторіи, каково вознесеніе на небо Господа нашего Іисуса Христа? Надъ рѣшеніемъ этого вопроса не мало потрудился извѣстный нѣмецкій богословъ Генгстенбергъ, и результатъ его изслѣдованій можно формулировать такимъ образомъ: даже и тѣ библейскіе новозавѣтные писатели, которые ничего не говорятъ объ этомъ событіи, все-таки знали о немъ и всегда предполагали его извѣстнымъ. Это положеніе вполнѣ поддерживается Мейеромъ и не отвергается даже самимъ Штраусомъ. Мы также уже нѣсколько разъ имѣли случай указать на тотъ странный пріемъ отрицательной критики, по которому молчаніе того или другаго писателя о томъ или другомъ событіи евангельской исторіи прямо объясняется тѣмъ, что писатель самъ ничего не зналъ объ этомъ событіи (weiss ganz nichts). Затѣмъ мы имѣли случай высказать и ту мысль, что отсутствіе какого-нибудь разсказа въ томъ или другомъ Евангеліи и даже то обстоятельство, что еслибы о какомъ-нибудь событіи разсказалъ только одинъ какой-нибудь писатель, между тѣмъ какъ всѣ другіе прошли его полнымъ молчаніемъ, еще ничего не говорятъ противъ его исторической достовѣрности. Впрочемъ мы не хотимъ сказать этимъ, что требованіе объяснить молчаніе Матѳея и Іоанна о вознесеніи Іисуса Христа на небо совершенно незаконно. Мы лишь недоумѣваемъ о томъ, на какой собственно вопросъ мы должны дать отвѣтъ, какое собственно обстоятельство требуетъ объясненія: то ли, почему Матѳей и Іоаннъ проходятъ молчаніемъ, о чемъ повѣствуетъ Лука, или же наоборотъ, почему—Лука повѣствуетъ

о томъ, о чемъ ничего не говорятъ другіе евангелисты? По нашему мнѣнію, послѣднее и есть именно тотъ пунктъ, который требуетъ разъясненія. Собственно говоря, вознесеніе Господа нашего Іисуса Христа не принадлежитъ уже къ евангельской исторіи, къ ея истинному, вѣрно опредѣленному объему. Замѣчаніе Мейера, что вознесеніе есть такое событіе, которое только одно и достойно быть концомъ евангельской исторіи, не совсѣмъ справедливо; не вознесеніе, а явленія Воскресшаго и Его бесѣды въ теченіе сорока дней, яже о царствіи Божіи, составляютъ заключеніе евангельской исторіи, τῶν πεπληροφορημένων ἡμῖν πραγμάτων; вознесеніе есть уже начало или исходный пунктъ новой исторіи, а потому и надлежащее мѣсто его — именно въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. Отсюда понятно, что евангелистъ Лука долженъ былъ упомянуть въ своемъ Евангеліи о вознесеніи Іисуса Христа уже по одному тому, чтобы соблюсти связь между Евангеліемъ и книгою Дѣяній Апостольскихъ. Впрочемъ мы не одинъ разъ имѣли случай замѣтить, что судить на основаніи одного только письменнаго памятника о томъ, почему его авторъ опредѣлилъ свой планъ и объемъ своего произведенія именно такъ, а не иначе,—вещь довольно трудная: это есть уже авторскій индивидуализмъ, а потому и опредѣляется только личными особенностями самого автора.

Теперь разсмотримъ нѣсколько частнѣе взглядъ отрицательной критики на самое свойство повѣствованія о вознесеніи Іисуса Христа. Повѣствованіе это, по мнѣнію Шлейермахера, представляетъ собою смѣшеніе двухъ элементовъ — догматическаго и историческаго, облеченіе во внѣшнюю историческую форму идеи прославленія у Бога Христа,—прославленія, конечно, духовнаго, нравственнаго. Дѣйствительно, всякое историческое событіе имѣетъ свой смыслъ, свою идею. Но Шлейермахеръ, очевидно, говоритъ не объ этомъ, — онъ говоритъ только о томъ способѣ, какимъ образомъ идея была облечена народною фантазіей въ историческую форму, т.-е., проще сказать, какимъ образомъ былъ выдуманъ или измышленъ разсказъ о вознесеніи Іисуса Христа. Впрочемъ, насколько основательно объясненіе, предложенное Шлейермахеромъ, можно судить уже по тому, что его не могъ признать удовлетворительнымъ даже такой свободомыслящій ученый, какъ Штраусъ. Уже Штраусъ видѣлъ всю невозможность объяснить евангельское повѣствованіе о вознесеніи Іисуса Христа идеею личнаго прославленія Его, и потому въ основу этого повѣствованія онъ полагаетъ исторію взятія на небо пророка Иліи. Но какъ то, такъ и другое предположеніе совершенно несправедливо. Даже никто изъ отрицательныхъ критиковъ не можетъ отнести время написанія нашихъ каноническихъ Евангелій дальше конца I-го столѣтія и начала II-го. Но этого времени еще, очевидно, далеко не достаточно для того, чтобы идея могла облечься въ форму историческаго явленія силою одной народной фантазіи. Идеи переходятъ

въ формы историческихъ событій лишь въ такой періодъ времени, который измѣряется вѣками, а не десятками лѣтъ. Отвергая достовѣрность евангельскаго повѣствованія и объясняя его происхожденіе, Шлейермахеръ говоритъ, что апостолы имѣли идею прославленія Христа у Бога и что эта идея уже только впослѣдствіи облеклась въ форму историческаго событія. Но, не говоря о томъ, что противъ такого мнѣнія говорятъ повѣствованія Марка, Луки и книга Дѣяній Апостольскихъ, мы имѣемъ возможность опровергнуть его также и на основаніи апостольскихъ посланій. Такъ напр., апостолъ Петръ прямо свидѣтельствуетъ о Христѣ, что Онъ, *„восшедши на небо*, пребываетъ одесную Бога“ (I Петр. III, 22) Здѣсь, какъ и у евангелистовъ, феноменальное (восшествіе на небо), т.-е. фактическая сторона событія, соединено съ идеею прославленія Христа (пребываніе одесную Бога). Слѣдовательно, по Шлейермахеру, нужно предположить, что и это изреченіе принадлежитъ не Петру, а кому-то изъ позднѣйшихъ христіанъ, который *абстрактную идею облекъ въ форму историческаго событія*. Но что же, въ концѣ концовъ, у насъ должно получиться въ результатѣ? Очевидно, что въ такомъ случаѣ у насъ должно получиться въ результатѣ не только отрицаніе достовѣрности евангельской исторіи вообще, но и отрицаніе подлинности почти всѣхъ апостольскихъ посланій,—результатъ, отъ котораго далекъ былъ даже и самъ Шлейермахеръ. А между тѣмъ если неуклонно идти тѣмъ путемъ, который предначерталъ въ этомъ отношеніи Шлейермахеръ, то результатъ этотъ неизбѣженъ, такъ какъ мѣста, подобныя приведенному нами изъ посланія ап. Петра, мы можемъ указать еще и во многихъ другихъ апостольскихъ посланіяхъ и особенно въ посланіяхъ апостола Павла, который, по мнѣнію Шлейермахера, будто-бы совершенно ничего не знаетъ (weiss er nichts) о вознесеніи Господа нашего Іисуса Христа. Такъ, Павелъ многократно говоритъ объ этомъ событіи въ своемъ посланіи къ Евреямъ (срвн. I, 13; VI, 20; IX, 24 и др.) и притомъ говоритъ прямо, что „Христосъ *вошелъ* не въ рукотворенное святилище, по образу Истиннаго устроенное, но *въ самое небо*, чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лицо Божіе“ (IX, 24). Неужели же и здѣсь мы должны видѣть все одну и ту же „абстрактную идею прославленія, облеченную народною фантазіей въ чувственную форму?“ Но вѣдь здѣсь апостолъ и не указываетъ уже на прославленіе, но говоритъ только о предстательствѣ за насъ Христа, восшедшаго на небо, предъ лицомъ Божіимъ; а такое предстательство предполагаетъ уже само собою и личное присутствіе нашего Предстателя. Ясно, что апостолъ не могъ здѣсь разумѣть духовнаго или нравственнаго возвышенія Христа, но именно личное Его пребываніе на небѣ, личное Его восшествіе туда. Точно въ такомъ же смыслѣ понимаетъ ап. Павелъ вознесеніе Іисуса Христа и въ другихъ посланіяхъ, гдѣ только онъ касается этого

событія... „Наше жительство — на небесахъ“, — говоритъ онъ Филиппійцамъ (III, 20), — „откуда мы ожидаемъ и Спасителя, Господа нашего Іисуса Христа“. Если же мы ожидаемъ Христа съ небесъ, то Онъ — по апостолу — находился, слѣдовательно, уже въ то время на небѣ. Но какъ сошествіе Христа съ небесъ нельзя понимать здѣсь въ смыслѣ Его *униженія*, т.-е. въ смыслѣ нравственномъ или духовномъ, такъ, слѣдовательно, въ переносномъ смыслѣ (въ смыслѣ только одного *прославленія* у Бога) нельзя понимать и вознесеніе Его на небо. Въ первомъ посланіи къ Тимоѳею (III, 16) ап. Павелъ говоритъ: „безпрекословно великая благочестія тайна: Богъ явился во плоти, оправдалъ Себя въ духѣ, показалъ Себя ангеламъ, проповѣдалъ въ народахъ, принятъ вѣрою въ мірѣ, *вознесся во славѣ*“. Здѣсь вознесеніе Господа нашего Іисуса Христа ставится на ряду съ такими событіями, какъ явленіе Бога во плоти, проповѣданіе о Немъ въ народѣ и вѣрованіе въ Него людей. Слѣдовательно, если понимать вознесеніе Христа въ нравственномъ или духовномъ, т.-е. переносномъ смыслѣ, то въ такомъ же, очевидно, смыслѣ нужно понимать и Его воплощеніе, и апостольскую проповѣдь, и наконецъ самое существованіе христіанской Церкви, или общества вѣрующихъ, что, само собою разумѣется, нелѣпость. Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что вознесеніе Господа нашего Іисуса Христа на небо не можетъ быть понимаемо ни въ какомъ другомъ смыслѣ, кромѣ того, который усвояютъ ему наши евангельскія повѣствованія.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Изъ представленнаго нами „историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа“ теперь, очевидно, остается сдѣлать только тотъ выводъ, который изъ него вытекаетъ. Выводъ этотъ, надѣемся, понятенъ каждому читателю и его сдѣлать не трудно. Формулировать его можно слѣдующими немногими словами: пріемы отрицательной критики въ толкованіи евангельской исторіи совершенно не могутъ быть оправдываемы ни съ исторической, ни съ экзегетической, ни съ чисто-логической точки зрѣнія. Отчего это зависитъ — понятно: они обусловливались вовсе не тѣмъ, чѣмъ имъ слѣдовало бы обусловливаться. Евангельская исторія можетъ быть правильно понята только тогда, когда изслѣдователи въ ея пониманіи будутъ руководствоваться не чуждымъ для нея какимъ-нибудь школьно-философскимъ міровоззрѣніемъ (пантеистическимъ, матеріалистическимъ,

деистическимъ и т. п.), а міровоззрѣніемъ ея собственнымъ—евангельскимъ, обще-библейскимъ. Отсюда слѣдуетъ и дальнѣйшее, но непосредственно вытекающее заключеніе,—что истинный образъ Христа и Его временно-исторической жизни можетъ быть достигнутъ не тѣмъ ложнымъ путемъ, какимъ доселѣ шли всѣ нѣмецкіе отрицательные критики-жизнеописатели Христа, а только тѣмъ, какъ онъ преднаписанъ богодухновенными евангелистами и уясненъ богопросвѣщенными отцами и учителями Церкви.

Отрицательные критики въ послѣднее время уже и сами отчасти ясно сознаютъ ненаучность и несостоятельность своихъ пріемовъ толкованія евангельской исторіи; они и сами жаждутъ уже мира, и только ставятъ пока условіемъ, чтобы этотъ миръ не былъ для нихъ слишкомъ унизительнымъ. Такъ Карлъ Шварцъ, подведшій небезпристрастный итогъ этой полувѣковой борьбѣ, хлопоча о примиреніи, съ напускнымъ высокомѣріемъ, столь свойственнымъ почти всѣмъ евангельскимъ отрицательнымъ критикамъ, указываетъ, между прочимъ, на слѣдующія условія, на которыхъ, по его мнѣнію, можетъ быть установленъ прочный, ненарушимый миръ между религіею и философіею, Евангеліемъ и критикою:

1) Христіанское богословіе—говоритъ онъ—должно быть *спекулятивнымъ*; оно должно обладать истинно спекулятивнымъ, связнымъ и послѣдовательнымъ міровоззрѣніемъ,—должно уничтожить внѣшнюю супранатуралистическую схему, которая стала чуждою для всего нашего мышленія — при ясномъ сознаніи, что съ ея уничтоженіемъ содержаніе христіанства ничего не теряетъ, кромѣ формы внѣшности, произвола и афористики въ Богооткровенной дѣятельности. Однимъ словомъ,—библейское міровоззрѣніе Шварцъ хотѣлъ бы замѣнить спекулятивнымъ теизмомъ Фихте и Вейссе.

2) Это богословіе должно быть *историко-критическимъ*. Это значитъ, — докладываетъ парламентеръ, — что оно должно понимать христіанство во *всемъ* его развитіи, не исключая его начальнаго и конечнаго пунктовъ, только какъ историческое явленіе; оно должно выдѣлить истинную исторію изъ многихъ сказочныхъ, мнимо-историческихъ повѣствованій; въ историческое развитіе христіанства оно должно ввести также и величественную, творческую, классическую литературу христіанства, т.-е. каноническія Евангелія, не страшась примѣнять къ нимъ тѣ же самыя правила и тотъ самый масштабъ исторической критики, которыя примѣняются къ такъ-называемой свѣтской литературѣ; оно должно углубиться въ прошлое, каждое время и его творенія измѣрить по ихъ мѣркѣ и указать на возвышенность и величіе продуктивно-религіозной жизни, новыхъ источныхъ пунктовъ Божественнаго Откровенія. Въ частности его главная задача должна состоять въ томъ, чтобы прямо и открыто покончить съ *догматическимъ* пониманіемъ Писанія, со ста-

рымъ ученіемъ о богодухновенности и неприкосновенномъ авторитетѣ Библіи, съ догматическимъ пониманіемъ Христа и старымъ ученіемъ о двухъ естествахъ, и на его мѣсто поставить пониманіе *историческое*, съ полною и безпристрастною свободою подвергнувъ критикѣ всѣ отдѣльныя каноническія писанія.—Однимъ словомъ,—„инкогнито по землѣ шествующій Богъ“, „византійски-неподвижный, безжизненный и законченный Христосъ“—нѣмецкимъ жизнеописателямъ Христа не по душѣ! Наконецъ, 3) это богословіе должно быть *религіозно-нравственнымъ*. Это значитъ,—толкуетъ Шварцъ,—что по почину Шлейермахера оно должно объять самую внутреннѣйшую сущность религіи въ глубинѣ духа, какъ жизненной основѣ человѣка, и съ этою центральною жизнію поставить во внутреннюю и свободную связь всѣ развитія (Entwickelungen), какъ познанія, такъ и хотѣнія; оно должно повсюду указывать на эту внутреннюю и необходимую связь религіи и нравственности, равно какъ и на всѣ необходимыя слѣдствія этого соединенія; съ этой иѳической точки зрѣнія оно должно предпринять очищеніе и обновленіе большинства догматовъ антропологически-сотеріологическаго круга, ученія о свободной волѣ, грѣхѣ, благодати, искупленіи и т. п., должно отыскать болѣе глубокій синтезъ божественнаго предопредѣленія и человѣческой свободы, истинное соотношеніе Божескаго и человѣческаго фактора въ дѣлѣ и исторіи спасенія, и т. д. (срвн. D-r. Carl. Schwarz, „Zur Geschichte der neuesten Theologie“, 1869, стр. 585—588).

Вотъ чего хочетъ достигнуть отрицательная критика, при всемъ полномъ сознаніи своего логическаго безсилія и исторической несостоятельности, наглядно обнаружить которыя поставилъ цѣлію своей книги самъ же настоящій парламентеръ—Шварцъ! Вотъ какія она предлагаетъ условія для полнаго примиренія съ христіанскимъ богословіемъ! Ясно, что на такихъ условіяхъ миръ состояться не можетъ никогда. Принятіе этихъ условій равносильно полному уничтоженію самой сущности христіанства. Богословіе, составленное по этой программѣ, только святотатственно можетъ носить названіе богословія христіанскаго, — но въ дѣйствительности оно никогда не будетъ истинно-христіанскимъ богословіемъ. Затѣмъ отсюда, къ сожалѣнію, совершенно ясно и то, что борьба, начатая около полустолѣтія тому назадъ отрицательною критикою противъ евангельской исторіи, далеко не окончилась и даже едва-ли можетъ окончиться еще и въ наше время, что съ отрицательною критикою невозможно никакое примиреніе и что миръ можетъ быть достигнутъ только подъ условіемъ полнѣйшаго уничтоженія и разрушенія всей той паутины школьно-философскихъ міровоззрѣній, которою отрицательная критика старается опутать всю евангельскую исторію.

Въ утѣшеніе истинно-христіанскаго духа мы должны, однако-же, сказать, что, въ общемъ, всѣ эти западныя „сатурналіи“, какъ назы-

ваетъ Эбрардъ борьбу новѣйшихъ отрицательныхъ критиковъ противъ евангельской исторіи, не столько приносятъ вредъ чистой христіанской истинѣ въ ея вѣчной, непреходящей сущности,—что чистосердечно сознаетъ даже глава отрицательнаго направленія — Штраусъ,— сколько явной пользы, давая поводъ и возможность яснѣе и всестороннѣе понять эту божественную истину, сердечнѣе и глубже изслѣдовать и изучить ея историческія основы или источники и такимъ образомъ глубже ввести ее въ сознаніе человѣчества, стоящаго подъ покровомъ истинно-христіанской, апостольской, непоколебимой Церкви. Жаль только, что эта польза достигается иногда съ прискорбными пожертвованіями и притомъ не прямымъ, а слишкомъ окольнымъ путемъ.

КОНЕЦЪ.

ОПЕЧАТКА.

Стр. 401. — *Напечатано:*

Чудеса, совершонныя въ области человѣческой природы надъ живыми людьми, которые были одержимы различными болѣзнями.

Должно быть:

Чудеса, совершонныя въ области человѣческой природы:

а) надъ живыми людьми, которые были одержимы различными болѣзнями.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стран.

Предисловіе ко 2-му изданію. III
Предисловіе къ 1-му изданію. V
Источники и пособія. XI

ВВЕДЕНІЕ.

I. Краткій очеркъ развитія отрицательной мысли въ исторіи экзегетики новѣйшаго времени.

Основной принципъ либеральнаго протестантизма въ дѣлѣ изслѣдованія Св. Писанія. Невозможность религіознаго безпристрастія. Общіе результаты отрицательной мысли въ области христіанской экзегетики. Начальный пунктъ развитія богословской отрицательной критики новѣйшаго времени. Состояніе богословской мысли на Западѣ предъ появленіемъ въ свѣтъ сочиненія Штрауса „Das Leben Jesu“.—Гегель. Отношеніе Гегелевой философіи къ раціонализму и Богооткровенной религіи. Ученики Гегеля.—Штраусъ, какъ главный виновникъ *мивическаго* пониманія евангельской исторіи. Взглядъ Штрауса на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа, раскрытый въ его книгѣ „Das Leben Jesu“. Противники Штрауса и его защитники: „Evangelische Kirchenzeitung“. Штейдель. Отвѣтъ Штрауса. — Богословы *ново-ортодоксальнаго* направленія Послѣдователи гегельянской философіи. Гешель. Дорнеръ. Шаллеръ. Розенкранцъ. Бруно Бауэръ. Мишлэ. Фрауэнштедтъ. Фишеръ. Толюккъ. Ульманъ. Уступка, сдѣланная Штраусомъ. Критическій разборъ развитой Штраусомъ теоріи миѳическаго пониманія евангельской исторіи. Вейссе. Вильке. Бруно Бауэръ и его измѣнившіяся воззрѣнія на евангельскую исторію.—Шлейермахеръ, какъ представитель и виновникъ *посредствующаго* или *примирительнаго* направленія въ области западнаго богословія и—въ частности—христіанской экзегетики. Неандеръ.—*Ново-тюбингенская* школа. Люцельбергеръ. Александръ Швейцеръ. Бауръ и его ученики. Швеглеръ. Целлеръ. Ритчль. Гильгенфельдъ. Фолькмаръ. Противники ново-тюбингенской школы. Тиршъ. Эбрардъ. Гэрике. Эвальдъ. Блеэкъ. Газе. Кестлинъ. Гольцманъ.—Ренанъ, какъ представитель *легендарнаго* пониманія евангельской исторіи. Штраусъ, обратившійся изъ учителя въ ученика Ренана, и преимущество предъ нимъ послѣдняго. — Школа *историческая*. Шенкель. Теодоръ Кеймъ. Вейцзеккеръ. Гаусратъ. Бернгардъ Вейссъ. Взглядъ Вейсса на происхожденіе Евангелій и евангельскую исторію. Критическій разборъ этого взгляда. Заключеніе. . . . . 1—112

II. Источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

А. Евангелія каноническія.

СТРАН.

Общій характеръ каноническихъ Евангелій. Можно ли смотрѣть на Евангелія какъ на біографіи и прилагать къ нимъ масштабъ, выработанный историческою наукою новѣйшаго времени? Сходство и различіе евангельскихъ повѣствованій. Гипотезы о происхожденіи каноническихъ Евангелій: 1) гипотеза Первоевангелія; 2) гипотеза заимствованія; 3) гипотеза Шлейермахера; 4) гипотеза Баура. Взглядъ Златоуста на сходство и различіе каноническихъ Евангелій. Сужденіе Гэрике . . . . . 112—124

А. *Евангеліе отъ Матѳея.* Подлинность Евангелія отъ Матѳея. Свидѣтельство Папія. Возраженія противъ него со стороны отрицательной критики. Евангеліе отъ Матѳея на арамейскомъ языкѣ. Его отношеніе къ греческому Евангелію отъ Матѳея. Переводчикъ евангелія отъ Матѳея съ арамейскаго языка на греческій. Замѣчаніе Іеронима. Новое возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства Папія. Свидѣтельство Пантена. Свидѣтельство Эгезиппа. Отношеніе къ Евангелію отъ Матѳея Евангелій неканоническихъ: отъ евреевъ, назареевъ и эвіонитовъ Свидѣтельство Іеронима. Свидѣтельство Епифанія. Свидѣтельства Иринея и Евсевія. Евангеліе отъ евреевъ. Свидѣтельство о немъ Папія, Климента Александрійскаго, Оригена. Евангеліе отъ назареевъ. Свидѣтельство о немъ Іеронима. Евангеліе эвіонитовъ. Свидѣтельство о немъ Епифанія. Новое свидѣтельство Эгезиппа о Евангеліи отъ Матѳея. Свидѣтельство Иринея. Свидѣтельство Оригена. Свидѣтельство Іеронима. Свидѣтельство Епифанія. Возраженіе отрицательной критики противъ древнеотеческихъ свидѣтельствъ. Мнѣніе Штрауса и Кейма о томъ, какимъ образомъ преданіе относитъ Евангеліе къ Матѳею, если оно не было имъ написано. Почему Матѳей написалъ свое Евангеліе первоначально на арамейскомъ языкѣ? Время написанія Евангелія отъ Матѳея на греческомъ и арамейскомъ языкахъ. Общій характеръ Евангелія отъ Матѳея. Внѣшній порядокъ изложенія евангельскихъ событій. Личность писателя. . . . . 125—149

Б. *Евангеліе отъ Марка.* Подлинность Евангелія отъ Марка. Свидѣтельство Папія іерапольскаго. Возраженіе противъ этого свидѣтельства со стороны отрицательной критики. Свидѣтельство Иринея. Предположеніе отрицательной критики о происхожденіи Евангелія отъ Марка. Сравненіе евангельскаго повѣствованія Марка съ первою проповѣдію ап. Петра. Подтвержденіе свидѣтельства Папія данными самого Евангелія. Новое возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства Папія. Личность Марка. Поводъ написанія Евангелія отъ Марка. Свидѣтельство Климента Александрійскаго. Свидѣтельство Евсевія. Возраженіе противъ этихъ свидѣтельствъ со стороны отрицательной критики. Время написанія Евангелія отъ Марка. Свидѣтельства Варнавы, Поликарпа, Иринея. Сравненіе свидѣтельства Иринея съ свидѣтельствомъ Климента Александрійскаго. Марк. XVI, 9—20. Предположеніе отрицательной критики. Свидѣтельство Евсевія. Свидѣтельства Иринея и Григорія Нисскаго. Мнѣніе Вейсса и Кейма о времени написанія Евангелія отъ Марка. Мѣсто написанія Евангелія отъ Марка. Общій характеръ Евангелія отъ Марка. . . . . 150—162

СТРАН.

В. *Евангеліе отъ Луки.* Отзывъ Ренана, Штрауса, Кейма и Вейсса о Евангеліи отъ Луки. Данныя Евангелія и книги Дѣяній Апостольскихъ для сужденія о писателѣ. Свидѣтельства Евсевія, Оригена, Иринея, Тертулліана, Іеронима. Личность писателя. Источники, которыми пользовался Лука при написаніи своего Евангелія. Мнѣніе отрицательной критики о достоинствѣ сообщаемыхъ Лукою свѣдѣній. Время написанія Евангелія отъ Луки. Свидѣтельства Варнавы, Климента Римскаго, Игнатія Богоносца, Поликарпа и др. Данныя книги Дѣяній Апостольскихъ для опредѣленія времени написанія Евангелія отъ Луки. Возраженіе отрицательной критики. Мнѣніе отрицательной критики о томъ, что Евангеліе отъ Луки написано уже послѣ разрушенія Іерусалима. Поводъ къ написанію Евангелія отъ Луки. Общій характеръ евангельскаго повѣствованія Луки . . . . . 163—177

Г. *Евангеліе отъ Іоанна.* Двоякое отношеніе отрицательной критики къ Евангелію отъ Іоанна. Позднѣйшій періодъ жизни евангелиста Іоанна. Свидѣтельство Климента Александрійскаго. Свидѣтельство Иринея, Игнатія Антіохійскаго, Поликарпа Смирнскаго, Іеронима, Евсевія. Возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства Климента Александрійскаго. Свидѣтельство Оригена. Свидѣтельство Апокалипсиса. Свидѣтельство Тертулліана и Евсевія. Свидѣтельство Іеронима Подлинность Евангелія отъ Іоанна. Косвенныя свидѣтельства: Игнатія Богоносца, Варнавы, Іустина мученика, Климента. Возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства послѣдняго. Свидѣтельства прямыя: Ѳеофила Антіохійскаго, Иринея, Евсевія, Златоуста и Ѳеодорита Мансуэтскаго. Данныя самого Евангелія для указанія его писателя. Мнѣніе Ренана. Сравненіе Евангелія отъ Іоанна съ Первымъ Посланіемъ того же апостола и Апокалипсисомъ. Мнѣніе Ренана. Мѣсто написанія Евангелія отъ Іоанна. Свидѣтельства Иринея, Златоуста, Ѳеодора Мансуэтскаго, Ѳеофилакта, Аѳанасія и Дороѳея Тирскаго. Кодексы флорентійскіе и московскіе. Время написанія Евангелія отъ Іоанна. Поводъ къ написанію Евангелія отъ Іоанна. Свидѣтельство Климента Александрійскаго. Возраженіе отрицательной критики противъ подлинности Евангелія отъ Іоанна. Раздѣленіе ихъ на два вида. Мнѣніе отрицательной критики, что евангелистъ Іоаннъ никогда не былъ въ Ефесѣ. Почему къ Коринѳянамъ писалъ посланіе Климентъ Римскій, а не апостолъ Іоаннъ? Молчаніе Эгезиппа. Молчаніе Игнатія. Свидѣтельство Поликарпа. Недоумѣніе отрицательной критики, почему Игнатій не воспользовался Евангеліемъ отъ Іоанна въ борьбѣ съ гностиками. Молчаніе Игнатія въ посланіи къ Филадельфійцамъ. Недоумѣніе отрицательной критики, почему Поликарпъ не пользовался Евангеліемъ отъ Іоанна, полемизируя съ докетами въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ. Молчаніе Папія. Мнѣніе отрицательной критики о томъ, что подъ выраженіемъ „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“ нельзя разумѣть апостола Іоанна, а скорѣе ап. Андрея. Мнѣніе отрицательной критики: а) о томъ, что Іоаннъ, какъ строгій приверженецъ Моисеева закона, не могъ написать столь возвышеннаго Евангелія, и потому б) писатель четвертаго Евангелія былъ будто-бы не іудей. Возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства Игнатія. Возраженіе отрицательной критики противъ свидѣтельства Іустина. Мнѣніе отрицательной критики о характерѣ Евангелія отъ Іоанна, несвойственномъ галилейскому рыбарю Ученіе о Логосѣ. Рѣчи Христа въ Евангеліи отъ Іоанна. Особенности Евангелія отъ Іоанна: внѣшнія и внутреннія. Пропуски многихъ событій евангельской исторіи.

СТРАН.

Указаніе Іоанна на мѣсто общественнаго служенія Іисуса Христа. Крайнія мнѣнія отрицательной критики. Мнѣніе Шлейермахера. Мнѣніе Баура. Разборъ этихъ мнѣній. Почему Іоаннъ говоритъ только о іудейской дѣятельности Спасителя, а синоптики—о галилейской? Основной (внутренній) характеръ Евангелія отъ Іоанна . . . . . 178—216

Свидѣтельство еретиковъ и враговъ христіанства въ пользу подлинности каноническихъ Евангелій? Свидѣтельства еретиковъ: Маркіона, Валентина, Птоломея, Гераклеона, Ѳеодота, Марка и Василида. Значеніе этихъ свидѣтельствъ. Свидѣтельства враговъ христіанства—Цельса, Порфирія и богоотступника Юліана. Значеніе этихъ свидѣтельствъ. . . . . 216—219

Б. Книга Дѣяній Апостольскихъ и апостольскія посланія, какъ источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

Подтвержденіе евангельскихъ событій въ этихъ апостольскихъ писаніяхъ . . . . . 219—221

В. Общій взглядъ на Евангелія неканоническія и апокрифическія какъ на источники жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

Раздѣленіе новозавѣтныхъ апокрифовъ на три группы. 1) *Первоевангеліе Іакова, брата Господня.* Общія замѣчанія относительно этого апокрифа. Содержаніе его. 2) *Historia de nativitate S. Mariae et infantia Salvatoris* Общія замѣчанія относительно этого апокрифа. 3) *Evangelium de nativitate S. Mariae.* Общія замѣчанія относительно этого апокрифа. Содержаніе его. 4) *Арабская исторія Іосифа Древодѣля.* 5) *Арабское Евангеліе дѣтства Спасителя.* 6) *Греческое Евангеліе Ѳомы.* Общія замѣчанія относительно трехъ послѣднихъ апокрифовъ. Содержаніе апокрифа-Евангелія Ѳомы. 7) *Греческое Евангеліе Никодима.* Общія замѣчанія относительно этого апокрифа и его содержаніе. 8) *Евангеліе отъ евреевъ.* 9) *Таціаново Евангеліе по четыремъ.* 10) *Евангеліе Маркіоново,* или *Evangelium Ponticum.* 11) *Апостольскія памятныя записи Іустина мученика.* 12) *Евангеліе отъ Петра.* 13) *Евангеліе отъ египтянъ.* Основанія, по которымъ апокрифическія Евангелія не могутъ служить источниками жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа . . . . 221—235

Планъ и раздѣленіе историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Евангеліе, какъ образецъ жизнеописанія Христа съ положительной стороны. Задача историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Внѣшній планъ и раздѣленіе на три періода историко-критическаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа . . . . . 235—237

ЖИЗНЬ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

ПЕРІОДЪ ПЕРВЫЙ.

Жизнь Господа нашего Іисуса Христа до Его общественнаго служенія.

Глава I. *Святая Земля* Палестина ко времени земной жизни Спасителя. Географическое положеніе Палестины. Ея границы. Физическое устройство. Горы. Іорданъ. Почва Палестины. Густота населенія. Положеніе Палестины. Жители. Языкъ. Эллинизмъ. Самоохрана евреевъ отъ языческаго вліянія Дѣленіе Палестины. Іудея. Физическое устройство и почва Іудеи. Ея населеніе. Политическая судьба Іудеи. Іерусалимъ—главный городъ Іудеи. Его значеніе для іудеевъ. Жизнь и занятія жи-

СТРАН.

телей Іудеи. Іудея какъ мѣсто событій евангельской исторіи. Самарія. Физическое устройство и почва Самаріи. Политическая судьба Самаріи. Жители Самаріи. Ихъ отношенія къ жителямъ Іудеи. Гора Гаризинъ. Характеръ жителей. Галилея. Ея значеніе въ исторіи земной жизни Спасителя. Названіе Галилеи. Населеніе и его исторія. Географическое положеніе Галилеи; ея физическое устройство. Плодородіе. Политическая судьба Галилеи. Численность населенія Галилеи. Характеръ жителей. Назаретъ. Его положеніе, его названіе. Идиллическое описаніе Назарета у Фаррара. Число жителей нынѣшняго Назарета. Другіе галилейскіе города, упоминаемые въ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Перея. Ея географическое положеніе. Населеніе и политическая судьба Переи. . . 241—252

Глава II. *Вопросъ объ источникахъ для описанія событій, предшествовавшихъ рожденію Христа, и первыхъ событій земной жизни Христа.* Разногласіе ученыхъ. Важность вопроса. Свѣдѣнія апостоловъ о событіяхъ изъ земной жизни Спасителя. Устные разсказы Божіей Матери. Возраженіе отрицательной критики. Обрученникъ Іосифъ. Сыновья его. Симеонъ Богопріимецъ и Анна Пророчица. Сужденіе отрицательной критики о томъ, могли ли эти лица сообщить свѣдѣнія о первыхъ событіяхъ изъ жизни Спасителя. Разборъ мнѣнія отрицательной критики. Положительное рѣшеніе вопроса. Источниками евангельскихъ повѣствованій о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи могли быть устные разсказы Богоматери. Указаніе отрицательной критики на то, что о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи ничего не говоритъ евангелистъ Іоаннъ, ближе другихъ апостоловъ стоявшій къ Божіей Матери. Разборъ этого возраженія. Устные разсказы родственниковъ І. Христа. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи. Мѣстожительство Іосифа и Маріи. Мнѣніе объ этомъ евангельскихъ критиковъ. Разборъ мнѣнія отрицательныхъ критиковъ. Новыя возраженія. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій о благовѣстіи ангела. Поведеніе Пресв. Дѣвы. Объясненіе св. Златоуста. Указаніе отрицательной критики на то, что Матѳей и Лука говорятъ о различныхъ и притомъ несоотвѣтственныхъ событіяхъ. Новозавѣтное толкованіе ветхозавѣтныхъ событій: прообразы. Общее заключеніе . . 253—269

Глава III. *Благовѣщеніе архангела Гавріила о рожденіи Христа и Его Предтечи.* Грѣховность испорченной природы человѣческой. Безотрадное состояніе человѣчества предъ пришествіемъ на землю Искупителя. Іудейство. Міръ языческій. Римская имперія. Римъ и его міровое значеніе. Политическое могущество Рима. Богатства Рима. Нравственная безпомощность римлянъ. Религія римлянъ. Упадокъ нравственности. Греки. Нравственно-религіозное состояніе грековъ ко времени земной жизни Спасителя. Надежды язычниковъ на возрожденіе сверхъестественною силою. Ожиданіе „Примирителя“, „Созіоша“, „полубога“; храмъ — „невѣдомому Богу“. Надежда на искупленіе у іудеевъ. Напряженное ожиданіе Мессіи у іудеевъ предъ пришествіемъ Спасителя. Благовѣстіе Захаріи во храмѣ іерусалимскомъ и рожденіе Іоанна Предтечи. Благовѣщеніе Пресв. Дѣвѣ о рожденіи Спасителя. Путешествіе Маріи къ родственницѣ ея Елизаветѣ. Подозрѣніе Іосифа. Необычайный сонъ Іосифа. Отношеніе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ. „Мужа не знаю“. Возможность явленія ангеловъ. Бытіе ангеловъ. Сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа. „Духъ Святый найдетъ на Тя и сила Вышняго осѣнитъ Тя“.—Указаніе отрицательной критики на то, что евангелисты оставляютъ безъ опро-

СТРАН.

верженія мнѣніе нѣкоторыхъ лицъ евангельской исторіи, которыя называли Іосифа отцомъ Іисуса. Безгрѣшность Іисуса Христа . . . . . 269—292

Глава IV. *Рождество Господа нашего Іисуса Христа и событія, за нимъ слѣдовавшія.* Время рожденія Спасителя. Возраженія отрицательной критики противъ указанія евангелиста Луки. Фактическая сторона событія. Возраженіе отрицательной критики противъ необходимости путешествія Іосифа и Маріи въ Виѳлеемъ по случаю переписи. Пастухи виѳлеемскіе. Поклоненіе волхвовъ. Кто были евангельскіе волхвы? Мессіанскія ожиданія ихъ. Звѣзда Мессіи. Астрономическія указанія. Мнѣніе отцовъ и учителей церкви. Поведеніе Ирода. Бѣгство въ Египетъ. Молчаніе Іосифа Флавія о пришествіи въ Іерусалимъ волхвовъ и объ избіеніи виѳлеемскихъ младенцевъ. Возвращеніе въ Іудею. Принесеніе во храмъ. Послѣдовательность событій—бѣгства въ Египетъ и принесенія во храмъ. Чудобоязнь отрицательныхъ критиковъ. Неопредѣленность ангельскаго указанія виѳлеемскимъ пастухамъ. Удивленіе Маріи по поводу словъ Богопріимца Симеона. Почему Іосифъ и Марія не бѣжали въ страну волхвовъ? Заключеніе . . . . . 292—311

Глава V. *Воспитаніе и развитіе Іисуса Христа.* Молчаніе евангелистовъ о дѣтствѣ Спасителя. Значеніе дѣтскаго періода въ жизнеописаніяхъ. Путешествіе двѣнадцатилѣтняго Іисуса въ Іерусалимъ. Фактическая сторона событія. Возраженія отрицательной критики противъ евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи. Поведеніе Пресв. Дѣвы. „Развѣ вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что̀ принадлежитъ Отцу Моему?“ Мессіанское самосознаніе Іисуса. Удивленіе Пресв. Дѣвы. Фантазія Штрауса. Вопросъ о развитіи и воспитаніи Іисуса. Мнѣніе, будто-бы развитіе мессіанскаго самосознанія Іисуса Христа основывалось на писаніяхъ пророка Даніила. Мнѣніе Шлейермахера. Школьное обученіе. Мнѣніе, что Іисуса Христосъ получилъ школьное образованіе въ Египтѣ. Мнѣніе, что Іисусъ Христосъ получилъ Свое образованіе въ школахъ палестинскихъ. Народное образованіе въ Палестинѣ ко времени земной жизни Спасителя. Важность религіознаго воспитанія въ глазахъ тогдашнихъ іудеевъ. Синагога и другія воспитательныя учрежденія. Воспитательное значеніе палестинскихъ синагогъ. Критики и законники. Характеръ толкованія Св. Писанія Ветхаго Завѣта въ палестинскихъ синагогахъ. Іудейскія секты. Фарисеи. Саддукеи. Ессеи. Свобода Іисуса Христа отъ вліянія сектъ іудейскихъ. Ессеи и Христосъ. Христосъ отъ людей ничего не получилъ . . . . . 311—334

Глава VI. *Крещеніе Господа нашего Іисуса Христа.* Іоаннъ Креститель. Явленіе его на Іорданѣ съ проповѣдію о покаяніи и крещеніемъ во имя Грядущаго. Хронологическія указанія Луки. Мѣсто крещенія Іоаннова. Дѣйствіе проповѣди Значеніе крещенія Іоаннова. Іоаннъ Креститель и Христосъ. Ихъ лѣта. Сомнѣніе отрицательной критики. Свидѣтельство Іосифа Флавія. Отношеніе Іоанна Крестителя къ Іисусу Христу. Возраженія Штрауса. Пришествіе на Іорданъ Іисуса Христа. Отказъ Іоанна крестить Безгрѣшнаго. Значеніе Іоаннова крещенія для Іисуса Христа. Одностороннее сужденіе Шлейермахера. „Надлежитъ исполнить всякую правду . Фактическая сторона крещенія Іисуса Христа. Богоявленіе. Кто слышалъ гласъ Бога Отца и видѣлъ Духа Святаго? Мнѣніе отрицательныхъ критиковъ. Объясненіе самого чуднаго событія. . . . . 334—349

Глава VII. *Искушеніе Господа нашего Іисуса Христа.* Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Значеніе

СТРАН.

этого событія. Молчаніе евангелиста Іоанна. Различія евангельскихъ повѣствованій. Мѣсто событія. Различныя гипотезы для объясненія искушенія І. Христа. Внутренняя борьба въ душѣ Іисуса. Визіонерное состояніе І. Христа. Обращеніе евангелистами притчи въ дѣйствительное событіе изъ жизни І. Христа. Несостоятельность предложенныхъ гипотезъ. Возможность разбираемаго событія. Смыслъ событія. Возможность сорокадневнаго поста . . . . . 349—366

ПЕРІОДЪ ВТОРЫЙ.

Общественное служеніе Господа нашего Іисуса Христа роду человѣческому.

Общія замѣчанія относительно этого періода и его раздѣленіе. Возрастъ, съ котораго Господь нашъ Іисусъ Христосъ началъ Свое общественное служеніе. Сколько времени продолжалось общественное служеніе Іисуса Христа? Планъ изложенія этого періода. Раздѣленіе его на три отдѣла . . . . . 367—369

ОТДѢЛЪ I.

Внѣшняя сторона жизни Христа въ періодъ Его общественнаго служенія.

Глава I. *Мѣсто общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа.* Мнѣніе отрицательной критики относительно мѣста общественнаго служенія І. Христа. Односторонность этого мнѣнія. Истинное обозначеніе мѣста общественнаго служенія І. Христа на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Іерусалимъ, какъ центръ общественнаго служенія Іисуса Христа въ Іудеѣ. Значеніе Іерусалима въ жизни еврейскаго народа. Іерусалимъ ко времени общественнаго служенія І. Христа. Храмъ іерусалимскій. Окрестности Іерусалима. Городская жизнь въ Іерусалимѣ. Капернаумъ, какъ центръ общественнаго служенія І. Христа въ Галилеѣ. Невозможность сравниванія Іисуса Христа—относительно мѣста Его общественнаго служенія—съ древнѣйшими греческими философами и другими народными учителями. Сужденіе о синагогахъ, какъ особенномъ мѣстѣ ученія Христова. Слушатели проповѣди Христовой . 370—377

Глава II. *Время общественнаго служенія Іисуса Христа.* Мнѣніе отрицательной критики относительно времени общественнаго служенія Іисуса Христа. Указаніе Шлейермахера на порядокъ ежедневныхъ занятій Христа. Сужденіе о празднословіи Шлейермахера . . . 377—379

Глава III. *Образъ внѣшней жизни Христа.* Маловажность рѣшенія этого вопроса для характеристики лица Богочеловѣка. Естественность благочестивой любознательности. Домъ, въ которомъ проживалъ І. Христосъ въ періодъ Своего общественнаго служенія, по указанію Шлейермахера и другихъ нѣмецкихъ ученыхъ. Средства къ существованію. Совершенная нестяжательность Христа и средства къ жизни Его первыхъ послѣдователей. . . . . 379—386

Глава IV. *Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Общія замѣчанія.* Значеніе евангельскихъ чудесъ. Общій характеръ отношенія отрицательной критики къ вопросу о евангельскихъ чудесахъ . . . . . 386—388

Количество чудесъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ во время Его общественнаго служенія. Сомнѣніе отрицательной критики по поводу количества евангельскихъ чудесъ. Зависимость количества чудесъ отъ воли Христа. Чудеса не могли умѣньшать чудодѣйственной силы Христа. Заключеніе . . . . . 388—390

СТРАН.

Понятіе о чудѣ. Стремленіе отрицательной критики сократить количество евангельскихъ чудесъ. Представленіе писателя и его значеніе въ повѣствованіяхъ о евангельскихъ чудесахъ. Натурализація чуда. Понятіе о чудѣ, указанное бл. Августиномъ. Чудо, какъ ускореніе процесса природы. Невѣрность такого понятія о чудѣ. Понятіе о чудѣ у Шлейермахера. Разборъ этого понятія. Ѳома Аквинатъ и лютеранскіе богословы, какъ противники бл. Августина. Лешеръ. Измѣненное понятіе о чудѣ у Ротэ и Баумгартена. Разборъ указанныхъ понятій. Заслуга Штрауса. Чудо какъ непосредственное дѣйствіе Божественнаго всемогущества . . . . . 390—396

Главные мотивы евангельскихъ чудесъ. Понятіе о мотивѣ. Различіе между мотивомъ и цѣлію. Возможность мотива евангельскихъ чудесъ. Нравственный мотивъ. Односторонность сужденія евангельскихъ критиковъ о мотивѣ чудесныхъ дѣйствій Іисуса Христа. Мотивъ аподиктическій. Символическое указаніе на будущность Церкви Христовой, какъ третій мотивъ чудесныхъ дѣйствій Христа. . . . . 396—399

Раздѣленіе евангельскихъ чудесъ. Нѣсколько способовъ дѣленія чудесъ. Дѣленіе евангельскихъ чудесъ по ихъ мотивамъ. Дѣленіе евангельскихъ чудесъ, указанное Шлейермахеромъ. Дѣленіе чудесъ, указанное Штраусомъ. Распредѣленіе чудесъ на двѣ группы. . . . . 399—401

Чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы:

а) надъ живыми людьми, которые были одержимы различными болѣзнями.

Исцѣленіе сына царедворцева. Изложеніе этого событія. Мнѣніе отрицательной критики о тождествѣ этого событія съ исцѣленіемъ слуги капернаумскаго сотника. „Рецептъ“ Эбрарда для написанія „Жизни Іисуса“ по образцу Штрауса. Мотивъ излагаемаго чуда. Странное замѣчаніе отрицательной критики. Отказъ Штрауса отъ объясненія этого чуда. Мнѣніе Шлейермахера. Невозможность признанія чуда съ пантеистической точки зрѣнія. Сужденіе Шлейермахера о „специфическомъ достоинствѣ“ Христа. Разборъ этого сужденія Сужденіе Шлейермахера о Христѣ какъ о „воплощенномъ идеалѣ человѣчества“. Разборъ этого сужденія. Заключеніе. . . . . 401—410

Исцѣленіе въ Капернаумѣ слѣпо-нѣмаго бѣсноватаго Изложеніе этого событія. Сужденіе Штрауса о тождествѣ этого событія съ разсказаннымъ у Матѳ. IX, 32. Разборъ этого сужденія. Причина недовѣрія отрицательной критики къ евангельскому разсказу объ этомъ событіи. Отрицаніе самаго существованія бѣсноватыхъ. Отрицаніе личнаго объективно-реальнаго бытія злыхъ духовъ. Мнѣніе евангельской критики о томъ, что постоянное и непрерывное зло несоединимо съ „отличнѣйшимъ разумѣніемъ“. Разборъ этого мнѣнія. Мнѣніе отрицательной критики о позднемъ появленіи у евреевъ самаго ученія о діаволѣ. Разборъ этого мнѣнія. Что разумѣлъ, по Шлейермахеру, подъ „діаволомъ“ самъ Іисусъ Христосъ? Невѣрность Шлейермахеровскаго толкованія. Мнѣніе отрицательной критики о томъ, что въ ученіи о діаволѣ Христосъ приноравливался къ народному представленію Своего времени. Несправедливость этого мнѣнія. Мнѣніе отрицательной критики о состояніи бѣсноватыхъ. Странное мнѣніе о состояніи бѣсноватыхъ, указанное Бернгардомъ Вейссомъ. Опроверженіе этихъ мнѣній. Заключеніе. . . 410—419

СТРАН.

Исцѣленіе гадаринскаго бѣсноватаго. Изложеніе событія по евангельскимъ повѣствованіямъ. Указаніе отрицательныхъ критиковъ на противорѣчіе евангельскихъ повѣствованій относительно числа гадаринскихъ бѣсноватыхъ. Возраженіе отрицательной критики относительно указанія евангельскими повѣствованіями мѣста событія. Мнѣніе Блека. Объясненіе другихъ ученыхъ. Наиболѣе правдоподобное предположеніе. Недоумѣніе отрицательной критики по поводу того, что злые духи сразу не исполнили будто-бы повелѣнія І. Христа. Указаніе отрицательной критики на противорѣчивую передачу евангелистами словъ бѣсноватаго, обращенныхъ къ І. Христу. Предположеніе отрицательной критики о томъ, что сатана не можетъ заклинать именемъ Божіимъ. Мнѣніе отрицательной критики, что бѣсы, упоминаемые въ Евангеліяхъ, суть духи, привязанные, по народному суевѣрію, къ извѣстной мѣстности. Удивленіе отрицательной критики по поводу точнаго опредѣленія св. Маркомъ количества гадаринскихъ свиней. Сужденіе отрицательной критики о повелѣніи І. Христа бѣсноватому возвратиться домой и разсказать, что сотворилъ съ нимъ Богъ. Мнѣніе отрицательной критики о непрактичности злыхъ духовъ. Сужденіе отрицательной критики о поведеніи гадаринцевъ. Осужденіе отрицательною критикою І. Христа за истребленіе свиней. Общій выводъ изъ всего сказаннаго. Неестественное положеніе, занятое Фраррамъ относительно объясненія евангельскаго повѣствованія объ исцѣленіи гадаринскаго бѣсноватаго. . . . . 420—432

Исцѣленіе кровоточивой. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Указаніе отрицательной критики на разногласія евангельскихъ повѣствованій. Странное объясненіе этого событія, указываемое отрицательною критикою. Самоотреченіе Штрауса . . . . . 432—435

Исцѣленіе разслабленнаго, опущеннаго чрезъ кровлю. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Указаніе отрицательной критики на разногласіе евангельскихъ повѣствованій: Матѳея съ Лукой и Маркомъ, и послѣднихъ—между собою. Вопросъ о раскрытіи крыши восточныхъ домовъ. Мнѣніе отрицательной критики объ опасности подобнаго раскрытія для сидѣвшихъ въ домѣ. Нѣкоторая солидарность евангельскихъ критиковъ съ фарисеями въ вопросѣ о прощеніи грѣховъ. Кто виноватъ въ противорѣчіи отрицательной критики съ самой собою? . . . . . 435—438

Исцѣленіе двухъ слѣпыхъ. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Скудость въ возраженіяхъ противъ этого событія со стороны отрицательной критики. Странное мнѣніе Бруно Бауэра; указаніе на животный магнетизмъ, какъ на причину уничтоженія слѣпоты. Немаловажная заслуга Штрауса . . . . . 439—440

Исцѣленіе прокаженнаго. Изложеніе событія по евангельскому повѣствованію. Понятное затрудненіе евангельской критики. Мнѣніе Бруно Бауэра о противорѣчіи между Лукою и Матѳеемъ. Недоумѣніе того же критика о запрещеніи І. Христа разглашать о случившемся. Раскрытіе смысла евангельскихъ повѣствованій. . . . . 440—442

Исцѣленіе слуги капернаумскаго сотника. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Мнѣніе отрицательной критики о тождествѣ этого событія съ исцѣленіемъ сына царедворцева. Мнимое противорѣчіе, указываемое отрицательною критикою между евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки въ обозначеніи больнаго („παῖς“, „δοῦλος“). Различіе евангелистовъ въ общемъ изложеніи. Возраженіе отрицательной критики противъ поведенія сотника. Заслуга Штрауса . . . . . 442—445

СТРАН.

Исцѣленіе бѣсноватаго въ капернаумской синагогѣ. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Отсутствіе возраженій со стороны отрицательной критики противъ этого евангельскаго разсказа, за исключеніемъ общаго возраженія противъ возможности бѣснованія. Мнимое противорѣчіе между синоптиками . . . . . 445—446

Исцѣленіе тещи Петровой Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Указываемое отрицательною критикою противорѣчіе между синоптиками и Іоанномъ въ опредѣленіи мѣстожительства Петра. Отсутствіе болѣе серьезныхъ возраженій . . . . . 446—447

Исцѣленіе больнаго при Овчей купели. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Разнообразіе возраженій противъ евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи со стороны отрицательной критики Подлинность евангельскаго текста. Сужденіе отрицательной критики о цѣлительныхъ свойствахъ Овчей купели Молчаніе Іосифа Флавія о существованіи Овчей купели. Возраженіе отрицательной критики противъ словъ разслабленнаго: „когда я прихожу“... Недоумѣніе отрицательной критики по поводу словъ больнаго: „человѣка не имѣю“... Отрицательная критика соблазняется поведеніемъ Христа, Который какъ бы Самъ предложилъ больному исцѣлить его. Кто могъ знать, что исцѣленный Христомъ разслабленный страдалъ 38 лѣтъ? Отчего изъ числа многихъ больныхъ, находившихся при Овчей купели, былъ исцѣленъ только одинъ разслабленный? Зачѣмъ по совершеніи чуда Іисусъ Христосъ „скрылся“ въ народѣ? Единственное доброе дѣло со стороны отрицательной критики . . . . . 447—455

Исцѣленіе слѣпорожденнаго. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія Благоразуміе нѣкоторыхъ представителей отрицательной критики. Физическія средства, употребленныя при исцѣленіи слѣпорожденнаго: слюна, плъ, Силоамская купальня. Празднословіе отрицательной критики о животномъ магнетизмѣ. Правдивое сужденіе слѣпорожденнаго. Мотивъ исцѣленія слѣпорожденнаго. Слѣпота у іудеевъ . . . . . 455—460

Исцѣленіе сухорукаго. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Сужденіе отрицательной критики о поведеніи Іисуса Христа, какъ бы нарочито нарушающаго субботу. Безсиліе евангельскихъ критиковъ . . . . . 460—462

Исцѣленіе женщины, осьмнадцать лѣтъ имѣвшей духа немощи. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Бѣдность возраженій со стороны отрицательной критики. Объясненіе Штрауса . 462—463

Исцѣленіе страдавшаго водяною болѣзнію. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Незначительность возраженій со стороны отрицательной крити и противъ евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи. Недоумѣніе Штрауса . . . . . 463—464

Очищеніе десяти прокаженныхъ. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Отсутствіе возраженій противъ евангельскаго разсказа объ этомъ событіи со стороны отрицательной критики. 464—465

Исцѣленіе дочери хананеянки. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Самосознаніе Штрауса. Мнѣніе Штрауса о миссіи Іисуса. „Нехорошо взять хлѣбъ у дѣтей и бросать псамъ!“ Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій . . . . . 465—467

Исцѣленіе глухо-нѣмаго. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Внѣшніе „пріемы“ этого исцѣленія предъ су-

СТРАН.

домъ отрицательной критики. Неосновательный выводъ критики. Истинная причина ожесточеннаго невѣрія древняго и новаго времени. . . 467—469

Исцѣленіе вифсаидскаго слѣпца. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Магнетизмъ, какъ цѣлительная сила, въ глазахъ евангельской критики. Мнѣніе Штрауса. Возраженіе отрицательной критики относительно того, что исцѣленіе совершено не вдругъ. Неудовлетворительный отвѣтъ Ольсгаузена. Неудачное объясненіе, предложенное Штраусомъ. Единственно возможное объясненіе. . . . . 469—471

Исцѣленіе бѣсноватаго въ новолунія. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Общее возраженіе отрицательной критики противъ существованія бѣсноватыхъ. Лунатизмъ. Мнимыя „непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій. Мелочность придирокъ отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ . 471—474

Исцѣленіе іерихонскаго слѣпца. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Разности евангельскихъ повѣствованій: *относительно числа исцѣленныхъ слѣпцовъ и мѣста событія.* Мнѣніе Штрауса. Болѣе правдоподобное мнѣніе другихъ ученыхъ. Его недостатки. Соглашеніе евангельскихъ повѣствованій. Наиболѣе достовѣрное мнѣніе. *Незначительныя возраженія противъ этого мнѣнія.* . . . . 474—478

Чудеса, совершонныя Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ въ области человѣческой природы:

б) НАДЪ ЛЮДЬМИ УЖЕ УМЕРШИМИ.

Общія замѣчанія. Характеръ отношенія отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христа. Отношеніе отрицательной критики въ частности къ евангельскимъ повѣствованіямъ о воскрешеніи мертвыхъ. Общія возраженія отрицательной критики противъ возможности воскрешенія мертвыхъ . . . . . 478—481

Воскрешеніе дочери Іаира. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Какъ разнесся слухъ о воскрешеніи дочери Іаира? Историческая достовѣрность воскрешенія дочери Іаира. Сомнѣніе отрицательной критики въ дѣйствительности смерти дочери Іаировой. Заключеніе. . . . . 481—486

Воскрешеніе сына наинской вдовы. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Возраженія отрицательной критики. Указаніе отрицательной критики на тенденціозность евангельскихъ повѣствованій о воскрешеніяхъ мертвыхъ. Мотивъ воскрешенія сына наинской вдовы. Сомнѣніе отрицательной критики въ дѣйствительности смерти наинскаго юноши. Указаніе Штрауса на басни Филострата. Неудачное сопоставленіе . . . . . 486—490

Воскрешеніе Лазаря. Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Возраженіе отрицательной критики. Молчаніе синоптиковъ. Связь чуднаго воскрешенія Лазаря съ постановленіемъ синедріона объ умерщвленіи Іисуса. Недоумѣніе отрицательной критики, отчего іудеи предъ воскрешеніемъ Лазаря указываютъ на исцѣленіе слѣпорожденнаго, а не на предшествовавшія воскрешенія. „Лазарь уснулъ“. Образъ дѣйствія І. Христа. Сужденіе о немъ отрицательной

СТРАН.

критики. Отвѣтъ самого Христа. Возраженіе Штрауса. Поведеніе Маѳы. Слезы Христа. Сужденіе о смерти Лазаря. Теоріи, предложенныя евангельскою критикою для объясненія евангельскаго повѣствованія о воскрешеніи Лазаря. Объясненіе Габлера. Объясненіе Швейцера. Объясненіе Фридрейха. Объясненіе Гфрёрера. Объясненіе Штрауса. Объясненіе Баура. Объясненіе Целлера и Швеглера. Объясненіе Ренана. Объясненіе Шлейермахера. Несостоятельность этого объясненія. Заключеніе. . 490—510

Чудеса, совершонныя Іисусомъ Христомъ въ области внѣшней природы.

Отношеніе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ объ этихъ чудесахъ въ сравненіи съ ея отношеніемъ къ евангельскимъ разсказамъ о чудесныхъ исцѣленіяхъ и воскрешеніяхъ мертвыхъ. 510—511

Претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской. Фактическая сторона этого событія по повѣствованію евангелиста Іоанна. Указаніе отрицательной критики на то, что Марія еще до совершенія этого *перваго* чуда представляется уже какъ бы вѣрующею въ чудодѣйственную силу своего Сына. „Что Мнѣ и тебѣ, жено? еще не пришелъ часъ Мой“. Странное сужденіе евангельскихъ критиковъ. Указываемое отрицательною критикою объясненіе самаго событія. Обращеніе съ матерію. Цѣль чуднаго претворенія воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской. Объясненіе этого чуднаго событія, указанное Августиномъ. 511—517

Укрощеніе бури. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Евангельскія противорѣчія и разнорѣчія, указываемыя отрицательною критикою. Цѣль чуднаго укрощенія бури. . . . . 518—519

Чудесное насыщеніе пяти тысячъ народа. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Безсиліе отрицательныхъ критиковъ въ отысканіи непримиримыхъ противорѣчій между евангельскими повѣствованіями. Мнѣніе отрицательной критики объ отсутствіи надлежащаго повода къ этому чуду, такъ какъ ни рыбы, ни ячменные хлѣбы вѣровать не могутъ. Сожалѣніе отрицательной критики, что объ этомъ чудѣ нельзя составить никакого нагляднаго представленія. Объясненія этого чуда, указываемыя Шлейермахеромъ, Ланге и Ольсгаузеномъ. Недостаточность этихъ объясненій. . . . . 519—523

Хожденіе по морю. Фактическая сторона этого событія. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Опредѣленіе времени, когда совершено было это чудесное событіе. Мнѣніе отрицательной критики о томъ, что ученики Христовы слишкомъ долго переѣзжали озеро Геннисаретское. Поведеніе Петра. Цѣль чуднаго хожденія по водамъ Геннисаретскаго озера. Объясненіе событія, предлагаемое отрицательною критикою . . . . . 524—531

Чудесное насыщеніе четырехъ тысячъ народа. Фактическая сторона этого событія. Безсиліе отрицательной критики въ отысканіи евангельскихъ разногласій. Мнѣніе отрицательной критики, что настоящій евангельскій разсказъ есть лишь варіація разсказа о насыщеніи пяти тысячъ народа. Десять основаній, указываемыхъ отрицательною критикою для подтвержденія ея мнѣнія. Сужденіе о нихъ. Общія возраженія отрицательной критики . . . . . 531—535

Проклятіе смоковницы. Фактическая сторона этого событія. Различіе евангельскихъ повѣствованій въ указаніи на послѣдовательность

СТРАН.

событій—проклятіе смоковницы и изгнанія изъ храма торгующихъ. Сужденіе отрицательной критики о томъ, какъ Іисусъ Христосъ могъ проклясть невинное дерево. Истинный смыслъ событія . . . . . 535—541

ОТДѢЛЪ II.

Внутренняя сторона жизни Христа въ періодъ Его общественнаго служенія роду человѣческому.

Общія замѣчанія. Раздѣленіе ученія Іисуса Христа. Дѣленіе ученія І. Христа по мѣсту произнесенія рѣчей и притчъ. Дѣленіе ученія Іисуса Христа по формѣ изложенія его. Дѣленіе ученія І. Христа на эсотерическое и экзотерическое. Дѣленіе ученія І. Христа по содержанію его. 542—543

І. *Ученіе Господа нашего І. Христа о Богѣ Отцѣ.* Вопросъ о первопричинѣ въ философскихъ и теософскихъ ученіяхъ—политеистическомъ, дуалистическомъ, матеріалистическомъ и пантеистическомъ. Монотеистическое ученіе Христа. Монотеизмъ ветхозавѣтный. Связь ученія Іисуса Христа о Богѣ Отцѣ съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ. Тенденціозное сужденіе отрицательной критики. Преимущество ученія І. Христа о Богѣ Отцѣ предъ ученіемъ ветхозавѣтнымъ . . . . . 543—559

ІІ. *Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Себѣ самомъ.* Посланный отъ Бога. Предвозвѣщенный пророками. Несостоятельность возраженій со стороны отрицательной критики. Ученіе І. Христа о преобразовательномъ значеніи ветхозавѣтныхъ событій. Ложное пониманіе отрицательною критикою ветхозавѣтныхъ пророчествъ о лицѣ І. Христа. Ученіе І. Христа о Себѣ, какъ объ Искупителѣ падшаго человѣчества. Искаженіе ученія І. Христа отрицательною критикою. Ученіе І. Христа о предстоявшихъ Ему страданіяхъ и крестной смерти. Ученіе І. Христа о Себѣ, какъ о Христѣ, Сынѣ Божіемъ, единосущномъ съ Богомъ Отцомъ. Ложное толкованіе словъ Христа отрицательною критикою. Ученіе Христа о Своемъ предвѣчномъ бытіи. Искаженіе этого ученія отрицательною критикою. Ученіе І. Христа о Себѣ, какъ о „Сынѣ человѣческомъ“ . . . . . 559—579

ІІІ. *Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Святомъ Духѣ.* Духъ святой—третье лицо Пресв. Троицы. Дѣйствіе Духа Святаго въ дѣлѣ искупленія падшаго человѣчества. Утѣшитель. Духъ Святый единосущенъ Богу Отцу и Богу Сыну. Ложное пониманіе отрицательною критикою ученія Христа о Св Духѣ. . . . . 579—584

ІV. *Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о Церкви или царствіи Божіемъ на землѣ. Условія необходимыя для вступленія въ царствіе Божіе или Церковь Христову.* Рожденіе водою и духомъ. Вѣра. Необходимость покаянія для вступленія въ Церковь Христову. Кто хочетъ быть послѣдователемъ Христа, тотъ долженъ отвергнуть себя. Благодать Божія въ дѣлѣ искупленія падшаго человѣчества . . 584—589

Ученіе Іисуса Христа о томъ, какими свойствами должны отличаться истинные члены Христовой Церкви или царствія Божія на землѣ. Царство Христово не отъ міра сего. Отсутствіе политическаго характера въ Христовомъ царствѣ; Іисусъ Христосъ есть наивысшій образъ для подражанія. Кротость и смиреніе. Любовь къ ближнему. Милосердіе и всепрощеніе. Любовь къ врагамъ. Чистота сердца. Содержаніе нагорной проповѣди. Притчи Христовы. Тѣсное общеніе вѣрующихъ со Христомъ и между собою. Новая заповѣдь Христова о любви. Уясненіе этого ученія въ притчахъ. Космополитизмъ Христа. Соціализмъ

СТРАН.

Христа. Указаніе отрицательной критики на коммунистическій характеръ ученія Христова. Отношеніе Христовой Церкви къ условіямъ политической жизни, по ученію І. Христа. Ученіе І. Христа о клятвѣ или присягѣ. . . . . 589—603

Ученіе Господа нашего Іисуса Христа о цѣли жизни христіанской, второмъ пришествіи Его на землю, страшномъ судѣ, воскресеніи мертвыхъ и загробной жизни. Вѣчная загробная жизнь. Всеобщее воскресеніе. Второе пришествіе Спасителя. Признаки его. Возраженія отрицательной критики противъ пророчественной рѣчи Христа о второмъ пришествіи Его и всеобщемъ судѣ. Соединеніе въ пророчественной рѣчи Христа судьбы міра съ судьбою Іерусалима. Сужденія объ этомъ Штрауса, Зиферта, Неандера, Вейссе, Шульца и Ольсгаузена. Троякое пониманіе втораго пришествія Христова. Взглядъ Шлейермахера на второе пришествіе Христово. Взглядъ того же ученаго на страшный судъ и праведное мздовоздаяніе. Разборъ этого взгляда. . . . . 603—614

ОТДѢЛЪ III.

Отношеніе Іисуса Христа къ обществу и общества къ Нему.

Глава I. *Отношеніе Іисуса Христа ко всему роду человѣческому.* Ложный взглядъ нѣкоторыхъ евангельскихъ критиковъ, которые смотрѣли на Христа только какъ на іудейскаго національнаго героя, нравственнаго реформатора, идеальнаго раввина. Воззрѣніе Ренана. Универсальное значеніе дѣла Христова. Неотдѣлимость ученія Христова отъ самой личности Христа. Отличіе Христа отъ историческихъ дѣятелей въ нравственно-религіозной области. Значеніе Христа въ исторіи и жизни всего человѣчества. Сужденіе Павла. Христосъ-Учитель, Утѣшитель, Искупитель, Законодатель, Господь . . . . . 615—623

Глава II. *Отношеніе І. Христа къ невѣрующему іудейству.* Непосредственное служеніе народу іудейскому. Скорби Христа о жестокосердіи іудеевъ. „Іерусалимъ, Іерусалимъ!“ Скорбь Христа, излитая въ виду Харазина, Вѳесаиды и Капернаума. Средства, употребленныя Христомъ для привлеченія къ Себѣ іудеевъ. Предпочтеніе славы человѣческой славѣ Божіей . . . . . 623—625

Глава III. *Отношеніе Іисуса Христа къ Своимъ послѣдователямъ.* 625—648

Общія замѣчанія 625

Призваніе апостоловъ. Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Указываемыя отрицательною критикою противорѣчія евангельскихъ повѣствованій Луки и Матѳея. Мнимыя противорѣчія между евангельскими повѣствованіями Іоанна и синоптиковъ. Неистовство Бруно Бауэра. Цѣль самого событія. 626

Избраніе двѣнадцати апостоловъ и идеалъ истиннаго ученика Христова. Фактическая сторона этого событія. Наставленія І. Христа ученикамъ. Значеніе этого событія. Невѣрное сужденіе Шлейермахера. Сужденіе Штрауса. Сравненіе именъ апостольскихъ Избраніе Искаріота въ число двѣнадцати апостоловъ. Возраженіе Шлейермахера. Сужденіе Златоуста. Смыслъ числа апостоловъ. 630

Посольство на проповѣдь двѣнадцати апостоловъ. Фактическая сторона этого событія. Возраженія отрицательной критики противъ евангельскаго повѣствованія объ этомъ событіи. Ихъ пустота и незначительность 637

СТРАН.

Избраніе и посольство на проповѣдь семидесяти апостоловъ. Евангельскій разсказъ объ этомъ событіи. Мнѣніе отрицательной критики о тождествѣ этого событія съ посольствомъ двѣнадцати апостоловъ, о которомъ говоритъ Матѳей. Число семидесяти апостоловъ. Недостатокъ евангельскихъ дѣятелей. Оригинальное возраженіе Бруно Бауэра. Содержаніе проповѣди семидесяти апостоловъ. Непростительный недосмотръ Бруно Бауэра 639

Преображеніе Господне. Бесѣды Господа съ учениками о предстоящихъ страданіяхъ и уничиженіи. Прекословіе Петра. Разсказъ о преображеніи. Вопросъ о пришествіи пророка Иліи. Отношеніе отрицательной критики къ евангельскому разсказу о преображеніи. Цѣль преображенія. Моисей на Синаѣ—Христосъ на Ѳаворѣ. Значеніе факта преображенія для лица самого І Христа. Различныя теоріи для объясненія преображенія Господня. Мнѣніе отрицательной критики о состояніи учениковъ-очевидцевъ преображенія. Свидѣтельство ап. Петра. Частныя возраженія отрицательной критики 641

Глава VI. *Отношеніе къ Іисусу Христу апостоловъ.* Довѣріе апостоловъ. Ихъ простота и непостоянство. Ихъ маловѣріе и исповѣданіе, преданность и малодушіе. Сила Божія и слабость природы человѣческой. Проповѣдники Слова. „Дабы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ“ . . . . . 648—650

Глава V. *Отношеніе ко Христу невѣрующихъ іудеевъ и по преимуществу ихъ представителей—книжниковъ и фарисеевъ.* Систематическая враждебность. Причина ея. Чувственность интересовъ еврейскаго народа. Фарисеи и саддукеи. Неподготовленность іудеевъ къ принятію Спасителя. Идея Мессіи. Александрійскіе іудеи. Напряженность ожиданія Мессіи среди іудеевъ. Чувственныя понятія о Мессіи. Іисусъ Христосъ въ глазахъ фарисеевъ. Совершенное разочарованіе . . . . 650—657

ПЕРІОДЪ ТРЕТІЙ.

Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Общія замѣчанія. Объемъ третьяго періода. Раздѣленіе этого періода на два отдѣла. Важное значеніе событій этого періода Порядокъ изложенія событій третьяго періода . . . . . 658—659

А. ОТДѢЛЪ І.

Исторія страданій Господа нашего Іисуса Христа.

Глава І. *Входъ Господень въ Іерусалимъ.* Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Отношеніе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ объ этомъ событіи. Неудачное возраженіе Штрауса. Указаніе отрицательной критики на молчаніе Іоанна. Другія возраженія со стороны отрицательной критики. Возраженіе противъ повѣствованія Матѳея. Наиболѣе правдоподобное представленіе. Дальнѣйшія возраженія; опроверженіе ихъ. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій: относительно времени и мѣста событія. Когда и кто привѣтствовалъ Іисуса Христа радостными восклицаніями? . . . . . 660—666

Глава ІІ. *Предатель.* Враждебное отношеніе ко Христу со стороны іудейскаго общества. Заботы о взятіи Іисуса безъ возмущенія народа. Іуда Искаріотскій. Апостолъ-предатель. Недовѣріе отрицательной

СТРАН.

критики къ евангельскому указанію на то, что Іуда былъ воръ. Странное мнѣніе Штрауса. Гнусное предложеніе. Цѣна Божественной крови . . 666—671

Глава III. *Тайная вечеря.* Время совершенія тайной вечери. Противорѣчіе евангельскихъ повѣствованій. Мнѣніе Генгстенберга, Толюкка, Визелера и др. Противоположное мнѣніе Аполлинарія, Климента Александрійскаго, Крафта, Вейцеля и др. Основанія того и другаго мнѣнія. Выводъ изъ сказаннаго. Какъ случилось, что Іисусъ Христосъ совершилъ свою пасху днемъ раньше іудеевъ, не нарушивъ закона? Попытки рѣшенія этого вопроса. Рѣшеніе Эбрарда. Рѣшеніе другихъ ученыхъ— Капелла, Кокцея, Гуга, Филарета Черниговскаго, Горскаго, еп. Михаила, Виталія. Мнѣніе Хвольсона. Наиболѣе достовѣрное объясненіе. Фактическая сторона событія. Указаніе отрицательной критики на „непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій. Іоаннъ и синоптики. Молчаніе Іоанна объ установленіи Евхаристіи. Мнѣніе Штрауса. Мнѣніе Шлейермахера. Умовеніе ногъ было извѣстно и синоптикамъ. Какъ объяснить молчаніе Іоанна объ установленіи Евхаристіи? Незначительныя возраженія отрицательной критики противъ евангельскихъ повѣствованій. 671—688

Глава IV. *Ночь въ Геѳсиманскомъ саду.* Фактическая сторона событія. Возраженіе со стороны отрицательной критики. Молчаніе Іоанна о геѳсиманской скорби Христа. Недовѣріе отрицательной критики къ синоптическимъ повѣствованіямъ о геѳсиманской скорби Христа. Рѣшеніе спорнаго вопроса. Душевное состояніе Христа въ Геѳсиманскомъ саду. Мнимыя противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Явленіе ангела. Кровавый потъ Спасителя. Откуда евангелисты могли узнать о душевныхъ страданіяхъ Христа въ Геѳсиманскомъ саду? Различіе евангельскихъ повѣствованій въ разсказѣ о взятіи Іисуса Христа подъ стражу. Незначительныя возраженія со стороны отрицательной критики. 689—699

Глава V. *Іисусъ Христосъ предъ судомъ іудейскихъ первосвященниковъ и синедріона.* Гуманный характеръ іудейскаго судопроизводства во времена земной жизни Спасителя. Возмутительное нечестіе судей. Фактическая сторона событія. Личность и вліяніе Анана. Допросъ Іисуса у Анана. Малодушіе Петра. Іисусъ Христосъ предъ синедріономъ. Ревность Каіафы. Второе засѣданіе синедріона и его постановленіе. Сужденіе о судопроизводствѣ синедріона надъ Іисусомъ Христомъ. Новѣйшіе судьи Христа—христіанскіе. Возраженіе отрицательной критики. Противорѣчія евангельскихъ повѣствованій. Повѣствованіе Іоанна о допросѣ Анана и его молчаніе о судопроизводствѣ у Каіафы. Молчаніе синоптиковъ о допросѣ у Анана. Мнѣніе Шлейермахера. Недовольство Штрауса объясненіемъ Шлейермахера. Невѣрность Шлейермахеровскаго сужденія о правахъ синедріона. Мелочное возраженіе Штрауса относительно того, кто предлагалъ Іисусу вопросы о Его мессіанскомъ достоинствѣ — первосвященникъ или синедріонъ. Странное объясненіе Штрауса словъ Христа: „отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ . . . . . 699—711

Глава VI. *Іисусъ Христосъ предъ судомъ Пилата и Ирода.* Фактическая сторона событія. Поведеніе Пилата. Каіафа. Столкновеніе съ нимъ Пилата. Чувство справедливости и давленіе обстоятельствъ. Бичеваніе. Хламида Терновый вѣнецъ и трость. Поруганія. Дѣйствіе совѣсти и впечатлѣнія при видѣ невинно-страдающаго. Боязнь осудить полубога. „Ты не другъ кесарю“. Безповоротное рѣшеніе. Смертный приговоръ не поразилъ Іисуса Христа. Какъ смотрѣть на предсказаніе Христа о Своей смерти? Отвѣтъ Шлейермахера. Его недостатки. Част-

СТРАН.

ныя возраженія отрицательной критики. Отсутствіе „непримиримыхъ противорѣчій“ евангельскихъ повѣствованій. „Уклоненія“: а) относительно судопроизводства Пилата; б) относительно судопроизводства Ирода. Сужденіе отрицательной критики о сновидѣніи жены Пилатовой. Сужденіе отрицательной критики объ умовеніи рукъ Пилатомъ. Возраженія мелочныя . . . . . 711—729

Глава VII. *Распятіе Іисуса Христа.* Фактическая сторона событія. Голгоѳскія страданія Христа, по изображенію Филарета (Черниговскаго). Возраженіе отрицательныхъ критиковъ. Сомнѣніе отрицательной критики въ дѣйствительности смерти Христа. Противорѣчія евангельскихъ повѣствованій, указанныя отрицательною критикою: 1) между синоптиками и Іоанномъ; 2) между самими синоптиками относительно послѣдовательности событій; 3) относительно раздѣла одеждъ Іисусовыхъ; 4) относительно названія напитка, поданнаго Іисусу Христу; 5) относительно послѣднихъ словъ Христа; 6) относительно общаго хода событій. Сужденіе отрицательной критики о словахъ Христа: „Боже Мой, Боже Мой! для чего ты Меня оставилъ?“ „Единъ отъ воинъ копіемъ ребра Ему прободе, и абіе изыде кровь и вода“. Рѣшеніе вопроса какъ съ медицинской, такъ и экзегетической точки зрѣнія. Необычайныя знаменія, сопровождавшія смерть Спасителя: 1) тьма по всей землѣ; 2) раздраніе завѣсы во храмѣ іерусалимскомъ; 3) землетрясеніе; 4) воскрешеніе умершихъ святыхъ . . . . . 729—754

Глава VIII. *Погребеніе Іисуса Христа.* Фактическая сторона событія. Отношеніе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ о погребеніи Іисуса Христа. Въ чьемъ гробѣ былъ погребенъ Іисусъ Христосъ? Мнимое противорѣчіе между евангельскими повѣствованіями Матѳея и Іоанна. Могъ ли Іосифъ Аримаѳейскій имѣть гробницу въ Іерусалимѣ? Недоумѣніе отрицательной критики, откуда первосвященники могли знать, что Христосъ еще при жизни предсказывалъ о Своемъ воскресеніи изъ мертвыхъ. Позволеніе Пилата поставить стражу у гроба Спасителя . . . . . 754—760

Б. ОТДѢЛЪ II.

Исторія воскресенія и вознесенія Господа нашего Іисуса Христа на небо.

Глава I. *Воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа.* Изложеніе событія на основаніи евангельскихъ повѣствованій. Отношеніе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ о воскресеніи Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Важность событія. Возраженія противъ него. Сужденіе Социна. Предвзятость сужденія евангельскихъ критиковъ. „Непримиримыя противорѣчія“ евангельскихъ повѣствованій. Различіе евангельскихъ повѣствованій Матѳея, Луки и Іоанна въ изложеніи общаго хода событія. Число мироносицъ. Число ангеловъ. Кто были эти ангелы, принявшіе образъ юношей? Отвѣтъ Шлейермахера. Фактъ воскресенія Іисуса Христа. Разборъ возраженій, указанныхъ отрицательною критикою. Сужденіе о характерѣ евангельскихъ повѣствованій. Заключеніе . . . . . 761—783

Глава II. *Явленія Воскресшаго.* Число явленій. Всеобщая вѣра въ фактъ воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. Происхожденіе этой вѣры. Сужденіе Штрауса. Теорія визіонернаго состоянія всѣхъ послѣдователей Христа. Разборъ этой теоріи. Самосвидѣтельство ап. Павла.

СТРАН.

Состояніе Христа по воскресеніи изъ мертвыхъ. Сужденіе Шлейермахера. Разборъ этого сужденія. Гдѣ пребывалъ Христосъ послѣ Своего воскресенія? Неудовлетворительный отвѣтъ евангельскихъ критиковъ Поведеніе Шлейермахера въ рѣшеніи вопроса о воскресеніи Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Мнѣніе Кейма и Шульца . . . . . 784—795

Глава III. *Вознесеніе Іисуса Христа.* Изложеніе событія на основаніи евангельскаго повѣствованія. Взглядъ Шлейермахера на это событіе. Разборъ этого взгляда. Молчаніе Матѳея и Іоанна. Свойство евангельскаго разсказа о вознесеніи Іисуса Христа, по суду отрицательной критики. Разборъ мнѣнія отрицательной критики. Подтвержденіе евангельскаго разсказа о вознесеніи Іисуса Христа другими апостольскими писаніями . . . . . 795—801

Заключеніе. Уступки отрицательной критики въ пользу примиренія. Шварцъ въ роли парламентера. Невозможныя условія, предлагаемыя отрицательною критикою для достиженія мира . . . . . 801—804

Опечатки. 804

Въ книжномъ магазинѣ И. Л. ТУЗОВА

въ С.-Петербургѣ

по Большой Садовой улицѣ, домъ Коровина № 16, противъ Гостинаго Двора

МЕЖДУ ПРОЧИМИ ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1) **Жизнь Господа нашего Іисуса Христа.** Опытъ историко-критическаго изложенія евангельской исторіи. Съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. Свящ. *Т. Буткевича.* Изданіе второе, исправленное и дополненное. Спб. 1886 г. Цѣна 4 р., въ изящн. каленкор. перепл. 5 р.

2) **Житія Святыхъ** Составлены по Четь-Минеямъ и другимъ книгамъ *Софіею Дестунисъ.* Съ изображеніями святыхъ и праздниковъ академика Ѳ. Г. Солнцева. 12 книгъ. Спб. 1886 г. Цѣна 6 руб.

3) **Жизнь Іисуса Христа.** Соч. *Ф. В. Фаррара.* Новый переводъ съ 30-го англійскаго изданія *А. П Лопухина*, съ приложеніями ученыхъ изысканій по отдѣльнымъ вопросамъ изъ жизни І. Христа и примѣчаніями къ тексту. Въ 2-хъ частяхъ. Изданіе 2-е, исправленное, со множествомъ иллюстрацій и приложеніемъ раскрашенной карты Палестины. Роскошное изданіе отпечатано на веленевой бумагѣ. Спб. 1886 г. Ц. 8 р., въ изящномъ каленкоровомъ переплетѣ 10 р.

Знаменитое сочиненіе англійскаго богослова-экзегета безспорно принадлежитъ къ тѣмъ немногимъ цѣннымъ книгамъ, которыя говорятъ сами за себя несравненно больше, чѣмъ сколько можетъ сказать самый благорасположенный критикъ. Лишь только появилось оно въ свѣтъ, какъ успѣло уже облетѣть весь христіанскій міръ и заговорило на многихъ европейскихъ языкахъ. Можно смѣло сказать, что въ настоящее время это самая распространенная учено-богословская книга въ мірѣ. Такимъ несравненнымъ успѣхомъ книга обязана своимъ внутреннимъ достоинствамъ.

4) **Жизнь и труды св. апостола Павла.** Соч. *Ф. В. Фаррара* Полный переводъ съ послѣдняго англійскаго изданія. А. П. Лопухина. Со множествомъ иллюстрацій и съ приложеніемъ 4-хъ раскрашенныхъ картъ путешествій ап. Павла. Роскошное изданіе. Спб. 1886 г. Ц. 8 р., въ изящномъ каленкоровомъ переплетѣ 10 руб.

5) **Сочиненія епископа Игнатія** Брянчанинова. Съ приложеніемъ портрета автора. Изданіе 2-е, исправленное и пополненное. 5 томовъ. Спб. 1886 г. Ц. 10 р.

6) **Руководство къ изъяснительному чтенію апостольскихъ посланій и Апокалипсиса.** Сост. *А. Ивановъ.* Изданіе 3-е, исправленное. Одобрено Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ для употребленія въ Семинаріяхъ. Спб. 1886 г. Ц. 2 р. 50 к.

7) **Краткое обозрѣніе** Богослуженія православной Церкви. Прот. Г. С. Дебольскаго. Съ рисунками въ текстѣ. Изд. 4-е Спб. 1886 г. Ц. 50 к.

8) **Іисусъ Христосъ—чудо исторіи.** Сочиненіе, заключающее въ себѣ опроверженіе ложныхъ теорій о Лицѣ Іисуса Христа и собраніе свидѣтельствъ о высокомъ достоинствѣ характера, жизни и дѣлъ его—со стороны невѣрующихъ. *Филиппа Шаффа*, перев. съ нѣмецк. Спб. 1886 г. Ц. 1 р.

9) **Избранныя изъ житій святыхъ чудеса и видѣнія**, какъ доказательства различныхъ истинъ христіанской православной вѣры. Матеріалъ для пастырей при составленіи поученій и назидательное чтеніе для всѣхъ православныхъ христіанъ. Составилъ *Прот. Ѳ. Л.* Изд. 2-е. Спб. 1886 г. Ц. 1 р., въ изящномъ каленкоровомъ переплетѣ 1 р. 75 к.

10) **О Московскомъ соборѣ** 1681—1682 года. Опытъ историческаго изслѣдованія Григорія *Воробьева.* Спб. 1885 г. Ц. 1 р.

11) **Кругъ поученій** (110) на всѣ воскресные и праздничные дни въ году и на седмицы: пасхальную, первую поста и страстную. Съ біографіею и приложеніемъ къ нимъ особо семи словъ и поученій, не относящихся къ сему кругу, и краткаго очерка исторіи города Киржача. Прот. Алексѣя *Бѣлоцвѣтова.* Изданіе третье, дополненное. Св. Сунодъ, опредѣленіемъ отъ 1—20 мая 1881 г., одобрилъ для пріобрѣтенія въ церковныя библіотеки („Церк. Вѣст.“, № 31, 1881 г.). Спб. 1885 г. Ц. 1 р. 50 к., въ изящн. каленк. перепл. 2 р. 25 к.

12) **Ѳомы Кемпійскаго.** О подражаніи Христу. Четыре книги. Новый переводъ съ латинскаго *К. П. Побѣдоносцева.* Третье изданіе. Спб. 1885 г. Ц. 60 к., съ пересылкою 80 к.

13) **Житія святыхъ**, чтимыхъ православною Церковью, съ свѣдѣніями о праздникахъ господскихъ и богородичныхъ и о явленныхъ чудотворныхъ иконахъ. Составленныя преосвященнымъ *Филаретомъ* (Гумилевскимъ), архіепископомъ Черниговскимъ, съ дополненіями изъ другихъ. Съ изображеніями святыхъ и праздниковъ академика Ѳ. Г. Солнцева. Съ приложеніемъ портрета преосвященнаго Филарета На русскомъ языкѣ, за круглый годъ. двѣнадцать мѣсяцевъ: Январь, Февраль, Мартъ, Апрѣль, Май, Іюнь, Іюль, Августъ, Сентябрь, Октябрь, Ноябрь, Декабрь. Спб. 1885 г. Ц. за всѣ 12 кн. 15 р.

14) **Житія святыхъ** подвижницъ Восточной Церкви. Соч. *Филарета* (Гумилевскаго), архіеп. Черниг. Изданіе второе. Съ изображеніями святыхъ подвижницъ академика *Ѳ. Г. Солнцева.* Отпечатано на веленевой бумагѣ Спб. 1885 г. Ц. 1 р. 50 к., въ изящн. пер. 2 р. 25 к.

15) **Обзоръ русской духовной литературы** Книги первая и вторая. 862—1863 г. Соч. *Филарета* (Гумилевскаго), архіеп. Черниговскаго Изданіе третье, съ поправками и дополненіями автора. Спб 1884 г. Ц. 3 р., въ изящномъ переплетѣ 4 р.

16) **Бесѣды** о страданіяхъ Господа нашего Іисуса Христа, говоренныя *Филаретомъ* (Гумилевскимъ), архіеп. Черниг. Съ портретомъ автора Въ двухъ частяхъ. Изданіе третье. Отпечатано на веленевой бумагѣ. Спб. 1884 г. Ц. 3 р., въ изящномъ переплетѣ 4 р.

17) **Историческое ученіе объ отцахъ церкви**. *Филарета* (Гумилевскаго), архіепископа Черниговскаго. Въ трехъ томахъ (860 страницъ). Спб 1882 г. Ц. 5 руб. Въ красивомъ переплетѣ 6 р.

18) **Православное догматическое богословіе.** *Филарета*, архіеп. Черн. 2 тома. Изданіе 3-е. С.-Петербургъ. 1882 г. Цѣна 3 руб. Въ красивомъ переплетѣ 4 руб. Ученымъ Комитетомъ *Министерства Народнаго Просвѣщенія* одобрено для ученическихъ библіотекъ среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеній.

„Преосвященный Филаретъ былъ замѣчательнѣйшимъ богословомъ и историкомъ православной Церкви. Его ученые труды пользуются громкой и вполнѣ заслуженной извѣстностью. Его „Догматическое богословіе“ отличается сколько огромной эрудиціей автора, столько глубокимъ философскимъ анализомъ. При ясности изложенія и строгой соразмѣрности всѣхъ частей сочиненія, система его носитъ на себѣ характеръ вполнѣ научной стройности и логической послѣдовательности въ развитіи входящихъ въ нее богословско-философскихъ положеній“. Извлеч. изъ брошюры „Филаретъ, архіеписк. Черниговскій“. Тамбовъ 1880 г.

19) **Ученіе евангелиста Іоанна о Словѣ.** *Филарета*, архіеписк. Черн. Черниговъ. 1869 г. Ц. 1 р. 25 к.

20) **Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ** и пѣснопѣнія греческой Церкви (большой томъ, 464 стр.). *Филарета*, арх. Изд. 2-е, съ дополненіями. Черниговъ. 1864 г. Ц. 1 р. 50 к.

21) **Опытъ объясненія** на посланіе апостола Павла къ Галатамъ. *Филарета*, арх. Черниговъ. 1862 г. Ц. 75 к.

22) **Новая скрижаль** или объясненіе о церкви, о литургіи и о всѣхъ службахъ и утваряхъ церковныхъ. *Веніамина*, арх. Нижег. Въ 4-хъ частяхъ, съ рисунками, гравированными на деревѣ Л. Сѣряковымъ. Изданіе 14-е. Отпечатано на веленевой бум. Спб. 1884 г. Ц. 2 р.

23) **Священная лѣтопись** первыхъ временъ міра и человѣчества, какъ путеводная нить при научныхъ изысканіяхъ. *Георгія Властова.* Въ 3-хъ томахъ. Изданіе второе, исправленное. Всѣ три тома „Священная лѣтопись“ опредѣленіемъ Святѣйшаго Сунода одобрены для пріобрѣтенія въ фундаментальныя и ученическія библіотеки духовныхъ семинарій. Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія рекомендованы для фундаментальныхъ библіотекъ среднихъ учебныхъ заведеній. *Рекомендованы для всѣхъ церквей.* Спб. 1878 г. Ц. 8 р. 50 к.

24) **Историческое, догматическое и таинственное изъясненіе Божественной литургіи.** Основано на священномъ писаніи, правилахъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и на писаніи св. отцовъ Церкви. Сост. *Иваномъ Дмитріевскимъ.* Вновь пересмотрѣнное и исправленное изданіе, съ рисунками академика *Ѳ. Г. Солнцева.* Отпечатано на веленевой, глазированной бумагѣ. Спб. 1884 г. Ц. 2 р. 50 к., въ изящномъ переплетѣ 3 р. 50 к. *Просимъ не смѣшивать этого новаго изданія съ прежнимъ, выпущеннымъ въ Москвѣ въ 1856 году, изложеннымъ устарѣвшимъ слогомъ и безъ рисунковъ.*